

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
DEPARTMENT OF HISTORY AND ARCHAEOLOGY NIKO
BERDZENISHVILI INSTITUTE

ჩვენი სულიერების ბაღავარი

საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები
ბათუმი, 15-16 ივნისი, 2017

IX

THE FUNDAMENTALS OF OUR SPIRITUALITY

Proceedings of the International Scientific conference
Batumi, 15-16 June, 2017



გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2017

სარედაქციო კოლეგია: ბიჭიკო დიასამიძე (*მთავარი რედაქტორი*), ხათუნა დიასამიძე, ირინა ვარშალომიძე, ოთარ თურმანიძე, ნინო ინაიშვილი, ნოდარ კახიძე, სულხან კუპრაშვილი (ქუთაისი), გურამ ლორთქიფანიძე (თბილისი), როინ მაღაყმაძე, სულხან მამულაძე, მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, ავთანდილ ნიკოლეიშვილი (ქუთაისი), უჩა ოქროპირიძე, შუშანა ფუტყარაძე, მაია ჭიჭილეიშვილი, ოლეგ ჯიბაშვილი (*პასუხისმგებელი რედაქტორი*).

EDITORIAL BOARD: Bichiko Diasamidze (*Editor-In-Chief*), Khatuna Diasamidze, Irina Varshalomidze, Otar Turmanidze, Nino Inaishvili, Nodar Kakhidze, Sulkhan Kuprashvili (Kutaisi), Guram Lortkipanidze (Tbilisi), Roin Malakmadze, Sulkhan Mamuladze, Metropolitan Anania Japaridze, Avtandil Nikoleishvili (Kutaisi), Ucha Okropiridze, Shushana Putkaradze, Maia Chichileishvili, **Oleg Jibashvili** (*Responsible Editor*).

© კრებული, 2017

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2017

თბილისი, 0179, ი. ჰავაშვილის ბაზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge; universal505@ymail.com

ISSN 1987–5916



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

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს–პატრიარქი,
უწმინდესი და უნეტარესი ილია II



„ქრისტიანობა, ქრისტეს მოძღვრების გარდა, ჩვენში ჰნიშნავდა
ქართველობას... მამული და ეროვნება, რჯულოთნ ერთად
შერთეული, რჯულოთნ შეხორწვისებული, უძლეველი
ხმალია და შეუღენელი ფარი მტრისა წინაშე”.

ნშიდა ილია მართალი

სარჩევი CONTENTS

მაია აზმაიფარაშვილი (გორი, საქართველო) ისტორიულ-კულტურული ფასეულობები ტურიზმის განვითარებაში Maia Azmaiparashvili (Gori, Georgia) Historical and Cultural Values in Tourism Development	15
ნარგიზ ახვლედიანი (ბათუმი, საქართველო) რწმენა-წარმოდგენებთან დაკავშირებული ერთი ტოპონიმის განმარტებისათვის Nargiz Akhvlediani (Batumi, Georgia) Defining a Toponym Related to Beliefs	24
მალხაზ ბალაძე (ბათუმი, საქართველო) მხატვრული სახის ხატვის ფსიქოლოგიზმი და მონანიების პრობლემა „გლახის ნაამბობში“ MalkhazBaladze (Batumi,Georgia) The Psychologism of Literary Image Drawing andRepentance Problem in“ <i>The Poor’s Story</i> ”	27
ნოდარ ბარამიძე (ბათუმი, საქართველო) საბჭოთა იდეოლოგია და დიმიტრი უზნაძის შემოქმედებითი მოღვაწეობა Нодар Барамидзе (Батуми, Грузия) Советская идеология и творческая деятельность Д. Узнадзе	36
ნოდარ ბასილაძე (ბათუმი, საქართველო) გარემოს როლი პიროვნების ფორმირებაში Nodar Basiladze (Batumi, Georgia) The Role of the Social Environment in Formation of Personality ..	46
იზოლდა ბელთაძე (ბათუმი, საქართველო) ღვთისმსახურება ინგლისელ ვაჭართა ყოფიერებაში XV-XVI სს-ში Izolda Beltadze (Batumi, Georgia) Liturgy of the English Merchants Being the XV-XVI Centuries.....	50

თალიკო ბერიძე (ბათუმი, საქართველო) „ვაზის სიმფონია“ შ. ნიშნიანიძის შემოქმედებაში Taliko Beridze (Batumi, Georgia) „Vine’s Symphony“ in Sh. Nishnianidze Creations.....	55
ჯემალ გამახარია (თბილისი, საქართველო) ძირძველი ტერიტორიების გასხვისების გზით საქართველოში ავტონომისტური და ავტოკეფალური მოძრაობების ნეიტრალიზაცი- ის იმპერიული გეგმების შესახებ (1906–1909 წწ.) Jemal Gamakharia (Tbilisi, Georgia) On the Imperial Plans of Neutralization of Autonomous and Autocephalous Movement in Georgia Through Alienation of its Territories (1906-1909)	59
გიული გიგუაშვილი (გორი, საქართველო) ეკონომიკის გლობალიზაციის სოციალურ-ეკონომიკური შედეგები Giuli Giguashvili (Gori, Georgia) The Socio-Economic Impact of Economic Globalization	70
Vlad D. Ghimpu (Chisinau, Moldova) Paleo-Christian and Romanian Rupestrian Churches from the Early Middle Ages ვლად გიმპუ (კიშინიოვი, მოლდოვა) რუმინეთის ადრეშუასაუკუნეების კლდოვანი ტაძრები.....	81
თამარ გოგოლაძე (გორი, საქართველო) პოეტური ხასიათის რომანტიკული ფიქსირება ნიკოლოზ ბა- რათაშვილის პოეზიაში (“ბუღბუღი ვარდზედ” და “დამქროლა ქარმან სასტიკმან”) Tamar Gogoladze (Gori, Georgia) Romantically Portraying of Poetic Nature in Nikoloz Baratashvili’s Poetry(Nightingale on the Rose and a Severe Wind Blow Over me)	97

ოთარ გოგოლიშვილი (ბათუმი, საქართველო) ტემაკარავი სეკლესიის ისტორიისათვის Otar Gogolishvili (Batumi, Georgia) The Thesis About the Church of Tkemakaravi	104
ნანი გუგუნავა (ბათუმი, საქართველო) ხალხური ლექსი – წმიდა მარიამ ღვთისმშობლის საგალობელი Nani Gugunava (Batumi, Georgia) Folk verse – The Chant to the Blessed Virgin	108
ასმათ დიასამიძე (ბათუმი, საქართველო) ისინი ყველას ყურადღებასა და სიყვარულს იმსახურებენ Asmat Diasamidze (Batumi, Georgia) „They deserve love and attention from everyone“	115
ბიჭიკო დიასამიძე (ბათუმი, საქართველო) ქრისტიანობა მაჭახელის ხეობაში, ევფრატის ეპარქია Bichiko Diasamidze (Batumi, Georgia) Christianity in the Gorge of Machakhela, Evprati Bishopric	121
Kamen Dontchev (Sofia, Bulgaria) Presentation of the Other (the Class Enemy, the Unconventional, the Foreigner, the Person With Different Faith) in the Bulgarian Feature Films from 1944 to 1989 Камен Дончев (София, Болгария) Презентация „другого“ (классового врага, нетрадиционного, иностранца, человека с другой верой) в болгарских художественных фильмах в период 1944-1989 г.	134
ელდარ თავბერიძე (ქუთაისი, საქართველო) ერეკლე მეორის დროს ჩატარებული საეკლესიო კრება Eldat Tavberidze (Kutaisi, Georgia) Ecclesiastical Meeting Held During the Reign of Erekle II	146
ჯემალ კარალიძე (ბათუმი, საქართველო) აფხაზთა მუჰაჯირობის პოლიტიკური და რელიგიური მიზეზები Jemal Karalidze (Batumi, Georgia) The Political and Religious Causes of Abkazians' Muhajirism	153

- ნოდარ კახიძე** (ბათუმი, საქართველო)
ტბეთის სულთა მატთან და სოფლანო ყოფის საკითხები შუა საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში
Nodar Kakhidze (Batumi, Georgia)
The Cronicle of Tbeli Spirits and the Questions About Family Beings in the Southwest of Georgia im the Mid Century..... 162
- ირმა კვაშილავა** (თბილისი, საქართველო)
ქართველებისა და სომხების სულიერი კულტურის ურთიერთშედარებითი ასპექტები
Irma Kvashilava (Tbilisi, Georgia)
Comparative aspects of Georgian and Armenian Spiritual Culture .. 171
- მარიამ კობერიძე** (გორი, საქართველო)
იოანე ქართველიშივილი – პედაგოგი და გრამატიკოსი
Mariam Koberidze (Gori, Georgia)
Ioane Kartvelishvili - Teacher and Grammarian..... 178
- სულხან კუპრაშვილი, გოდერძი ვაჭრიძე** (ქუთაისი, საქართველო)
ქუთაისის ისტორიიდან
Sulkhan Kuprashvili, Goderdzi Vachridze (Kutaisi, Georgia)
From the History of Kutaisi 186
- ნატალია ღაზბა** (ბათუმი, საქართველო)
აჭარაში მცხოვრები აფხაზების რელიგიის ზოგიერთი საკითხისთვის
Natalia Lazba (Batumi, Georgia)
To some questions of religion of Abkhazians living in Adjara 197
- გურამ ღორთქიფანიძე, ქეთევან ღორთქიფანიძე, ზეზვა ქავთარაძე**
(თბილისი, საქართველო)
გაზეთი „ჰა-კარმელი“ (1863) ბათუმელი ებრაელების შესახებ
Guram Lortkipanidze, Ketevan Lortkipanidze, Zezva Kavtaradze (Tbilisi, Georgia)
The Newspaper „Ha Carmel“ (1863) About the Jews of Batumi 204

თამარ მაჭუტაძე (ბათუმი, საქართველო)
პირველი პარემიოლოგიური კრებულები ქართულ და ფრანგულ
ენებში

Tamar Matchutadze (Batumi, Georgia)
The First Paremiological Collection in Georgian and French
Languages..... 210

მიხეილ მახარაძე (ბათუმი, საქართველო)
არეოპაგეტიკა და პეტრე იბერი

Mikheil Makharadze (Batumi, Georgia)
Areopagetics and Petre Iberi..... 216

შორენა მახაჭაძე (ბათუმი, საქართველო)
რწმენის კონცეპტი ნოდარ დუმბაძის „მარადისობის კანონში“

Shorena Makhachadze (Batumi, Georgia)
The Concept of the Belief in “The Law of Eternity” by Nodar
Dumbadze 222

ნუგზარ მგელაძე, თემურ ტუნაძე (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სა-
ხელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი

Nugzar Mgeladze, Temur Tunadze (Batumi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Professor, Batumi Shota Rustaveli
State University 228

მერაბ მეგრელიშვილი, ნიკოლოზ მეგრელიშვილი (ბათუმი, სა-
ქართველო)

რუსეთის იმპერიული ხელისუფლების დამოკიდებულება რელიგიის
მიმართ XIX საუკუნის დასასრულს და XX საუკუნის პირველ
ოცწლეულში

Merab Megrelishvili, Nikoloz Megrelisvhvili (Batumi, Georgia)
The Attitude of Russia Towards Religion in Adjara in the End of XIX
And in the Beginning of XX Century 235

ნაილე მიქელაძე (ბათუმი, საქართველო)
საერო და რელიგიური მოტივები შოთა ჯოიძის პოეზიაში

Naile Mikeladze (Batumi, Georgia)
Secular and Religious Motives in Shota Zoidze’s Poetry 244

ჯემალ მიქელაძე (ბათუმი, საქართველო) საექსპედიციო მასალები ტაო-კლარჯეთიდან Jemal Mikeladze (Batumi, Georgia) Expeditionary Materials from Tao-Klarjeti	254
ციალა ნარაკიძე (ბათუმი, საქართველო) ქრისტიანული ყოფის ამსახველი ელემენტები ლაზურ ზღაპრებში Tsiala Narakidze (Batumi, Georgia) Elements of Christian Life in Laz Tales	264
ავთანდილ ნიკოლეიშვილი (ქუთაისი, საქართველო) ივანე კერესელიძის “სამგზავრო წიგნები”, როგორც მოგზაურული უანრის ნარატივი Avtandil Nikoleishvili (Kutaisi, Georgia) “Travel Books” by Ivane Kereselidze as the Genre of Travel Narrative	269
ოთარ ნიკოლეიშვილი (ქუთაისი, საქართველო) “მართლმადიდებელ-რელიგიურ საზოგადოებათა” ისტორიისათვის ქუთაისის მაზრაში Otar Nikoleishvili (Kutaisi, Georgia) For the History of Orthodox Religious Societies in Kutaisi Province	281
ნანული ნოღაიდელი (ბათუმი, საქართველო) ორი არქაული ტერმინისათვის აჭარულში (<i>ორინჯი და ნერხი</i>) Nanuli Nogaideli (Batumi, Georgia) About two archaic terms in Adjarian dialect	291
უჩა ოქროპირიძე (ბათუმი, საქართველო) ქვევრის წარწერის საიდუმლო... Ucha Okropiridze (Batumi, Georgia) The Secret of Pitcher Inscription.....	291
კეთევან პავლიაშვილი (თბილისი, საქართველო) მართლმადიდებლური ეკლესიების პოლიტიკა ე.წ. „ალანიის ეპარქიისადმი“ Ketevan Pavliashvili (Tbilisi, Georgia) Orthodox Churches Politics Towards “Alania Eparchy”	305

ლელა სარალიძე (თბილისი, საქართველო) საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ლეონიდე ოქროპირიძე და საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა Lela Saralidze (Tbilisi, Georgia) Catholicos-Patriarch Leonid Okropiridze and the Democratic Republic of Georgia.....	312
Гамлет Саркисян (Ереван, Армения) Конфессиональный состав русского населения Закавказского края в XIX - начале XXвв Hamlet Sargsyan (Yerevan, Armenia) The Russian Population Confessional Composition in Transcaucasia Region in XIX and in Early XX Centuries.....	323
კახაბერ სურგულაძე (ბათუმი, საქართველო) “კონსტანტინეს ნაბოძვარის” კრიტიკა და ჰუმანისტური ისტორი- ოგრაფია Kakhaber Surguladze (Batumi, Georgia) Criticism of „Donation of Constantine“ and Humanistic Historiography.....	335
მამია ფაღავა, თინა შიოშვილი (ბათუმი, საქართველო) ამირანის ნაკვალევი ტაოს ტოპონიმში Мамия Пагава, Тина Шиошвили (Батуми, Грузия) Следы Амирани в топонимике Тао	341
მამია ფაღავა (ბათუმი, საქართველო) რამდენიმე რთულფუძიანი სახელი ტაოს ტოპონიმში Mamia Paghava (Batumi, Georgia) Some Names With Complex Root In the Toponymy of Tao.....	350
Andrzej Furier (Szczecin, Polska) Konstantine Saparishvili – Gruziniński duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego Andrzej Furier (Szczecin, Poland) Konstantine Saparishvili – Georgian priest of Roman Catholic Church	360

ელზა ფუტკარაძე (ბათუმი, საქართველო)
 „ჩემი ლექსები, ვიცო, მემღეპეთამდინ ივლის“
Elza Putkaradze (Batumi, Georgia)
 “My Verses Surely Walk to my Home” 370

ტარიელ ფუტკარაძე (ქუთაისი, საქართველო)
 საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ გარე ძალების ბრძოლის
 ექვსი ეტაპი (დიდი გეოპოლიტიკური მოთამაშეების ძველი და ახა-
 ლი შეცდომები)
Tariel Putkaradze (Kutaisi, Georgia)
 Six Stages of Fights against Georgian Church by External Forces (Old
 and New Errors of Big Geopolitical Players)..... 377

შუშანა ფუტკარაძე, მერაბ ახვლედიანი (ბათუმი, საქართველო)
 სახელოვანი ქართველი ქალები თავდგირიძეთა გვარიდან
Шушана Путкарадзе, Мераб Ахвледiani (Батуми, Грузия)
 Прославленные грузинские женщины из рода Тавдгиридзе..... 397

ეთერ ქავთარაძე (თბილისი, საქართველო)
 რაჟდენ ხუნდაძე და ქართული საეკლესიო გალობა
Eter Kavtaradze (Tbilisi, Georgia)
 Razhden Khundadze and Georgian Christian Chants..... 411

მარინა შალიკავა (ბათუმი, საქართველო)
 აჭარაში მცხოვრებ აფხაზთა სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებანი
Marina Shalikava (Batumi, Georgia)
 Funereal Traditions of Abkhazians living in Adjara 417

ინდირა შალიკაძე (ბათუმი, საქართველო)
 „ყარამანიანის“ ლექსიკური თავისებურებანი
Indira Shalikadze (Batumi, Georgia)
 Lexical features of „Karamanian“ 424

ნონა შუშანიძე (ბათუმი, საქართველო)
 მართლმადიდებლური მოზაიკური ხელოვნება რავენის წმიდა ვი-
 ტალეს ტაძარში
Nona Shushanidze (Batumi, Georgia)
 Orthodox Mosaic Art in Ravenna San Vitale Cathedral..... 432

ნაილა ჩელებაძე (ბათუმი, საქართველო)

ბათუმის საეკლესიო ცხოვრების ზოგიერთი საკითხი XX საუკუნის 20-იან წლებში (საარქივო მასალების მიხედვით)

Naila Chelebadze (Batumi, Georgia)

Some Questions about Batumi Church Life in the 20 ies of the XX th Century (According to the Archive Materials) 441

ნანა ცეცხლაძე (ბათუმი, საქართველო)

კონცეპტი „სული“ ზურაბ გორგილაძის პოეზიაში

Nana Tsetskhladze (Batumi, Georgia)

Concept of “Soul” in Zurab Gorgiladze’s Poetry 453

დავით წიტილაშვილი (ქუთაისი, საქართველო)

მატერიალური და ქრისტიანული საკულტო ძეგლები იმერეთში (ოკრიბა)

David Tsitaishvili (Kutaisi, Georgia)

Material and Christian Iconic Monuments in Imereti (Okriba).... 461

ვლადიმერ ჭელიძე (თბილისი, საქართველო)

ადრექრისტიანული ხანის ქართული წერილობითი კულტურის ტრადიციები („ქუეყანა ზღვს ყურისა ... და ზღვსპირისა“)

Vladimer Chelidze (Tbilisi, Georgia)

Georgian Written Tradition of Early Christian Era 466

დოდო ჭუმბურიძე, ზვიად ტყეშელაშვილი (თბილისი, საქართველო)

სოლომონ დოდაშვილის სულიერი პორტრეტისათვის

Dodo Chumburidze, Zviad Tkeshelashvili (Tbilisi, Georgia)

Solomon Dodashvili – a Grate Georgian Public Figure 473

ლევან ხალვაში (ბათუმი, საქართველო)

იმპერატივის გამოყენებისათვის ეთიკაში

Levan Khalvashi (Batumi, Georgia)

For the Use of Imperative in Ethics 486

მიხეილ ხალვაში (ბათუმი, საქართველო)

ქრისტიანული პრინციპები ანტიკურ ეპოქაში

Michell Chalvashi (Batumi, Georgia)

Christian Moral Principles in Antic Epoch 496

ნიკო ჯავახიშვილი (თბილისი, საქართველო)

წმინდანთა გამოსახულებანი ქართულ ქაღალდის ფულის ნიშნებზე

Niko Javakhishvili (Tbilisi, Georgia)	
Saints' Effigies on the Georgian Paper Money	505
 ოლეგ ჯიბაშვილი, ნანა ხახუტაიშვილი (ბათუმი, საქართველო)	
ეროვნული ცნობიერება შავშეთში XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე	
Oleg Jibashvili, Nana Khakhutaishvili (Batumi, Georgia)	
National Consciousness in Shavsheti in XIX-XX Centuries.....	511
 ავტორები	
Authors	520

მაია აზმაიშარაშვილი
(გორი, საქართველო)

ისტორიულ-კულტურული ფასეულობები
ტურიზმის ბანკითარებაში

*„გაჟეცობა უნდოდა, გაჟეცნი გი-
ყავით, ხმალი უნდოდა, ხმლის ჭედვა გი-
ცოდით, ომის საქმეთა ცოდნა უნდოდა,
ომის საქმენი ვიცოდით... დროთა შესაფერი
ღონე ვიცოდით, დროთა შესაფერი ხერხი,
დროთა შესაფერი ცოდნა გვექონდა, დროთა
შესაფერი მხნეობა და გამრჯელობა“.*

ილია ჭავჭავაძე, 1897 წლის 31 დეკემბერი

კულტურული მემკვიდრეობა ის ფასეულობაა, რომელიც წარსულთან გვაკავშირებს, აწმყოსთვის მყარ საყრდენს გვაძლევს და მომავლისკენ გზას გვიკვალავს. კულტურული მემკვიდრეობა არის ადამიანის არსებობის და მისი სამყაროსადმი შემოქმედებითი დამოკიდებულების გამოხატულება შორეულ თუ უახლოეს წარსულსა და აწმყოში. ის გვამცნობს ქვეყნისა და მისი ხალხის ტრადიციების, რწმენა-წარმოდგენებისა და მიღწევების შესახებ.

ევროპის საბჭოს კონვენციაში საზოგადოებისათვის კულტურული მემკვიდრეობის მნიშვნელობის შესახებ – ე.წ. “ფაროს კონვენციაში” – მოცემულია შემდეგი განმარტება: „კულტურული მემკვიდრეობა არის წარსულის დანატოვარი რესურსების ერთობლიობა, რომლებიც ადამიანებს, მათი კუთვნილების მიუხედავად, მიიჩნეიან თავიანთი მუდმივად ცვალებადი ფასეულობების, რწმენის, ცოდნისა და ტრადიციების ასახვად და გამოხატულებად. იგი მოიცავს გარემოს ყველა ასპექტს, რომელიც ადამიანებსა და სივრცეს შორის ურთიერთქმედების შედეგად წარმოიშვა ისტორიული განვითარების პროცესში“ [FARO, 2005: 8].

კულტურული მემკვიდრეობის ცნება გასცდა მშვენიერს და მოიცვა ყველაფერი, რაც კი ადამიანის, საზოგადოების, ქვეყნის განვითარების გარკვეულ ეტაპს შეიძლება ასახავდეს. მის მთავარ მახასიათებლად არა მხოლოდ ესთეტიკურობა, არამედ ნამდვილობა, ავთენტიკურობა გვევლინება. მისდამი მოპყრობის, მისი დაცვის მთავარი კრიტერიუმიც მისი ნამდვილობის შენარჩუნებაა, ანუ წრფელი დამოკიდებულება იმ ფასეულის მიმართ, რომელსაც

შელამაზება არ სჭირდება, რადგან მისი სილამაზე სწორედ მის უტყუარობაშია. ამ ნაღდის, ნამდვილის დაცვაა კულტურული მემკვიდრეობის სწორად განვითარების უცდლობელი პირობა.

ხალხი საკუთარ იდენტობას/თვითმყოფადობას ინარჩუნებს კულტურული მემკვიდრეობის მეშვეობით, იქნება ეს მატერიალური თუ არამატერიალური მემკვიდრეობა. ხშირად ესა თუ ის ქვეყანა გაიგივებულია მის რომელიმე ძეგლთან თუ ღირსშესანიშნაობასთან. მაგალითად, იტალია – პიზის კოშკთან, ვენეციასთან ან ფლორენციასთან; ეგვიპტე – პირამიდებთან; ინდოეთი – ტაჯ-მაჰალთან; გაერთიანებული სამეფო – შექსპირთან, თურქეთი – სტამბულთან, საქართველო კი სვეტიცხოველთან, ღვინოსთან და ფიროსმანთან.

XIX საუკუნიდან მოყოლებული მოგზაურებს ყველაზე მეტად იზიდავდა ისტორიულ-კულტურული ფასეულობები და ზოგადსაკაცობრიო მემკვიდრეობა. ერთ-ერთი ყველაზე დიდი გავლენა კულტურის სექტორს აქვს ტურიზმის განვითარებაზე. კულტურული ტურიზმი, ეკონომიკის ამოქმედებისა და განვითარების მძლავრი კატალიზატორია. ის ხელს უწყობს ქვეყნის ცნობადობის გაზრდას და ინვესტიციების მოზიდვას. მდგრადი ტურიზმის განვითარება, დიდწილად, დამოკიდებულია კულტურულ და ბუნებრივ მემკვიდრეობასა და შემოქმედებით ინდუსტრიებზე (მუზეუმები, კულტურული და ბუნებრივი ღირსშესანიშნაობები, ძეგლები, ფოლკლორი, ეროვნული სამზარეულო, ღვინო და სხვა). ევროპა ნოსტრას ინფორმაციით, ევროპაში არსებული ტურისტული აქტივობების 50% განპირობებულია კულტურული მემკვიდრეობით. მაგ. რომში კულტურულ-ისტორიული მიზნებით დაახლოვებით 30 მლნ. ტურისტი მოგზაურობს, პარიზში ტურისტების ინტერესების ობიექტთა 45% ქრისტიანობას უკავშირდება, ესპანეთში – 34% და ა.შ. არსებული პროგნოზით, მოსალოდნელია კულტურული ტურიზმის მზარდი განვითარება. გაეროს ტურიზმის ორგანიზაციის (UNWTO) მონაცემებით, კულტურული ტურიზმი შეადგენს მსოფლიო ტურიზმის 40%-ს [<http://mkt.unwto.org/en/barometer/>].

კულტურულ-ისტორიული ტურიზმის რესურსების მონახულება საგრძნობლად გაზრდილია როგორც შიდა ისე გარე ტურიზმისათვის საქართველოში. დღევანდელი საქართველოს განვითარებისათვის კულტურულ მემკვიდრეობას აქვს მნიშვნელოვანი პრიორიტეტები: იდენტობა და ეროვნული სიამაყე, კულტურის, ტურიზმის და ეკონომიკის განვითარება, განათლების და ცოდნის

წყარო. წარმოდგენილ ნაშრომში ჩვენ გავაანალიზეთ როლი და მნიშვნელობა ქართული კულტურის და კულტურული მემკვიდრეობისა, ვაჩვენეთ ურთიერთკავშირი კულტურას, კულტურულ მემკვიდრეობასა და ტურიზმს შორის.

კულტურული მემკვიდრეობა – ისტორიულად ჩამოყალიბებული კულტურული გარემო – ქვეყნის სახესაც განსაზღვრავს და თითოეულ ჩვენგანს იმ განსაკუთრებულ მუხტს სძენს, რომელიც მხოლოდ თაობიდან თაობაზე გადაცემული ღირებულებების უფაქიხეს ერთობლიობას შეიძლება გააჩნდეს. ეს ის სიმდიდრეა, რომელიც წინაპრებისგან გვერგო, რომლის მემკვიდრეონიც ყველანი ვართ, მაგრამ რომლის მნიშვნელობას ხშირად ვერ ვაცნობიერებთ და, შესაბამისად, მას ჯეროვნად ვერ ვუფრთხილდებით. თუმცა, ეს მემკვიდრეობა, შეუცნობლად მაინც, ყველას გვაღელვებს და გვესათუთება, თუნდაც ბოლომდე არ გვესმოდა მისი ნამდვილი რაობა და მნიშვნელობა. ეს არის ის საფუძველი, რაც გვამოძრავებს, წინსვლისკენ გვიბიძგებს, ჩვენს იდენტობას განსაზღვრავს და საკუთარ თავში რწმენას გვაძლევს. ეს არის გენეტიკური გამოცდილების, ცოდნისა და კეთილდღეობის წყარო.

შუა საუკუნეების ქართული ხუროთმოძღვრების საამაყო ძეგლებს თუ ვეწვევით, გაგვაოცებს შემოქმედებითი აღმაფრენა და სამშენებლო საქმის ზედმიწევნით ცოდნა. მღელვარე ისტორიის მიუხედავად, ქვეყანა ახერხებდა არამცთუ არ ჩამორჩენოდა საერთო რიტმს, არამედ თავისი წვლილი შეეატანა კაცობრიობის განვითარებაში. საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე – კავკასიონის მთებში, შავი ზღვის სანაპირო ზოლში, მდინარეების წარმტაც ტეიან ხეობებში ამაყად დგანან უძველესი ძეგლები – ქართული ერის ისტორიის ქვის მატიანე. ამ შედარებით პატარა ტერიტორიაზე 12000-ზე მეტი სხვადასხვა ძეგლია: ციხე-სიმაგრეები, ტაძრები, სასახლეებისა და სამეურნეო ნაგებობათა ნანგრევები, რომლებიც მოგვითხრობენ ერის ისტორიას. ქართველმა ხუროთმოძღვრებმა მრავალი შესანიშნავი ნაწარმოებით გაამდიდრეს მსოფლიო ხელოვნების საგანძური.

ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აისახა მრავალრიცხოვან ისტორიულ ძეგლებში. საქართველოში გვხვდება ბრინჯაოს ხანის ძეგლები, რომელთაც განეკუთვნება თრიალეთის სამთავროს, სამგორის ყორღანები, აფხაზეთის დოღმენები; ძვ.წ. IV-III საუკუნეებით თარიღდება ძველი დედაქალაქის მცხეთის აკროპოლი და ვანის ნაქალაქევი, უფლისციხის სადგომები; ასევე

შემორჩენილია ადრექრისტიანული ტაძრები – ბოლნისის სიონი (V ს.), ნინოწმინდა (VI ს.), ჯვარი მცხეთაში (VI ს.), ანჩისხატი თბილისში (VI ს.); ძალზე თვალწარმტაცია X-XII საუკუნეების ტაძრები და ეკლესიები: ალავერდი, სვეტიცხოველი, გელათი, სამთავისი, ნიკორწმინდა. შემორჩენილია გრანდიოზული, კლდეში ნაკვეთი ქალაქი ვარძია. XIV-XVIII საუკუნეების ციხეები (გრემი, ხერთვისი), ტაძრები, მონასტრები, ხიდები, სასახლეები და სხვა ნაგებობები *[არაბული, 2006: 54-55]*.

საქართველოში თითქმის ყველა ტურისტული მარშრუტი ძველი ეკლესია-მონასტრების მონახულებას გულისხმობს. თითქმის ყველა კულტურული ტური უკავშირდება ისტორიულ ძეგლს, რადგანაც საქართველოს ყველა მიმართულებით უამრავი ძეგლია, რომელსაც შეუძლებელია გვერდი აუარო.

ცნობილი გერმანული ტუროპერატორის „ბიბლიშე რაიზენის“ მიერ შექმნილი ტური „კავკასიის ეკლესია-მონასტრები“ სადღეისოდ არის ერთ-ერთი სრულყოფილი ტური, რომელიც უცხოური ტუროპერატორმა შექმნა. ეს უდიდესი ტუროპერატორი აწვობს ტურისტულ მოგზაურობებს მსოფლიოს 22 ქვეყანაში, ასობით შემოთავაზებებს შორის არის საქართველო.

ტურისტთა განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს მსოფლიოში ცნობილ კლდეში ნაკვეთ ქალაქებს შორის საქართველოში არსებული რამოდენიმე ასეთი კომპლექსი: უფლისციხე, დავით გარეჯის მონასტერი და მსოფლიოში სახელგანთქმული ქალაქი ვარძია, რომლებიც შეტანილია იუნესკოს მსოფლიო მემკვიდრეობის საცდელ სიაში. უფლისციხე („უფლის ციხე“) შეიძლება დათარიღებული იქნას ადრეული რკინის ხანის პერიოდით. ბუნებრივი ქვიშაქვის მასივში 8 კმ ფართობზე კლდეში ნაკვეთმა ქალაქმა გაუძლო მილიონობით ადამიანს, ეროზიას, საუკუნეებს და მიწისძვრებსაც კი. მან შეინარჩუნა სახე და გვევლინება წარმართული და ქრისტიანული არქიტექტურების შერწყმის კარგ მაგალითად. დავით გარეჯის მონასტერი VI საუკუნეში გარეჯის მთის კალთებზე დააარსა ერთ-ერთმა ასურელი მამებიდან – მამა დავითმა (გარეჯელი). ასურელი მამები იყვნენ მისიონერები მესოპოტამიიდან, „ნათესავით ქართველნი“ *[http://www.dzeglebi.ge/statiebi/istoria/asureli_mamebi.html]*, რომლებიც ქადაგებდნენ ქრისტიანობას და იყვნენ დამფუძნებლები მრავალი მონასტრისა თუ წმინდა ადგილისა საქართველოში. ფრესკები აქ საუცხოოა. ზოგიერთი მათგანი დათარიღებულია IX და X საუ-

კუნეებით. საოცარი ციხე-ქალაქი ვარძია უკავშირდება მეფე თამარის მეფობის პერიოდს. მრავალი ფრესკა დათარიღებულია XII საუკუნის დასაწყისით და კომპლექსი მოიცავს პატარა სამლოცველოებს, სამრეკლოებს, საიდუმლო გვირაბებს, ბერების კელიებს, ასევე, დღემდე მოქმედ მონასტერს. მისი უაღრესად მშვიდი და განსაცვიფრებელი, ულამაზესი ადგილმდებარეობა გიპყრობს და გადაჰყავხარ თამარის მეფობის წლებში. ბაგრატის ტაძრის მშენებლობა ბაგრატ III-მ, ერთიანი საქართველოს პირველმა მეფემ დაიწყო X საუკუნის ბოლოს და დასრულდა XI საუკუნის ადრეულ წლებში. მიუხედავად იმისა, რომ თურქების მიერ ნაწილობრივ იქნა დანგრეული 1691 წელს, მისი ნანგრევები ჯერ კიდევ დგას ქუთაისის ცენტრში. გელათის სამონასტრო კომპლექსში, რომლის ძირითადი შენობა XII და XVII საუკუნეებშია აღმართული, დღესაც კარგადაა შემონახული შესანიშნავი მოზაიკა და კედლის მხატვრობა. საკათედრო ტაძარი და მონასტერი წარმოადგენს საქართველოს აყვავებული შუა საუკუნეების არქიტექტურას. ქალაქი-მუხეზში მცხეთა – საქართველოს ყოფილი დედაქალაქი, ცნობილია ისტორიული ეკლესიებით, შუა საუკუნეების რელიგიური არქიტექტურით კავკასიაში. გამოირჩევა მაღალი მხატვრული და კულტურული დონის ძეგლებით, რაც ხაზს უსვამს უძველესი სამეფოს კულტურულ დონეს. ზემო სვანეთის რეგიონში განსაკუთრებული მთის პეიზაჟები, შუა საუკუნეების ტიპის სოფლები და საცხოვრებელი კოშკები შემონახულია მისი ხანგრძლივი იზოლაციის გამო. სოფელ ჩაუაშში 200-ზე მეტი ძალიან უჩვეულო სახლია შემორჩენილი, რომლებიც გამოიყენებოდა როგორც საცხოვრებელი, ასევე თავდაცვის მიზნით, თავშესაფრად შემოსევების დროს, რომლებიც ხშირი იყო რეგიონში [\[www.georgia.travel.ge/\]](http://www.georgia.travel.ge/).

კულტურული ტურიზმი მოიცავს ტურიზმის ყველა იმ მიმართულებას, რომელიც დაკავშირებულია ერის ისტორიის, კულტურის, ეთნოგრაფიის, მატერიალური და სულიერი მემკვიდრეობის პოპულარიზაციასთან. საქართველოში ტურიზმის სახეების განვითარების მხრივ კულტურულ ტურიზმს ერთ-ერთი მთავარი ადგილი უკავია. “იუნესკოს (გაეროს მეცნიერების, განათლებისა და კულტურის კომიტეტი) ექსპერტთა დასკვნაში აღნიშნულია, რომ მიუხედავად საქართველოში ძეგლთა სიმრავლისა და მოვლა-პატრონობის მცდელობისა, ძალიან ბევრი ძეგლი ჯერ კიდევ ვერ არის სათანადოდ მოვლილი, კომისიის ექსპერტების მიერ მცხეთის ძეგლების შეფასე-

ბა ფრიად არასახარბიელოა და, შესაბამისად, საჭიროა, რომ საქართველომ გადადგას შემხვედრი ნაბიჯები მდგომარეობის გამოსასწორებლად. უკმაყოფილება გამოითქვა სვეტიცხოვლის ტაძრის სტრუქტურული კონსერვაციის თაობაზე. საყურადღებოა მისიის განცხადება ქართული ძეგლების (ჯვრის მონასტერი, მცხეთის არქეოლოგიური ზონები) “საფრთხეში მყოფი ძეგლების” ნუსხაში მოხვედრასთან დაკავშირებით, რადგან მსოფლიო კულტურული მემკვიდრეობის კომიტეტის საოპერაციო გაიდლაინის მიხედვით, კომიტეტი ძეგლის საფრთხეში მყოფი ძეგლების ნუსხაში გადაყვანას მოითხოვს, თუ მას ემუქრება „სერიოზული და სპეციფიური საფრთხე“. საყურადღებოა უფლისციხის მუზეუმ-ნაკრძალში ქანების მდგომარეობა, საჭიროა ჩატარდეს დეტალური კვლევითი სამუშაოები ამ მიმართულებით, ვინაიდან საფრთხის წინაშეა ეს ძეგლიც. ჩვენ აქ შევეხეთ მცირე ნაწილს, მაგრამ მრავალი ძეგლია სერიოზული პრობლემის წინაშე. აუცილებელია მათი დაცვა-შენარჩუნება, რათა ისინი შემდგომშიც სრულყოფილი სახით წარსდგნენ დამთვალიერებელთა წინაშე. საჭიროა ჩვენს ქვეყანაშიც არსებობდეს ეროვნული ნუსხა იმ ღირსშესანიშნაობებისა, რომლებიც შეთავაზებული იქნება მსოფლიო ტურისტებისათვის.

ქართველ მეცნიერთაგან პირველმა, პროფესორმა შალვა ამირანაშვილმა, ჯერ კიდევ 1933 წელს დასახა პრობლემა კულტურის ძეგლების ტურიზმში გამოყენების შესახებ. ნაშრომში “ტურიზმი და მატერიალური კულტურის ძეგლები” მან განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ტურიზმში ძეგლის, როგორც საექსკურსიო ობიექტის ჩვენების საკითხებს. საკუთრი მოსაზრებები ტურიზმში არქიტექტურული ღირსშესანიშნაობის ჩართვის შესახებ მან 61 პუნქტად ჩამოაყალიბა, რომელთაგან ბევრს დღესაც არ დაუკარგავს აქტუალობა. *[კვარაცხელია, 2010: 3-4].*

კულტურული მემკვიდრეობა ამოუწურავი რესურსია საქართველოს ეკონომიკური და სოციალური განვითარებისთვის; ამ უძვირფასესი რესურსის გამოვლენა, დაცვა, ინტერპრეტაცია და გამოყენება ქვეყნის სოციალური და ეკონომიკური წინსვლის აუცილებელი პირობაა. კულტურული მემკვიდრეობა განუყოფელი ნაწილია გარემოსდაცვითი პოლიტიკისა, რომლის გარეშე შეუძლებელია ქვეყნის სიცოცხლისუნარიანი განვითარება. საქართველოში მემკვიდრეობის ეროვნული პოლიტიკა უნდა უზრუნველყოფდეს მემკვიდრეობის მრავალფეროვნებისა და წარმომადგენლობითობის უფრო ფართოდ გამოვლენას, წარმოჩენასა და დაცვას.

კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლების რეაბილიტაციის პროცესი არ ხორციელდება თანამედროვე საერთაშორისო სტანდარტების, იუნესკოს და სხვა საერთაშორისო ინსტიტუციების რეკომენდაციების გათვალისწინებით. საქართველოს მთავრობამ 2014 წელს შეიმუშავა საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების სტრატეგია 2020 წლამდე. დოკუმენტში კულტურისა და მემკვიდრეობის არც სოციალურ და არც ეკონომიკურ მნიშვნელობაზე არაფერია ნათქვამი. მემკვიდრეობის დაცვის ეკონომიკა არც ტურიზმის განვითარების კონტექსტშია გაუღებულელი და თავად ტურიზმის ინდუსტრიასაც არ ექცევა დიდი ყურადღება. ეს ხელდა მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს მემკვიდრეობის დაცვის გარემოს მომდევნო ექვსი წლის განმავლობაში *[საქართველოს კულტურული., 2014: 40-41]*.

კულტურული მემკვიდრეობის ეროვნული პოლიტიკის ამოცანაა, ყველას გააგებინოს მემკვიდრეობის მნიშვნელობა და ღირებულება, მაქსიმალურად ჩართოს მოქალაქეები მისი შენარჩუნებისა და განვითარების პროცესში, რაც პირდაპირ კავშირშია მართვის გამჭვირვალობასა და ქვეყნის დემოკრატიზაციასთან. ამ პოლიტიკას უნდა განსაზღვრავდეს სწორედ ფართო საზოგადოება, როგორც იმ ფასეულობების მემკვიდრე, რომლებმაც ჩვენამდე მოაღწია და რომლებიც ყველა ჩვენგანს ეკუთვნის. თითოეულ მოქალაქეს გაცნობიერებული უნდა ჰქონდეს თავისი როლი, პასუხისმგებლობა და უფლება მემკვიდრეობის დაცვისა და პატრონობის საქმეში. 1897 წელს ილია ჭავჭავაძე წერდა: „დღეს მძლეოა მძლეა გარჯა, შრომა და ნაშრომის გაფრთხილება, შენახვა, პატრონობა“. ჩვენს წინაპართა შრომით შექმნილი მემკვიდრეობა ის ნაშრომია, რომლის მოფრთხილება ხელისუფალთა ვალდებულებაც უნდა იყოს და რიგითი ქართველის ძალისხმევაც.

კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის პოლიტიკა გულისხმობს:

1. მემკვიდრეობის მრავალფეროვნების წარმოჩენას და დაცვას;

2. პროფესიული ინსტიტუციების გაძლიერებას, კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საქმეში სხვადასხვა უწყებების პასუხისმგებლობის ამაღლებას;

3. მემკვიდრეობის დაცვასა და განვითარებასთან დაკავშირებული დარგების დეპოლიტიზირებას;

4. კულტურული მემკვიდრეობის დაცვისა და შენარჩუნებისთვის ფინანსური წყაროების მრავალფეროვნების უზრუნველყოფას;

5. ადგილობრივი თემისთვის ხელშესახები სოციალური და ეკონომიკური სარგებლის მომტანი სპეციალური პროგრამების შემუშავებას მემკვიდრეობის ძეგლებსა და ისტორიულ გარემოზე დაყრდნობით;

6. კულტურული მემკვიდრეობის მნიშვნელობის შესახებ საზოგადოებრივი ცნობიერების ამაღლებას: ყველასთვის ნათელი უნდა იყოს, რატომ და როგორ უნდა მოვუაროთ მემკვიდრეობას, რა შეიძლება მოგვითხროს ამა თუ იმ ძეგლმა და რა შეიძლება შეგვიძინოს მისმა მოვლა-პატრონობამ;

7. კულტურულ მემკვიდრეობასთან დაკავშირებულ საკითხებზე მოქალაქეთა წვდომას: ხელმისაწვდომობის გარეშე ვერ განხორციელდება მემკვიდრეობის სოციალური ფუნქცია;

8. გარემოს ფართო კონტექსტის საზგასმას - კულტურული და ბუნებრივი ღირებულებების ერთ ჭრილში განხილვას;

9. ამის მისაღწევად შესაბამისი საკანონმდებლო და ადმინისტრაციული ცვლილებების განხორციელებას.

გადაშვევტი მნიშვნელობა აქვს მემკვიდრეობის დაცვის ხარისხსა და პრინციპებს, რომლებსაც მისი ტიპოლოგიური მრავალგვარობა განსაზღვრავს. მემკვიდრეობის მრავალფეროვნება თავად განაპირობებს მისი დაცვის მექანიზმების დივერსიფიკაციას სწორ ფასეულობებზე დაფუძნებული შეფასებითი სისტემის შექმნით, ისტორიული, სოციალური და კულტურული მახასიათებლების შემუშავებით. ეს მრავალფეროვნება სათანადოდ უნდა იქნას შესწავლილი და ჩვენს კანონმდებლობასა და დაცვის მეთოდოლოგიაში ასახული, რაც შესაბამისი რეფორმის გატარებას მოითხოვს *[საქართველოს კულტურული., 2014:8-9]*.

მემკვიდრეობა არ არის მხოლოდ წარმატებული ხანის ანარეკლი... იმისათვის, რომ შევიმეცნოთ რანი ვართ, უნდა გავიხსენოთ ჩვენი ქვეყნის ურთულესი, მეტწილად საამაყო, მაგრამ ხანდახან არასახარბიელო ისტორიული განვითარებაც. ამ განვითარების ანარეკლადაც კულტურული მემკვიდრეობა გვევლინება, როგორც ამოუწურავი ინფორმაციის შემცველი ცოდნისა და გამოცდილების წყარო, რომელსაც გაშიფრვა, გაცხადება და მომავალი თაობისთვის გადაცემა სჭირდება. “ხელთ გვიჭირავს ეს მშვენიერი ქვეყანა” - 1897 წელს ადფრთოვანებითა და გულისტკივილით წერდა ილია ჭავჭავაძე. საქართველოს სიმშვენიერეს - მის ბუნებრივ და კულტურულ მემკვიდრეობას დაცვა სჭირდება.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ამირანაშვილი, 1933: – ამირანაშვილი შ., ტურიზმი და მატერიალური კულტურის ძეგლები, საქართველოს სიძველეთა და ხელოვნების ძეგლთა სიითა და ბიბლიოგრაფიით, თბილისი.

არაბული, 2006: – არაბული კ., საქართველოს ტურისტულ-რეკრეაციული რესურსები, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი.

დევძე, 2012: – დევძე ე., კულტურული მემკვიდრეობა და იმერეთის ტურიზმის განვითარების პრობლემები, თბილისი.

კვარაცხელია, 2010: – კვარაცხელია ნ., კულტურული ტურიზმი, თბილისი.

საქართველოს კულტურული., 2014: – საქართველოს კულტურული მემკვიდრეობის პოლიტიკა, ICOMOS, საქართველო, თბილისი.

ჭავჭავაძე, 2008: – ჭავჭავაძე ი., თხზულებანი, თბილისი.

FARO, 2005: – ფარო., ევროპის საბჭოს ჩარჩო კონვენცია საზოგადოებისათვის კულტურული მემკვიდრეობის მნიშვნელობის შესახებ, ლურჯი ფარის ეროვნული კომიტეტი, თბილისი.

www.georgia.travel.ge/
<http://ec.europa.eu/culture/library/studies/cultural-economy>
<http://mkt.unwto.org/en/barometer>
<http://mkt.unwto.org/en/barometer>
http://www.dzeglebi.ge/statiebi/istoria/asureli_mamebi.html

Maia Azmaiparashvili
(Gori, Georgia)

Historical and Cultural Values in Tourism Development

Summary

Cultural tourism includes tourism in all directions, which is linked to the nation's history, culture, ethnography, material and spiritual heritage of Georgia almost all the tourist route of churches and monasteries. Almost all the cultural tour of the historical monument, because of all the many monuments which can not be avoided. Cultural heritage is an inexhaustible resource of economic and social development. Tourists special interest in the world-famous cave city in Georgia, the number of such complexes: Uplistsikhe, David Gareji Monastery and the world-famous city of Vardzia, which are included in the UNESCO world heritage list.

**რწმენა-წარმოდგენებთან დაკავშირებული
ერთი ტოპონიმის განმარტებისათვის**

ობიექტის სახელდებისას ორი ფაქტორი მოქმედებს და ორივე ურთიერთშემავსებელი: გეოგრაფიულ-ეკონომიკური და ისტორიული. „ისტორიული ვითარება განაპირობებს იმას, თუ ობიექტის მრავალი ნიშან-თვისებისაგან კონკრეტულ ეპოქაში რომელი იქნება ამორჩეული მისი სახელდებისათვის, მაგრამ იმავდროულად, რა სახელიც უნდა იქნეს ამორჩეული, იგი ისევ და ისევ ობიექტის თავისებურებით იქნება განსაზღვრული“ *[ჯორბენაძე, 1993:76]*.

ტოპონიმიკური კვლევა-ძიების ერთ-ერთი მთავარი მიზანია მნიშვნელობაგაუჩინარებული გეოგრაფიული სახელწოდების ეტიმოლოგია, რაც საშუალებას მოგვცემს წავიკითხოთ ქვეყნისა და ხალხის წარსული *[ცხადაია, 2016:86]*. ტოპონიმისტიკისათვის უპირველესი ამოცანაა ტოპონიმის ამოსავალი ფუძისა და მისი ლექსიკური მნიშვნელობის დადგენა. მაგრამ, ხშირ შემთხვევაში, ესეც კი არ გვაძლევს ამომწურავ პასუხს კითხვაზე, თუ რატომ დაერქვა ეს სახელი, რადგან ტოპონიმის წარმოქმნაში მონაწილეობენ ექსტრალინგვისტური, ხშირად შემთხვევით ფაქტებიც კი. ამასთან დაკავშირებით ვ. ნიკონოვი აღნიშნავს, რომ ტოპონიმისტიკისათვის მთავარია არა ეტიმოლოგია, არამედ ეტიოლოგია, არა მექანიკური დადასტურება ამა თუ იმ ამოსავალი ფუძისა, არამედ სახელდების მიზეზის გახსნა *[ნიკონოვი, 1962:113-114]*.

საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ერთ მაგალითს იმის დასასაბუთებლად, რომ ამოსავალი ფუძის მექანიკური დადასტურება არაა საკმარისი ტოპონიმთა ეტიმოლოგიისათვის, თუ არ გავითვალისწინებთ გარეენობრივი ფაქტორები, კერძოდ, ეტიოლოგია-მოტივირება, ე.ი. სახელდების უშუალო მიზეზი.

ჯოჭო – სოფელია ხელვაჩაურის მუნიციპალიტეტში. ადგილობრივი მცხოვრების მერი მიქელაძის გადმოცემით, რომელიც როსტომ თავდგირიძემ გვიამბო, ადგილი, სადაც სოფელია განლაგებული, დაბურული იყო ტყით. აქვე ჩამოედინება მდინარე, რომელსაც ჯოჭოს წყალი ეწოდება, ხოლო მის შენაერთს, რომელიც ქვემო ჯოჭოში მიედინება – წყალგველა. მდინარის სათავე იწყება ქედის მუნიციპალიტეტის მთათა სისტემიდან, რომელსაც მტრედა (ადგილია, ერთი მხრივ ახალშენს ესაზღვრება) ჰქვია. ეს მდინარე

ვიწრო ხეობაშია, როცა ადამიანი აქ გაივლიდა (წყლის აორთქლების შედეგად), იმუხტებოდა. თუ ადამიანს ძილში აქვს ერთგვარი შეკრთომა, ეს მუხტის შედეგია (ადამიანები ამას „გათვალვას“ ეძახიან) და კიდევ სხვანაირად ამბობენ: „ჯოჯოები დაესიაო“ და მათ განდევნას შებოღებით, ე.წ. „წახრჩოლებით“, ანუ (ფიზიკის კანონებით თუ ვიმსჯელებთ) გამტარობით ცდილობდნენ. ხალხური რწმენა-წარმოდგენის მიხედვით, ადამიანებს, ვინც ამ ხეობის, ამ ადგილის „ჯოჯო“-ს გადაღახვისას „თვალს წაიკრავდა“, ანუ გაითვალვებოდა, მოუძებნიდნენ სავალ ბილიკზე არსებულ ყველა ნივთს, მოაგროვებდნენ, შეუჭრიდნენ თმასაც და სპილენძის ან რკინის (ორივე გამტარია) ნიჩაბზე შეაგროვებდნენ, ნაკვერჩხალს დააყრიდნენ და ამ ბოლს „წაუხრჩოლებდნენ თვალცემულს“. პრაქტიკულად ხდებოდა ის, რომ წვის დროს წარმოიქმნებოდა გამტარობა.

„სპილენძის ან რკინის ასტამს მიწაზე ფეხებშუა დებდნენ და კვამლის შეხების შემდეგ თვალნაცემი აღარ იქნებოდა“. კვამლი, რომელიც წვის დროს წარმოიქმნებოდა, გამტარი ხდებოდა და ჭარბად დამუხტულ, ანუ ე.წ. „გამოსალოც“ ადამიანს განმუხტავდა, ანეიტრალებდა. ჯოჯოში არის ადგილი, რომელსაც ჯოჯოხეთა პქვია. **ჯოჯო** სწორედ ჯოჯოხეთადან მიღებული ტოპონიმი ჩანს. „ჯოჯოხეთა“ რთული სახელია. ჩვენ განვიხილავთ ამ კომპოზიციის პირველ ნაწილს: „ჯოჯო“-ს, სადაც სახეზე გვაქვს მღერი ხმულების დისტანციური, პროგრესული დისიმილაცია: **ჯოჯო-ჯოჯო [ახელებიანი, 1999: 202-206]**. ჯოჯოხეთა აჭარის წყალზე გზის სახელწოდებაცაა. როგორც ადგილობრივები ამბობენ, ვიწრო ხეობაა, დაბურული ტყით და თუ კაცი ცოცხლად გადავივლიდა, კარგი იყო, თუ არა და ჯოჯოხეთას კლდოვან მასას და მდინარეს შეხვდებოდა. ეს ტოპონიმი ხალხურ რწმენა-წარმოდგენასთან დაკავშირებულ გეოგრაფიულ სახელთა ნუსხაში შეიძლება განვიხილოთ. ჩვენი ვარაუდით, სინამდვილეში ტოპონიმი „**ჯოჯო**“ – „ჯოჯოებით“ მოცული ხეობა კი არ არის, არამედ გაუვალი, ძნელადგასავლელი ადგილია (დაბურული, დაბრკოლება გადასალახავი).

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:
ახელებიანი, 1999: – ახელებიანი გ., ზოგადი ფონეტიკის საფუძვლები, თბილისი.
ნიკონოვი, 1962: – В. А. Никонов, Этимологические западни // Lingua Posnaniensis. т. 9, Warszawa.

ცხადია, 2016: – ცხადია პ., საკუთარი სახელი მეგრულ (ზანურ)
ენაში, თბილისი.

ჯორბენაძე, 1993: – ჯორბენაძე ბ., ონომასტიკური გულანი, თბი-
ლისი.

Nargiz Akhvlediani
(Batumi, Georgia)

Defining a Toponym Related to Beliefs

Summary

The article deals with the toponym *“Jocho”* and describes legends and oral traditions about the toponym. It also provides the etymology of the toponym *“Jocho”* as well as an attempt to explain the possible reason of the naming.

**მხატვრული სახის ხატვის ფსიქოლოგიაში და
მონანიების პრობლემა „ბლახის ნაამბობში“**

მთელი ნაწარმოები, შეიძლება ითქვას, რომ სინანულის პრინციპზეა აგებული. სინანულის და არა მონანიებისა, რადგან ნაწარმოების კომპოზიცია გვაფიქრებინებს, რომ მოთხრობაში უფრო არსებული სოციალური მდგომარეობის და მისგან გამოწვეული შედეგების განსჯა, გონებრივი დაკვირვება და ანალიზია მოცემული. აქ უნდა ვთქვათ, რა განსხვავებაა სინანულსა და მონანიებას შორის: „სინანული არის სინდისის ქენჯნა, ნაბიჯი სულის განწყენისკენ. ეს არის მდგომარეობა, როცა ადამიანს თავისი ჩადენილი საქციელი აწუხებს და ცოდვად მიიჩნევს, როდესაც დანაშაულის შეგრძნება სულს უფორიაქებს, უმძიმებს და მისგან განწყენდა სურს. ის არის გრძნობა, რომელიც ცრემლს და გაღვრევენებს საკუთარი საქციელის გამო, როცა საკუთარი თავის გრცხვენია და იგივეს განმეორების სურვილი გეკარგება. სინანული, ეს არის შინაგანი სულიერი მდგომარეობა, მონანიება კი სინანულის გამომხატველია სიტყვით ან საქმით. ბიბლიაში ნოე ამბობს: „სინანულს სიკვდილამდე მიჰყავს ადამიანი, მონანიებას კი აღდგომამდე. იუდაი იხანა, მაგრამ ვერ მოინანია და თავი მოიკლა, ხოლო პეტრემ მოინანია და მისი მონანიება იყო ის, რომ უფალს გაჰყვა“ [<http://www.jav.ge/index.php?option=com>]. პანაოტის ბუმისი განმარტავს: „ძირითადი და აუცილებელი პირობაა აღმსარებლის გულწრფელი სინანული, ანუ ცნობიერების, აზროვნების და ცხოვრების წესის შეცვლა“ [*ბუმისი, 2010:93*].

ილია ჭავჭავაძის შემოქმედების და მოღვაწეობის საფუძველი ქრისტიანული ეთიკაა. ეს მთელ მის შემოქმედებაში ნათლად ჩანს, მაგრამ კონკრეტული გამოხატვის თვალსაზრისით ამ მრევ პირველი ვრცელი თხზულება, რომელიც ყურადღებას იქცევს, სწორედ „ბლახის ნაამბობია“. ერთია ქრისტიანული პრინციპების ქადაგება, მაგრამ მეორეა, როდესაც ამ პრინციპების ინდივიდუალიზაცია და კონკრეტიზაცია მხატვრულ სახეებში წარმოდგენა ხდება გრძნობად-ესთეტიკურ პლანში [*მინაშვილი, 1995:378*].

ნაწარმოების დასაწყისში ილია აღნიშნავს, რომ იგი ნადირობის დიდი რტფიალია და იქვე აღნიშნავს რომ „ნადირობა დიდი ცოდვაა: ყოველი სულიერი ღვთის დანაბადია, ყველას აქვს თავ-

ნაბარი ნება ამ თვალმიუწვდომელ ქვეყანაში ცხოვრებისა“ *[ჭავჭავაძე, 2012:165-247]*. ილია გამოთქვამს სინანულს, მაგრამ იგრძნობს ის ქვეტექსტი, რომ ადამიანს ამის დაძლევა არ შეუძლია. გონებას ყოველთვის გამოსავლის ძებნა ახასიათებს და ილიაც სწრაფად აგნებს მას: „მაგრამ რა გაეწყობა?...ტყუილად კი არ გვარწმუნებს ჩვენი საღმრთო წერილი, რომ პიველი სისხლი უბოროტო ქვეყანაზედ კაცმა კაცისა დაანთხიაო. კაცი მოსისხლეა, მეც კაცთაგანი ვარ.“ მიუხედავად კაცთა მოდგმის მართლებისა, მწერალი მაინც გვიჩვენებს ადამიანის გრძნობად თვისებას, მშვენიერების განცდისა და დანახვის უნარს. აძლიერებს მკითხველის ემოციას, რათა მეტი თანაგრძნობა და სიბრალულის გრძნობა დაეუფლოს მას. ამას იგი აკეთებს შემდეგი სურათების ჩვენებით: „გამოჩნდა მისი დაღონებული, ნაღვლიანი თავი“; „მწუხარებით შედგა“; „საოცარ მშვენიერებით მოიღერებს კისერსა... იმედგადაწყვეტილად დაიწყებს ნაღვლიანის თვალების ტრიალს... ისეთი ლამაზია, ისეთი ნაზია...“; ბუნებრივია, ესენი ჩვენ ნიშნებად გვევლინება და მას თავისი დატვირთვა აქვს. „ნიშნის მატარებლის აზრი (პირის მიხედვით, სიტყვის ან ნიშნის), არ არის დამოკიდებული შემოთავაზებულ რეალურ ობიექტზე“ *[Эко, Умберто <https://ru.wikipedia.org/wiki/>]*. ილია ისევ უბრუნდება კაცის ბუნებას და ამბობს: „მაგრამ კაცი მაგისტანა გულჩვილი არ არის, რომ მაგით მოტყუვდეს“.

აქ ჩვენ ადამიანისა და ბუნების, ამ შემთხვევაში ირმის სახით, ერთგვარ კონტრასტულ პრინციპთან გვაქვს საქმე. კონტრასტი ძველი და ცნობილი ხერხია ლიტერატურისათვის *[Маймин, Слинниа, 1984:28; კიენაძე, 1978:283]*, აქ არც არაფერია გასაკვირი, მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ილია მას იყენებს ძალიან ექსპრესიულად, თანმიმდევრობით, სწრაფად ენაცვლება სურათები ერთმანეთს. ყოველ ეპიზოდს ხატავს განსაკუთრებული მხატვრული ოსტატობით, ისე, რომ მკითხველი ხდება პროცესის მონაწილე და ეუფლება თანაგანცდა, რადგან „თუ ობიექტის აღწერა ახასიათებს მის გარეგან მხარეებს, წინადადება აღწერს სინამდვილეს მისი შინაგანი თვისებებით“ *[Витгенштейн, 1994:20]*. მიზანი მიღწეულია და ამ დროს მწერლის დასკვნას – „კაცი მაგისტანა გულჩვილი არ არის“ – უფრო მეტი ემოციური ხარისხი გააჩნია. ილიას „თვალწარმტაცი ბუნების აღწერა თვითმიზნად არ უქცევია ...ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ილია არ დამონებია ბუნების ხიბლს, შიშველი ემოციის ტყვედ არ ქცეულა. აქ მისი მიზანი, უპირველესად, სწორედ

კონტრასტის ჩვენება იყო ბუნებასა და ქვეყნის მდგომარეობით განსაზღვრულ თავის სულიერ განწყობას შორის“ *[კიკაჩიშვილი, 1991:30]*.

ნადირობის ეპიზოდის ბოლო ნაწილში მწერლის ერთგვარი სინანული თითქოს აღსარებაში გადადის: „ჩემო მკვლელო! ქვეყანა ღვთისა ღიძია და ფართო...რად შეგშურდა, რომ მეც, უბოროტოს და მშვიდსა, ამ ღვთის მიუწვდომელ ქვეყანაში ერთი მტკაველი ალაგი მეჭირა?...ეს სიტყვები აღონებდნენ გულს, მანამდინ დედამიწა შეიშრობდა სისხლსა დაღვრილსა და როცა შეიშრობდა, მეც კი მომაგონდებოდა, რომ ჩვენ თვითონ სულიერთა მეუფენი, ჩვენ თვითონ ქმნილებათა გვირგვინნი, ჩვენ თვითონ ღვთის სახისანი ერთი-ერთმანეთს არ ვუთმობთ იმ ადგილსა. რაკი მოვიგონებდი, რომ ყოველ კაცის ნაფეხურსა ერთი მუჭა კაცისავე სისხლი შეუშვრია, მაშინვე დამიძინჯდებოდა გული და გამართლებული ვიტყვოდი: „ისიც კარგია, ჩემო პირუტყვო, რომ იქა ჰყვდები, სადაც დაიბადე. ჩვენ, კაცები, ხანდისხან მაგ ბედნიერებასაც მოკლებულნი ვართ“. შეიძლება ითქვას, რომ მონანიება არა, მაგრამ აღსარებაა კაცთა მოღვმის რეალობისა. მონანიება ღრმად პიროვნული, ღრმად შინაგანი, ინდივიდუალური მიმართებაა, თანაც გულწრფელი, უფალოან. მწერლობა ვალდებულია „საზოგადო ჭირზედა წეროს“, ამიტომ ამ შემთხვევაში საზოგადო აღიარებაა მწერლის მეშვეობით, რომელიც კრებითში ითავსებს საყოველთაო ტიპილს.

მოთხრობაში „გლახის ნაამბობი“ ავტორი გვევლინება პერსონაჟად, რომელიც შედის დიალოგში ნაწარმოების მთავარ პერსონაჟთან, დათიკოსთან. ნაწარმოების მეორე თავიდან იწყება დიალოგი პერსონაჟებს შორის. აკაკი წერეთელიც მიმართავს ანალოგიურ მხატვრულ მეთოდს. მოთხრობას „ნამდვილი ამბავი“ იგი ნაწარმოების მთავარ პერსონაჟთან, გლახასთან დიალოგით იწყებს, რაც მეტ დამაჯერებლობას მატებს ნაამბობის სინამდვილეობას. რეალისტების, და კონკრეტულად სამოციანელთა ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებებიდან გამომდინარე, ეს მეთოდი გამართლებულად უნდა მივიჩნიოთ. „პერსონაჟთა აზრები, შეხედულებები, ფსიქოლოგია ვლინდება დიალოგსა და მონოლოგში“ *[Хализев, 2000:98]*. ამიტომაც, აღნიშნული პრობლემის საკვლევად პერსონაჟთა დიალოგები გვაძლევენ მეტ გასაღებს არა მარტო პრობლემის დანახვის, არამედ მათი წარმოშობისა და მოტივაციების კვლევისათვის. რამდენადაც ცალკეული „მაკრო-

სტრუქტურის განსაზღვრა უნდა ეფუძნებოდეს დისკურსის წინადადებების მნიშვნელობებს, ანუ მათ მიერ გამოხატულ პროპოზიციებს. მაკროსტრუქტურები უნდა შედგებოდნენ მაკროპროპოზიციებისგან. მაკროპროპოზიცია გვევლინება პროპოზიციად, რომელიც გამოყვანილია მთელი რიგი პროპოზიციებიდან, რომლებიც გამოხატულნი არიან დისკურსის წინადადებებით“ *[Вабенко, Казарин, 2003:349]*. დიალოგურობა, როგორც ამბობს ბახტინი, „არის ადამიანის მოქმედებისა და ცნობიერების გახსნილობა გარშემომყოფი სინამდვილის მიმართ, მისი მზაობა „თანაბარ პირობებში“ ურთიერთობისა სხვათა მსჯელობების მიმართ და ასევე უნარი, ჰპოვო გამოძახილი სხვებისგან საკუთარ მსჯელობასა და მოქმედებაზე“ *[Хализев, 2000:110]*. ასეთი მიმართულებით კვლევა საინტერესოა მრავალი მრავალხრივ, რადგან : „არ არის ადამიანის ცნობიერების არც ერთი ელემენტი, რომელსაც არ ქონდეს რაიმე გამოხატულება სიტყვასთან; ამის მიზეზი ნათელია. ის მდგომარეობს იმაში, რომ სიტყვა ან ნიშანი, რომელსაც იყენებს ადამიანი, არის თვით ეს ადამიანი. რამდენადაც ფაქტია, რომ ყველა აზრი არის ნიშანი, რომელიც მიღებულია იმ ფაქტიდან გამომდინარე, რომ ცხოვრება არის აზრთა ნაკადი, ადასტურებს, რომ ადამიანი არის ნიშანი; მაშინ ის, რომ ყველა აზრი არის გარეგანი ნიშანი, ადასტურებს იმას, რომ ადამიანი არის გარეგანი ნიშანი“ *[Пирс, <http://platona.net/load/knigi>]*. და რადგანაც დიალოგი გულისხმობს ორი ადამიანის, ანუ ნიშნის, საუბარს, რომლის პროცესშიც წარმოიშობა ახალი ნიშნები, კვლევა ხდება როგორც რთული, ასევე საინტერესო.

დიალოგს „მართლაც ძალზე რთული ამოცანები ევალება – მხატვრულ ნაწარმოებში კონფლიქტების განვითარება და გახსნა, იდეური შინაარსის ნათელყოფა, პერსონაჟთა სახისა და ხასიათების სიდრმისეული ჩვენება“ *[კეიკაჩიშვილი, 1991:185]*. აქვე უნდა აღინიშნოს ის ნიშანდობლივი მხარე, რაც ქართული ლიტერატურისთვის იყო დამახასიათებელი : „ილია ჭავჭავაძესთან ერთად, აკაკი, გ. წერათელი, ყაზბეგი, ვაჟა და სხვები დიალოგს ბუნებრივს, ცოცხალს, საინტერესოს ხდიან. ისინი მას სოციალურ დახასიათებით ფუნქციებს აკისრებენ, ცდილობენ, რომ იგი არ იყოს მხოლოდ თხრობის ილუსტრაციის ფორმა ...სიუჟეტის პერიპეტეებში არაერთხელ წარმოიქმნება კონფლიქტური სიტუაციები პერსონაჟთა შორის, დიალოგი მძაფრ ხასიათს იძენს და შესაფერისად ამზეურებს მოქმედ პირთა ხასიათებს. მთლიანად თხზულებ-

ბის იდეურ-შინაარსობრივ თუ ფორმალურ-ესთეტიკურ მიმართულებას“ *[კიკაჩიშვილი, 1991:186-187]*.

ამ აღიარებული პრინციპებიდან გამომდინარე საინტერესოა პირველი დიალოგი დათიკოსა და ილიას შორის, როდესაც ილიას ეუფლება სინანული თავისი განცდისა და მისი გამოხატვის გამო გლახას ნახვის დროს.

ვიდრე ამ ეპიზოდზე შევჩერდებოდეთ, უნდა შევნიშნოთ, რომ „ილია ჭავჭავაძემ სრულიად შეგნებულად უარი თქვა თვალისმომკრეფსა და დამაინტრიგებელ ამბავზე. მან ქართულ ლიტერატურაში დაამკვიდრა სრულიად ჩვეულებრივი, ყოველდღიური, ყოფითი მასალისადმი ინტერესი. აქ არა უჩვეულო, გამოგონილი, არამედ ყოველად ჩვეულებრივი ჩვენი მოსაწყენი ცხოვრების ერთფეროვნება არის აღებული და სწორედ მასშია დანახული ერთობ სერიოზული და ეროვნულად უაღრესად მნიშვნელოვანი. სწორედ ყოფით პროზაულობაში აღმოაჩინა დიდმა ილიამ უაღრესად ეროვნული სატიკვარი და ეს აქცია თავისი ასახვის საგნად. ილიას მიერ ასახული სინამდვილე ყველას თვალწინ მიმდინარე სინამდვილეა, მაგრამ არა ყველასათვის შესამჩნევი, დასანახი... ფაქტიურად ილიამ უარი თქვა ყოველგვარ საინტერესო, გამართობელ ამბავზე“ *[ლადო მინაშვილი, 1995:401]*.

ზემოთაღნიშნულის ნათელი მაგალითია გლახას პორტრეტისა და მდგომარეობის აღწერა მათი შეხვედრის წინ. მწერლის, ამ შემთხვევაში პერსონაჟის, სინანული, რომელიც დაეუფლება გლახას ნახვით შეწუხებისა და ზიზღის გამო, დიდადაა დამოკიდებული პერსონაჟის პირველადი გარეგნობისა და მდგომარეობის აღწერასთან, რომელიც აძლიერებს ილიას სინანულის გრძნობას:

„ მივედი და „გამარჯობა“ ვუთხარი.

– ღმერთმა გადღეგრძელოთ, – მიპასუხა იმან სნეულის ხმითა...

წამოწევამ ძალიან შეაწუხა, თითქო ტკივილები აეშალნენო, ისე მტკივნეულად შეიკრინა წარბები და დაეღმიჭა გაყვითლებული სახე. ის იყო სრულიად დათენთილი სნეულებისგან. ყვითელი სახე, შიგადაშიგ ტვლასპასვით ჩაჩნეული, შეშუპებული ჰქონდა, როგორც წყალმანკის მქონესა, თმა და მოზრდილი ჭაღარა წვერი ჭუჭყისაგან ისე გასქელებოდა, თითქო იმის თმას თავის დღეში არც წყალი მოხვედრიო და არც სავარცხელი... მისი დაღლილი და არ-უგონო თვალები, პირქუშად და შეწუხებულად მაყურებელნი, სავსენი იყვნენ სიმტკიცითა და ღონითა; ეტყობოდათ ზედ, რომ ამათ პატრონს ბევრი ცეცხლი უნახავს, ბევრი ავღარი შესწრე-

ბია და გამოუვლია... საზიზღარი სანახაობა ჰქონდა, მინდა ვთქვა, საცოდავიცა, მაგრამ ამის თვალების სიამაყეს ვერ ვაკადრებ მაგას.. დიდრონი, შიშველი ფეხები საცოდავად ასიებოდნენ., დახეთქილ წელულიდამ ჩირქი სდიოდა. ღმერთო, შეგცოდებ, ეს რომ დავინახე, თვალი მოვარიდებ, ისე მეზიზღა“.

ილიას სინანული ეუფლება იმ განცდის გამო, რომელიც მას დაეუფლა. მით უფრო, რომ იგი შესამჩნევი გახდა და თვალი მოარიდა.

„- გეზიზღები განა, შე კაი კაცო! - მკითხა დაგვემიღის ხმით, მაგრამ მე ის ხმა გამიცხზავ ხმად მეჩვენა. მე შევხედე და ერთი მწუხარე, თუ მძულვარე ჩემი შემარცხვენელი ღიმილი დამხვდა იმის სახეზედა. მე შემრცხვა და მაშინვე თავი დავისხარე, ვერ გავუძელი იმის თვალების მკაცრ მეტყველებას. ვგრძნობდი, რომ ჩემი სულმოკლეობის სირცხვილმა სახეზედ ცეცხლი მომიკიდა ამ კაცის თამამ კითხვაზედ. მე პასუხი არ მივე და ან რა უნდა მეთქვა?“

საინტერესოა, რომ ილია გლახას პორტრეტის აღწერისას შეფასებებს აკეთებს: „ბევრი ცეცხლი უნახავს“, „ბევრი ავდარი შესწრებია“... ამ სიბრაღულის გამჩენი განცდების მიუხედავად, მას ნანახით მაინს დაეუფლა ზიზღის განცდა. აღწერის ასეთი მეტოდით ილიამ უფრო გაამძაფრა მკითხველის ემოციის ხარისხი და მის მიერ თავის ვერშეკავებით, რეალობა უფრო მძიმედ წარმოგვიდგინა. ეს ის ფსიქოლოგიური ნიუანსია, რომელსაც ამკვიდრებს რეალიზმი ქართულ ლიტერატურაში მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში.

ილია ამბობს, რომ ერთია სიბრაღულისა და თანაგრძნობის განცდა, ეს ადამიანურია, ლამაზია, მაგრამ საშინელი და შემზარავი სურათის ნახვაზე შესაბამისი რეაქციაც ბუნებრივია. ის, რაც ბუნებრივია და ხელოვნურად შელამაზდება, არ არის რეალური და ხელოვნებაც არარეალისტური იქნება. ეს კარგად აქვს ილიას ჩამოყალიბებული თავის ლიტერატურულ-ესთეტიკურ შეხედულებებში და შესაბამის სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია ამის შესახებ. მხოლოდ ერთს აღვნიშნავთ, რომ სრული გახდეს ჩვენს მიერ წარმოდგენილი ეპიზოდისადმი მწერლის დიდი ყურადღება. სირცხვილი და სინანული, რომელიც მას დაეუფლა აღნიშნულ ეპიზოდში, არ იყო იმის საბაბი, რომ იგი მორიდებოდა ადამიანის შიგა სამყაროს რეალისტურ ხატვას.

ცნობილია, რომ „ორიოდე სიტყვაში...“, მწერალი აღნიშნავს,

შექსპირი არსად არ ამბობს, რომ ოფელია შეშლილია, მაგრამ მოქმედება აჩვენებს ამასო. ასევე საინტერესოა ამ კუთხით წერილი „ახალი დრამების გამო“, სადაც ილია ამბობს: „არც ერთს დრამაში სული და გული ადამიანისა თავისით არა მოქმედებს, თვისდა ბუნებისამებრ არ იშლება, არ იხსნება მოქმედებაში. თვითონ ავტორები მოქმედთა პირით გვეუბნებიან, ეს ასეა, ეს ისეაო, მაშინ, როდესაც ამაებს ჩვენ თვითონ უნდა ვგრძნობდეთ საქმიता და არა ავტორების სიტყვითა... ყოვლად მხეცობა მტრისა, ყოვლადვე სისრულე და სავსება ქართველებისა, ბავშვური წადილია, კაცმა თავი მოაწონოს მაყურებელსა... ჩვენ კარგნი ვართ, ისინი მხეცები და ავტორები არიანო, ეს გრძნობის ჭეშმარიტ გზაზე დაყენება კი არ არის, გრძნობის წაწყვედაა, გატყუებაა, დაბრმავეებაა, ეგ ცაცხლია... ვისაც ეს ავიწყდება, ის დიდ მანძილს ვერ გაიბრუნს მწერლობაში“ *[თხზულებანი, 1991:500-501]*.

გლახას პორტრეტის აღწერისას მწერალი შენიშნავს, რომ „ცხოვრების ქარიშხალსა ჯერ კიდევ არ გაუქრია მისის სულის სიცხოველე და სიძლიერე... თვალები... სავსენი იყვნენ სიმტკიცითა და ღონითა“. სისუსტისა და უძლურების პარადოქსურად რომ არ ყოფილიყო ასეთი შეფასებები გლახისა, მაშინ არადამაჯგუბელი იქნებოდა მისი რეაქცია და შეფასება: „– გეზიზღები განა, შე კაი კაციო!...მართალი ბრძანდები, – განაგრძელა იმ უბედურმა, თითქო მე შევეცოდეო, ჩემს დასამშვიდობებლად, – მართალი ბრძანდები! ცოცხალ კაცს მატლი მეხვევა!...თითონ მე მეზიზღება საკუთარი თავი, შენი რა საკვირველია!“ ასეთი საღი მსჯელობა დაგრდომილის და სიკვდილის პირას მყოფი ადამიანისა აღარაა გასაკვირი, რადგან მწერალმა ამისათვის ნიადაგი მოამზადა და მკითხველისათვის სანდო გახადა იგი.

ილია თვითონვე გრძნობს თანადგომას, გრძნობს, რომ გლახა ცდილობს მისი მდგომარეობის შემსუბუქებას და ეს კიდევ მეტად უძლიერებს დანაშაულის გრძნობას. ამიტომაც იგი აღსარებასავით მოყვება თავის განცდას, რომელშიც ჭეშმარიტი სინანული იგრძნობა: „ამან ვერ დამიშოშმინა სულმოკლე გული, თუმცა, თითქო, უგუნური ქცევა ჩემი თვითონვე გამიმართლაო. მაგრამ ვაი ამ გამართლებასა!..გული უფრო ამემდვრა, მე იმ წამს ჩემი თავი შემძულდა. რას ბძანებთ?!. ჩემს წინ ნახევარმკვდარი კაცი იდო, ეგრე უნუგეშოდ დარჩომილი. იმას ისე ეჭირებოდა გულმტკივნეული ქცევა და თბილი სიტყვა, მე კი მხეცურად თვალი მოვარიდე და შევიზიზღე. მოდი აქა და თავი გაიმართლე! უნდა წამოვმდგა-

რეაქცი და ბოდიშით შემენანა ჩემი მხეცური ქცევა, მაშინ გაუმართლდებოდი, მაგრამ სულის ღონე ჩემი ამ პატიოსნურ საქმისათვის უძღური იყო. სუსტი რომ იქნება კაცი, იქნება!..“ აქ კიდევ ერთხელ მიუთითებს მწერალი ადამიანურ სისუსტეზე და ამბობს, რომ ჭეშმარიტ მონანიებას დიდი სულიერი ძალა ჭირდება.

გლახა დაიწყო თავისი თავგადასავლის მოყოლას და სინანულს მალევე გამოხატავს თავისი ქცევისა თუ განცდების გამო, რომელიც შექმნილმა მდგომარეობამ გამოიწვია მასში. ეს იყო ბატონიშვილ დათიკოსთან მისი დამოკიდებულება: „ბატონთან განებივრებული ვიყავ ბატონის შვილსავე. დათიკოს ვუყვარდი და მეც მიყვარდა. მაშინ რა ვიცოდი სულელმა, რომ უფროს-უმცროსობაში სიყვარული სიზმარია? რა ვიცოდი, რომა ბატონ-ყმობის შუა სიყვარულის ხიდი არ გაიდება? ეგრე ყოფილა ქვეყანაზედა, ცალს თურმე ცალმა უნდა უცალოს!.. ეს რომ მცოდნოდა, ღმერთსა ვფიცავ და ჩემ მამა-პაპის სალოცავსა, გულში ნაღველას ჩავიწურავდი და იმის სიყვარულს კი იქ არ გავიტარებდი. მაშინ რა ვიცოდი?..“

განმეორება ფრაზებისა: “მაშინ რა ვიცოდი სულელმა... რა ვიცოდი“, აძლიერებს პერსონაჟის მიერ სინანულის განცდის ხარისხს. ილია აქ კიდევ საინტერესო ხერხს მიმართავს, რასაც ფსიქოლოგიზმში ფრაზის დაუშთავრებლობას ეძახიან. იგი პერსონაჟის სინანულის განცდის აღწერას კიდევ იმ ფრაზით ამთავრებს: „მაშინ რა ვიცოდი...“ თუ პირველ ორ შემთხვევაში ფრაზებს ახლავს პერსონაჟის განმარტება, რომ არ იცოდა, ბოლოს მხოლოდ სინანული და მრავალწერტილი, რომლის იქეთ თითქოს გასაგებია „პირველი ორი ანალოგიის მეშვეობით, რასაც გულისხმობს მთქმელი, მაგრამ მაინც მკითხველი რჩება თავისუფალი, თვითონ განიცადოს და დაასრულოს თავის წარმოსახვაში მთავარი გმირის მძიმე სულიერი მდგომარეობა.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ბუმისი, 2010: – პანაიოტის ბუმისი, კანონიკური სამართალი, თბილისი.

თხზულებანი, 1991: – ილია ჭავჭავაძე, თხზულებანი, V, თბილისი.

კიკაჩიშვილი, 1991: – თენგიზ კიკაჩიშვილი, ილია ჭავჭავაძის შმოქმედების მხატვრული თავისებურებანი, თბილისი.

კიკნაძე, 1978: – გრიგოლ კიკნაძე, ლიტერატურის თეორიისა და ისტორიის საკითხები, თბილისი.

მინაშვილი, 1995: – ღადო მინაშვილი, ილია ჭავჭავაძე, თბილისი.
ჭავჭავაძე, 2012: – ილია ჭავჭავაძე, მოთხრობები, თბილისი.
Вабенко, Казарин, 2003: – Вабенко Л.Г. Казарин Ю.В.
Лингвистический анализ художественного текста. Москва.
Вахтин, 1986: – Вахтин М.М. Литератно-критические статьи. Москва.
Маймин, Слина, 1984: – Маймин Е., Слина Э. Теория и
практика литературного анализа. Москва.
Хализев, 2000: – Хализев В.Е. Теория литературы. Москва.
Пирс, <http://platon.net/load/knigi>
Эко, Умберто, <https://ru.wikipedia.org/wiki>
<http://www.jav.ge/index.php?option=com>

Malkhaz Baladze
(Batumi, Georgia)

The Psychologism of Literary Image Drawing and Repentance Problem in “The Poor’s Story”

Summary

The works of Ilia Chavchavadze is distinguished with its deep psychology and philosophical analysis of repentance problem. Writer’s this very approach is implemented in a very interesting way in his literary prose.

**საპატონო იდეოლოგია და დიმიტრი უზნაძის
შემოქმედებითი მოღვაწეობა**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გაზეთ „თბილისის უნივერსიტეტის“ რედაქციამ (რედაქტორი ნინო კაკულია) მშვენიერი კრებული მიუძღვნა თსუ-ის ერთ-ერთ დამფუძნებელს, ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის დამაარსებელს, აკადემიკოს დიმიტრი უზნაძეს – დაბადებიდან 130-ე წლისთავთან დაკავშირებით (პუბლიცისტური ნარკვევები, სულმა იგივეობა და უცვლელობა არ იცის, დიმიტრი უზნაძე, თსუ, 2016). კრებულში ძალიან საინტერესოდ, ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის მისაწვდომი ფორმით გაშუქებულია ამ დიდი პიროვნების ცხოვრება და მრავალმხრივი მოღვაწეობა. კრებულის ავტორები არიან მეცნიერებიც და გაზეთის ჟურნალისტებიც. კონსულტანტია საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი, პროფ. ირაკლი იმედაძე.

თსუ-ის რექტორი გიორგი შერვაშიძე თავის შესავალ წერილში მადლიერების გრძნობით აღნიშნავს: დიმიტრი უზნაძეს უნდა ვუმაღლოდეთ ქართული პედაგოგიკისა და ფსიქოლოგიის სამეცნიერო სკოლის ევროპული ფესვებიდან ამოზრდას, რითაც იმ წლებში საქართველო მსოფლიოს სამეცნიერო რუკაზე დამკვიდრდა... თუ იაკობ გოგებაშვილის შემდეგ ვინმემ საგანმანათლებლო სკოლის დაარსებასა და განვითარებაში რაიმე წვლილი შეიტანა, ეს არის დიმიტრი უზნაძე. აღარაფერს ვამბობთ მის „განწყობის ფსიქოლოგიასა“ და, ზოგადად, ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის დაფუძნებაზე. ჩვენ ვაღივებთ ვართ გავეყვით იმ გზას, რომელიც მათ ევროპულ ღირებულებებზე დააფუძნეს.

კარგადაა ნათქვამი. მადლიერების გრძნობა კი ყოველთვის ამშვენებს ადამიანს. აქვე, გადაჭარბებული არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ დღესაც ქართული ფსიქოლოგიური მეცნიერება თუ მსოფლიოს სამეცნიერო რუკაზე ფიგურირებს, ეს მნიშვნელოვანწილად უზნაძის ფაქტორითაა განპირობებული.

პროფესორი რამაზ საყვარელიძე თავის ორიგინალურ სამეცნიერო ესკიზში – „უზნაძის პარადიგმა“ – წერს: თავის დროზე უზნაძეს ის პოზიცია ეკავა, რისკენაც დღეს მიდის ზოგიერთი უცხოური მიმდინარეობა. მის მოძღვრებაში „იმდენ თანამედროვე

პრობლემაზე იძებნება პასუხი, რომ იგი ძლიერ გავლენას მოახდენდა მსოფლიო ფსიქოლოგიაზე, დიმიტრი უზნაძეს სხვა დროში და სხვა ქვეყანაში რომ ეცხოვრა...“ *[ნარკვევები, 2016: 2].*

კრებულში შეტანილია თბილისელი, ქუთაისელი და ბათუმელი ავტორების საინტერესო ნარკვევები. მათში წარმონეწილია უზნაძის უდიდესი დეაწლი ქართული მეცნიერებისა და სამშობლოს წინაშე.

დიმიტრი უზნაძე იყო ენციკლოპედიური განათლების მქონე შემოქმედი. მან თავისი ტალანტი გამოავლინა მეცნიერების არაერთ სფეროში. ჯერ კიდევ ქუთაისში მოღვაწეობის პერიოდში (1909-1917) გამოაქვეყნა მნიშვნელოვანი ნაშრომები ფილოსოფიაში, ფსიქოლოგიაში და პედაგოგიაში, წერილების სერია ხელოვნებისა და ლიტერატურის საკითხებზე, შექმნა ისტორიის პირველი სასწავლო სახელმძღვანელოები, რომლებმაც დიდი სამსახური გაუწიეს მაშინდელ ახალგაზრდობას. ქუთაისში არსებულ სხვადასხვა სასწავლო დაწესებულებაში უზნაძე კითხულობდა ისტორიის, ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, პედაგოგიკისა და ლოგიკის კურსებს. იგი იყო მის მიერვე 1915 წელს დაარსებული ქალთა პირველი ქართული სკოლის – „სინათლის“ დირექტორი და მასწავლებელი.

აღსანიშნავია, რომ დიმიტრი უზნაძეს არ დარჩენია არც დღიური, არც კერძო მიმოწერა, არც არაფერი ისეთი, რაც მის „ეგო“-ში ჩაგვახედებდა, მისი შინაგანი ბუნების გაგებაში დაგვეხმარებოდა. მაგრამ არსებობს უზნაძის მოწაფეთა და თანამედროვეთა მოგონებები, რომლებიც ასე წარმოადგენენ მის პიროვნებას: მთლიანი, მონოლითური ხასიათი; ნათელი, შორსმწვდომი გონება; მძლავრი ინტელექტი; მტკიცე ნებისყოფა; პიროვნულად უდრეკი და პრინციპული; მრავალმხრივ ერუდირებული; აკადემიზმი და ურყევი ლოგიკა მსჯელობასა თუ პაექრობაში; კაცთმოყვარეობით გამორჩეული; ყურადღებიანი და მზრუნველი; ზოგადად მშვიდი; ზნეობრივად უმწიკვლო; მოკრძალებული და თავმდაბალი; შრომისმოყვარე; ზომიერად მხიარული; სტუმართმოყვარე.

კრებული მთლიანი პათოსიც უაღრესად პოზიტიური და ამადლებულია.

ასეთ ფონზე ერთგვარ დისონანსად აღიქმება კრებულში ამოკითხული ზოგიერთი ისეთი მოსაზრება, რომელიც გარკვევად აზუსტებას მოითხოვს.

პირველ რიგში გავარკვიოთ საკითხი, თუ რატომ „გადაირჩია“ ცნობილმა ფილოსოფოსმა უზნაძემ ფილოსოფია და ფსიქოლოგიაში დაიწყო მუშაობა? მართალია, მის ფილოსოფიურ ნაშრომებში იმთავითვე ჩანდა მისი დაინტერესება ფსიქოლოგიით, რამაც, სხვა ფაქტორებთან ერთად, მნიშვნელოვნად განაპირობა მისი ფსიქოლოგობა, მაგრამ ზოგიერთები მაინც ფილოსოფიის „ღალატზე“ ლაპარაკობენ. რა იყო ამის მიზეზი?

პროფესორ აკაკი ყულიჯანიშვილის აზრით, მას შემდეგ, რაც საქართველოში მტკიცედ მოიკიდა ფეხი მარქსიზმმა, დიმიტრი უზნაძისთვის ცხადი გახდა, რომ ფილოსოფიურ კვლევებს თავისუფლად ვერ გააგრძელებდა. ეს გარკვეულ საფრთხესთან იყო დაკავშირებული, თუკი იგი მარქსისტულ პოზიციებს არ დაიცავდა. ამიტომ მან სასწრაფოდ დაანება თავი ფილოსოფიას და ფსიქოლოგიის საკითხებზე დაიწყო მუშაობა.

აქვე აკაკი ყულიჯანიშვილი იხსენებს ასეთ ამბავს: როგორც ცნობილია, შალვა ნუცუბიძემ დაწერა ნაშრომი „ალეთოლოგიური რეალიზმი“, მაგრამ მასზე მუშაობას არ აგრძელებდა კომუნისტური რეჟიმის გამო. ერთხელ დიმიტრი უზნაძემ მას უთხრა: – შალვა, მენანება შენი თეორია და იქნებ როგორმე გააგრძელო მუშაობაო. შალვამ უპასუხა: – გავაგრძელებდი, მაგრამ მეშინია ზემდგომმა „მეგობრებმა“ არ დამიწუნონო. დიმიტრი უზნაძემ კი მიუგო: – შენ მაინც გააგრძელე, ნამუშევარი შეინახე და შემდეგში მომავალი თაობები იამაყებენო. შალვა ნუცუბიძემ მაინც დაუბრუნა პასუხი: – მე კი შევინახავ, მაგრამ „კგბ“ იპოვის და მერე რა ექნაო... *[ნარკვევები, 2016: 87].*

რა შეიძლება ითქვას აღნიშნული მოსაზრებისა და ამ დიალოგის შესახებ? პირველი ის, რომ სანამ მარქსიზმი „მტკიცედ“ მოიკიდებდა ფეხს საქართველოში, უზნაძეს ფსიქოლოგიის სფეროში უკვე ჰქონდა მნიშვნელოვანი ნაბიჯები გადადგმული: უნივერსიტეტში ფსიქოლოგიის კათედრისა და ლაბორატორიის ჩამოყალიბება, მთლიანად საქართველოში პედაგოგიურ-ფსიქოლოგიური მიმართულებით მუშაობასთან დაკავშირებული ორგანიზაციული (და არა მხოლოდ) საკითხების მოგვარება. სამეცნიერო მუშაობის მხრივ, რომ არაფერი ვთქვათ ცალკეული ფსიქოლოგიური გამოკვლევების ავტორობაზე, 1925 წელს მან გამოსცა ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლების პირველი ფუნდამენტური ტომი. ასე რომ, ფსიქოლოგიაში იძულებით მუშაობაზე საუბარი არ უნდა იყოს გამართლებული.

რაც შეეხება დიალოგს, ვფიქრობ, ეს დიალოგი მტკიცედ ასაბუთებს სწორედ საწინააღმდეგოს, იმას, რომ დიმიტრი უზნაძე არ გაქცევია ფილოსოფიას, არ „გადაურჩევია“ იგი. მან ჩვეულებრივად, შინაგანი მოწოდებისა და შესაბამისი ინტერესების საფუძველზე გააგრძელა მუშაობა ფსიქოლოგიის კარდინალურ საკითხებზე, რომლებიც ფილოსოფიურ ცოდნასაც გულისხმობდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში კი რა გამოდის? „ფილოსოფიიდან გაქცეული“ უზნაძე ნუცუბიძეს თხოვს იდეოლოგიურად არცთუ ისე კორექტულ ფილოსოფიურ საკითხზე გააგრძელე მუშაობაო და თვითონ ტოვებს ფილოსოფიის სფეროს? თვითონ გაქცა საფრთხეს და მეგობარს უბიძგებდა იგივე საფრთხისკენ? არც ერთი და არც მეორე. უზნაძის პიროვნებისა და მისი მაღალი ზნეობისათვის ეს კატეგორიულად შეუთავსებელია. არადა, თუ დავუშვებთ, რომ უზნაძეს უნდოდა, მაგრამ თვითონაც ეშინოდა ფილოსოფიის სფეროში მუშაობის, მაშინ, აღნიშნული დიალოგიდან გამომდინარე, მასაც ხომ შეეძლო ისევე კონსპირაციულად ემუშავა, რასაც ურჩევდა შალვა ნუცუბიძეს? მაგრამ დიმიტრი უზნაძე გულწრფელი იყო თავის რჩევაში. იგი ფილოსოფიიდან ყოველგვარი გაქცევისა და „გადარჩევის“ გარეშე მუშაობდა ფსიქოლოგიაში. ვინ, ვინ და თუ არა შალვა ნუცუბიძემ იცოდა ეს ყველაზე უკეთესად. დიმიტრი უზნაძემ კი მასთან საუბარში გამოხატა ჭეშმარიტი მეცნიერის პოზიცია – ყველაფრის მიუხედევად, შენი ადრინდელი ინტერესის საგანზეც გააგრძელე მუშაობაო. სად ჩანს თუნდაც აქედან, რომ უზნაძემ „სასწარფოდ დაანება თავი ფილოსოფიას და ფსიქოლოგიის საკითხებზე დაიწყო მუშაობა“?

პროფესორ ირაკლი ბრაჭულის აზრით, უზნაძემ შემდეგი ძირითადი მიზეზის გამო შეიცვალა პოზიცია: კომუნისტებისათვის მიუღებელი იყო განწყობაზე საუბარი – ისინი ვერაფრით ვერ იგებდნენ, რომ თუ განწყობა არც სუბიექტურია და არც ობიექტური, მაშინ რა არის ის მესამე? – ასეთი წიაღსვლები შეიძლება იდეალიზმისკენ სწრაფვის ბრალდებით დამთავრებულყო, ამის საშუალებას კი უზნაძეს არ მისცემდნენ და ამიტომ შეიცვალა მან პროფესია, აირჩია ფსიქოლოგია *[ნარკვევები, 2016: 89]*.

ამ მოსაზრების დასკვნით ნაწილთან დაკავშირებით შეიძლება სრულად გავიმეოროთ ზემოაღნიშნული. დამატებით კი აღვშინავთ: უზნაძემ 20-იანი წლებიდან დაიწყო და ისე დაამთავრა სიცოცხლე, რომ განწყობის ფსიქოლოგიის დამუშავება-სრულყოფაზე უარი არასოდეს უთქვამს და განწყობის ცნებას ყველა მის

ძირითად ნაშრომში ფიგურირებს. ასე რომ, ირაკლი ბრაჭულის აღნიშნული გამონათქვამის მიხედვით გამოდის, რომ უზნაძეს სწორედ იმიტომ აურჩევია ფსიქოლოგია, რომ ინტენსიურად ეკვლია კომუნიკებისათვის გაუგებარი განწყობის მთლიანპიროვნული მდგომარეობა.

ასევე, ბევრ კითხვას აჩენს პროფესორ რამაზ საყვარელიძის ორიგინალური მოსაზრება განწყობის ცნებისა და განწყობის თეორიის შესახებ. იგი არსებითად განწყობის კოგნიტური გაგების იდეას გეთავაზობს. მისი აზრით, განწყობა ახლავს ყველაფერს, რაშიც მნიშვნელობას (აზრს) დებს სუბიექტი. განწყობა არის საგნობრივი მნიშვნელობის (სემანტიკის) ფსიქიკური ეკვივალენტი. საგნობრივი მნიშვნელობით კი ყველა ცოცხალი არსება სარგებლობს. ადრეულ ეტაპზე, უზნაძესთანაც განწყობის ცნებით ის განცდა აღიწერება, რომელიც ფსიქიკაში საგნის მნიშვნელობის წვდომისას ჩნდება. ესაა აზრის განცდა, ობიექტის მნიშვნელობის ცნობიერება. მაგრამ, ამბობს ბატონი რამაზი, „საბჭოთა მატერიალიზმის პირობებში უზნაძე პირდაპირ ვერ იტყოდა – აზრი და იდეაა მოქმედების დეტერმინანტიო... სავარაუდოა, რომ განწყობის ქარაგმული დეფინიცია და მისი ქცევაზე მიმაგრება, ნაწილობრივ, თავისი პოზიციის იდეალისტურობის დასაფარად გამოიყენა უზნაძემ“ *[ნარკვევები, 2016: 62]*.

ავტორის საინტერესო მსჯელობის მიუხედავად, ძნელი აღსაქმელია უზნაძესთან მეცნიერული თეორიის ქარაგმებთან დაკავშირება და ქარაგმული დეფინიციით ოპერირება ამ თეორიის განვითარების მთელი მეოთხედი საუკუნის მანძილზე, რასაც, ფაქტობრივად, უყურადღებოდ ტოვებს განწყობის თეორიის კოგნიტური გაგება. იგივე ითქმის განწყობის ხელოვნურ მიმაგრებაზე ქცევასთან, მაშინ, როდესაც განწყობის თეორია უპირველესად ქცევის მიზანშეწონილობის ახსნის პრობლემასთან ასოცირდება.

ესეც რომ არ იყოს, ასეთ დეფინიციას, მის ჭეშმარიტ აზრს თუ ვერ ჩაწვდებოდა ოფიციალური და მისი მსახური მეცნიერების ჯგუფი, ალბათ პრობლემური იქნებოდა მისი გაგება სხვებისთვისაც. თუ ამ დეფინიციის აზრსა და არსს გაიგებდა ყველა, მაშინ რა აზრი ჰქონდა ასეთ კონსპირაციას? ერთი სიტყვით, ყველაფერი ეს იმას გვეუბნება, რომ განწყობის თეორიაში „ეზოპეს ენასთან“ არ უნდა გვქონდეს საქმე. გარდა ამისა, საყურადღებოა ისიც, რომ ზოგიერთები განწყობის ტრადიციულ დეფინიციასა თუ გაგებაში ავტორისათვის საფრთხეს ხედავენ, ზოგი კი მას თავშესაფრად მიიჩნევენ. ყოველივე ეს, ვფიქრობ, კიდევ ერთხელ ადასტურებს,

რომ განწყობის თეორია უნდა გავიგოთ ისე, როგორც ეს მის ავტორს ჰქონდა წარმოდგენილი.

რაც შეეხება ფილოსოფიის „გადარჩევას“ და ფსიქოლოგიის გარეგანი იძულებით არჩევას, მასზე საუბარი სხვა მხრივაც არ უნდა იყოს დასაბუთებული. მართალია, ადრეულ პერიოდში დიმიტრი უზნაძე უფრო ცნობილი იყო, როგორც ფილოსოფოსი და პედაგოგი, მაგრამ შემთხვევითი არ იყო, რომ 1918 წელს, ახლად დაარსებულ პირველ ქართულ უნივერსიტეტში რიგით მესამე ლექცია ივანე ჯავახიშვილისა და კორნელი კეკელიძის შემდეგ წაიკითხა უზნაძემ სწორედ ფსიქოლოგიაში და არა ფილოსოფიაში ან პედაგოგიაში. ამით მან ღიად აჩვენა თავისი მოწოდების სფეროც და ფსიქოლოგიური მეცნიერების ადგილიც საუნივერსიტეტო სწავლებაში. ეს კი სრულიად ბუნებრივი იყო. დიმიტრი უზნაძემ მეცნიერული წრთობა მიიღო ლაიფციგში, ფსიქოლოგიის მამამთავარ ვილჰელმ ვუნდტთან. ისმენდა მის ლექციებს, მუშაობდა ვუნდტის მიერ დაარსებულ მსოფლიოში პირველ ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის ლაბორატორიაში.

საკუთარი მოწოდების გარდა, ვინ აიძულებდა მაშინ ფილოსოფოს დიმიტრი უზნაძეს სათავეში ჩადგომოდა უნივერსიტეტში ფსიქოლოგიური მეცნიერების დაფუძნება-განვითარების ბევრად უფრო მძიმე გზას, ვიდრე ფილოსოფოსობაა, რომელსაც არც ლაბორატორია სჭირდება, არც აპარატურა და არც ცდის პირები. საგულისხმოა, რომ 1925 წელს დიმიტრი უზნაძე, უნივერსიტეტის სხვა პროფესორებთან ერთად გაემგზავრა გერმანიაში ფსიქოლოგიური ლიტერატურისა და აპარატურის შესაძენად ფსიქოლოგიის სასწავლო ლაბორატორიისათვის. აღსანიშნავია ისიც, რომ საბჭოთა ფსიქოლოგებიდან (როგორც ეს ფსიქოლოგიის დოქტორმა ილია კეჭაყმაძემ დააზუსტა *[კეჭაყმაძე, 2016]*) მხოლოდ უზნაძე მონაწილეობდა 1926 წელს პოლანდიის ქალაქ გრონინგენში ჩატარებულ ფსიქოლოგთა VIII საერთაშორისო კონგრესში. ასევე, იგი მონაწილეობდა 1929 წელს იელის (აშშ) უნივერსიტეტში ჩატარებულ IX საერთაშორისო კონგრესშიც.

ასე რომ, 1920-იან წლებში ჯერ კიდევ არ იყო ისეთი იდეოლოგიური წნეხი, არ იდგა მეცნიერების იდეოლოგიზაციის საკითხი ისე მწვავედ, რომ უზნაძისათვის, როგორც ვარაუდობენ, სპეციალობის შეცვლის საკითხი დამდგარიყო. მეორეც, რომ დამდგარიყო, – შეიცვლიდა კი? არადა, ფაქტია, რომ სწორედ 20-იან წლებში განისაზღვრა განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები. ფსიქოლოგიის ისტორიის (და არა მხოლოდ) ცნობი-

ლი მეკლეგარი, პროფესორი ირაკლი იმედაძე საესეებით სამართლიანად წერს: უზნაძეს არასდროს დაუსვამს თავისი შეხედულებების თუ სისტემის აგების ამოცანა მარქსისტული ფსიქოლოგიის შექმნის აუცილებლობით და არც ოფიციალური საამებლად მოუხდენია ამგვარი განზრახვის დეკლარირება *[იმედაძე, 2008: 659]*.

დასასრულ, შევჩერდეთ ისტორიული ფსიქოლოგიის ჭრილში წარმოდგენილ ნარკვევზე – „უზნაძე და საბჭოთა იდეოლოგია“, რომელიც ეკუთვნის პროფ. ირაკლი იმედაძეს.

ავტორი თავიდანვე სწორად მიუთითებს, რომ უზნაძის მეცნიერული და მსოფლმხედველობრივი პოზიციის ზუსტი დახასიათება – კვალიფიკაცია მნიშვნელოვნად გართულებულია იმის გამო, რომ იგი ორ ისტორიულ ეპოქაში (შეიძლება ითქვას, – სამში – ნ.ბ.) ცხოვრობდა და მუშაობდა. ამ სირთულეების გათვალისწინებითა და სათანადო ფაქტებისა და მასალების ანალიზის საფუძველზე იგი ასკვნის, რომ საბჭოთა პოლიტიკურმა სისტემამ უდავო გავლენა მოახდინა უზნაძის ცხოვრებასა და შემოქმედებაზე. უზნაძემ: 1. გაწვევითა კავშირი მსოფლიო სამეცნიერო საზოგადოებრიობასთან; 2. შეწვევითა კვლევა ფილოსოფიაში; 3. შეწვევითა მუშაობა პედოლოგიაში და ფსიქოტექნიკაში; 4. შეცვალა თავისი თვალსაზრისი მისი თეორიის ცენტრალური ცნების – განწყობის ბუნების თაობაზე.

რა შეიძლება ითქვას ამ დასკვნების შესახებ? პირველი შთაბეჭდილებით ის, რომ მთლიანობაში ისინი არ შეესაბამებიან იმედაძისვე ზემოთ მოტანილი გამონათქვამისა და ჩვენი მსჯელობის ძირითადი მიმართულების პათოსს. მაგრამ უზნაძე თავისი ეპოქის შვილი იყო და, ბუნებრივია, ეპოქის სულისკვეთება აისახა მის ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზეც. ხოლო, თუ როგორ და რამდენად აისახა, ცხადია, ეს გაშუალებული იყო მისი პიროვნული თვისებებითაც. რაც შეეხება დასკვნების საბუთიანობას, ვფიქრობთ, ისინი არაა თანაბარძალოვანი. ამიტომ თავს უფლებას მივცემთ ზოგიერთი კომენტარი გავაკეთოთ თითოეულთან მიმართებაში.

1. მართალია, დიმიტრი უზნაძემ შეწვევითა მიმოწერა უცხოელ კოლეგებთან, მაგრამ სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ იგი სრულ იზოლაციაში მაინც არ ყოფილა უცხოეთისა და უცხოელებისაგან. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, უზნაძე 1925, 1926 და 1929 წლებში სამეცნიერო მიზანდასახულობით იმყოფებოდა გერმანიაში, პოლანდიაში და ამერიკაში. ხოლო მრისხანე 1937

წელს მონაწილეობდა საფრანგეთში (პარიზში) ჩატარებულ ფსიქოლოგთა XI საერთაშორისო კონგრესში. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ იმავე 1937 წელს მას დატერას უპირებდნენ თურმე, რომ არა მისი ყოფილი „შინსახკომელი“ მოსწავლის წინასწარი გაფრთხილება და უზნაძის კახეთში გადახვეწა რამდენიმე თვით (ისე კი, გასარკვევია, თუ ნამდვილად უპირებდნენ დატერას, ნუთუ ვერ მოძებნიდნენ და დაიტერდნენ?). ასეთი მრავალწახნაგოვანი იყო მაშინ ვითარება.

2. ფილოსოფიაში კვლევის შეწყვეტა, ვფიქრობთ, უფრო დაკავშირებული იყო მის სამეცნიერო ინტერესებთან და პირველი ქართული უნივერსიტეტის მოთხოვნებთან, ვიდრე საბჭოთა პოლიტიკური სისტემის გავლენასთან. კიდევ ერთხელ მივაქციოთ ყურადღება. 20-იანი წლების მეორე ნახევრისათვის, როდესაც უზნაძემ თითქოს იდეოლოგიური წნეხის გამო, რომელიც არც ისე მწვავეა, შეწყვიტა მუშაობა ფილოსოფიაში, უკვე დიდი ხანია, სპონტანურად, გარკვეული იყო მისი შემოქმედებითი მუშაობის სფერო, ე.წ. ფილოსოფოსობა-ფსიქოლოგობის საკითხი. ფსიქოლოგიურ და პედაგოგიურ მუშაობაში ინტენსიურად ჩართული მეცნიერიც მოქმედებდა ბუნებრივად, მისი შინაგანი მოწოდების (სუბიექტური ფაქტორის) და ობიექტური ვითარების (უნივერსიტეტში ფსიქოლოგიური მეცნიერების დაფუძნება-განვითარების საჭიროების) თანხვედრის საფუძველზე შექმნილი მტკიცე პიროვნული განწყობის რეალიზაციის მიმართულებით.

3. პედოლოგიისა და ფსიქოტექნიკის სფეროში მუშაობის შეწყვეტა, რა თქმა უნდა, 1936 წლის ავად სახსენებელი ცნობილი საკავშირო დადგენილებისა და არსებული საყოველთაო იდეოლოგიის უშუალო ზემოქმედების შედეგი იყო.

4. ირაკლი იმედაძის აზრით, იდეოლოგიურმა წნეხმა იმაშიც იჩინა თავი, რომ დიმიტრი უზნაძემ შეცვალა თავისი ადრინდელი თვალსაზრისი განწყობის ბუნების თაობაზე. კერძოდ, მან თავის უკანასკნელ წიგნში (1949) განწყობა, ეს განსაკუთრებული ფსიქოფიზიკური მთლიანობა და მდგომარეობა, „ცალსახად ფსიქიკურ რეალობად“ გამოაცხადა და წინააღმდეგობრივი გახადა მისი დანიშნულება ისეთ პრობლემებთან დაკავშირებით, რომელთა გადასატრელადაც იყო მოწოდებული. ეს მართლაც ასეა, თუმცა, არსებობს განსხვავებული შეხედულებაც (ბოჭორიშვილი [1991], ჩხარტიშვილი [1975]), რომლის მიხედვითაც უზნაძე განწყობას წმინდა ფსიქოლოგიურ წარმონაქმნად არ მიიჩნევდა. ამ შემთხვე-

ვაში ავტორებს მხედველობაში აქვთ დიმიტრი უზნაძის შემდეგი კატეგორიული გამონათქვამი: განწყობა „ვერავითარ შემთხვევაში არაფსიქიკურ, მხოლოდ ფიზიოლოგიურ მოვლენად ვერ ჩაითვლება“, ე.ი. ფსიქიკურიც არის და ფიზიოლოგიურიცო **[უზნაძე, 2004:108]**. ეს საკითხები სხვა მსჯელობის საგანია და ამაზე აქ არ შევჩერდებით **[ბარამიძე, 2006]**.

რაც შეეხება ფილოსოფიის „ღალატს“, ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე, ვფიქრობ, ნათელია, რომ დიმიტრი უზნაძემ კი არ „გადაიჩნია“ ფილოსოფია, არამედ საკუთარი მოწოდებით გააგრძელა მუშაობა ფსიქოლოგიაში და ეს მისი და ჩვენი ბედნიერებაცაა, ვინაიდან წმინდა ფილოსოფიის სფეროში რომ დარჩენილიყო, საფიქრებელია, ძნელად თუ მიაღწევდა იგი ასეთ სიმაღლეს და მისი მოღვაწეობაც ესოდენ სასარგებლო ვერ იქნებოდა სამშობლოსათვის. ფსიქოლოგიური მეცნიერება ხომ თეორიული მნიშვნელობის პრობლემების დამუშავება-ახსნა-გადაჭრასთან ერთად, პრაქტიკული დანიშნულების საკითხების გადაწყვეტასაც ემსახურება.

სწორედ ფართო ფილოსოფიურმა და ფსიქოლოგიურმა განათლებამ საშუალება მისცა დიმიტრი უზნაძეს შეექმნა მსოფლიო მნიშვნელობის თეორია. მისი რიგი ფილოსოფიური ნაშრომები მნიშვნელოვანწილად საფუძვლად დაედო როგორც ფსიქოლოგიური მეცნიერების ფილოსოფიურ დაფუძნებას, ისე განწყობის ზოგადფსიქოლოგიურ თეორიას. ასე რომ, უზნაძის შემოქმედების ე.წ. ფილოსოფიურ და ფსიქოლოგიურ, დაფუძნებლით, პედაგოგიურ, ეტაპებს შორის არის არა თავისებური (პიროვნებისეულად წინააღმდეგობრივი) შინაგანი წყვეტა, არამედ ორგანული კავშირი.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ბოჭორიშილი, 1991: – ბოჭორიშილი ა., არაცნობიერის პრობლემა დ.უზნაძის განწყობის თეორიაში, თხზ., ტ. I, თბილისი.

ბარამიძე, 2006: – ბარამიძე ნ., კიდევ ერთხელ განწყობის თეორიის ზოგიერთი პრობლემური საკითხის შესახებ, ფსიქოლოგიური გამოკვლევები, II, ბათუმი.

იმედაძე, 2008:– იმედაძე ი., ფსიქოლოგიის ისტორია, თბილისი.

კეჭაყმაძე, 2016: – კეჭაყმაძე ი., დ. უზნაძე – ფსიქოლოგთა საერთაშორისო კონგრესის მონაწილე, – კრ.: „დიმიტრი უზნაძის სამეცნიერო შემოქმედება და ფსიქოლოგიის აქტუალური პრობლემები“, თბილისი.

ნარკვევები, 2016: – პუბლიცისტური ნარკვევები, ღიმიტრი უზნაძე, თსუ-ის გამომცემლობა.

უზნაძე, 2004: – უზნაძე დ., განწყობის ფსიქოლოგია, თბილისი.

ჩხარტიშვილი, 1975: – ჩხარტიშვილი შ., არაცნობიერის პრობლემა განწყობის ფსიქოლოგიაში, განწყობა და ცნობიერება, თბილისი.

Нодар Барамидзе

(Батуми, Грузия)

Советская идеология и творческая деятельность Д. Узнадзе

Резюме

В статье, противоположно мнению некоторых авторов, обосновано, что Д. Узнадзе не “перебрал” философию и продолжил работать в сфере психологии не под внешним воздействием, а по своему призыву. Намного раньше до идеологического давления советов, уже спонтанно было определено основное направление его творческой деятельности. Иначе трудно было создать психологическую теорию мирового значения – теорию установки.

ბარემოს როლი პიროვნების ფორმირებაში

ბავშვს ამქვეყნად მოვლენის პირველი დღეებიდანვე თან დაჰყვება ადამიანად გახდომის გარკვეული მონაცემები. იგი ჩვენი (აღმზრდელების) ყოველგვარი ჩარევის გარეშე დაიწყებს ლაპარაკს, სიარულს, დაინტერესდება გარესამყაროთი და ა.შ. მაგრამ ეს მოხდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი გაიზრდება საზოგადოებაში, ადამიანთა შორის, რადგან მის პიროვნებად ჩამოყალიბებაში, აღზრდასა და მეგობრურობასთან ერთად, დიდ როლს ასრულებს ის გარემო, რომელშიც ბავშვს უხდება ცხოვრება. ქათმის წიწილას იხვი გამოჩეკავს და გაზრდის თუ ბატი, ის მაინც ქათმად იქცევა, ხოლო რაც შეეხება ადამიანის ნაშობ არსებას, იგი ადამიანად ჩამოყალიბდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი ადამიანთა შორის, ადამიანთა წრეში გაიზრდება. ამასთან დაკავშირებით რობერტ ოუენი ამბობდა: „ადამიანი შეიძლება იქცეს სისხლისმსმელ ველურად, კაციჭამიად ან უადრესად მაღალკულტურულ და კეთილ არსებად, რაც დამოკიდებულია იმ გარემო პირობებზე, რომელშიც იქნება იგი ჩაყენებული დაბადების დღიდან“ *[პედაგოგიის ისტორია, 2004:163]*. დიდი რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატი ბესარიონ ბელინსკი კი წერს: „ცხოველი იბადება ცხოველად და იგი ვერ იქცევა ვერც უკეთესად და ვერც უარესად, ვიდრე ბუნებამ გააჩინა, ადამიანი კი გონიერი, მოაზროვნე არსებაა და იგი იქ იწყება, სადაც მთავრდება ცხოველი“. „ლომის ლეკვი ღომადვე იქცევა ისე, – ამბობს ბ. ბელინსკი, – რომ თვითონ მას ამისათვის არავითარი მონდომება არ სჭირდება... ადამიანი კი, რომელიც დაიბადა არა ღომად ან ვეფხვად, არამედ სწორედ ადამიანად, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, შეიძლება გახდეს (გარემოსა და აღზრდის გარეშე – ნ.ბ.) მეგელიც, სახელარიც და რაც გნებავთ“ *[Белинский, 1948:44]*.

არაერთი ცდის მიუხედავად, მეცნიერებმა ვერასგზით ვერ მოახერხეს ტყეში ნადირთა მიერ გაზრდილი ბავშვის სრულყოფილ ადამიანად გადაქცევა, რადგან მას პატარაობიდან შეთვისებული აქვს ის თვისებები, რაც მისი გამზრდელისათვისაა დამახასიათებელი. მართალია, დათვის თუ ვეფხვის მიერ გაზრდილი ბავშვი ნამდვილ დათვად ან ვეფხვად ვერ იქცევა, მაგრამ მისგან გა-

დაიდებს იმ თვისებებს, რაც აღნიშნული ცხოველისათვისაა დამახასიათებელი.

როცა პიროვნების ფორმირებაში გარემოს როლზე ვლაპარაკობთ, უწინარეს ყოვლისა, მხედველობაში გვაქვს სოციალური, საზოგადოებრივი გარემო, რადგან ბუნებრივი გარემო ნაკლებ ზეგავლენას ახდენს ბავშვის გაადამიანებაზე.

ბუნებრივი გარემო: მზე, ჰაერი, წყალი, ჩვენი ფლორა და ფაუნა, ანუ ბუნება მთელი მრავალფეროვნებით, ხოლო სოციალური, ანუ საზოგადოებრივი გარემო – სკოლა, ოჯახი, კინო, თეატრი, წიგნი, ტელევიზორი, კომპიუტერი, ამხანაგებისა და მეგობრების წრე და ა. შ.

ბავშვი ადამიანის შვილია და იგი საზოგადოებაში, ადამიანთა შორის უნდა ცხოვრობდეს, ადამიანთა შორის უნდა ტრიალებდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ცხოველის ღონეს ვერ გასცდება და მისგან ჭეშმარიტი ადამიანი არ დადგება. ამის მაგალითი ისტორიამ ძალიან ბევრი იცის. ცნობილია, მაგალითად, ცხოველების მიერ (მათ შორის მტაცებელი ცხოველების) გაზრდილი ბავშვები, მაგრამ ისინი ადამიანებად არ ჩამოყალიბებულან. მაგალითად: 1920 წელს ინდოელმა ფსიქოლოგმა **რიდ სინგხუმ** მგლების ხროვაში აღმოაჩინა ორი გოგონა, რომელთა შორის ერთი იყო, დაახლოებით, წლინახევრის, მეორე კი – რვა წლის. როგორც ჩანს, მგლებს ისინი ჩვილობაში გაუტაცნიათ. გოგონები ოთხფეხზე დარბოდნენ და იღრინებოდნენ, ღამით კი მგლებით ემუოდნენ. სინგხუ შეეცადა მათ აღზრდას და ადამიანთა საზოგადოებაში ცხოვრების უნარ-ჩვევების გამოუმუშავებას, მაგრამ ამაოდ. პატარა გოგონა ერთი წლის შემდეგ გარდაიცვალა, უფროსმა კი 17 წლამდე იცოცხლა. მიუხედავად ამისა, მან ვერ ისწავლა ლაპარაკი და ადამიანთა შორის ცხოვრება. იგი გადაეწვია მხოლოდ ზოგიერთ მგელურ თვისებას და ისწავლა ორმოცამდე სიტყვის სწორად გამოყენება. ეს იყო და ეს.

1973 წელს გახეთქი იუწყებოდნენ, რომ ცვილონის სამხრეთით, ჯუნგლებში, დაიჭირეს თეთრკანიანი ბიჭი, რომელიც, დაახლოებით, 10-12 წლის იქნებოდა. იგი მაიმუნთა შორის ცხოვრობდა და მთლიანად გადაღებული ჰქონდა მათი თვისებები. ადამიანების მიერ დიდი მცდელობის მიუხედავად, **ტისამ** (ასე შეარქვეს მას) ლაპარაკი ვერ ისწავლა, დადიოდა მხოლოდ ოთხით, მაიმუნივით იმანჭებოდა და საჭმელს მხოლოდ მაშინ ჭამდა, როცა იგი მიწაზე იდო.

აი, სხვაგვარი მაგალითიც. პარაგვაიში ცხოვრობს გუაიკილუ-ბის ტომი, რომელიც დღეისათვის ცნობილ ტომთა შორის ყველაზე ჩამორჩენილია. გუაიკილები ადამიანებთან ყოველგვარ კონტაქტს გაურბიან. მათ სადგომში ფრანგმა ეთნოგრაფმა **ჰელარმა** იპოვა მარტოდმარტო მიტოვებული ორი წლის გოგონა, საფრანგეთში ჩაიყვანა და თავის დედას ჩააბარა აღსაზრდელად. 20 წლის შემდეგ (1958 წელს) თავისი განვითარებით იგი არაფრით ჩამოუვარდებოდა ინტელიგენტ ევროპელ ქალებს. შეისწავლა ფრანგული, ესპანური და პორტუგალიური ენები, დაამთავრა უმაღლესი სასწავლებელი და გახდა ეთნოგრაფი.

რა დასკვნები შეიძლება გამოვიტანოთ ამ ფაქტებიდან? – სვამს კითხვას აკად. შალვა ამონაშვილი და ასეთ პასუხს იძლევა: ადამიანის მემკვიდრეობით თანდაყოლილი თვისებების რეალიზაცია ხდება ძირითადად მისი პირველი 8-10 წლის ცხოვრების მანძილზე. ამიტომ გოგონამ, რომელმაც, ალბათ, დაახლოებით 7 წელი იცხოვრა მგელთა შორის, ვერ შეძლო ლაპარაკი და ორფეხზე გამართულად სიარული, რადგან იგი 8 წლამდე მგლების ხროვაში იმყოფებოდა და გადაიღო მხოლოდ მათი ჩვევები. იმ დროს, როცა ენის შეთვისების მისმა მექანიზმმა ფუნქციონირება იწყო (ამოქმედდა), მას მხოლოდ მგლების ყმუილი ესმოდა და ამიტომ მათი ჩვევა გადაიღო, ხოლო შემდეგ, როცა ამ ფუნქციამ თავისი მისია შეასრულა, ბავშვმა ენის შეთვისების უნარი სამუდამოდ დაკარგა.

ცნობილი ფსიქოლოგი ლეონტიევი თავის წიგნში „ფსიქიკის განვითარების პრობლემები“ წერს: „...თუ ბავშვები ყველაზე ადრეული ასაკიდან ვითარდებიან საზოგადოებისაგან იზოლირებულად, ისინი ცხოველთა განვითარების დონეზე რჩებიან“ **[Амонашвили, 1987:24-25]**.

რაც შეეხება გუაიკილულ ბავშვს, იგი მხოლოდ 2 წლის იყო და ახალად იწყებდა ლაპარაკს. ეს გოგონაც რომ 8-10 წლის ყოფილიყო, მისი აღზრდის შედეგი ასეთ ნაყოფს არ გამოიღებდა. ყოველივე ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ყველაფერს თავისი დრო აქვს. როგორც დიდი ჩეხი პედაგოგი იან ამოს კომენსკი აღნიშნავდა, ხე სანამ ნორჩია, მას მეზალე საითაც სურს იქით გადახრის, ასევე აღმზრდელსაც, სანამ ბავშვი პატარაა, შეუძლია მისი აღზრდა წაიყვანოს იმ მიმართულებით, რომელიც მას სურს, შემდეგ კი გვიან იქნება, რადგან ბავშვის თავიდან სწორად აღზრდა გაცილებით უფრო ადვილია, ვიდრე მისი ხელახალი

აღზრდა, ზოგჯერ კი ეს შეუძლებელიცაა.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება ის დასკვნა გამოვიტანოთ, რომ ბავშვი შეიძლება ადამიანად იქცეს მხოლოდ აღზრდის წყალობითა და გარემო პირობების მეშვეობით. ამიტომ იგი ადამიანთა შორის უნდა ცხოვრობდეს და კარგი აღმზრდელის ხელმძღვანელობით იზრდებოდეს.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

პედაგოგიკის ისტორია, 2004: – პედაგოგიკის ისტორია, თბილისი.

Амонашвили, 1987: – Амонашвили Ш. В школу - с шести лет. – В книге: Педагогический поиск. Москва.

Белинский, 1948: – Белинский В.Г. Избранные педагогические сочинения. Москва-Ленинград.

Nodar Basiladze
(Batumi, Georgia)

The Role of the Social Environment in Formation of Personality

Summary

From the very first day of the birth the child has definite abilities of becoming a human. He/she is able to learn to talk, walk etc. without interference of a nurse, but only in case if the child is brought up in the society among the people since the social environment where the child has to live in plays the essential role together with the upbringing and the genetics.

იოლდა ბელთაძე
(ბათუმი, საქართველო)

**ღვთისმსახურება ინგლისელ ვაჭართა
ყოფიერებაში XV-XVI სს-ში**

ჩვენ მიზნად დავისახეთ, ვაჩვენოთ თუ რა ადგილი ჰქონდა ეკლესიას და ღვთისმსახურებას ინგლისელ ვაჭართა ყოფიერებაში.

XV-XVI სს-ის ინგლისის მეტად მნიშვნელოვან წყაროში – **“The Acts of Court of the Mercer’s Company” [The Acts, 1936]**, მივაკვლიეთ ახალ ცნობებს, რაც წარმოაჩენს არა მარტო ვაჭართა სხვადასხვა სახის ქველმოქმედებას **[ბელთაძე-ხინიკაძე, 2009: 99-100, Кириллова, 1979: 90-91]**, არამედ მათ ზნეობრივ ღირებულებებსაც. სწორედ ამის გამოვლენა უნდა ყოფილიყო ზრუნვა ეკლესიაზე, ღვთისმსახურებაზე, რის შესახებაც გვექნება საუბარი ქვემოთ.

პირველ რიგში ინგლისელმა ვაჭრებმა იზრუნეს თავიანთი სამლოცველოს აშენებაზე. 1516 წლის დოკუმენტი გვამცნობს: „ვაჭრებს ევალეობდათ უზრუნველყოთ წმინდა თომასის ეკლესიის მშენებლობა, რისთვისაც უნდა ეწარმოებინათ მოლაპარაკება კალატოზებთან და მუშებთან მშენებლობის საკითხებზე, რისთვისაც უნდა გადაეხადათ 20 მარკა კვარტალურად. ამ საქმეში ჩაბმული იყვნენ ოლდერმენები და მერსერთა კომპანიის მამასახლისებიც” **[The Acts, 1936: 438]**. ეს იყო ერთსულოვანი მზრუნველობა სალოცავის მშენებლობაზე.

რამდენადაც მერსერთა (ქსოვილით მოვაჭრეთა) კომპანია ითვლებოდა ფუძემდებლად და პატრონად წმინდა თომასის ეკლესიისა, ამიტომ ის დიდ გავლენას მოახდენდა ეკლესიაზე. ირკვევა, რომ წმინდა თომასის ეკლესიას უფლება არ ჰქონდა გადაეწევიტა საეკლესიო საქმეები ვაჭართა მონაწილეობის გარეშე.

ამ მხრივ საინტერესოა ერთი ფაქტი: ლონდონის ეპისკოპოსმა გაუგზავნა წერილი მერსერთა კორპორაციას, რომელიც აცნობებდა, რომ წმინდა თომასის ეკლესიის წინამძღვრის ადგილი განთავისუფლდა, ვაკანტურია და მას მიაჩნია, რომ ყველაზე კარგი კანდიდატურა იყო დოქტორი იანგი. ეს უკანასკნელი კი უარზე იყო დაეკავებინა აღნიშნული თანამდებობა **[The Acts, 1936: 375]**.

ისმის კითხვა, რატომ მიმართა ლონდონის ეპისკოპოსმა ვაჭრებს?

იმიტომ, რომ, პირველ რიგში, მერსერთა სავაჭრო კომპანიას დიდი გავლენა ჰქონდა ეკლესიაზე. მეორე, ის დაინტერესებული იყო ხსენებული ეკლესიის ბედ-იღბლით. მართლაც, იანგი ვაჭრების გავლენით დაინიშნა წმინდა თომასის ეკლესიის წინამძღვრად.

ინგლისელი ვაჭრები აკონტროლებდნენ ეკლესიაში ღვთისმსახურებას. თუ ადგილი ექნებოდა რაიმე დარღვევას, მაშინ ეს საკითხი განიხილებოდა სავაჭრო კომპანიის კრებაზე. ასე მაგალითად, 1512 წელს წმინდა თომასის ეკლესიის წინამძღვარმა იჩივლა ვაჭრებთან, რომ კაპელანები (კათოლიკების სამეფო კარის მღვდლები) არ ცხადდებოდნენ დაწესებულ დღესასწაულებზე და არ იცავდნენ წირვის ჟამს საეკლესიო გალობისათვის დანიშნულ დროს. კომპანიამ დააწესა შემდეგი: კაპელანებს უნდა დაედოთ ფიცი, რომ კეთილსინდისიერად შეასრულებდნენ წირვას საეკლესიო კანონის შესაბამისად.

უფრო მეტიც, სავაჭრო კომპანიამ მიიღო კაპელანებისათვის სპეციალური ორდონანსები:

1 მათ ყოველდღე უნდა ჩაეტარებინათ წირვა მერსერთა სამლოცველოში – წმინდა თომასის ეკლესიაში და ღვთისმსახურების დროს უნდა ელოცათ კორპორაციის კეთილდღეობისა და მისი საქმიანობის წარმატებისათვის. უნდა ელოცათ მეფე რიჩარდ II-ის სულის მოსახსენებლად, იმ მეფისა, რომელმაც პირველმა გამოსცა ქარტია და შექმნა კორპორაცია. ნება მისცა მათ შეეძინათ მიწები და სამფლობელოები, კაპელანების და ეკლესიის მსახურთა სარჩენად.

2. ისინი ყოველთვის თან უნდა ხლებოდნენ კორპორაციის მამასახლისებს ლონდონის სიტის ფარგლებში ყველა ღვთისმსახურებაზე.

3. კაპელანები ნებისმიერ დღესასწაულზე უნდა გამოცხადებულიყვნენ ადგილზე დილის ექვს საათზე *[The Acts, 1936: 411]*.

ამ დოკუმენტიდან ჩანს, რომ ყალიბდება ურთიერთობის ახალი წესი ბურჟუაზიასა და ეკლესიას შორის, როლის თანახმად სასულიერო პირები უნდა დაემორჩილონ ერისკაცებს, სწორედ ასეთი მოთხოვნა შეესაბამება მარტინ ლუთერის მოძღვრებას. ამასვე მოითხოვდნენ გერმანელი გლეხები 12 მუხლში გლეხთა ომის დროს *[გელთაძე-ხინიკაძე, 1997: 165]*.

ინგლისელი ვაჭრები დიდ ყურადღებას უთმობდნენ ღვთისმსახურებაზე დასწრებას. ისინი არ პატიობდნენ უდისციპლინობას კომპანიის მამასახლისებსაც (კომპანიის მაღალ საფეხურზე მდგო-

მი - ი.ბ.), რომლებიც სისტემატურად არ დადიოდნენ ტაძარში. ამის საილუსტრაციოდ მოვიტანთ 1509 წლის დოკუმენტს, რომელიც გვაცნობებს, რომ ერთ-ერთი მამასახლისი, სახელად ჯონ სლაი, არ დადიოდა წმინდა თომასის სამლოცველოში, როგორც სხვა მამასახლისები. ის ყოველდღე თვრებოდა და ურჩობდა, რაც სახელს უტეხდა კომპანიას. 1509 წლის 9 აპრილს მამასახლისების კრებაზე იმსჯელეს ამის თაობაზე და დაადგინეს, რომ ჯონ სლაი გადაეყენებინათ ამ თანამდებობიდან და მის ადგილზე დაენიშნათ სხვა, კარგი რეპუტაციის მქონე ახალგაზრდა, სახელად ბრაინ ეპელტონი *[The Acts, 1936: 361]*.

ირკვევა ისიც, რომ ვაჭრები დავრდომილთა თავშესაფრის სამლოცველოშიც არ უშვებდნენ სასულიერო პირების მიერ დისციპლინის დარღვევას. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ერთი ასეთი ფაქტი. უიტინგტონის კოლეჯის 4 პატიოსანი პირი გამოცხადდა წმინდა თომასის ხოლში მამასახლისებთან და ოლდერმენებთან. ისინი უჩიოდნენ კოლეჯის წინამძღვარს უნდერვუდს, რომელიც სისტემატურად არ ატარებდა ღვთისმსახურებას და არც კვირაობით ატარებდა წირვას. ის დიაკონს არ ნიშნავდა სასულიერო პირებიდან. გარდა ამისა, ისაკუთრებდა კლერკის (საეკლესიო მოხელე, რომელიც ადგენდა წერილობით დოკუმენტებს) ჯამაგირსაც. „მან ისე შეარცხვინა თავისი სამოსელი, რომ არავინ არ ისურვებს შემდეგში მის ჩაცმას“ (ე.ი. უნდერვუნდის შემდეგ არავინ არ ისურვებს ამ პოსტის დაკავებას - ი.ბ.) ნათქვამია დოკუმენტში.

სწორედ ამიტომ, 1494 წლის 23 დეკემბრის, კომპანიის სხდომაზე განიხილეს უიტინგტონის კოლეჯის წინამძღვრის უნდერვუდის მიერ ორდონანსის დარღვევა და გადაწყდა, რომ შობის დღესასწაულის შემდეგ მამასახლისებს გამოეძახათ უნდერვუდი, რათა გაეფრთხილებინათ, რომ არ დაერღვია ორდონანსი, ზუსტად შეესრულებინა თვისი მოვალეობანი და დაედო ფიცი კომპანიის წინაშე. წინააღმდეგ შემთხვევაში მას მოეხსნებოდა ჯამაგირი *[The Acts, 1936: 237-238]*.

ინგლისელი ვაჭრები მატერიალურ დახმარებას უწევდნენ წმინდა თომასის ეკლესიას. წყაროში არის ასეთი საინტერესო ცნობა: ეკლესიის წინამძღვარი ითხოვდა კომპანიისაგან დახმარებას ეკლესიის ეზოში ახალი შენობის აშენებისათვის, სადაც სასულიერო პირები მოაწყობდნენ ტრაპეზს, განათავსებდნენ ავადმყოფებს. ასევე იქ გააშენებდნენ ბაღს. კომპანიამ აღუთქვა

თანხმობა წინამძღვარს, რომ გადასცემდა თანხას 600 ფუნტის ოდენობით. მხოლოდ თანხის მიღება ტაძრის წინამძღვარს უნდა დაემოწმებინა საკუთარი ბეჭდით. ასევე, უნდა მიეცა გარანტია კომპანიისათვის, რომ მისი წევრებისათვის ტაძრის ეზოში გამოიყოფოდა საფლავის ადგილები [*The Acts, 1936: 429*].

წყაროს სხვა დოკუმენტებიც [*The Acts, 1936: 495-496*] ადასტურებს, რომ ინგლისელებისათვის დიდ ცოდვად ითვლებოდა ტაძრის ეზოს გარეთ მიცვალებულის დაკრძალვა. ამიტომაც, ვაჭრები იჩენდნენ წინააღმდეგობას. მათი მოთხოვნით, ეკლესიის წინამძღვრის ბეჭდით იყო დამოწმებული ვაჭართა მიერ შეწირულობის გაღება ტაძრისათვის და ეკლესიის წინამძღვრის თანხმობა მათი ეკლესიის ეზოში დაკრძალვაზე გარდაცვალების შემდეგ. ამდენად, დოკუმენტით იყო დადასტურებული ყოველივე ზემოთ თქმული, რომ შემდეგში არ გამხდარიყო რაიმე სადაო.

ვაჭრები ზრუნავდნენ თავიანთი ტაძრის კეთილმოწყობაზე. ეკლესიისათვის ძვირფასი ნივთების შეძენაზეც არ აცხადებდნენ უარს. მაგალითად, 1523 წ.-ის 29 თებერვლის მერსერთა სავაჭრო კომპანიის კრებაზე იმსჯელეს იმის შესახებ, რომ ვინმე ვალტერ ვანდელისაგან უნდა შეესყიდათ ძვირფასი თასი ორნამენტებით (გრავეურა), ჩამოტანილი ანტეკერპენიდან (ნიდერლანდები - ი.ბ.), რომლის ფასი შეადგენდა 420 ფუნტს. კომპანიამ გამოიწახა ეს თანხა და შეიძინა თასი ეკლესიისათვის [*The Acts, 1936: 674*].

ინგლისელ ვაჭრებს დიდ ცოდვად მიაჩნდათ, თუ კომპანიის გაჭირვებულ ადამიანს არ აღმოუჩენდნენ დახმარებას. ისინი მზრუნველობას და ქველმოქმედებას იჩენდნენ განსაკუთრებით შობის ბრწყინვალე დღესასწაულის დღეს. სწორედ ღვთისადმი შიში შთააგონებდა მათ, რომ ამ დღეს მაინც არ დარჩენილიყო მშვიერი ვინმე. ამის დასადასტურებლად გამოდგება 1525 წლის 14 დეკემბრის დოკუმენტი, რომელიც იტყობინება იმის შესახებ, რომ მათი კომპანიის წევრი რობერტ ჰარვი დაუძღურდა, დაავადმყოფდა და სადაცაა მოკვდებოდა. კომპანიამ ერთხმად გადაწყვიტა, რომ ყოველკვირეულად გადასცემოდა დახმარების სახით 20 პენსი, ხოლო 10 შილინგი საჩუქრად შობის დღესთან დაკავშირებით. ასევე, კომპანიის წევრის რიჩარდ ჯონსის ქვრივს ალისა ჯონს გაწეოდა დახმარება 6 შილინგი და 8 პენსის ოდენობით [*The Acts, 1936: 282*].

ამრიგად, ზემოთ მოტანილი დოკუმენტები ადასტურებს, რომ XV-XVI სს-ის ინგლისში ვაჭრები არ უშვებდნენ ღვთისმსახურე-

ბის წესების დარღვევას, რომლის უზრუნველსაყოფად მერსერთა სავაჭრო კომპანია სპეციალურ ორდონანსებს იღებდა.

ერთი სიტყვით, აბსოლუტიზმის განვითარების პერიოდში მყოფ სახელმწიფოში, რომლის საძირკველში დაიმარხა უამრავი ადამიანის სიცოცხლე, რამდენადაც პარადოქსალურად არ უნდა მოგვეჩვენოს, ინგლისელ ვაჭართა ცხოვრებაში იკვეთება ქველმოქმედების გარდა ზნეობრივი ფასეულობანი, მათი მზრუნველობა ეკლესიასა და ღვთისმსახურებაზე.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

The Acts, 1936: – The Acts of Court of the Mercer's Company (1453-1527) w.th. an introduction by L. Iyell assisted by E. D. Watney. Cambridge.

ბელთაძე-ხინიკაძე, 1997: – ბელთაძე-ხინიკაძე ი., ლონდონის მერსერთა და ვაჭარ-ავანტიურისტთა კომპანია XV-XVI საუკუნეთა მიჯნაზე.

ბელთაძე-ხინიკაძე, 2009: – ბელთაძე-ხინიკაძე ი., ინგლისის სა-ვაჭრო კომპანიები და კოლონიური ექსპანსია (XV-XVII ს. და-საწყისში) თბილისი.

Кириллова, 1979: – Кириллова А.А., Социально-психологическая характеристика английского купечества в XV-XVI вв., Москва.

**Izolda Beltadze
(Batumi, Georgia)**

Liturgy of the English Merchants Being the XV-XVI Centuries

Summery

We aim to show them what had taken place the Church and the Liturgy of the English merchants existence.

XV-XVI centuries in England merchants were not allowed to worship in violation of the rules, which ensure mersers ordonanses taking special trading company.

All in all, the absolutism of the State of which was buried in the foundation of many lives, in so far as paradioksalur may seem, the English merchants in addition to the moral values of charity in the life of the loom, the care of the church and the Liturgy .

თალიკო ბერიძე
(ბათუმი, საქართველო)

„ვაზის სიმჟონია“ ზოთა ნიშნიანიკის შემოქმედებაში

*„ჭირში დაგვიკარგავს, ღვინში გვიპოვნია
სრულიად საქართველოს ვაზის სიმჟონია.“
შ. ნიშნიანიძე.*

საქართველოს ვაზის აკვანს უწოდებენ. საქართველოს გაქრისტიანების ლეგენდაში ვაზი უმთავრესია. ქრისტეს რჯული წმინდა ნინომ ვაზისგან შეკრული ჯვრით უქადაგა ქართლოსის ნათესავთაგანთ. ვაზის ჯვრად ქცევა ხომ ერის სულიერების უზენაესი ზიარების ნიშანი იყო. ვაზის ჯვრის კულტი საქართველოს გარდა არცერთ ქრისტიანულ ქვეყანაში არ არსებობს. სწორედ, საქართველოში იქნა აღმოჩენილი ვაზის ჯიშების წიპწები, რაც ვაზის მოშენების უძველეს ტრადიციას ადასტურებს. ვაზის ნაჟურს მნიშვნელოვანი როლი აკისრია ქრისტიანულ რელიგიაში, ზიარებისას მიღებული ღვინო ქრისტეს სისხლთან ასოცირდება. ქართულ პოეზიაში ვაზს მიეძღვნა არაერთი ლექსი და საგალობელი. შ. ნიშნიანიძეც მიეკუთვნება იმ პოეტთა რიცხვს, რომელთა შემოქმედებაში ვაზისა და ჯვრისადმი ერთგულება უმთავრესია. პოეტი ქვეყნის მარადიულობის მეციხოვნედ ვაზს მიიჩნევს, რაც კარგად ჩანს მისი გულის სიდრმიდან ამოსულ სიტყვებში:

„ეჭვი, სიმღერით ყელს იღერებს შენი მგოსანი,
ვაზით და ფრესკით ჩემი მხარე მარად იცნობა
და საქართველოს ციხეებზე მზის შუბოსანი
ღვას მეციხოვნედ მარადისობა!“

[ციხ.ტაძ. საგალობ. გვ. 8].

ქართულ ვაზს არასოდეს არ დაუძინია. ვაზისადმი სიყვარულმა არაერთხელ იხსნა უთანასწორო ბრძოლაში საქართველო და ქართველი ერი. ამიტომაც გაუძლო ისტორიის ქარტეხილებს. პოეტი უფაღს შესთხოვს ქართული სიტყვის გადარჩენას:

„ვაზო, ვაზო-ღმერთის სულო,
ღმერთის სისხლო, სხეულო,
ქართულ ლექსში და ანბანში
გემდეროს და გეხუელოს.“

[მკვიდრ. მარადის. გვ.10]

ვაზი საქართველოს სიცოცხლის სიმბოლოა. ქართველი კაცი

და ქართული ვაზი ერთმანეთის მოჭირნახულენი არიან. ქართულმა ვაზმა ქართველ კაცთან ერთად ზიდა ისტორიის სიმძიმე. ქართველი კაცი ვერც ტანჯვა-წამებამ ვერ გატეხა. იგი დღემდე ინარჩუნებს სულის ძლიერებას და მედგრად ხედება მტრის მსახვრალ შემოტევენს:

„აჰა, ვაზით დაწერილი დაბლობი და ზეგანი –
უძველესი იბერია – ეს ბიბლიის დედანი.
ვაზებს, ხეებს, ციხე-ტაძრებს,
აკვნებსა თუ აივნებს. სიმღერები მოუსხმიათ
და მე გულზე დავიბნევ.“

[შევიდრ. მარადის. გვ. 11]

ქვეყნის სიძლიერედ ახალ-ახალი ციხე-ტაძრები მიაჩნია პოეტს. ღოცავს ვაზის სიმტკიცეს, რომელმაც ამერ-იმერი გაზოზარდა:

„ვაზმა გამოფოთლა თითონ სამარის ქვაც,
ტანი გამოფოთლა ციხე-მონასტერთა.
იყავ კურთხეული, ვაზო მაცხოვარო.
ამერ-იმერის ძეძუს მაწოვარო.“

[ქართ. ლაშქრ. სად. გვ.50]

მტრებმა იცოდნენ, რომ ენა და სარწმუნოება მთავარი იყო მამულის დასაცავად. გარემომდგომი მტერი – თურქი, სპარსი, ლეკი – უმოწყალოდ ჩეხდა, ბუგავდა ვაზს, როგორც ჩვენი ცხოვრების მთავარ წყაროს, მაგრამ მაინც ღონეს იკრებდა დაბუგული, გასრესილი ქართული ვაზის ფესვი ნახანძრევ ნაცარში. სამხრეთ საქართველოში, ისტორიულ საქართველოში, ნანგრევებად ქცეული ტაძრებიდან ჩუქურთმაში გამოკვეთილი ვაზის ტირილი დღესაც ისმის:

„ჩუქურთმაში ვაზი ტირის ქარაგმულად,
სიმღერები ღაზის საით დაკარგულა.
ქართულ ვენახს, ქართულ ჯვარს, –
ქვეყნის ოთხივ მხარეს,
როგორც იატაგანი, სხეპს თურქული მთვარე.“

[თვედ. გვ. 117]

აჩეხილი ლერწმების ცრემლი და კვნესა – „ქართლის ცხოვრება“, გამოძახილი გლოვისა და ზარისა. ნიშნია იმის, რომ ღვთის სახლის განადგურება ქვეყნის დაქცევის ტოლფასი იყო:

„შენ ხარ ვენახი, აჩეხილი
მესიის სურვილი ამხდარი.

ღვთის სახლი, სათნო სახლი დამეხილი,
წაქცეული, დაქცეული საყდარი.“

[თეოდ. 117]

ვაზი სრულიად საქართველოს ხმალია. საქართველოში მცხოვრებ არცერთი კუთხის შვილს არ შეუძლია უვაზოდ ცხოვრება. მრავალ ჭირნახულგამოვლილი ვაზი მოვიდა დღემდე, რითაც ქართული მიწისა და ქართველი კაცის უკვდავება გამოიხატა. საქართველოს თითოეული კუთხე პოეტისთვის საფიცარია:

„ქართლ-კახეთი ლეგენდაა, იმერეთი – ზღაპარი,
სამეგრელო ოცნებაა – გაფრენილი ფაფარი.
გურია კი სიმღერაა, ხოლო რაჭა – სიზმარი.
ყველა ერთად – ვენახია ჩვენი დასაფიცარი.“

[ვაზ. სიმფ. გვ. 162]

მზე სიცოცხლის, არსებობის ნიშანწყალია, სადაც ნათელია და მზის სხივები ეფინება, იქ ქართული გენიც ყვავის, რომელსაც გადაშენება არ უწყევია:

„სადაც მზის გულია,
ანდაც მზის ფონია,
აწვიმს საქართველოს ვაზის სიმფონია.“

[ვაზ. სიმფ. გვ. 163]

პოეტის აზრით ვაზი პირველყოფილი პირმშოა ქართული მიწისა. საქართველოს და ქართველ ერს ვაზივით უკვდავებას, გამრავლებასა და დაფესვიანებას უქადის:

„– კჳეი, ამერ-იმერო, ღმერთების დიდო ვენახო,
ვაზის ადგილის დედაო, ვაზივით გამძლე მენახო,
იყავ ვაზივით უკვდავი, იყავ ვაზივით მარადი,
ვაზივით დაფესვიანდი, იმსხმოიარე, გამრავლდი!“

[ვაზ. სიმფ. გვ. 154]

ამდენად, შ. ნიშნიანიძის პოეზიას თავიდან ბოლომდე ვაზისა და ვენახის საგალობლები ამშვენებენ. გაფოთილი მტევანდასხმული ვაზის ბწკალი და ღერწამი პოეტს რწმენას უმტკიცებს ქვეყნის ნათელი მომავლისას. მისთვის ვაზის გარეშე სამშობლო ისევე წარმოუდგენელია, როგორც ტაძარი უჩუქურთმოდ. ამიტომაც შ. ნიშნიანიძის პოეტურ სამყაროში ვაზი სილამაზის, აღფრთოვანების, სიკეთის, სიყვარულისა და თავყვანისცემის საგანი.

გამოყენებული ლიტერატურა და შემოკლებათა განმარტება:
ნიშნიანიძე, 1984: – ნიშნიანიძე შ., „რჩეული“, თბილისი.
ვაზ. სიმფ. – „ვაზის სიმფონია“, ნიშნიანიძე შ., „რჩეული“, თბი-
 ლისი, 1984.
თევდ. – „თევდორე“, ნიშნიანიძე შ., „რჩეული“, თბილისი, 1984.
მკვიდრ. მარადის. – „მკვიდრო მარადისობის“, ნიშნიანიძე შ.,
 „რჩეული“, თბილისი, 1984.
ქართ. ღაშქრ. სად. – „ქართული ღაშქრის სადიდებელი“, ნიშნია-
 ნიძე შ., „რჩეული“, თბილისი, 1984.
ციხ.ტად. საგაღ. – „ციხე-ტაძართა საგაღობელი“, ნიშნიანიძე შ.,
 „რჩეული“, თბილისი, 1984.

Taliko Beridze
(Batumi, Georgia)

„Vine’s Symphony“ in Shota Nishnianidze Creations

Summary

Georgia’s called the cradle country of the vine. The legend of the conversion of the most important vine. . Vine cross was a sign of the nation’s behavior. Thus, Sh. Nishnianidze poetry from the beginning to the end of the vine and vineyards dot the chants. Vine cane poet strengthen the faith of the country’s bright future. The vines without a home is incredible. That’s why Sh. Nishnianidze poetic beauty in the world of the vine, admiration, generosity, love and the object of worship.

ჯემალ ბამახარიბა
(თბილისი, საქართველო)

**პირველი ტერიტორიების გასხვისების გზით საქართველოში
ავტონომისტური და ავტოკეფალური მოძრაობების
ნეიტრალიზაციის იმპერიული გეგმების შესახებ
(1906–1909 წწ.)**

რუსეთის პირველი დემოკრატიული რევოლუციის წლებში (1905-1907 წწ.) საქართველოში ეროვნულ-გამანთავისუფლებელი მოძრაობა გააქტიურდა. მისი ძირითადი მოთხოვნები იყო საქართველოს პოლიტიკური ავტონომია და ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია. 1906 წლის იანვრიდან ავტოკეფალიის საკითხს უწმინდეს სინოდთან შექმნილი განსაკუთრებული სათათბირო იხილავდა, რომელსაც საქართველოს ყოფილი ეგზარქოსი, იმჟამად კი მოსკოვის მიტროპოლიტი ვლადიმერი (ბოგოიაველენსკი) თავმჯდომარეობდა. იმავე წლის აპრილიდან ეს საკითხი განსახილველად იმპერატორის ბრძანებულებით შექმნილ წინასაყრილობო სათათბიროს მეორე განყოფილებას გადაეცა, რომელსაც ლიტვის არქიეპისკოპოსი ნიკანდრი (მოლჩანოვი) ხელმძღვანელობდა. ორივე ორგანოს მუშაობაში აქტიურად მონაწილეობდნენ ცხუშელის ეპისკოპოსი კირიონი (საბაგლიშვილი) და იმერეთის ეპისკოპოსი ლეონიდე (ოქროპირიძე). წინასაყრილობო სათათბიროს მეორე განყოფილების 1906 წლის 2 და 8 ივნისს გამართულ სხდომებზე ეპისკოპოსმა კირიონმა ოთხი სპეციალური მოხსენება წარადგინა **[წმინდა მღვდელმოწამე..., 2005:23-32, 40-45; 387-422]**. მათში დასაბუთებულია 1811 წელს ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმების ანტიკანონიკურობა და ისტორიული საქართველოს საზღვრებში მისი აღდგენის აუცილებლობა.

წინასაყრილობო სათათბიროს მეორე განყოფილების მეორე სხდომაზე (1906 წლის 8 ივნისი) ავტოკეფალური ქართული ეკლესიის საზღვრებთან დაკავშირებით ცხარე დისკუსია გაიმართა. ავტოკეფალიის მოწინააღმდეგენი, რომელთა შორის განსაკუთრებით ცნობილი შოვინისტი და შავრაზმელი დეკანოზი იოანე ვოსტორგოვი აქტიურობდა, ქართულ მხარეს საეგზარქოსოს ფარგლებში (რომელიც სამხრეთ კავკასიას და მის მიმდებარე რეგიონებს მოიცავდა) ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის, შესაბამისად, სხვისი ტერიტორიების მითვისების მცდელობაში ადანაშაულებდნენ. ეპისკოპოსი კირიონი კატეგორიულად უარყოფდა მზაკვრული პოლიტიკური ქვეტექსტების მქონე მსგავს ბრალ-

დებას. თავის მოხსენებებში მან არაერთხელ აღნიშნა, რომ ქართველები ავტოკეფალიის აღდგენას მხოლოდ ისტორიული საქართველოსა და მცხეთის საკათოლიკოსოს საზღვრებში ითხოვდნენ და არა საეგზარქოსოს ფარგლებში *[წმინდა მღვდელმოწამე..., 2005:157-159,402, 421; II, 3, т. XXXIV:726]*.

1906 წლის 9 ივნისს საქართველოს ეგზარქოსად არქიეპისკოპოსი ნიკონი (სოფიისკი) დაინიშნა, რაც ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის მოთხოვნის დაკმაყოფილებაზე უარის თქმას ნიშნავდა. საკუთარი საწმესოს წინააღმდეგ თითქოს სამოხრად მომართული, სპეციალურად შექმნილ ტყვიავაჟუმტარ ჯავშანქილევტში გამოწყობილი ეგზარქოსი *[Материалы..., 290]* იმავე წლის 26 აგვისტოს თბილისში ჩამოვიდა. არქიეპისკოპოს ნიკონის მთავარ მიზანს და ამოცანას როგორც ავტოკეფალური, ისე ავტონომისტური მოძრაობის განადგურება წარმოადგენდა, რისთვისაც იგი ყველა ხერხს და საშუალებას მიმართავდა. აღნიშნულ მიზანს ემსახურებოდა 1906 – 1909 წლებში შემუშავებული საქართველოს საეგზარქოსოს რეორგანიზაციის რამდენიმე გეგმა. ამ პერიოდში ოთხი პროექტი შეიქმნა. მათი ავტორები იყვნენ დეკანოზი იოანე ვოსტორგოვი (მან ორი ვარიანტისაგან შემდგარი პროექტი ჩამოაყალიბა), ეგზარქოსი ნიკონი, ობერ-პროკურორის კანცელიარიის ვიცე-დირექტორის (შემდგომში დირექტორი) ვ. იაცკევიჩის თავმჯდომარეობით არსებული კომისია, დაბოლოს, უწმინდესი სინოდის განსაკუთრებული სათათბირო. ავტორთა საერთო ამოცანას საქართველოს საეგზარქოსოს რეორგანიზაციის ისეთი პროექტის შემუშავება წარმოადგენდა, რომლის განხორციელების შემდეგ ქართულ საზოგადოებას თავად აეღო ხელი პოლიტიკური ავტონომიისა და ავტოკეფალიის აღდგენის მოთხოვნაზე.

დეკანოზმა ი. ვოსტორგოვმა საკუთარი პროექტი 1906 წლის 13 დეკემბერს წინასაყრილობო სათათბიროს მეორე განყოფილების მეცხრე სხდომაზე წარმოადგინა, სადაც იგი ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხზე სპეციალური მოხსენებით *[Пр. к № 8: 291-296; Пр. к № 10: 297-299]* გამოვიდა. პროექტის ორივე ვარიანტი უწმინდესი სინოდის ოფიციალურ ორგანოში გამოქვეყნდა *[Пр. к № 10: 299-301]*. პირველი ვარიანტი ითვალისწინებდა „კავკასიაში საეკლესიო საქმეთა მოწყობას“ საეგზარქოსოს შენარჩუნების პირობებში. ი. ვოსტორგოვის აზრით, აუცილებელი იყო სოხუმის ეპარქიის საქართველოს საეგზარქოსოსაგან გამოყოფის თაობაზე უწმინდესი სინოდის მიერ ადრე ორჯერ მიღებული გადაწყვეტილების *[გამახარია..., 2005:609-616]* სისრულეში მოყვანა.

ამასთანავე, სამურზაყანოს სამრევლოები სამეგრელოს ეპარქიის გამგებლობაში გადადიოდნენ, სოხუმის ეპარქიასთან კი ბათუმის ოლქი გაერთიანდებოდა. საქართველოს საეპარქოსოსაგან გამოყოფილი სოხუმის ეპარქია მასთან მიბმულ ბათუმის ოლქთან ერთად, უწმინდესი სინოდის შეხედულებისამებრ, დამოუკიდებლად იარსებებდა ან სტავროპოლის, შესაძლოა, ეკატერინოდარის ეპარქიას (თუ ეს უკანასკნელი დამოუკიდებელი გახდებოდა) მიუერთებდნენ.

გარდა ამისა, ი. ვოსტორგოვის პროექტის პირველი ვარიანტის მიხედვით, ჯავისა და გუდაურის ჩრდილოეთით მდებარე სამრევლოები ვლადიკავკაზის ეპარქიას დაექვემდებარებოდნენ; ქალაქი თბილისი და ბორჩალოს მაზრა კი ბაქოს, ელისავეტოპოლის, ერევნის გუბერნიებთან და ყარსის ოლქთან ერთად რუსული ეპარქიის შემადგენლობაში შევიდოდა. თბილისის გუბერნიის დანარჩენ ტერიტორიაზე მცხეთის ქართული ეპარქია ყალიბდებოდა. იმერეთის, გურიისა და სამეგრელოს (სამურზაყანოსთან და სვანეთთან ერთად) ეპარქიები სახელდებული იქნებოდნენ საკათედრო ქალაქების მიხედვით და არა ეთნოგრაფიული ნიშნით, როგორც იყო აქამდე [Ир. к № 10: 299-300].

ი. ვოსტორგოვისეული „კავკასიაში საეკლესიო საქმეთა მოწყობის მეორე პროექტი – საეპარქოსოს გაუქმების პირობებში“ მთლიანად ინარჩუნებდა პირველი პროექტის სულისკვეთებას. ავტორის აზრით, საეპარქოსოს გაუქმების შემდეგ ორი – ქართული და რუსული – სამიტროპოლიტო ოლქი ჩამოყალიბდებოდა. ქართული სამიტროპოლიტო, რომლის საკათედრო ცენტრი მცხეთა გახდებოდა, მოიცავდა საქართველოს (ანუ ქართლ-კახეთის), იმერეთის, გურიისა და სამეგრელოს (სამურზაყანოსთან ერთად) ეპარქიებს. რუსული სამიტროპოლიტოს შემადგენლობაში შევიდოდნენ ქალაქი თბილისი (საკათედრო ცენტრი), ბორჩალოს მაზრა, ბაქოს, ელისავეტოპოლის, ერევნის გუბერნიები და ყარსის ოლქი. პროექტის მეორე ვარიანტის მიხედვითაც, სოხუმის ეპარქია (სამურზაყანოს გარეშე) ბათუმის ოლქთან ერთად ცალკე თვითმდგომ კათედრად ჩამოყალიბდებოდა. ჯავისა და გუდაურის ჩრდილოეთით მდებარე სამრევლოები კი ვლადიკავკაზის ეპარქიისთვის უნდა გადაეცათ [Ир. к № 10: 300-301].

დიდი რეზონანსი და იმპერიის უმაღლესი ხელისუფლების მხარდაჭერა მოიპოვა საქართველოს საეპარქოსოს რეორგანიზაციის გეგმამ, რომელიც ეპარქოსმა ნიკონმა (სოფიისკი) შე-

ადგინა. შესაბამისი პროექტი მან 1907 წლის 7 ივლისს იმპერატორს, ხოლო 1908 წლის 14 აპრილს უწმინდეს სინოდს და ობერ-პროკურორს წარუდგინა. რუსეთის მთავრობის თავმჯდომარემ პეტრე სტოლიპინმა ნიკონის გეგმა მოიწონა და ავტორს მხარდაჭერა აღუთქვა. როგორც საქართველოს ეგზარქოსი წერდა, მის მიერ შედგენილ დოკუმენტს საფუძვლად დაედო „მოსაზრება ქართველთა ავტონომიური და ავტოკეფალური მისწრაფებების დასუსტების, მათ (ქართველთა – ჯ.გ.) წარმოსახვაში კასპიის ზღვიდან შავ ზღვამდე, ყუბანის ოლქის ქალაქ ანაპიდან სპარსეთისა და თურქეთის საზღვრებამდე არასწორად გაფართოებული საქართველოს საზღვრების შემცირების, სახელმწიფოს განაპირა რეგიონიდან, ჩაწინვალულ მცირე შიდა ტერიტორიად (...превращения ея из окраины государства в вкрапину) მისი გადაქცევის შესახებ“ [სცსსა, ფ. 488, ა. 1, ს. 26391, ფურც. 1].

როგორც ზემოთ ითქვა, ქართველობა საკუთარი ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენას საქართველოს ისტორიულ საზღვრებში ითხოვდა და არა ნიკონის მიერ მითითებულ ფარგლებში. უფრო მეტიც, საეგზარქოსოსსაგან ბაქოს, ელისავეტოპოლის, ერევნისა და შავი ზღვის გუბერნიების გამოყოფა ქართული მხარის ინტერესებში შედიოდა. სხვისი მიწების მისაკუთრების მცდელობაში ქართველთა დადანაშაულებას კი აშკარად პოლიტიკური მიზანი ჰქონდა და სამხრეთ კავკასიაში ეროვნებათაშორისი შუღლის ჩამოგდებას, ანტიქართული განწყობის გაღვივებას ისახავდა მიზნად. საკუთარი პროექტის შედგენისას საქართველოს ეგზარქოსი სომხებსა და აზერბაიჯანელებსაც გადაწვდა, უწოდა რა სომხებს რუსული სახელმწიფოებრიობის მტრები, აზერბაიჯანელებს კი – პანისლამიზმის მიმდევრები და არაკეთილსაიმედონი [სცსსა, ფ. 488, ა. 1, ს. 26391, ფურც. 2]. ამრიგად, ნიკონის მიერ იმპერიის უმაღლესი საერო და საეკლესიო ხელისუფლების წინაშე წარდგენილი საქართველოს საეგზარქოსოს რეორგანიზაციის პროექტი როგორც ქართველთა, ისე სომხ - აზერბაიჯანელთა „დასჯასაც“ ითვალისწინებდა.

აქედან გამომდინარე, პროექტის ავტორს აუცილებლად მიანდა საქართველოს საეგზარქოსოსაგან სოხუმის ეპარქიის გამოყოფა. იგი აყენებდა აგრეთვე საეგზარქოსოს შემადგენლობაში შემავალი აზერბაიჯანის, სომხეთისა და საქართველოს ისტორიული რეგიონის – ყარსის ოლქის ტერიტორიაზე დამოუკიდებელი, უწმინდეს სინოდს უშუალოდ დაქვემდებარებული ბაქო-ერევნის რუსული ეპარქიის (ყარსის ეპარქიით) შექმნის წინადადებას. ამ გზით ნიკონი აპირებდა „ქართველთა ავტონომიური და ავტო-

კეფალური მისწრაფებების“ ჩახშობას, სომეხ-გრიგორიანელთა და აზერბაიჯანელ მაჰმადიანთა „შემოტევის მოგერიებას“. შემოთავაზებულ გეგმას იგი არა მხოლოდ ეკლესიურ, „არამედ დიდ სახელმწიფოებრივ მნიშვნელობას“ ანიჭებდა, რადგანაც აღნიშნული გეგმის განხორციელება, ეგზარქოსის აზრით, ხელს შეუწყობდა „დღემდე მიტოვებულ, დაქუცმაცებულ და სულიერად დასუსტებულ რუსულ მოსახლეობაში“ ეროვნული იდეების განმტკიცებას, რაც მას ამ განაპირა მხარეში იმპერიის მყარ დასაყრდენად აქცევდა *[სცხსა, გვ. 488, ა. 1, ს. 26391, ფურც. 2-8]*.

ნიკონის გეგმების რეალიზაციას ხელი შეუშალა მისმა მკვლევლობამ, რომელიც დღემდე დაუდგენელმა პირებმა 1908 წლის 28 მაისს განახორციელეს. ეგზარქოსის ტრაგიკულად დაღუპვის მთავარი მიზეზი ამიერკავკასიელი ხალხების, როგორც თვითონ აღნიშნავდა, „სანუკვარი მისწრაფებების“ საპირწონედ მის მიერ შემუშავებულ გეგმასა და ზღვარს გადასულ შოვინისტურ პოლიტიკაში უნდა ვეძიოთ.

საქართველოს ეგზარქოსის მკვლევლობასთან დაკავშირებით, უწმინდესმა სინოდმა 1908 წლის 10 სექტემბრს მიიღო გადაწყვეტილება სარევიზიო კომისიის შექმნის შესახებ. იმავე გადაწყვეტილებით, კომისიის თავმჯდომარეობა ობერ-პროკურორის კანცელარიის უფროსის მოადგილეს გ. იაცკევიჩის დაეკისრა *[Материалы..., 2016:115-116]*. ოფიციალურად მას საქართველოს საეგზარქოსოს დაწესებულებებში საქმისწარმოების შემოწმება ევალებოდა. სინამდვილეში კი, გარდა საქმისწარმოებისა, სარევიზიო კომისია ეგზარქოსის მკვლევლობის გარემოებებს, ავტოკეფალური მოძრაობის ლიდერების საქმიანობას სწავლიოვდა და საეგზარქოსოს შემდგომი ბედის შესახებ უწმინდეს სინოდში წარსადგენ წინადადებებს ადგენდა. გ. იაცკევიჩის სარევიზიო კომისიის დასკვნა უწმინდესმა სინოდმა 1908 წლის 20 დეკემბერს მოისმინა. მიღებულ სპეციალურ დადგენილებაში ასახულია კომისიისა და მისი თავმჯდომარის გ. იაცკევიჩის მოსაზრებები საქართველოს საეგზარქოსოს რეფორმირებასთან დაკავშირებით. „მთელი ამოცანა ასეთი რეფორმის შემთხვევაში მხოლოდ იმაში უნდა მდგომარეობდეს,“ ნათქვამია სინოდის 20 დეკემბრის დადგენილებაში, „რომ ქართველთა ძალაუფლების ქვეშ არ აღმოჩნდეს სამფლობელოები, რომლებიც მათ არ ეკუთვნით“ *[Материалы..., 2016:122]*. იქვე მოტანილია მნიშვნელოვანწილად გაყალბებული საქართველოს ეთნოგრაფიული სურათი, საიდანაც გაკეთებულია შედეგი დასკვნა: „ამიტომაც სავსებით სწორი იქნება ვისაუბროთ მხოლოდ სამ

ქართველ ეპისკოპოსზე – ვიკარი თბილისის გუბერნიისათვის, დამოუკიდებელი – იმერეთისთვის, ვიკარი – გურიისთვის და სამეგრელოსთვის. ბათუმის ოლქი კი, რომელიც შედარებით ახლახან რუსული სისხლით რუსეთის იმპერიასთან იქნა მიერთებული და რომელიც უახლოეს მომავალში მსხვილი რუსული სავაჭრო ცენტრი გახდება, აუცილებლად უნდა იქნეს ქართველი ეპისკოპოსების დაქვემდებარებიდან გამოყვანილი და ეპარქიალურად სოხუმს დამორჩილებული. უყინავი შავი ზღვა საეპარქიო ცენტრთან დაკავშირების საშუალებას იძლევა, ხოლო სოხუმის ეპარქიის შეზღუდული ფარგლები მისი გაფართოების აუცილებლობაზე მეტყველებენ“ *[Материалы..., 2016:122-123]*.

საქართველოს საეგზარქოსოს საკითხის საბოლოოდ გადაწყვეტის მიზნით, 1908 წლის 20 დეკემბრის გადაწყვეტილებით, უწმინდესმა სინოდმა ჩამოაყალიბა განსაკუთრებული სათათბირო საქართველოს ყოფილი ეგზარქოსის (1892-1898 წწ.), მოსკოვის მიტროპოლიტის ვლადიმირის (ბოგოიავლენსკი) თავმჯდომარეობით. სათათბიროს შემადგენლობაში შევიდნენ საქართველოს კიდევ ერთი ყოფილი ეგზარქოსი (1898-1901 წწ.), კიევის მიტროპოლიტი ფლაბიანე (გოროდეცკი), თბილისის სასულიერო სემინარიის ყოფილი რექტორი (1889-1891 წწ.), ვარშავის არქიეპისკოპოსი ნიკოლოზი (ზიოროვი), ობერპროკურორის ამხანაგი (მოადგილე) ა. როგოვინი და ვ. იაცკევიჩი *[Материалы..., 2016:127]*. სათათბიროს მიწვეული წევრი გახლდათ დეკანოზი ვოსტოგოვი, რომელიც საქართველოდან გაძევების შემდეგ მოსკოვის ეპერქიაში მსახურობდა და მიტროპოლიტ ვლადიმირთან დაახლოებული პიროვნება იყო.

შემთხვევითი განხილული პროექტების საფუძველზე განსაკუთრებულმა სათათბირომ საკუთარი პროექტი მოამზადა და 1909 წლის 26 თებერვალს განსახილველად უწმინდეს სინოდს წარუდგინა. 1909 წლის 16 მაისის № 4179 გადაწყვეტილებით, სინოდმა ცნობად მიიღო პროექტი „საქართველოს საეგზარქოსოში საეკლესიო მმართველობის რეფორმის თაობაზე“ და ობერ-პროკურორ ს. ლუკიანოვს სთხოვა კავკასიაში მეფისნაცვალთან ი. ვორონცოვ-დაშკოვთან მისი შეთანხმება *[Материалы..., 2016:154-157]*. 1909 წლის 4 ივნისს ობერ-პროკურორმა დოკუმენტი დასკვნისთვის მეფისნაცვალს გადაუგზავნა.

განსაკუთრებული სათათბიროს პროექტში დასმულია საკითხი საქართველოს საეგზარქოსოს საერთოდ გაუქმებისა და უშუალოდ უწმინდეს სინოდს დაქვემდებარებულ სამ დამოუკიდებელ ეპარქი-

ად მისი დაშლის შესახებ. ეპარქიების დასახელებაში მითითებული იქნებოდა არა მათი ეთნოგრაფიული შემადგენლობა, არამედ საკათედრო ქალაქების ან გუბერნიების სახელწოდება. გათვალისწინებული იყო შემდეგი სამი ეპარქიის დაფუძნება:

- თბილისის ეპარქია - თბილისის, ბაქოს, ერევნის გუბერნიებისა და ყარსის ოლქის შემადგენლობით; მღვდელმთავრის ტიტული - თბილისისა და ელისავეტოპოლის არქიეპისკოპოსი; ეპარქიაში იქნებოდა ორი ვიკარი გორსა (ქართველი) და ბაქოში (რუსი);
- ქუთაისის ეპარქია - იმერეთის, გურიისა და რაჭის შემადგენლობით; მღვდელმთავრის ტიტული - ქუთაისისა და ოზურგეთის ეპისკოპოსი; ეპარქიას ეყოლებოდა ვიკარი რაჭაში;
- სოხუმის ეპარქია - სოხუმის ოლქის (აფხაზეთი), სამეგრელოს, ზემო სვანეთისა და ბათუმის ოლქის შემადგენლობით; მღვდელმთავრის ტიტული - სოხუმისა და ახალ სენაკის ეპისკოპოსი; ეპარქიის ეყოლებოდა ბათუმის ვიკარი ადგილსამყოფელით ბათუმში ან ფოთში და მის გამგებლობაში იქნებოდა მარტვილის მონასტერი.

სათათბიროს პროექტის მიხედვითაც, ჯავის და გუდაურის ჩრდილოეთით მდებარე ტერიტორიები ვლადიკავკაზის ეპარქიის შემადგენლობაში გადადიოდა, ხოლო სტავროპოლის ეპარქიის შემადგენლობაში - შავი ზღვის გუბერნიის სამრევლოები, რომლებიც 1885 წლიდან სოხუმის ეპარქიას ეკუთვნოდნენ *[Материалы..., 2016:337-338]*.

უწმინდესი სინოდის განსაკუთრებული სათათბიროს მიერ შემუშავებული პროექტის შესაბამისად, თბილისის გუბერნია (გორის მაზრის გამოკლებით) და სოხუმის ეპარქია, რომელსაც საქართველოს მთელი შავიზღვისპირეთი უნდა მოეცვა, რუსი მღვდელმთავრების ხელში გადადიოდნენ. თუ გავითვალისწინებთ აგრეთვე ქართლის ჩრდილოეთი ნაწილის ვლადიკავკაზის ეპარქიისთვის გადაცემის განზრახვას, შეიძლება დავასკვნათ, რომ აღნიშნული პროექტი საქართველოს ისტორიული ტერიტორიების შემდგომი დაქუცმაცებისა და გასხვისების, ქართველი ერის ერთიანობის მოშლის, მისი ასიმილაციის, შესაბამისად, ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის იდეის სამუდამოდ დასამარების ფრიად სახიფათო გეგმას წარმოადგენდა.

განსაკუთრებული სათათბიროს წევრები თავიანთი პროექტის ცხოვრებაში განხორციელებას იმთავითვე უკავშირებდნენ ევზარქოს ნიკონის მკვლელობის საქმეზე თბილისის საოლქო სა-

სამართლო პალატაში მიმდინარე გამოძიების მათთვის სასურველი შედეგებით დასრულებას ანუ მკვლელობაში ქართული სამღვდელოების, ავტოკეფალური მოძრაობის ლიდერების დანაშაულის დამტკიცებას და სისხლის სამართლის წესით მათ უმკაცრესად დასჯას. ამ შემთხვევაში მთელი იმპერიის მასშტაბით შეიქმნებოდა ხელსაყრელი ფონი დასახული დანაშაულებრივი მიზნების უმტკინველად სისრულეში მოსაყვანად, რის შესახებაც სათათბიროს მოწვეული წევრი იოანე ვოსტორგოვი ხმაოდ აღცხადებდა სათათბიროსთვის წარდგენილ თავის ვრცელ მოხსენებაში *[Материалы..., 2016:170-185]*.

განსაკუთრებული სათათბიროს პროექტის, შესაბამისად, საქართველოს ბედი მეფისნაცვალ ი. ვორონცოვ-დაშკოვის პოზიციაზე, მის დასკვნაზე და ნიკონის მკვლელობის საქმეზე თბილისის საოლქო სასამართლო პალატის გადაწყვეტილებაზე იყო დამოკიდებული.

გაეცნო რა ობერ-პროკურორ ს. ლუკიანოვისაგან მიღებულ პროექტს, 1909 წლის 14 ივლისის საპასუხო წერილში მეფისნაცვალმა კატეგორიულად უარყო შემოთავაზებული პროექტი. ი. ვორონცოვ-დაშკოვის აზრით, მისი განხორციელება იქნებოდა „საეგზარქოსოს საეკლესიო მართვის საქმეში პოლიტიკის შემოტანა არა მხოლოდ მისთვის ყოველგვარი სარგებლის გარეშე, არამედ აშკარა ზიანის მოტანით, რადგანაც გათვალისწინებულ ზომებს შეუძლიათ მღვდლმართვის გამოწვევა და რეგიონში საეკლესიო მართვის სფეროში ახალი სიძნელეებისა და სირთულეების შექმნა“. აქედან გამომდინარე, მეფისნაცვალმა „შემოთავაზებული ზომების მხარდაჭერა სავსებით შეუძლებლად“ ჩათვალა *[Материалы..., 2016:338]*. აქვე შევნიშნავთ, რომ ი. ვორონცოვ-დაშკოვი მიზანშეწონილად მიიჩნევდა ეგზარქოს ნიკონის გეგმის განხორციელებას, თუმცა ისიც არანაკლებ საზიანო იყო საქართველოსთვის.

მეფისნაცვლის პოზიციაზე გავლენა იქონიეს ნიკონის მკვლელობის საქმეზე გამოძიების წინასწარმა შედეგებმა. 1909 წლის 14 ივლისითვის, მართალია, გამოძიება ბოლომდე ჯერ დასრულებული არ იყო, მაგრამ იმ დროისათვის უკვე ნათლად გამოიკვეთა ქართული სამღვდელოების, ავტოკეფალური მოძრაობის ლიდერების სრული უდანაშაულობა *[Материалы..., 2016:186]*, რის შესახებაც ი. ვორონცოვ-დაშკოვი ინფორმირებული უნდა ყოფილიყო. ასეთ ვითარებაში განსაკუთრებული სათათბიროს მიერ შემოთავაზებული უკიდურესი ზომების განხორციელება, როგორც ამის

შესახებ სამართლიანად აცხადებდა მეფისნაცვალს, სერიოზულ უკმაყოფილებას და მღელვარებას გამოიწვევდა, რაც 1905-1907 წლების რევოლუციური ქარცეცხლიდან ახალ გამოსულ ქვეყანას, განსაკუთრებით კავკასიის რეგიონს და მის მმართველს არანაირად არ აწყობდა.

1909 წლის 7 ოქტომბერს თბილისის საოლქო სასამართლო პალატამ ნიკონის მკვლელობაზე გამოიძება უშედეგოდ დაასრულა და საქმეც შეწყვიტა *[Материалы..., 2016:189-192]*. მხოლოდ ამის შემდეგ, 1909 წლის 19 ნოემბერს, უწმინდესმა სინოდმა მეფისნაცვალ ი. ვორონცოვ-დაშკოვის დასკვნის შესახებ ობერ-პროკურორ ს. ლუკიანოვის ზეპირი მოხსენება მოისმინა. მიღებულ გადაწყვეტილებაში № 9367 „საქართველოს საეგზარქოსოში საეკლესიო მმართველობის გარდაქმნის თაობაზე“ ჩაიწერა: „საქართველოს საეგზარქოსოში საეკლესიო მმართველობასთან მიმართებაში უწმინდეს სინოდთან არსებული განსაკუთრებული სათათბიროს მიერ დაგეგმილი ზომების განხილვა გადაიდოს იმ დრომდე, როდესაც ამ საკითხზე მსჯელობის განახლება საქმის გარემოებათა ერთობლიობით მიზანშეწონილი და აუცილებელი გახდება“ *[Материалы..., 2016:191]*.

როგორც მიღებულ გადაწყვეტილებიდან ირკვევა, უწმინდეს სინოდს, რომელიც სახელმწიფოსთან ერთად მოქმედებდა, სულაც არ უთქვამს უარი საქართველოს განადგურების დანაშაულებრივ გეგმებზე. მან მხოლოდ დროებით გადადო მათი რეალიზება საამისოდ ხელსაყრელი ვითარების დადგომამდე. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს ტერიტორიების გასხვისების ფარული და აშკარა გეგმები რუსეთში ყოველთვის არსებობდა და, როგორც ვხედავთ, დღესაც არსებობს. მზის სინათლეზე აშკარად მათი გამოტანა უკავშირდება რუსეთის პირველი დემოკრატიული რევოლუციის წლებში საქართველოში ეროვნულ-გამანთავისუფლებელი მოძრაობის აღმავლობას, პოლიტიკური ავტონომიისა და ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის მოთხოვნის წამოყენებას, შესაბამისად, იმპერიის რღვევის რეალური საფრთხის წარმოქმნას. პრევენციული ზომების მიღების მიზნით, 1906-1909 წლებში მოხდა საქართველოსთან დაკავშირებით შემუშავებული სხვადასხვა პროექტების შეჯერება, დაკონკრეტება და, არსებული მონაცემებით, პირველად ოფიციალური დოკუმენტის სახით ჩამოყალიბება. როგორც მოვლენათა შემდგომი განვითარება გვიჩვენებს, აღნიშნულ დოკუმენტებს ძალა ჯერ კიდევ არ დაუკარგავთ იმ თვალსაზრისით, რომ მათში ჩაქსოვილი იდეები გარკვეულწილად დღემდე

აგრძელებენ არსებობას, წარმოდგენენ რა საფრთხეს საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობისთვის და უსაფრთხოებისთვის. ძველი გეგმების აქტუალიზაცია, სისრულეში მათი მოყვანის მცდელობები ყველა დროში უკავშირდებოდა და ამჟამადც უკავშირდება ეროვნულ-გამანთავისუფლებელი მოძრაობის გააქტიურებას, საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენას, საკუთარი სუვერენიტეტისა და უსაფრთხოების განმტკიცებისკენ გადგმულ ნაბიჯებს.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

- გამახარია, 2005:** – გამახარია ჯ., აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა, თბილისი.
- სცსსა, ფ. 488, ა. 1, ს. 26391:** – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 488, აღწერა 1, საქმე 26391.
- წმინდა მღვდელმოწამე..., 2005:** – წმინდა მღვდელმოწამე კირიონ II (საძაგლიშვილი) და აფხაზეთი. კრებული შეადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ჯ. გამახარიამ, თბილისი.
- Материалы..., 2016:** – Материалы об убийстве экзарха Грузии Никона (Софийский) и некоторые вопросы церковной истории. Сборник составили Д. Гамахария и Т. Ерохина. Исследованием, комментариями и указателем снабдил Д. Гамахария, Тбилиси-Рязань.
- П. Э., т. XXXIV, 2014:** – Православная Энциклопедия, т. XXXIV, Москва.
- Пр. к № 8:** – Приложение к № 8 «Церковных Ведомостей» за 1907 г.
- Пр. к № 10:** – Приложение к № 10 «Церковных Ведомостей» за 1907 г.

Jemal Gamakharia
(Tbilisi, Georgia)

**On the Imperial Plans of Neutralization of Autonomous and
Autocephalous Movement in Georgia Through Alienation
of its Territories (1906-1909)**

Summary

During the first Russian democratic Revolution (1905-1907) Georgian national-liberation movement put forward a claim demanding the political autonomy and ecclesiastic autocephaly. With the aim of preserving the integrity of the Empire several projects were elaborated on the reorganization of the ecclesiastical polity in the Georgian exarchate destined to force the national-liberation movement to give up their claims.

The final project belongs to the Special Counsel of the Holy Synod, being created on December 20 of the year of 1908. It stipulated annihilation of the Georgian exarchate, maximal shrinking of the boundaries of the Georgian exarchates together with the Georgian bishops, separation from them with a view to the full assimilation of such regions as town of Tbilisi and the most part the Tbilisi Governorate, Black Sea Coast – Abkhazia, Megrelia and Adjara; territories located to the north of Djava and Gudauri were to be passed to the Vladikavkaz eparchy. Materialization of that project of annihilation of already weakened and split Georgian world due to the fear of violent civil disorder, by the recommendation of the Vice-Gerent of the Emperor in the Caucasus – I. Vorontsov-Dashkov and decision of the Holy Synod made on November 19 of the year of 1919 was only postponed “to the time, when renewal of consideration of this issue in conjunction with the circumstances will be expedient and necessary“.

The plans of dismemberment of Georgia and alienation of its ancestral lands, being elaborated in 1906-1909, according to the latest events is still actual and are retaining their significance and even today they represent a threat to the territorial integrity and security of Georgia.

ეკონომიკის გლობალიზაციის სოციალურ-ეკონომიკური
შედეგები

ეკონომიკის გლობალიზაციის საკითხების კვლევა თანამედროვე მეცნიერთა განსაკუთრებული ინტერესის სფეროს წარმოადგენს. საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ქვეყნის ეკონომიკური სიძლიერე მისი პოლიტიკური ძალაუფლების მნიშვნელოვანი კომპონენტია, ხოლო სახელმწიფოებს შორის ძალაუფლების განაწილება – საერთაშორისო ეკონომიკის სტაბილურობის განმსაზღვრელი ძირითადი ფაქტორი. როგორც საერთაშორისო ურთიერთობების პოლიტიკური ეკონომიის მკვლევარი, პრინსტონის უნივერსიტეტის პოლიტოლოგი რობერტ გილპინი მიუთითებს, ეკონომიკა არის სწრაფვა სიმდიდრისაკენ, ხოლო პოლიტიკა ძალაუფლებისაკენ და ამ ორ ფენომენს შორის ურთიერთქმედება არის რთული და გამაოგნებელი. სწორედ პოლიტიკასა და ეკონომიკას, სახელმწიფოებსა და ბაზრებს შორის არსებული რთული ურთიერთქმედების საერთაშორისო კონტექსტში შესწავლა წარმოადგენს გლობალური ეკონომიკის კვლევის მნიშვნელოვან მიმართულებას *[Robert Gilpin, 2001]*.

გლობალიზაციის საკითხებზე საკმაოდ საინტერესო თეზისები შეიმუშავა ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორმა ერნესტ პოფმანმა. მისი აზრით, გლობალიზაციას აქვს სამი ძირითადი ფორმა: ეკონომიკური გლობალიზაცია, რაც დაკავშირებულია ტექნოლოგიურ, საინფორმაციო, სავაჭრო და სხვა სახის აქტივობასთან; კულტურული გლობალიზაცია, რომელიც ტექნოლოგიური პროგრესის და ეკონომიკური გლობალიზაციის შედეგია და მესამე ფორმა, ეს არის პოლიტიკური გლობალიზაცია. პოფმანის აზრით, მეოცე საუკუნის ბოლოს გამწვავდა დაპირისპირება სახელმწიფოების მხარდ გლობალიზაციას, ანუ ეკონომიკურ, კულტურულ და პოლიტიკურ ინტეგრაციას შორის. სწორედ ამის გამო წარმოიშვა თეორიები, რომლებიც საუბრობენ საერთაშორისო ურთიერთობებსა და მსოფლიო პოლიტიკაზე გლობალიზაციის გავლენაზე *[მელიქიძე, 2006: 9]*.

აღსანიშნავია ფრენის ფუკუიამას წინასწარმეტყველება იდეოლოგიური კონფლიქტების აღმოფხვრისა და პოლიტიკური და ეკონომიკური ლიბერალიზმის მთელს მსოფლიოში გავრცელების შესახებ, რაც კონფლიქტების გაუჩინარების საფუძვლად მიიჩნია.

საპირისპირო მოსაზრება განავითარა ცნობილმა ამერიკელი პოლიტოლოგმა, ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორმა სემუელ პანთინგტონმა 1993 წელს “Foreign Affairs”-ში გამოქვეყნებულ და ფართოდ გახმაურებულ სტატიაში „ცივილიზაციათა შეჯახება“, სადაც ივარაუდა, რომ მსგავსი კულტურის, ენისა და ცივილიზაციის სახელმწიფოები გაერთიანდებოდნენ ცივილიზაციის ნიშნის ქვეშ და დაუპირისპირდებოდნენ სხვა ცივილიზაციებს, რასაც მსოფლიოში ახალი ტიპის კონფლიქტები მოჰყვებოდა. მსოფლიოს ახალ გადანაწილებაში იგი განსაკუთრებულ როლს რელიგიას ანიჭებდა *[პანთინგტონი, 1997]*.

არანაკლებ მნიშვნელოვანია რეალისტების შეხედულებები, რომელთაც სჯერათ, რომ მსოფლიოში არაფერი შეცვლილა და რომ სახელმწიფო ისევ აკონტროლებს მსოფლიოში მიმდინარე პროცესებს. მეცნიერთა დიდ ნაწილს დღევანდელი მსოფლიო გლობალიზაციის ტრიუმფის ასპარეზად მიაჩნიათ. მკვლევართა ნაწილი მიიჩნევს, რომ შეუძლებელია გლობალიზაციის პროცესის შეჩერება ან შეწყვეტა, შესაძლებელია მხოლოდ მისი შეცვლა ისე, რომ იგი სოციალურად ორიენტირებული და მაქსიმალურად ჰუმანური, ანუ ადამიანებისთვის სარგებლის მომტანი იყოს *[უგანია, 2006]*.

საგულისხმოა ჰეგემონური სტაბილურობის თეორიაც, რომლის დედააზრი იმაში მდგომარეობს, რომ ლიბერალური საბაზრო ეკონომიკის წესრიგის შესაქმნელად საჭიროა ჰეგემონის, ანუ დომინანტური ეკონომიკური და სამხედრო ძალის არსებობა, რომელსაც ექნება უნარი და სურვილი დაამყაროს და შეინარჩუნოს ლიბერალური წესები მსოფლიოში. მან უნდა შექმნას თავისუფალი საბაზრო ეკონომიკა, რომელიც დაეფუძნება თავისუფალ ვაჭრობას და რომელიც სასარგებლო იქნება ყველა მონაწილე ქვეყნისათვის და არა მარტო ჰეგემონისათვის. XIX საუკუნის ბოლოს და XX საუკუნის დასაწყისში ასეთ ჰეგემონად სახელდებოდა დიდი ბრიტანეთი. XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან კი – აშშ, რომლის გავლენა საუკუნის ბოლოსათვის შედარებით შეასუსტა გერმანიისა და იაპონიის ეკონომიკურმა წინსვლამ *[ჰეგემონური სტაბილურობის თეორია]*

გადის დრო, განვითარების ერთ ეტაპს ახალი ცვლის და ისინი გარდაუვლად უთმობენ ადგილს სხვა, უფრო აქტიურ და მიზანდასახულ ეთნოსებს. ასეთია განვითარების ლოგიკა... ვინ იქნება შემდეგი ჰეგემონი? ერთიანი ევროპა? ჩინეთი? თუ კვლავ ამერიკის შეერთებული შტატები შეინარჩუნებს ჰეგემონობას? ამ

კითხვებზე პასუხის ძიება მეცნიერთა შემდგომი კვლევების საფუძველს წარმოადგენს.

ცნება “ეკონომიკის გლობალიზაცია”, რომელიც ეკონომიკურ ლიტერატურაში გავრცელდა 1980-იან წლებში, გამოიყენება საქონლის და მომსახურების ბაზრების, წარმოების საშუალებების, ფინანსური სისტემების, კონკურენციის, კორპორაციების, ტექნოლოგიების და დარგების გაძლიერებული ინტერნაციონალიზაციის აღსაწერად *[გუროვა, 2014:118]*.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ეკონომიკის გლობალიზაციის მრავალი განმარტება არსებობს, რომელთა ერთგვარი შეჯერების საფუძველზე ეკონომიკის მეცნიერებათა დოქტორმა, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორმა ელგუჯა მექვაბიშვილმა ჩამოაყალიბა მისი შემდეგი დეფინიცია: ეკონომიკის გლობალიზაცია არის საქონლის, მომსახურების, სამუშაო ძალის, კაპიტალის (ფინანსების) თავისუფალი, ტრანსაზღვრითი გადაადგილების, საერთაშორისო ბაზრების ურთიერთკავშირების გაძლიერებისა და ურთიერთშერწყმის, ზესახელმწიფო დონეზე რეალური დროის რეჟიმში ფუნქციონირებადი ეკონომიკური სისტემის ანუ გლობალური ეკონომიკის შექმნის პროცესი. განსაკუთრებით ხაზი უნდა გაესვას იმას, რომ გლობალური ეკონომიკა როგორც ეკონომიკის გლობალიზაციის პროცესის ობიექტური და კანონზომიერი შედეგი, არის არა მასში შემავალი ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მეურნეობების მექანიკური ჯამი, არამედ მთლიანი სისტემა, რომელსაც ფუნქციონირების საკუთარი კანონზომიერებები, ინსტიტუტები და მექანიზმები გააჩნია *[მექვაბიშვილი, 2016: 30]*

უდავოა, რომ გლობალიზაცია ქმნის შესაძლებლობებს ეკონომიკური, კულტურული და პოლიტიკური განვითარებისათვის, ხოლო ამ შესაძლებლობათა გამოყენება ყოველ კონკრეტულ ქვეყანაზეა დამოკიდებული. ამასთან, არანაკლებ მნიშვნელოვანია გლობალიზაციის თანმდევი უარყოფითი ეფექტების გათვალისწინებაც:

1. ქვეყნებს შორის საზღვრების მოშლა;
2. გლობალური, საერთო-საკაცობრიო პრობლემების აღმოცენება;
3. რამდენიმე ქვეყნის მიერ მსოფლიო ძალაუფლების ხელში ჩაგდება;
4. საზოგადოებრივი პროცესების გავრცელება მთელს მსოფლიოში;

5. ქვეყნების მიერ საკუთარი კულტურული თვითმყოფადობის დაკარგვა.

ანტიგლობალიზაციის აზრით, გლობალიზაცია არის ეკონომიკურად სუსტი ქვეყნების ექსპლუატირება მსოფლიოს ეკონომიკური სისტემების დაკავშირების გზით, და მათი იძულება დაემორჩილონ და დამოკიდებულიც კი გახდნენ დასავლურ წესწყობილებაზე **[გლობალიზაცია]**.

მეორე მხრივ, გლობალიზაცია მნიშვნელოვანწილად ანგითარებს ქვეყანას, მის ეკონომიკას, მასში არსებულ სოციალურ ფონს და ა.შ. ეს ყველაფერი კი ხდება გამომდინარე იქიდან, რომ საერთაშორისო ინტეგრირების პროცესში მონაწილე ქვეყანა, მსოფლიოს მრავალ სხვადასხვა ქვეყანასთან სავაჭრო თუ სხვა სახის ურთიერთობებისას, უამრავ სარგებელს დებულობს, ან შეიძლება მიიღოს. ეს არის: სხვადასხვა სახის საქონელი და მომსახურება, წარმოების ფაქტორები, ინვესტიციები, უახლესი ტექნოლოგიები, ინფორმაცია, ცოდნა და გამოცდილება და ა.შ. ეს ყოველივე კი, თავის მხრივ, ქმნის ახალ სამუშაო ადგილებს, ანგითარებს ბაზრებს, მათში მონაწილეთა კონკურენტუნარიანობასა და საქმიანობის ხარისხს, და, ზოგადად, აძლიერებს ქვეყნის სოციალურ მდგომარეობას.

გლობალური წარმოების განვითარების შედეგია წარმოების ეკონომიურობა, არჩევანის მრავალფეროვნება, მობილურობა და ეფექტურობა, ე.წ. „სპეციალური ეკონომიკური ზონები“. XX საუკუნის ბოლოდან ფართოდ გავრცელდა ვაჭრობის ელექტრონული ფორმა, რომელიც გლობალიზაციის შედეგად შეიძლება მივიჩნიოთ. ვაჭრობის ამ ფორმაში უგულებელყოფილია დროისა და ტერიტორიული სიშორის ფაქტორები. ვაჭრობაში გლობალიზაციის კიდევ ერთი მაგალითია ელექტრონული პლასტიკური ბარათები. მათი გავრცელება, თავის მხრივ, ფინანსურ გლობალიზაციას უკავშირდება. პლასტიკური ბარათებით შესაძლებელია პროდუქციის შეძენა ან მომსახურებით სარგებლობა მსოფლიოს ნებისმიერ ქვეყანაში. ფინანსური გლობალიზაციის საბოლოო მიზანია ერთიანი საფინანსო ბაზრის ჩამოყალიბება, ხოლო რაც შეეხება გლობალურ ვალუტას, პირველად ამ ფუნქციის შესრულება დოლარმა დაიწყო, XXI საუკუნის დასაწყისში კი, ევროს შემოღებამ კიდევ ერთხელ დაადასტურა ფინანსური გლობალიზაციის არსებობა. ფინანსური გლობალიზაციის შედეგია ოფშორული ტერიტორიებიც. ასეთი ზონები, როგორც ცნობილია, გამარტივებული მომსახურე-

ბით და შედგავთიანი საგადასახადო რეჟიმით, განვითარებად ქვეყნებში ინვესტორთა მოზიდვას ისახავს მიზნად [შენია, 2006: 99].

დღეისათვის ითვლება, რომ ყველაზე საიმედო გარანტია ქვეყნის წარმატებით განვითარებისა ე.წ. პირდაპირი უცხოური ინვესტიციებია. კაპიტალი ჭეშმარიტად გლობალური გახდა და უგულბელყოფს რა საზღვრებს, მიემართება მსოფლიოს ნებისმიერ კუთხეში, სადაც სწრაფი და მაღალი მოგება აქვს გარანტირებული. წარმოებისა და ვაჭრობის ერთ-ერთი შედეგია შრომის გლობალიზაცია, რასაც, თავის მხრივ, მოსახლეობის ინტენსიური მიგრაცია მოჰყვა, განსაკუთრებით, განვითარებულ ქვეყნებში. თუმცა, როგორც გილპინი აღნიშნავს, XXI საუკუნის დასაწყისში, შრომის მიგრაცია აღარ არის მსოფლიო ეკონომიკის მთავარი დამახასიათებელი ნიშანი და თავად ევროკავშირშიც კი, ერთი წევრი სახელმწიფოდან მეორეში მიგრაცია დაბალი ინტენსივობით ხდება [შენია, 2006: 100].

მეცნიერთა საკმაოდ დიდი ნაწილი აკრიტიკებს საერთაშორისო საფინანსო ორგანიზაციების პოლიტიკას, რომელიც, ხშირ შემთხვევაში, წინააღმდეგობრივ ხასიათს ატარებს და პრაქტიკულად არ ითვალისწინებს განვითარებადი ქვეყნების სპეციფიკას. მათი აზრით, საერთაშორისო სავალუტო ფონდი, მსოფლიო ბანკი, მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაცია და სხვა საერთაშორისო ინსტიტუტები სერიოზულ რეფორმებს საჭიროებენ, რათა მოერგონ ახალ რეალობას გლობალური ეკონომიკის სახით.

ანტიგლობალიზტები მიიჩნევენ, რომ შეუზღუდავი ვაჭრობა და ეკონომიკური ურთიერთობების ინტენსიფიკაცია მხოლოდ განვითარებული სახელმწიფოებისათვის არის მომგებიანი, რაც, ძირითადად, დარბიი სახელმწიფოების ხარჯზე ხორციელდება.

ციურიხის ტექნოლოგიური უნივერსიტეტი ყოველწლიურად აქვეყნებს გლობალიზაციის ინდექსს, რომელიც 200-ზე მეტ ქვეყანას მოიცავს. ინდექსის მაჩვენებლები 3 ძირითად კატეგორიადაა დაყოფილი, რომლებიც შეფასების სხვადასხვა კრიტერიუმს ეფუძნება. ეკონომიკური გლობალიზაციის დონე საერთაშორისო ვაჭრობისა და უცხოური კაპიტალის მოძრაობის კრიტერიუმებით განისაზღვრება. სოციალური გლობალიზაციის კრიტერიუმებად შერჩეულია უცხოელებთან კონტაქტის სხვადასხვა მაჩვენებელი (მაგალითად, ტურისტების რაოდენობა, საერთაშორისო სატელეფონო ზარები, უცხო ქვეყნის მოქალაქეების წილი მოსახლეობაში, ინტერნეტის მომხმარებელთა რაოდენობა, მაკდონალდსის

რესტორნების რაოდენობა და სხვა). პოლიტიკური გლობალიზაციის დონის განმსაზღვრელი კრიტერიუმებია: საელჩოების რაოდენობა ქვეყანაში, საერთაშორისო ორგანიზაციების წევრობა, გაეროს უშიშროების საბჭოს მისიებში მონაწილეობა და საერთაშორისო ხელშეკრულებები *[ნამჩაგაძე, 2015]*.

ეკონომიკური გლობალიზაციის დონის მიხედვით 2016 წლისათვის პირველ ადგილზე სინგაპურია 96.1 ქულით (მაქსიმალური ქულაა 100). მეორეზე ირლანდიაა 93.1 ქულით, მესამეზე – ლუქსემბურგი 91.8 ქულით. ჩამონათვალს აგრძელებს პოლანდია, მალტა, არაბთა გაერთიანებული საემიროები, უნგრეთი, ესტონეთი, ბელგია და სხვა განვითარებული ეკონომიკის მქონე ქვეყნები. მნიშვნელოვანია, რომ ეკონომიკური გლობალიზაციის ინდექსში საქართველომ 93-ე ადგილიდან (2004წ) დაიწყო გადანაცვლება. ჩვენი ქვეყანა ეკონომიკური გლობალიზაციის მიხედვით 2015 წელს მსოფლიოში მე-19 ადგილზე იყო 81 ქულით, ხოლო ზოგადად გლობალიზაციის დონით – 63-ზე. 2015 წელთან შედარებით 2016 წელს საქართველოს პოზიცია 3 საფეხურით გაუმჯობესდა. საქართველოს მე-16 ადგილი (82.6 ქულა) განაპირობა საერთაშორისო ვაჭრობის ლიბერალურმა პოლიტიკამ და უცხოური კაპიტალის თავისუფლად შემოსვლის შესაძლებლობამ *[<http://mediacub.ge/article.php?ID=936>]*.

ქვეყნის გლობალიზაციის დონე გვიჩვენებს, რამდენად არის ქვეყანა ინტეგრირებული მსოფლიოში ეკონომიკური, სოციალური და პოლიტიკური კუთხით. გლობალიზაციის მაღალი დონე ქვეყნის ეკონომიკური და პოლიტიკური განვითარების ხელშემწყობ ფაქტორად მიიჩნევა.

საქართველოს გლობალიზაციის ინდექსში სწრაფი აღმასვლა 2006 წლის შემდგომ გატარებული რეფორმების შედეგი იყო. მნიშვნელოვნად გაუმჯობესდა ბიზნესგარემო, თუმცა, კვლავ დიდ გამოწვევად რჩება კერძო საკუთრების უფლებების დაცვა და სასამართლო სისტემაში არსებული პრობლემები.

2013-2015 წლებში ეკონომიკური ზრდის ტემპი შედარებით შენედა. თუ 2014 წლის მონაცემებით საქართველოში ერთ სულ მოსახლეზე საშუალო წლიური შემოსავალი 3676 აშშ დოლარია. 2015 წლისათვის ეს მონაცემი მხოლოდ უმნიშვნელოდ, 3770 დოლარამდე გაიზარდა, ხოლო 2016 წლისათვის 3853 დოლარი შეადგინა.

რაც შეეხება მთლიანი შიდა პროდუქტის რეალური ზრდის

პროცენტულ ცვლილებას, საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახურის მონაცემებით, 2014 წლის 4.6% მომდევნო წელს 2.9%-მდე დაეცა, ხოლო 2016 წელს 2.7%-ია **[საქართველოს სტატისტიკა]**. მსოფლიო ბანკის 2015 წლის ანგარიშში მოცემული ცხრილის თანახმად, შემცირებას ზრდის ტენდენცია ჩაანაცვლებს: 2016 წელს საქართველოს ეკონომიკური ზრდის საპროგნოზო მაჩვენებელი 3%-ია, 2017 წელს – 4.5%, ხოლო 2018 წელს ეს მაჩვენებელი 5%-ს მიაღწევს. საერთაშორისო სავალუტო ფონდის მიერ გამოქვეყნებული საპროგნოზო მაჩვენებლების შესაბამისად კი საქართველოს ეკონომიკა 2016-2017 წლებში 2.96 და 4.95%-ით გაიზრდება, რაც მოსაზღვრე ქვეყნებს შორის საუკეთესო მაჩვენებელია. ხოლო, რეგიონის 13 ქვეყანას შორის, 2016 წელს საქართველო ეკონომიკური ზრდით მე-5, 2017 წელს კი მე-3 პოზიციას იკავებს **[<http://factcheck.ge/article/2016-2017-tslebsshi-saqarthvelos-regionshi-erth-erthi-ghvelaze-maghali-ekonomikuri-zrda-eqneba/>]**.

შედარებით საიმედოა 2017 წლის მონაცემები: წინასწარი შეფასებით, წინა წლის შესაბამის პერიოდთან შედარებით 2017 წლის იანვარში რეალური მთლიანი შიდა პროდუქტის ზრდის ტემპმა 5,2 პროცენტი შეადგინა.

ვფიქრობთ, ეკონომიკური ზრდის არსებული მაჩვენებლები აიხსნება სწორედ ქვეყნის ეკონომიკური გლობალიზაციის მაღალი დონით, რასაც საგადასახადო პოლიტიკის ლიბერალიზაციით, ლიბერალური საერთაშორისო სავაჭრო პოლიტიკით, ბიზნესის წარმოებაზე, უცხოურ კაპიტალზე, სამუშაო ძალასა და ტურიზმზე რეგულაციების შემცირებით, ბიუროკრატიული პროცედურების გამარტივებით, კორუფციის დონის მნიშვნელოვნად შემცირებით მივაღწიეთ.

საქართველოს მსოფლიო გლობალიზაციის პროცესებში ინტეგრაციის ხარისხზე კარგად მეტყველებს ჩვენი ქვეყნის ურთიერთობა ვაჭრობის მსოფლიო ორგანიზაციასთან და მსოფლიო წამყვან საფინანსო ინსტიტუტებთან: საერთაშორისო სავალუტო ბანკი, მსოფლიო ბანკი და სხვ. მსოფლიო ეკონომიკურ-ინტეგრაციულ პროცესებში საქართველოს ეკონომიკის მონაწილეობის შეფასებისათვის მიზანშეწონილია განვიხილოთ საერთაშორისო ვაჭრობისა და საგარეო-ეკონომიკური ურთიერთობების ძირითადი მაჩვენებლები, კერძოდ ის, თუ როგორი ტენდენციებით ხასიათდება საგარეო სავაჭრო ბრუნვა ექსპორტ-იმპორტი.

როგორც საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახურის მონაცემები ცხადყოფს, 2016 წელს საქართველოში საქონლით საგარეო სავაჭრო ბრუნვამ (არადეკლარირებული ვაჭრობის გარეშე)

11966 მლნ. აშშ დოლარი შეადგინა, რაც წინა წლის შესაბამის მაჩვენებელზე 20 პროცენტით მეტია; აქედან ექსპორტი 2114 მლნ. აშშ დოლარს შეადგენს (4 პროცენტით ნაკლები), ხოლო იმპორტი – 9852 მლნ. აშშ დოლარს (27 პროცენტით მეტი). შედარებით უკეთესი მაჩვენებლები დაფიქსირდა 2017 წლის იანვარში: საქართველოში საქონლით საგარეო სავაჭრო ბრუნვამ (არადეკლარირებული ვაჭრობის გარეშე) 651 მილიონი აშშ დოლარი შეადგინა, რაც წინა წლის შესაბამისი პერიოდის მაჩვენებელზე 22 პროცენტით მეტია. აქედან, ექსპორტი 177 მილიონი აშშ დოლარი იყო (45 პროცენტით მეტი), ხოლო იმპორტი – 474 მილიონი აშშ დოლარი (15 პროცენტით მეტი). საქსტატის ცნობით, უარყოფითმა სავაჭრო ბალანსმა 2017 წლის იანვარში 298 მილიონი აშშ დოლარი და საგარეო სავაჭრო ბრუნვის 46 პროცენტი შეადგინა.

მიუხედავად ბოლო წლებში კლების ტენდენციისა, მნიშვნელოვანია პირდაპირი უცხოური ინვესტიციების მოცულობაც. თუ 2013 წელს იგი 941.9 მლნ აშშ დოლარს შეადგენდა, 2014 წელს 1 758.4 მლნ აშშ დოლარი შეადგინა, 2015 წელს ეს მაჩვენებელი 1 564.5 მლნ აშშ დოლარს გაუტოლდა, ხოლო 2016 წლისათვის 1 645.4 მლნ აშშ დოლარია [<http://geostat.ge/>].

გლობალიზაციის პროცესებში საქართველოს ჩართვის მნიშვნელოვანი მაგალითია ევროინტეგრაციისაკენ სწრაფვა და ევროპარლამენტის მიერ საქართველოსთვის ვიზალიბერალიზაციის მინიჭება. 2017 წლის 28 მარტს გაიხსნა ევროპის საზღვარი. ვფიქრობთ, ევროპასთან უვიზო მიმოსვლა დამატებით შესაძლებლობებს მისცემს ჩვენი ქვეყნის მოქალაქეებს ევროპის უნივერსიტეტებში განათლების მიღების, სამედიცინო დახმარების, დასვენების, ეკონომიკისა და ბიზნესის განვითარების კუთხით.

ევროინტეგრაციისა და ვიზალიბერალიზაციის დადებითი ტენდენციების პარალელურად, ხშირად ისმის კითხვა, რა ელის ეროვნულ თვითმყოფადობას გლობალიზებულ საზოგადოებაში? ჩნდება ეჭვი, რომ ერების, კულტურების ხელოვნური შერწყმით, მათი გაქრობისაკენ სწრაფვით, გლობალურმა პროცესებმა აკცობრიობა და მათ შორის პატარა, განვითარებადი ქვეყნები შეიძლება მძიმე პრობლემების წინაშე დააყენოს ტერორიზმის, კონფლიქტების, არალეგალური მიგრანტების და სხვათა სახით. ამ საშიშროებაზე ამახვილებდა ყურადღებას უწმიდესი და უნეტარესი, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია მეორე, ჯერ კიდევ 2009 წელს ერთ-ერთ ქადაგებაში: „ჩვენ ვცხოვრობთ

საშიშ დროში, მსოფლიო გლობალიზაციის დროში... ჩვენ, ქართველმა ერმა უნდა ვიცოდეთ, რისი დათმობის უფლებაც არა გვაქვს – ყოველივე ის წმიდა, რაც ჩვენს მამა-პაპას ჩვენთვის დაუტოვებია.“ მართლაც, მსოფლიო ცივილიზაციასთან შერწყმის მიუხედავად, არა გვაქვს უფლება დავივიწყოთ ტრადიციები და დავკარგოთ ეროვნული თვითმყოფადობა. უდავოა, რომ მსოფლიო გლობალიზაციის პირობებში სახელმწიფოთა პოლიტიკური და ეკონომიკური საზღვრები უწინდელ მნიშვნელობას კარგავს და ცვლილებები აისახება მთელი საზოგადოების ცნობიერებასა და ყოფა-ცხოვრებაში, ამიტომაც განსაკუთრებული სიფრთხილე გვმართებს.

უწმინდესი 2012 წლის საშობაო ეპისტოლეში ეხმიანება გლობალიზაციის პროცესის დადებით მხარეებსაც. ის დანანებით აღნიშნავს, რომ “ახლა დრო შეიცვალა... ახლა ბრძოლა ადამიანის საზრისის, ანუ აზროვნების წესისათვის მიმდინარეობს, რაც თანამედროვე საინფორმაციო ტექნოლოგიებით ხორციელდება; ფაქტია, რომ ელექტრონული მასმედით, უარყოფითთან ერთად, ძალიან ბევრი საინტერესო ინფორმაციაც ვრცელდება ყველა სფეროში. ამაშია გლობალიზაციის ერთ-ერთი დადებითი მხარე და სწორედ ეს უნდა გამოვიყენოთ სათანადოდ.

ვფიქრობთ, ამიტომაც კარგად უნდა ავითვისოთ ახალი ტექნოლოგიები და გაეუწინოთ ახალგაზრდებს ღრმა აზროვნების სურვილი, ავისა და კარგის გარჩევის უნარი, გაეუღვივოთ ინტერესი სხვადასხვა ქვეყნის ისტორიისა და კულტურისადმი, რათა დააფასონ სხვათა ღირსება და მათგან კეთილი შეითვისონ.

მაგრამ ყოველივე ამას შეძლებს მხოლოდ ის, ვისაც მყარად აქვს ჩამოყალიბებული ეროვნულ-ქრისტიანული საზრისი... ჩვენ უნდა შევქმნათ კონკურენტუნარიანი საინფორმაციო გარემო, რომელიც ზემოაღნიშნულ ფასეულობებს დაეფუძნება და მათ თანამედროვეობასთან შეაზავებს. ეს კი დიდად დაეხმარება ახალგაზრდებს, დამოუკიდებლად გასცენ პასუხი დროის გამოწვევებს. ამაშია საქართველოს გადარჩენა” *[ეპისტოლენი, 2016: 495-496]*.

საბოლოოდ, შეიძლება ითქვას, რომ გლობალიზაციის და, კონკრეტულად, ინტეგრაციის შესაძლებლობების გამოყენებით, ქვეყნები უფრო მეტ ეკონომიკურ სარგებელს ნახულობენ, ვიდრე აწყდებიან სირთულეებს. ინტეგრაცია გლობალიზაციის პროცესში და გლობალურ ეკონომიკაში აქტიური მონაწილეობის მიღება, შესაძლებლობას იძლევა ქვეყნებმა ნახონ სარგებელი, შეინარჩუნონ

მაკროეკონომიკური სტაბილურობა, მიაღწიონ წარმატებებს ეკონომიკური ზრდის, დასაქმების მიმართულებით. ეკონომიკის გლობალიზაცია შეუქცევადი პროცესია, ის ქმნის შესაძლებლობებს ეკონომიკური, კულტურული და პოლიტიკური განვითარებისათვის, ხოლო ამ შესაძლებლობების გამოყენება ყოველ კონკრეტულ ქვეყანაზეა დამოკიდებული. აქედან გამომდინარე, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია გლობალიზაციისა და რეგიონალიზაციის მიმდინარე პროცესებში საქართველოს ეკონომიკის როლისა და ადგილის ობიექტურად შეფასება და ქვეყნის ინტერესების შესაბამისად ეკონომიკის განვითარების სტრატეგიული მიმართულებების განსაზღვრა.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

გუროვა, 2014: – ირინა გუროვა, მსოფლიო ეკონომიკა, სახელმძღვანელო, თბილისი.

გლობალიზაცია: – საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, CIVIL ენციკლოპედიური ლექსიკონი, გლობალიზაცია,

<http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=5&t=3300>

ეპისტოლენი, 2016: – ეპისტოლენი, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი, ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი ილია II, სამაგიდო წიგნების უნივერსალური 2 ათეული, წიგნი 11, გამომც. „პალიტრა L“, თბილისი.

მელიქიძე, 2006: – ვალერი მელიქიძე, მსოფლიო პოლიტიკის გლობალიზაცია, თბილისი.

მექვაბიშვილი, 2016: – ელგუჯა მექვაბიშვილი, გლობალიზაციისა და მოდერნიზაციის ერთიანობა – თანამედროვე ეკონომიკური სისტემის განვითარების პარადიგმა, საერთაშორისო სამეცნიერო-პრაქტიკული ჟურნალი “გლობალიზაცია და ბიზნესი”, №2, თბილისი.

ნამჩავაძე, 2015: – ბესო ნამჩავაძე, საქართველოს ეკონომიკური გლობალიზაცია: შანსი საფრთხის ქვეშ, 2015 წ. 14 მაისი, <http://forbes.ge/news/692/saqarTvelos-ekonomikuri-globalizacia>

საქართველოს სტატისტიკა: – საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახური,

http://geostat.ge/?action=page&p_id=118&lang=geo

ჟვანია, 2006: – ნინო ჟვანია, საერთაშორისო პოლიტიკური ეკონომიკის

ნომია, სალექციო კურსი სოციალური მეცნიერების მაგისტრატურისათვის, თბილისი.

ჰანთინგტონი, 1997: – სემუელ პ. ჰანთინგტონი, ცივილიზაციათა შეჯახება.

ჰეგემონური სტაბილურობის თეორია: – საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, CIVIL ენციკლოპედიური ლექსიკონი, ჰეგემონური სტაბილურობის თეორია,
<http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=5&t=7111>

Gilpin, 2001: – Robert Gilpin, Global Political Economy: Understanding the International Economic Order (2001) p. 93.

Giuli Giguashvili
(Gori, Georgia)

The Socio-Economic Impact of Economic Globalization

Summary

In the article “The Socio-Economic Impact of Economic Globalization”, discusses the process of globalization, the main signs of this process caused by the positive and negative external effects. Theories and stages of the development of economic globalization are analyzed, much attention is paid to the assessment of contradictions accompanying this process, mainly about the uneven distribution of the benefits of globalization between countries located at different levels of economic development. At present, the global economic system of international relations is still in the process of formation, the development of which depends on the redistribution of geopolitical and geo-economic forces in the world.

Globalization creates opportunities for economic, cultural and political development, but the use of these opportunities depends on specific countries.

VLAD D. GHIMPU
(Chisinau, Moldova)

PALEO-CHRISTIAN AND ROMANIAN RUPESTRIAN CHURCHES FROM THE EARLY MIDDLE AGES

The problem of the presence of the cult settlements in the cultures from the period of the Early Middle Ages, has been put many times, and the answer wasn't find by no one, even in nowadays. In general, it is considered that the Romanian Christians had wood churches which after they ruined, didn't let any sign on earth that an archaeologist could have observe it [*Barnea, 1981:14; Teodor, 1991:32*]. One of the facts that deserve attention, which I found out, by making some studies in parallel, implicit, with the aid of which I can support the Christian characteristics of our people, is the information about the rupestrian churches, which in my opinion wasn't appreciated enough, in the literature of specilty, with the exceptions of some evaluations of quantitative mapping, having almost not a single chronological value. In the meantime, the finding of some new factual data, allows us to make newer conclusions, with the aid of which we will try to capture the interest of the readers about the informational – documentary importance, and the considerations of cultural, religious and historic type of these data.

One of the most importants features of the rupestrian churches is the geographical orientation of the chancel, which can communicate to us very important chronological facets to demonstrate the period when they were built. This characteristic is standing in fact (or can stand) at the base of the research of the Paleo-Christian churches in general, but which didn't received always the inhere attention. A first evaluation of synthesis, was realised by the architect Dinu Theodorescu who determined and attributed the components of a church of a Syrian type with the chancel oriented to the South [*Theodorescu, 1963: 257-300*]. This author has explained, the norm of the orientation and the exceptions too, exclusive from the point of view of the constructive possibilities and necessities in the most of the cases based on the architectural requests of ensemble of the urban Roman – Byzantine settlements [*Theodorescu, 1963: 284*]. The facts aren't exactly real and this fact is demonstrated to us by another architect Silvia

Paun, who has formulated her own point of view [*Păun, 1999: 6-7*]. In a rich article, she studied and talked about the canon orientation of the Christian churches, with references of architecture orientation, inclusive, describing them in a very good way, and in another manner which is the cosmogonic one, but about the last one, we are not so interested. The same author has published next year a monograph, having approximate the same terms, but of a much bigger volume [*Păun, 2000*].

The orientation of the Christian churches in the churches has a special ritual and a conceptual importance very significant, fact that I think that wasn't mentioned in any written narration, or at least I didn't find anything about that in any of the Romanian studies. It can harness more effectively, inclusive, and the funerary monuments, especially the burials and the cemeteries from the Early Middle Ages, which has not an inventory or a certain Christian one, with the aid of which we could compare with a pagan one, or with that of a migratory population. So, as some researchers emphasize, after studying the first Christian settlements, the orientation of the church has been made initial at the West, according to the biblical precepts [*Păun, 1999: 6-7*]. This fact we can find too in the grandest cathedrals, for example at the Saint Petru and Pavel from Rome, a cathedral which followed the tradition of an old church from the 4th cent [*Păun, 2000: 177*]. Later on people decided according to the Apostolic Constitutions to make the churches in the Christian churches in the East part inside of them, construction that starts approximate at the end of the 4th cent. –5th cent. Here is enunciated a rule about that: „The first condition is to have an available land. Sometimes can be situations when one don't know how to start the building, but the church must be constructed anyway. The church must be build with the church at the East, but the East must be not just the geographical one.

It is believed that God namely in the East part made the lost Paradise. The fact was about a heavenly East. This is the reason that the God is named the East from heaven not the East from the Earth. „The Apostolic Constitutions “ relates that in case that the land don't allow for the church to be build at the East, the church can be build depending how the land allows, „because the God is everywhere “. We find exceptions when the church wasn't oriented to the East, but it is better to be build at the East” [Site ASCOR]. Beside the

norm and the deviation, the hardly allowed, was the practice of the ritual, which was tortuous materialize and which we can find stronger unchanged in the rupestrian churches.

The cave from the Limanu, Constanța county, is probable the biggest cave (a maze of caves) digged by the people near the Ancient city Callatis (Mangalia of today), where was found an archaeological material from the 3 – 4 centuries and from the 10 – 11 centuries too. The caves mentioned above have been visited by more groups of researchers, who studied these ones and after that made some conclusions about them. I consider that with the help of the leadership of the city, the building of the caves started for the aim of protecting and to sheltering the citizens from Callatis [*Boroneant, Ciuceanu, 1977: 49-57*]. In the galleries nr. 9 and 10 of one the caves, it have been found two rooms with chancels, wide of 3m, long of 6m and with height of about 2m. In the backside of the cave, it was discovered a table of stone, made from the stones that was made the cave itself. The room from the ninth gallery has access until the backside of the room at the South part of the table from the room. The width of the table has 80-90cm, and the height has the same size. Along the room's sides, there are niches to put the rushlight. The walls and especially the ceiling are slannered by the smoke, which fact tells us that the room was used for religious purposes (fig. 6) [*Boroneant, Ciuceanu, 1977: 49; Paun, 2000: 101*]. After our evaluations, we think that at the Limanu we have the first Christian churches attested in the Romanian space from the period of the persecution against the followers of the new religion that has appeared at that time. If in the 2nd century after Chr., the Christians were praying in private buildings, in the 3rd century, it began already to appear public buildings for praying in public, which belonged to some collectivities. The structure of the chancel is not very complicated having an apse and a saint table, which is not very developed, comparing to the space from the church, which has access around it for the officiation of the ritual, or comparing to the missing place for the superior hierarch from the shaft. As to the first element of chronology, from the 3th cent., or before the act of acceptance of the Christianity as state religion in 313, seems to be clear. In my opinion, I can support a dating, from the 6 - 7th century after Chr., which is similar to a dating that described this monument at the beginning of the 20 cent.

The natives called also this foundation The Cave from the Icons, because of the figures of people that it had carved in its stone. "These figures are largely and deep carved, in the outline of circle, in which one can clearly distinguish a face of a person with nose, eyes, lips and forehead that are made similar to a figure of a person. They have and other signs carved in the form of cross and lines resembling to the arabesques..." [*Boroneant, Ciuceanu, 1977: 55-56*]. Their figures resemble to the images of the icons from the medallions from the 6th cent., from the temploni from Saint Sofia from Constantinopol, or eventually with other works too from the 7th cent., as for example are the icons in architrave, carved in marble, or resemble to icons realized from precious metal at other churches from the Byzantine cities. Maybe the reader will ask if the Christians from the Danube knew these details. I think that they did. The closeness to the Constantinopol city, inclusive the experience from the Cave of Bechir near Soroca, dated in the 7th cent., having temploni and square (rectangular) icons, like those made from wood, are for us some arguments [*Ghimpu, 2013: 135-138; Ghimpu, Academia.edu*]. Probable, together with the invasion of the Bulgarian tribes, after 680, in the Cave Limanu was hiding another Christian community. As to the archaeological material from the 10 – 11th century, it denotes here the existence, that happened in other period, of a monastic community, or that of an other group of people, maybe simple peasants, that lived according to some circumstances.

In Dobrogea, also we can find the Cave of the Saint Andrew, from Ion Corvin com., Constanta county, tha cave that the people think that it was the shelter of one of the first adherents at the religion Saint Apostol Andrew, the brother of the Saint Peter, the Christianizator of the Romanians, during his wanderings with missionary aims. Discovered during the interwar period, this cave has been associated to the Christian cult, but not for a long time. During the all communist period it was forgotten, but later in the '90s of the last century, it was rebuilt with additional constructions, alike a church with a tower over it, and near it was built a monastery complex named the Monastery Cave of Saint Apostol Andrew. Unfortunately, we do not have much detailed descriptions of the cave. Judging after the bench from the South part of the construction, the church may have some filiations with the Bessarabs-Multfatlar,

Dumbravens, or with the constructions from Soroca and other buildings, all of the being rupestrian and Paleo-Christian monasteries. Her planimetric structure is interesting and deserve to be studied (fig.7): having an elongated oval chancel and an almost round nave [*Păun, 2000: 97*]. So, I as S. Păun, consider that the orientation of the chancel, from inside, to the West may indicate that the construction is very old, maybe build in the period when the people constructed churches after the biblical norm, fact that happened probably in the 4th cent. after Christ. Near the rupestrian church mentioned above, it has been built the Cave Saint Gregory the Decapolitis from the Bistrița monastery. In one of the opinions thought by the people, it is sustained the fact that it was built at the end of the 15th cent., or at the beginning of the 16th cen., in order to hide inside of it the relics of Saint Gregory Decapolitis with which endowed it the ban Barbu Craiovescu. However, in the work paper of the history of its research were exposed other opinions too, with earlier assessments [*Micle, 1995: 44-53*]. I think that the rupestrian church Virgin Mary – Entrance to Church, having the chancel at the West, could had been digged in a period from the 4th cent., after Chr., because its construction as well as of the other churches, imposed itself from a concept, when in the same time could have been realized more solutions (see fig. 8/A).

A big complex of rupestrian churches from the Romanian space is that from the Mountains of the Buzau. These ones captured the attention of the researches since the 19th century [*Ștefan, 1980*]. Newer, Emil Lupu in his detailed research of the monuments made some very important conclusions concerning their dating [*Lupu, 1994: 17-25*]. The above-mentioned author emphasized two groups of churches, because they have a different orientation of the chancels: the oldest of them having it to the North, and the newer having it to the East. The beginning of the construction of the chancels to the East were made from the Vth cent. after Chr., with some exceptions until the IXth cent. find the author, with referring to the international bibliography [*Cabrol, Leclercq, 1913: 2665; Lupu, 1994: 23-24*]. In addition, I found out a clue and that of a chancel that was made to the South, by the studying the rupestrian landmarks from Buzau [*Ștefan, 1980: 60*]. With the concern of research the rupestrian churches from Bessarabia (Rep. of Moldova), the author of these lines published data about another sanctuary having the chancel with the

orientation to the North, which is that from the Cave of Bechir near Soroca [*Ghimpu, 1998: 43-56; Ghimpu, 2012: 9-17*]. Also in this research, I emphasized for the first time in the Christian bibliography, the existence of a templon of a Byzantine Paleo - Christian church (maybe the only one of this type that was kept in the world), with a more precise dating and of the monument from the 7 century (fig. 9) [*Ghimpu, 2013: 135-138; Ghimpu, Academia.edu*].

In the meantime, Silvia Paun published more images and plans of more rupestrian churches, but without mentioning their dating, among them being the plan of the rupestrian cell of the Hermit Daniil (Sihastrul) from the Putna monastery [*Păun, 2000: 87*]. In her last descriptions, she presents these facts: *In of the rupestrian cell of the Hermit Daniil, it was picked with the chisel a little church with three separations, which are a narthex, nave and chancel. The length of the whole part picked in the stone is of 9,25m, and the width is of 2m. Under the rock it is another empty space, being picked too, which seems to have belonged as a house to the Hermit Daniil, about who a legend says that he carved in stone both the little church and the little cell below, where he lived for many years* [*Dan, 1905: 113*]. We, all the persons that visited the Putna of the Stefan cel Mare inclusive and the cell of the Hermit Daniil (Sihastrul), know many real or legendary stories about the meeting of the above-mentioned great voivode with the wise hermit. Nevertheless, we must review and reanalyse the rupestrian church from here, which has the chancel oriented to the North, so it is much older than the 15th century when the Hermit Daniil has lived, so it could has been carved latest in the IXth century (fig. 10). The historic research can't always tell about the older facts that occurred, but here it is clear the situation that the Hermit Daniil settled down to live in a church that already existed at that time, and with many centuries before his borning, in a Paleo-Christian period, which the historics of the religion didn't discovered to have existed.

These real facts are obvious and today, by studying many monasteries that had at their foundation a hermit in their cave, a reason being the keeping a tradition, but other reasons unfortunately weren't studied maybe because of lack of interest of knowing these facts. A similar situation we can observe for example at the hermitage from Sihla, where the pious Theodora lived for a long time in a cave

[Tomescu, 1942: 145-150], but it is very difficult or even impossible for a woman to realize such an establishment. Who carved the cave of the Theodora from Sihla? The answer must be discovered. An other legend says that the construction of the rupestrian church of the monastery Cetatua "Negru-Voda" (Cetățeni village, Arges county) was made by the legendary voivode of the Walachian Country Negru Voda, but in reality, the situation of this Christian sanctuary seems to have been realized in two phases (fig. 11). In first, that is much older, till in 9th cent., is possible to has been used just the narthex, as the first and the only one compartment of a church with the chancel oriented to the North, then in the second phase to has been carved the nave with an other chancel, oriented to the East.

Existing a problem, how we could explain, however, how we could explain the issue of the appearance and of the persistence of the orientation of the chancels from the Christian churches in different cardinal directions? These facts nobody knows. Nevertheless, the understanding of these factors is necessary for studying some churches, for knowing the religious life, but for studying too some funeral archaeological discoveries from the Early Middle Ages. For example, in the archaeological monument Pruneni (Zărnești village, Buzău county) where discovered six tombs of inhumation from the 6-7th cent. after Chr., of the culture Ipotesti-Candesti, oriented to the East-West, of late Roman tradition [*Encilopedia*, 2000: 390], and that means that in the Christian community from here have been constructed churches (possibly from wood) with the chancel oriented to the West, according to the biblical precepts. While in the Obarsia Noua (Obârșia vill., Olt county), in a biritual necropolis, from the 8-9th century, of Dridu culture, prevails the burial, with an orientation East-West and North-South [*Encilopedia*, 2000: 212-213]. This community had a church with the chancel to the West, then passed conceptual and in ritual to the orientation to the South. Why? As it is was written, the orientation to the East of the chancels from Christian churches was established in the Apostolic Constitutions. They appeared in the 380 year. Without starting theological discussions, which continue until nowadays, we stick to some brief informations. If it were an apocryphal work, it were combated by the Orthodox Church as Aryan, inclusive because it will had been used by the Catholic religion with the aim of demonstrate the primacy of the Church from Rome to that from

Constantinopol. In other order of ideas, one of the base concepts of the Apostolic Constitutions regarding the church buildings seem to impose a difference of the chancel of the Christian church which has orientation to the East, to that of the Jewish temple as it was initially followed. To deny or not this work present a problem, but the changing of the orientation of the chancel was already done, willy-nilly we must to talk about it. But, with the conceptual changing of the orientation, it provided and “exceptions” (see above), these facts probable were understood by the fact of detachment from Judaism. This is the reason that we discover churches with the chancel oriented to the West, then to the North and South, and to the East, as at the funerals, oriented with the head at the East, then to the South and North, but to the West too. Nevertheless, the last ones that we discovered had the chancels oriented to the East. Probable certain according to the Apostolic Constitutions, the chancels were made with their orientation to the East, to the North and to the South, being so for a period. Today, I can record just the exception, which I can date it until the 9th cen. Because, I support the words above exposed, that the rupestrian churches having the chancels oriented to the West, North and South are the oldest edifice of worship of the Romanians. There was some exceptions of the orientations of the chancels which lasted until the 9th century. Then I think that appeared a bigger severity of the orientation to the East of the chancels which was produced as an affirmation in continuation of the Christian religion that was good institutionalized by the hierarchy, dogmatic treated; inclusive as a necessity more severe that was imposed and by the practice of the burial ritual of the dead people. Regarding the new preferences, noting the already existed diversions of the chancel in the East direction, we must take into consideration the fact, as S. Păun shows, that the orientation of the chancels differs because of the periods. In summer solstice or in the period near to it, the orientation is of 55 degrees, but in the winter solstice is of 125 [*Păun, 1999: 6-7; Păun, 2000: 185-186*], only in the spring and the autumn equinox the direction is perfect.

One of the largest monastic complexes was situated in Dobrogea, at the Bessarabi-Murfatlar, discovered in a rock of chalk, which has six little churches carved in the soft chalk and more adjacent galleries, which were dated in the 10th cent. – the beginning of the 11th

century (according to some inscriptions). There have been written a lot of studies and articles by many researchers, but this monument still didn't received a complete monographic study. As Mircea Pacurariu describes it in a synthetic manner, the little churches have their chancels oriented to the East or Southeast. Without plans and reconstructions, they can't be assessed in all their complexity. This prominent author of the history of the Romanian churches refers to other researchers, who dated it and in the IVth century too [*Păcurariu, 1991: 167-169*]. In our opinion there are enough indices in order to date the little churches from Bessarabi more earlier than 10th cent. The fact that for the delimitation of the chancel from nave were used railings alike the cancelli, means that they dates at list before the construction of the church Saint Sofia from Constantinopol (537). This one had a temploni, inclusive with the chancels undeveloped, with the saint table glued from the shaft of the apse, denotes also anearlier chronology, sure an earlieir one then that of the rupestrian church The Cave of Bechir near Soroca, which has a temploni (an imitation of wood temploni), which is dated as from the 7th century.

In continuation we have the occasion to stop at a monument built in our area. Starting from the 60 years of the 20 century, the Soviet archaeologist E. Rikman, who came from Moscow, made more excavations at the Ancient monument Sobari, from Soroca county, where was discovered and a construction of stone (fig. 2). The researches were resumed in the 90 years and continue and until nowadays, with a lot of polemical and tributary analysis, in fact, to the historical Soviet concepts. It was a Roman construction or of the barbarians, this fact interested the researchers who wrote studies about it making some conceptual errors. It have been published and some inappropriate materials, as was recently proved, with a reviewed study of the vestiges**.

We try to refer and to the person who lined the brick from Sobari (fig. 4, 5), who was most probable a Romanian priest, and represented a Romanian community, near Dniestr, and because the edifice from stone was too sumptuous for a simple church, it may has represent the authority of a bishop. So as appreciated and other authors [*Teodor, 1991: 82; Niculiță, 1996: 20; Niculiță, Popa, 2000: 69; Popa, 2001: 153,158*], because of the lack of the culture, the edifice of stone from Sobari could have been a church with the rectangular chancel. It was discovered a

basilica with the chancel unapsed from the Romano Byzantine period, called also and Syrian, in the Callatis city, dated from the 5–6 century after Chr. (fig.1). At the church from Sobari, the colonnades from the interior of the classical basilica were removed by simplification outside the church (fig. 3). After the affirmation of the Christian religion, as in the past, the prerogative of the setting of the calendar have the priests. They had to announce the population concerning the days of religious holidays, the days when people must not work, but must go to the church. But not the priest themselves, didn't fixed those days, but they were announced by a more general authority, who was probable at the ward. So, it was lined and the brick from Sobari (Soroca county), by a priest, empowered with the announcement of the parishioners calendar, and more he turned out to be with a talent, which let us a suggestive image of the holiday of the Little Plow 6-7th cent. Appreciating the possibility that indicates a sumptuous ward church, we find that it could have been the headquarters of a horbishop, term which was gave by Mircea Pacurariu for area from the North of the Danube, with the semnification of bishop of country (that means of villages) [*Păcurariu, 1991: 117*], that were in a close relationship, canonical and liturgical, with the Christian Byzantine Church.

In our area we have a lot of settlements with the chancel without apse (fig. 12); that at the rupestrian church of the monastic complex from Butuceni (The Old Orhei) [*Ghid, 1995: 21*], church that I think that was built in a tradition specific just to the wood churches [*Ghimpu, 2000: 133-143*]. As it seems, this church, was opened for the believers just for a period of time, but all the visits stopped, after the steep path of access to the church broke down, and later on, the villagers from Butuceni made a gallery of access to and in the construction from another side of the church and to transform it in a parochial church in 1821 [*Курдиновский, 1906: 1313-1316*], causing also some changes in interior. However the square chancel from the church mentioned above, has the same components as the chancel from the basilica from Callatis, which are alike by being lop-sided arranged, especially the pastforia and the diaconicon. Situated by excavation in a whole complex, together with 12 cells, this monastery can be compared from the chronological point of view with the rupestrian complexes from the Mountains of the Buzău which is also like this a hermitage with 12 monks [*Bălan, 1982: 180-181*], as St.

Basil the Great gave order to be, both of them being the first monachal institutions that followed the model of the scripture, according to the example of Jesus Christ, of having hermitage for the 12 monks, like God had 12 apostles.

In conclusion, analysing more religious cave monuments from the Dobrogean and Extracarpatic Romanian space, it can be confirmed the presence of some Christian settlements from the oldest periods of the apparition of the Christianity, suitable to some distinct chronological phases – from the Antic and from the Paleo-Christian periods of the Cristianity, so as that from the Early Middle Age attested clearly on a largest territory, but more exposed to the attacks of the migrants and of the Nomadics, both in Moldova, and at the South of the Carpathians also, as a condition, probable, of the material hardness for the Romanian communities from that period, being almost permanent exposed to the difficult vicissitudes of life.

According to the results of the analysis and of the research of the cave churches and monasteries from the Carpathian – Pontic basin, we can find the following: initial, consonant to the norms of the biblical tradition, early the churches were built with the orientation of the chancels to the West, and later on, from the IV – Vth centuries the apses were put at the East, also as a exception, but untill the IXth century both to the North and to the South. In the same way, were oriented and the bodies of the dead people in the graves following the example of the Christian. After this period, possibly with more severe rules, the chancels were changed more to the East.

After the apparition of new archaeological proves, I can afirm the existence of a bishopric Moldova, headed probable by a horbishop, who led the rural communities from that area. With the aid of an exceptional archaeological exhibit, the researchers discovered on a brick, linear drawn, proves of the Romanians from the period of the Early Middle Ages.

** As it seems, the archaeologist E. Rikman, didn't published, deliberate, the integral picture of the brick, because he will had repeat the last presentation in the same terms, after five years the already mentined image with the plowman... Here we have in fact an example of falsification of the history between the rivers Prut and Dniester (Rep. of Moldova) that occurred during the Soviet period [*Рикман, 1975: 205-214*].

After the resumption of archaeological excavations at Sobari (Soroca county), where me, the author of these lines, participated too, as the chief of the section, of the National Museum of History from Moldova, we talked about this relic as something mysterious that had been closed for research not by chance, but because some of its features testified in favor of the Romanian scientist

Bibliography:

- Bălan, 1982:** – I. Bălan, *Vetre de sihăstrie românească, secolele IV – XX*, Bucharest.
- Cabrol, Leclercq, 1913:** – F. Cabrol, H. Leclercq, *Dictionnaire d'archeologie et liturgie*, vol. XIII/1, Paris.
- Boroneanț, Ciuceanu, 1977:** – V. Boroneanț, R. Ciuceanu, *Cercetările din Peștera de la Limanu, jud. Constanța*. In: "Revista Muzeelor și Monumentelor, monumente de istorie și de artă", nr.2, Bucharest.
- Dan, 1905:** – D. Dan, *Mănăstirea și comuna Putna*, Bucharest.
- Enciclopedia arheologiei și istoriei vechi a României**, vol. III, M-Q, Bucharest, 2000.
- Ghid de monumente** și situri istorice din Republica Moldova, Chișinău, 1995.
- Ghimpu, 1998:** – V. Ghimpu, *Mănăstirea rupestră de la Peștera lui Bechir din Soroca*. In: "Tyragetia", nr VI – VII, Chișinău.
- Ghimpu, 2000:** – V. Ghimpu, *Biserici și mănăstiri medievale în Basarabia*, monografie, Chișinău.
- Ghimpu, 2012:** – V. D. Ghimpu, *Un templon în biserica paleocreștină de lângă Soroca*. In: "Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice", nr.1-2, Bucharest.
- Гимпу, 2013:** – В. Гимпу, *Древнейшая церковь Пещеры Бекира возле города Сорока*. In: "Археологические вести", 19 (2013), Санкт Петербург.
- Lupu, 1994:** – E. Lupu, *Observații asupra vestigiilor rupestre din zona Carpaților de Curbură*. In: Musaios, Vol. IV, part. II, Buzău.
- Micle, 1995:** – V. Micle, *Peștera Sfântului Grigore de la mănăstirea Bistrița*, Bucharest.
- Niculiță, 1996:** – I. Niculiță, *Situl de epocă romană de la Sobari și unele aspecte ale romanizării în spațiul de la Est de Carpați*, in: *Probleme actuale ale istoriei, economiei și culturii moldovenilor*

- de la Est de Prut. *Romanizarea la Est de Carpați*, caietul 2, materialele sesiunii din 3 iulie 1996, Chișinău.
- Niculiță, 2000:** – I. Niculiță, A. Popa, *Prezență romană în zona nord-pontică*, Chișinău.
- Păcurariu, 1991:** – M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Bucharest.
- Păun, 1999:** – S. Păun, *De două mii de ani primim lumina din absida altarului creștin*. In: "Academica", revistă de știință, cultură și artă, anul X, 1-2, Bucharest.
- Păun, 2000:** – S. Păun, *Absida altarului*, Bucharest.
- Popa, 2001:** – A. Popa, *Romains ou barbares? Architecture en pierre dans le barbaricum à l' époque romaine tardive (sur le matériel archéologique du Nord-Ouest du Pont Euxin)*, Chișinău.
- Ștefan, 1980:** – C. Ștefan (coord.), *Vestigii rupestre din Munții Buzăuluzi*, Buzău.
- Teodor, 1991:** – D. Gh. Teodor, *Creștinismul la est de Carpați, de la origini până în secolul al XIV-lea*, Iassy.
- Teodor, 2001:** – D. Gh. Teodor, *Medaillon byzantines a symboles chretiens des IV-VIe de l'espace carpato-danubienno pontique*. In: "Etudes byzantines et post-byzantines", IV, Iassy
- Theodorescu, 1963:** – D. Theodorescu, *L'Edifice Romano-Byzantin de Callatis*. In: „Dacia, Revue d'Archeologie et d'Histoire Ancienne”, N.S., VII, Bucharest
- Tomescu, 1942:** – C. Tomescu., *Scurtă povestire istorică despre Sfânta Mănăstire Neamțu și despre așezările monahale supuse ei*, Măn. Neamțu.
- Academia.edu:** [www.academia.edu/Vlad Ghimpu//Templon 2](http://www.academia.edu/Vlad_Ghimpu//Templon_2).
- Site ASCOR** (Romanian association of Christian-orthodox students), <https://ascorbucuresti.wordpress.com>.
- Курдиновский, 1906:** – В. Курдиновский., *Окрестности Старого Орхеля*, in: „Кишиневские Епархиальные Ведомости”, № 41, Chișinău, p. 1313-1316.
- Лазарев, 1967:** – В. Н. Лазарев., *Три фрагмента расписных эпископиев и византийский темплон*. In: “Византийский временник”, том XXVII, Москва.
- Рикман, 1970:** – Э. А. Рикман, *Поселение первых столетий нашей эры Собарь в Молдавии (о связях черняховцев с античным миром)*, In: “Советская археология”, 2, Москва.

Рикман, 1975: – Э. А. Рикман, *Этническая история населения Поднестровья и прилегающего Подунавья в первых веках нашей эры*, Москва.

ვლად გიმბუ
(კიშინიოვი, მოლდოვა)

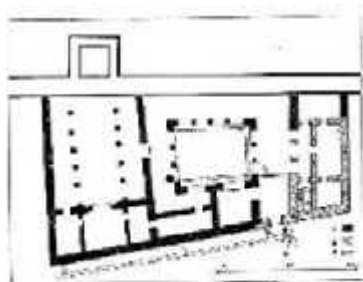
რუმინეთის ადრეშუასაუკუნეების კლდოვანი ტაძრები

რეზიუმე

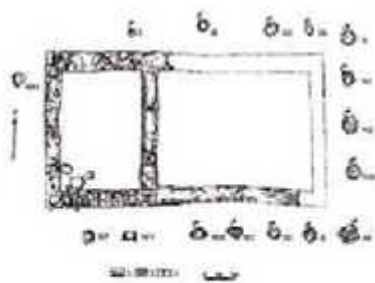
სტატიაში განხილულია რუმინეთის ტერიტორიაზე დობრუჯისა და კარპატის რეგიონებში ადრექრისტიანული და ადრეშუასაუკუნეების ტაძართა კომპლექსები და მათი ისტორია. არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩნდა უმნიშვნელოვანესი არტეფაქტები, მათ შორის აღსანიშნავია წითელი ფერის აგური, რომელიც დახაზულ-დაკაწრულია, რომელიც ითვლება აღმოსავლეთ რუმინეთის ტერიტორიაზე იმდინდელი ხალხის მხატვრულ, იკონოგრაფიულ და ფოლკლორულ წყაროდ ადრეშუასაუკუნეებში.

The list of the illustrations

- Fig. 1.** The plan of the church of Syrian type from Callatis, Constanta county (apud Theodorescu).
- Fig. 2.** The plan of the house of stone from Sobari (Sorocea county) (apud Niculiță, Popa).
- Fig. 3.** The house of stone from Sobari (Sorocea c.) (reconstruction A. Popa).
- Fig. 4.** Photo – A linear, drawn brick from Sobari.
- Fig. 5.** A linear, drawn brick from Sobari in graphical representation.
- Fig. 6.** The plan of the Limanu cave, Constanta county.
- Fig. 7.** The cave Saint Apostol Andrew, Constanta county (apud Păun).
- Fig. 8.** The rupestrian church Virgin Mary – Entrance to Church from the Bistrita monastery (apud Păun).
- Fig. 9.** The plan of church the Cave of the Bechir near Sorocea.
- Fig. 10.** The plan of the rupestrian church of the Hermit Daniil (apud Păun).
- Fig. 11.** The rupestrian church the Stronghold Negru -Voda (apud Păun).
- Fig. 12.** The rupestrian complex from Butuceni (The Old Orhei) (apud Ghid 1995).



1



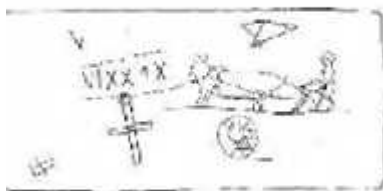
2



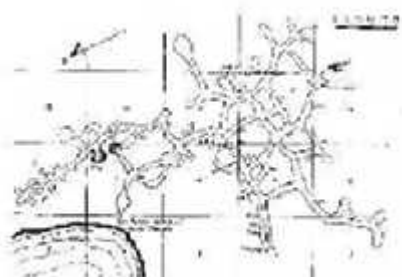
3



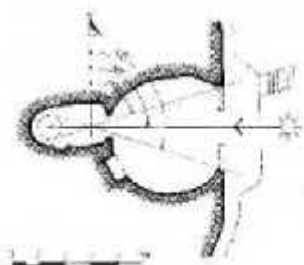
4



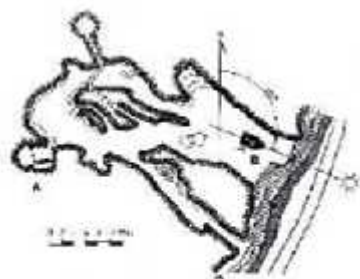
5



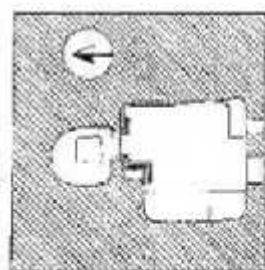
6



7



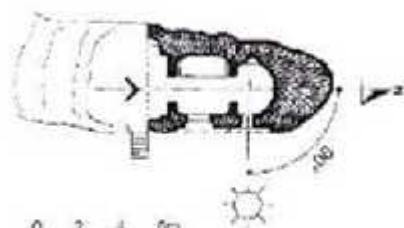
8



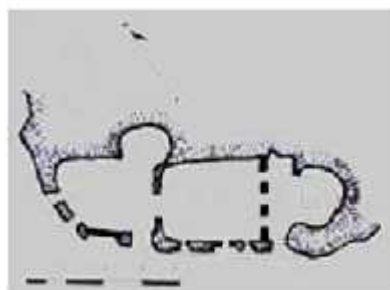
(200-1000)

0 2 4 6 8 10

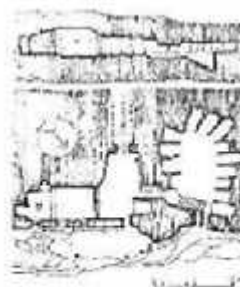
9



10



11



12

პოეტური ხასიათის რომანტიკული ფიქსირება
ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეზიაში
(“ბუღბუღი ვარდზედ” და “დამქროლა ქარმან სასტიკმან”)

“აწმყოთი უკმაყოფილება და “მსოფლიო სევდა” რომანტიზმის უმთავრესი კონცეპტუალური ნიშანია. ხელოვანი მარტოსულია და თავისუფალი, თუმცა ეს თავისუფლება არ არის აბსოლუტური, რადგან ის მაინც მიწიერი ადამიანია და სულ გამონაგონ სამყაროში ვერ იცხოვრებს. ესეც, რასაკვირველია, ქმნის სერიოზულ კონფლიქტს რეალობასა და სინამდვილეს შორის” *[გაფრინდაშვილი, მირესაშვილი, 2008:199-200]*.

თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ მარტოსულობა არაიშვიათადაა ნებაყოფლობითი. რომანტიკოსი პოეტი ხშირად აღმოჩნდება ხოლმე ამგვარ სიტუაციაში გარემო პირობების ზეგავლენით და ეს კიდევ უფრო ამძაფრებს მის სევდას.

ნიკოლოზ ბარათაშვილის (1817-1845) პოეზია ამ ფაქტს ხშირად აზოგადებს და, სევდის მიზეზების ძიებისას, დაკარგული სიხარულის გამო წუხს. რეალობა პოეტის შემოქმედებაში ბავშვობიდანვე შემოიჭრა თავისი სიცივით, გაუტანლობით, სურვილებისა და ოცნებების კრახით, რაც მის პირველ ლექსშიც “ბუღბუღი ვარდზედ” აისახა კიდევ. ფურცლებგაცვენილი ვარდის გამო წუხილი, უკვე არა ბუღბუღლის, არამედ თავად მგოსნის სახით, კვლავ გადრმავებულად მოჩანს მის ერთ-ერთ ბოლო (უთარილო) ლექსში “დამქროლა ქარმან სასტიკმან”.

სწორედ ამიტომ შევარჩიეთ განსახილველად ნ. ბარათაშვილის ჭეშმარიტად რომანტიკული პოეტური ხასიათის ფიქსირების მიზნით ეს ორი ლექსიც, რომელთა შემოქმედებითი ისტორიაც თავისთავად საინტერესოა და თავისებური კოდური გასაღებია ნაწარმოებთა სიღრმისეულად აღსაქმელად.

ლექსი “ბუღბუღი ვარდზედ” თითქოს ტრადიციულ, ბაროკოს ეპოქიდან მომდინარე, აღმოსავლური პოეზიიდან შემოსულ თემატიკას მიჰყვება, რაც საინტერესოდ წარმოჩინდა კიდევ ბესიკ გაბაშვილის შემოქმედებაში.

თუმცა, როგორც მკვლევარნი აღნიშნავენ, “ბესიკის პოეზიაში იგრძნობა სული რომანტიკული, დაუცხრომელი ადამიანისა, რომელიც “აღმოსავლურ ჩარჩოებში ვერ ჩერდება” და ახალი სამყა-

როების, ახლის შესაცნობად არის მზად... ზოგიერთ ლექსზე დაკვირვება აშკარას ხდის, რომ პოეტისათვის აღმოსავლური ტროპები მხოლოდ ერთგვარი ფანდია, რომელიც ლექსში რეალური გარემოსა და პიროვნებების გასაიდუმლოებისათვის არის საჭირო... “ვარდ-ბულბულიანის თემა” ამისათვის მშვენიერი საშუალება გამოდგა. “ვარდ-ბულბულიანის თემასთან” მიახლოება ბესიკისათვის თვითმიზანი არ არის, – ასეთი სტილის ლექსებში მოჩანს სული, რომელიც იშვიათად ერთობა სიტყვათა თვითმიზნური ურთიერთგართომით” *[კუჭუხიძე, 2012:367]*.

ასევე არ აღმოჩნდა “ვარდ-ბულბულიანის თემა” თვითმიზანი ძველი თემატიკის “გასაცოცხლებლად” ნიკოლოზ ბარათაშვილისათვის, მაგრამ, ვფიქრობთ, უკვე რომანტიკული გაგებით, რაც კოკრის გაშლის მოლოდინში გალობით გართული მგონისათვის, მისი დაფურცვლის მომენტში, ტრაგიკული სევდის საფუძველად იქცევა. მაგრამ თვით ლექსის განხილვამდე უკეთესი იქნება გაცნობით მის ისტორიასაც.

ლექსი “ბულბული ვარდზედ” I ხელნაწერ კრებულში (მაიკო ორბელიანისეულში, 13 ლექსი) გვხვდება, რომელიც 1841 წელს უნდა იყოს გადაწერილი ავტორის მიერ. პავლე ინგოროყვას მინიშნებით, ლექსი დაწერილი უნდა იყოს 1833 (ზოგან 1832-1833 წწ. I ვარიანტით), ან 1834 წელს. იგი შედის: ნ. ბარათაშვილისეულ ხელნაწერ კრებულში, რომელიც გადაწერილია 1842 წლის მაის-ივნისში; ეკატერინე ჭავჭავაძისეულ მეორე კრებულში (1843 წელი) (VI გამოცემაში ლექსის სათაურია “ბულბული ვარდზედ”, სიაში კი არის “ბულბული და ვარდი”); გრიგოლ ორბელიანისეულ მეხუთე ხელნაწერ კრებულში (1843 წ.); მგონისეულ ეგზემპლარში 1843 წლისა, ჩვენამდე მხოლოდ გადაწერილი პირის სახით მოღწეულ მეშვიდე ხელნაწერში 1843 წლის დასასრულს. სწორედ ამ უკანასკნელი ხელნაწერი კრებულის მიხედვითაა შესული 1968 წელს გამოცემულ ავტოგრაფულ კრებულში, რომელსაც ისევ პავლე ინგოროყვას შესავალი და შენიშვნები ახლავს თან.

3. ინგოროყვას მიერ ავტოგრაფული ხელნაწერების აღწერას მოსდევს A და B კლასის არაავტოგრაფული ხელნაწერების აღწერაც. A კლასში (ანუ გადმონაწერებში, რომლებიც ცვლიან არმოდწეულ ავტოგრაფებს) შესულია ყრმობის დროინდელი ლექსები (1832), პირველი რედაქცია ლექსისა “ბულბული ვარდზედ” (1832-1833) და “ცისკრის” ჯგუფში (ჯგუფი მეორე) გამოქვეყნებული ლექსები *[ბარათაშვილი, 1968:248-250]*.

კრებულს დართული ლექსების ტექსტის ისტორიაში მინიშნებულია, რომ პირველი რედაქცია 1833 წლისაა და ემყარება I ავტოგრაფულ კრებულს ანუ მაიკო ორბელიანისეულს, გადაწერილს თვით ბარათაშვილის მიერ, ხოლო მეორე რედაქცია – III, IV, V, VI, VII¹, VII² კრებულებს და მას 1834 წლით ათარიღებს. შემდეგ პ. ინგოროყვა წერს: “რაც შეეხება ლექსის ბოლო რედაქციას (გვ. 85), რომელსაც აქ ვეხებით, იგი დედნებში დათარიღებულია ორგვარად: ა) დედანში I თარიღი ასეა აღნიშნული: “იენისსა 18-სა 1833”; ბ) ლექსს მას შემდეგ არ განუცდია რაიმე მნიშვნელოვანი ცვლილებები, მხოლოდ 1834 წელს ავტორს შეუტანია ახალი სტილისტიკური ნიუანსი ლექსის პირველ ტაეპში, რაც ზემოთ იყო აღნიშნული. თარიღი ამ მეორე ვარიანტისა – “1834” – აღნიშნულია დედნებში III, IV, V, VI. რამდენადაც 1834 წლის ვარიანტში წარმოდგენილი ცვლილება სრულიად უმნიშვნელოა (იგი მხოლოდ პირველი ტაეპის ორ სიტყვას ეხება), ჩვენს გამოცემაში ლექსის თარიღს აღვნიშნავთ I დედნის ჩვენების საფუძველზე, ე.ი. “იენისსა 18-სა, 1833” *[ბარათაშვილი, 1968:253]*.

1834 წლით დათარიღებულია თვით ავტოგრაფებში ლექსი “ბულბული ვარდზედ”, საგარაუდოდ, ლექსის დაწერის საბოლოო თარიღი უნდა იყოს 1834 წელი (მით უმეტეს, რომ თვით ავტოგრაფულ პირში ავტორს ციფრი 3 გადაკეთებული აქვს, 4 კი გამოკვეთილია). რაც შეეხება ადრეულ ვარიანტს, რომელიც დათარიღებულია 1832-1833 წლებით, საკმაოდ განსხვავებულია ლექსის როგორც პირველი სტროფის ზოგიერთი ტაეპი, ისე ბოლო სტროფის უკანასკნელი ტაეპები. სწორედ ეს ორი უკანასკნელი ტაეპი ცხადყოფს ათიოდე წლის შემდგომ პოეტის სიმწიფეს:

ყრმობისდროინდელი ვარიანტით:

“განთიადით ღამემდმე შევფრფინვიდი კოკრობას;
არ ეზოგავდი სიცოცხლეს, არცა სტეინვას, გალობას, –
მაქენდა მცირე წადილი, ვერ მივხვდი კი ძნელობას,
ესთ გაწბილდეს, ვინც იწყებს თვისგან შეუძლებლობას”.

[ბარათაშვილი, 1968:155]

საბოლოო ვარიანტში (1834)

“განთიადით ღამემდმე შევფრფინვიდი კოკრობას,
არ ეზოგავდი სიცოცხლეს, უძილობას, გალობას;
მქონდა მცირე წადილი, ვერ მივხვდი კი ბნელობას;
მსურდა გაშლა ვარდისა, არ ვჭფიქრობდი დატკნობას”.

[ბარათაშვილი, 1968:18]

ლექსში “ბულბული ვარდზედ” ავტორის რომანტიკული მოტივაცია ასე იკვეთება: გრძნობით აღსავსე მგოსანი თვით სურვილობს სიცოცხლეში, რეალობაში ვარდის გაშლას, იქნებ მისგან საპასუხო განცდასაც (გაშლით), მაგრამ ჭკნობა, რაც გამოეპარა, მისთვის მიუღებელია, რადგან ჭკნობა სიკვდილია, ჭკნობა მიზნის მიუღწევლობაა, ჭკნობა სიხარულიანი სურვილის დასასრულია. აქედან სევდაც მიზნის მიუღწევლობის გამო, იქნებ სასრულის შეუძლებლობის გამოც, რაც შემდგომ გაიელვებს ლექსში “ვპოვე ტაძარი”:

“ვერღა აღმიგო სიყვარულმა კვალად ტაძარი,
ვერსად აღვანთე დაშთომილი მისი ლამპარი!
ესრეთ დამისშო უკუდმართმან ნუგეშის კარი”.

[ბარათაშვილი, 1968:116]

თუ ლექსში “ბულბული ვარდზედ” ძილი (ანუ ერთი წუთით ყურადღების შენელება), უშლის ავტორს ხელს, “ვპოვე ტაძარში” უკუდმართი უხშობს ნუგეშის კარს. უკეთურმა (იქნება ეს რაიმე ბოროტი ძალა, თუ იქნებ ძილიც) გააქრო სიყვარულის მომხიბვლელობაზე ოცნება, დააჭკნო რა ვარდის ფურცლები. როგორც ქ. ელაშვილი ქართულ მხატვრულ აზროვნებაში სიმბოლოთა კლასიკურ გააზრებაზე მსჯელობს, **“ნიკოლოზ ბარათაშვილთან ვარდი ფურცენილი** (”ბულბული ვარდზედ”) სა-
ნუკვარ ოცნებათა მყისიერად დაშრეტის სიმბოლო, ქრესტომათიუ-
ლი “ვარდბულბულიანის” რომანტიკული ინტერპრეტაცია (“რო-
მანტიკული შლეიფი”), პოეტური სულის ცხოვრებისეული პრო-
ფანაციაა” *[ქართული რომანტიზმი., 2012:246]*. ჩვენის მხრივ კი
შევნიშნავდით, რომ თუ ბესიკმა XVIII საუკუნეში ნაწილობრივ და-
არღვია “ვარდბულბულიანის” ტრადიცია, ნიკოლოზ ბა-
რათაშვილთან იგი იმედების მსხვერველს აღუზიას წარმოადგენს,
რაც პოეტის მთელი შემოქმედების მანძილზე ზიგზაგისებურად
იჩენს თავს და, ბოლოს (იქნება არც ბოლოს, რამდენადაც ლექსი
ღათარიღებული არაა), კვლავ გაიელვებს ლაიტმოტივად დამჭენა-
რი ყვავილის თემაც.

ლექსი “დამქროლა ქარმან სასტიკმან” ჩვენამდე მოღწეულია
მხოლოდ ერთი ავტოგრაფის სახით. ესაა მაიკო ორბელიანისადმი
ნახტევანიდან 1845 წელს გაგზავნილ წერილზე თანდართული,
ცალკე ფურცელზე დაწერილი ლექსი, რომელიც “მაიკოს უდროოდ
გარდაცვალების შემდეგ დაუცავს ილია ჭავჭავაძის დას, ელი-
საბედ გრიგოლის ასულ საგინაშვილისას და შეუწირავს 1893

წელს ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებისათვის. დედნები ამჟამად დაცულია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტში (შ-2484) **[ბარათაშვილი, 1968:223]**. თავად ფურცელი, რომელზედაც ლექსი წერია, “ავტოგრაფების” მიხედვით ბოლოში გადადღაბნილია, აშკარად ეტყობა ორი წაშლა, რა არის წაშლილი, არ იკვეთება.

აღნიშნული ლექსი დავის საგანია მკვლევართა შორის. ზოგიერთის აზრით (პ. ინგოროყვა, ეკ. გაწერილია, თ. შარაბიძე...), იგი უნდა იყოს ნახჭევანში დაწერილი და მაიკო ორბელიანისათვის გაგზავნილი (წერილი XIII) შემდეგი შენიშვნით: “აი, ამ ქართულს ლექსს გიგზავნი, მდაბიურულად დაწერილს, როგორღაც ფიქრში მომივიდა, მე ვარ და ჩემი ნაბადი – იმის ხმაზედ” **[ბარათაშვილი, 2015:153]**. მაგრამ არსებობს მეორე ლექსიც – “მაღლი შენს გამჩენს” (დაახლოებით იმავე პერიოდში დაწერილი და გამოქვეყნებული 1863 წლის №2 “საქართველოს მოამბეში”, “თარიღით 10 იანვარი, 1845”), რომელიც მართლაც უნდა შეესატყვისებოდეს “მე ვარ და ჩემი ნაბადის” ხალხურ კილოს. ამიტომ მკვლევართა სხვა ჯგუფი (თ. ნუცუბიძე) სწორედ ამ ლექსს მიიჩნევს ნახჭევნიდან გამოგზავნილად და არა “დამქროლა ქარმან სასტიკმან”. ეს უკანასკნელი სევდიანი ლექსია, უფრო მწიგნობრული და არ ეტყობა, რომ ის სასიმღეროდ გამოდგებოდა:

“დამქროლა ქარმან სასტიკმან, თან წარმიტანა ყვავილი,
მაცხოვრებელი სიცოცხლის, სუნნელებითა აღვსილი!
იგი ნიადაგ ციურთა ცვართაგან იყო ნამილი,
ღრომ უკამურმან აწ ცრემლით შესვარა მისი ადვილი!

აწცა თუ სადმე ვიხილავ მისს ფურცელს, მისსა დანაჭკნობს,
მოძულებული სიცოცხლე მყისვე კვლავაცა დამატკნობს,
მაგრამ მსწრაფლადვე გახშირდნენ მწარენი ჭირნი გულისა,
რა ფიქრთა წარმოუდგებათ დაკარგვა სიხარულისა”.

[ბარათაშვილი, 1968:135]

ლექსი, აშკარაა, დაწერილი უნდა იყოს 1843 წლის შემდეგ, რადგან არაა შესული ავტოგრაფულ ხელნაწერებში, მაგრამ ნამდვილად ნახჭევანში უნდა იყოს შექმნილი, დაწერილი, თუ უბრალოდ მოთავსებული იყო მაიკო ორბელიანის წერილებთან, უცნობია, ვიდრე, მკვლევარ მ. ცერცვაძის თქმით, არ “დადგება” ლექსის “დამქროლა ქარმან სასტიკმან” დათარიღების გადასინჯვის საკითხი **[ბარათაშვილი, 2015:204]**. იგი პირველად დაი-

ბეჭდილა ჟურნალ „კრებულში“ (1873 წლის №7-ში) და შემდგომ 1876 წლის კრებულში „ლექსნი თქმულნი თ. ნ. ბარათაშვილისაგან“, რომელსაც მიწერილი აქვს „წელიწადი არ არის“.

ეს ლექსი კვლავ აგრძელებს „ბუღბუღი ვარდზედ“ თემას და წარმოგვიდგენს უკვე სევდას ყვაილის გამო, რომელიც „სასტიკმა ქარმა“, „დრომ უჟამურმა“ დაფურცლა. მის ნაადგილევს ციურის მაგიერ მოკვდავის ცრემლი ეპკურა და თუ მგოსანი იპოვის მის ფურცლებს, წარსულს გაიხსენებს, თუმც მწარე განცდა გაუქარვებს პოვნის სიხარულსაც, რადგან „ქარმან სასტიკმან“, „უკეთურის“ მსგავსად, სიცოცხლის მაცოცხლებელი დააჭკნო, სიხარული გაუქარწყლა. ლექსში სევდაა, სევდაა მარადიული მიუღწეველზე, თუ სიცოცხლის მომტანსა და აწ გამქრალზე. რომანტიკოსი აქაც კვლავ აძლიერებს განცდას, მაგრამ უკვე არა ტრადიციული „ვარდბუღბუღიანის“ თემატიკის მოშველიებით, არამედ ახლით, საუკუნის ქარტეხილიანი მოვლენების, უჟამური დროის განცდის გამომხატველი მხატვრული ხერხებით.

ამ თვალსაზრისით ეს ორი ლექსი – „ბუღბუღი ვარდზედ“ და „დამქროლა ქარმან სასტიკმან“ – ჰკრავს რკალს ბარათაშვილის პოეზიის რომანტიკულ სუნთქვას, პიროვნული „მე“-ს, განტევების მცდელობასა და ილუზიურ სამყაროში რიაღს შორის, მაინც უშედეგოდ, სიხარულმოკვებილი ყოფიერების გამომხატველად.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ბარათაშვილი, 2015: – ბარათაშვილი ნ., პირადი წერილები, გამოც. „არტანუჯი“, თბილისი.

ბარათაშვილი, 1968: – ბარათაშვილი ნ., თხზულებანი, გამოც. „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი.

ბარათაშვილი, 1968: – ბარათაშვილი ნ., ავტოგრაფები, გამოც. „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი.

გაფრინდაშვილი, მირესაშვილი, 2008: – გაფრინდაშვილი ნ., მირესაშვილი მ., „ლიტერატურათმცოდნეობის საფუძვლები“, თბილისი.

ქართული რომანტიზმი., 2012: – ქართული რომანტიზმი – ნაციონალური და ინტერნაციონალური საზღვრები, თბილისი.

კუჭუხიძე, 2012: – კუჭუხიძე გ., ბესიკის შემოქმედების აღმოსავლურ-დასავლური ასპექტების ურთიერთმიმართებისათვის, – კრ.: „XVI-XVIII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა“, თბილისი.

Tamar Gogoladze
(Gori, Georgia)

**Romantically Portraying of Poetic Nature in
Nikoloz Baratashvili's Poetry
(Nightingale on the Rose and a Severe Wind Blow Over me)**

Summary

Appearing a sort of wave of romanticism in Georgian literary writing, which had its own basis yet in old Georgian literary traditions, made a peculiar impact on the poetry of 20-40s of the XX century. All these reached its peak in the literary work of Nikoloz Baratashvili (1817-1845) where all the features of Romantics were reflected in it. The enormous sadness that is somehow caused by not fulfilling common human wishes stipulated by its collision to wicked and dreary time and sever wind of the fate, is outlined from the very first poems till the last works of the poet. This appears as a leitmotif of the life and creative work of Baratashvili.

ტყემაკარავის ეპლუსიის ისტორიისათვის

ხინო ქობულეთის მუნიციპალიტეტის აღმოსავლეთ მთიან მხარეში მდებარეობს. ხინოს ხეობაში რამოდენიმე სოფელი შედის, ამათგან ერთ-ერთი უღამახესი სოფელ ტყემაკარავია. სოფელი მდებარეობს იმ გზაზე, რომელიც კინტრიშის ხეობიდან აჭარისწყლის ხეობაში მიემართებოდა ტალახას გადასასვლელით. ტყემაკარავი „ტყემაკარას“ ფორმით ერთ-ერთი უძველესი ტოპონიმი უნდა იყოს.

“ამ სოფლის ამ გზებზე მდებარეობა თითქოს იმაზე მიგვითითებს, რომ ამ კომპოზიციის მეორე ნაწილში უფრო „კართან“ უნდა გვქონდეს საქმე ვიდრე „კარავ“-თან.

ივ.ჯავახიშვილის სიტყვით: „ქვეყანაში შემომყვანელის უმთავრეს გზას ან სიმაგრეს, რომლის ხელში ჩაგდებაც მეომარს მთელს სანახების, ზოგჯერ მთელი ქვეყნის დაპყრობასაც კი უადვილებდა „კარი“ ერქვა“. აქ რომ მართლაც „კარი“ უნდა იყოს და არა „კარავი“, ამის სასარგებლოდ მეტყველებს აქვე მახლობლად მდებარე „ელიას ციხე“, რომელიც ამ გზას ჰკეტავდა. ეს გზა წინათ, ეტყობა, მნიშვნელოვანი ყოფილა და მასზე ცხოველი მიმოსვლა სწარმოებდა. მართალია, იგი ძნელად სავალი იყო, მაგრამ მოკლე და მოხერხებულიც აჭარისწყლის ხეობაში მიმოსვლისათვის *[სიხარულიძე, 1959:112]*.

ეს გზა 1878 წელს გაუვლია დ.ბაქრაძეს გურია-აჭარაში მისი ცნობილი მოგზაურობის დროს. იგი წერს: “მეოთხე დღეს, დილით დაეტოვეთ კობალაური და საკმაოდ მაღალი თხემით გავემართეთ სოფელ ტყემაკარავისაკენ” *[ბაქრაძე, 1978:86]*.

ხინოს ხეობა ძველიდანვე ცნობილი იყო თავისი განთქმული ეკლესიით, რომელიც ცნობილია იოანე ნათლისმცემლის ეკლესიის სახელით. აქ იყო საეპისკოპოსო, სადაც იჯდა ხინოწმინდის ეპისკოპოსი.

ხინოწმინდის საეპისკოპოში შედიოდა და მას ექვემდებარებოდა ქობულეთის რ.-ის ყველა სამრევლო, სოფლის ეკლესია, საყდარი, რომლითაც ასე მდიდარი ყოფილა მაშინდელი ქობულეთის ტერიტორია.

დიდ ყურადღებას იპყრობს ტყემაკარავის თავში მდებარე ნასაყდრალი, რომელიც დღემდე შემორჩენილა ტოპონიმით – “მუავა-

ნაძეების საყდარი”. იგი მოხსენიებულია სიმონ გურიელის მიერ აჭის ეკლესიისადმი მოცემულ შეწირულობათა წიგნში *[სურმანიძე, 2013:21]*.

თითქმის ყველა სოფელში ყოფილა წინათ ეკლესია, ზოგჯერ რამდენიმეც. “ტყემკარავში” არსებულ ნასაყდრალს აღწერს ალ. ქათამაძე თავის ნაშრომში “კინტრიშის ხეობა” *[ქათამაძე, 1960:61]*. ნასაყდრალის მიმდებარე ტერიტორიაზე მუავანაძეები სახლობდნენ. ეკლესიაც მათი აშენებული უნდა ყოფილიყო, ამიტომაც ატარებს იგი მუავანაძეების სალოცავის სახელს.

ეკლესიის აშენების თარიღის გამორკვევა მეტად ძნელია, რადგან აქ არ არის რაიმე წარწერა ამის შესახებ და არც მოსახლეობაში იციან აშენების შესახებ არაფერი (მაინც შეიძლება ითქვას, რომ აღნიშნული ეკლესია XII-XIII სს-ში უნდა იყოს აშენებული).

“მუავანაძეების საყდარი” ოსმალთა მიერ ხინოს ხეობის მიტაცებისთანავე უნდა ყოფილიყო განადგურებული. ამას ადგილობრივი მცხოვრებლებიც ადასტურებენ თავიანთი წინაპრების მონათხრობთა საფუძველზე. ეკლესია დღეს მთლიანად დანგრეულია, ამდენად, ძნელია მისი არქიტექტურული ტიპის განსაზღვრა. მაგრამ, სავარაუდოდ, იგი სამნავიანი დარბაზული ტიპის ტაძარი უნდა ყოფილიყო, როგორც ამ კუთხეში არსებული სხვა ეკლესიამონასტრები.

ეკლესია კვადრატული ფორმის უნდა ყოფილიყო. ნაშენია ჭალაქით, 60 კვადრატულ მეტრ ფართობზე. ეკლესიის სიგრძე 15 მეტრია, სიგანე – 10,5 მეტრი. ეკლესიის შუაგულში სწორი, გვერდებდაკუთხული ფორმის დამუშავებული ბოძი დგას. მისი სიმაღლე 1 მეტრია. აქვე დევს კვადრატული ფორმის ლოდი, რომლის სიგრძე 1 მეტრია, ხოლო სიგანე – 50 სმ.

ადგილზე დათვალიერებით მოძიებული იქნა კერამიკული ჭურჭლის ნამტვრევები, ძირითადად, ყელის, ფსკერისა და გვერდითი ნატეხების სახით. ასევე, ბრინჯაოს ზოდები და ჭურჭლის ფრაგმენტები, რაც მიგვითითებს იმაზე, რომ ჭურჭლის დამზადება ადგილზე წარმოებდა. ადგილობრივთა გადმოცემით, ნასაყდრალზე წარწერიანი ქვებიც კი ყოფილა, მაგრამ იქ ყოფნისას ვერ ვიპოვეთ. საფუძვლიანი არქეოლოგიური გათხრების შედეგად, შესაძლოა, აქ ბევრი რამ აღმოჩნდეს საინტერესო.

დ. ბაქრაძე წერდა: “ჩურუქ-სუს ტაძრები ნანგრევებად ქცეულან, მაგრამ მაინც ადგილობრივ მცხოვრებთ ეშინოდათ და ჩვეუ-

ლებრივ ავადმყოფობას, ყოველგვარ უბედურებას, ისინი ხშირად მიაწერენ მათ მიერ მიტოვებული ტაძრებისა და მათი ხატების რისხვას. ამიტომ არის, რომ დრო და დრო სწირავენ სხვადასხვა შესაწირავს” *[ბაქრაძე, 1978:20]*.

ამის მაგალითი სწორედ ტყემაკარავის ტერიტორიაზე აღმოჩენილი თურქული და რუსული ფულის ერთეულებია. ამგვარ შესაწირავს ნაბრალევს უწოდებდნენ და ასევე მოიხსენიებენ დღესაც. ადგილობრივი მცხოვრებლები ნასაყდრალზე ხელს არაფერს ახლებენ, რადგან ცოდვად დაგვეწერებაო. სოფელში მცხოვრები ტატო ტაკიძე გვიამბობს, რომ მის ნათესავს, ამ ნასაყდრალზე უზარმაზარი ურთხელის ხე მოუჭრია სახლის მშენებლობისათვის, სახლში დაბრუნებამდე მას სახე არაბუნებრივად მოქცევია.

საინტერესოა, აგრეთვე, ეკლესიის მიმდებარე ტერიტორიაზე მიწაში მწკრივებად ჩაწყობილი ქვევრები. ადგილობრივთა გადმოცემით, ბევრი მათგანი ამოულიათ, მაგრამ ხშირ შემთხვევაში გასტეხიათ. ტევადობით 500 ლიტრიანი ყოფილან. ადგილზე დათვალიერებით, ქვევრები მართლაც ღამაზად არიან ჩამწკრივებული. მიწის ზედაპირზე მათი თავები ჩანს. ეტყობა, მევენახეობა აქ მაღალ დონეზე ყოფილა განვითარებული.

ეკლესიის მიმდებარე ტერიტორიაზე დღემდე დევს 2 ცალი დიდი ზომის სიპი ქვა. ამათგან ერთი, ამოღარული, სავარაუდოდ, ბავშვის მოსანათლად გამოიყენებოდა (მთქმელი ადგილობრივი მკვიდრი ტაკიძე). საზოგადოდ, ქობულეთში არის ბევრი საინტერესო ისტორიული ძეგლი და მატერიალური კულტურის სხვა ნაშთები, რომლებიც ამტკიცებენ ამ კუთხის მდიდარ წარსულსა და მისი კულტურის მაღალ დონეს.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ბაქრაძე, 1978: – ბაქრაძე დ., არქეოლოგიური მოგზაურობა გურია-სა და აჭარაში, ბათუმი.

სიხარულიძე, 1959: – სიხარულიძე ი., სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტოპონიმია, II, ბათუმი.

სურმანიძე, 2013: – სურმანიძე რ., “მჟავანაძეები”, ბათუმი.

ქათამაძე, 1960: – ქათამაძე აღ., კინტრიშის ხეობა, – კრ.: აჭარის ასსრ სახელმწიფო მუზეუმის შრომები, IV, ბათუმი.

Otar Gogolishvili
(Batumi, Georgia)

The Thesis About the Church of Tkemakaravi

Summary

The article is about establishment and history of the Tkemakaravi Church. It's importance and workmen who participated in building process. The article is also about the importance and location of the church.

ხალხური ლექსი – წმიდა მარიამ ღვთისმშობლის საგალობელი

ხალხური პოეზია უდიდესი სიყვარულით, სითბოთი, მოკრძალებით და უღამაზესი ხატოვანი სიტყვებით ეფერება ღვთისმშობელს.

ფშავ-ხევსურეთსა და მთიულეთში, ზესოფლის სადღეგრძელოს ასე ადავლენენ – „და თქვენ გაგიმარჯოსო, ღაშქარო ხთისანო, ხთისშობლისანო“. ზოგან „ხელმწიფე-ხთისშობელადაც“ მოიხსენიებენ დედა-ღვთისას.

ხალხურ ლექსებში („დიდება უშგულის მარიამს“, „ყოვლად წმიდა ღვთისმშობელს“, „ვარძიისა ღვთისშობელმან“, „მარიობის მობრძანება“ და სხვ. მრ.) ღვთისმშობელი წარმოდგენილია საყოველთაო მეოხად და იმედად, რომელსაც აქვს „ძალი ღვთისა“.

ღღეს ჩვენი მსჯელობის საგანი იქნება სტამბულის ქართული სავანის არქივში დაცული ერთი მეტად საინტერესო ხელნაწერი – „წმ. მარიამ ღვთისმშობლის საგალობელი“. ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი, ქართული ხალხური სასულიერო პოეზიის ერთ-ერთი უშესანიშნავესი ნიმუში. ამოღებულია იგი არქივიდან პროფესორ შუშანა ფუტყარაძის მიერ და შესაბამისი კომენტარებით დასტამბულია მისივე ავტორობით გამოცემულ წიგნში „სტამბოლის ქართული სავანე“ **[ფუტყარაძე, 2012:28-32]**.

საგალობლის ტექსტი მრავალმხრივ საყურადღებოა. ყურადსადღებია ისიც, რომ მას ერთად გალობდნენ ქრისტიანი და მაჰმადიანი მესხები, რაც ნიშანია ქართული გენის – სისხლისა და სულის განუყოფლობისა.

წიგნში, პროფესორი შუშანა ფუტყარაძე გვამცნობს, რომ „ეს საგალობელი XIX საუკუნის ბოლოს, ქ. ახალციხეში 95 წლის სფირიდონ ხმაღაძისგან ჩაუწერია ახალციხელ ანდრია გრილაძეს. სფირიდონი მალე საცხოვრებლად გადასახლებულა სტამბულში. გრილაძეების ოჯახი სტამბულელ ქართველთა შორის გამოჩენილი იყო ეროვნული სულისკეთებით. მათ დიდხანს მოუხერხებიათ ქართული გვარის შენარჩუნება“ **[ფუტყარაძე, 2012:30]**.

ვინაიდან მართლმადიდებლებს სტამბულში საეკლესიო ღოცვების შესრულება ეკრძალებოდათ, ისინი ამ ლექსს ღოცვასავით წარმოთქვამდნენ „საერთო სიმღერების ხმაზე“. გალობდნენ მას თავყრილობებზე, ქორწილებში. ეს საგალობელი „დედა მარია-

მის სიყვარულით აერთიანებდათ ქართველ და მუსულმან ქართველებს. შემდეგში, განაგრძნობს მკვლევარი, საგალობელი „მღვდელ შალვა ვარდიძეს გადაუწერია ანდრია გრილაძისგან და შეუნახავს მონასტრის არქივში“ *[ფუტკარაძე, 2012:30]*. არსებობს ვარაუდი, რომ საგალობელი 200-250 წლის მაინც იქნება.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საგალობლის პირველსაწყისი ვარიანტი (პეტრე უმიკაშვილის მოპოვებული), ღვთისმშობლის სადიდებელი ლექსი – „ანბანთ ქება“ – 35 სტრიქონისაგან შედგება.

სტამბულის ქართული სავანის არქივში დაცული ლექსი 61 სტრიქონს მოიცავს. „სამშობლო დაკარგულ ქართველთათვის“ ლექსში ჩამატებულია მათი სულიერი განწყობილების გამომხატველი სტრიქონები, სადაც იკითხება სამშობლოს ნოსტალგია და გულგაუყოფელი მიწის გაერთიანების დაუოკებელი სურვილი. ამიტომ, ამ შემთხვევაში დარღვეულია ანბანთ ქებით განსაზღვრული ქართული ლექსთწერის სტილი. თუმცა საგალობელი ახალ ღრმა შინაარსსაც იძენს და მხატვრული ღირებულებით შემოკლებილ სტრიქონებსაც. ხალხური ლექსის თავდაპირველ ვარიანტში ჩამატებული სტრიქონები – „თვალის ჩინი ხარ დედაო, ფოცხოვის და ჩილდირისაც, სილამაზე ხარ უჭკნობი ცისკრისა და ჩვილ დილისა“ – დიდებულად მეტყველებენ ხალხური მეღვთის ხალას ნიჭიერებაზე.

საგალობლის მთელ სიგრძეზე განფენილია ბიბლიური მოტივები. ცხადია, ავტორი ზედმიწევნით კარგად იცნობს საღვთო წიგნებს და ამავე დროს შეთამამებულია ხატოვან სიტყვასთან. ამგვარი სითამამე მას ხელს უწყობს გამოავლინოს უდიდესი კრძალვა და სიყვარული ღვთისმშობლისადმი.

„რა ღირსი ვარ, შენ რომ გაქო, თუ შენ არ მომცემ იმედსა“ – მიმართავს გულმოდრეკილი მლოცველი დედაღვთისას. ეს კრძალულობა ყველა სტრიქონში იგრძნობა. ამავედროულად, მარიამ ღვთისმშობლის ზეციური მადლმოსილების ბოლომდე შემცნობია ავტორი. ეს ნათლად ჩანს სიმბოლურ – ხატოვან გამონათქვამებში, რომლითაც გამდიდრებულია ტექსტი – „ბაღჩა ხარ აყვავებული“, „ლამპარი ხარ ნათლოვანი“, „ფარ-ფოთლოვანი ვარდი ხარ“, „ქვეყნისა ანგელოზი ხარ“, „სამოთხის ია შენა ხარ“ და სხვ.

ღვთისმშობელი ხალხური მეღვთის მიერ განდიდებულია მიწიერიდან ზეციერამდე, ყოვლისშემძლედ წარმოსახავს მას – უფლის მოსაწონარს, ავტორი, მიიჩნევს, რომ „უკვდავების ხანი“ აქვს და საგალობელში სავედრებელსაც აქსოვს:

„თვალი შენი ჩვენზედ იყოს, შიში არა გჰქონდეს მტრისა“,

„გვაღირსე დიდო დედაო, მადლი მეორედ მოსვლისა“,

„დიდუფალი ხარ, დედაო, იმედო ჩვენი ხვალისა“...

საგალობლის ავტორს სრული სისხვით აქვს შეგნებული, სისხლსა და ხორცში გამჯდარი, ღვთისმშობლის წილხვედრილი ქვეყნის შვილობა. ეს ნათლად ჩანს სავედრებელი სიტყვებიდან, რომლის მიხედვითაც სრულიად საქართველოს მფარველად და მომავლის იმედად დედაღვთისას დაიგულებს:

„დედის წყალობა სინათლეს დაჩაგრულ გულებს მოჰყენსა“.

გულდაჩაგრულის, ანუ სამშობლოდაკარგულის სავედრებელი ასეთია:

„დილ-დილით ლოცვებს გავედრებთ მესხეთის ფეხზე ღვთისა,
მოგვეც ძალი და შეწვენა, სურვილი ერთად ყოფნისა“...

...შენა ხარ ჩვენი ნუგეში მუსლიმანი ქართველისაც,
მესხეთის გულის ყვავილო, ტაოსი და კლარჯეთისაც,
თვალის ჩინი ხარ დედაო, ფოცხოვის და ჩილდირისაც“.

„დედის უბეში გვამყოფე, ხელი გვაშორე მტერისა“...

ყურადღებია ისიც, რომ ქართველთა შორის ერთობის ერთ-ერთ უმთავრეს ატრიბუტად „სამშობლო დაკარგული“, ქართულ ენას მიიჩნევს, ღვთისმშობლის წილხვედრილი ქვეყნის ენას, ღაზარეს ენას – „მოგვეც ძალი და ვედრება ქართულ ენით ლექსის თქმისა“.

ღვთისმშობელში ვედრების აღმსრულებელ ყოვლისშემძლეს ჰხედავს საგალობლის ავტორი, რაც საღვთო წიგნებთან პარალელური ხაზის მატარებელია.

„გულმოწყალე დედაო, ბრძანე სიტყუად, რადთა განიკურნოს სული ჩემი... რამეთუ შენ გაქვს ძლიერება უბრძოლველი და არასადა დავარდეს ყოველი სიტყუად შენ მიერ თქმული“ **[ლოცვანი, 2013:244-245]**.

საგალობლის ავტორი მაშინაც ბიბლიურ ხაზს მიჰყვება, როცა ამბობს:

„ხე ცხოვრებისა იწოდებ, ხანი გაქვს უკვდავებისა“. შეუძლებელია ამ სტრიქონთან გვერდი აუარო „ლოცვანს“, სადაც ვკითხულობთ: „ყოვლისშემძლემ და ყოვლადძლიერ არს საუკუნოდ მეუფება შენი“ **[ლოცვანი, 2013:252]**.

ბიბლიურ მცნებასთან ზიარია საგალობლის პოეტური

ფრაზები: „მარიამ მიმადლებულო, სიტყვა გაქვს ანგელოზისა“, „ზიხარ მუდამ შენს ძესთანა, მეოხე ცოდვილებისა“, „ძე ღვთისა ქვეყნად მობრძანდა, დახსნად ადამის ტომისა“...

პროფესორი თინა შიოშვილი თავის მეცნიერულ სტატიაში – „ღვთისმშობელი ხალხურ ფოლკლორში“ – წერს: „ქართულ ფოლკლორულ შემოქმედებაში წმიდა მარიამი უადრესად ეროვნული იერსახით არის წარმოდგენილი“-ო *[შიოშვილი, 2009:106]*. დავსძენ, რომ ასევე ითქმის „წმ. მარიამ ღვთისმშობლის საგალობელზე“. ამავდროულად, ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში (სტამბოლის ქართული საგანის არქივში დაცულ ტექსტში) ეროვნულობის განცდა გაცილებით მძაფრია.

პეტრე უშიკაშვილის მიერ მოპოვებულ პირველ წყაროში ღვთისმშობელი მარიამისადმი ვედრება ძირითადად მიმართულია იქეთკენ, რომ „გამნათებელმა ბნელისა“ შეავედროს მაცხოვარს მავედრებელი, რათა მიწიერი ცოდვები შეუნდოს და სულიერად განწმენდილს ზეცის ხილვა აღირსოს.

სტამბოლის ქართული საგანის არქივში დაცული „წმ. მარიამ ღვთისმშობლის საგალობელს“, თავიდან ბოლომდე გასდევს „სამშობლო დაკარგულის“ სევდა. ჩვენ ხომ ჩვენი გოდების კედელი გვაქვს და თითქოს იქედან გვესმის გოდების სულის გამყინავი სიტყვები:

„ისმინე ვედრება ჩვენი, ქალწულო ჩვენი გულისა...

მწარე ცრემლები იხილე სამშობლო დაკარგულისა...

მოგვეც ძალა და შეწევნა ქართულ ენით ლექსის თქმისა,

სინათლის სხივი გვაჩუქე, ისმინე ქვეყნის გლოვისა...

დიღ-დიღით ლოცვებს გავედრებთ მესხეთის ფეხზე დგომისა,
მოგვეც ძალა და შეწევნა სურვილი ერთად ყოფნისა...

„გუღგაუყოფელი“ მიწისა და დაჩაგრული გულისათვის სინათლეს ითხოვს ცრემლიანი მგალობელი; „დედის წყალობას“ და „ღვთიურ ნათელს“ ელოდება იგი ვედრების შემდეგ. თანაც უფრო აკონკრეტებს სათქმელს, როცა ტერიტორიულ მთლიანობას ეხება საღვთო სტრიქონები:

– „მარიამ, ტკბილო დედაო, სხივო ღვთიურ ნათელისა,

შენა ხარ ჩვენი ნუგეში მუსლიმანი ქართველისაც,

მესხეთის გულის ყვავილო, ტაოსი და კლარჯეთისაც,

თვალის ჩინი ხარ დედაო, ფოცხოვის და ჩილდირისაც...

დედის უბეში გვამყოფე ხელი გვაშორე მტერისა...

ისმინე, დიდო დედაო, ვედრება ჩვენი ერისა...

გვამყოფე გამგრძელებელი მამა-პაპათა წესისა,

პოი, რა ტკბილი დედა ხარ, შენი დიდება გვედირსა“.

სტამბოლის ქართული საგანის არქივში აღმოჩენილი ხალხური ლექსი იმითაცაა საინტერესო, რომ აქ წარმოდგენილი ღვთისმშობელი დედათა შორის კურთხეული მარტო იმით კი არაა, რომ ქრისტეს მშობელი დედაა, არამედ იმითაც, რომ უდიდესი მისია აკისრია – დაიცვას, დაიფაროს ქართველი ერი მეორედ მოსვლამდე და მეორედ მოსვლის შემდეგაც. ამისთვის მას ძალმოხილებაც გააჩნია, ეს ბრწვინვალედ შეუძლია, რადგან დედოფალია ზეცისა, ბოძებული აქვს „ძალი ღვთისა“, გამნათებელია ბნელისა; სრულიად საქართველოს, ამერ-იმერის, მესხეთის, ტაო-კლარჯეთის, ფოცხოვის, ჩილდირის... გულის ყვავილია.

ხალხური მელექსის სიტყვები იმითაცაა საინტერესო, რომ იგი პირადი, ვიწრო მიწიერი სათხოვართ როდი აწუხებს ღვთისმშობელს, არამედ ერის სახელით ევედრება მეოხ დედას:

– „გვამყოფე გამგრძელებელი მამა-პაპათა წესისა“.

მელექსე მარიამ ღვთისმშობელს თავს წარუდგენს როგორც ცოდვილი უფლის მონა. ამასთან, მოკრძალებულ საუბარს მოწყურებული, ზღვა ლექსიკური მარაგიდან თვითონვე მოიპოვებს მოკრძალების გამოხატველ სიტყვებსა თუ ფრაზებს და ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ევედრება-საგალობლის შესრულების ღირსად მხოლოდ მაშინ დაიგულებს თავს, თუ ზეციური დედოფალ-ადრესატიდან ექნება ხელდასმა – „რასა ღირს ვარ, რომ შენ გაქო, თუკი შენ არ მომცემ შნოსა“. ამგვარი „შნო“ მელექსეს წუთისოფელში თავმოსაწონებლად როდი ჭირდება. მას სურს მხურვალე გულით მხურვალე ღოცვა ალავლინოს და ღვთისმშობლის სადიდებელი სიტყვები შესაფერისად გამოხატოს – „შენს სადიდებლად მოგვეცი ნიჭი ჭეშმარიტ მგოსნისა“ – ამბობს მელექსე და დარწმუნებულია, რომ დედა-მფარველი სამწყსოსი გულიდან შემოაძარცვავს თავის შვილებს „ცოდვისა და ბოღმის ხავსს“...

საგალობელში წარმოდგენილია ღვთისმშობლის როლსა და დამსახურებაზე საერთოდ სამყაროში და დედამიწაზეც. თავისი ხალასი, უფაქიზესი მისტიური შემეცნებით მელექსე სიცოცხლის

ფესვებთან აკავშირებს დედას, თავის „ნაიფურ“ ფილოსოფიურ-ესთეტიკურ შეხედულებებსაც უკეთებს მობილიზაციას და გამოაქვს დასკვნები:

დედა სიმბოლოა მშვენიერებისა და სილამაზისა – „ამოსული ხარ ყვავილად“, „სამოთხის ია შენა ხარ“, „სიტყვა გაქვს ანგელოზისა“.

დედა გაზაფხულის შემოქმედია – „შენი მადლით ამ ზამთარმა, ვერ მოგკლას, ვერ დაგვაზროსა“.

დედა აისის მხეცაა და მზიანი ღამეცაა – „სილამაზე ხარ მზიანი აისის და დაისისაც“.

დედა სულიწმინდის სადგომია – „ბაღჩა ხარ აყვავებული, მოსაწონარი უფლისა“.

საერთოდ წმინდა მარიამის სიმბოლურ სახეთა მრავალფეროვნება გამოხატულება მისდამი დიდი სიყვარულისა და მოწიწებისა. სტამბოლის ქართული სავანის არქივში დაცული „წმ. მარიამ ღვთისმშობლის საგალობელიც“ ამის დასტურია. შეიძლება ითქვას, რომ დღეისათვის ამას სხვა დატვირთვაც აქვს – საგალობელი, რომელსაც ქრისტიანი და მაჰმადიანი ქართველები ერთად გალობდნენ, ჩვენ ერთხელ კიდევ დაგვაფიქრებს იმაზე, რომ სხვადასხვა სალოცავებში მლოცველმა ქართველებმა უნდა შევძლოთ, სიყვარულის დროშის ქვეშ გაავართიანოთ ჩვენი ქართული სისხლი და გენი.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

გამონათლევი, 2014: – გამონათლევი (სამეცნიერო და მხატვრულ-პუბლიცისტური წერილების კრებული), I, გამომც. „ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“, ბათუმი.

შიოშვილი, 2009: – შიოშვილი თინა, ღვთისმშობელი ხალხურ ფოლკლორში, კრ.: ჩვენი სულიერების ბალავარი (სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), I, გამომც. „შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“, გვ. 103-106, ბათუმი.

ლოცვანი, 2013: – ლოცვანი, სრული კრებული, თბილისი.

ფუტყარაძე, 2012: – ფუტყარაძე შუშანა, სტამბოლის ქართული სავანე, გამომც. „არტანუჯი“, თბილისი, თბილისი.

Nani Gugunava
(Batumi, Georgia)

Folk verse – The Chant to the Blessed Virgin

Summary

The Chant to the Blessed Virgin, preserved in Istanbul Georgian archives, is worth to be drawn attention as it shows the way of union under the banner of love. This Chant differs from the other ones according to its contextual point of view. Somehow this is the Hymn of the united Georgia.

Praying for help in the struggle for the union of Georgia is the heavenly message of the Georgians, who remained without homeland. Georgia is the land of the Blessed Virgin, so the Georgian chants should be connected with the Mother of God. That is why the Virgin Mary is believed to be omnipotent.

The poetical phrases added to the first version of the chant expresses the lamentation of the Georgians, who remained without homeland. We have to stand at our “Wailing Wall” and absorb the immortal phrase of Ilea Chavchavadze – “If the present is not merciful, the Future is ours”.

ონინი ყველას ყურადღებასა და სიყვარულს იმსახურებენ

ქრისტიანული ღირებულებათაგან თავისუფლება და თანასწორობა ის ცნებებია, რომელიც საფუძვლად უნდა დაედოს დემოკრატიული საზოგადოების შექმნას, სადაც სახელმწიფო, საზოგადოება, მისი თითოეული თემი იზრუნებს და იბრძოლებს ამ მოთხოვნების ცხოვრებაში გატარებისათვის.

თავისუფლება და თანასწორობაა, ჩვენი საზოგადოების ყველაზე დაუცველი ნაწილის – შეზღუდული შესაძლებლობის მქონე (შშმ) პირების სახელმწიფოსა და საზოგადოების მხრიდან დამოკიდებულების შეცვლის, მათთან ახლოს მისვლის, მათი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვის რეალურ გზას რომ სახავეს *[სკოლის მართვის., 2006: 162-165; სწავლება და შეფასება., 2008: 150-160; ვისწავლოთ ერთად., 2008; ინკლუზიური განათლება, 2009; ჭინჭარაული, 2010: 16-17]*.

შშმ პირთა მიმართ განსაკუთრებული დამოკიდებულება სხვადასხვა ქვეყნებში საუკუნეების მანძილზე სხვადასხვაგვარი იყო. არათუ საბჭოთა და პოსტსაბჭოურ, არამედ ევროპულ ქვეყნებშიც კი სერიოზული ღონისძიებები ამ კუთხით არ გატარებულა. მხოლოდ XX საუკუნის ბოლოსა და XXI საუკუნის დასაწყისში შეიქმნა შშმ პირთა აღრიცხვის, მათი კლასიფიცირების და რაოდენობის დადგენის მიზნით შესაბამისი ორგანიზაციები.

ინკლუზიური განათლება ქართულ და პოსტსაბჭოურ სასწავლო-საგანმანათლებლო სივრცეში ბოლო ათწლეულში შემოვიდა. იგი განათლების რეფორმის ფუძემდებლური ღირებულების (თანასწორობა) რეალურად განხორციელების ნიმუშია. მას საფუძვლად დაედო:

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

„ინკლუზია” ჩართულობას ნიშნავს. ინკლუზიური განათლება კი არის მიდგომა, რომელიც ცდილობს სკოლის ასაკის ყველა ბავშვის ჩართვას სასწავლო პროცესში, მისი შესაძლებლობის ან სირთულეების მიუხედავად *[აფხაზაფა., 2007: 57]*.

განათლების მიღება ყველა ბავშვის უფლებაა. სახელწიფო ვალდებულია უზრუნველყოს განათლების ხელმისაწვდომობა და თანაბარი შესაძლებლობები ყველა ბავშვისათვის, მათი საჭიროებების, ეთნიკური, რელიგიური, თუ რასობრივი წარმომავლობის მიუხედავად *[დიასამიძე, 2011: 155]*.

სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების შეიძლება იყოს მოსწავლე, რომელიც ხასიათდება:

1. ფიზიკური და გონებრივი განვითარების დარღვევით;
2. მხედველობისა და სმენის დარღვევით;
3. მეტყველების, ქცევისა და ემოციური განვითარების დარღვევით;
4. აქვს გრძელვადიანი მკურნალობის/ჰოსპიტალიზაციის საჭიროება;
5. წარმოადგენს ეროვნულ უმცირესობას და სასწავლო გარემო არ ითვალისწინებს მის კულტურულ, ენობრივ და სხვა მახასიათებლებს, რის გამოც მოსწავლეს ექმნება სირთულეები სწავლაში;
6. არის სოციალურად დაუცველი და ამის გამო ექმნება სიძნელეები სწავლაში.

ისინი ბოლო წლებამდე მკაცრად გამოყოფილნი იყვნენ საზოგადოებისაგან და არ ჰქონდათ შესაძლებლობა, მიეღოთ ზოგადი განათლება თანატოლებთან ერთად.

ცვლილებები სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროებების მქონე ბავშვების განათლების სფეროში 1994 წლიდან დაიწყო არასამთავრობო სექტორის მიერ, თუმცა სახელმწიფოს, სხვადასხვა მიზეზების გამო, აღნიშნული საკითხი კვლავ ყურადღების მიღმა რჩებოდა. 1995 წლიდან საქართველოს მთავრობის დადგენილებით შეზღუდული შესაძლებლობის მქონე პირების მიმართ აღარ გამოიყენება ტერმინი „ინვალიდი” და ჩანაცვლებულია ტერმინით „შეზღუდული შესაძლებლობის მქონე პირი” *[ინკლუზიური განათლება, 2007]*.

სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების მქონე ბავშვების განათლება, როგორც პრიორიტეტი, სახელმწიფოს მიერ აღიარებულ იქნა 2004 წლიდან, როდესაც დაიწყო განათლების სისტე-

მის რეფორმის უფრო აქტიური ეტაპი. ინკლუზიური სწავლების დანერგვას საქართველოში მნიშვნელოვანი ფინანსური და მეთოდოლოგიური დახმარება ნორვეგიის მთავრობამ გაუწია. ცხადი გახდა, რომ სახელმწიფოს ესაჭიროება ერთიანი, შეთანხმებული სტრატეგია და სამოქმედო გეგმა სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროებების მქონე ბავშვთა განათლების სფეროში, რომელიც უნდა ასახავდეს აუცილებელ საკანონმდებლო, ადმინისტრაციულ და მეთოდოლოგიურ ცვლილებებს.

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

- ისწავლოს ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლაში საცხოვრებელ ადგილთან ახლოს;

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

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

- სრულფასოვანი მონაწილეობა მიიღოს სკოლისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ნებისმიერ ასპექტში;

- იყოს თანასწორუფლებიანი მოსწავლე და მაქსიმალურად განავითაროს საკუთარი პოტენციალი.

მიუხედავად წინა წლებში გატარებული ღონისძიებებისა, როგორც მსოფლიოს უმრავლეს ქვეყნებში, ისე საქართველოში, მოსახლეობის დაახლოებით 15% შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე პირები შეადგენენ. შშმ პირები წარმოადგენენ ერთ-ერთ ყველაზე დიდ ჯგუფს მსოფლიოში იმ უმცირესობათა შორის, რომელიც ყურადღების მიღმა რჩება და, ხშირად, საზოგადოებისა თუ სახელმწიფოს მხრიდან დისკრიმინაციას განიცდის.

ჯანდაცვის სამინისტროს მიერ მოწოდებული ინფორმაციის მიხედვით, 2015 წლის 1 მარტისთვის საქართველოში რეგისტრირებულია სახელმწიფო სოციალური დახმარების მიმღები 118 651 შშმ პირი, რაც საქართველოს საერთო მოსახლეობის (3 729.5) დაახლოებით 3%-ია, მაშინ, როდესაც ჯანდაცვის მსოფლიო ორგანიზაციის მონაცემებით, ქვეყნების უმეტესობაში ეს რიცხვი საშუა-

ლოდ 10%-ს აღწევს. ამიტომ ეს მონაცემი ეჭვს იწვევს, მითუმეტეს, რომ ერთ-ერთი სერიოზული ინსტიტუტის მოთხოვნით, საქართველოს ორ ცენტრალურ სახელმწიფო დაწესებულებას – საქსტატსა და ჯანდაცვის სამინისტროს – მიეცა ერთი და იგივე კითხვა, მოეწოდებინათ შშმ პირების შესახებ ინფორმაცია. კერძოდ, საქსტატის ცნობით, სოციალური პაკეტის მიმღები შშმ პირების რაოდენობა (2014 წლის ბოლო) ჯამში შეადგენდა 123 722 ადამიანს, მაშინ როდესაც ჯანდაცვის სამინისტროს მონაცემებით 2015 წლის 1 მარტის მდგომარეობით მათი რიცხვი 5 071-ით ნაკლებია და შეადგენს 118 651 *[შშმ, 2015]*.

წარმოდგენილი მასალა აჩვენებს, რომ 2015 წელს, მიუხედავად UNESCO-ს მოთხოვნისა, რომ ყველა ქვეყანაში დასრულებულიყო სპეციალური საჭიროების მქონე ბავშვთა უფლებების დაცვის კუთხით ღონისძიებები, ჩვენს ქვეყანაში ბოლომდე მოუწესრიგებელია შშმ პირების აღრიცხვიანობა, რის გარეშეც შეუძლებელია მათი საყოველთაო ინტეგრაცია და ადაპტაციის ხელშეწყობა სოციალურ გარემოში .

და ბოლოს: საქსტატის მონაცემებით *[შშმ, 2015]*, რეგიონების მიხედვით, შშმ პირთა რიცხვი და მათი პროცენტული წილი რეგიონებში მცხოვრები მოსახლეობის რაოდენობასთან მიმართებით შემდეგია:

შშმ პირთა რაოდენობა რეგიონების მიხედვით www.idfi.ge		
რეგიონი	რეგისტრირებული შშმ პირი	%-ული წილი მოსახლეობაში
თბილისი	26 172	(2,5%)
იმერეთი	73 411	(1,4%)
ავჭარა	13 657	(4,1%)
სამეგრელო-ზემო სვანეთი	11 963	(3,6%)
კახეთი	10 009	(3,1%)
შიდა ქართლი	9 729	(3,6%)
ქვემო ქართლი	8 884	(2%)
სამცხე-ჯავახეთი	4 445	(2,8%)
გურია	4 245	(3,8%)
მცხეთა-მთიანეთი	2 636	(2,8%)
რაჭა-ლეჩხუმი	1 450	(4,6%)
სულ:	118 651	(3%)

სხვადასხვა ქვეყნის გამოცდილება აჩვენებს შშმ პირებისათვის შრომისა და დასაქმების ხელშეწყობის მნიშვნელობას, რაც, თავის მხრივ, წარმოადგენს პირობას შშმ პირებისათვის თვითრეალიზების, პიროვნული განვითარებისა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართულობის უზრუნველსაყოფად. აქედან გამომდინარე, სახელმწიფოს ერთ-ერთ პრიორიტეტს სწორედ შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე პირთა დასაქმებასა და მათი უნარების საზოგადოებრივი საქმისთვის სასიკეთოდ გამოყენება უნდა წარმოადგენდეს.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

- აფხაზავა., 2007:** – აფხაზავა რევაზი, ფრუიძე ნინო, მაჩაბელი ნატალია, „ინკლუზიური განათლება და საზოგადოება“, გამომც. „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“, თბილისი.
- დიასამიძე, 2011:** – დიასამიძე ასმათი, „მიდგომა მხოლოდ აკადემიური (რელიგიის შესახებ სწავლება საჯარო სკოლაში)“ – კრ.: ჩვენი სულიერების ბალავარი (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), III, გამომც. „უნივერსალი“, თბილისი.
- ვისწავლოთ ერთად., 2008:** – „ვისწავლოთ ერთად – ინკლუზიური განათლება“, ეროვნული სასწავლო გეგმებისა და შეფასების ცენტრი, თბილისი.
- ინკლუზიური განათლება, 2007:** – ინკლუზიური განათლება (შესავალი კურსი), ბერიტ ჰ. იოსენისა და მირიამ დ. შერტენის საერთო რედაქციით. გამომცემლობა „საქართველოს მაცნე“, თბილისი.
- ინკლუზიური განათლება, 2009:** – „ინკლუზიური განათლება. გზამკვლევი მასწავლებლებისათვის“, თბილისი.
- სკოლის მართვის., 2006:** – „სკოლის მართვის სახელმძღვანელო“, თავისუფლების ინსტიტუტი, თბილისი.
- სწავლება და შეფასება., 2008:** – „სწავლება და შეფასება. დამხმარე სახელმძღვანელო. ინკლუზიური განათლება“, მასწავლებელთა პროფესიული განვითარების ეროვნული ცენტრი, თბილისი.
- შშმ, 2015:** – შშმ პირთა სტატისტიკა საქართველოში (2015 წ. 7 მაისი), ინტერნეტ-რესურსის მისამართი: <https://idfi.ge/ge/statistics-of-persons-with-disabilities>
- ჭინჭარაული, 2010:** – ჭინჭარაული თინათინი, „სპეციალური სა-

განმანათლებლო საჭიროებების მქონე მოსწავლე და ქცევის მართვის სტრატეგიები“, ჟურნ. „მასწავლებელი“, №3, თბილისი.

Asmat Diasamidze
(Batumi, Georgia)

"They deserve love and attention from everyone"

Summary

The material presented in the paper shows that in Georgia, certain steps have been taken in order to facilitate labor and employment for people with disabilities. However, the problem still remains to account for their self-reliance, personal advancement and the involvement of public participation. That is why the state should address these issues as the main priority of the nearest years.

ქრისტიანობა მაჭახლის ხეობაში, ეფშრატის ეპარქია

აჭარა, მისი ზღვისპირეთი და აჭარისწყლის ხეობა (შიდამთიანი აჭარა), უცხოელ ავტორთა ცნობებისა და ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით, ქრისტეს პირველ მოციქულთა ხანაში ეზიარა ქრისტიანობას. აქ ქრისტიანობის გავრცელების ორი მთავარი მარშრუტი იკვეთება, პირველი – ზღვისპირის გავლით (ტრაპიზონი-გონიო-აფსაროსი-ფაზისი) და, მეორე – ტრაპიზონი-გონიო-აფსაროსი-მახო-მირვეთი-მაჭახლის ხეობა-აჭარისაღმართი ცხემლარისა და მახუნცეთის თალიანი ხიდეებით-ქვემო და ზემო აჭარა (დიდაჭარა)- სამცხე. როგორც ვხედავთ, მაჭახლის ხეობაზე გადიოდა ის მთავარი გზა, რომლითაც ქრისტეს პირველ მოციქულებს უნდა ესარგებლათ დიდაჭარა-სამცხისაკენ მიმავალთ. თუ გავითვალისწინებთ ამ ხეობაში დღემდე შემორჩენილ ტოპონიმებს: ინაწმინდა (ნინოწმინდა), თავარანგელო, ნასაყდრალი, ქილისე, ნაქილისვარი, ჯვარიღელე, საყდარი, ნაეკლესიარი, ჯვარიქელი **[სურმანიძე, 2013:37-40]** და მოსახლეობაში შემორჩენილ ზეპირგადმოცემებს, რომ ოსმალობამდე ხეობის ყველა სოფელში ეკლესია მოქმედებდა, უეჭველი ხდება, რომ ეს ხეობაც ქრისტეს პირველ მოციქულთა ხანაშივე უნდა ზიარებოდა ქრისტიანობას. თუმცა, დღემდე არც ერთი ქრისტიანული საკულტო ძეგლი არ შემორჩა ამ ხეობაში და მხოლოდ ზეპირგადმოცემებით, არაპირდაპირი წერილობითი ინფორმაციებით და ქრისტიანული შინაარსის მატარებელი ტოპონიმებით თუ ვიმსჯელებთ ამ ხეობის ქრისტიანული წარსულის შესახებ.

მაჭახლის ხეობის ქრისტიანული წარსულის შესახებ განსაკუთრებულად ღირებულ ცნობებს ენახულობთ 1874 წელს შავშეთის ტბეთში მოგზაურობისას გიორგი ყაზბეგის მიერ მოდიებულ ხელნაწერ აღაპებში, რომელიც შემდეგ წიგნად გამოსცა თინა ენუქიძემ **[ტბეთის..., 1977]**. ამ წიგნის განსაკუთრებული მნიშვნელობა განვითარებული შუა საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის შესწავლის საქმეში საფუძვლიანადაა წარმოდგენილი პროფ. ნოდარ კახიძის გამოკვლევაში „ეტრატზე ამეტიყველებული ისტორია“, ამიტომ მის შესახებ მსჯელობას აღარ გავაგრძელებთ.

ტბეთის საეპისკოპოსო კათედრის სასწავლო-სამეცნიერო და

საგანმანათლებლო ტრადიციების შესახებ ადრევე იყო ცნობილი – სამწყსოში შედიოდა აჭარა და მიჭიხიანი (მაჭახელი), სხვა წერილობითი წყაროებიც ადასტურებენ **[ბაქრაძე, 1987:75-77; დოლიძე, 1779:242-244; შარაბიძე, 1961:31-35]**. სულთა მატიანეში წარმოდგენილი მასალები აშკარას ხდის აჭარა-მაჭახელში მომლოცველობის დიდ და ხანგრძლივ ტრადიციას. სამართლიანად მიუთითებს ნ. კახიძე, რომ „XII-XVII საუკუნეებში ეკლესია-მონასტრები მაჭახლის ხეობის თითქმის ყველა სოფელში არსებობდა, მაგრამ ტრადიციად ყოფილა მიღებული მაჭახელებს სულის მოსახსენებლად, ანუ შემწირველბად ევლოთ ტბეთის ეპარქიის მთავარ ეკლესიაში – ტბეთის ეკლესიაში“ **[კახიძე, 2013:6-7]**. მართალია, შემწირველბად სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სხვადასხვა მხარის: შავშეთ-იმერხევის, აჭარის, ლიგანის და ჭოროხის ხეობის სხვა კუთხეების წარმომადგენლებიც ჩანან, მაგრამ ყურადღებას იმსახურებს ის, რომ მატიანეში დაფიქსირებული 588 შემომწირველიდან პროცენტულად ყველაზე მეტი შემწირველი ტბეთის ეკლესიას მაჭახლის ხეობიდან ჰყოლია **[კახიძე, 2013:134]**. მატიანეში მოტანილი გვარები თუ ტოპონიმები საფუძველს აძლევს ნოდარ კახიძეს, რომ ხელნაწერთა XII-XIII ფენაში დაინახოს მაჭახლის ხეობაში დღეს არსებული სოფლების (ზედვაკე, ეფრათი, ხერთვისი (ზედა მაჭახელი), ჩხუტუნეთი, ჩიქუნეთი) სახელები. მატიანეში მოტანილი მასალა ცხადად აჩვენებს, რომ მომლოცველობას ინტენსიური ხასიათი ჰქონია და ინდივიდუალური თუ ჯგუფური გადაადგილებისთვის სპეციალურად შერჩეული მარშრუტებიც ყოფილა. ნ. კახიძის აზრით, ერთი მარშრუტი მდინარე მაჭახელას მარცხენა, ხოლო მეორე – მარჯვენა მხარეს გაივლიდა და ორივე სოფელ ხერთვისში შეერთდებოდა. აქედან ქვაბითა-ეფრატისა და კარჩხალის მთის გავლით, შემწირველები შავშეთში, სოფელ ტბეთში ჩადიოდნენ **[კახიძე, 2013:84]** და მას საგანგებოდაც პატრონობდნენ. მარტო მდინარე მაჭახელასა და მის შენაკადებზე ათამდე ქვის თაღიანი და ხის დახურული ხიდი იყო, რომელთაგან ბევრი ახლაც გამოიყენება. გზებზე მგზავრთა მოსაცდელი ფუნდუკები და ქარვასლებიც ყოფილა, რასაც სოფელ ეფრატში მაჭახელ-შავშეთის დამაკავშირებელ მარშრუტზე დაფიქსირებული ტოპონიმი „ფუნდუკი“ (ფუნდუკი) ადასტურებს **[კახიძე, 2013:135]**.

მატიანის მოსახსენებლებში (XII-XVII სს) 80-მდე ქალის და 160-ზე მეტი მამაკაცის სახელი ჩანს. ქალის სახელთაგან ყველაზე

მეტჯერ მარიამი (95-ჯერ), ხოლო მამაკაცის სახელთაგან გიორგი (76-ჯერ) იხსენიება *[კახიძე, 2013:33, 34]*, რაც აქაურთა ღვთისმოსავობის მანქვენებელიცაა.

მართალია, მაჭახლის ხეობის სოფლებში ქრისტიანული სალოცავები არ შემორჩა, მაგრამ ზეპირგადმოცემებში და ტოპონიმებში აშკარად ჩანს მათი არსებობა წარსულში. განსაკუთრებით მრავალადაა შემორჩენილი ზეპირგადმოცემები ეფრატის დედა ეკლესიაზე, ხერთვისის ნასაყდრალზე, კარჩხალის მთაზე ნინოწმინდის ეკლესიაზე, ქვედა ჩხუტუნეთ-ჩიქუნეთის გასაყარის ნაქილისევზე (ნაეკლესიარი) და სხვათა შესახებ.

განსაკუთრებით ბევრი და, ამასთან, მრავალმხრივი ზეპირგადმოცემებია შემონახული ეფრატის „დედა ეკლესიის“ შესახებ და ამას თავისი ახსნაც ეძებნება. კერძოდ, ცნობილი საეკლესიო მკვლევარის მიხეილ თამარაშვილის წიგნში **„ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე“**, 468-471 გვერდებზე მოცემულია საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ეპარქიათა სია ქვეყნის ცალკეულ მხარეების მიხედვით. ქართლში 21 ეპარქიაა დასახელებული; კახეთში – 20; სამცხეში – 19; დასავლეთ საქართველოში: სამეგრელოში – 10; აფხაზეთში – 4; გურიაში – 3. სულ ამ ჩამონათვალით საქართველოში 77 საეპისკოპოსო კათედრა ჩანს. თუ ეპარქიათა რაოდენობით ვიმსჯელებთ, იგი უნდა ასახავდეს საქართველოს და მისი ეკლესიის ყველაზე სვებედნიერ ხანას, მაგრამ მიხეილ თამარაშვილი მიუთითებს, რომ ამ სიის შემდგენელია თეატინელი კათოლიკე მისიონერი არქანჯელო ლამბერტი, რომელიც მისი თქმით, 1630-1649 წლებში იმყოფებოდა საქართველოში და არა მარტო იცნობდა ქართველ ეპისკოპოსთა უმრავლესობას, არამედ ბევრი კათოლიკურ მრწამსზედაც კი მოაქცია *[თამარაშვილი, 1995:467]*. იქვე მ. თამარაშვილი განმარტავს, რომ „ვინაიდან ეპისკოპოსებს რეზიდენცია, ჩვეულებისამებრ, მონასტერში პქონდათ, ამის გამო ძველ საეპისკოპოსოთა უმრავლესობა სოფლებსა და მთებში იყო მოთავსებული. ეპისკოპოსებსა და ეპარქიებს სახელწოდება ერქმეოდათ ეპისკოპოსთა რეზიდენციის, ან იმ წმინდანთა სახელის მიხედვით, რომელთაც საკათედრო ტაძარი განეკუთვნებოდა *[თამარაშვილი, 1995:467]*. შემდეგ მ. თამარაშვილის წიგნში ეპარქიათა სიებია მოტანილი საქართველოს მხარეების მიხედვით. როგორც ზემოთ უკვე ვთქვით, სამცხეში 19 ეპარქიაა წარმოდგენილი:

	ტ ა ძ რ ე ბ ი	ე პ ა რ ქ ი ე ბ ი
1	წმ. იოანე მახარებლის	სხალტელი
2	წმ. ღვთისმშობლის	ეფფრატელი
3	წმ. მიქაელ მთავარანგელოზის	აზილაკელი
4	წმ. სუდარის	ანჟელი
5	წმ. იოანე ნათლისმცემლის	სხალტბელი
6	წმ. ღვთისმშობლის	ტბელი
7	წმ. მოციქულთა	სურწყალელი
8	წმ. ღვთისმშობლის	მარწყვერელი
9	წმ. ღვთისმშობლის	დადაშნელი
10	წმ. ღვთისმშობლის	ქარელი
11	წმ. ღვთისმშობლის	ანელი
12	წმ. ღვთისმშობლის	იშხნელი
13	წმ. ანდრიას	ისპირელი
14	წმ. ბართლომეს	ართვინელი (ტექსტ.ართონელი)
15	წმ. ბართლომეს	ისკმელი
16	წმ. პეტრეს	ოლთელი (ტექსტ.ორთელი)
17	წმ. თომას	არზრუმელი
18	წმ. ღვთისმშობლის	კუმურდოელი
19	წმ. ღვთისმშობლის	ერუშნელი (ტექსტ.ურუშმელი)

წარმოდგენილი სიის პირველ და მეორე ნომრად **სხალთისა** და **ეფფრატის** საეპისკოპოსოებია დასახელებული: ტაძარი – წმინდანის სახელით, ეპისკოპოსი – რეზიდენციის სახელით.

არქანჯელო ლამბერტისეული ეპარქიათა სიისათვის ბოლო წლებამდე ყურადღება არავის მიუქცევია. არადა, ეს წერილობითი წყარო საინტერესოა იმ თვალსაზრისით, რომ მარტო სამცხის მხარეში რამდენიმე აქამდე სრულიად უცნობი ეპარქია – საეპისკოპოსო გამოჩნდა. მხედველობაში გვაქვს თუნდაც **სხალთისა** და **ეფფრატის** საეპისკოპოსოები. პირველის შესახებ (სხალთის ეპარქია), 2011 წელს მოხსენებების სახით ჩემს მიერ წაკითხულ იქნა ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ჩატარებულ III საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციაზე „ჩვენი 124

სულიერების ბალავარი“, სადაც დამსწრეთაგან ერთგვარი ეჭვი გამოითქვა ა. ლამბერტისეული წყაროს თარგმანის სიზუსტეზე, მაგრამ ჩვენს მიერ მოძიებული ა. ლამბერტის ნაშრომის ბეჟან გიორგაძისეულმა თარგმანმა, მცირე განსხვავების მიუხედავად, დაადასტურა თარგმანის სიზუსტე *[ღიასამიძე, 2011:35-41]*, შემდეგ იგივე საკითხზე 2013 წლის საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის „მაცნეში“ (N2) გამოვაქვეყნე ნაშრომი „ქრისტიანული საკულტო ძეგლები სხალთა-ხისანის ხეობაში“ *[ღიასამიძე, 2013:138-146]*. თუმცა, როცა სხალთის ეპარქიის ისტორიაზე ლაპარაკობენ, მის ისტორიას მაინც 2006 წლიდან იწყებენ, რადგან მაშინ გაიყო ბათუმ-სხალთის ეპარქია ბათუმ-ლაზეთისა და სხალთის ეპარქიებად. ამან გამოიწვია ჩემს მიერ სტატიის დაბეჭდვა გამომწვევი სათაურით „სხალთის ეპარქიის ისტორია XVI-XVII საუკუნეებიდან იწყება“ *[ღიასამიძე, 2015:109-115]*, რომ ეკლესიის ისტორიით დაინტერესებულთა ყურადღება მიგვექცია ამ სიახლისათვის.

ამჯერად ჩვენს მიზანს შეადგენს მსჯელობის წარმართვა წყაროში დასახელებული ეფფრატის წმ. ღვთისმშობლის საკათედრო ტაძრის ისტორიაზე, რომელიც იმის საგმარ საფუძველს იძლევა, რომ ვირწმუნოთ და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიაში დავამკვიდროთ აზრი იმის შესახებ, რომ ისტორიის გარკვეულ ეტაპზე ფუნქციონირებდა ეფფრატის საეპისკოპოსო კათედრა.

სოფელი ეფფრატი თავისი გეოგრაფიული მდებარეობითა და ბუნებრივი პირობებით განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს. იგი ზედა მაჭახლის ფარგლებშია და ახლა თურქეთის სახელმწიფო საზღვრებშია მოქცეული. გაშენებულია მდინარე ეფფრატისწყალზე კარჩხალის მთის კალთებზე, მასზე გადიოდა გზა, რომელიც შავშეთს შავიზღვისპირეთთან აკავშირებდა. ყურადღებას იქცევს სოფლის სახელწოდებაც. იგი ორნაირი სახელწოდებით გვხვდება სამეცნიერო ლიტერატურაში: **ეფფრატი** და **ეფრატი**. „ტბეთის სულთა მატიანეში“ (ყოველთა ეფფრატით შემომწირველთა... 181), არქანჯელო ლამბერტისეულ ეპარქიათა სიაში (ეფფრატელი), ზ. ჭიჭინაძესთან (ეფფრატის და იმერხევის გამაჰმადიანება) ეს სოფელი **ეფფრატის** სახელწოდებითაა მოხსენიებული, ხოლო დ. წერეთელი (1879), ვ. ლისოვსკი (1889) აბ. წულაძე (1916 წ.) **ეფრატად** მოიხსენიებენ. მაჭახლის ახლანდელი მოსახლეობაც სოფელს ეფრატის სახელით იცნობს, მაგრამ, რო-

გორც ჩანს, სოფლის ძველი სახელი ეფვრათი იყო, XIX საუკუნის 90-იან წლებში აქაური მოსახლეობა მას ასე ეძახდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ზ. ჭიჭინაძე, რომელიც მოსახლეობისგან იღებდა ინფორმაციას, ამ სახელით არ მოიხსენიებდა სოფელს. ამ საკითხზე ყურადღება მიუქცევია პროფ. ნ. კახიძესაც და სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონიდან“ განმარტებაც მოუტანია: **ეფვრათი – განყოფა [კახიძე, 2013:69].** მართლაც, როგორც ნ. კახიძე წერს, „ეფვრათი კარჩხალისა და მაჭახლის ზედა ნაწილის გამყოფი სოფელია“. ამიტომ, ვფიქრობ, სამართლიანი იქნება თუ ეფვრათის ეკლესიისა თუ ეპარქიის შესახებ მსჯელობისას ტერმინს „ეფვრატს“ გამოვიყენებთ. მითუმეტეს, რომ ჩვენთვის საინტერესო წყაროში იგი ამ სახელითაა მოხსენიებული. ეფვრათი დასახელებულია მაჭახლის იმ სოფელთა შორის, რომლის მცხოვრებლები ტბეთის ეკლესიაში მომლოცველ-შემწირველებად დადიან. „ყოველთა ეფვრათით შემოწირველთა შეუნდვენ ღმერთმან“ – გვითხულობთ „სულთა მატთანეში“ [ტბეთის., 1977:82].

როგორც ზემოთ ითქვა, XVII საუკუნის 30-40-წლების წერილობით წყაროში ეფვრათის ეკლესია საეპარქიო ცენტრადია მოხსენიებული: **ტაძარი – წმ. დეთისმშობლის, ეპისკოპოსი – ეფვრატელი [თამარაშვილი, 1895:469].** მართალია, სხვა წყარო ამ ინფორმაციის დამადასტურებელი არ მოგვეპოვება, მაგრამ მრავლად მოიპოვება არაპირდაპირი მტკიცებულებანი ამ ინფორმაციის გასამყარებლად. დავიწყოთ იმით, რომ ეფვრათის ეკლესიას საზოგადოება იცნობს „ეფვრათის დედა ეკლესიის“ სახელით, რაც მის სხვა ეკლესიებისგან გამორჩეულობაზე და პირველობაზე მიუთითებს. ამასთან, განსაკუთრებით გამორჩეულია მის შესახებ შემორჩენილი ზეპირი გადმოცემებიც. ცნობილია, რომ ჩვენი წინაპრები ყველაფერ კარგს, ამაღლებულს თამარ მეფის სახელთან, მის ეპოქასთან აკავშირებდნენ. ასეა ეფვრათის ეკლესიის მიმართაც. გადმოცემის მიხედვით, ეფვრათის ეკლესია თამარ მეფის ამ მხარეში მობრძანებამდე არსებულა, მაგრამ მისი გამშვენირება-შემკობა და დედა ეკლესიად აღიარება მის დროს მომხდარა [ჭიჭინაძე, 2005:54-60]. გადმოცემით, თამარის ბრძანებით, კარჩხლის მთის წვერზე ერთ ვაკე ალაგს დაარქვეს „თაგვალო“... ალაგეს ღუქნები და გააჩინეს ტბა, მეფისთვის გააკეთეს მშვენიერი კოშკი, რომელთაც გარს სულ ირმის რქები ეკრა. ეფვრათის ეკლესიის კუთვნილება უნდა ყოფილიყო, აგრეთვე, ახლოს, საკმაოდ ვრცელ ტერიტორიაზე ნაშენი სხვადასხვა ზომის თაღისებური

ფორმის სათავესოები... შესაძლებელია ისინი სავაჭრო ან სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობანი ყოფილიყო *[მაღაყმადე, 2014:446]*. ამავ გადმოცემით, რაც იქ ხდებოდა, ღვთის ნებითა და მისი მინიშნებით მომხდარა: როცა მეფე კარჩხლის მთის კოშკიდან იმზირებოდა, ეფერატის ეკლესიის გვერდით შენიშნა „ერთი მეტად საუცხოო ბრწყინვალე ცეცხლის შუქი“ და მალე ისურვა ეფერატში ჩამოსვლა და იმ ადგილის ნახვა, სადაც მან „შუქმფინარი ცეცხლი“ დაინახა. მეფეს ეკლესია მაინცდამაინც არ მოეწონა და ხერთვისში გადაწვიტა ეკლესიის აგება, მაგრამ ისევ ღვთიური მინიშნებით (ხელოსანთა იარაღები ყოველ მომდევნო დილას ეფერატის ეკლესიის გვერდით ხვდებოდათ), ბრძანა „ღარჩეს ისევ ისე ეფერატის ეკლესია ამ ხეობის მცხოვრებ ქართველთა დედა ეკლესიათო“ *[ჭიჭინაძე, 2005:55]*.

განსაკუთრებით შთამბეჭდავია ზეპირგადმოცემები მაჭახელთა ბრძოლის შესახებ ოსმალთა წინააღმდეგ. გავრცელებული ფრაზა: „მაჭახელებმა წითელი კვერცხისთვის ასი კაცი მოაკლდევინეს ოსმალებსაო“, ღრმა შინაარსისა და მაჭახელთა გაუტეხლობა-დაუმორჩილებლობის მაჩვენებელია. ეს კი ასე მომხდარა: ბაირამის დღესასწაულს რომ აღნიშნავენ ოსმალები, მათ გამოსაჯავრებლად, მაჭახელები ხერთვისის ეკლესიაში შეკრებილან, სანთლები აუწითათ და ღოცულობდნენ, რის გამოც ოსმალებს ისინი სასტიკად დაუსჯიათ *[ჭიჭინაძე, 2005:70]*. კიდევ უფრო დასამახსოვრებელია ეფერატის ეკლესიის შენარჩუნება-დაცვისათვის ბრძოლის ამსახველი ეპიზოდები. გადმოცემების მიხედვით, მაჭახელს ბევრი უბრძოლია და უჩხუბნია, მთელი მაჭახელი გაწყვეტილა ბრძოლაში, მაგრამ ეფერატის ეკლესიის დაქცევა არ დაუნებებიათ, ოსმალებს მხოლოდ ეკლესიის კარები დაუკეტიათ, თუმცა, როცა მოსახლეობამ დაიწყო აქ დღესასწაულების აღნიშვნა, სანთლების ანთება და ღოცვა, ოსმალებს ეკლესიის დანგრევა უბრძანებიათ. გადმოცემით, „ამის დაქცევის გულისთვის დიდი ძალი ხალხი გაწყდა. ბევრმა თავი მოიკლა, რომ მე არ მხვდეს (!) ეფერატის, დაქცევაო“ *[ჭიჭინაძე, 2005:57]*.

ეფერატის ეპარქიის ისტორიისათვის საინტერესო ინფორმაციაა და ცნობებს ვიღებთ „ტბეთის სულთა მატიანედანაც“. რამდენადაც მატიანე XII-XVII საუკუნეების მაჭახლის ხეობის სოფლების, აქ მცხოვრები ადამიანების (გვარებით და სახელებით) შესახებ გვაწვდის საინტერესო ცნობებს, იგი ძვირფასი წყაროა ეფერატის ეპარქიის ისტორიისთვისაც. ჩვენი ვარაუდით, ეფერატის

ეპარქია, ისე როგორც სხალთის ეპარქია, საქართველოსთვის მძიმე ხანაში უნდა წარმოშობილიყო, კერძოდ XVI საუკუნის პირველი მეოთხედიდან, როცა საბოლოოდ ჩამოყალიბდა XV საუკუნის ბოლოს ოფიციალურად გაცხადებული საქართველოს „პატარა საქართველოებად“ დაყოფით წარმოქმნილი ქართული პოლიტიკური ერთეულები და ნათლად გამოჩნდა ოსმალთა და ირანელთა მხრივ დიდი საფრთხე. ამას ისიც გვაფიქრებინებს, რომ XVI საუკუნის დასაწყისის წერილობითი წყაროს მიხედვით, სამცხე-საათაბაგოში ცამეტი საეპისკოპოსო კათედრაა დასახელებული: **მაწყვერელი, კუმურდოელი, იშხნელი, ანჩელი, მტბევარი, წურწყაბელი, წყაროსთაღელი, ერუშნელი, ვალაშკერტელი, ანელი, კარელი, ბანელი, დადეშნელი** [ბაქრაძე, 1987:76-77], ხოლო XVII საუკუნის 30-იან წლებში არქანჯელო ლამბერტი სამცხეში 19 საეპისკოპოსო კათედრას ასახელებს, მთლიანად საქართველოს ტერიტორიაზე, როგორც ზემოთ ვთქვით, 77-ს. საეპისკოპოსოთა ასეთი სიმრავლე, ეფიქრობთ, გამოწვეულია, ჯერ ერთი, ყველა ქართული პოლიტიკური ერთეულის ხელისუფალთა მცდელობით, რომ თავიანთ საზღვრებში გაზარდონ ეპარქიათა რაოდენობა და, მეორეც, საეკლესიო ხელისუფლებას ეს, შექმნილ მძიმე პოლიტიკურ პირობებში (ოსმალთა და ირანელთა შემოსევები), გაუადვილებდა ეპარქიებში მრევლის შენარჩუნებას და მათ მართვას, მით უმეტეს, რომ პირველ ხანებში დამპყრობლები, მოჩვენებით მაინც, იყენდნენ რელიგიურ შემწყნარებლობას. სწორედ ამ პერიოდში, საუკუნუნახევრის მანძილზე (XVI ს. 30-ნი წლები XVII ს. 80-ნი წლები), უნდა ეფუნქციონირათ ახლადწარმოშობილ საეპისკოპოსოებს და, მათ შორის, ევფრატის საეპისკოპოსოსაც. მიხედვით თამარაშვილი არქანჯელო ლამბერტისეული ეპარქიათა სიების ბოლოს იუწყება, რომ „როდესაც მისიონერი ლამბერტი ამ ნუსხას ადგენდა, ეპარქიათა უმრავლესობა უკვე აღარ არსებობდა, მხოლოდ მათი სახელწოდება იყო შემორჩენილი“ [თამარაშვილი, 1995:471]. ალბათ, ეს ასეც იყო, რადგან დამპყრობელი, დაკავებულ ტერიტორიებზე, რაც უფრო მეტი დრო გადიოდა, ამკაცრებდა პოლიტიკას და სხვადასხვა საშუალებებით ანგრევდა და დევნიდა ქრისტიანობას, სულ უფრო აქტიურად ნერგავდა და ავრცელებდა მიწათსარგებლობისა და ცხოვრების აღმოსავლურ წესს.

ნიშანდობლივია, რომ „ტბეთის სულთა მატიანეში“ შემომწირველთა 588 მოსახსენებელიდან 160 XII-XIII საუკუნეებზე მოდის, 425 მოსახსენებელი – XIV, XV და XVI საუკუნეებზე, ხოლო 128

ლო XVII საუკუნით მხოლოდ **სამი** მოსახსენებელი აღირიცხება. ამას ნ. კახიძე XVI საუკუნიდან ოსმალთა შემოსევებთან და მოსახლეობის გამუსლიმანების პროცესთან აკავშირებს **[კახიძე, 2016:130]**, მაგრამ, ვფიქრობთ, უბრალო მოსახლეობა XVII საუკუნეში იმდენად არ იყო გამუსლიმანებული, რომ ეს პროცესი მასთან დავაკავშიროთ. უფრო ღოგიკურია ამის ახსნა იმით, რომ ადგილზე, მაჭახლის ხეობაში ფუნქციონირებდა საეპისკოპოსო და შემომწირველთა უმრავლესობაც აქ მოდიოდა მოსალოცად.

სულთა მატიანე კიდევ ერთ საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდის ევფრატის ეკლესიის თავიდანვე გამორჩეულობის შესახებ. ცნობილია, რომ შუა საუკუნეებში სწავლა-განათლების კერები ეკლესია-მონასტრებთან ფუნქციონირებდა. მატიანეს XI-XIV საუკუნის ფენებში ჩიქუნეთელ შემწირველებთან ერთად დასახელებულია მწერალი ნიკოლოზ კომსიძე („სულსა კომსისძისა ნიკოლოზ მწერლისასა შეუნდვენ ღმერთმან“), რომელიც ნ. კახიძის ვარაუდით ევფრატის ტაძარში მოღვაწე მწერალი უნდა ყოფილიყო **[კახიძე, 2009:18]**. ეს ვარაუდი, ვფიქრობთ, საფუძვლიანია, თუ იმაზე გავითვალისწინებთ, რომ სულხან-საბასა და ნიკო ჩუბინაშვილის მიერ ამ გვარის განმარტება-გაგებით, კომსიძე იმ დროის საზოგადოების მაღალი წრის წარმომადგენელი („დიდი რამ ხელობა, აზნაური, გრაფი) ჩანს **[სურმანიძე, 2013:161]**.

ევფრატის საეპისკოპოსოს არსებობას, ვფიქრობთ, ადასტურებს წერილობითი წყაროებით ცნობილი პიროვნების სვიმონ ევფრატელის მოღვაწეობაც. ვიზიარებთ პროფ. რამაზ სურმანიძის აზრს, რომ „ზედწოდება „ევფრატელი“ გეოგრაფიკურ ინფორმაციას, რომ ის მაჭახლის ხეობის სოფელ ევფრატის საეპისკოპოსოს განაგებდა **[სურმანიძე, 2013:190]**, რადგან როგორც ზემოთ არის ნათქვამი „ეპისკოპოსებსა და ეპარქიებს სახელწოდება ერქმეოდათ ეპისკოპოსთა რეზიდენციის, ან იმ წმინდანთა სახელის მიხედვით, რომელთაც საკათედრო ტაძარი განეკუთვნებოდა **[თამარა შეილი, 1995:467]**. ჩვენს შემთხვევაში, სვიმონს რეზიდენციის მიხედვით უნდა ჰქონდა მიღებული „ევფრატელის“ ზედწოდება, რომელიც მის ანდერძ-მინაწერიდან ჩანს. XVII-XVIII საუკუნეთა ხელნაწერ ერთ-ერთ საბუთს, ხელნაწერთა ინსტიტუტში, აქვს ანდერძ-მინაწერი „ამის მწერალსა ევფრატელსა სვიმონს გიორგის ძესა შეუნდოს ღმერთმან“, საიდანაც ჩანს, რომ სვიმონი მწერალია, ამასთან ეპისკოპოსი, წინააღმდეგ შემთხვევაში მას „ევფრატელის“ ზედწოდება არ ექნებოდა. სვიმონ ევფრატელი სხვა ანდერძ-მინაწერშიც

ჩანს, რომელიც ამავე პერიოდის სხვა მოღვაწეს, მწიგნობარსა და საეკლესიო წიგნების გადაშენებელ გაბრიელ ლომსიანიძეს ეკუთვნის. მას ამბროსი გაბრიელისძე კარგარეთელთან და სვიმონ ეფერატელთან ერთად გადაუწერია 960 ფურცლისაგან შემდგარი „გუჟლანი“, ბედიელი მიტროპოლიტის გერმანე ჩხეტიძის დაკვეთით **[სურმანიძე, 2013:161]**. იგი თავისთავზე საუბრის დროს, მინაწერში ღმერთს თხოვს „შეუნდვნენ მისსა ამხანაგსა, მწერალსა სვიმონ გიორგის ძესა და მისთა დედამათა“. რ. სურმანიძის აზრით, აქ სვიმონ ეფერატელზეა საუბარი, რადგან სვიმონიც მწერალია და გიორგისძე **[სურმანიძე, 2013:190]**, რაც დამაჯერებელი ჩანს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ „სვიმონიც გაბრიელთან ერთად მონაწილეობდა „გუჟლანის“ გადაწერაში.

გაბრიელ ლომსიანიძე წარმოშობით შავშეთის სოფელ დიობანიდანაა, რაც მისი ანდერძ-მინაწერიდან ჩანს: „ბედიელ მეტროპოლიტი მთავარეპისკოპოსი ჩხეტიძე გერმან ადიდენ ღმერთმან... რომლისა ბრძანებითა წამოველ შავშეთით, დაბით დიობნით, ძირით მთით კარჩხალითაით და ნებითა შეწყვნითა ღმერთისაითა მოვიწიე ოდიშს, ბედიის ტაძარსა“... **[სურმანიძე, 2013:162]**. თუ ვევალა ზემოთქმულს გავაანალიზებთ, საინტერესო ამბები იკვეთება: კარჩხლის მთის ძირში ეფერატის საეპისკოპოსო კათედრას განაგებს სვიმონ ეფერატელი და იმავე მთის გადაღმა სოფელიდანაა მწიგნობარი და მწერალი გაბრიელ ლომსიანიძე. ხომ არ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მწიგნობარი გაბრიელიც ეფერატის ეკლესიაში მოღვაწეობდა: თავისთავს ხომ იგი დიაკონს უწოდებს **[სურმანიძე, 2013:162]** და ოსმალთა მოძალების ჯამს ბედიელი მიტროპოლიტის მიწვევით სვიმონ ეფერატელთან ერთად თავშესაფარი ბედილაში ნახა და ერთად განასრულებს „გუჟლანის“ გადაწერაც. ამავე პერიოდში (XVII საუკუნე) აჭარიდან თბილისში როსტომ მეფის (1632-1649 წწ) სასახლეში მიწვეული ჩანს მწიგნობარი მარკოზ აჭარელი, რომელიც მარიამ დედოფლის დავალებებს ასრულებდა. მისი ხელითაა გადაწერილი ძველი აგიოგრაფიული-აპოკრიფული თხზულებები **[სურმანიძე, 2013:164]**. იგი ღრმად განსწავლული მწიგნობარი ყოფილა და თბილელი ეპისკოპოსის ელისეს (საგინაშვილის) დავალებების შემსრულებელიც. მეკლევარი რ. სურმანიძე თვლის, რომ ქართლში გადასვლამდე მარკოზი დიდაჭარაში მოღვაწეობდა, მაგრამ დღეს, როცა წერილობით წყაროთი **[თამარაშვილი, 1995:469]** და სხვა არაპირდაპირი მონაცემებით დასტურდება იმ დროის აჭარაში სხალთის საეპისკოპოსო კა-

თედრის არსებობა. ალბათ, უფრო სავარაუდოა, რომ ასეთი ღრმად განსწავლული მოღვაწე სხალთის საეპისკოპოსო კათედრის წარმომადგენელი ყოფილიყო, რადგან დიდაჭარაში ამ დროს საეკლესიო რამდენადმე ცნობილი საეკლესიო-სამწერლობო ცენტრის არსებობა.

ზემოთ ხსენებული გაბრიელ ლომსიანიძის და სვიმონ ეფვრატელის ბედიელ მიტროპოლიტ გერმანე ჩხეტიძესთან ურთიერთობისა და ამ უკანასკნელის დაკვეთით „გულანის“ გადაწერაში მათი მონაწილეობის წყაროებით დადასტურება იმის საშუალებას იძლევა, რომ დაახლოებით მაინც განვსაზღვროთ ეფვრატის ეკლესიაში სვიმონ ეფვრატელის ეპისკოპოსობის დრო. რამდენადაც „გულანი“ XVII-XVIII საუკუნეებში შედგენილად, ხოლო მიტროპოლიტი გერმანე ჩხეტიძე XVII საუკუნის დასასრულის და XVIII საუკუნის დასაწყისის მოღვაწედ ითვლება [<http://www.Bu.org.ge/x743?page=1&ctab=2>] და წყაროების მიხედვით მისი შეკვეთით შეიქმნა ბედიის გულანი, სვიმონის ეფვრატის ეპარქიის ეპისკოპოსად ყოფნის დრო XVII საუკუნის 80-იანი წლებით შეიძლება განისაზღვროს. შესაბამისად, რადგან XVII საუკუნის ბოლოს სვიმონ ეფვრატელი უკვე ბედიასა და მონაწილეობს „გულანის“ გადაწერაში, სავარაუდოა, რომ სვიმონ ეფვრატელი ეფვრატის ბოლო ეპისკოპოსი იყოს.

თუ ყველა ზემოთქმულს შევაჯამებთ, ვფიქრობთ კიდევ უფრო სარწმუნო გახდება არქანჯელო ლამბერტის მიერ სამცხის ეპარქიათა სიაში შეტანილი ეფვრატის ღვთისმშობლის ეკლესიისა და მისი ეპისკოპოსის (ეფვრატელი) რეალურად არსებობა. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ თუ არა ეპარქიათა ამ სიების ჭეშმარიტებაში დარწმუნებულობა, ეკლესიის ისტორიის ცნობილი მეკლესიარი მიხეილ თამარაშვილი მას თავის წიგნში არ შეიტანდა.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ბაქრაძე, 1987: – ბაქრაძე დ., არქეოლოგიური მოგზაურობა გურია-სა და აჭარაში, ბათუმი.

დიასამიძე, 2011: – დიასამიძე, სხალთის ეკლესიის წარსულიდან, – კრ.: „ჩვენი სულიერების ბაღავარი“ (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), III, თბილისი.

დიასამიძე, 2013: – დიასამიძე ბ., ქრისტიანული საუკუნეების ძეგლები სხალთა-ხიხანის ხეობაში, – კრ.: „მაცნე“, 2, თბილისი.

- დიასამიძე, 2015:** – დიასამიძე ბ., სხალთის ეპარქიის ისტორია XVI-XVII საუკუნეებიდან იწყება, – კრ.: „ჩვენი სულიერების ბაღავარი“ (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), VII, თბილისი.
- დოლიძე, 1979:** – დოლიძე ი., ქართული სამართლის ძეგლები, III, თბილისი.
- თამარაშვილი, 1995:** – ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, თბილისი.
- კახიძე, 2009:** – კახიძე ნ., დღემდე უცნობი მწერალი შუა საუკუნეების მაჭახლის ხეობიდან. გაზ. „აჭარა“, №147, 24-25/XII, ბათუმი.
- კახიძე, 2013:** – კახიძე ნ., ეტრატზე ამეცველებული ისტორია, ბათუმი.
- კახიძე, 2016:** – კახიძე ნ., ოსმალთა შემოსევებისა და გამუსლიმანების პროცესის გამოძახილი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში („ტბეთის სულთა მატიანეს“ შუქზე), კრ., „ჩვენი სულიერების ბაღავარი“ (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), VIII, თბილისი.
- სურმანიძე, 2013:** – სურმანიძე რ., ქრისტიანული ძეგლების ტოპონიმია და ძველი საეკლესიო მოღვაწენი, ბათუმი.
- მაღაყმაძე, 2014:** – მაღაყმაძე რ., ზემო მაჭახლის ისტორიიდან, – კრ.: „გამონათღევი“, ბათუმი.
- ტბეთის., 1977:** – ტბეთის სულთა მატიანე, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო თინა ენუქიძემ, თბილისი.
- შარაშიძე, 1961:** – შარაშიძე ქრ., სამხრეთ საქართველოს ისტორიის მასალები, თბილისი.
- ჭიჭინაძე, 2005:** – ჭიჭინაძე ზ., ქართველთა გამუსლიმანება, თბილისი.
- <http://bu.org.ge/x743?page=1&tab=2>** – კალანდია გიორგი, ოდიშის საეპისკოპოსოები (ცაიში, ბეღია, მოქვი, ხობი), ინტერნეტ-რესურსის მისამართი: <http://bu.org.ge/x743?page=1&tab=2>

Bichiko Diasamidze
(Batumi, Georgia)

Christianity in the Gorge of Machakhela, Evprati Bishopric

Summary

On basis of the written and oral sources the article asserts that in the Gorge of Machakhela Christianity was spread in the period of the Apostles. In the following centuries almost in every village there were churches. Among them the most known was so-called "Mother Church of Evprati". In the 16-17th centuries it became the center of the bishopric. In the book Mikheil Tamarashvili (Georgian Church from the Very Beginning to Nowadays) there is a list of the Georgian Orthodox Bishoprics. Among them Evprati Bishopric after Mother of God is listed. According to the written sources the existence of the literary man called Svimon Evprateli is asserted. He must have been a bishop. This and the other sources make it convincing that Evprati Bishopric really existed in 16-17th centuries.

KAMEN DONTCHEV
(Sofia, Bulgaria)

**PRESENTATION OF THE OTHER (THE CLASS ENEMY, THE
UNCONVENTIONAL, THE FOREIGNER, THE PERSON WITH
DIFFERENT FAITH) IN THE BULGARIAN FEATURE FILMS
FROM 1944 TO 1989**

My interest in the Bulgarian feature film as a possible subject of ethnological research was prompted by the TV format "Patent Leather Shoes of the Bulgarian Cinema" held in the current year 2015, with which Bulgarian National Television celebrated the 100th anniversary of Bulgarian cinema. This is a project launched by the Bulgarian National Television already in September 2014. It starts with the preparation of an initial list of emblematic Bulgarian movies which includes 425 titles, some of which are proposed and complemented by the viewers. Their online vote determined 100 films, which the National Television broadcasted from October 2014 to June 2015. Most of these films were made in the socialist period (1944-1989 years) and dealt mainly with the life and problems of the Bulgarian society in this historical period.

Watching televised movies and remembering many of them from the time they were broadcasted on the big screen, I realized that these films, were they worse or better, to a greater or lesser extent propagandizing the official Communist ideology, anyway represent a total picture of Bulgarian public life at those epoch. This provoked in me the idea that these films could reasonably be seen as ethnographic films dedicated to lifestyle, culture and mentality of the Bulgarian society during this period and in this respect they could be subject of ethnological study.

This report will attempt to analyze the presentation of the "other" in Bulgarian feature films in the period 1944 - 1989 in the light of the presentation of i) the class enemy in his capacity as other, foreign regarding the communist personality – the main positive subject in the socialist society; ii) the unconventional person unaccounted for in the conventional norms of behaviour of the concrete historical moment; iii) the foreigner and iv) the person with different faith.

After 9.09.1944 the socialist realism is imposed as an artistic style

in the Bulgarian cinema. It should be noted, however, that not all films made in the years of socialism, should be attributed to the officious socialist style. Although not many, in Bulgarian cinema during this period there are feature films that oppose the requirements of the socialist realism and represent attempts to free creative expression of their authors. It could be argued that the presentation of the problem of otherness, of "the other" in the feature films from the investigated period is largely linked namely with these attempts to free creative expression in Bulgarian cinema.

In analysing the class enemy attention should be paid first of the film "The Peach Thief" – 1964. The film critic defined this film as part of the so called "Theatre of historical reconstruction" characteristic for a large number of Eastern European films from the 60s of the twentieth century, representing "attempts to reach collective unconscious and to keep open the wounds of trauma from the imposition of the foreign, the Soviet" [*Братоева-Даракчиева, 2013: 142*]. Unlike those films the movie "The Peach Thief" is not aimed at a long bygone era but rather refers to a relatively late period of the Bulgarian history – the participation of Bulgaria in the First World War. In this film for the first time since the establishment of the communist regime in Bulgaria one recreates the atmosphere and complexity of Bulgarian life from that past that the official ideology condemned as "bourgeois." In this respect the film for the first time displays the patriotism of the Bulgarian royal officers and for the first time church music is included in his musical layout. Besides, for the first time in this film the focus is put on the fate of the individual with his longings and passions: the question of forbidden love and the individual quest for freedom is treated [*Братоева-Даракчиева, 2013: 142-143*].

The class enemy is presented in an unconventional light for that time in the movie "King and General" – 1966. In this film for the first time King Boris III is shown in a more human and realistic appearance. The film represents a psychological drama in which the battle between the two men: General Vladimir Zaimov, accused of being a Soviet spy and sentenced to death, and King Boris III, is kept in the name of the future of the country. Both are concerned about the future, but see it differently. The image of King Boris III is definitely stronger and the same is true for performance of the actor,

who recreates it (Naum Shopov). However, due to the prevailing prejudices against the royal institution, the actor does not receive any prize in a national film festival, but was awarded at the International Film Festival in Karlovy Vary [*Янакиев, 2000: 582*].

In analyzing the representation of the class enemy one should not miss the iconic series "At each kilometer", consisting of two films (1969 and 1971), each with 13 series. In it the main class enemy and therefore a negative character in the film – the chief of the royal police Mr. Velinski – is presented with very concrete positive qualities such as undisputable mind, experience, excellence in his profession, wittiness etc., qualities that even cause to the audience some sympathy for the character while not casting the slightest shadow doubt on the main ideological message of the film – the positive, progressive historical role of the revolutionary and communist.

I would say that the sympathy for the hero reaches climax in the last but one XII series of the second film, where Velinski, arrived incognito in Bulgaria, eventually repent of all his acts committed in his quality as police chief against representatives of the anti-fascist resistance and offers collaboration to the new authorities against asking only to be allowed to stay in Bulgaria. In a dramatic anticipation of the response to his application, traveling by train, which leaves the country, he receives a telegram with a negative response, resulting in a heart attack and dies. Surely this episode touches the hearts of thousands of TV spectators.

It should be noted that the nuanced and layered presentation of the negative character, of the representative of the opposite ideology is characteristic for the best Bulgarian movies also in later periods, as well as in our days. An example is the film "Yesterday" (1987) broadcasted immediately prior to the beginning of the democratic changes in 1989. It is mainly focused on denunciation of the suppression of individual freedom from the totalitarian system by looking in the everyday life of an elite language school. The Director of the school, which is presumed to apply and really applies the directives of the totalitarian government concerning the student behavior, is not devoid of some purely human virtues such as honesty, intolerance to hypocrisy and sense of dignity. He therefore falls into righteous anger and openly condemns the representative of the upper echelons of the authorities. The later tries hypocritically to blame a

136

classmate for the pregnancy of a schoolgirl. Thus the director defends his students and actually stands on their side in the conflict between them and the totalitarian system.

It should be stressed, however, that unfortunately it is different when talking about the portrayal of the negative hero in the movies from the first years after the democratic changes (and in some cases, from a later period). There the negative hero is representative of the already renounced totalitarian communist regime. "The political changes of the early 90s provoke declared denial of social realism in all areas of art and unlock at the screen a process of discrediting the image of the Communist Hero" [*Братоева-Даракчиева, 2013: 256*]. Indeed, in films such as "Canaries Season" – 1993 and "Burning" – 2004, the negative hero is one-sided character and is presented schematically, obviously biased, and with overly hyperbolized negative traits such as cruelty, hypocrisy and cynicism ("Burning"), leading even to the opposite effect: the impression of unrealism and flimsiness of the image.

Similarly, the overall picture of socialist reality is depicted with overexposure and exaggerating some details. For example, in the movie "Canaries Season" there are some scenes presenting classrooms, meeting rooms, overburdened with communist slogans and red flags with schoolchildren with red ties reaching burlesque and honest kitsch and, of course, not corresponding to the reality of that time.

In view of the above films from that period can be described as conjunctural, with no particular artistic qualities, films that could be called "film-propaganda plays". Such denomination was given to the Soviet films propagandizing the Soviet system, broadcasted in Bulgaria in a short period during the 30 years of the twentieth century: during the time of the non-aggression pact between Nazi Germany and the Soviet Union, known as the Molotov-Ribbentrop Pact, signed on August 23, 1939. As a result, this type of Bulgarian films of the early 90-ies of the XX Century acquires in the film critic the definition "fierce as proletarian fanaticism" [*Саръиванова, 1991: 68*]. It is not surprising that none of these films was ranked in the final top ten of films determined by the viewers, according to the BNT initiative "Patent Leather Shoes of the Bulgarian cinema" from which (again by the viewers) the film of the century had to be selected.

In analyzing the unconventional person special attention merits

the film "Monday Morning" – 1966. In it only the outsider heroine Tony stands one's grounds, shows courage, do not put up with hypocrisy and demagoguery, and is not willing to enter into the mould of "model worker". By her image the film shows the falseness of the whole officious Communist rhetoric, the double standards, the mismatch between words, slogans and reality [*Янакиев, 2000: 498*]. Therefore, it is stopped and does not reach the screen more than 20 years. The premiere takes place only in 1988. The film critic defines it as "first Bulgarian film that completely – stylistically and ideologically – rejects the social realism" [*Братоева-Даракчиева, 2013: 125*].

As an example of presenting unconventional person one can identify the films "Stubborn love" – 1985 and "Three reservists" – 1971. In "Stubborn Love" the protagonist chooses honesty over compromise. He supports his son, who was the only one that openly voiced an inconvenient truth in school and does not want to apologize for that. However, he is involved himself in a corruption scheme at work, in which his colleagues are included, too. Under the influence of his son, who has understood this and has distanced himself from his father, the hero decides to break with corruption activities. Although it is not easy – after all his colleagues beat him – he does not give up the decision and, though crushed and beaten, he is trying to eliminate the root of evil by spontaneous rebellion.

The three reservists are three mobilized soldiers from the reserve whose behavior and appearance suggests that they are not prepared for the upcoming military action and they strongly contrast to the overall frontline situation in which they are involved. However, they have their virtues: honesty, a sense of dignity, are ready to help their comrades and are not less patriotic and ready to fight for a national ideal than other soldiers. In this connection, they gradually overcome their strangeness and bring their contribution to the victorious actions of the Bulgarian Army.

In analyzing the foreigner one should emphasize especially the film "The Longest Night" – 1967. During World War II, when Bulgaria is officially an ally of Nazi Germany, in a compartment of a night train unexpectedly enters an English pilot escaped from a prison camp. Then the passengers, representatives of various social groups, overcome their fear and try to help the stranger. This film is not only anti-fascist is, but also deeply humane containing highly universal

human message, moreover not burdened with any communist ideology. Even the stranger antifascist is not Soviet but English pilot. This is a film, which could be compared with the models in this genre (genre of anti-fascist films) in the world cinema.

In analyzing the person with different faith one should note at first place the film "Adam's rib" – 1956, which is the first Bulgarian film after 9.IX.1944 dealing with the issue of Muslim Bulgarians. It shows the integration of a young Bulgarian Muslim in the new socialist society. It should be noted also the iconic movie "Goat Horn" – 1972, where the conflict between Muslim-rulers and Christians-enslaved is presented in the style of the typical Bulgarian traditional culture archetypes of oppressors and victims [*Братоева-Даракчиева, 2013: 188*]. However, a particular attention deserves the film "Time of division" – 1988.

"Time of division" is the last extensive historical Bulgarian blockbuster appeared in the 80s of XX century. This is a film dedicated to the forced Islamisation of part of the Bulgarian population in XVII century, made on a specific political cause – the so-called "revival process" and serving the officially imposed idea that the whole Muslim population in Bulgaria has Bulgarian ethnic origin [*Братоева-Даракчиева, 2013: 230*]. Essentially "Time of division" is a custom-made movie, but in fact it goes far beyond the initial designs of the contract and reaches remarkable suggestions and messages.

In the film, although dedicated to the forced Islamisation of the population in the Rhodope Mountains, there is no hint of insult against Islam in general, against Muslims at all. Also there is no hint of resentment against Christians and Christianity by Muslims, although in this case namely the Muslims are the oppressors. The latter simply want to impose their will, their domination from the positions of the stronger.

This movie is a drama, a struggle to defend the honour, dignity, ancestral memory, faith, courage, which has nothing to do with insults, mockery, profanity, insults to other religions (in this case Islam). People who do not want to change your faith, do not do it because they hate Islam (and in this regard do not curse, do not insult, do not laugh Islam), but because they want to keep their dignity and honour. Moreover, among the Muslims themselves in the movie there are some, which respect and support the cause of those

unwilling to change their faith Christians and thus become their allies.

Because of all this the film sends a message against violence and for peaceful coexistence of different religions, thus acquiring strong contemporary relevance.

It should be noted here the statement of director Ilian Djevelevkov – the advocate for the film in the TV initiative "Patent Leather Shoes of the Bulgarian cinema". He pointed out that during his visit to Bosnia and Herzegovina the present Pope Francis has called for hand shaking between religions, while in the film "Time of division" the same message is encoded already more than 30 years ago.

Obviously, in view of all these messages, but also because of the brilliant and inspired actors' play and numerous extras from the local population, whose ancestors have personally experienced the tragic events described in the film, as well as because of the perfect stage production, the film fair was chosen by the viewers as the film of the century.

In conclusion it should be noted that although the Bulgarian feature films during the totalitarian regime develops in conditions of ideological censorship, "it still manages to show its subversive power" [Тодоров, 2014], to startle the officious power and to produce movies-masterpieces of lasting importance.

B i b l i o g r a p h y:

Братоева-Даракчиева, 2013: – Братоева-Даракчиева, И., Българското игрално кино от Калин Орелът до Мисия „Лондон“. София (Bratoeva-Darakchieva, 2013: – Bratoeva-Darakchieva, I., Bulgarian Feature Films from by "Kalin the Eagle" to "Mission to London". Sofia).

Саръиванова, 1991: – Саръиванова, М., Не забравяй, но прости, в: Кино, № 9/10 (Saraivanova, 1991: – Saraivanova, M., Do not forget, but forgive, In: Cinema, № 9/10).

Тодоров, 2014: – Тодоров, Ц., Българското кино преди 1989 г. и след това –равносметката (Todorov, 2014: – Todorov, T., Bulgarian cinema before and after 1989 - the reckoning) (publication on the Internet: <http://socbg.com/2014/10/%D0%B1%D1%8A%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%BE%D1%82%D0%BE-0%BA%>

D0%B8%D0%BD%D0%BE-%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%B4%D0%B8-1989-%D0%B3-%D0%B8-%D1%81%D0%BB%D0%B5%D0%B4-D1%82%D0%BE% D0%B2%D0%B0.html

Янакиев, 2000: – Янакиев, А., Българско кино. Енциклопедия. София (Yanakiev, 2000: – Yanakiev, A., Bulgarian cinema. Encyclopedia. Sofia).

**Камен Дончев
(София, Болгария)**

Презентация „другого“ (классового врага, нетрадиционного, иностранца, человека с другой верой) в болгарских художественных фильмах в период 1944-1989 г.

Резюме

После 9 сентября 1944 года (начало коммунистического режима в Болгарии) в болгарском кино был установлен в качестве художественного стиля социалистический реализм. Следует отметить однако, что не все фильмы, созданные в годах социализма, следует относить к официозному стилю. Хотя и не много, в болгарском кино в этом периоде есть художественные фильмы, которые реагируют на предписания социалистического реализма и представляют собой попытки для свободного творческого выражения своих авторов. Можно сказать, что презентация „другого“ в болгарских художественных фильмах в исследованном периоде в большой степени связана именно с этими попытками для свободного выражения в болгарском кино.

В данной статье презентация „другого“ в болгарских художественных фильмах в период 1944 – 1989 г. раскрывается через призму презентации классового врага в его качестве другого, чужого относительно коммунистической личности; через призму презентации нетрадиционного человека, не входящего в общепринятых нормах поведения в тогдашнем историческом моменте; через призму презентации иностранца и человека с другой верой.

В описании презентации классового врага рассматриваются несколько фильмов, наиболее важными из которых являются „Вор персиков“ – 1964 г. (фильм, в котором впервые после установления

коммунистического режима в Болгарии отображается патриотизм болгарских царских офицеров и делаются другие подобные послания); „Царь и генерал“ – 1966 г. (впервые царь Борис III представлен в более гуманном и реалистичном виде); „На каждом километре“ – 1971 г. (где главный классовый враг и, соответственно, отрицательный персонаж в фильме – руководитель царской полиции Велински – представлен с многими положительными качествами, как бесспорный ум, опыт, техническое совершенство в своей профессии, остроумие и т.д., качества, которые вызывают у зрителя даже некоторую симпатию к герою, но одновременно с этим не бросают и тени сомнения на главную идейность фильма – положительная, прогрессивная историческая роль революционера и коммуниста).

В описании презентации нетрадиционного человека рассматриваются фильмы „В понедельник утром“ – 1966 г. (только героиня аутсайдер Тони защищает свои позиции, показывает характер и не желает войти в форму „образцового рабочего“; посредством ее образа фильм показывает ложность всей официозной коммунистической риторики, двойные стандарты, несоответствие между словами, лозунгами и реальностью); „Любить, несмотря на ничего“ – 1986 г. (где главный герой выбирает честность, а не компромисс); „Трое резервистов“ – 1971 г. (трое запасных солдат все поведение и внешний вид которых показывают, что они далеко не готовы к предстоящим военным акциям, но которые постепенно достигают момента, когда полностью изменяются и вносят свой вклад в победные действия болгарской армии).

В описании презентации иностранца имеется ввиду фильм „Самая длинная ночь“ – 1967 г. (во время Второй мировой войны, когда Болгария официально является союзником нацистской Германии, в одном купе ночного поезда неожиданно приходит убежавший с лагеря военнопленных английский пилот и пассажиры, представители различных социальных групп, преодолевают свой страх и пытаются помочь незнакомцу – глубоко гуманный фильм, содержащий весьма общечеловеческое послание, при этом не обременен какой-либо коммунистической идеологией).

В описании презентации человека с другой верой имеются ввиду фильмы „Ребро Адама“ – 1958 г. (первый болгарский фильм после 9 сентября 1944 года, рассматривающий вопрос о болгарях

мусульманах, соответственно показывающий интеграцию молодой болгарской мусульманки в новое социалистическое общество); „Козий рог“ – 1972 г. (где конфликт между мусульманскими правителями и поработенными христианами представлен в стиле типичных болгарских традиционных культурных архетипов угнетателей и жертв); „Время раздельное“ – 1988 г. (фильм, посвященный принудительной исламизации части болгарского населения в XVII веке, сделанный по определенной политической причине – так называемый „возродительный процесс“ в Болгарии в восьмидесятых годах прошлого века – и обслуживающий налагаемую официальной коммунистической властью в то же время идею, что все мусульманское население в Болгарии болгарского этнического происхождения; фильм, изготовленный на заказ, но значительно превысивший первоначальную мысль заказа и достигший замечательные послания, а именно: хотя и он посвящен насильственной исламизации населения в горах Родопы, в фильме нет никакого намека на оскорбление ислама в целом, мусульман в целом, а также нет и никакого намека на оскорбление христиан и христианства со стороны мусульман, хотя в данном случае именно мусульмане являются угнетателями; фильм, представляющий собой драмой, борьбой на защиту чести, достоинства, родовой памяти, веры, не имеющий ничего общего с оскорблениями, издевательствами, ругательствами по отношению других религий – в случае по отношению ислама; фильм, в котором даже среди мусульман есть такие, которые уважают и поддерживают дело христиан, не желающих изменить свою веру и таким образом превращаются в их союзниками; фильм, который отправляет послание против насилия и о мирном сосуществовании различных религий, вследствие чего приобретает яркую современную значимость).

В заключении отмечается, что, хотя болгарские художественные фильмы во время тоталитарного режима создаются в условиях идеологической цензуры, некоторые из них все таки успевают показать подрывную силу, испугать официозную власть и превратиться в шедевры с непереходным значением.

ერეკლე მეორის დროს ჩატარებული საეკლესიო კრება

1744 წელს ნადირ შაჰის ბრძანებით ქართლის მეფედ თეიმურაზ II, ხოლო კახეთის - ერეკლე მეორე იქნა დამტკიცებული. საუკუნეზე მეტი იყო გასული, რაც აღმოსავლეთ საქართველოს გამაჰმადიანებული ქართველი მეფეები ედგნენ სათავეში, რამაც დიდად დააზარალა ქვეყნის, როგორც საერო, ასევე სასულიერო ცხოვრება. ქართლისა და კახეთის მეფეებისათვის ქართული ეკლესიის საკითხების მოგვარებაც განსაკუთრებული მზრუნველობის საგანი გახდა. მაჰმადიანი მეფეების მმართველობამ დააყენა და დაასუსტა ქართული ეკლესია, ქრისტიანული რწმენა, რის გამოც 1748 წელს სპეციალური კრების ჩატარება გახდა აუცილებელი.

1894 წლის გაზეთ „კვალის“ 37-ე ნომერში დაიბეჭდა ივანე გვარამაძის სტატია „მეფე ერეკლე მეორის დროს მომხდარი საეკლესიო კრება“, რომელშიც სწორედ 1748 წლის საეკლესიო კრების მიერ მიღებული დადგენილებებია მოყვანილი. ივ. გვარამაძეს ახალციხის წმინდა იოანე ნათლისმცემლის ეკლესიაში უნახავს „დავითნი“, რომელსაც თავში ჩართული ჰქონია დასახელებული კრების დადგენილება. იქვე ყოფილა აღნიშნული, რომ ეს „დავითნი“ გეთსამანიის წმინდა ღვთისმშობლის საყდარს ეკუთვნოდა. ნუნისის საყდრის კანდელაკს ბასილს კი 1755 წელს გადაუწერიდა და ბოლოში დაურთავს 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებები. დღეისათვის ეს ხელნაწერი აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმშია დაცული, სადაც იგი 1937 წელს პ. წერეთლის ლექსუმიდან სხვა ხელნაწერებთან ერთად ჩამოუტანია [აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი, ხელნაწერი Q-412].

ივანე გვარამაძე იყო 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებათა პირველი პუბლიკატორი. შემდგომში ამ ისტორიულ ფაქტს ვრცელი წერილი მიუძღვნა და ტექსტიც გამოაქვეყნა ელ. მეტრეველმა (მეტრეველი, 1935: 413-429), 1970 წელს გამოცემული ქართული სამართლის ძეგლების III ტომშიც შევიდა ეს ტექსტი [ქართული სამართლის ძეგლები, 1970:798:803]. ბოლო დროს კი მიტროპოლიტმა ანანია ჯაფარიძემ თავის წიგნში „საქართველოს საეკლესიო კრებები“ აღნიშნული კრებაც მიმოიხილა და ტექსტიც დაურთო [ჯაფარიძე, 2003:310-321]. ამდენად, ივ. გვარამაძის

პუბლიკაციის შემდეგ სამჯერ დაიბეჭდა 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებები, მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ მაინც სრულყოფილად იყოს შესწავლილი ამ ფაქტის როგორც გამომწვევი მიზეზები, ასევე იმ კანონიკურ დოგმათა შესხენების აუცილებლობანი, ამ კრებამ რომ მიიღო. ანანია ჯაფარიძე აღნიშნავს, რომ 1748 წლის საეკლესიო კრება ეს იყო სამაგალითო, საჩვენებელი, დიდი კრება, რომელიც ღრმა შესწავლას მოითხოვს. ეს კრება ცდილობდა რუის-ურბნისისა და ძველი ქართული კრებების კანონშემოქმედებისა და სისავსის რესტავრაციადღეუნას *[ჯაფარიძე, 200:314]*.

დადგენილების შესავალშივე აღნიშნული იმ აუცილებლობის შესახებ, რამაც კრების მოწვევა განაპირობა: „ნათლად სჯა და სჯულის-ხედვა მიფარულ იყო და უმეცრებითა წერილისათა განრყენილი იყო და დაკნინებული კანონი და წესი ეკლესიისად“ *[„ეკვალი“, 1894]*. ამ ვითარების მიზეზად მაჰმადიან მეფეთა მეფობა, ქვეყანაში წარმართობის დამკვიდრებაა მიჩნეული. პროფ. ელ. მეტრეველი თვლის, რომ „ეს ზოგადი განმარტება ხსნის საეკლესიო კრების მხოლოდ იმ კანონებს, რომლებიც წარმართობის გადმონაშთებთან ბრძოლას შეეხება. დანარჩენი კანონების დადგენის აუცილებლობა კი, რა თქმა უნდა, ამ შორეული კანონებით ვერ აიხსნება. სინამდვილეში ეკლესიის დაკნინების მიზეზი ქვეყნის პოლიტიკური და ეკონომიკური ცხოვრების მოშლა იყო, რაც ჯერ ოსმალთა, ხოლო შემდეგ ყიზილბაშთა თარეშმა გამოიწვია“ *[მეტრეველი, 1957:415]*. დადგენილების შესავალი ტექსტის ის ნაწილი, სადაც ნათქვამია, რომ ერეკლესა და თეიმურაზ მეორის წინანდელი მეფეები „არა ავლენდეს წრფელად მწვანილოვანსა, არამედ აძოვებდეს ეკალთა და კუროსთათა ზედა“ *[„ეკვალი“, 1894]*. წარმართობასთან ერთად, იმასაც ეხება, რომ ამ კრებამდე სხვადასხვა რელიგიის მიმდევრები მომრავლდნენ ქვეყანაში, რომ იმდროინდელი მეფეები ქრისტიანობას, მის კანონიკურ წესებს ნაკლებად დაგიდევდნენ. წარმართობაში, ბუნებრივია, ქრისტიმდელ რწმენასა და ჩვევებთან ერთად, ესეც უნდა ვიგულისხმოთ. ამიტომ უფრო სამართლიანად მიგვაჩნია მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის აზრი ამასთან დაკავშირებით: „1632 წლიდან ვიდრე 1744 წლამდე სპარსთა მიერ გაუქმებული იყო ქართული სახელმწიფოებრიობის ეროვნული სახე. ქართლ-კახეთის მართავდნენ მაჰმადიანი გამგებლები. ეროვნული – ქრისტიანული საეკლესიო – სამოქალაქო ერთობა, რომელსაც ძველ-ქართული სახელმწიფოებრიობა

ეფუძნებოდა, მოისპო. ქართლის მაჰმადიანი მმართველები „მშვიდობიანი ცხოვრების“ ნიღბით ფარავდნენ ეროვნულ-ქართული სულისკვეთების დათრგუნვასა და ჩაკვლას” *[ჯაფარიძე, 2003:310]*. ამდენად, იმდროინდელ ქართლ-კახეთში იმდენად ჩამკვდარიყო ეროვნულ-ქრისტიანულ რწმენა და ისე გაძლიერებულიყო სხვა რელიგიათა თაყვანისცემა, რომ საჭიროდ უცვნიათ მათი აღდგენისათვის გამორჩეულ ღონისძიებათა გატარება.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ქვეყნის ეკონომიკის მოშლამ საეკლესიო მეურნეობაც ამ დღეში ჩააგდო, განიავდა და საერო ხელისუფალთაგან მიტაცებულ იქნა მიწები, გაუქმდა საეპისკოპოსოები, მოიშალა დისციპლინა, რამაც, საერთო ჯამში, ეკლესიის, როგორც სამართლებრივი ინსტიტუტის და მის წარმომადგენელთა სისუსტე და სიძაბუნე განაპირობა.

ყოველივე ამას კარგად ხედავდნენ ერეკლე II და ანტონ I. ამიტომაც მოიწვიეს 1748 წლის საეკლესიო კრება, რომელსაც საკანონმდებლო კრების ფუნქცია დაეკისრა. იგი გაგრძელება იყო ძველი კრებებისა, ტრადიციულად გამოდიოდა მათი გადაწყვეტილებებიდან და ახალი ვითარების შესაბამისად საჭირო ნორმების დამკვიდრებას მოითხოვდა.

1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებათა 1-6 მუხლი ეხება იმას, თუ როგორ უნდა მოეწიოს ეკლესია და რა წესით იქნას ჩატარებული წირვა-ლოცვა. აქ ნათქვამია, რომ წმინდა ტრაპეზზე სახარების, სამკვეთლოს, ოდიკისა და ჯვარის გარეშე იკრძალება წირვის ჩატარება; ეკლესიას სამი კარი უნდა ჰქონდეს: “საშუალ, იმერ და ამიერ”, მაგრამ დასაშვებია ორიც, ხოლო ერთი კარი “უჯერო არს და უშვერი საქმეო” და სხვ.

დადგენილების მეოთხე მუხლი აცხადებდა, რომ თუ ვინმე მოისურვებს ეკლესიის აშენებას, წმინდა ტრაპეზი საკუთრებეველს „საშუალის ზედა დააფუძნონ, რათა გარე შემოუვლიდეს მღვდელნი, ხოლო კედელსა ზედა აღკვრა წმიდის ტრაპეზისა უჯერი არს და ნურვინ იკადრებს” *[„კეალი“, 1894]*. ამასთან დაკავშირებით საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა მიტროპოლიტმა ანანია ჯაფარიძემ. მას მიაჩნია, რომ ეს კანონები შემუშავებულია რუსულ ეკლესიაში მიღებული თარგის შესაბამისად. ამის საილუსტრაციოდ მას მოაქვს სწორედ ზემონახსენები მუხლი და აღნიშნავს, რომ ძველქართულ პატარა ეკლესიებში, საკუთრებელის სიმცირის გამო, მოუხერხებელი იყო ტრაპეზის შუა ადგილას („საშუალს ზედა“) დაფუძნება და პირდაპირ აკრავდნენ ადმოსავლეთ კედელს.

რუსულ ეკლესიებში კი მსგავსი რამ არ არსებობდა და ამიტომ კრებამ ქართულ ეკლესიებშიც აკრძალა ტრაპეზის „კედელსა ზედა აკერა“ *[ჯაფარიძე, 2003:313]*.

კრების დადგენილების ამ ნაწილით ნათელი ხდება, რომ დარღვეული ყოფილა მღვდელმსახურების კანონიკური წესები, რომ თვითდინებაზე მიშვებულ იქნა ყოველი კანონი და წესი, რომელიც უკეთეს შემთხვევაში, ახალ ვითარებას მოარგეს, ან საერთოდ დაივიწყეს. თორემ დადგენილების შესავალ ნაწილში ელემენტარულ წესებზე (გაცვეთილი და დაზიანებული ინვენტარით წირვის ჩატარების აკრძალვა, უსანთლობისა და საკმევლის არქონის შემთხვევაში წირვის გადადება და სხვ.) ასე გულმოდგინედ არ უნდა ყოფილიყო ყურადღება გამახვილებული.

1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებით ნათელი ხდება, რომ საოცრად დაცემულა მღვდელმსახურთა ზნეობრივი და გარეგნული სახე. სწორედ ამაზე ამახვილებს ყურადღებას 7-16 მუხლები. მათში აღნიშნულია, რომ მღვდლებს ეკრძალებათ საერო ტანსაცმლით და სამხედრო საჭურველით სიარული, რომ ეპისკოპოსის გარეშე დაუშვებელია წირვის ჩატარება და სხვ., ხოლო მე-16 მუხლი გარკვეულ კომპრომისს მაინც უშვებს: „რომელსაც ვისმე მღვდელთაგანსა ეკლესია ქრისტესი არწმუნებდეს, მაკურთხეველისაგან არა ჯერ არს მისა, თვნიერ დიდისა ჭირისა, რათა დააკლოს რაიმე საეკლესიო წესის აღსრულება ღოცვისა და წმინდად ეამის წირვისად“ *[„სკვალი“, 1894]*. პროფ. ელ. მეტრეველი ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავდა, რომ „ვინაიდან ამ დროს ეკლესიისათვის გაჭირვება ანუ „დიდი ჭირი“ ჩვეულებრივი მოვლენა იყო, ამიტომ კრება ზოგიერთ კომპრომისს უშვებდა და რიგ შემთხვევაში წირვის დაყენებასაც კი მოითხოვდა. საეკლესიო კრების ინიციატორთათვის სავსებით აშკარა იყო, რომ მარტო აკრძალვებითა და დადგენილებებით საქმეს არ ეშველებოდა. აუცილებელი იყო ეკლესიის მატერიალური შესაძლებლობების გაზრდა და საჭირო წიგნებითა და ინვენტარით მისი უზრუნველყოფა“ *[მეტრეველი, 1957:417]*. ამიტომ იყო, რომ ანტონი ენერგიულ პრაქტიკულ საქმიანობას შეუდგა და მცირე დროის განმავლობაში შესაშურ შედეგს მიაღწია, როგორც სასულიერო პირთა მომზადების, ასევე ეკლესიების საჭირო წიგნებით უზრუნველყოფის საქმეში. კერძოდ, თუ ჩვენთვის საინტერესო კრება წიგნების ან ინვენტარის უქონლობის გამო გამონაკლისის სახით წირვის დაყენებას შესაძლებლად თვლიდა, 1767 წელს ეპისკოპოსთა კრებული კი ამას საპატიო მიზეზად აღარ მი-

ინგედა და ითხოვდა ეკლესიის გაწეობას წესისა და რიგის მიხედვით. ვინაიდან ამ დროს უკვე არსებობდა სტამბა, რომელიც მათთვის საჭირო წიგნებს ბეჭდავდა, სანთელ-საქმეველიც იშოვებოდა და სხვ. ყოველივე კი ანტონ პირველის დიდი საგანმანათლებლო და კულტურული საქმიანობის შედეგად იქნა მიღწეული. მას ხომ ქართლ-კახეთის განათლებაზე ზრუნვა, საქართველოში იყო თუ რუსეთში, აროდეს შეუწყვეტია. სემინარიისა თუ სტამბის გახსნა, მასწავლებელთა კადრების მომზადება, სახელმძღვანელოების წერა თუ თარგმნა მისი მუდმივი საზრუნავი იყო” *[როგაგა, 1950:86]*. ამიტომ, ანტონ კათალიკოსის სამომავლო საპროგრამო დებულებანი 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებებშიც აისახა (მაგ., მეხუთე მუხლი იმ პირებს, რომლებსაც წმინდა წიგნების წაკითხვა არ შეეძლოთ, უკრძალავდა წირვის ჩატარებას და სხვ.).

1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებები აშკარად მიუთითებდნენ იმაზე, რომ უწესობა და უზნეობა სასულიერო პირთა მარტო დაბალ ფენებისათვის კი არ ყოფილა დამახასიათებელი, არამედ ეპისკოპოსთათვისაც. სწორედ მათზე ამახვილებს ყურადღებას დადგენილების 17-19 მუხლები, შემდეგ ქორწინებისა და ნათლობის საკითხებია მიმოხილული (20-25), ცალკეა საუბარი საეკლესიო მეურნეობასა (26) და ეკლესიის შემოგარენში ზვარაკის დაკვლის აკრძალვაზე (მუხლი 27)*.

1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებებში მკაცრადაა დაგმოხილი ცრუმორწმუნეობა და კერპთაყვანისმცემლობა. მე-17 მუხლში ვკითხულობთ: „უკეთუ კულა სადმე გამოჩნდეს სამრევლოსა შინა ეპისკოპოსისაგან კერპთა მიერ მოპოვებული საქმე გრძეობად, მექერეობა გინა ბეჭის მხედველობა, ანუ თავყვანისცემა ხისა, გინა სხვის ნივთისა მიუმცნებთ ეპისკოპოსთა, რათა თვითიუღმან თვისსა სამწყსოსა სრულიად აღმოაგდონ და განმარგლონ საქმე ესე” *[„იეგალი“, 1894]*. როგორც ჩანს, ქრისტიანული რწმენის შესუსტებისთანავე ძველი წარმართული ჩვევები

* ტექსტის შესავალში აღნიშნულია, რომ დადგენილება შეიცავს 27 კანონს, ტექსტში კი ოცდარვაა მითითებული. ელ. მეტრეველს მიაჩნია, რომ ეს გადამწერის შეცდომა უნდა იყოს, რადგან მეორე მუხლი შუაზე გაუყვია და ამით საერთო რაოდენობა გაიზარდა *[მეტრეველი, 1957:415]*.

გავრცელებულია, რომელსაც საეკლესიო კრება სასტიკად კრძალავს და პირდაპირ ავალებს ეპისკოპოსებს, რომ აღმოფხვრან და „განმარგლონ“ სამწყსო ასეთი მანენ გადმონაშთებისაგან.

ოცდამეშვიდე მუხლი ეკლესიაში ზვარაკის შეყვანას, იქ დაკვლას, სისხლის ზღურბლზე ან კარზე ცხებას კრძალავდა და პირდაპირ მიუთითებდა, რომ „კერპთმსახურთა საქმე არს ესე და არა წეს არს ქრისტიანეთა“. უფრო მეტიც, ეპისკოპოსებს ევალებოდათ მისნობის მსახურნი განეგდოთ და მოეკვეთათ სამწყსოდან, „ვითარცა შეურაცხმყოფელი ქრისტეს ზღულისა“. აქედან ნათელი ხდება, რომ მისნობა თავისი მრავალსახეობით (მექერეობა, ბეჭის მხედველობა, გრძნობა) ფართოდ ყოფილა გავრცელებული XVIII საუკუნის ქართლ-კახეთში. ელ. მეტრეველი საესებით სამართლიანად მიიხსენებს, რომ ამგვარი ვითარება არც უნდა იყოს გასაკვირი, რადგან წინა საუკუნეებში სხვადასხვა ქვეყნებში მისნებსა და ჯადოქრებს კოცონზე წვაგდნენ *[მეტრეველი, 1957:421]*. ცრუმორწმუნეებთან ბრძოლა საკმაოდ ალწესებული ვახტანგ მეექვსის კანონებშიც. რაც შეეხება 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებებს, ცრუმორწმუნეებთან დაკავშირებით, ეს იმითაც იყო განპირობებული, რომ ქართლ-კახეთში განათლების კერების გაჩენა, მეცნიერებათა განვითარება დამოუკიდებელი იყო იმაზე, რამდენად აღმოიფხვრებოდა ეს წარმართული წეს-ჩვეულებანი. უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ მეფე და ეკლესია ტრადიციულად ამ ბრძოლაში ერთობლივი ძალებით გამოდიოდა, სადაც სასულიერო სამართალი არ ჭრიდა, იქ საერო მოქმედებდა და მისნობა-ჯადოქრობის წინააღმდეგ ერთიანი სახელმწიფოებრივი ბრძოლა ჩაღებოდა (ცნობილია, რომ ერეკლე II უცხოეთიდან იწვევდა მკურნალებს ან მახლობელ ადამიანებს სამკურნალოდ იქ აგზავნიდა, რომ ჯადოქრული წესები მედიცინისა ერთხელ და სამუდამოდ უკუგდებულიყო).

1748 წლის საეკლესიო კრების კანონებში განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ოცდამეექვსე მუხლი, სადაც ეკლესიის შეჭირვებული ეკონომიკური ყოფა თვალნათლივ ჩანს: „ამასაცა ვიკადრებთ ღვთისმსახურებისა თქვენისათვის, კეთილო მორწმუნეო მეფენო: რათა საეპისკოპოსნი ეკლესიათა აგარაკნი და დაბანი, ანუ სარკიჲმანდრიტოთა და წინამძღვართა მონასტერთა ერისკაცთა არ ხელეწიფებოდეს დამძღვრებად, მამულად თჳსად მიტაცება და დამკვდრება ამას წმინდაჲ ესე კრება რჯულ-გიდებთ, გვედრებით და გამცნებთ ესევითარისა განყენებისა ერისაგან“ *[„ეკლესია“, 1894]*. ამდენად, კრებამ საკმაოდ საფუძველი შეამზადა ეკლესიის ეკონომიკური განვითარებისათვის.

ნომიკური უზრუნველყოფისათვის. გაპარტახებული საერო ხელისუფალთაგან თვითნებურად მიტაცებული მიწები ამიერიდან ეკლესიას უნდა დაბრუნებოდა, რათა შექმნილიყო სასურველი მატერიალური საფუძველი მისი მომავალი სრულყოფილი ფუნქციონირებისათვის. ქართული სამართლის ძეგლები იცნობს არაერთ ისტორიულ საბუთს, რომლებიც ერეკლე მეორისა და ანტონ პირველის ერთობლივ სურვილსა და ძალისხმევას ასახავენ საეკლესიო მიწების გამოსხნისა და მისი ტრადიციული პატრონისათვის დასაბრუნებლად.

1748 წლის საეკლესიო კრებასთან დაკავშირებით მიტროპოლიტმა ანანია ჯაფარიძემ ყურადღება მიაქცია იმას, რომ ეს კრება საქართველოს ეკლესიას ხაზგასმით უწოდებს „სამოციქულო ეკლესიას“. ერეკლე მეფემო, ნაბრძანებია ამ ძეგლში, „შემოკრიბნა მწყემსნი სიტყვიერთა კრავთანი მტკიცესა შინა ქალაქსა ტფილისისა, საღმთოთა სასჯელმმართველისა პალატსა შინა ყოველთა თხემისა სამოციქულოსა ეკლესიისად“.

მოუხედავად შინაგანი მართლმადიდებლური ბუნებისა, კრება ქართულ ეკლესიას „სამოციქულოს“ უწოდებს. საქმე ისაა, რომ სიტყვა „სამოციქულო“ თავის თავში შეიცავს ღრმა საეკლესიო-იურიდიულ დატვირთვას. ძველად სამოციქულო ეკლესია თავის იურისდიქციის ქვეშ მყოფი ტერიტორიის მთელ მკვიდრ მოსახლეობას თავის სამწყსოდ განიხილავდა. ე. ი. მიაჩნდა, რომ ნებისმიერი მოქალაქე, მის სამწყსოში შემავალი, უნდა შეერთებოდა იმ სარწმუნოებრივ აღმსარებლობას, რომელსაც მოციქულის მიერ ნაქადაგებად თვლიდა” *[ჯაფარიძე, 2003:312]*. ე. ი. გამოდის, რომ ქართული ეკლესია 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებათა მიხედვით, თავის „სამოციქულოობის“ გამო, თავის სამწყსოდ განიხილავდა ქვეყანაში არსებულ სხვა სარწმუნოებათა წარმომადგენლებს და აცხადებდა, რომ ეკლესიის მესვეურებს უნდა ემუშავათ ქართველ მაჰმადიანებთან, კათოლიკებთან, გრიგორიანელებთან, რათა ისინი დაბრუნებოდნენ მოციქულთა მიერ ნაქადაგებ სარწმუნოებას, ე.ი. დედა ეკლესიას.

მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის ეს მოსაზრება კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, თუ რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ კრების ინიციატორები აღნიშნულ კრებას, როგორ ცდილობდნენ ეხსნათ ერი და ქვეყანა გადაგვარებისაგან, რაც ქართლ-კახეთში უპირველესად მაჰმადიან მეფეთა ას წელზე მეტი ხნის მეფობით, ქართული ქრისტიანული სჯულის დაკნინებით, უცხო ქვეყნების სარწმუნოების მომძლავრებით იყო გამოწვეული.

1748 წლის საეკლესიო კრება იყო პირველი სერიოზული ქმედება ანტონ პირველისა, როგორც კათალიკოსისა, და იგი თავის თავში აირეკლავდა იმ კულტურულ-საგანმანათლებლო ღონისძიებებს, რომლებსაც იგი მთელი სიცოცხლის მანძილზე ანხორციელებდა. მას ამ საქმეში აქტიურად მხარს უჭერდა ერეკლე მეორე, რადგან მათი ღონისძიებები არა ერთ რომელიმე ქმედებად, არამედ ქვეყნის ოსმალობა-ყიზილბაშობის გავლენისაგან თავდაღწევად აღიქმებოდა.

ამდენად, 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილება საინტერესო პირველწყაროა XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის ქართლ-კახეთის საეკლესიო და საზოგადოებრივი ყოფის, საერთოდ, ქართული ეკლესიის ისტორიის შესწავლისათვის.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:
აკად. სიმონ ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი, ხელნაწერი Q-412.

„კვალი“, 1894: – გაზეთი „კვალი“, 1894 წლის # 37.

ქართული სამართლის ძეგლები, 1970: – ქართული სამართლის ძეგლები, პროფ. ი. დოლიძის გამოცემა, III, თბილისი.

როგავა, 1950: – როგავა აპ., სახალხო განათლება ერეკლე მეორის ხანის ქართლ-კახეთში და ანტონ პირველი, თბილისი.

მეტრეველი, 1957: – მეტრეველი ელ., 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილება. აკად. ს.ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIXA და XXIB, თბილისი.

ჯაფარიძე, 2003: – ჯაფარიძე ა., საქართველოს საეკლესიო კრებები, თბილისი.

Eldat Tavberidze
(Kutaisi, Georgia)

**Ecclesiastical Meeting Held During
the Reign of Erekle II**

Summary

In 1894 the newspaper “kvali” issue N 37 published Ivane Gvaramidze’s article “ecclesiastical meeting held in the reign of Erekle II which highlighted the resolutions passed by the Ecclesiastical meeting.

Since 1632 to 1744 the national image of Georgian statehood was abolished by the Persians. The rulers of Kartli and Kakhet: were trying to hide the suppression and stifling of Georgian national aspiration behind the mask of “peaceful life”. National-Christian creed was so suppressed while other religions were so worshiped in Kartli and Kakheti that special measurements were considered to be taken to restore it.

Erekle II and Anton I were quick to judge the situation so they summoned the ecclesiastical meeting which was imposed to carry and the legislative function. The meeting was the continuation of the old ones taking account the decisions and it called for setting required standards in accordance with the new circumstances.

**აფხაზთა მუჰაჯირობის პოლიტიკური და რელიგიური
მიზეზები¹**

კავკასიას მეტად მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა რუსეთის საგარეო პოლიტიკაში. იგი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული შავი ზღვისპირეთის და, საერთოდ, აღმოსავლეთის საკითხის გადაწყვეტასთან. 1801 წ., აღმოსავლეთ საქართველოს დაპყრობის შემდეგ, რუსეთს, მეტოქეებთან შედარებით, განსაკუთრებული უპირატესობა მიეცა კავკასიის დაუფლებისთვის ბრძოლაში. 1802 წელს პ. ციციანოვს დაევალა ყველა ღონე ეხმარა დასავლეთ საქართველოს რუსეთთან შეერთებისა და შავი ზღვის სანაპიროების დაუფლებისათვის.

რუსეთის ხელისუფლება, საერთაშორისო ვითარებიდან გამომდინარე, ფრთხილად მოქმედებდა და მოხერხებულად იყენებდა ადგილობრივ პოლიტიკურ ერთეულებს შორის დაპირისპირებას. ასე გამოიყენა ცარიზმმა სოლომონ II და სამეგრელოს მთავარს შორის დაპირისპირება და 1803 წ. გრიგოლ დადიანთან „მფარველობითი“ ხელშეკრულება გააფორმა. რუსული პოლკი მდ. ხობისწყლის შესართავთან გადმოსხდა და ყუღევის ადგილას საზღვაო სიმაგრე რეტუდ-კალე ააგო, რამაც რუსეთის გავლენა დასავლეთ საქართველოში გააძლიერა. 1804 წ. იმერეთის მეფე სოლომონ II იძულებული გახდა მიეღო რუსეთის მიერ შემოთავაზებული „მფარველობითი“ ხელშეკრულების პირობები. გრ. დადიანი პ. ციციანოვს ატყობინებდა, რომ აფხაზეთის მთავარი ქელეშ-ბეგ შერვაშიძე თანახმა იყო მიეღო რუსეთის მფარველობა. XIX ს. დასაწყისში რუსეთის პოზიციების განმტკიცებამ კავკასიაში აფხაზეთის მთავარს საგარეო პოლიტიკური ორიენტაციის შეცვლისაკენ უბიძგა. ოსმალეთის იმპერია ღრმა კრიზისში იმყოფებოდა, რუსეთი კი საქართველოში გავლენას აფართოებდა. ქელეშ-ბეგ შერვაშიძე ხვდებოდა, რომ ადრე თუ გვიან აფხაზეთის ჯერიც დადგებოდა *[ქორთუა, 1964:109]*.

¹ სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის საგრანტო პროექტის „აფხაზები აჭარაში“ (FR/414/1-10/14) ფარგლებში.

დიდი ინტერესის მიუხედავად, რუსეთი, ითვალისწინებდა რა ნაპოლეონთან მოსალოდნელ ომს, ფრთხილად მოქმედებდა და აფხაზეთის მთავართან ღია ურთიერთობის დამყარებისაგან თავს იკავებდა. თანაც, ქელეშ-ბეგ შარვაშიძე, თუმცა რუსეთის მფარველობას ეძიებდა, ამავე დროს სულთნის ვასალად ითვლებოდა *[წერწეშია, 2012:74-75]*.

პეტერბურგში აინტერესებდათ, რამდენად სანდო იყო აფხაზეთის მთავრის პოზიცია. აღნიშნულის შემოწმება დაევალა პ. ციციანოვს. 1806 წ. მაისში ქელეშ-ბეგმა რუსეთის ხელისუფლებას მფარველობაში მიღების თხოვნით მიმართა. იმავე დროს აფხაზეთის მთავარი დაუახლოვდა სამეგრელოს სამთავროს. ქელეშ-ბეგის ვაჟი, საფარ-ბეგი, მოინათლა (ნათლობის სახელი გიორგი) და გრიგოლ დადიანის და თამარი შეირთო. 1806 წ. ივნისში ქელეშ-ბეგმა რუსეთის მფარველობაში შესვლის საკითხი ლიხნში მოწვეულ სახალხო ყრილობაზე განიხილა. ყრილობამ მთავარს მხარი დაუჭირა. 1806 წ. დეკემბერში სულთანმა სელიმ III რუსეთს ომი გამოუცხადა. აფხაზეთში ვითარება დაიძაბა. მთავრის ხელისუფლებისათვის ბრძოლა დაიწყო ქელეშ-ბეგის ვაჟმა ასლან-ბეგმა, რომელმაც 1808 წელს მამა მოკლა. რუსეთი აქტიურად ჩაერია მთავრის ხელისუფლებისათვის ბრძოლაში და 1810 წელს ალექსანდრე I საფარ-ბეგ (გიორგი) შარვაშიძე დაამტკიცა აფხაზეთის მთავრად მემკვიდრეობის უფლებით, რუსეთის იმპერიის მმართველობის ქვეშ *[Дзидзариа, 1988:48-49]*.

1810 წლის 10 ივლისს რუსეთის დესანტმა მძაფრი ბრძოლების შემდეგ დაამარცხა სოხუმში განლაგებული ოსმალური გარნიზონი და ქალაქს დაეუფლა. იმავე წლის ოქტომბერში გიორგი შარვაშიძეს საზეიმოდ გადაეცა სამეფო ნიშნები, მან დაიფიცა რუსეთის ერთგულებაზე. ამით ოფიციალურად გაფორმდა აფხაზეთის სამთავროს რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში ავტონომიური უფლებით შესვლა *[Очерки истории абхазской АССР, 1960: 140; ღუმბაძე, 1957: 215-223]*.

რუსეთის შემადგენლობაში შესვლის დროისათვის აფხაზეთის სამთავროს ჩრდილო-დასავლეთი საზღვარი მდ. ბზიფზე გადიოდა (ბზიფიდან გაგრამდე ტერიტორიები ჯიქებს ეჭირათ), სამხრეთ-აღმოსავლეთი საზღვარი – მდ. ღალიბგაზე (სადაც სამეგრელოს სამთავროს ესაზღვრებოდა), ხოლო ჩრდილოეთი საზღვარი – კავკასიონის მთავარ ქედზე, დასავლეთი საზღვარი კი შავ ზღვამდე ვრცელდებოდა *[ხორავა, 1996 :178]*.

ოსმალეთი დაჟინებით ცდილობდა აფხაზეთის დაბრუნებას, რაც კიდევ უფრო ამწვავებდა ისედაც რთულ ვითარებას. 1821 წ. მთავარი გიორგი შარვაშიძე გარდაიცვალა. რუსეთის მხარდაჭერით მთავრის ტახტი გიორგის არასრულწლოვანმა ვაჟმა დიმიტრიმ დაიკავა (1821-1822 წწ.), მაგრამ მცირე ხნით, იგი ბიძის, ასლან-ბეგის დავალებით მოწამლეს. რუსეთის მხარდაჭერით მთავარი გახდა გარდაცვლილი მთავრის ძმა მიხეილ შარვაშიძე (1823-1864 წწ.). მიხეილ შარვაშიძის ხელისუფლება მუდმივად განიცდიდა ოსმალური ორიენტაციის მომხრეთა თავდასხმებს, რომლებიც კარგად სარგებლობდნენ იმ სიძულვილით, რომელსაც ცარიზმის პოლიტიკა იწვევდა აფხაზ ხალხში **[წურწუბია, 2012:116]**. კოლონიური პოლიტიკის წინააღმდეგ აფხაზებმა არაერთი აჯანყება მოაწვეეს 1821, 1824, 1837, 1841, 1842, 1846, 1850 წლებში. აქტიური გამოსვლები მოეწყო წებელდაში, დალში, გუმში, ჯგერდაში, ჭლოუში, ფსხუსა და სხვა ადგილებში. მხოლოდ 1846 წ. მთიულეებმა აფხაზეთის ზღვისპირეთში განლაგებულ რუსულ სიმაგრეებზე 88 თავდასხმა მოაწვეეს **[ძიძარია, 1988:196]**. ანტირუსულ გამოსვლებში აფხაზებს აქტიურად უჭერდნენ მხარს ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მთიელები. ჩრდილოეთ კავკასიის მთიელებს, რომლებიც რუსეთის წინააღმდეგ ხანგრძლივ ომს აწარმოებდნენ, აფხაზეთის სანაპირო და პორტები სასიცოცხლოდ სჭირდებოდათ გარე სამყაროსთან ურთიერთობისათვის. აფხაზეთის არისტოკრატიისა და თავისუფალი მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილისთვის ოსმალური ორიენტაცია გამოწვეული იყო რუსეთის პოლიტიკით, რომელიც აფხაზეთში დამკვიდრებისათვის ხელს უწყობდა სამთავრო სახლისა და მასთან დაახლოებული არისტოკრატიის გაძლიერებას, ასევე, ცდილობდა მოსახლეობის ქრისტიანობაზე მოქცევას **[წურწუბია, 2012:121]**. სარწმუნოების საკითხს ცარიზმი კოლონიური ინტერესების შესაბამისად უდგებოდა. ოსმალთა გავლენამ და ჩრდილო კავკასიიდან მთიელთა ჩამოსახლებამ XVIII საუკუნისათვის ქრისტიანული სარწმუნოების არეალი აფხაზეთში საგრძნობლად შეზღუდა. დასავლეთ საქართველოს მღვდელმთავართა მცდელობას, შეეჩერებინათ აღნიშნული პროცესი, შედეგი არ მოჰყოლია. აფხაზეთში ჩამოსახლებული მთიელები ოსმალთა წაქეზებით ქრისტიანობას წარმართობითა და, ნაწილობრივ, ისლამით ებრძოდნენ **[გამახარია, 2005:308-309]**. მიუხედავად ამისა, აფხაზეთში ქრისტიანობა სრულიად არ გამქრალა. ისლამს უპირატესად ღებულობდა ზედაფენა, პრაგმატული ინტერესებიდან გამომდინარე და მას, უმეტესად,

ფორმალური ხასიათი ჰქონდა. რაც შეეხება მოსახლეობის ძირითად ნაწილს, მას არც ოსმალები აიძულებდნენ გამაჰმადიანებას. ოსმალთა ასეთი პოლიტიკა განპირობებული იყო ტყვეთა სყიდვის გაზრდის ინტერესით, ხოლო, ვინაიდან მაჰმადიანის ტყვედ გაყიდვა აკრძალული იყო, ისინი არც ცდილობდნენ დასავლეთ საქართველოს სრულად გამაჰმადიანებას *[კილასონია, 2006:65-66]*. XVIII ს. არსებითი ცვლილებები მოხდა აფხაზეთის მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობაში. ქრისტიანული, ქართული მოსახლეობა თანდათან მცირდებოდა ჩამოსახლებულებთან ასიმილაციის შედეგად. ამის მიუხედედა, სამთავროს ოფიციალური ენა ქართული იყო. აფხაზეთში გაბატონების შემდეგ, რუსეთის მთავრობის ყურადღების ცენტრში სამისიონერო საქმიანობის გაფართოების საკითხი იდგა. XIX ს. 30-იან წლებში აფხაზეთში ერთადერთი მოქმედი ეკლესია იყო და ისიც აფხაზეთის მთავრის საზაფხულო რეზიდენცია ღიხნში *[წვერავა, 2003:82]*. აფხაზეთში სამისიონერო საქმიანობის გასაშლელად ნიკოლოზ I ბრძანებით 1831 წ. შეიქმნა აფხაზეთის ეპარქია, მაგრამ მრევლის სიმცირისა და ეკლესიების არარსებობის გამო, ეპარქია, ფაქტობრივად, 20 წლის დაგვიანებით შეიქმნა. მანამდე საეპარქოსო აფხაზეთში მისიონერული საქმიანობისათვის მღვდლები სამეგრელოს ეპარქიიდან მიავლინა. კავკასიაში პოლიტიკური სიტუაციის გამო აღნიშნული საქმიანობა თავიდანვე სათანადოდ ვერ გაიშალა, მაგრამ მას მაინც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. იგი თანდათან ფართოვდებოდა. XIX ს. 30-50-იან წლებში აფხაზეთში აგებულ იქნა 13, ხოლო სამურზაყანოში – 16 ეკლესია *[როგავა, 1997:29]*. აფხაზეთში ქრისტიანობის აღორძინების საქმეში აქტიურად ჩაერთო აფხაზ წარჩინებულთა ნაწილი და თვით მთავარი მიხეილ შარვაშიძე. 1849 წლის 14 მარტს მან საქართველოს ეგზარქოსს ისიდორეს წერილი გაუგზავნა აფხაზეთში საარქიეპისკოპოსო კათედრის დაარსების თაობაზე *[სცხსა, ფ. 545, ან. 1, ს. 314, ფურც. 104-114]*. მთავარი შეახსენებდა ეგზარქოსს, რომ „ძველ დროში აფხაზეთში იყვნენ პატრიარქები, რომელთა ადგილსამყოფელი იყო ამჟამინდელ ბიჭვინთაში... ამჟამად აფხაზეთში არის ორივე სქესის 20000 ქრისტიანი, რომლებიც განაწილებულნი არიან 9 მოქმედ ეკლესიაში“ *[სცხსა, ფ. 545, ან. 1, ს. 314, ფურც. 104-107]*. მთავარი ითხოვდა აფხაზეთის არქიეპისკოპოსის ღვთისმსახურებისა და ეკლესიის მსახურთათვის ჯამაგირის განსაზღვრას და სხვა მხარდაჭერას.

რუსეთის პოლიტიკას, გაემდიერებინა აფხაზეთში ქრისტიანობა, დაუპირისპირდნენ როგორც ადგილობრივი, ისე თურქ-
156

თიდან ჩამოსული მაჰმადიანი სასულიერო პირები. ისინი ცდილობდნენ აფხაზები ისლამის სარწმუნოებაზე გადაეყვანათ. აფხაზთა შორის პროთურქულ და პროისლამურ პროპაგანდას ეწეოდნენ არამარტო მუსლიმი სასულიერო პირები, არამედ თურქეთიდან წლების შემდეგ უკანმობრუნებული აფხაზები **[წვერავა, 2003:90]**. ასეთი მცდელობა გრძელდებოდა XIX ს. ბოლომდე. ამას ადასტურებს კავკასიის სამოქალაქო საქმეთა მმართველისა და ქუთაისის სამხედრო გუბერნატორის 1893 წ. სექტემბერში დაწვებული მიმოწერა ბათუმში მცხოვრები თურქეთის ქვეშემრდომის ომერ ხაჯი ჰუსეინ ოღლის აფხაზეთში საქმიანობასთან დაკავშირებით. ომერ ხაჯი და თურქეთის სხვა წარმომადგენლები აფხაზებში აქტიურ რელიგიურ საქმიანობას ეწეოდნენ. ამ მიზნით ცდილობდნენ აფხაზებთან დანათესავებასაც. ჰუსეინ ოღლის შეურთავს აფხაზი ქრისტიანი ქალი ხოლკანა ბარგანჯია, რომელთანაც გოგონა მარია შეეძინა **[ქცა, ფ. 186, ან. 1, ს. 38, ფურც. 1-26]**. კავკასიის ადმინისტრაცია სათანადოდ რეაგირებდა ასეთ ფაქტებზე. კავკასიის სამოქალაქო საქმეთა მმართველის 1894 წ. 14 ოქტომბრის №9408 განკარგულებით სასწრაფოდ უნდა გაესახლებინათ ოსმალეთში თურქეთის 37 ქვეშევრდომი: მათ შორის 12 სოხუმის ოკრუგის მართმადიდებელ აფხაზებში მაჰმადიანობის ფანატიკური პროპაგანდისათვის, ხოლო დანარჩენი 25 – პოლიტიკური არაკეთილსამედლობის ბრალდებით **[ქცა, ფ. 186, ან. 1, ს. 38, ფურც. 128]**.

ყირიმის ომის დამთავრების შემდეგ რუსეთი კავკასიაში გადამწყვეტ შეტევაზე გადავიდა. 1859 წელს დასრულდა ომი ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიაში – შამილი დანებდა. ამ ფაქტმა უარყოფითი გავლენა მოახდინა რუსეთის წინააღმდეგ დასავლეთ კავკასიის მთიელთა ბრძოლაზე. იმავე 1859 წ. რუსეთს დაემორჩილა აბაძეხთა ტომი და მათი წინამძღოლი მუჰამედ ემინი. მათ მაგალითს მიბაძეს სხვა ტომებმაც. დასავლეთ კავკასიის დაპყრობისათვის ბრძოლაში რუსეთი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა აფხაზეთს. ნათელი იყო, რომ სანამ მათ აფხაზეთში სანაპირო ზოლი ეჭირათ, რუსეთის გავლენა ამ მხარეში მტკიცე ვერ იქნებოდა. 1860 წლიდან რუსეთის სარდლობამ ყურადღება გაამახვილა აფხაზეთის ჩრდილო კავკასიასთან დამაკავშირებელი გზის გაყვანაზე. ეს იყო მნიშვნელოვანი საშუალება ქვეყნის საბოლოოდ დაპყრობისათვის **[ხორავა, 2004:51]**.

1864 წელს რუსეთის ჯარებმა დასავლეთ კავკასიის მთიელთა ბოლო კერა აჭიპსხუ აიღეს. მეფისნაცვალმა მიხეილ რომანოვმა

სამხედრო აღლუმი ჩაიბარა. ამის შემდეგ აფხაზეთის სამთავროს ბელი გადაწყვეტილი იყო.

მიუხედავად იმისა, რომ ყირიმის ომის პერიოდში აფხაზეთის მთავარმა მიხეილ შარვაშიძემ რუსეთს დიდი სამსახური გაუწია, რისთვისაც იმპერატორმა იგი თეთრი არწივის ორდენით დააჯილდოვა, 1856 წელს კავკასიის მეფისნაცვალმა ნ. მურავიოვმა, ყირიმის ომის დროს თითქოს მიხეილ შარვაშიძის დაღატაკის გამო, აფხაზეთის სამთავროს გაუქმების საკითხი აღძრა, მაგრამ იმპერატორმა ეს შუამდგომლობა არ მიიღო. რადგან ომი ჩრდილოეთ კავკასიაში გრძელდებოდა, კავკასია დასაპყრობი იყო, ამიტომ ცარიზმს მიხეილ შარვაშიძე ჯერ კიდევ სჭირდებოდა. იმპერატორმა აფხაზეთის მთავრის დაღატაკი არ სცნო დამტკიცებულად და ეს საქმე კვლავ მიჟვინდა **[ხორავა, 2004:46]**. მაგრამ დასაფლეთის კავკასიის დაპყრობის შემდეგ ვითარება შეიცვალა. რუსეთის ხელისუფლებას უკვე ჰქონდა შემუშავებული კავკასიის კოლონიზაციის გეგმა, რომელიც შავი ზღვის აფხაზეთის სანაპიროზე კაზაკების დასახლებას ითვალისწინებდა. აღნიშნულის განხორციელება მთავრის ხელისუფლებისა და მიწისმფლობელი მკვიდრი მოსახლეობის არსებობის პირობებში შეუძლებელი იქნებოდა **[ძიძარია, 1982:250-252]**. ამიტომ, ალექსანდრე II მიიღო აფხაზეთის მთავრის განთავისუფლებისა და აფხაზეთში რუსული მმართველობის შემოღების გადაწყვეტილება **[სცხსა, ფ. 416, ან. 3, ს. 177, ფურც. 48]**. თუ რა მიზანი ჰქონდა ცარიზმს აფხაზეთში ცხადყოფს ქუთაისის გენერალ-გუბერნატორის დ. სვიატოპოლკ-მირსკის კავკასიის არმიის მთავარი შტაბის უფროსის კარცოვისადმი 1864 წ. გაგზავნილი წერილი: „თუ აფხაზების ნაწილი სამთავროს გაუქმების შემდეგ თურქეთში გადასახლებას მოისურვებს, ჩვენ ამას ხელი არ უნდა შევეშალოთ“ **[ჯანაშია, 1988:7]**. რუსეთის პოლიტიკა აფხაზეთში არც ამის შემდეგ შეცვლილა. სოხუმის ოკრუგის უფროსი 1900 წელს ქუთაისის გუბერნატორს მიმართავდა: „რუსეთის კოლონიზაციას მხარეში (აფხაზეთში – ჯ.კ.), პოლიტიკური თვალსაზრისით, აქვს დიდი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა. მით უფრო, რომ აფხაზები, როგორც ოკრუგის ძირითადი მოსახლეობა, დღემდე რჩება უკიდურესად დაბალკულტურულ ეროვნებად განვითარების დონით, მერყევია რელიგიური რწმენით, არაერთხელ გამოავლინა თავისი პოლიტიკური არაკეთილსაიმედოობა... ეს მოითხოვს განსაკუთრებულ ყურადღებას, საუკეთესო საშუალებად უნდა გცნოთ მხარის კოლონიზაცია რუსი მოსახლეობით“ **[ქცა, ფ. 186,**

ან. 1, ს. 69, ფურც. 11-12].

1864 წ. 12 ივლისს რუსეთმა აფხაზეთის სამთავრო გააუქმა. მთავარი მიხეილ შარვაშიძე, რომელმაც თავის დროზე რუსეთს დიდი სამსახური გაუწია აფხაზეთში, კორონეჟში გადაასახლეს. იგი 1866 წ. გარდაიცვალა, ანდერძისამებრ აფხაზეთში ჩამოასვენეს და მოქვის ტაძარში დაკრძალეს **[ხორავა, 2011:280-284].**

აფხაზეთის სამთავროს გაუქმების შემდეგ შეიქმნა სოხუმის სამხედრო განყოფილება, რომელიც ქუთაისის გენერალ-გუბერნატორს დაექვემდებარა. 1866 წ. ხელისუფლებამ აფხაზეთში საგლეხო რეფორმის გატარებისათვის მზადება დაიწყო. მათი მიზანი აშკარა იყო. მოხელეთა მხრიდან ადგილობრივთა თავისებურებისა და ინტერესების გაუთვალისწინებლობამ აფხაზი მოსახლეობის დიდი უკმაყოფილება გამოიწვია. ისინი აჯანყდნენ. აჯანყება 1866 წ. 26 ივლისს სოფ. ლიხნში დაიწყო. ხელისუფლებამ სასწრაფო ღონისძიებები მიიღო აჯანყების ჩასახშობად. აჯანყების შემდეგ გაჩნდა აფხაზთა თურქეთში გადასახლების დასაბუთება. ქუთაისის გენერალ-გუბერნატორი მიუთითებდა: „არსებობს მხოლოდ ერთი რადიკალური საშუალება სოხუმის განყოფილების მხრიდან ყოველგვარი საშიშროების აღმოსაფხვრელად. ესაა აფხაზეთის მოსახლეობის თურქეთში გასახლება“ **[სცხსა, ფ. 545, ან. 1, ს. 91, ფურც. 23].**

რუსეთის ხელისუფლებამ მონდომებით შეადგინა აფხაზთა გასახლების გეგმა. შედგა სიები სოფლების მიხედვით, განისაზღვრა 4500 ოჯახის გასახლება. ამ საკითხში რუსეთმა ოსმალეთთან საერთო ენა გამოიყენა. რუსეთისა და ოსმალეთის თანამშრომლობა აფხაზებისა და სხვა კავკასიელი ხალხების მუჰაჯირობის საქმეში შემთხვევითი არ ყოფილა. თუ რუსეთი აბორიგენი მოსახლეობის გასახლებით კოლონიზაციის საქმეს „აწესრიგებდა“, თურქეთს სურდა მთიელები დაებინავებინა დაუსახლებელ და ნაკლებად დასახლებულ ადგილებში, აგრეთვე რუსეთის საზღვრისპირა რაიონებში. ამ კონტინგენტს სულთანი გამოიყენებდა როგორც იმპერიაში მიმდინარე ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის ჩასახშობად, ისე რუსეთის წინააღმდეგ მოსალოდნელ ომში **[აჩუგბა, 1988:15].**

აფხაზთა გადასახლების პირველი ტალღა განხორციელდა 1867 წელს. მთავრობამ „გეგმა“ ბოლომდე ვერ შეასრულა – დაგეგმილი 4500 ოჯახის ნაცვლად ოსმალეთში გადასახლდა 3358 ოჯახი, 19 342 სული **[სცხსა, ფ. 545, ან. 1, ს. 91, ფურც. 205-250; ხორავა, 2011:73].** სამწუხაროდ, აფხაზთა გადასახლების პროცესი ამით არ

დასრულებულა.

ამრიგად, ორი იმპერიის – რუსეთისა და ოსმალეთის პოლიტიკურმა და რელიგიურმა ინტერესებმა გამოიწვია აფხაზეთის მკვიდრი მოსახლეობის მასობრივი გადასახლება ოსმალეთში – მუჰაჯირობა. ეს აფხაზი ერის ტრაგედია იყო.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

სცსსა, ფ. 416, ან. 3, ს. 177 – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 416, ანაწერი 3, საქმე 177.

სცსსა, ფ. 545, ან. 1, ს. 91 – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 545, ანაწერი 1, საქმე 91 .

სცსსა, ფ. 545, ს. 314 – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 545, ანაწერი 1, საქმე 314 .

ქცა, ფ. 186, ან. 1, ს. 38 – ქუთაისის ცენტრალური არქივი, ფონდი 186, ანაწერი 1, საქმე 38.

ქცა, ფ. 186, ან. 1, ს. 69 – ქუთაისის ცენტრალური არქივი, ფონდი 186, ანაწერი 1, საქმე 69.

აჩუგბა, 1988: – აჩუგბა თ., აფხაზთა დასახლება აჭარაში, ბათუმი.

გამახარია, 2005: – გამახარია ჯ., აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა, თბილისი.

დუმბაძე, 1957: – დუმბაძე მ., დასავლეთ საქართველო მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარში, თბილისი.

კილასონია, 2006: – კილასონია ა., ადამიანებით ვაჭრობა საქართველო-კავკასიაში XVI-XIX სს, ისტორიულ-სამართლებრივი ასპექტები, თბილისი.

როგავა, 1997: – როგავა გ., რელიგია და ეკლესია აფხაზეთში, თბილისი.

ქორთუა, 1964: – ქორთუა ნ., საქართველო 1806-1812 წწ. რუსეთოურქეთის ომში, თბილისი.

წვერავა, 2003: – წვერავა ვ., საქართველოს საეგზარქოსოს სამისიონერო მოღვაწეობა XIX საუკუნეში, ქუთაისი.

წურწუშია, 2012: – წურწუშია ზ., აფხაზეთი რუსეთ-ოსმალეთის ურთიერთობებში, თბილისი.

ხორავა, 1996: – ხორავა ბ., ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს, თბილისი.

ხორავა, 2004: – ხორავა ბ., აფხაზთა 1867 წლის მუჰაჯირობა, 160

თბილისი.

ხორავა, 2011: – ხორავა ბ., აფხაზეთის სამთავროს გაუქმება და მიხეილ შარვაშიძე, თბილისი.

ჯანაშია, 1988: – ჯანაშია ს., გიორგი შარვაშიძე, შრომები, VI, თბილისი.

Очерки истории абхазской АССР, 1960: – Очерки истории абхазской АССР, ч.1, Сухуми.

Дзидзария, 1982: – Дзидзария Г., мохаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия, Сухуми.

Дзидзария, 1988: – Дзидзария Г., присоединение Абхазии к России, Сухуми.

Jemal Karalidze
(Batumi, Georgia)

The Political and Religious Causes of Abkhazians' Muhajirism

Summary

Caucasia, as one of the most important geostrategic regions, has been of tremendous interest for other countries since ancient times. At the turn of the XVIII-XIX centuries Russia took advantage of lucrative international situation and annexed East Georgia. Still, that was not sufficient for Russia. Shortly after incorporation of Eastern Georgia into Russia, as a consequence of ongoing struggle between political units of west Georgia and the process of debilitation of Ottoman Empire, Abkhazia joined the Russian Empire as an autonomous principality in 1810.

During the Caucasian wars, Russia did not resist to the existence of Abkhaz principality. As soon as the war came to an end in 1864 and the last principal Mikheil Shervashidze was made to resign, the principality of Abkhazia was abolished. The Russian imperial authorities started to actively master and colonize the territory. Herewith, Russia attempted to remove the Abkhazian Muslim population from the land that resulted in massive migration of Muslim Abkhazians to Ottoman Empire, a process known as Muhajirism.

**ტბეთის სულთა მატიანე და საოჯახო ყოფის საპიტიხები
შუა საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში**

„ტბეთის სულთა მატიანე“, რომელიც შედგენილია XII-XVII საუკუნეებში ტბეთის ეკლესიაში (შავშეთი) მნიშვნელოვანი წყაროა შუა საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის, საგვარეულოთა ისტორიისა და ანთროპომასტიკონის საკითხების შესწავლაში *[ენუქიძე, 1977:6]*. საქართველოს სხვა სამონასტრო კერებში შექმნილი მატიანეებისაგან განსხვავებით ტბეთის მატიანე მრავალმხრივ საინტერესო ცნობებს შეიცავს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კუთხეების (მაჭახელი, აჭარა, შავშეთ-იმერხევი, ლიგანის ხეობა და სხვ.) შუა საუკუნეების ოჯახისა და საოჯახო ყოფით საკითხებზე, კერძოდ, ოჯახის სტრუქტურაზე, საქორწინო ურთიერთობასა და აღზრდის სისტემაზე, მათთან დაკავშირებულ ტერმინოლოგიაზე.

მატიანის ცალკეულ მოსახსენებლებში ანუ შემწირველთა სიებში (მატიანე სულ 588 ასეთი მოსახსენებლისაგან შედგება) მეუღლე (ცოლი) მოიხსენიება 200-ზე და შვილი 50-ზე მეტჯერ, ძმა – 6-ჯერ, დედა და ვაჟი თითოეული – 15-ჯერ, მშობელი და გამზრდელი – 6-6-ჯერ, სძალი (რძალი) – 3-ჯერ, ძმისწული – 2-ჯერ, დისწული, ასული, ცოლყოფილი და განაყოფი – თითოჯერ.

როგორც ჩანს, ჩამოთვლილი ნათესაური ტერმინები მატიანის პერიოდისათვის ყოველდღიური სალაპარაკო ლექსიკის შემადგენელი ნაწილი უნდა ყოფილიყო.

მატიანის ცალკეული მოსახსენებლები მიგვითითებს იმდროინდელი ოჯახის ბუნებაზე, მის შემადგენლობაზე. უმრავლეს შემთხვევაში შემწირველთა შორის მარტო ცოლ-ქმარი ან ცოლ-ქმარი და შვილი ერთად იხსენიებიან. ასევე, უმრავლეს შემთხვევაში, მოსახსენებელში პირველად მამაკაცი (ქმარი, ძმა) ფიგურირებს. მაგალითისათვის, ორ მოსახსენებელს მოვიშველიებთ: „სულს იაკობასძისა იაკობის და მისისა მეუღლისა ხათუსასა შე-

უნდვენ ღმერთმან“ (9);“ „სულსა კირკიტისძისა იოვანესასა და მეუღლესა მისსა მარიამისასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (219). თუმცა არის მოსახსენებლები, რომლებშიც მხოლოდ მარტო ქალი მოიხსენიება: გიორგათ ქალი ცხოვრება (433), აბესლამეთ ქალი ჩიქუნელი (488). ან მოსახსენებელი ქალით (რძლით) იწყება „ბედიანთ სძალი მიქელაური გვანცა“ (540), ქუნთელეთ ქალი მარიამი“ (414), „გაბრიელი მარინე და მისი შვილი ნიკოლოზი“ (542), „კანჯარეთ ქალი მარიამი და მისი შვილი მიქაელი“ (448) და ა.შ. განხილულ ყველა შემთხვევაში საქმე გვაქვს, ერთი მხრივ, ისეთ ოჯახებთან, სადაც უფროსად ქალი გვევლინება ანუ უკაცო ოჯახთან, მეორე მხრივ, მარტივ ანუ ერთთაობიან ოჯახთან. ეს ოჯახები შესაძლებელია მრავალრიცხოვანი თუ დიდი ოჯახის დაშლის შედეგად შეიძლება წარმოშობილიყო. მსგავსი ფაქტები სხვა პაგიოგრაფიული წერილობითი წყაროებითაც დასტურდება. „შუშანიკის წამების“ მიხედვითაც ფეოდალ ვარქსენ პიტიახშის ოჯახი თავისი სტრუქტურით ტიპიურ ინდივიდუალურ ოჯახად არის მიჩნეული, რასაც ივ. ჯავახიშვილმა მიაქცია ყურადღება *[ჯავახიშვილი, 1929:372]* ცხადია, ამგვარი ოჯახების არსებობა ამ პერიოდში არ გამორიცხავდა მრავალრიცხოვანი თუ დიდი ოჯახების არსებობას. ასე იყო არა მარტო იმ პერიოდში, როდესაც „შუშანიკის წამება“ შეიქმნა (V საუკუნე), არამედ უფრო მოგვიანო პერიოდშიც, კერძოდ, გრიგოლ ხანძთელის ეპოქაში (IX საუკუნე), როდესაც ივ. ჯავახიშვილის სიტყვით რომ ვთქვათ, „სახლობა მრავალრიცხოვანიც და პატარაც ყოფილა“ *[იქვე]*.

ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ძველი ქართული პაგიოგრაფიული წყაროების შესწავლის საფუძველზე მითითებულია, რომ დიდი ოჯახის დაშლის ფაქტები მაშინ წარჩინებულთა ოჯახებზე მოდიოდა, დაბალი ფენის ოჯახური შემადგენლობისა და ოჯახის ფორმების შესახებ მსჯელობა კი ძნელდება შესაბამისი ცნობების არარსებობის გამო *[ჭანტურიშვილი, 1984:141]*. „ტბეთის სულთა მატიანის“ ცნობების საფუძველზე სავარაუდოდ შეიძლება ითქვას, რომ XII-XVII საუკუნეებში არა მარტო წარჩინებულთა, არამედ მწარმოებელი საზოგადოების წარმომადგენელთა მრავალრიცხოვანი თუ დიდი ოჯახებიც დაშლის გზაზე უნდა მდგარიყო.

* ფრნხილებში მოთავსებული ციფრი აღნიშნავს „ტბეთის სულთა მატიანის“ შემწირველთა რიგით ნომერს.

ტბეთის სულთა მატიანის მიხედვით ინდივიდუალური, ერთობიანი ოჯახების გვერდით სამ და ორთაობიანი ოჯახებიც აღირიცხება. ამავე დროს ორთაობიანი ოჯახები სამთაობიანს ბევრად სჭარბობს.

ორთაობიანი ოჯახების შესახებ მატიანის შემდეგი მოსახსენებლები მიგვანიშნებს: „სულსა ახალასდისა ნანასა და მისისა მეუღლისა რუსუდანისა, სულსა მისისა შვილისა ლომასასა, მისისა მეუღლის მარიამისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (84); „სულსა კნრიკისდისა აფთარისასა და მისისა მეუღლისა ნათიასა შეუნდვენ ღმერთმან. სულსა მათისა შვილისა ბელასასა შეუნდვენ ღმერთმან. სულსა მისისა მეუღლისა ხუარაშანისა შეუნდვენ“ (118); „სულსა კანჯარასდისა მიქაელისა და მისისა მეუღლისა ნათელისა შეუნდვენ ღმერთმან. სულსა მათისა შვილისა ესაიასა და მისისა მეუღლისა ესანესა შეუნდვენ ღმერთმან“ (241); „სულსა ჩიქუტასდისა ნიკოლასა და მისისა მეუღლისა მარიამისა. მათისა შვილისა ქავთარისასა და მისი მეუღლისა თამარისასა შეუნდვენ ღმერთმან. სულსა მისი მეუღლისა ესნას შეუნდვენ ღმერთმან“ (422); „სულსა ზარქისდისა იოვანესა და მისისა მეუღლისასა ცხორებასა შეუნდვენ. დამისისა შვილისა ბეშქენისასა და გიორგისასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (469); „სულსა გუნდარისდისა იოვანესა შეუნდვენ ღმერთმან. სულსა მისისა მეუღლისა ესნას შეუნდვენ ღმერთმან. სულსა მათისა შვილისასა ნიკოლაუხისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (497).

როგორც ვხედავთ, აქ მოტანილი მასალებით ოჯახები შედგება მშობლების, შვილისა და რძლისაგან.

მატიანის პერიოდისათვის ისეთი ოჯახებიც ყოფილა, რომლებშიც ცხოვრობდნენ, ერთი მხრივ, მარტო **დედა და შვილი** („სულსა შამიგდისა იოვანესა და მისისა დედისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (583); „სულსა თევთისდისა გრიგოლისა და მისისა მეუღლისა მარიამისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (300). მეორე მხრივ, მარტო **მამა დ შვილი** („სულსა ლურჯისდისა მიქაელისა და მისისა შვილისა ცაცაუროისასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (142). არის შემთხვევები ძმების ერთად ცხოვრებისა („სულსა გორგასდისა ვაჟისა გიორგისა შეუნდვენ ღმერთმან. სულსა მისისა ძმისა ბასილისა და მისის ძმისა მიქაელისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (100). აქ საქმე გვაქვს სამი ძმის ერთ ოჯახში განუყრელად ცხოვრების ცალკეულ შემთხვევასთან.

მატიანის მოსახსენებლებში მხოლოდ ერთი ცნობაა დაცული

ორცოლიანობაზე, რაც ამ სოციალური მოვლენის იშვიათობაზე შეიძლება მიუთითებდეს. ამასთან, ორცოლიანობას შეიძლება მხოლოდ წარჩინებულთა წრეში ჰქონოდა ადგილი. მატიანეში ვკითხულობთ: „სულსა გამრეკლისძის იოვანეს და მისის/მეუღლის ნათელისა და მისი მეუღლის რუსუდანის შეუნდვენ ღმერთმან“ (58) გამრეკლისძის გვარს მატიანის მკვლევარი თ. ენუქიძე წარჩინებულთა წრეს მიაკუთვნებს *[ენუქიძე, 1977:35]*. თუმცა, საერთოდ მაშინდელ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მსგავსი ფაქტები იშვიათი არ უნდა ყოფილიყო.

მატიანის რამდენიმე მოსახსენებელში საქორწინო ურთიერთობასთან დაკავშირებული მომენტებიც ამოიკითხება. მაგალითად, პირდაპირი მითითება გვაქვს მეუღლეთა სადაურობის შესახებ: „სულსა ბუწნელისძისა იოვანესა და მისისა მეუღლესა სინდაელისასა შეუნდვენ ღმერთმან“ (8); „სულსა სირაეთ გიორგისა და მისისა მეუღლისა ოღლაურელისასა“ (370). პირველ შემთხვევაში გარკვევით ჩანს, რომ ვინმე სინდაელი გათხოვილი ყოფილა ვინმე იოვანე ბუწნელისძეზე, მეორე შემთხვევაში, ვინმე ოღლაურელი ცოლად გაჰყოლია სირაეთ გიორგის. თუ ბუწნელისძეს მატიანისეული ბუწნელეთის მცხოვრებად მივიჩნევთ, მაშინ გამოდის, რომ სინდაელი, ე.ი. სინდაეთში მცხოვრები ქალი, ბუწნელეთის მცხოვრებს გაჰყოლია ცოლად. ბუწნელეთის ადგილმდებარეობის გარკვევა ჯერჯერობით ვერ მოხერხდა, სინდაეთი კი, როგორც ი. სიხარულიძე ვარაუდობს, დღევანდელ სოფელ სინდიეთს უნდა გულისხმობდეს *[სიხარულიძე, 1961:130]*. ეს სოფელ დღეს ხელვაჩაურის მუნიციპალიტეტის აჭარის აღმართის თემში შედის. ასევე გარკვეულია ოღლაურელის ვინაობა. ოღლაური კირნათის თემში შემავალი სოფელი იყო *[სიხარულიძე, 1988:16]*. სირაეთის ადგილმდებარეობა ზუსტად დადგენილი არ არის. ჩვენი ვარაუდით, სირაეთი დღევანდელი სირა-სინგოთი უნდა იყოს, რომელიც შავშეთში შედის, იგი ხუთვერსიან რუკაზე სირას სახელწოდებითაა დატანილი. სირა-სინგოთს ერთად მოიხსენიებს ნიკო მარიც 1904 წელს შავშეთ-კლარჯეთში მოგზაურობის დღიურებში *[მარი, 1904:240]*. ირკვევა, რომ ვინმე ოღლაურელი ქალი სირაეთის (შავშეთი) მცხოვრებს გიორგიძეზე გათხოვილა.

მატიანე იხსენებს აგრეთვე ვინმე კორტიზეთ მიქაელსა და მის მაჭარელ მეუღლეს ხათუთას. მასში ვკითხულობთ: „სულსა კორტიზეთ მიქაელსა და მისისა მეუღლისა მაჭარელისას შეუნდვენ“ (439). კორტიზეთის ზუსტი ადგილმდებარეობა ჯერჯე-

რობით გაურკვეველია. თუ ამ გეოგრაფიულ პუნქტს დღევანდელ კორტანეთთან გაიგივებთ, მაშინ იგი სოფელ მინდიეთის დასახლებულ პუნქტად შეიძლება მივიჩნიოთ. მაჭარელის ქვეშ კი, როგორც ი. სიხარულიძე არკვევს, შუა საუკუნეებში აჭარის მკვიდრი მოიაზრებოდა.

მატიანეში მსგავსი სხვა ფაქტებიც ამოიკითხება. ვინმე ჯოისძე ნანას (მატიანის მიხედვით ნანა კაცის სახელია) ვინმე აკრიელი მეუღლე ჰყოლია („სულსა ჯოისძისა ნანასა და მისისა მეუღლისა აკრიელისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (7). ჯოისძის ვინაობა მატიანეში არ ჩანს. აკრიელი კი ზემო მაჭახლის სოფელ აკრიის მკვიდრზე მიუთითებს. მატიანეში ვკითხულობთ: „სულსა, გუიანეთ აკრიელ ცხორებას შეუნდვენ ღმერთმან“ (391). „გუიანეთ აკრიელი“ ალბათ „დღევანდელ გუიანეთში (სოფელ ზედა ჩხუტუნეთის დასახლებულ უბანია) სოფელ აკრიიდან გამოთხოვილ ქალზე უნდა მიუთითებდეს. მსგავსი შემთხვევები ანუ ერთი ხევის, ხეობის შიგნით გათხოვება-გამოთხოვება დღესაც ფართოდაა გავრცელებული. ასე იყო მაჭახლის ხეობის მაგალითზეც. მაჭახლის ზედა სოფლებიდან ანუ ზედა მაჭახლიდან მაჭახლის ქვედა სოფლებში ანუ ქვედა მაჭახელში 1921 წლამდე, ანუ მაჭახლის ხეობის ორ ნაწილად გაყოფამდე, ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. მაგალითად, ზედა ჩხუტუნეთში იყვნენ გამოთხოვილი ზედა მაჭახლის სოფლებიდან – ქვაბითაიდან, ზედავაკიდან, მინდიეთიდან და ა.შ.

ჩამოთვლილი მატიანისეული ცნობებიდან ნათლად ირკვევა, რომ შუა საუკუნეებში, რომელსაც ჩვენი მატიანე განეკუთვნება, ჩვეულებრივი მოვლენა იყო გათხოვებისა თუ ცოლად მოყვანის ფაქტები თემის თუ ხევის (ხეობის) შიგნით ან მის ფარგლებს გარეთ.

მოცემული კუთხის ფარგლებში და შედარებით შორეულ კუთხეებს შორის ქორწინების ფაქტებზე ცნობები მოგვიანო პერიოდიდანაც გვაქვს, რაც ჩვეულებრივ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ. მხედველობაში გვაქვს ღიმიტრი ბაქრაძის შემდეგი ცნობა: აჭარაში მოგზაურობის დროს 1874 წელს დ. ბაქრაძეს აჭარლებთან ერთერთი საუბრის დროს ქართული მაყრული შემოესმა. მოგზაური აღნიშნული ფაქტით დაინტერესებულა და წერდა: „ამ საუბრის დროს ქართული შემომესმა. და მართლაც, ზენდიდელი ბეგი თურმე შავშეთელი ბეგის ქალზე დაქორწინებულა და შავშეთიდან მას სიმღერით მიაცილებდა კარგა მოზრდილი მაყრონი *[ბაქრაძე,*

1987:4]. ბეგის ვინაობაზე დ. ბაქრაძე ცნობას არ გვაწვდის. ჩვენი აზრით, ეს ბეგი გვარად ვინმე ბეჟანიძე უნდა ყოფილიყო.

მატიანის 6 მოსახსენებელში (153-ე, 290-ე, 322-ე, 354-ე, 932-ე, 481-ე) ჩვენ მამამუქეობასთან ანუ აღმზრდელ-აღსაზრდელთან დაკავშირებულ ცნობებსაც ვეცნობით. ამთგან 4 მოსახსენებელში მითითებულია ადგილი, სადაც ესა თუ ის პიროვნებაა გაზრდილი (აღბათ აღსაზრდელად მიბარებული): „სულსა ღურჯაეთ გაზრდილსა ჩიჩქანისა და მისისა მეუღლესა მარიამსა შეუნდვენ ღმერთმან“ (153); „სულსა სისოეთ გაზრდილისა იოვანესასა და მისისა მეუღლისასა მარიამისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (290); „სულსა დავლაეთ ცხორებასა და მისისა გაზრდილისა მარიამის შეუნდვენ ღმერთმან“ (322); „სულსა გორგასძიეთ გაზრდილისა იოვანესა და მისისა მეუღლისა მარიამისა შეუნდვენ ღმერთმან“ (432). ე.ი. სამ შემთხვევაში მითითებულია მარტო გაზრდილის (ანუ აღზრდილის) ადგილი, ერთ შემთხვევაში გაზრდილი პიროვნების ვინაობა (ვინმე ქალი მარიამი) და მისი გაზრდის თუ აღზრდის ადგილი და თვით გამზრდელი ანუ აღმზრდელი პიროვნება (დავლაეთ ცხორება).

ორ მოსახსენებელში (354-ე, 481-ე) დასახელებულია გამზრდელის თუ აღმზრდელისა და გაზრდილის სახელი („სულსა კობახთის გაზრდილის იოვანეს შეუნდვენ ღმერთმან“; „სულსა ქერაბაის გაზრდილსა ნონასა შეუნდოს ღმერთმან“. მატიანის მიხედვით კობახთი და ქერაბაი მამაკაცის, ხოლო ცხორებაი ქალის სახელებია. ე.ი. გამზრდელებიც (აღმზრდელებიც) ისინი ყოფილან. მატიანისეულ 6 შემთხვევაში 4 გაზრდილი მამაკაცია, 2 კი ქალი. თანაც 3 გაზრდილი ცოლიანია. ამგვარად, გასაზრდელად (აღსაზრდელად) ამ პერიოდში ვაჟებსაც მიაბარებდნენ და გოგონებსაც, ამასთან ერთად, აღმზრდელ-გამზრდელები მამაკაცებიც იყვნენ და ქალებიც.

განხილულ ყველა შემთხვევაში ყურადღებას იქცევს ტერმინი „გაზრდილი“, რომელიც თავისი შინაარსით უნდა უტოლდებოდეს უფრო ადრეულ ქართულ წერილობით წყაროებში მოხსენიებულ ძუძუმტეობას. ამ ტერმინს კი ადრეფეოდალურ საქართველოში სოციალურ-პოლიტიკური დატვირთვაც ჰქონდა და იგი სოციალურ-პოლიტიკურ ინსტიტუტად ჩამოყალიბდა **[ჭანტურიშვილი, 1984:180-190; მგელაძე, 1989].** წერილობითი წყაროების საფუძველზე ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ ეს ინსტიტუტი იმდროინდელ საქართველოში ფეხმოკიდებული იყო და მიზნად ისახავდა სხვა ოჯახში ბავშვის აღსაზრდელად მიბარებას. მატი-

ნისეული „გაზრდილიც“ ნათესავის, ახლობლის ოჯახში გაზრდილი პირი იყო. სხვა ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით „გაზრდილები“ მეფისა თუ ფეოდალთა ვასალები იყვნენ და მნიშვნელოვან პოლიტიკურ როლს ასრულებდნენ მეფე-ფეოდალთა სამეფო კარის ცხოვრებაში *[ჭანტურიშვილი, 1984:187]*. ამაზე მიუთითებს სხვა ისეთი წერილობითი წყაროებიც, როგორიცაა: „მატიანე ქართლისა“, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, „ვეფხისტყაოსანი“ და სხვ. ასე მაგალითად, ჭიაბერი გვევლინება გიორგი მესამის „გაზრდილად“ („ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“), ავთანდილი როსტევან მეფის გაზრდილია, შერმადინი – ავთანდილისა, ამირბარი ტარიელი კი – ინდოეთის მეფის გაზრდილი *[იქვე: 188-189]* და ა.შ. ლაშა გიორგის დროინდელი მემატიანე ლაშა გიორგის გამზრდელად იხსენიებს ივანე ათაბაგს. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ტექსტში ათაბაგი განმარტებულია როგორც „მამად და გამზრდელად მეფისა და სულთანთა“, ანუ მაღალი წრის წარმომადგენელთა მამა და გამზრდელი. ისიც ცნობილია, რომ XIV საუკუნის 30-იანი წლებიდან ათაბეგობა ჭაყვლთა საგვარაულო სახლის ზედწოდებად იქცა *[ბერიძე, 2010:407-408]*.

მოტანილი მონაცემების მიხედვით შეიძლება გვეფიქრა, რომ მატიანისეული „გაზრდილებიც“ (სისოეთ გაზრდილი იოვანე, ლურჯაეთ გაზრდილი იჩიქანა, გორგასძიეთ გაზრდილი იოვანე) და გამზრდელებიც (კობახთი, დავლაეთ ცხორება, ქერაბაი) შესაძლოა მაღალ სოციალურ ფენას ეკუთვნოდნენ. მაგრამ ეს დასკვნა საფარაუდოა, რადგან პირდაპირი მანიშნებელი ცნობა გაზრდილ-გამზრდელების ვინაობაზე მატიანეში არ მოგვეპოვება. „ტბეთის სულთა მატიანის“ კომენტატორი თ. ენუქიძეც შენიშნავდა, რომ მატიანეში დამოწმებული გვარების სოციალური კუთვნილების გარკვევას ართულებს მასში მოხსენიებულ პირთა იდენტიფიკაციის მოუხერხებლობა. ძეგლში შემორჩენილი მოსახსენებლების დიდი ნაწილიც დაბალი ფენიდან გამოსული შემომწირველები ჩანან *[ენუქიძე, 1977:34]*. მაგრამ მატიანის შემდგენელთა მიზანს ყოველთვის როდი შეადგენდა ყველა შემომწირველის სოციალური კუთვნილება მოეკითხა და ჩაეწერა და ამდენად არც არის გასაკვირი, რომ მატიანისეულ შემომწირველებში შეიძლება მართლაც იყვნენ (მითითებულის გარდა) წარჩინებულთა წრიდან გამოსულნი. მატიანის შემდგენელი შემწირველის გვარსახელით უფრო იქნებოდა დაინტერესებული, ვიდრე მისი სოცია-

ლური კუთვნილების სრული ჩვენებით. ისე კი, საფიქრებელია, რომ XII-XVII საუკუნეებში გაზრდილი და გამზრდელი წარჩინებული პირიც შეიძლება ყოფილიყო და დაბალი წრიდანაც გამოსული. ამის შესახებ მოგვითხრობენ ბოლო დროის ეთნოგრაფიული მონაცემები, ლიტერატურული წერილობითი ცნობები.

ამრიგად, „ტბეთის სულთა მატიანე“ მნიშვნელოვანი წყაროა შუა საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს (მაჭახელი, შავშეთ-იმერხევი, ლიგანი ანუ დღევანდელი ლივანა) საოჯახო ყოფის, სულიერი კულტურისა და ადგილთა სახელების შესწავლაში.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ბერიძე, 2010: – ირმა ბერიძე, ათაბაგობის სახელის გაუქმების ორი მცდელობა საქართველოს სამეფო კარის სამოხელეო აპარატიდან, – კრ.: „დიდაჭარობა“ (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები“, ხულო-დიდაჭარა, 2010 წლის მაისი).

ბაქრაძე, 1987: – დიმიტრი ბაქრაძე, არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი.

ენუქიძე, 1977: – თინა ენუქიძე, ტბეთის სულთა მატიანე (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო თინა ენუქიძემ), თბილისი.

მარი, 2012: – ნიკო მარი. შავშეთსა და კლარჯეთში მოგზაურობის დღიურები, ბათუმი, (1911 წელს რუსულ ენაზე გამოცემული წიგნის თარგმანი).

მგელაძე, 1989: – ნუგზარ მგელაძე, მამამძუძუეობა დასავლეთ საქართველოში, – კრ.: სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, თბილისი.

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

სიხარულიძე, 1985: – იური სიხარულიძე, ნიგალი, ბათუმი.

სიხარულიძე, 1987: – იური სიხარულიძე, შავშეთ-იმერხევი, თბილისი.

ჭანტურიშვილი, 1984: – სოსო ჭანტურიშვილი, ყოფა და კულტურა V-X საუკუნეების საქართველოში, თბილისი.

ჯავახიშვილი, 1929: – ივანე ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი II, ნაკვეთი II, ტფილისი.

Nodar Kakhidze
(Batumi, Georgia)

**The Cronicle of Tbeli Spirits and the Questions About
Family Beings in the South west of Georgia im the Mid Century**

Summary

The article "Tbeti soul chronicle" (XII-XVII centuries) characterizes Georgia in the period of middle ages (Machakheli, Shavshet-Imerkhevi, Ligani today its name is Livana and others)some questions about family life(such as: structure, wedding, marriage, giving the children to nurses and terminology connected to the following subjects.) The number of donators' families, the origin of marrying couples and masters, nurses and children who should be brought upis cleared out.

The chronicle data are the important sources of the cultural heritage of the research region of middle ages. Also the chronicle has done great job in studying the origin of those Georgian names and surnames, which is connected to the research material.

**ქართველებისა და სომხების სულიერი კულტურის
ურთიერთშეფარებითი ასპექტები**

ქართველთა და სომეხთა კულტურულ ურთიერთობებში მთავარ საკითხს მათი ქრისტიანული სარწმუნოება წარმოადგენს. ორივე წმიდა სამოციქულო ეკლესიად იწოდება იმ განსხვავებით, რომ სომხური ან სომეხთა ეკლესიის (და არა სომეხთის) ეპარქიები განთავსებულია მსოფლიოს სხვადასხვა კონტინენტზე. ტრადიციულად, ორივე ეკლესია სამოციქულოა, თუ საქართველოში ანდრია პირველწოდებულისა და სიმონ კანანელის ქადაგებას მოწმობენ ძველი ქართული წყაროები, სომხეთში ქრისტიანობა იქადაგეს და აქვე მოწამებობრივად აღესრულნენ თადეოს და ბართლომე მოციქულები. „ძველი ქართული წყაროები გვაძენობენ, აგრეთვე საქართველოში ბართლომე და მატათა მოციქულების ქადაგების შესახებ“ *[აღლეჰსიძე, 2003:23]*.

სომეხთა, სომხური ეკლესიის დამაარსებელი და მისი პირველი ეპისკოპოსია გრიგოლ განმანათლებელი (პარტეველი, IV ს. I ნახევარი), ხოლო ეკლესიის დაარსების თარიღად, ტრადიციულად, მიჩნეულია 301 წელი. ამიტომ, სომხურ ეკლესიას ზოგჯერ „გრიგორიანულს“ უწოდებენ, რასაც ზოგიერთი მკვლევარი არამართებულად მიიჩნევს. არსებობს სომხური წყარო, კერძოდ, მოსე ხორენაცის ცნობები, თითქმის ქართლის გაქრისტიანებაში გრიგოლ განმანათლებელსაც წვლილი მიუძღვის, რაც სამართლიანად უარყო ივანე ჯავახიშვილმა *[ჯავახიშვილი, 1935:115]*. გრიგოლ განმანათლებელი უძველეს ქართულ მწერლობაში მეტად პოპულარულ წმინდანს წარმოადგენს. „სვიმეონ ღოგოთეცის მიერ შექმნილი მეტაფრასული თხზულება ქართულად თარგმნილია ორჯერ: პირველი მთარგმნელი უცნობია, მეორე კი თეოფილე ხუცესმონაზონი. ანტონ I-მა თავის „მარტირიკა“-ში შეიტანა მისივე შედგენილი „შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმიდისა მღუდელმოწამისა გრიგოლი დიდისა სომხითისა ეპისკოპოსისა“ *[საქართველოს., 2007:220]*.

როგორც ნ. პაპუაშვილი ასკვნის, ძველი საისტორიო წყაროების მიხედვით და თანამედროვე მეცნიერული ხედიდან, ქართველებისა და სომეხების ერებად და, კერძოდ, პოლიტიკური ტვირთის მატარებელ ერებად, ე.ი. სახელმწიფოებად ჩამოყალიბება ერთსა

და იმავე გარემოში, ერთსა და იმავე სივრცესა და სულიერ ატმოსფეროში მოხდა. ორივე ხალხსა და ქვეყანას საერთო სამეზობლო ჰქონდათ და ამ სამეზობლოსთან მათ, მეტწილად, ერთნაირი კავშირები აახლოებდათ: პოლიტიკური, ეკონომიკური და რელიგიური. ამის შესაბამისად ორივე ქვეყანაში თითქმის ერთი და იგივე სარწმუნოებრივი ვითარება სუფევდა *[პაპუა შვილი, 2009:5]*.

ამ ერთიანობის ერთ-ერთი გამოხატულება თუ იყო ქრისტიანობის თითქმის ერთდროულად სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება, ადვილი წარმოსადგენია ქართველ-სომეხთა სარწმუნოებრივ განხეთქილებას რა შედეგები მოჰყვებოდა.

მართლმადიდებელი ქრისტიანობის მიღება-დამკვიდრებამ უდიდესი როლი შეასრულა ქართული სახელმწიფოებრიობისა და კულტურის განვითარებაში. საფუძველი ჩაუყარა მწიგნობრობას, განავითარა ლიტერატურა, მეცნიერება, ხელოვნების სხვადასხვა დარგები. აგრეთვე, მკაფიოდ გამოკვეთა ქვეყნის საგარეო პოლიტიკური ორიენტაცია. „თუ რაოდენ აფერხდება მონოფიზიტობა ფრესკულ მხატვრობას, კარგად გვიჩვენებს სომხური ხელოვნება... საქართველოსთან ახლომდებარე სომხურ ტაძრებში, რომ ფრესკებია, ეს ქართული ხელოვნების კეთილმყოფელი გავლენით უნდა აიხსნას. ხშირად მათ ქართული წარწერებიც აქვთ. მთავარი სომხური ტაძარი ეწმიაძინი 1700 წლის სიახლოვეს ჯერ კიდევ არ იყო მოხატული. ათიოდე წლის შემდეგ იგი მოუხატავთ ვახტანგ VI-ის კარის მხატვრებს ოენათაშვილებს“ *[სირაძე, 2000:244]*.

სომხური საეკლესიო არქიტექტურის ორიგინალურ უძველეს ძეგლებს მიაკუთვნებენ აპარანის ბაზილიკურ ეკლესიას IV ს., კარმრავორის ჯვარგუმბათოვან მინიატურული ტაძარს (VII ს.), სევანის სამონასტრო ანსამბლს.

აგრეთვე ელინიზმის ძეგლს – მზის ტაძარს გარნისში, ზვარტნოცის ტაძარს, შუასაუკუნეების შედევრს – გეპარდს. მონღოლების ლაშქრობამდე სომხური არქიტექტურა მთელს აღმოსავლეთში გამოირჩეოდა, მაგ: X ს-ში, როდესაც კონსტანტინეპოლში მიწისძვრამ წმ. სოფიოს ტაძრის გუმბათი დააზიანა, მის აღსადგენად მიწვეულ იქნა სომეხი არქიტექტორი თრდატი *[Армянский., 1911:203]*.

ასე შეიტანა ქრისტიანობამ ისტორიზმი კულტურის განვითარებაში. იგი გახდა ისეთი რელიგია, რომელიც უდიდეს გავლენას ახდენდა სრულიად სხვადასხვა ერის ადამიანებზე. ქრისტიან-

ნობამ წინა პლანზე გამოიტანა ადამიანის სულიერი ცხოვრება, შუა საუკუნეების დასაწყისში ხალხის მსოფლმხედველობრივ ქაოსში შეიტანა რელიგიური, სულიერი ერთობის საწყისი და ამით ხელი შეუწყო ევროპული კულტურის ჩამოყალიბებას *[მიქაუტაძე, 2008:52]*.

ამდენად, დიდი მცდელობის მიუხედავად, ვერ მოხერხდა შეთანხმება ქრისტოლოგიურ საკითხებზე და VII ს-ის 20-იან წლებში საბოლოოდ გაფორმდა ორი იდეოლოგიური მიმდინარეობა – ქალკედონიტური ქართლი და მონოფიზიტური სომხეთი. სომხეთი დარჩა ქრისტიანულ წიადში, მაგრამ, ფაქტობრივად, გამოეყო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს.

სომხური სამოციქულო ეკლესია ემსგავსება იერარქიით და შვიდი საიდუმლოს აღსრულებით ქართულ სამოციქულო ეკლესიის დოგმებს. ენათესავება მონოფიზიტურ ეკლესიებს: კოპტურს და ეთიოპიურს (ეგვიპტე-სირია). ბევრი საერთო თუ განმასხვავებელი ნიშანი აქვს სომხურ და ქართულ არქიტექტურას. კერძოდ, ქართულ არქიტექტურაში გუმბათის ყელი უფრო მაღალია, ვიდრე სომხურში. ჩუქურთმა და კედლების მოპირკეთება ორივეს ახასიათებს. VII ს-ში, როგორც ქართული ისე სომხური საეკლესიო ნაგებობები, გადადის ბაზილიკური მშენებლობის სტილიდან ცენტრალურ ჯვარგუმბათოვან სტილზე. სომხეთში ამ რიგის ნიმუშებია: რიფსიმე, ზვარტნოცი, ეჩმიადინი. საქართველოში – ჯვარი, წრომი, სამშვილდე, ატენის სიონი *[ოვაკიმიანი, თედიაშვილი, 2013:72]*.

სომხური კულტურის განვითარებაში განსაკუთრებული წვლილი დამწერლობის ორიგინალური სისტემის შექმნამ შეიტანა. ჯერ კიდევ გადაჭრილი არ არის სომხური დამწერლობის გენეზისისა და დათარიღების პრობლემა, ისევე, როგორც არ არის ერთმნიშვნელოვნად გადაწყვეტილი როდის შეიქმნა ქართული დამწერლობა. წყაროები იძლევიან ცნობებს როგორც ძვ. წ. აღ. III ს-ის დამდეგის, ისე ახალი წელთა აღრიცხვის V ს-ის შესახებ.

საისტორიო წყაროების მიხედვით, სომხური დამწერლობაც V ს-ის დასაწყისში შეიქმნა. არსებობს ვარაუდი, რომ იგი მანამდეც არსებობდა, მაგრამ ჩვენამდე არ მოუღწევია. სომხური მწერლობის, ისევე როგორც ქართულის, გამორჩეულ დარგს პაგიოგრაფია წარმოადგენს, რომლის უმთავრეს მახასიათებელს წარმოადგენს ქრისტიანობისათვის მოწამეობისა და ღვაწლის შერწყმა ეროვნულ-განმანათავისუფლებელ ბრძოლასთან *[აღუქსიძე, 2008:196]*.

აღსანიშნავია, რომ სომხურ ენაზეც შემონახულია უმდიდრესი ორიგინალური და თარგმნილი საღვთისმეტყველო და პოლემიკური ლიტერატურა. უძველესი სომხურ-ქართული პარალელური და თარგმნილი ტექსტების არსებობამ, საქართველოს ისტორიისა და კულტურის შესახებ არსებულმა ძველი სომხური წყაროების სიმრავლემ და მნიშვნელობამ, ძველი საეკლესიო არქიტექტურის განვითარების პარალელურმა გზებმა, ქართულ-სომხურმა კავშირებმა განაპირობა საქართველოში არმენოლოგიის ცალკეული დარგების (ტექსტოლოგია, წყაროთმცოდნეობა, ენათმეცნიერება, არქიტექტურის ისტორია) დაწინაურება *[ქართული ..., 1975:579]*.

ცნობილი ქართველი არმენოლოგი ი. აბულაძის მიხედვით, ქართული და სომხური მწერლობის ურთიერთობის განვითარების სამ საფეხურს გვიჩვენებს: 1) V ს-დან VIII საუკუნე; 2) IX-X სს-ები და 3) XI-XIII საუკუნე... ეს კავშირი ორმხრივია და არა მარტოდენ ცალმხრივი, როგორც ეს ზოგჯერ წარმოუდგენიათ *[აბულაძე, 1944:01-03]*. ამ მხრივ, სომხური საეკლესიო მწერლობაც განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, ისევე როგორც ქართულ-სომხური ხელნაწერების მოხატვის, ორნამენტის, მინიატურებით შემკობის, კალიგრაფიის ხელოვნება.

ყოველ კულტურაში არის თვითმყოფადობის ელემენტი, რომელიც სხვაგან არ გვხვდება. ასეთი ეროვნული კულტურის სიმბოლოდ სომხეთში „ხაჩკარი“, ე.წ. ქვის ჯვარი გვევლინება. უძველესი ხაჩკარების ყველაზე დიდი სასაფლაო მდებარეობს სოფელ ნორატუსში, სევანის ტბის ნაპირზე, სადაც 900-მდე სხვადასხვა სტილის და ეპოქის ხაჩკარია. მათ შორის ყველაზე ძველი VII ს-ით თარიღდება. სომხეთს ხშირად ქარასტანს – „ქვის ქვეყანას“ უწოდებენ. ყველანაირი ნაგებობა (ტაძარი, სახლი, ციხე, ხიდი) აქ ქვისგან შენდება. თუ რუსეთი ხის ტაძრებს აშენებდა, იტალია მინას აწარმოებდა, საქართველო ფრესკებით გამოირჩეოდა, სომხეთში დიდი ხელოვნება ქვისგან იქმნებოდა *[ოვაკიძიანი, თე-ღიაშვილი, 2013:37, 41]*.

ქართული ისტორიული წყაროები ქართველი და სომეხი ხალხის მეგობრობის მხარდამჭერი და მქადაგებელია, ვინაიდან, როგორც მ. თამარაშვილი წერდა, ვინც სომხებს სდევნიდა, იგივე ქართველებსაც სდევნიდა. ვინც ქართველების სისხლს ღვრიდა, იგივე სომხებსაც არ ზოგავდა. ვინც სასომხეთს დაარბევდა, იგივე საქართველოს ნაცრად აქცევდა, რადგან ხშირად ორივე ხალხის მღვწეული იყო საზოგადო ქრისტიანობის მტერი *[თამარაშვილი,*

2010:29]. სწორედ ამიტომ ეკლესიათა გაყოფით გაჩენილი ბზარის გამოტელებას მრავალი საუკუნის მანძილზე ცდილობდნენ, თუმცა ამოდ. საბოლოოდ, „კონფესიური ურთიერთობანი ყოველთვის აქტიურ როლს თამაშობდნენ კავკასიაში ხალხებს და თვით სახელმწიფოებს შორის ურთიერთდამოკიდებულების განსაზღვრისას“... **[მაისურაძე, 1999:62].** მართალია, სომხები თითქმის არ ექვემდებარებიან ასიმილაციის კანონებს, მაგრამ ქართული და უცხოური წყაროების ცნობები სომხურ მოსახლეობას საქართველოში ქართულთან შერწყმულად, შერეულად წარმოგვიდგენენ. ამიტომაც, საინტერესოა ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობილი ფრაზა „სჯულით სომეხნი და ქცევა-ზნით ქართველნი“. ვინ იყვნენ ისინი? ქართველნი თუ სომეხნი? ეთნოკონფესიური ვითარება იმდენად გადახლართულია, რომ აღნიშნულ კითხვაზე პასუხის გაცემა თავად ვახუშტის უჭირს **[მუსხელიშვილი, ჭეიშვილი, დაუშვილი, 2016:387].**

თავისუფალი გადასახლების მიზეზი და ინტენსიური ზრდა სომხური მოსახლეობისა გახლდათ იმის შედეგი, რომ საქართველოში არ იგმოებოდა მათი სარწმუნოება. მეორე მიზეზი, თუ რამ განაპირობა სომეხი მოსახლეობის ქართველებთან დაახლოება, არის განკერძოებული სომხური კოლონიების არარსებობა... **[ანთაძე, 1973:108].**

როგორც გ. მაისურაძე სამართლიანად შენიშნავს, საქართველოში მოსახლე სომხობის ერთი დიდი ნაწილი ქართული ეთნოსოციალური ერთობის შემაღენლობაში აღმოჩნდა **[მაისურაძე, 1982:322].** გამწვავებული ურთიერთობების მიზეზებს ძირითადად საგარეო პოლიტიკა, თავისებური ადგილობრივი პირობები თუ ქვეყნების საზოგადოებრივი განვითარების ხასიათი განაპირობებდა. ამ ერთობის დარღვევა ვერც სარწმუნოებრივმა უთანხმოებამ შეძლო, თუმცა, მთელი რიგი პრობლემები წარმოშვა, კერძოდ, ისმება საკითხიც: სომხები – მტერი თუ მოყვარე?!

დღესდღეობით სომხეთში რვა ეპარქია მოქმედებს. მათ შორისაა საქართველოს სომეხთა ეკლესიის ეპარქია, საეპისკოპოსო რეზიდენციით თბილისში. აქვე ფუნქციონირებს წმ. გიორგის კათოლიკე ეკლესია და ენშიაძინის წმ. გიორგის ეკლესია. საქართველოში სომხური მოქმედი ეკლესიებია აგრეთვე ახალქალაქში – სურბ ხაჩის (წმ. ჯვრის), ნინოწმინდაში – სურბ სარგისი (წმ. სარგისის), ახალციხეში – წმ. გრიგოლ განმანათლებლის, ბათუმში – მაცხოვრის, მარნეულში – ღვთისმშობლის ეკლესიები და სხვა **[ალექსიძე, 2008:199].**

საზოგადოების ინტელექტუალური და სოციალური განვითარება, მორალური და სულიერი სიჯანსაღე აისახება იმ ქმედებებში, თუ როგორ ცდილობს იგი სხვის გადარჩენას, ვინაიდან ვინც სხვისი ფასეულობების გადარჩენას არ ფიქრობს, თვითლიკვიდაცისკენ მიდის. ამიტომ, ყველა პრობლემა უნდა შეძლებისდაგვარად მოგვარდეს ნეიტრალობის პრინციპით და რელიგიურობის კულტივაციის აკრძალვით. სომხებმა თავიანთი თვითმყოფადი კულტურა გადაარჩინეს დამწვრობის და სარწმუნოების შენარჩუნებით. ამ საქმეში მას მუდამ გვერდში ედგა საქართველო და ქართული მოსახლეობა, რომელმაც შეისისხლხორცა მათი ჭირ-ვარამი. ეს მეტად იშვიათი მოვლენაა, რომელსაც ორმხრივი გაფრთხილება, განვითარება და გაღრმავება სჭირდება.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

- ალექსიძე, 2003:** – ალექსიძე ზ., ქრისტიანობა და მართლმადიდებელი ეკლესია საქართველოში, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, 2003 წლის №3.
- ალექსიძე, 2008:** – ალექსიძე ზ., სომეხთა წმიდა სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესია, წიგნში: რელიგიები საქართველოში, თბილისი.
- აბულაძე, 1944:** – აბულაძე ი., ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა, თბილისი.
- ანთაძე, 1973:** – ანთაძე კ., საქართველოს მოსახლეობა XIX საუკუნეში, თბილისი.
- Армянский ..., 1911:** – Армянский сборник, Москва.
- თამარაშვილი, 2010:** – თამარაშვილი მ., როდის გადმოსახლდნენ სომხები საქართველოში, თბილისი.
- მუსხელიშვილი, ჭეიშვილი, დაუშვილი, 2016:** – მუსხელიშვილი დ., ჭეიშვილი გ., დაუშვილი ალ., ქართველი ერის კონსოლიდაციის ეტაპები და თავისებურებანი უხსოვარი დროიდან დღემდე, თბილისი.
- მაისურაძე, 1982:** – მაისურაძე გ., ქართველი და სომეხი ხალხების ურთიერთობა XIII-XVIII სს-ში, თბილისი.
- მაისურაძე, 1999:** – მაისურაძე გ., საქართველოს სომხური მოსახლეობის ისტორიის საკითხები, IV-XVIII სს., თბილისი.
- მიქაუტაძე, 2008:** – მიქაუტაძე რ., ქართული კულტურის ისტორიის მასალები, ქუთაისი.
- ოვაკიმიანი, თედიაშვილი, 2013:** – ოვაკიმიანი დ., თედიაშვილი ნ.,

ექსკურსიით პაოსის ქვეყანაში, თბილისი.

პაპუაშვილი, 2009: – პაპუაშვილი ნ., სომეხთა და ქართველთა სარწმუნოებრივი ურთიერთობები, ჟურნ. „სოლიდარობა“, 2009 წლის №1.

სირაძე, 2000: – სირაძე რ., ქართული კულტურის საფუძვლები, თბილისი.

საქართველოს., 2007: – საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, თბილისი.

ქართული., 1975: – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, I, თბილისი.

ჯავახიშვილი, 1935: – ჯავახიშვილი ივ., ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა, თბილისი.

Irma Kvashilava
(Tbilisi, Georgia)

Comparative aspects of Georgian and Armenian Spiritual Culture

Summary

Century-old relations of Georgians and Armenians properly reflected in the various fields of culture. The paper mostly deals with the spiritual culture issues, and the religious relations as an important part of it. Christian ideology fed the basis for tolerance and indulgence, which was not violated even by Church split with Armenians, but a number of problems were originated. The paper gives opportunity to look through cultural-historic values acquired at different stages of public relations development and to contribute their care, development and enhancing. This, in turn, presents ethnic conflict prevention and peaceful coexistence among nations.

იოანე ქართველიშვილი – პედაგოგი და ბრამატიკოსი

იოანე ქართველიშვილი ქართული კულტურის ისტორიაში ცნობილია, როგორც მემუარისტი მწერალი და საზოგადო მოღვაწე, გამოჩენილი პედაგოგი, თავისი დროის თვასაჩინო ენათმეცნიერი, სასულიერო და სამეცნიერო ლიტერატურის კარგი მთარგმნელი და გადამწერი.

იოანე ქართველიშვილის მოღვაწეობისა და შემოქმედების შესახებ მეტად მნიშვნელოვანი მსჯელობა ჰქონდათ აკადემიკოს მარი ბროსესა და პლატონ იოსელიანს. პლატონ იოსელიანი მარი ბროსესადმი მიწერილ პირად ბარათში ასახელებდა იოანე ქართველიშვილის ოთხამდე ხელნაწერ ნაშრომს: ესენი „ეკუთვნის იოანე ქართველოვს... მასვე უწერია სხვა წიგნნი, რომელნიცა დღეს მე მაქნან მოშოვნილნი. არა ჯერ არს, რათა დაეკარგოს თავისი დვაწლი კაცსა ღირსსა და ისტორიულსაცა გუამსა უკანასკნელთა დროთა ქართუჭლთასა“ *[სმზგ, ფ. №4797]*.

1952 წელს დაიბეჭდა „იოანე ქართველიშვილის მემუარები“ ავთანდილ იოსელიანის გამოკვლევით, რედაქციითა და შენიშვნებით. „მემუარების“ მიხედვით იოანე ოთარის ძე ქართველიშვილი დაიბადა 1772 წლის 20 სექტემბერს ქართლში, სოფელ ფხვენისში. 1792 წლის იანვარში კათოლიკოს ანტონ მეორის მიერ ის ხელდასხმულ იქნა მღვდლად თბილისში, ქრისტეს შობის ეკლესიაში. იოანე ამბობს: „ამისავე წლისა სივრცესა შინა ვკითხულობდი და ვისწავლე აღჰხნით ვარღამისაგან წიგნნი ესენი: ღრამმატიკა, რიტორიკა, კატილორია, ლოღია და მეტაფიზიკა და გარდაუწერეცა წიგნნი ესენი თეინიერ კატილორიისა“. აქვე დასძენს: „გან[ე]ლე წელიწადიცა 1793 ქრონიკონსა უპა (481) ...კითხვითა და წერითა, ზემოჰსენებულთა წიგნთათა“ *[ქართველიშვილი, 1952: 70]*.

1794 წლიდან იოანე შესდგომია ფიზიკისა და ფილოსოფიის შესწავლას. მასწავლებლად ჰყოლია გამოჩენილი სასულიერო მოღვაწე და სახელოვანი მეცნიერი იოანე ოსეს ძე მიქაძე. იოანე ოსეშვილი 1780-იანი წლებიდან ვიდრე აღა-მაჰმად-ხანის შემოსევამდე ითვლებოდა თბილისის სემინარიის რექტორად. სწორედ იოანე ოსეშვილის ხელმძღვანელობით შეუსწავლია იოანე ქართველიშვილს „დამასკელის ოთხნაწილოვანი წიგნი“ *[იოსელიანი, 1952: 9]*.

1801 წლამდე იოანე თითქმის განუწყრელად ახლდა იულონ ბა-

ტონიშიღის, როგორც კარის მღვდელი და შვილების მასწავლებელი. დროდადრო მას ემსახურებოდა როგორც მღივანიც. 1802 წლის მარტიდან ახლავს დარეჯან დედოფალს. 1803 წლიდან სამეფო ოჯახს ჩამოშორებულ იოანე ქართველიშიღის კათოლიკოს ანტონ მეორისათვის მიუმართავს. მცხეთაში საპასუხისმგებლო საეკლესიო ხარისხი და თანამდებობა მიუღია. იგი იხსენიება საქართველოს საკათოლიკოსოს დიგასტერიის წევრად და მცხეთის დიდი ეკლესიის პროტოიერად **[*АКТЫ, 1868: 180*]**.

1804 წლის 16 იანვარს თბილისში სკოლის გახსნის სამზადისით დაინტერესებულ საქართველოს მმართველ პავლე ციციანოვს ანტონ II კათოლიკოსისათვის უთხოვია იოანე ქართველიშიღის მცხეთიდან თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებელში ქართული ენის მასწავლებლად გადაგზავნა. „1804 წლის 1 მაისს სკოლაში განწესებულ ვიქმენ ქართული ენის პირველ მოძღვრად, ჯამაგირი მომეცა ორმოცი თუმანი თეთრი ფული“ – წერს იოანე „მემუარებში“. წარმატებული პედაგოგიური მოღვაწეობისათვის მას მიუღია სახელმწიფო ჯილდო: „ჯუარი მეპობა ხელმწიფისაგან და მომემატა ათი თუმანი ჯამაგირი 1806 წელსა დეკემბრის 2-სა დღესა“ **[*ქართველიშიღი, 1952: 96*]**.

იოანე ქართველიშიღი პედაგოგიური მოღვაწეობის პარალელურად ეწეოდა საეკლესიო მღვდელმსახურებას. 1906 წელს კათოლიკოს ანტონ მეორისაგან ახალი საეკლესიო ხარისხი მიუღია: „პროტოპაპად კურთხეულ ვიქმენ ამავე მარტის 25-სა დღესა კათოლიკოსის ანტონისაგან“ **[*ქართველიშიღი, 1952 : 96*]**.

1803 წლის 25 ივლისს მიღებული თბილისის ოთხკლასიანი კეთილშობილთა სასწავლებლის დებულების მიხედვით მოსწავლეებს აქ უნდა შეესწავლათ რუსული და ქართული წერა-კითხვა, გრამატიკა, არითმეტიკა, გეომეტრია, ისტორია, გეოგრაფია, კატეხიზმისი, სამხატვრო ხელოვნება, მოძღვრება ადამიანისა და მოქალაქის მოვალეობათა შესახებ. 1804 წელს თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებელში 60 მოსწავლე ირიცხებოდა. ცალკეული დისციპლინების მიხედვით ამ სასწავლებლის მიმართ მზრუნველობას იჩენდნენ როგორც ხელისუფლების წარმომადგენლები, ისე ცალკეული პირები. პენსიის არქივისსკოპოსმა გაიოზმა სასწავლებელს საჩუქრად გამოუგზავნა ქართული ანბანისა და ქართული გრამატიკის სახელმძღვანელოს 600 ეგზემპლარი **[*АКТЫ, 1868: 199*]**. გაიოზ რექტორის ქართული გრამატიკა იყო პირველი სახელმძღვანელო დაბეჭდილი ქართულ ენაზე. იგი გამოიცა თავისი დროისათვის საკმაოდ დიდი ტირაჟით. ასე რომ, ქართველი ახალგაზრდობა ამ წიგნით სწავლობდა

მშობლიური ენის გრამატიკას XIX ს. პირველ მეოთხედში *[თაგზიშვილი, 1948: 261; ნიკოლაიშვილი, 1970: 18-19]*

თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებელს არ შეეძლო საჭირო სპეციალური განათლების მქონე პირთა მომზადება, ამიტომ 1803 წლიდან გამოიცა ბრძანება თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებლის კურსდამთავრებულ თავად-აზნაურთა შვილების უმაღლესი სპეციალური განათლების მისაღებად რუსეთის ცენტრალურ ქალაქებში გაგზავნის შესახებ *[ПІККΥО, 1880: 8]*. თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებლის რუსი პედაგოგები (ბუკრინსკი, მალცევი, მარტინი) და სხვები გულმოდგინედ ასორციელებდნენ რუსული განათლების სისტემას. ასეთ რთულ პირობებში იოანე ქართველიშვილი მოსწავლეებს ასწავლიდა მშობლიურ ქართულ ენასა და ლოგიკას, ადვილებდა მათში პატრიოტულ შეგნებას. ამ მხრივ, სანიმუშო იყო მის მიერ შეთხულები თუ ნათარგმნი თხზულებები *[იოსელიანი, 1952: 23]*.

იოანე ქართველიშვილის პედაგოგიური საქმიანობიდან და საეკლესიო მღვდელმსახურებიდან შემოსავლის ნუხხაში არის მოხსენებული ტერმინები: „საწირავი“, „სამტკვერი“, „მარხვის სალოცავი“, „სანათლაგი“ ... *[ქართველიშვილი, 1952: 102]*.

იოანე ქართველიშვილის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ 1812 წლის შემდეგ აღარ მოგვეპოვება ცნობები. 1812 წლით წყდება მისი „მეზუარები“. პლატონ იოსელიანს მოუპოვება იოანე ქართველიშვილის გარდაცვალების ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო ხასიათის ცნობა: 1. იოანე 1795 წელს აღა-მაჰმად ხანის შემოსევისას მოკლეს *[იოსელიანი, 1860: 199]*; 2. „იოანე ქართველიშვილი იყო მასწავლებლად თბილისის საკეთილშობილოსა, რომელიც გამართა კნიაზმან ციციანოვმა 1803 წელსა, და გარდაიცვალა 1816 წელს“ *[იოსელიანი, 1893: 184]*. ავთანდილ იოსელიანის აზრით, მეორე ცნობა უფრო სარწმუნო ჩანს. ამის საფუძველს მეკლევარს აძლევს ერთი საარქივო საბუთი (საქ. შსრ შსს საარქივო სამმართველოს ისტორიული არქივი, ფონდი 16, საქმე №1879, ფურცელი 3), რომელიც მიუთითებს იოანე ქართველიშვილის გარდაცვალების თარიღად 1816 წლის 9 თებერვალს. საფიქრალია, ავადმყოფობის გამო, ის ჩამოშორდა როგორც სამღვდელო სამსახურს და საკუთარ ოჯახზე ზრუნვას, ისე ლიტერატურულ-პედაგოგიურ მოღვაწეობას. 1812 წლიდან ვერ ვხვდებით სხვა ლიტერატურულ ძეგლს, რომელიც იოანეს შეეთხზას, გადაეწეროს ანდა ეთარგმნოს *[იოსელიანი, 1952: 26]*.

იოანე ქართველიშვილი რუსული ენის კარგი მცოდნე ყოფილა. სკოლისათვის მას რუსულიდან უთარგმნია დელაპორტის შრომის 180

ის ადგილები (გამოკრებით), რომელიც შეეხება ქართლსა და იმერეთს. ავთანდილ იოსელიანი შესაბამისი გამოკვლევის საფუძველზე აღნიშნავს: „ჩვენს სამეცნიერო მწერლობაში დელაპორტის ცნობებმა საქართველოს შესახებ პირველად, ვიდრე პლატონ იოსელიანი გამოაქვეყნებდა, მიიქცია იოანე ქართველიშვილის ყურადღება; მანვე პირველად თარგმნა ტექსტი რუსულიდან ქართულად ჯერ კიდევ 1811 წელს „თბილისის საკეთილშობილო სასწავლებლის სასარგებლოდ“, სადაც ეს თარგმანი ისწავლებოდა კიდევ, როგორც სახელმძღვანელო“ *[იოსელიანი, 1952: 31]*.

იოანე ქართველიშვილის მიერ თარგმნილი ტექსტები ხელნაწერების სახით ვრცელდებოდა მოწაფეთა და სხვა დაინტერესებულ პირთა შორის. ეს თარგმანები ოფიციალურად იყო მიჩნეული სასწავლებლად მოსწავლეებისათვის.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, კეთილშობილთა სასწავლებელში ქართული ენა ისწავლებოდა გაიოზ რექტორის მიერ შედგენილი და გამოგზავნილი გრამატიკით. შემდეგ იოანე ქართველიშვილს შეუდგენია სასწავლო სახელმძღვანელო „ქართული ღრამატიკა“. ამ გრამატიკის შესახებ „ქართულ წიგნში“ გვხვდება ასეთი ცნობები: „1801-1815 წ.წ. არა გვაქვს არც ერთი თბილისში დაბეჭდილი წიგნი. გამონაკლისს წარმოადგენს იოანე ქართველიშვილის უთარილო გრამატიკა, რომელიც ვარაუდით თბილისში 1815 წ. გამოცემულად ითვლება“ *[ქართული წიგნი, 1941: 88-97]*.

იოანე ქართველიშვილის გრამატიკის ხელნაწერ ტექსტს გარეკანზე აქვს წარწერა: „ქართული ღრამატიკა შეთხზული ტფილისის საკეთილშობილო სასწავლებლის მოძღვრის პროტოპაპის იოანე ქართველიშვილისაგან სახმარად მისსავე სასწავლებელსა 1809 წ. ტფილისი“. გრამატიკას წამმდგარებული აქვს წინასიტყვაობა „წინათუწყება მკითხველთათვის“, სადაც ავტორი წერს: „თუმცა ცნობა კანონთა ღრამატიკასათა კმად აღწერილ არს განსვენებულისა საქართველოს კათოლიკოს პატრიარხისა ანტონისაგან მის მიერ ქმნილსა ღრამატიკასა შინა. გარნა ვინაითგან სივრცისაგან მისა არა ადვილ ძალუქსთ ჰსწავლად იგი მცირეწლოვანთა ყრმათა, ამისათვის და გულმოდგინებისა ძალითაც თანამდებობისა ჩემისადმი, ეგრეთვე სასარგებლოდაცა ყრმათა თანამემამულეთა ჩემთათა დაეშვერ შეთხზვასა შინა წინამდებარისა ამა წიგნისასა“. აქვე დასძენს, რომ რუსული გრამატიკის მიხედვით აღწერეო, მაგრამ „ლექსთწარმოებისა და ლექსთთხზულებისანი დავსდევ ყოველნივე ესრეთნი, ვითარცა მოითხოვდა თვისება ქართულისა ენისა“ *[ხელნაწერი ფონდი S-4432; H-239]*. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ

1830-იან წლებამდე ქართველი ინტელიგენციის საუკეთესო თაობები იოანე ქართველიშვილის გრამატიკაზე იზრდებოდნენ.

იოანე ქართველიშვილის გრამატიკის პოპულარობაზე მეტყველებს ხელნაწერთა სიმრავლეც. აღექსანდრე ფოცხიშვილმა საგანგებოდ გამოიკვლია იოანე ქართველიშვილის გრამატიკის ხელნაწერების და ნაბეჭდი გრამატიკების ურთიერთობის საკითხი. აღექსანდრე ფოცხიშვილის აღწერით იოანე ქართველიშვილის გრამატიკის 14 ხელნაწერი არსებობს: თერთმეტი ხელნაწერი კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტში, ორი – ლენინგრადში (ერთი – სალტიკოვ-შჩედრინის ბიბლიოთეკის იოანესეულ ფონდში, ხოლო მეორე – აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ლენინგრადის ფილიალის ბროსესეულ ფონდში), ერთიც – გორის ისტორიულ მუზეუმში [*ფოცხიშვილი, 1979: 260-261*].

იოანე ქართველიშვილმა თავის გრამატიკაში შეძლებისდაგვარად გადმოიტანა ანტონისა და გაიოზის გრამატიკების დადებითი დებულებების თითქმის უმეტესი ნაწილი. ის გრამატიკას ჰყოფს სამ ნაწილად: 1. ეტიმოლოგიასა ზედა ანუ ლექსთწარმოებასა; 2. სინტაქსთა ზედა ანუ ლექსთხზულებასა; 3. ორთოღრაფიასა ზედა ანუ მართლწერასა. გრამატიკიდან პირველად განიხილავს ეტიმოლოგიას (ანუ მორფოლოგიას) და სინტაქსს.

იოანე ქართველიშვილის გრამატიკაში ანტონ პირველის გრამატიკასთან შედარებით გარკვეული სიახლეა. ანტონთან ასოთა რიცხვი ორმოცია (მეორმოცე s), იოანესთან - 39-ია. ისინი იყოფიან **ხმოვნებად** (ა, ე, ი, ო, უ); **ორხმოვნებად** (ჭ, ძ, ჯ, ჰ, მ) და **უხმოდ** (დანარჩენი თანხმოვნები). თანხმოვნების აღმნიშვნელი ტერმინი „**უხმო**“ ანტონ I-დან მომდინარეობს: „ვერ შემძლებულ არიან გამოღებად ხმათა უბნობათა შინა თავით თვისით თვინიერ შეერთებისა ხმოვანთა ასოთა“ [*ანტონი, 1885: 25*].

იოანე ქართველიშვილის აზრით, ორხმოვნები იმიტომ ეწოდათ, რომ გამოთქმაში ორი ხმოვნის ასოს ბრჯგულ წარმოთქმით ხასიათდებიან: **ჭ** წარმოითქმის, როგორც **ეე ჯ** – როგორც **ეი, ძ** – როგორც **იე...** ტერმინი „ორხმოვანი“ გეხვდება გაიოზთან [*ხელნაწერთა ფონდი S-4432*].

ქართული გრამატიკული აზრის ისტორიაში პირველად იოანე ქართველიშვილის გრამატიკაში მეტყველების ნაწილებად დაიყოფიან ლექსები (ე.ი. სიტყვები) და არა სიტყვის ნაწილები, თუმცა ცალკე განსაზღვრისას ისინი მაინც სიტყვის ნაწილებად ითვლებიან. აქვე ჩანს ძირითადი სიახლე მეტყველების ნაწილთა ზოგად დახასიათებაში: „მეტყველების ნაწილთაგან ოთხი (სახელი, ნაცვალსახელი,

ზმნა და მიმდევობა) იწოდებიან შეცვალეებითად, ვინაითგან შეიცვლი-
ან თავიანთ დაბოლოებას და დანარჩენი (ზმნიზედა, თანდებული,
კავშირი, შორისდებული) – არაშეცვალეებითად, რადგან არ იცვლიან
დაბოლოებას“ *[ფოცხიშვილი, 1979: 276-277]*.

იოანე ქართველიშვილს გამოყოფილი აქვს რვა ბრუნვა: წრფე-
ლობითი (ვინ?, რა?), ნათესაობითი (ვისი? რისა?), მიცემითი (ვის?, რი-
სა?), შემასმენლობითი (ვინ? რა?), დაწყებითი (ვისგან? რისგან?),
მოთხრობითი (ვინ? რაიმან?), მოქმედებითი (ვის მიერ? რაისა მიერ,
რათა?), წოდებითი (არავითარი კითხვა არ დაესმის). ამ მხრივ, იოანე
ქართველიშვილი ანტონ პირველისა და გაიოზის გრამატიკას
მისდევს *[ანტონი, 1885: 213; გაიოზი, 1970: 58]*.

„იოანე ქართველიშვილი პირველი გრამატიკოსია, რომელმაც
ერთიმეორის პარალელურად მოგვცა მრავლობითი რიცხვის ნართა-
ნიანი და ებიანი სახეობა, რითაც, საბოლოოდ სწორ საფუძველზე
დააყენა მრავლობით რიცხვში ბრუნვის ნიშანთა საკითხი“
[ფოცხიშვილი, 1979: 262].

იოანე ქართველიშვილი გვთავაზობს წინადადების წევრთა
(სიტყვის ნაწილთა) განლაგების გარკვეულ წესს. მისი აზრით, წი-
ნადადებას აქვს სამი შემადგენელი ნაწილი: ქვემდებარე, შემასმე-
ნელი და კავშირი. აქვე აღნიშნულია, რომ წინადადება შეიძლება
იყოს მარტივი და რთული. მარტივი წინადადება ერთი ქვემდებარისა
და ერთი შესმენილისაგან შედგება, რთული – „ორთა ანუ მრავალთა
ქვემდებარეთა და შესმენილთაგან შეერთებულთა ვითარითმე
კავშირთა. მაგ.: „განცხრომა და უქმება მოაძღურებენ ხორცსა და
სულსა და ჰყოფენ კაცსა არარაისადმი ღონის მექონ“ *[ხელნაწერი
ფონდი S-4432]*.

იოანე ქართველიშვილის აზრით, წინადადების წევრთა (სიტყვის
ნაწილთა) განლაგების შემდეგი წესის დაცვაა აუცილებელი: პირ-
ველ აღვილზე უნდა იყოს ზმნა (ზმნიზედებით და სხვა სიტყვებით),
მის შემდეგ უნდა მოდიოდეს შესმენილი ანუ ძიება ზმნისა მათზე და-
მოკიდებული სიტყვებით. თუ წინადადება კითხვითია, ან ზმნიზედით
იწყება, მაშინ ქვემდებარე მოსდევს ზმნას, ასევე ქვემდებარის წინ და-
ისმის ზმნა ბრძანებითის სქესისა. „აშკარაა, რომ ყველაფერი ეს
განსხვავებულია იმისაგან, რაც მანამდე გვქონდა გრამატიკაში და,
ისიც ფაქტია, რომ ამ მოსაზრებებში უნდა ვეძიოთ დღევანდელი
რთული წინადადების სინტაქსის ფესვები, ამაზე მიუთითებენ ტერმი-
ნებიც „მთავარი“ და „დამეტებული“ *[ფოცხიშვილი, 1979: 308]*.

მართლწერისა და მართლწარმოთქმის საკითხებიდან გრამატი-

კაში განხილულია ასომთავრული ასოების დაწერილობის, ხმოვნებისა და თანხმოვნების ხმარების, სასვენი ნიშნების გამოყენების წესები. აქვე ლაპარაკია სტრიქონთზედა ნიშანთა ხმარებაზე. მოცემულია ბრჯგუს, მახვილის, კლებულის, ქარაგმათა (საუფლო, საასომთავრულო და საზოგადო) ხმარება – გამოყენების წესები *[ხელნაწერთა ფონდი S-4432]*.

ამრიგად, იოანე ქართველიშვილი მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე უდიდეს საგანმანათლებლო და სამეცნიერო მუშაობას ეწეოდა. მისი გრამატიკა ლოგიკური გაგრძელებაა ანტონ პირველისა და გაიოზ რექტორის მდიდარი გრამატიკული მემკვიდრეობისა. ის ტრადიციულად განიხილავს ფონეტიკის, მორფოლოგიისა და სინტაქსის საკითხებს, მაგრამ ამასთანავე გამოირჩევა საინტერესო დაკვირვებებით და საკითხების ორიგინალური გაშუქებით. იოანე ქართველიშვილის გრამატიკა დაწერილია უფრო მარტივად და გასაგებად.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ანტონი, 1885: – ანტონ I, ქართული დრამმატიკა, თბილისი.

გაიოზი, 1970: – გაიოზ რექტორი, ქართული დრამმატიკა, თბილისი.

თავიშვილი, 1948: – თავიშვილი გ., სახალხო განათლებისა და პედაგოგიური აზროვნების ისტორია საქართველოში (1801-1870), თბილისი.

ნიკოლაიშვილი, 1970: – ნიკოლაიშვილი ე., გაიოზ რექტორი და მისი ქართული გრამატიკა: გაიოზ რექტორი, ქართული დრამმატიკა, თბილისი.

იოსელიანი, 1860: – Иоселиани П., Описание древностей города Тифлиса.

იოსელიანი, 1893: – იოსელიანი პ., ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, თბილისი.

იოსელიანი, 1952: – იოსელიანი ა., იოანე ქართველიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა, თბილისი.

სმხგ, ფ., №4797: – საქართველოს მუზეუმი, ხელნაწერთა განყოფილება, S ფონდი, №4797, წერილი მ. ბროსესადმი.

ვოცხიშვილი, 1979: – ვოცხიშვილი ა., ქართული გრამატიკული აზრის ისტორიიდან, თბილისი.

ქართველიშვილი, 1952: – ქართველიშვილი ი., მემუარები, თბილისი.

ქართული წიგნი, 1941: – ქართული წიგნი, I, თბილისი.

ხელნაწერი ფონდი S-4432: – კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ფონდი S, №4432.

ხელნაწერი ფონდი H-239: – კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ფონდი H, №239.

Акты, 1868: – Акты, собранные Кавказского Археографического Комиссиею, II.

ПККУО, 1880: – Памятная книжка Кавказского учебного округа на 1880 г., Тифлис.

Mariam Koberidze

(Gori, Georgia)

Ioane Kartvelishvili - Teacher and Grammarian

Summary

Ioane Kartvelishvili in the history of Georgian culture is known as the memoirist writer and public figure, outstanding teacher, prominent linguist of his time, good translator and copyist of theological and scientific books. On May 1, 1804 he was appointed as the teacher of Georgian language in Tbilisi Nobility Gymnasium. He was the church priest in parallel with the pedagogical activity. Ioane composed schoolbook „Georgian Grammer” for school, which was published in 1815. Multitude of manuscripts shows popularity of grammar. Ioane Kartvelishvili’s grammer is the logical continuation of rich grammatical heritage of Anton I and rector Gaioz. It traditionally discusses issues of the phonetics, morphology and syntax, but some news has been seen in his observations. He names 39 letters and separates them into the vowels diphthongs and consonants. It is interesting the order of members of the sentence, too.

ქუთაისის ისტორიიდან

ქუთაისი მსოფლიოს ერთ-ერთი უძველესი ქალაქია. ამავე დროს ისმის კითხვა თუ საიდან უნდა დავიწყოთ ქუთაისის ასაკის ათვლა, ანუ მისი, როგორც ქალაქის ისტორია. VI საუკუნის ბიზანტიელი ისტორიკოსი პროკოფი კესარიელი თვლიდა, რომ ქუთაისი კოლხეთის მეფის – აიეტის რეზიდენცია „აია-კუტაია“ იყო. ძველი ქუთაისი დეტალურად არის აღწერილი ძვ.წ. III საუკუნის ბერძენი პოეტისა და მეცნიერის აპოლონიოს როდოსელის მონუმენტურ ეპიკურ პოემაში – „არგონავტიკა“. აღნიშნული პოემა წარმოადგენს ძვ.წ. XIV-XIII საუკუნეების მიჯნაზე შექმნილი ბერძნული მითოლოგიის ბრწყინვალე ძეგლის – თქმულებების ოქროს საწმისისა და არგონავტების შესახებ ლიტერატურულ გადამუშავებას. რადგანაც პოემა ათი საუკუნითაა დაშორებული მის პირველ წყაროს, გაჩნდა ეჭვი, რომ თქმულებებში დასახელებული კოლხეთი და ქუთაისი არა ძვ.წ. XIV-XIII საუკუნეების ვითარებას, არამედ ძვ.წ. III საუკუნის მოვლენებს ასახავს. არის სხვა მოსაზრებაც, რომ არგონავტების თქმულებაში მოხსენიებული ქუთაისი არქეოლოგიურად ნაპოვნი არ არის. ამ მოსაზრებას აქტიურად ავითარებდა პროფესორი ნოდარ ლომოური. არადა, მსოფლიოს ცნობილ ისტორიკოსთა უმრავლესობა ემხრობოდა იმ აზრს, რომ არგონავტიკის სამყარო კოლხეთია, ხოლო აიეტის რეზიდენცია – ქუთაისი. ეს დადასტურდა 1984 წელს, როდესაც XX საუკუნის ყველაზე ცნობილი მოგზაური ტიმ სევერინი საქართველოსა და ქუთაისის ეწვია. იმის გამო, რომ ქართველ ისტორიკოსთა უმეტესობაში ახლაც არსებობს ეჭვი „აია კუტაიას“ საქართველოში არსებობის შესახებ, ჩვენი ქვეყნის გარეთაც უკვე საკმაოდ მძლავრად მუხირებს აზრი, რომ არგონავტების სამყარო მდებარეობს აფხაზეთის ტერიტორიაზე, აზოვის ზღვის მიდამოებში; ამ მოსაზრებას მხარს უჭერენ თანამედროვე რუსი ისტორიკოსები და საკითხი პოლიტიკურადაც ანგაჟირებულია. არგონავტიკის სამშობლოდ სახელდება შემდეგი ქვეყნებიც: ბულგარეთი, რუმინეთი, უკრაინა, თურქეთი. გაჩნდა მოსაზრება, რომ არგონავტების ქალაქი შუა აზიაში მდინარე ამუდარიას მიდამოებში მდებარეობდა. ამ მოსაზრებას მხარი დაუჭირა ინგლისის ისტო-

რიკოსთა ერთმა ნაწილმა და ეს მოსაზრება გაამაგრა სავსებით არარეალური მარშრუტით: საბერძნეთი - ეგეოსის ზღვა - მარმარილოს ზღვა - შავი ზღვა - კასპიის ზღვა - არარსებული მდინარე ფასიზი (რომელიც თითქოსდა კვეთდა ჩრდილოეთ კავკასიას) - კასპიის ზღვა - ამუდარიის არარსებული შენაერთი და ამუდარია. ფაქტია, რომ ქუთაისის ასაკის ქვედა ზღვარი ძვ.წ. XIV-XIII საუკუნეებია, თუმცა ერთი პერიოდი ძალიან პოპულარული იყო მოსაზრება ქუთაისის 3 500 წლოვანების შესახებ.

ქუთაისი და მის ირგვლივ მდებარე ვრცელი ტერიტორია ისეთ ისტორიულ-გეოგრაფიულ ერთეულს ქმნიდა, რომელსაც საქართველოში ძველთაგანვე „ქვეყანას“ უწოდებდნენ. ამ ფონზე ჩამოყალიბდა ტერმინი „ქუთაისის ქვეყანა“ ან „ქუთათისის ქვეყანა“. ქუთაისი და ქუთათისის ქვეყანა სხვადასხვა სახელწოდებებით არის ცნობილი: შიდა ეგრისი, ტიტანური აია, კუტაისის მიწა, მუხურისი ან მოხირისი, ქუთაისის სამოქალაქო - ყოველი სამოქალაქო. XVII საუკუნიდან ამ ტერიტორიას ვაკე, ხოლო XVIII საუკუნიდან - „ფიცის კაცების სამკვიდრო მხარე“ ეწოდებოდა. ამ სახელწოდებიდან უმთავრესი და უპირველესი სახელია - „ქუთათისის ქვეყანა“, რომლის ერთ-ერთი უძველესი ქართული სახელდება უნდა იყოს „შიდა ეგრისი“.

ქუთაისი ყოველთვის იყო პოლიტიკური ცენტრი - რეგიონის, მხარის, საქართველოს გუბერნიის. საინტერესოა, რომ VIII საუკუნის პირველ ნახევარში ქუთაისი „შეთავსებით“ ქართლის ერისმთავართა დასავლურ რეზიდენციასაც წარმოადგენდა. VIII საუკუნის 80-იანი წლებიდან 978 წლამდე ქუთაისი დასავლურ-ქართული სახელმწიფოს - „აფხაზთა სამეფოს“ დედაქალაქი იყო. ამ პოზიციიდან ქუთაისმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა საქართველოს გაერთიანების საქმეში და ბაგრატ III ბაგრატიონმა სწორედ ქუთაისში გამეფებით დაიწყო საქართველოს გაერთიანება. ბაგრატ III-ს სამეფო გახდა ერთიანი ქართველი ხალხის - საქართველოს სახელმწიფო და ქუთაისიდან ჩაეყარა საფუძველი საქართველოს ოქროს ხანას. ქუთაისის სიონი (ბაგრატის ტაძარი) აშენდა, როგორც ახლადგაერთიანებული საქართველოს სიმბოლო. 978 წლიდან 1122 წლამდე ქუთაისი საქართველოს დედაქალაქი იყო.

ერთიანი საქართველოს პერიოდში ქუთაისი სამეფო რეზიდენციის ფუნქციას ასრულებდა. აქ იყო მეფის სასახლე, ხაზინა და ზარაფხანა. 1259 წელს მეფე დავით ნარინმა ქუთაისი

დასავლეთ საქართველოს რეზიდენციად აქცია და ქუთაისი და ლიხთ-იმერეთის სამეფო წყნარი ოკეანედან კარპატებამდე თითქმის ერთი საუკუნის განმავლობაში რჩებოდა თავისუფლების კუნძულად მონღოლური ბატონობის უზარმაზარ ოკეანეში. სწორედ ამ პერიოდიდან იწყებს აქტიურ დამკვიდრებას ტერმინი „იმერეთი“. ვახუშტი ბაგრატიონი წერდა – „დაჯდა ნარინ დავით მეფედ იმერთა და ამიერიდან იწოდებოდა დავით და ამას ქვემოთნი მეფენი იმერთა მეფედ და არღარა აფხაზთა“. ქუთაისი დასავლეთ საქართველოს სამეფოს დედაქალაქის ფუნქციას 1329 წლამდე ასრულებდა, ვიდრე გიორგი V ბრწყინვალემ საქართველო არ გააერთიანა.

XV საუკუნიდან საქართველოს დეცენტრალიზაციის პროცესმა პიკს მიაღწია. 1462-1489 წლებში ჩამოყალიბდა იმერეთის სამეფო, რომელმაც 1810 წლამდე იარსება. მთელი ამ ხნის მანძილზე სამეფოს დედაქალაქი ქუთაისი იყო. თუკი ლიხთიმერეთის სამეფო 1259-1329 წლებში მთელს დასავლეთ საქართველოს მოიცავდა, 1489-1810 წლებში არსებული იმერეთის სამეფო, ძირითადად, გეოგრაფიული იმერეთით შემოიფარგლებოდა და ქუთაისის დედაქალაქობაც მცირე პოლიტიკური არეალით შემოიფარგლა. ქუთაისი დედაქალაქობასთან ერთად სამოურავოს ცენტრის ფუნქციასაც ითვისებდა. ქუთაისის მოურავს ჰქონდა ადმინისტრაციული, საგამომძიებლო და სასამართლო ფუნქციები. ქუთაისის მოურავი იმერეთის სამეფოს დანარჩენი 25 მოურავისაგან განსხვავებით ჰქონდა სარდლის წოდებაც. ამავე პერიოდში ქუთაისი ვაკის სადროშოს ცენტრიც იყო. 1810 წელს რუსეთის იმპერიამ გააუქმა იმერეთის სამეფო და მის ნაცვლად შექმნა იმერეთის „ობლასტი“ ანუ ოლქი, რომლის მთავარი ქალაქი ქუთაისი იყო. აქ ფუნქციონირებდა „იმერეთის დროებითი მმართველობა“, რომლის სათავეში რუსი მოხელე იდგა. დროებითმა მმართველობამ 1810-1840 წლებში იარსება და მმართველობის ცენტრთან ერთად ქუთაისი ამავე დროს იყო „ქუთაისის ოკრუგის“ ცენტრი. ქუთაისის ოკრუგის უფროსი სხვებთან შედარებით მეტი უფლებებითა და მოვალეობებით იყო აღჭურვილი.

1840 წლის 10 აპრილს ჩამოყალიბდა საქართველო-იმერეთის გუბერნია, რომელშიც შედიოდა ქუთაისის მაზრა, რომლის მთავარი ქალაქი იყო ქუთაისი. მმართველობის ეს სისტემა მალე გაუქმდა და 1846 წლის 14 დეკემბერს ამიერკავკასიაში ახალი ადმინისტრაციული რეფორმა გატარდა, რომლის მიხედვით ამიერკავკა-

სია 4 გუბერნიად გაიყო. საქართველომ შეადგინა ორი – თბილისისა და ქუთაისის გუბერნიები. ქუთაისი საგუბერნიო ქალაქად გამოცხადდა. ქუთაისის გუბერნია ადმინისტრაციული და ტერიტორიული ცვლილებებით არსებობდა 1846 წლის 14 დეკემბრიდან 1921 წლის 10 აპრილამდე. ქუთაისის გუბერნიაში 1878 წლიდან შედიოდა ართვინის ოლქი (ისტორიული სამხრეთ საქართველო), ხოლო 1883 წლიდან ბათუმის ოლქიც, აგრეთვე ახალციხის მაზრა. ქუთაისი სამხკერო მნიშვნელობის საგუბერნიო ცენტრი იყო და იგი გადიოდა ისეთი ქალაქების რანგში, როგორებიც იყო კიევი, ასტრახანი, კაუნასი, ვილნიუსი, მინსკი და ა.შ.

1857 წლის ივნისში იმპერატორმა ალექსანდრე II-მ ხელი მოაწერა ბრძანებულებას ქუთაისის საგენერალ-გუბერნატოროს შექმნის შესახებ და ქუთაისის გენერალ-გუბერნატორს აფხაზეთის ტერიტორიაც დაექვემდებარა. ქუთაისის მნიშვნელობა იმდენად დიდი იყო ამ ეპოქაში, რომ ქალაქის გენერალ-გუბერნატორი ითვლებოდა სამხედრო და შავი ზღვის კავკასიის სანაპიროს ფლოტის სარდლად. 1867-დან 1883 წლამდე ქუთაისის ჩამოაცილეს საგენერალ-გუბერნატორო სტატუსი, მაგრამ მალევე იქნა აღდგენილი. დამოუკიდებელი საქართველოს ეპოქაში კვლავ ძალაში რჩებოდა საქართველოს გუბერნიებად დაყოფის პრინციპი. 1921 წლის 10 აპრილს საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ ქუთაისის გუბერნია გაუქმდა და 1921-1929 წლებში ქუთაისი ქუთაისის მაზრის ცენტრი იყო. 1929 წლის აგვისტოში მაზრის გაფართოების საფუძველზე შეიქმნა ქუთაისის ოლქი, რომლის ტერიტორია 10 768 კვადრატულ კილომეტრს შეადგენდა, ხოლო მოსახლეობის რაოდენობა 600 000-ზე მეტი იყო. ოლქი მალე გაუქმდა და ქუთაისის ადმინისტრაციული ფუნქცია იმითაც შეიკვეცა, რომ ქალაქის დაქვემდებარებიდან 1939 წელს გამოვიდა წყალტუბოს რაიონი. ქუთაისის რაიონის სოფლების ნაწილიც წყალტუბოს შეუერთეს. 1951 წელს კვლავ შეიქმნა ქუთაისის ოლქი, რომელიც მალევე 1953 წელს გააუქმეს. შეიზღუდა ქუთაისის პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული სტატუსიც და ქუთაისი მხოლოდ და მხოლოდ რაიონული ცენტრის ფუნქცია შერჩა. 1959 წელს გააუქმეს ქუთაისის რაიონიც და ქალაქი თავისი მრავალსაუკუნოვანი არსებობის განმავლობაში პირველად შემოიფარგლა მხოლოდ საქალაქო ტერიტორიით და ქუთაისი არანაირი, თუნდაც მცირე ადმინისტრაციული ერთეულის ცენტრიც აღარ იყო. საბჭოთა ხელისუფლებამ ქუთაისს ინდუსტრიული ფუნქცია მიანიჭა. სამწუხაროდ, ინდუსტრიულმა ქუთაისმა თითქმის ჩაახშო კულტურული ქუთა-

ისი, ქალაქმა დაკარგა თავისი ადგილი საქართველოს ინტელექტუალურ ცხოვრებაში, რასაც ხელი შეუწყო იმან, რომ ქუთაისს წართმეული ჰქონდა პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული ტრადიციული ფუნქცია.

1995 წელს შეიქმნა იმერეთის რწმუნებულის თანამდებობა, რითაც ქუთაისი იმერეთის გუბერნიის ცენტრი გახდა და ამ ფუნქციას ის დღევანდელ დღემდე ასრულებს.

საინტერესო საკითხია ქუთაისის მოსახლეობის დინამიკა. ქუთაისი, დღიდან მისი დაარსებისა, ყოველთვის დიდ ქალაქად ითვლებოდა. სამწუხაროდ, ზუსტი ცნობები ქალაქის მოსახლეობის შესახებ არ გვაქვს. ზოგიერთ სახელმძღვანელოში მითითებულია, რომ თამარ მეფის ეპოქაში ქუთაისის მოსახლეობა დაახლოებით 20 ათასი იყო. იმ პერიოდისათვის ეს არც თუ ისე პატარა ციფრია, მაგრამ, სამწუხაროდ, სხვა ცნობები არ მოგვეპოვება. უფრო კონკრეტულად ქალაქის მოსახლეობის შესახებ უცხოელი ავტორებიდან ვიგებთ მხოლოდ XVII საუკუნიდან.

ცნობილი ფაქტია, რომ 1650 წელს რუსი ელჩის, ტოლოჩანოვის ცნობით ქუთაისში 1 000 ოჯახი ცხოვრობდა. აქედან გამომდინარე ქალაქის მოსახლეობა დაახლოებით 5 000-ზე მეტი იქნებოდა. 23 წლის შემდეგ შარდენის ცნობით მოსახლეობამ 200 ოჯახამდე დაიკლო – დაახლოებით 1 000 სული. ერთი საუკუნის შემდეგ 1769 წლისათვის, გიულდენშტედტის ცნობით, ქუთაისში მხოლოდ 50 ოჯახი ცხოვრობდა. სარგის კაკაბაძე მიიჩნევდა, რომ XIX საუკუნის დასაწყისში ქუთაისში 360 კომლი იყო, ხოლო პეტრე გნილოსაროვი ქუთაისის მოსახლეობას ამ პერიოდში ასი კომლით განსაზღვრავს *[გონიკიშვილი, 1979: 252]*. ქალაქის მოსახლეობამ ზრდა XIX საუკუნიდან დაიწყო და გასული საუკუნის 90-იანი წლებისათვის 200 000-ს გადააჭარბა. ამჟამად ქუთაისის მოსახლეობის ზუსტი ციფრი პრაქტიკულად უცნობია.

ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ ქუთაისის ისტორიის ერთ უცნაურ მომენტზე. ჟამთა სიავის გამო ქალაქში შემორჩენილი არ არის XIX საუკუნეზე ძველი სამოქალაქო დანიშნულების შენობების აბსოლუტური უმრავლესობა. ცნობილი ფაქტია, რომ ქალაქის ძველ უბანში – გორაზე, ბაგრატიის ტაძრის მიმდებარე ტერიტორიაზე არსებობდა აფხაზთა მეფეთა სასახლე, რომელიც შემდეგ ერთიანი საქართველოს და იმერეთის მეფეთა საცხოვრისადაც გამოიყენებოდა. ამ ნაგებობიდან მხოლოდ ნანგრევები არის დარჩენილი. შუა საუკუნეების ქუთაისური არქიტექტურის პრაქტიკულად

ერთადერთი ნიშნში არის იმერეთის მეფეთა სასახლის ნაწილი – ოქროს ჩარდახი. იგი მდებარეობს მდინარე რიონის მარცხენა სანაპიროზე, იმ ადგილას, სადაც ადრე იმერეთის მეფეთა სასახლეები და მშვენიერი ბაღი არსებობდა *[ჯაოშვილი, 1989: 274]*.

ოქროს ჩარდახის შესახებ ყველაზე სრული ცნობები XVII საუკუნეში მოგვცეს რუსმა ელჩებმა იევლევა და ტოლოჩანოვმა. თავდაპირველი ცნობები მეფეთა ამ რეზიდენციის შესახებ სავარაუდოდ იტალიელი მოგზაურის, ამბროჯიო კონტარინის ცნობებში გვაქვს.

ქუთაისში ყოფნის პერიოდში კონტარინისთვის, როგორც საპატიო სტუმრისთვის, მასპინძლობა იმერეთის იმჟამინდელი მეფის – ბაგრატ VI-ის (1466-1478 წწ.) სამეფო კარს გაუწევია და იტალიელი დიპლომატი სასახლეში დაუბინავებია. თავდაპირველად იგი „მცირე გორაზე“ მდებარე ციხე-სიმაგრის დასათვალიერებლად წაუყვანიათ, სადაც „ძლიერ ძველი ეკლესიაც“ მდგარა. მიუხედავად იმისა, რომ კონტარინს არც ერთი მათგანის სახელწოდება არა აქვს დაკონკრეტებული, არ შეეცდებით, თუ ვიტყვით, რომ იგი უქიმერიონის გორაზე მდებარე ციხესიმაგრესა და ბაგრატის ტაძარს გულისხმობს. რაც შეეხება სამეფო სასახლეს, სადაც იტალიელი სტუმარი ქუთაისში ყოფნის პერიოდში დაბინავებულა, როგორც ავტორისეული მონათხრობიდან ირკვევა, იგი მდინარე რიონის მარცხენა ნაპირზე, დღევანდელი ოქროს ჩარდახის ტერიტორიაზე, ყოფილა განთავსებული. უქიმერიონის გორიდან ჩამოსული კონტარინი ამ სასახლემდე რიონზე არსებული ხიდის გავლით მიუყვანიათ *[ნიკოლეიშვილი, 2012: 68]*.

სავარაუდოდ, კონტარინის მიერ აღწერილი შენობა მხოლოდ პირველადი ნაგებობა უნდა ყოფილიყო შემდეგდროინდელი იმერეთის მეფეთა სასახლისა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ყველაზე სრული ცნობები მოსკოველი ელჩების: ნიკიფორე ტოლოჩანოვისა და ალექსეი იევლევის მიერ მოცემულ ცნობებში გვაქვს დაცული. 1650- 1652 წლებში იმერეთში იმყოფებოდა მოსკოვის სახელმწიფოს ელჩობა, რომელშიც შედიოდნენ: მოსკოვის სახელმწიფოს სტოლნიკი ნიკიფორე მათეს ძე ტოლოჩანოვი, დიაკი ალექსი ივანეს ძე იევლევი და თარჯიმანი ბოიარნიკოვი. ტოლოჩანოვმა და იევლევმა ცალ-ცალკე შეადგინეს ე.წ. „მიუხედავად აღწერილობანი“, რომლებიც მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავენ იმერეთის სამეფოს პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურის ისტორიისათვის *[ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 1986: 13]*.

ელჩები აღნიშნავენ, რომ იმერეთის მეფის ალექსანდრე III-ის ბრძანებით 1651 წლის 8 ივლისს ისინი გადავიდნენ წინა ქალაქში, სადაც იყო მეფის სასახლე და ამ ადგილს ელჩები ქვედა ქალაქს უწოდებენ[*ნიკოლეი შვიდი, 1970: 49*].

ნიკიფორე ტოლოჩანოვის აღწერით: „ივლისის 8-ში, იმის შემდეგ, რაც ალექსანდრე მეფე სიცხეების გამო ციხე სკანდაში გაემგზავრა, მეფის მითითებით, ჩვენ ქალაქის გარეუბნიდან ქუთაისის ციხე-გალავანში გადაგვიყვანეს, სადაც ალექსანდრე მეფე ცხოვრობდა. გალავანს ერთი ჭიშკარი აქვს ქვის და იმ ალაყაფის კარებზე ქვის მრგვალი ბურჯია. ალაყაფის კარებთან წმინდა გიორგის ქვის ტაძარია, შიგ მოთლი კედელი მოხატულია. ელჩები აქ დაგვაბინავენ, მე, ნიკიფორე დამაბინავენ პალატაში (დარბაზში). შიგ კედლის მხატვრობაა. ეს პალატი მდინარეზეა გადამდგარი და თორმეტ ბოძზე დგას. მის ქვეშ წყალდიდობის შემთხვევის დროისათვის სამი ჭიშკარია გაკეთებული. ის პალატი, ალექსანდრე მეფის მამას, გიორგი მეფეს აუგია. კედლის მხატვრობა შიგ ქართულია, ის პალატი სიგრძით შვიდი „დიდი საუენია“, განით – ექვსი საუენი. ამ პალატის გვერდით გაკეთებულია დიდი სასადილო პალატი, გადაუხურავია, მდ. რიონიდან ფანჯრის თავამდე სიმაღლით ორი საუენი იქნება, ოცდახუთი ფანჯარა აქვს, ფანჯრებში ბოძები (ჩარჩოები) თლილი ქვისაა. ამ პალატიდან კარით სარდაფშია გასავალი, სადაც სასმელები დგას. კარების მარჯვენა მხარეს ოთხი ისეთივე ფანჯარაა. ხოლო ტაძრიდან ფასადის მხარეს ოცდაოთხი ასეთივე ფანჯარაა, ის პალატა სიგრძით ოცი „დიდი საუენია“, განით – რვა „დიდი საუენი“. ამ პალატიდან კარები ადრის პირდაპირაა, სადაც ალექსანდრე მეფე ჯდება ქვით გაკეთებულ ადგილზე. აქ ერთი დიდი თლილი ქვა დევს, სიგრძით იგი სამი საუენია წყრთა ნაკლები, განით ერთი საუენი, ეს ქვა გადახურულია ოთხ ბოძზე გამართული ყავრის სახურავით, ჭადარი სიმსხვით ორნახევარი საუენი იქნება (ტოლოჩანოვი საუბრობს იმ ჭადარზე, რომელსაც შემდგომში „საქართველოს ხეთა პატრიარქად“ მოიხსენიებდნენ).

ხოლო სადაც მდივანი ალექსი იველევი ცხოვრობდა, ის პალატი მაღალი და დიდი, ფანჯრის თავამდე მიწიდან ორი საუენის სიმაღლე იქნება, თვრამეტი ფანჯარა აქვს. მეორე მხრიდან ყრუ კედელია, ამას გარდა სათოფურებია გაკეთებული თავდასხმის შემთხვევისათვის, მასზე ასასვლელი კიბე მაღალია. იმ პალატის ქვეშ სამი საცხოვრებელია, ის პალატი სიგრძით ოცდახუთი „დი-
192

დი საჟენია“, განი შვიდი „დიდი საჟენი“ აქეს. მის მახლობლად ქვის კოშკი დგას, შიგ მეფის საღაროა. აქ მეთოფურები ცხოვრობენ რუსულად „სტრელცები“. ის კოშკი სიმაღლით მიწიდან თხუთმეტი საჟენი იქნება და ყავრით არის გადახურული. საერთო ანგარიშით ციხეს სამასი საჟენი მოცულობა ექნება გარშემო. ციხის უკან ქვის ტაძარი დგას დიდმოწამის გიორგის სახელობის, შიგ კედლის მხატვრობაა, ციხე-გალავნიდან (ცოტა მოშორებით) ორასი საჟენი სიგრძის მოედანია, განით ასორმოცდაათი იქნება. აქ, ამ მოედანზე იდგმება მეფისა და დედოფლის კარვები, როცა ისინი აქ ცხოვრობენ მაშინ“ *[ტოლოჩანოვის აღწერილობა, 1970: 109-110]*.

აღექსეი იეველევს შედარებით ნაკლები ცნობები აქვს მოცემული. მისი აღწერილობით: „იელისის 8 რიცხვში ნიკიფორე და აღექსი, აღექსანდრე მეფის ბრძანების თანახმად, გარეუბანში, მის, მეფის სადგომში ქუთაისის ქვემო ციხეში გადავბარდით. ციხე ქვისაა, მდინარე რიონზეა გადამდგარი, მთების ძირას, ვაკე ადგილზე. ციხე-გალავანში ქვის საყდარია წმ. მოწამის გიორგის სახელობის. ციხის გალავანზე ორი კოშკია აღმართული: ერთი კარბჭეხა, რომელზედაც ერთი მცირე ყალიბის ზარბაზანი დგას. მეორე კოშკს 15 საჟენი ექნება სიმაღლე, ამაზე სამი ისეთივე მცირე ყალიბიანი ზარბაზანი დგას. ამ ციხე-გალავანში სეფე-დარბაზი ბოძებზე დგას, ბოძები კი მდინარე რიონშია ჩაშენებული. დარბაზში კედლის მხატვრობაა, წინანდელი მეფეების ბრძოლებია გამოსახული. დარბაზი სიგრძით რვა საჟენია, სიგანით – ხუთი. ამ დარბაზში ნიკიფორე ტოლოჩანოვი ცხოვრობდა. ამ დარბაზის მახლობლად ქვის დაბალი ერთსართულიანი ჩარდახია, სიგრძით ოცი საჟენი, სიგანით რვა საჟენი, ფანჯრები დიდი და ხშირი აქვს. ამ შენობის უკან ქვის სარდაფია ციხის გალავნის კედლის მახლობლად მეორე მხარეს მდინარე რიონთან, დიდი სეფე-დარბაზია ქვედა სართულზე დადგმული, სიგრძით თვრამეტი საჟენია, განი შვიდი საჟენი, სიმაღლით რვა საჟენი. ზედა ბინები ჩუქურთმებიანი სარკმელებით არის გაკეთებული და ნათელია. ამ დარბაზში მე, აღექსი იეველევი ვცხოვრობდი. ამ სეფე-დარბაზის უკან ციხის გალავნის კედლის მიღმა აღექსანდრე მეფის ბაღია, ბაღში ყოველგვარი ხეხილია გაშენებული“ *[იეველევის აღწერილობა, 1969: 107]*.

როგორც რუსი ელჩების აღწერილობიდან ირკვევა, სასახლე აუგია მეფე აღექსანდრე III-ის მამას, გიორგის (1605-1639). „ოქროს ჩარდახს“ ეკავა საკმაოდ დიდი ტერიტორია მდინარე რიონ-

ნის მარცხენა სანაპიროზე და ახლა შემორჩენილი შენობა ამ სამეფო კომპლექსის მხოლოდ ერთი მცირე ნაწილი უნდა ყოფილიყო. ვახუშტი ბატონიშვილიც აღნიშნავს, რომ აქ იყო სასახლე დიდშენი და რიონსა ზედა მშვენივრად წაკიდებული. 1872 წლის 11 აგვისტოს ქუთაისი დაათვალიერა ი. გიულდენშტედტმა. ის აღნიშნავს, რომ მდინარის მარცხენა ნაპირზეც ყოფილა წინა ქალაქი, რომელშიც 6 პატარა ქვითკირის ეკლესია იდგა მდინარის ნაპირზე. გიულდენშტედტი ასახელებს 300 ნაბიჯის სიგრძის გარშემორტყმულ მრგვალ კედელს. „ამ კედლის შიგნით დგას კიდევ ქვითკირის 5 დიდი საცხოვრებელ შენობა, რომელთაგან ერთი დგას რიონში ამოყვანილ სამ თაღზე“. აღნიშნულ შენობებიდან ჩვენამდე მოაღწია მხოლოდ მოსკოველი ელჩების მიერ აღწერილი პირველი ნაგებობის ნაშთმა, მაშასადამე, იმ სასახლის ნაწილმა, რომელიც რიონის ნაპირზე კამარებით შეკრულ 12 სვეტზე ყოფილა დაშენებული. ამ თაღოვან ნაგებობაზე დადგმული მეორე სართული შემდეგში გადაუკეთებიათ საცხოვრებელ ბინებად, მაგრამ შემორჩა ძველი სახელწოდება „ოქროს ჩარდახი“ [ნიკოლეიშვილი, 1970: 50].

გიულდენშტედტის მიერ აღწერილი „ოქროს ჩარდახი“ პრაქტიკულად უკვე მიტოვებული იყო და იგი ნაწილობრივ აღდგა სოლომონ II-ის დროს. სოლომონ II-ის დროინდელი ოქროს ჩარდახის შესახებ ცნობებს გვაძლევს ქუთაისის ვიცე-გუბერნატორი XIX საუკუნის 50-იან წლებში პეტრე დემიანის ძე გნილოსაროვი თავის ნაშრომში: „მეფე სოლომონ მეორეზე მის დროს განგებლობას ზედა“. აღნიშნული ნარკვევი დაიბეჭდა „Кавказский Календарь за 1859 г. Тип. 1858“-ში.

პეტრე გნილოსაროვის ნაშრომი შედგება ორი ნაწილისაგან. პირველი – მეფე სოლომონის შესახებ და მეორე – სამსახურებრივი განაწესი იმერეთში. ნაშრომის პირველი ნაწილი – „მეფე სოლომონის შესახებ“, რომელშიც აღწერილია მეფე სოლომონის სასახლეები და ქუთაისის მაშინდელი მდგომარეობა, სასახლის ოთახებისა და მეფის სამყოფელის მორთულობა, მეფის გარეგნობა და კოსტიუმი, მისი ცხოვრების წესი, გართობა და ხუმრობანი მეფის კარზე, სოლომონის ნადირობა და მგზავრობა, სამეფო ოჯახის წევრები, იწყება ქუთაისის გეოგრაფიული აღწერით.

„მდინარე რიონის ნაპირას, ახალი ხიდის ახლოს მდებარეობს ძველებური ქვითკირის შენობა, რომელიც ამჟამად აქაური გიმნაზიის ინსპექტორის საცხოვრებლად გადაკეთდა. მის გარეგნობაში

არაფერია განსაკუთრებული, მაგრამ იგი ღირსშესანიშნავია იმით, რომ ოდესღაც წარმოადგენდა უკანასკნელი მეფის (იმერეთის) სასახლეს და ცნობილია სახელწოდებით – „ოქროს ჩარდახი“ [*Кавказский календарь, 1859:420*]. პ. გნილოსაროვი ჩარდახის ნაცვლად წერს „ჩერდახს“ და იქვე იძლევა მის სრულ რუსულ განმარტებას – „золотой чертог“.

აღსანიშნავია, რომ აკეთებს რა სოლომონ II-ის დროინდელი ქუთაისის აღწერილობას, პ. გნილოსაროვი მიუთითებს, თუ რა სახეცვლილება მიიღო შენობა-ნაგებობებმა შემდეგ, რითაც საშუალებას გვაძლევს აღვადგინოთ XIX საუკუნის 50-იანი წლების ქუთაისის გარეგნული სახე. პეტრე გნილოსაროვის ცნობით, მაშინ (ე. ი. XVIII-XIX საუკუნეების მიჯნაზე) ქალაქი უმნიშვნელო სივრცეზე იყო განფენილი. იქ სადაც გუბერნატორის ქუჩაა გადაჭიმული, იყო მინდორი. ბაზრის ადგილზე კი რამდენიმე კომლი მეფის მოჯაღაბე ცხოვრობდა. ძველი ბაზარი კი, რომელიც 10-15 დუქნისაგან შედგებოდა, ძველი ხიდის მახლობლად მდებარეობდა. ტერიტორია, რომელიც ახლა ბუღვარს უკავია მიმდებარე შენობებით, ადრე წარმოადგენდა ვრცელ მინდორს, რომელიც მეფის საცხოვრებლად გრძელდებოდა. აღმოსავლეთიდან ქუთაისს ემიჯნებოდა ხშირი ტყე, რომელიც იწყებოდა წყალწითელადან და გაშლილი იყო იმ ბორცვამდე, რომელზეც ქუთაისის მოურავების წულუკიძეების სასახლე მდებარეობდა.

გნილოსაროვის დროს XIX საუკუნის მეორე ნახევარში რეზიდენციის ნაგებობათაგან მხოლოდ მცირე სახლი, კარის ეკლესია და სამრეკლო იყო დარჩენილი. 1810 წლიდან „ოქროს ჩარდახი“ რუსეთის საზინის საკუთრება გახდა. 1830 წელს იგი სამეგრელოს მთავარს, ლევან დადიანს მიაკუთვნეს, შემდეგ თუმანიშვილებმა და აკოფაშვილებმა იყიდეს. 1851 წლიდან კი ქუთაისის გიმნაზიის ინსპექტორის საცხოვრებლად განაწესეს. აივნები მოშალეს, ვრცელი დარბაზი კი ოთახებად დაყვეს. 1891 წლიდან შენობა სასწავლო უწყებამ გიმნაზიის თანამშრომლების ეკლესიად შეიძინა.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ჯაოშვილი, 1989: – ჯაოშვილი ვ., ქუთაისი (ეკონომიკურ-გეოგრაფიული გამოკვლევა), თბილისი.

ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 1986: – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, X, თბილისი.

- ტოლოჩანოვის აღწერილობა, 1970:** – ტოლოჩანოვის იმერეთში ელჩობის მუხლობრივი აღწერილობა, 1650-1652 წწ., ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა იასე ცინცაძემ, თბილისი.
- იევლევის აღწერილობა, 1969:** – ალექსეი იევლევის 1650-1652 წწ. იმერეთში ელჩობის საანგარიშო აღწერილობა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა იასე ცინცაძემ, თბილისი.
- ნიკოლეიშვილი, 1970:** – ნიკოლეიშვილი მ., ოქროს ჩარდახი, ჟურნალი „ძეგლის მეგობარი“, ტ. 22, თბილისი.
- ნიკოლეიშვილი, 2012:** – ნიკოლეიშვილი ა. ნიკოლეიშვილი ო., ევროპელი ავტორები ქუთაისის შესახებ (XV – XIX საუკუნეები), ქუთაისი.
- Кавказский календарь, 1859:** – Кавказский календарь на 1859, типография Канцелярии Наместника Кавказского, 1858, Тифлис.
- გონიკიშვილი, 1979:** – გონიკიშვილი მ., იმერეთი მე-18 მე- 19 საუკუნეების მიჯნაზე, თბილისი.

Sulkhan Kuprashvili, Goderdzi Vachridze
(Kutaisi, Georgia)

From the History of Kutaisi

Summary

Kutaisi is one of the oldest city .An ancient city Kutaisi is discribed in detail BC to the third century by Greek poet and sholar's poem., whose name is Apollonious Rhodos.

Kutaisi and its surroundings built up such historical-geographical territory that has been called „Country“. On this basis the term „The country of Kutaisi“ was created.

Kutaisi has alweys been the political center of the region,the side and province of Georgia.It is interesting fact that in the first half of 8th century of 80ies till 978, Kutaisi was the capital of western Georgian state „Kingdom of Abkhazions“ In 978, Bagrat the third Bagrationi was reigned in Kutaisi,and from this city he started union of Georgia , and till 1922 Kutaisi was the capital of Georgia.

The period of „United Georgia“ Kutaisi was function of Royal Residence.In 1259-1329 Kutaisi was capital of Georgia,and in 1462-1840 it was capital of kingdom of Imereti.In 1846-1921 Kutaisi is the center of the province of Kutaisi, and since 1995 it is the center of province.

აჭარაში მცხოვრები აფხაზების რელიგიის
ზოგიერთი საკითხისთვის²

აჭარაში მცხოვრები აფხაზები იმ მუჰაჯირთა შთამომავლებს წარმოადგენენ, რომლებიც XIX საუკუნის მეორე ნახევარში იძულებული გახდნენ დაეტოვებინათ აფხაზეთი და ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებში გადასახლებულიყვნენ.

აფხაზთა იძულებითი გადასახლებაში გამოიყოფა რამდენიმე პერიოდი: 1841 წელი – რუსი გენერალ მურავიოვის სადამსჯელო ექსპედიცია, 1853-1856 წწ. – ყირიმის ომი, 1864 წელი – აფხაზეთის სამთავრობოს გაუქმება და 1866 წლის ლიხნის აჯანყება, როცა გადასახლებამ მასობრივი ხასიათი მიიღო, ბოლოს კი 1877-1878 წწ. რუსეთ-თურქეთის ომი. სწორედ აღნიშნული გარემოებები განსაზღვრავდა ადგილობრივი მოსახლეობის მუჰაჯირობას *[ნარკვევები., 2007:134]*.

აჭარის აფხაზთა ლოკალური ეთნიკური ჯგუფის შექმნას წინ უსწრებდა გადასახლება თურქეთში, სადაც მმართველი ელიტა ცდილობდა: 1) დაესახლებინა აფხაზები დაუსახლებელ მიწებზე; 2) მიეღოთ იაფი მუშახელი და ბრძოლისუნარიანი ჯარისკაცები რუსეთის წინააღმდეგ ბრძოლაში.

საკუთრივ აფხაზები იმედოვნებდნენ, რომ ერთმორწმუნე სახელმწიფოში გადასახლებით კარგი ცხოვრების პირობებს შეიქმნიდნენ. მიუხედავად ამისა, ისინი იქ შიმშილსა და უკიდურეს სიდუხჭირეს წააწყდნენ.

XIX საუკუნის 80-იან წლებიდან მათ დაიწვეს სამშობლოში დაბრუნება, მიუხედავად აკრძალვებისა როგორც თურქეთის, ისე რუსეთის მხრიდან. თავდაპირველად გადმოდიოდნენ ბათუმში, საიდანაც აფხაზეთში გადასვლას ცდილობდნენ. XIX საუკუნის ბოლოს ბათუმში, ფაქტობრივად, კაეკასიასა და თურქეთის შორის ერთგვარი სატრანზიტო პუნქტი გახდა.

² სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის საგრანტო პროექტის „აფხაზები აჭარაში“ (FR/414/1-10/14) ფარგლებში.

აჭარაში დასახლებული აფხაზი მუჰაჯირები, ძირითადად, ისლამის მიმდევრები იყვნენ, რამაც ადგილობრივ მოსახლეობასთან ადაპტაციის პროცესში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა. საერთოდ, რელიგიის როლი აფხაზი ხალხის ისტორიაში განუზომლად დიდია. აფხაზები, სრულიად საქართველოსთან ერთად, პირველი საუკუნიდანვე ეზიარნენ ქრისტიანულ სარწმუნოებას და აქტიურად მონაწილეობდნენ ქართული ქრისტიანული კულტურის ჩამოყალიბებაში. ამასთან, ისინი გავლენას განიცადნენ როგორც მართლმადიდებელი ბიზანტიის, ისე, მოგვიანებით, მაჰმადიანური ოსმალეთის იმპერიის მხრიდან, ბოლოს კი, რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში, კვლავ მართლმადიდებლური ქრისტიანობის გავლენის ქვეშ მოექცნენ **[ახუბა, 2011: 20]**.

ქრისტიანობამ აფხაზეთის ტერიტორიაზე მყარად შეინარჩუნა საკუთარი პოზიციები, რაშიც დიდი როლი თავის დროზე ბიზანტიამ შეასრულა, რომელსაც დიდი გავლენა ჰქონდა რეგიონზე. ოსმალეთის გავლენის დამყარების შემდეგ, XVI საუკუნის ბოლოდან, აქ გამოჩნდნენ ისლამის მიმდევრები, რაშიც დიდ როლს თამაშობდა ოსმალეთის იმპერიის ხელისუფალნი, რომლებიც ცდილობდნენ რელიგიური ფაქტორის გამოყენებით განმტკიცებინათ პოზიციები რეგიონში. „ერთ-ერთი მეთოდი, რომელსაც გამოიყენებდა თურქეთის სულთანი საკუთარი ბატონობის განმტკიცებისათვის, ისლამისა და ისლამთან დაკავშირებული საერთო რელიგიური კულტურული ღირებულებების დანერგვა იყო“ – წერდა გ. ძიძარია **[Дзидзария, 1982:184]**.

მიუხედავად ამისა, საკუთრივ აფხაზებში არსებობს ტრადიციული რელიგია – პრამონოთეიზმი, რომლის მიხედვით სამყაროს და ადამიანზე მაღლა დგას აბსოლუტურად უსასრულო ღმერთი „ანცა“. ღმერთს ჰყავს „აპაიმბარები“ – ანგელოზები, რომლებიც სამყაროში მომხდარ ნებისმიერ მოვლენაზე აბარებენ ანგარიშს ღმერთს. აღნიშნული რელიგია თავისთავში წარმოადგენს რელიგიური შეხედულებების, კანონებისა და რიტუალების სისტემას, რომელიც აფხაზებში ფორმირდებოდა ისტორიული განვითარების კვალდაკვალ. აფხაზთა ტრადიციული რელიგია – ეს არის რელიგია, რომელიც ჩამოყალიბდა ხალხის ისტორიული განვითარების პროცესში. ის არ განიცდის მსოფლიო ფუნდამენტალური რელიგიების გავლენას. მასში არ შეიმჩნევა არც ქრისტიანული და არც მუსლიმური ელემენტები.

აფხაზურ ტრადიციულ რელიგიაში არ ვლინდება მრავალღმერთიანობა, როგორც ძველ სლავებში, ბერძნებში, 198

სკანდინავიის ხალხებში, რომელთაც ღმერთების პანთეონი გააჩნიათ. ეს არის ერთადერთი ძველი რელიგია, სადაც არსებობს ერთადერთი სამყაროს შემოქმედი ღმერთი. განსხვავებით ქრისტიანობისა და ისლამისაგან, აფხაზთა ტრადიციულ რელიგიაში არ განიხილება სატანის იდეა. ადამიანი თავისი ცოდვებისათვის ისჯება მხოლოდ ღმერთისგან.

მეცნიერები – ს. ბასარია და შემდეგ შ. ინალ-იფა ხაზს უსვამენ იმას, რომ აფხაზურ რელიგიაში არსებობს მხოლოდ ერთი, ძლევამოსილი გამჩენი, საერთო-სახალხო ღმერთი, რომელსაც ემორჩილება ბუნების ყველა მოვლენა, რომელთანაც თითქოს შერწყმულია საგვარო, საოჯახო ღვთაებები და, მათ შორის, ყველა ზებუნებრივი ძალები. ღმერთი „ანცვა“ სათავეში უდგას და ყველა ცალკეულ ღვთაებას აერთიანებს *[ბახია-ოქრუაშვილი, 2012:168]*.

აფხაზურ ყოფაში ბუნების ცალკეული ობიექტების – მთის, მდინარეების, ჭალების და ხეებისადმი საკრალური თვისებების მინიჭება, აფხაზური ეთნიკური კულტურის თავისებურებაა. ბუნებასთან მჭიდრო კავშირმა აფხაზებს ჩამოუყალიბა წარმოდგენა სხვადასხვა კეთილ და დამანგრეველ, ბოროტ სულებსა თუ მოვლენებზე. ღვთაების სალოცავ საკულტო „ცენტრად“ სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდში ბუნებრივი ობიექტები გვევლინებოდა – მთა, ტყის პირები, ჭალები და ცალკეული ხეებიც. აფხაზებში ყველა ჯიშის ხე იყოფა ორ საპირისპირო კატეგორიად: ბედნიერების მომტანი, ანუ „ბედნიერი“ და ბედნიერების არ მომტანი, ანუ „უბედური“ (ვერხვი, ტირიფი და ა.შ.) *[Крылов , 2001:12]*.

ზოგადად, აფხაზთა რწმენა-წარმოდგენებში ხეები განიხილება ბედნიერების სიმბოლოდ და მათ ენიჭება საკრალური თვისებები. განსაკუთრებით ისეთ ხეებს, როგორიცაა: მუხა, კაკალი, რცხილა, უთხოვარი, წიფელი და სხვა *[Копешавидзе, 1985:23]*.

ქრისტიანობამდელი პერიოდის სარწმუნოებამ აჭარაში მცხოვრებ აფხაზებს შორის ვერ შეინარჩუნა ისეთი ფართო ხასიათი, როგორიც ეს უშუალოდ აფხაზეთში იყო. თუმცა, XX საუკუნის შუა ხანებამდე აჭარაში მცხოვრებ აფხაზებში შემორჩა წინამონოთეისტური რელიგიის ელემენტები.

სოფელ ადლიაში მცხოვრები გვარი ჭოლოყვას (ჭოლოყავა) უხუცესი ყოველწლიურად, ძველით ახალ წელს (13-14 იანვარი) და გაზაფხულის დადგომისას, ასრულებდა საერთო საგვარეულო ღოცვას „ანიჰარა“. როგორც წესი, რელიგიურ რიტუალში მონაწი-

ლეობას იღებდა ყველა თაობის წარმომადგენლი, რომელთაც პყავდათ ერთი წინაპარი. რიტუალში მონაწილეობის უფლება არ ჰქონდათ ახალგაზრდა ქალებს, ხოლო რაც შეეხება ხანდაზნულებს, მათ ამის უფლება ეძლეოდათ.

რიტუალის აუცილებელი ელემენტი იყო ღვინო, თიკანი, სიმინდის ფქვილი ღომისათვის. ამგვარად, გვარის უფროსი წარმომადგენელი ყოველწლიურად დასრულებდა საერთოსაგვარეულო რიტუალს – „ანიჰარას“. რიტუალით ევედრებოდნენ უფალს აუცილებლად ყოველგვარი უბედურება, ავადმყოფობა ყველა მათი ნათესავისათვის, რათა მომხდარიყო გვარის გამრავლება და აყვავება. ამისათვის რიტუალის ყველა მონაწილე რიგრიგობით იმეორებდა ღოცვას. რიტუალის დასრულების შემდეგ კლავდნენ თიკანს და ხსნიდნენ ღვინის ქვევრს, რომელიც სპეციალურად ინახებოდა აღნიშნული რიტუალისათვის.

განსაკუთრებით ეპყრობოდნენ აფხაზები ხეებს, რაზეც ზემოთ გვქონდა საუბარი. სწორედ ამიტომ, მხოლოდ თხილის შამფურზე აცვამდნენ დაკლული ცხოველის გულს, ღვიძლს და ა.შ. რიტუალის ჩატარებისას, შემოქმედი-ღმერთის ყურადღების მისაპყრობლად. პირველად გვარის უხუცესი ხსნიდა შამფურიდან ხორცს, სინჯავდა, შემდეგ კი დანარჩენები. რიტუალის დასრულების შემდეგ იწყებოდა დღესასწაული. სადღესასწაულო სუფრა შედგებოდა რამოდენიმე სარიტუალო კერძისგან, კერძოდ: მოხარშული ხორცი, ღომი, აჯიკა და „სუფთა“ უშაქრო ღვინო. როგორც წესი, ყველა კერძს ამზადებდნენ მამაკაცები, იქვე ახლოს ღოცვის ადგილთან. სარიტუალო მსხვერპლის ხორცი და ტყავი სახლში არ უნდა შეეცანათ, რადგან ეს ცუდის მომასწავებლად ითვლებოდა. აღნიშნული სარიტუალო ტრადიციები აღესრულებოდა აგრეთვე ჩამბების, აგირების, კაიტამბების და სხვათა ოჯახებში.

უნდა აღინიშნოს, რომ აჭარაში აფხაზთა ძირითადი ნაწილი ისლამის, კერძოდ, სუნიტური მიმდინარეობის აღმსარებელი იყო და პატივს სცემდა აღნიშნული მიმდინარეობისათვის დამახასიათებელ ტრადიციებს. აჭარაში დამკვიდრების შემდეგ, მათ დაიწყეს ხის მეჩეთების დაარსება, კერძოდ, ადლიის, ანგისის და ფერიის რაიონებში. აღნიშნულ მეჩეთებში ძირითადად ღვთისმსახურებას ასრულებდნენ აფხაზი მოღვაწეები. აფხაზთა ოჯახების წარმომადგენლები ხშირად მიემგზავრებოდნენ თურქეთში ისლამური რელიგიის შესასწავლად, საიდანაც ისინი რელიგიური წინამძღვრის

– ხოჯის სტატუსით ბრუნდებოდნენ (ქუთელია, ქიშინდია და ა.შ.).

მუსლიმი აფხაზები იცავდნენ მარხვას (რამაზანი) და სალოცავად დადიოდნენ მეჩეთში რამაზნის პერიოდში (აუცილებლად მუსლიმთა მარხვის პერიოდში). ოთხშაბათობით მიცვალებულთა სულების მოსახსენიებლად ამზადებდნენ ჰაღვასა და შერბეთს (შაქრით გაჯერებული წყალი). მარხვის დასრულების შემდეგ დგებოდა დღესასწაული – „ბაირამი“, რომელიც გრძელდებოდა ორი დღე. ამ დროის განმავლობაში მიღებული იყო ახლობლებთან და მეგობრებთან სტუმრობა.

თანამედროვე ეტაპზე აჭარაში მცხოვრებ აფხაზთა კონფესიური კუთვნილება წარმოადგენს ორი მსოფლიო ფუნდამენტალური რელიგიის – ისლამისა და ქრისტიანობის ელემენტების სიმბიოზს, სინკრეტიზმს. ოჯახებში, რომლებიც აერთიანებს სხვადასხვა აღმსარებლობის ადამიანებს, ხშირად აღინიშნება როგორც ისლამურ, ასევე ქრისტიანულ რელიგიასთან დაკავშირებული დღესასწაულები. აჭარაში მცხოვრებ აფხაზთა სუფრაზე შესაძლოა ერთდროულად შევხვდეთ როგორც მუსლიმური დღესასწაულისათვის დამახასიათებელ მთავარ კერძს – „ჰაღვა“-ს, ასევე ქრისტიანულ სადღესასწაულო ნამცხვარს – „პასკა“-ს.

გამომდინარე აქედან, შეიძლება ითქვას, რომ საუკუნეების განმავლობაში აფხაზთა ტრადიციულ ყოფაში მოხდა წინამონოთეისტური, მართმადიდებლური და ისლამური ტრადიციების შერწყმა, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა რელიგიური კულტურის სახით, რაც ხალხის სასიცოცხლო ინტერესებსაც ემსახურებოდა და ხელს უწყობდა მათ სამეურნეო, ეკონომიკურ და კულტურულ განვითარებას.

გამოყენებული სამეცნიერო ლიტერატურა:

ნარკვევები... 2007: – ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან, აფხაზეთი, თბილისი.

ბახია-ოქრუაშვილი, 2011: – ბახია-ოქრუაშვილი ს., აფხაზთა ეთნოლოგია, თბილისი.

აჩუგბა, 1988: – აჩუგბა თ., აფხაზთა დასახლება აჭარაში, ბათუმი.

Дзидзария, 1982: – Дзидзария Г.А., Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX в., Сухуми.

Копешавидзе, 1985: – Копешавидзе Г., Культура и быт абхазов

проживающих в Абхазии, Тбилиси.

Крылов, 2001: – Крылов А.Б., Религия и традиции абхазов (по материалам полевых исследований 1994-2000 гг.), Москва.

Наталья Лазба
(Батуми, Грузия)

**К некоторым вопросам религии абхазов,
проживающих в Абхазии**

Резюме

Сегодня, проживающие в Абхазии абхазы по своей конфессиональной принадлежности, представляют редкий пример симбиоза, синтеза двух мировых признанных религий – христианства и ислама. В семьях, объединяющих представителей различных конфессий, религиозные праздники христиан и мусульман чаще всего празднуются совместно. На праздничном столе абхазов одновременно может присутствовать мусульманская абхазская халва и праздничный христианский кулич (паска).

Таким образом, на протяжении веков в сознании абхазского народа переплелись, уживаясь, прамотеизм, раннее и православное христианство, суннитское мусульманство. Сохранялись и передавались из поколения в поколение те религиозные идеи и культы, которые служили жизненным интересам людей, способствовали их хозяйственно-экономическому и культурному развитию.

Natalia Lazba
(Batumi, Georgia)

To some questions of religion of Abkhazians living in Adjara

Summary

Today, Abkhazians residing in Adjara are of their religious affiliation, a rare example of symbiosis, the synthesis of two world-recognized religions - Christianity and Islam. In families that unite representatives of various faiths, religious holidays of Christians and Muslims are most often celebrated together. Muslim Abkhazian halva

and festive Christian Easter cake (paska) can be present simultaneously on the festive table of Abkhazians.

Thus, for centuries, the minds of the Abkhazian people have been intertwined, living together, pramonotheism, early and Orthodox Christianity, Sunni Islam. The religious ideas and cults that served the vital interests of people and contributed to their economic, economic and cultural development were preserved and transferred from generation to generation.

ბუჩაჩი ლორთქიფანიძე,
ქეთევან ლორთქიფანიძე,
ზაზუნა ქავთარაძე
(თბილისი, საქართველო)

ბაზეთი „ჰა-ბარმელი“ (1863) ბათუმელი ებრაელების შესახებ³

XIX ს. მეორე ნახევარი რუსეთის იმპერიაში აღინიშნა რუსულენოვანი ებრაული გამოცემების სიუხვით, რასაც თავისი ობიექტური მიზეზები გააჩნდა. რუსეთის თვითმპყრობელ იმპერატორ ალექსანდრე II-ის (1855-1881 წწ.) ევროპული ყაიდის სახელმწიფო რეფორმებმა, მათ შორის ბატონყმობის გაუქმებამ, სამხედრო-სავალდებულო სამსახურის ვადის შემცირებამ ოცდახუთიდან შვიდ წლამდე და სხვ., ფეოდალიზმის არტახებიდან გაათავისუფლა მრავალენოვანი ქვეყანა. იმპერიაში მცხოვრები ებრაული მოსახლეობის მნიშვნელოვან ნაწილს, ე. წ. „ცუდ ებრაელებს“, შეზღუდული სამოქალაქო უფლებები ჰქონდათ. მათ თავიანთი „განსახლების ზოლიდან“ გამოსვლა და სხვაგან ცხოვრება, მუშაობა ეკრძალებოდათ. შეზღუდული ჰქონდათ განათლების მიღების შესაძლებლობა [Бергль, 2012: 9-37]. უკეთეს პირობებში ცხოვრობდნენ „კარგი ებრაელები“ – მრეწველ-ბანკირები, პირველი გილდიის ვაჭრები; ოსტატ-ხელოსნებს, სამხედრო მოსამსახურეებს მხოლოდ 1865 წლის კანონით მიეცათ სხვადასხვა ქალაქებში მოღვაწეობისა და კომერციული საქმიანობის უფლება [Клиер, 2012: 31-33]. სტატისტიკური მონაცემებით ვილნოს (დღ. ვილნიუსი, ლიტვის რესპუბლიკის დედაქალაქი), კიევის, პეტერბურგის ქვეით პოლკებში ებრაული ეროვნების „დაბალ ჩინოსანთა“ რიცხვი 15-20%-ს აღწევდა. მათ შორის იყვნენ: მკერავები, თერძები, მექუდეები, მებუკეები, მედოლეები, სამხედრო ორკესტრის მუსიკოსები და სხვ. [Петровский-Штерн, 2012: 79], რომლებმაც რუსული წერა-კითხვა იცოდნენ. ებრაელი ინტელექტუალები, შეძლებული ინტე-

³ ნაშრომი შესრულებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული პროექტის DI/26/2-101/14 ფარგლებში. პროექტის ხელმძღვანელი იერუსალიმის უნივერსიტეტის ემერიტუს პროფესორი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის უცხოელი წევრი კონსტანტინე ლერნერი.

ლიგენცია სახსრებს არ იშურებდა, რათა ცალკეული ებრაული თემების (კაგალა) დაქსაქსული წრეები გაეერთიანებინათ ეროვნული თვითშეგნების საფუძველზე. ამის საშუალებას იძლეოდა, მიუხედავად მკაცრი ცენზურის არსებობისა, მრავალტირაჟიანი ებრაული სულისკვეთების მატარებელი გაზეთები, მასობრივი რუსულენოვანი მედიის პერიოდული გამოცემები, ალმანახები, ჟურნალები და ხელმისაწვდომი ფასის სხვადასხვა შინაარსის წიგნაკები [Ельсевич, 1999: 59-92]. 1841 წლიდან მასობრივი ტირაჟით გამოდიოდა გაზეთი „ჩრდილოეთის ყვავილები“ (ჰორხეი ცივონ), რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა ებრაულ რუსულენოვან „საგანმანათლებლო ჟურნალისტიკას“ (პა შესევე). ამ ტიპის გაზეთები გამოდიოდა პეტერბურგში, მოსკოვში, ვარშავაში, ოდესაში და სხვ. 1860 წელს ვილნოში, რომელიც იმ დროს არა მარტი ებრაული, არამედ, საერთოდ, ევროპული კულტურისა და განათლების ცენტრს წარმოადგენდა, გამოსვლას იწყებს გაზეთი „ჰა კარმელ“-ი (1812 წელს საფრანგეთის იმპერატორმა ნაპოლეონ ბონაპარტემ ვილნოს „ჩრდილოეთის იერუსალიმი“ უწოდა).

გაზეთის სახელწოდება დაკავშირებულია ბიბლიურ, ებრაულ კარმელის მთასთან და მის სიწმინდეებთან. ბიბლიური ნაქალაქარის მახლობლად დღეს პატარა არაბული სოფელია „კარმილია“, ხევრონიდან სამხრეთით, 10 კმ-ის დაშორებით, ნეგევის გზაზე. როგორც ჩანს, გაზეთი „ჰა კარმელი“ საქართველომდეც აღწევდა. 1863 წლის მარტის თვის ერთ-ერთ, 49-ე ნომერში გამოქვეყნდა ახალციხელი „სამხედრო მოსამსახურის“, წარმოშობით ვარშაველი ებრაელის წერილი აჭარის იუდეველების შესახებ. სტატიაში საუბარია ბათუმსა და მის შემოგარენში მცხოვრებ ქართველ ებრაელებზე, რომლებიც იმ დროისათვის ოსმალეთის იმპერიაში ცხოვრობდნენ. ისინი დაუბრკოლებლად ჩადიოდნენ ახალციხეში სავაჭრო მიზნებით (ახალციხის ფაშილაკი 1829 წლის ანდრიაპოლის დეკლარაციით, როგორც საქართველოს სამეფოს ისტორიული ნაწილი, რუსეთს შეუერთდა). მათ ახალციხეში, როგორც ჩანს, რეგულარულად ჩამოჰქონდათ მიწათმოქმედების პროდუქტები, ყველანაირი ნაყოფი: ხილი, თხილი, ყურძენი. გარდა ამისა თამბაქო და ბამბა. კორესპონდენციაში აღნიშნულია ის გარემოება, რომ ეს ქართველი ებრაელები ვაჭრობასთან ერთად მიწათმოქმედებითაც ყოფილან დასაქმებული. ავტორის ყურადღებას არ გამორჩენია ისიც, რომ ახალციხეში ჩამოსული ეს ვაჭრები „აუცილებლად მიდიან ქართველი ებრაელების სინაგოგაში (უნდა

ვიფიქროთ, რომ იქ ევროპელ ებრაელთა – აშქენაზების სალოცავიც არსებობდა. ქლ., გ.ლ., ზ.ქ), რადგან მხოლოდ მათთან მეგობრობენ და მათკენ მიიღტვიან“-ო, ხოლო „რაც შეეხება რუსეთიდან ჩამოსულ ებრაელებს, ისინი იგნორირებულნი ჰყავთ, თუმცა სიძულვილი მათ მიმართ არ გააჩნიათ“. გაზეთის აღნიშნული ნომერი იმასაც გვამცნობს, რომ ქართველი გლეხები და ქართველი ებრაელები თანაბარ პირობებში იმყოფებოდნენ, ერთნაირად განიცდიდნენ მოთარეშე მთიელი ტომების თავდასხმებს. ისინი იძულებულნი იყვნენ თავი დაეცვათ და შეიარაღებულები დადიოდნენ. არსებული მონაცემებით *[Давид, I, 1990: 183-184]* მათ ახალციხიდან გაჰქონდათ სხვადასხვა წვრილმანი, სახელოსნო, ძირითადად, საგალანტერიო ნაწარმი. ამ ჩამოსულ ვაჭრებს შორის ცნობილი ყოფილა ბათუმელი შიმშონ ფაღალაშვილი, რომელსაც საქმიანი ურთიერთობები ჰქონდა ყარსთან, ოლთისთან და სარიყამიშთან. აღნიშნულ ინფორმაციას ავსებს წარმოშობით პოლონელი ებრაელის (?) იპოლიტ იაროშევსკის ცნობები, რომელიც აფშერონის ქვეითი პოლკის ოფიცერი გახლდათ, ის XIX ს-ის სამოციანი წლების ბოლოს იმყოფებოდა ახალციხეში. მისი დაკვირვებით, „ახალციხის ფაშილაკის ებრაელობა არაფრით განსხვავდება ევროპელი ებრაელებისაგან, გარდა სამოსელისა და საღაპარაკო ენისა“. ახალციხეში არსებული ებრაული თემი – კაგალა თავისი სინაგოგით. „ისინი უმცირესობაში არიან. იკვებებიან როგორც ქართველები, რომლებიც განსაკუთრებულად არ ძალადობენ მათზეო“ *[Вонс, 2014: 32]*. მოტანილ ამონარიდებს გარკვეულწილად ეხმაურება მოსკოვის ლაზარევის სახ. აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის პროფესორის ალექსანდრე სოლომონის ძე ხახანაშვილის (დაბად. 1866 წ. ქ. გორში, გარდ. 1912 წ. დაკრძალულია თბილისის დიდუბის პანთეონში) ნაშრომი „ქართველი ებრაელები“, რომელიც თითქმის უცნობია ჩვენს ისტორიოგრაფიაში *[Chachanow, 1907: 33-37]*. დაიბეჭდა გერმანულ ენაზე, ბერლინის სამეცნიერო ჟურნალში. ავტორი ასევე აღნიშნავს, რომ ისინი ძველთაგანვე „მისდევდნენ მიწათმოქმედებას და ვაჭრობას“, „წარმოადგენდნენ ქართველი მეფეებისა და თავად-აზნაურების ყმებს“. ამასთან, არსებობდნენ ებრაელი „საეკლესიო და სამონასტრი ყმებიც“. დროთა განმავლობაში მათ „თავისი ენა დაკარგეს და ქართულად მეტყველებენ. სოფლებში ქართულად აცვიათ ჩოხა ქამარ-ხანჯლებით. საზგასმით აღნიშნულია: „საქართველოში ებრაელების თავისუფლება არავის

არასდროს არ შეუზღუდია“ *[იქვე, 34]*. თუ გავიხსენებთ იმ გარემოებას, რომ აღნიშნული სამეცნიერო სტატია გერმანიის ფოლკლორის და ებრაული ხელოვნებისა და ისტორიული ძეგლების შეგროვებისა და დაცვის საზოგადოებების სამეცნიერო ორგანოში დაიბეჭდა, მაშინ გასაგები გახდება მისი რეზონანსული მნიშვნელობა ანტისემიტიზმის სენით დაავადებულ ევროპაში. ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ პროფ. ალ. ხახანაშვილი გახლდათ ერთ-ერთი მუდმივი ავტორი პოპულარული „ბროკჰაუზისა და ეფვრონის ენციკლოპედიური ლექსიკონისა“ (СПБ, 1890-1907 წწ.).

1929 და 1930 წლებში ქართველი ებრაელების კულტურის შესასწავლად მოსკოვის ცენტრალურმა ხალხთმცოდნეობის სახელმწიფო მუზეუმის სამეცნიერო-კვლევითმა ეთნოგრაფიულმა ექსპედიციამ შემოიარა საქართველო, შემდეგში კვლევის შედეგები გამოიცა მუზეუმის შრომებში *[Плисецкий, 1931: 178]* უხვად ილუსტრირებულ-გვერდებიანი მონოგრაფიის სახით. ჩატარებული კვლევის თანახმად, ქართველ ებრაელებსა და ებრაელთა სხვა ჯგუფებს შორის საერთო ძალზე მცირეა, როგორც მატერიალური კულტურით, ასევე ენობრივად. „ქართველი ებრაელები უცხოა ევროპელი ებრაელებისათვის. რაც მათ აერთიანებს, ეს რელიგიაა. „ქართველმა ებრაელებმა სრულიად შეითვისეს ქართული მატერიალური კულტურა, ენა, ხელოვნება (მუსიკა, ცეკვა და სხვ.) და ხასიათიც კი. ამის გამო ქართველებისგან მათი გარჩევა ძნელია“ *[Плисецкий, 1931: 35-38]*. ექსპედიციის მიერ შეგროვებული მონაცემებით, მათ შორის საარქივო დოკუმენტებზე დაყრდნობით, მ. პლისეცკი (შემდგომში მოსკოვის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ანთროპოლოგიის მუზეუმის დირექტორი) დაასკვნის: „ქართველი ებრაელები მთლიანობაში ისევე ცხოვრობენ, როგორც მათი კარის მეზობლები – ქართველები, დგამით და სამოსით. აშკენაზებისაგან განსხვავებით მათ არაფერი სპეციფიკური არ შემორჩენიათ“. ოსმალეთში ისინი შევიწროებას განიცდიდნენ და საქართველოში გადმოდიდნენ გურიის გავლით. კომპაქტურად სახლდებოდნენ იმერეთსა და სამეგრელოში. მოსკოვში, სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფონდებში ინახება 1890 წელს გადაღებული ქართველ ებრაელთა სურათები, რომლებიც ნათქვამის საილუსტრაციო მასალად გამოდგება.

1890 წელს თბილისში, ე. ხელაძის ტიპოგრაფიაში, დაიბეჭდა ვინმე ნ.მ. დაკიშვიჩის მიერ „შედგენილი“ პატარა წიგნაკი, გზამკვლევი „ბათუმი“, რომელიც ქართულად თარგმნა და კომენტა-

რი დაურთო პროფ. თ. სურმანიძემ *[დაკიშევიჩი, 2011: 5-54]*. ბათუმის დედა-სამშობლოსთან შეერთებიდან 12 წლის გასვლისა და რუსული იმპერიული მმართველობის დამყარების შემდეგ სტატისტიკური მონაცემებით ბათუმში 15400 ადამიანს უცხოვრია, მათ შორის 3000 სული თურქეთის ქვეშევრდომი ყოფილა. ქართველების რიცხვი 4620 აღწევდა, რუსებისა კი დაახლოებით 2330. ებრაელების, მათ შორის ქართველი ებრაელების რაოდენობა 530 იყო. მომდევნო წლებში მათი რაოდენობა, ქალაქის ეკონომიკურ აღმავლობასთან ერთად, იზრდება, რაც დასტურდება არა მარტო რუსეთის იმპერიაში ჩატარებული მოსახლეობის აღწერის მასალებით, არამედ აჭარის სახელმწიფო არქივის, მათ შორის „საიდუმლო ისტორიული ფონდის“ მასალებით, რომელიც სპეციალურ კვლევას მოითხოვს.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

- დაკიშევიჩი, 2011:** – დაკიშევიჩი ნ. მ., წიგნი თარგმნა, წინასიტყვაობა, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო რამაზ სურმანიძემ, საგამომცემლო სახლი „ინოვაცია“, ბათუმი.
- Бертель, 2012:** – Бертель И., Между имперской историей и национальной историографией, – კრ.: История еврейского народа в России (От разделов Польши до падения Российской империи 1772-1917), т. II, изд. «Гешарим», Иерусалим, изд. «Мосты культуры», Москва.
- Вонс, 2014:** – Вонс М., Образ евреев в польских описаниях Кавказа, – კრ.: Страницы истории и культуры евреев Грузии, изд. «Сефер».
- Давид, I, 1990:** – Давид (დავითაშვილი) И., История евреев на Кавказе, I, Тель-Авив.
- Давид, II, 1990:** – Давид (დავითაშვილი) И., История евреев на Кавказе, II, Тель-Авив.
- Ельшевич, 1999:** – Ельшевич Д. А., Правительственная политика и еврейская печать в России 1797-1917, Очерки истории цензуры, Иерусалим, СПб.
- Клиер, 2012:** – Клиер Д., Развитие законодательства о евреях в Российской империи (1772-1881), – კრ.: История еврейского народа в России (От разделов Польши до падения Российской империи 1772-1917), т. II, изд. «Гешарим», Иерусалим, изд. «Мосты культуры», Москва.

- Петровский-Штерн, 2012:** – Петровский-Штерн И., Евреи и армия: социально-культурные аспекты, – יב.: История еврейского народа в России (От разделов Польши до падения Российской империи 1772-1917), т. II, изд. «Гешарим», Иерусалим, изд. «Мосты культуры», Москва.
- Плисецкий, 1931:** – Плисецкий М., Религия и быт грузинских евреев. Труды Государственного центрального музея народоведения, Изд. «Московский рабочий», М.-Л.
- Chachanow, 1907:** – Chachanow A., Die Grusishen Juden Mitteilung zur Judischen volkskunde, XXII, Heft 2, Berlin NW verlag S. Caluaru und Co.

Guram Lortkipanidze,
Ketevan Lortkipanidze,
Zezva Kavtaradze
(Tbilisi, Georgia)

The Newspaper "Ha Carmel" (1863) About the Jews of Batumi

Summary

The second half of the 19th century was celebrated in the Russian Empire by the abundance of Russian-language Jewish publications.

The article deals with the letter of the Jews of Adjara, which was published in the 49th edition of the newspaper "Ha Carmel" by Jew military serviceman from Akhaltsikhe in the March 1863. According to this publication Georgian Jews living in Adjara, especially in Batumi, had a business relationship with Akhaltsikhe. They were brought out from there miscellaneous haberdashery items. Among the Jewish traders the most famous was someone Shimshon Palagashvili.

Besides commercial activities, farming has also been done.

თამარ მაჭუტაძე
(ბათუმი, საქართველო)

**პირველი პარემიოლოგიური კრებულები
ქართულ და ფრანგულ ენებში**

ანდაზები უხსოვარი დროიდან იქმნებოდა; მათი შესწავლა საუკუნეებს ითვლის, მაგრამ ანდაზისმცოდნეობა „პარემიოლოგიის“ სახელწოდებით ცალკე დისციპლინად მხოლოდ XIX ს-ის 60-იანი წლებიდან ჩამოყალიბდა და შევიდა ზოგად ფოლკლორისტიკაში. ანდაზისმცოდნეობა თავის სახელმძღვანელო პრინციპებს ყოველთვის ზოგადი ფოლკლორისტიკიდან იღებდა და იღებს. ამიტომაც რომ ანდაზათმცოდნეობაში ვპოულობთ ყველა იმ სკოლის შეხედულებებს, რომლებიც ფოლკლორისტიკის ისტორიიდანაც ცნობილი.

ანდაზის შესწავლისას მკვლევართა ყურადღებას იპყრობს, შემდეგი საკითხები: ანდაზის განსაზღვრა, ანდაზის გენეზისი, ანდაზის კლასიფიკაცია, ანდაზებისა და სხვა ფოლკლორული ჟანრების ურთიერთობა, ერთი კუთხის ან ქვეყნის ანდაზების მიმართება სხვა კუთხის ან ქვეყნის ანდაზებთან, ანდაზების პოეტიკა და სხვა.

მსოფლიო პარემიოლოგიაში ანდაზათა რამდენიმე კლასიფიკაცია არსებობს: ანბანური, თემატური, საგნობრივი, მონოგრაფიული და სალექსიკონო-ენციკლოპედიური. ძირითადად გავრცელებულია ანბანური და თემატური კლასიფიკაცია.

ტერმინი „ანდაზა“ ფოლკლორული ჟანრის აღსანიშნავად საქართველოში შედარებით გვიან შემოსულა ხმარებაში. გამოჩენილი ლექსიკოგრაფის სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით, მის ბაღდად „არაკი“ და „იგავი“ იხმარებოდა და „ანდაზა“ მცირე ფორმის ზეპირ პოეტურ ნართაულ ნათქვამს მოგვიანებით ეწოდა. აჭარაში ანდაზის აღსანიშნავად გვხვდება, როგორც საკუთრივ „ანდაზა“, ასევე „სიტყვის მესელეც“ *[მსხალაძე 1984: 11]*.

ჩვენში ანდაზის რამდენიმე კრებული არსებობს; ჯერ კიდევ XIX საუკუნის ბოლოდან არის მცდელობა ანდაზების თავმოყრისა საჟურნალო სტატიის სახით; „ხალხური ანდაზები“ რაფიელ ერისთავმა 1871 წელს, ჟურნალ „კრებულში“ წარმოგიდგინა. იმ დროს გავრცელებული იყო ფოლკლორული ჟანრის ნაკვესები, თუმცა იგი ანდაზას ვერ შეედრება; ნაკვეთი უფრო მეტად მიბმულია თავის წარმომშობ კონკრეტულ სიტუაციასთან. ანდაზა კი სი-

ტუაციის მოდელთან, პარადიგმატიკასთანაა მიბმული”
[<http://www.ambioni.ge/rogor-aisaxa-tanamedroveoba-andazebsi>].

ანდაზების კრებული წარმოადგენს მხატვრული ფორმით ხალხის მორალურ კოდექსს. სწორედ ანდაზების საშუალებით ხდება ამ თუ იმ ხალხის მენტალიტეტისა და ხასიათის გაცნობა.

„ანდაზა სხარტად გამოთქმული სიბრძნეა ხალხისა, მთელის საუკუნეების დაკვირვების შედეგი და წარმონაშობი. ისე მკაფიოდ არსად იხატება დაკვირვება ამა თუ იმ ხალხისა, როგორც ანდაზაში. ამიტომაც უჭირავს ანდაზას საპატიო ადგილი ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში“, – ასე გამოთქვა აზრი თ. სახოკიამ 1898 წელს ს. მერკვილაძის გამოცემული „ხალხური ანდაზებისა და გამოცანების“ კრებულის რეცენზიაში [სახოკია, 1898: 75-76]. იგი თავად იყო ერთ-ერთი პირველი ქართველი მოღვაწე, რომელმაც ევროპას გააცნო ქართული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები, მათ შორის – ანდაზები. 1900 წ. გაზეთმა „ივერია“ (№240) ქართულ საზოგადოებას აუწყა, რომ ფრანგულ ჟურნალში დაიბეჭდა თ. სახოკიას მიერ თარგმნილი მეგრული ანდაზები.

1902 წ. ჟურნალი „მწვემსი“ ახალი ამბებისა და შენიშვნების განყოფილებაში იტყობინებოდა: „ერთ ფრანგულ ჟურნალში დაბეჭდილია ქართული ანდაზები, თარგმნილი თვით თ. სახოკიას მიერ. სულ 800-ზე მეტი ანდაზაა დაბეჭდილი. როგორც წინასიტყვაობიდან ჩანს, მრავალი მათგანი თვით თ. სახოკიას შეუგროვებია და ჯერ ქართულადაც არ ყოფილა დაბეჭდილი, ანდაზები ცალკე წიგნადაც გამოვა“. მართლაც 1903 წ. პარიზში გამოიცა – „Les proverbes géorgiens“ („ქართული ანდაზები“) [„მწვემსი“, 1902: 13].

ქართული ანდაზების ფრანგულმა გამოცემამ გამოსმაურება პპოვა იმდროინდელ ქართულ და რუსულ პრესაში. „ივერიაში“ დაიბეჭდა რეცენზია ქალაქელის ფსევდონიმით, რომელშიც ავტორი წერს: „ჩვენს ცნობილ მწერალს ბ-ნ თ. სახოკიას საუცხოოვ აზრი მოსვლია, გადაუთარგმნია ფრანგულად ქართული ანდაზები, დაუბეჭდია ფრანგულს ჟურნალში და მერე ცალკე წიგნადაც გამოეცაო“. რეცენზენტი კმაყოფილებით აღნიშნავს ასევე, რომ თ. სახოკიას „ანდაზები შინაარსის მიხედვით გაუნაწილებია და რომ თარგმანი ერთობ კარგია, – უფრო განმეორებაა, ვინემ თარგმანი. ბატონ თ. სახოკიას კარგად შეუგნია საქმის სიძნელე და სიტყვით-სიტყვად თარგმანს არ გამოჰკიდებია“ [„ივერია“, 1903:93].

პროფ. ალ. ხახანაშვილმა საისტორიო-სალიტერატურო ჟურნალ „Исторический вестник“ დაბეჭდა რეცენზია, რომელშიც

კმაყოფილებით აღნიშნავდა:

„Заслуга несомненная Г. Сахокиа в том что он первый из грузин ознакомиль инаностранцев известним отделом грузининского фольлора“ [*ხახანაშვილი, 1903:699*].

ფრანგულად დაბეჭდილი ანდაზების კრებული (814 ერთეული) მკვლევარმა თემატურად დაანაწილა და სულ 66 ჯგუფში გააერთიანა. ეს ჯგუფებია: ღმერთი, სოფელი, მეურნეობა, სიყვარული, მეგობრობა, სტუმართმოყვარეობა, სილამაზე, სიკეთე, ბედნიერება, შრომა, ნადირობა, სიმდიდრე, ვაჭრობა, რჩევა, ცნობისმოყვარეობა, აღზრდა, ეგოიზმი, ოჯახი, მეფე, ქალი, საზოგადოება, ახალგაზრდობა, ქურდობა, სიზმარი, ხელობა, მოთმინება, მოგზაურობა და ა. შ.

ამგვარად, თ. სახოკია პირველი იყო, ვინც ფართო საზოგადოებას, ევროპას და კერძოდ საფრანგეთს გააცნო ქართული ხალხური ანდაზები და გზით გააცნო ქართული სული. წერდა კიდევ ფრანგული გამოცემის წინასიტყვაობაში: „ჩვენ გვსურს, ფრანგ ხალხს გაეცნოთ ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილების გამოძახილი, მისი სიბრძნის ხმა“. ფრანგულად ნათარგმნი ანდაზები, მართლაც წარმოადგენენ „აზრებს ზნეობრივი მოძღვრების შესახებ“ [*ხახანაშვილი, 1903:697*]. ამგვარად მოხდა ქართველი ხალხის ფრანგებისათვის გაცნობა.

ბრძნულად თქმულ მოკლე სიტყვას ყოველთვის უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. საბერძნეთში ყველა დროისა და ყველა ეპოქის დიდი ფილოსოფოსი სოკრატე ასე ამთავრებდა თავის სიტყვას „Comme de manières de dire courtes et mémorables“ („როგორც მოკლე და დასამახსოვრებელი სიტყვა“) პლატონიდან დაწყებული დღემდე ანდაზა მიჩნეულია, როგორც „manière de dire“ („თქმის მანერა“) ასევე ხასიათდება ბერძნული „paroma“ (საიდანაც წარმოიშვა მეცნიერება პარემიოლოგია) ლათინური – proverbium, ესპანური – refran და ფრანგული proverbe, რომელზეც, რა თქმა უნდა, ლათინურის გავლენა აისახა.

ანდაზების შესწავლა შუასაუკუნეებიდან იღებს სათავეს. ანდაზებს სხვადასხვა დროს სწავლობდნენ ფილოლოგები, მწერლები, იურისტები, არისტოკრატიის წარმომადგენლები, ბურჟუები, სასულიერო თუ სამხედრო პირები.

პირველი მათგანი „Proverbes au Vilain“ შეიქმნა დაახლოებით 1175 წელს უცნობი ავტორის მიერ, რომელსაც მფარველობდა ფლანდრიის მმართველი, გრაფი ფილიპი (დაახლ. 1143-1191წწ).

კრებული შედგება ექვსპწკარიანი სტროფისაგან, თითოეული მათგანი მთავრდება ხალხური ანდაზით ან გამონათქვამით. ამ ანდაზებიდან ბევრი მოძველებულია, მაგრამ კრებულში გვხვდება ისეთი გამონათქვამები, რომლებსაც თანამედროვე ფრანგულ ენაში დღესაც იყენებენ (მაგ: *Qui lingua a, à Rome va*).

მეორე კრებულს ეწოდება „*Proverbs Rurauz et Vulgauz*” და ეკუთვნის ანონიმ ავტორს. ის შედგენილია დაახლოებით 1317 წელს და მოიცავს 489 ანდაზას და გამონათქვამს კომენტარების გარეშე.

მე-3 კრებული შედგენილია დაახლოებით 1440-1444 წლებში ეტიენ ლეგრის (*Estienn Legris*) მიერ, რომელიც 800 ანდაზისა და გამონათქვამისგან შედგება, რომელთა შორის არის ფრაზეოლოგიური ერთეულებიც. წინა ორი კრებულისაგან განსხვავებით ლეგრის კრებულში თითოეულ ანდაზას ერთვის მოკლე მიმოხილვა ლათინურ ენაზე. ამ კრებულის წინასიტყვაობაში, რომელიც დაწერილია ლათინურ ენაზე, საუბარია იმაზე, თუ რა სარგებლობა მოაქვს ადამიანისათვის ანდაზებისა და გამონათქვამების ცოდნას.

აღორძინების ეპოქის დასაწყისი, XVI ს. საფრანგეთის ისტორიაში ცნობილია, როგორც მეცნიერების აღორძინების ხანა, რასაც თან ახლდა ფრანგული ენის განვითარება, მისი გამდიდრება ახალი სიტყვებითა და სიტყვაწარმოებებით. განსაკუთრებით ფართოდ გამოიყენებოდა ფიგურალური თქმები, რაც იმ დროის აზროვნებისთვის იყო მახასიათებელი. ამ გამონათქვამების გავრცელებამ ერთგვარად შეუწყო ხელი წიგნის ბეჭდვის განვითარებას, რამაც მისცა საშუალება ფრანგებს გაეცნოთ ისეთი მწერლების შემოქმედება, როგორიცაა რაბლე, ბონავენტურა, დეპერიე, მარგარიტა ნავარელი და სხვები, რომელთა ნაწარმოებები მდიდარია ანდაზებითა და ფრაზეოლოგიზმებით. ამ დროისათვის უკვე ხდება არა ანდაზათა შეგროვება, არამედ მათი შესწავლა.

ამ ეპოქის მკვლევართა შორის უნდა აღინიშნოს ორი ფილოლოგი – ანრი ესტიენი (*Henri Estienne*) და ეტიენ პასკიე (*Etienne Pasquier*).

ანრი ესტიენს (1531-1599) ეკუთვნის „*Thesaurus linguae graecae*” და „*Precellence du langage français*” გამოცემული 1579 წ. ამ უკანასკნელში ესტიენი იცავს ფრანგულ ენას და ცდილობს დაამტკიცოს ფრანგული ენის უპირატესობა სხვა ენებთან მიმართებით. ის ხაზს უსვამს ფრანგული ენის სიმდიდრეს, ანდაზებსა და ფრაზეოლოგიზმებს, რომელსაც დიდი ადგილი უჭირავს თავის წიგნში.

ანრი ესტიენი, ასევე, ეხება ლინგვისტურ პრობლემებს, ანდაზათა შინაარსს, მათ სემანტიკას და ეტიმოლოგიას.

ეტიენ პაკე (1529-1615), განათლებით იურისტი, ცნობილია თავისი ფუნდამენტალური ანტოშიანი ნაშრომით „Recherche de la France“. მე-8 ტომი მთლიანად ეძღვნება ფრანგული ენის ანდაზებსა და ფრაზეოლოგიზმებს.

XVII- XVIII სს-ებში გამორჩეული იყო ანტუან უდენი (Antoine Oudin) ავტორი საინტერესო და მდიდარი ლექსიკონისა, რომელიც გამოიცა 1940 წელს სახელწოდებით: „Curiosités françaises, pour supplément aux dictionnaires. Recueil de plusieurs belles propriétés avec une infinie de proverbes et quolibets, pour l'explication de toutes sortes de livres“.

ეს წიგნი ითვლება პირველ სისტემატიზირებულ ანდაზურ კრებულად ფრანგულ ენაში და მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ფრანგული პარემიოლოგიის კვლევაში.

XIX საუკუნე განსაკუთრებულად გამორჩეულია ფრანგული ანდაზის შესწავლის კუთხით, ხორციელდება უფრო ღრმა წვდომა, ჩნდება ახალი ლექსიკონები, სამეცნიერო ანდაზით თანდართული. ამ პერიოდის უდიდეს კვლევად უნდა ჩაითვალოს კიტარის (P. Quitard) ნაშრომი: „Dictionnaire etymologique, historique et anectdotique des proverbes et des locutions proverbiales de la langue française“ (1842). ნაშრომი ანბანური პრინციპითაა დალაგებული; მასში, სხვა წინამორბედი ნაშრომებისაგან განსხვავებით, შესწავლის შედარებით-ისტორიული მეთოდია გამოყენებული.

ამ პერიოდის პარემიების მეორე დიდი მკვლევარია – ლერე დე ლენსი (Le Roux de Lincy), რომელმაც 1842 წელს გამოსცა ორტომეული, სახელწოდებით: “Les livres des proverbes français“. მკვლევარმა პირველმა მოახდინა ფრანგული ანდაზების კლასიფიკაცია გამონათქვამების, ფრაზეოლოგიზმების, ისტორიულ-ეტიმოლოგიური და თემატური თვალსაზრისით.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ანდაზა, 1960: – ანდაზა, – წიგნში: ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, თბილისი.

გვარჯალაძე, მიქელაძე, 1981: – გვარჯალაძე ი., მიქელაძე კ., ფრანგული ანდაზები და ხატოვანი თქმანი, თბილისი.

„მწვემსი“, 1902: – ჟურნ. „მწვემსი“, 1902 წლის №23-24, ტფილისი.

ხალხური., 1994: – ხალხური სიბრძნე, 5 ტომად, ტ. 1, მეგრული

და ლაზური ანდაზები, შემდგენელი შეროზია რ., მემიშიში
ო., თბილისი.

ხახანაშვილი, 1903: – Хаканашвили Ал., Рецензия, журн.
„Исторический вестник“, СП-б.

Dictionnaires., 1998: – Dictionnaires des proverbes, sentences et
maximes ». Maurice Maloux, Larousse;

Le proverbe., 1984: – Le proverbe au Moyen Age », études réunies par
François Suard et Claude Buridant.

<http://www.ambioni.ge/rogor-aisaxa-tanamedroveoba-andazebsi>

Tamar Matchutadze
(Batumi, Georgia)

**The First Paremiological Collection
in Georgian and French Languages**

Summary

Proverbs have been created since the ancient times, their studying is centuries old, but only since 19 century 60s years, proverb-studies with the name of “Paremiology” was formed as a separate discipline and went into the general science of folklore.

During the learning of proverb, researchers attention was attracted to the following issues, in particular: to define the proverb, the genesis of proverb, the classification of proverb, the relations of proverbs and other genres of folklore, the relation of proverbs of one corner or country to the proverbs of other corner or country, proverbs poetic and so on.

There are several classification of proverbs in world paremiology: alphabetic, thematic, subject, monographic and dictionary-encyclopedic. Mainly spread are alphabetic and thematic classification.

Learning of the proverbs began from the medieval period that indicates how strong and vast interest was towards the proverb. Proverbs were studied by the philologists, writers, military officials, as well as by the representatives of the aristocracy, bourgeois, and religion.

არეოპაგიტიკა და პეტრე იბერი

V-VI საუკუნეების მიჯნაზე შექმნილი უმნიშვნელოვანესი რელიგიურ-ფილოსოფიური თხზულებების კრებული, ე.წ. არეოპაგიტული კორპუსი შედგება ოთხი წიგნისა და ათი წერილისგან (ეპისტოლეზგან).

არეოპაგიტული თხზულებებიდან: „სადმართოთა სახელთათჳს“, „ზეციური იერარქია“, „საეკლესიო იერარქია“ და „საიდუმლო ღვთისმეტყველება“, ფილოსოფიის თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვანია „სადმართოთა სახელთათჳს“, რომელშიც ძირითადად ქრისტიანულ სამოსელში გადმოცემულია ნეოპლატონური ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპები: მოძღვრება პირველ ერთზე – ღმერთზე, ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათება, არსებათა წარმოშობა ღმერთისგან და მასში უკუდაბრუნება, ღმერთთან გაერთიანება, სიკეთისა და ბოროტების მიმართება და სხვა.

არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ დიდი გავლენა მოახდინა შუა საუკუნეების ქრისტიანულ და არა მხოლოდ ქრისტიანულ კულტურაზე. მსგავს გავლენას ჰქონდა ადგილი XI-XII საუკუნეების ქართულ კულტურაზე, რაშიც გადამწყვეტი როლი შეასრულა XI საუკუნეში ეფრემ მცირეს მიერ არეოპაგიტული თხზულებების ქართულ ენაზე თარგმნამ.

XI-XII საუკუნეების მეხოტბეთათვის (შავთელი, ჩახრუხადე), არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გატარებული თვალსაზრისი ღმერთის მიუღწევლობისა და შეუქცევებლობის შესახებ, საერთო მსოფლმხედველობრივ ფონს წარმოადგენდა, რომელმაც განსაზღვრა მათი ბევრი მეტაფორის ხასიათი.

არეოპაგიტული მოძღვრების დიდი გავლენაა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანზე“, სადაც პირდაპირი მითითებაა „ბრძენ დივნოსზე“ – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელზე („ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს“). „ვეფხისტყაოსანში“ გათავისუფლია სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის („ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დადებს“) არეოპაგიტული თვალსაზრისი. ეს თვალსაზრისი პლოტინეს (205-270) ფილოსოფიიდან იწყება და საბოლოოდ დასრულებულ სახეს არეოპაგიტიკაში იღებს.

საინტერესოა ის გარემოება, რომ საუკუნეების განმავლობაში უცნობი იყო ასეთი მნიშვნელოვანი რელიგიურ-ფილოსოფიური თხზულებების ავტორის ვინაობა.

არეოპაგიტული წიგნების ავტორობის საკითხი საუკუნეების განმავლობაში „აწვალებდა“ მეცნიერებას. ამ თხზულებების არსებობა 532 წელს კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრებაზე გახდა საყოველთაოდ ცნობილი და მის ავტორად გამოცხადდა I საუკუნის ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე დიონისე არეოპაგელი. რენესანსის მოაზროვნეებმა ლორენცო ვალამ (1415-1465) და ერაზმ როტერდამელმა (1466-1536) პირველებმა შეიტანეს ეჭვი ამ საკითხში, რომლის შემდგომაც საუკუნეების განმავლობაში მიმდინარეობდა კვლევა-ძიება არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორის დასადგენად. აღნიშნულ საკითხს იკვლევდნენ გერმანელი (ჰ. კოხი, ი. შტიგლმაირი...) და რუსი (ფ. გუმილევსკი, კ. სკოროცოვი, ვ. ბოლოტოვი...) მეკვლევრები.

სხვადასხვა ავტორის გამოკვლევების საფუძველზე, არეოპაგიტული წიგნების შექმნის თაობაზე, გაკეთებული იქნა შემდეგი მნიშვნელოვანი დასკვნები:

- არეოპაგიტული მოძღვრება ნეოპლატონიზმის, კერძოდ, პროკლეს ფილოსოფიის აშკარა გავლენას განიცდის.

- არეოპაგიტული თხზულებანი დაწერილია 462 წლის შემდეგ, ესე იგი, პლატონის „აღკებიდიაზე“ პროკლესეული კომენტარების გავლენით. რამდენადაც ეს თხზულებანი პირველად 532 წელს იქნება მოხსენიებული, ამდენად არეოპაგიტული მოძღვრების შექმნის დროდ 462-532 წლები განისაზღვრა.

- არეოპაგიტული თხზულებანი ქ. გაზას კულტურულ გარემოში იყო შექმნილი და მისი ავტორი ეპისკოპოსი უნდა ყოფილიყო.

ამ მიმართულებით არეოპაგიტული კორპუსის ნამდვილი ავტორის კვლევა-ძიება შემდგომი ეტაპი შალვა ნუცუბიძისა (1988-1969) და ერნესტ ჰონიგმანის (1892-1954) სახელებს უკავშირდება.

შ. ნუცუბიძისა და ე. ჰონიგმანის გამოკვლევების მიხედვით, არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორია V საუკუნის ცნობილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწე პალესტინაში, მაიუმის ეპისკოპოსი პეტრე იბერი (411-491).

შ. ნუცუბიძემ ამ საკითხს არაერთი გამოკვლევა მიუძღვნა და მისი კვლევის შედეგები საფუძველს იძლევა გაკეთებული იქნას შემდეგი დასკვნები:

1. ქ. გაზას კულტურული გარემოს იმდროინდელი მოღვაწეები

პროკოფი და ენა გაზელები და ზაქარია რიტორი, აგრეთვე, მათი თანამედროვენი – ალექსანდრიელი იოანე ფილიპონი და ლეონტი ბიზანტიელი, შეუძლებელია არეოპაგიტულ თხზულებათა ავტორები ყოფილიყვნენ.

2. რეალურ „დიონისესა“ და „მოციქულ პავლეს“ ნაცვლად ზაქარია რიტორის მიერ „იმ დიონისეს“ და „ჩვენი პავლეს“ მოხსენიება აჩვენებს, რომ საქმე გვაქვს შეგნებულ ფალსიფიკაციასთან.

3. ზაქარია რიტორის მიერ არარსებული იოანე ალექსანდრიელის წიგნების მიწერა პეტრე იბერზე ერთი მხრივ, ხოლო, მეორე მხრივ, არეოპაგიტული თხზულებების მიკუთვნება I საუკუნის მოღვაწისთვის, მიუთითებს, რომ ყოველივე ამას ზაქარია რიტორი შეგნებულად, გარკვეული მიზნით აკეთებს. აქ ყოველთვის მხედველობაშია მისადები, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება V საუკუნეშია შექმნილი. ამასთან, ზაქარია რიტორის დუმილი პეტრე იბერის რაღაც „გამოჩენილ“ საქმეზე გარკვეულ საიდუმლოებაზე მიმანიშნებელია.

4. არეოპაგიტული მოძღვრებისა და პეტრე იბერის სახელთან დაკავშირებულ თვალსაზრისთა დამთხვევა:

- ა) სიკეთის აბსოლუტურობის საკითხში;
- ბ) სიკეთის მისტიკური გზით წვდომაში;
- გ) არეოპაგიტული იერარქიისა და პეტრე იბერის მასწავლებლის – იოანე ლაზის მიერ წარმოდგენილი სამყაროს საფუძვრებრივი მოდელის იგივეობა;

5. პეტრე იბერის ფრიად დიდი განსწავლულობა და ქრისტიანულ სამყაროში, მისი საყოველთაო დიდი ავტორიტეტი, იმის უდავო საფუძველს იძლევა, რომ მასში არეოპაგიტული თხზულებების შესაძლო ავტორი დავინახოთ.

აღნიშნული დასკვნების საფუძველზე, შ. ნუცუბიძემ პეტრე იბერი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს გაუიგივა და იგი არეოპაგიტის ნამდვილ ავტორად გამოაცხადა. მისი კვლევა-ძიება არეოპაგიტის საძიებელი ავტორის შესახებ შეჯამდა ნაშრომში: „პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა“ **[ნუცუბიძე, 1975]**.

შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისისგან დამოუკიდებლად, ამავე დასკვნამდე მივიდა ცნობილი ბელგიელი ბიზანტოლოგი – ერნესტ პონიგმანი. იმის მიუხედავად, რომ პონიგმანისთვის ნუცუბიძის გამოკვლევა ცნობილი არ იყო, მათი დასკვნები ბევრ პუნქტში ემთხვევა. პონიგმანთან, ნუცუბიძის მოსაზრებებისგან განსხვავ-

გებულ და ორიგინალურ მიგნებებს განვიხილავთ.

ე. ჰონიგმანი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს გერმანელი მეკლერის ოტო ბარდენჰევერის მოსაზრებას, რომლის თანახმადაც, არეოპაგიტული თხზულებების ავტორი, „უცხოელის ენით ლაპარაკობს“. შევნიშნავთ, რომ პეტრე იბერი სწორედ რომ ნასწავლი ბერძნულით, ე.ი. „უცხოელის ენით ლაპარაკობდა“. ე. ჰონიგმანის გამოკვლევაში ასევე დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ზაქარია რიტორის ცნობას – პეტრე იბერისა და თეოდოსი იერუსალიმელისადმი არარსებული იოანე ალექსანდრიელის შრომების მიწერას. ე. ჰონიგმანი ერთობ საინტერესო კითხვას აყენებს – საკითხავია, როგორღა აირჩია „მოხერხებულმა ყაღბისმქმნელმა“ თავისი ნაწარმოებების ავტორებად ეს ორი პირი, თუკი ისინი არ იყვნენ ცნობილი, როგორც სხვა შრომების ავტორები?... ყველაფერი, რაც აქ აღინიშნა, საინტერესო და მნიშვნელოვანია ჰონიგმანის გამოკვლევაში, მაგრამ ძირითადი, რითაც ავტორმა გაამდიდრა და ახალი, თავისუფალი ორიგინალური მომენტი შეიტანა არეოპაგიტული მოძღვრების საძიებელი ავტორის დადგენაში, არის იერეთეოსისა და იოანე ლაზის იდენტობის დადგენა. ჰონიგმანი ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტს, რომ სახელი იერეთეოსი ამ კონკრეტულ შემთხვევაში შეთხზულია და არ გამოხატავს რეალურად არსებულ პიროვნებას. თუკი იერეთეოსი ხელოვნურად შეთხზული სახელია, მაშინ ასევე ნაყალბევი უნდა იყოს ამ თხზულებების ავტორის – დიონისე არეოპაგელის სახელიც, რადგანაც, იერეთეოსი ცნობილია როგორც დიონისე არეოპაგელის მასწავლებელი.

ჰონიგმანმა ძველი ბერძნული, სირიული და რომაული კალენდარების საფუძვლიანი შესწავლისა და შედარების საფუძველზე დაადგინა, რომ ბერძნული, სირიული და რომაული ეკლესია 4 ოქტომბერს აღნიშნავდა, როგორც იერეთეოსის მოხსენების დღედ. ამასთან, ჰონიგმანმა ყურადღება მიაქცია მნიშვნელოვან ერთ ასეთ გარემოებას: 465 წლის 4 ოქტომბერს გარდაცვლილა პეტრე იბერის მასწავლებელი – იოანე ლაზი. მაშასადამე, ერთმანეთს ემთხვევა იერეთეოსის მოხსენიებისა და იოანე ლაზის გარდაცვალების დღეები. 4 ოქტომბერი.

აღნიშნულის საფუძველზე ჰონიგმანი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ იერეთეოსი და იოანე ლაზი ერთი და იგივე პიროვნებაა. იერეთეოსი ფსევდო-დიონისეს მასწავლებელია, იოანე ლაზი – პეტრე იბერისა. იერეთეოსისა და იოანე ლაზის ინდენტიფიკაცია ე. ჰონიგმანისთვის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის

გაიგივების უმთავრესი საფუძველი გახდა *[Хонигман, 1959: 55]*.

შ. ნუცუბიძისა და ე. ჰონიგმანის ეს მოსაზრებანი, მეცნიერებაში შალვა ნუცუბიძისა და ერნესტ ჰონიგმანის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტობის თეორიის სახელითაა შესული (ჰორნიუსი) *[მახარაძე, 20011: 25-34]*.

იდენტობის თეორიას თავის დროზე დადებითად გამოეხმაურნენ როგორც ყოფილი საბჭოთა კავშირის მეცნიერები (გ. ორლოვი, ს. სიდოროვა, ვ. ჩალოიანი, ს. ყაუხჩიშვილი, ლ. მელიქსეთბეგი, შ. ხიდაშელი, ს. ენუქაშვილი), ისე უცხოელები (ფრ. დოელგერი, რ. როკი, ვ. ივანკა, ხ. ვარდი). ამ თეორიას აღტაცებით შეხედნენ დასავლეთის ავტორიტეტული სამეცნიერო ჟურნალები *[ნუცუბიძე, 1975: 241]*. ამ თეორიის მართებულობის შესაძლებლობა აღიარებულია შედარებით გვიან თვალსაჩინო რუსი მეცნიერების მხრიდან (ა. ლოსევი, მ. კაპუსტინი, ვ. სოკოლოვი...).

„იდენტობის თეორიას“ უარყოფითად შეხვდა ქართველ მეცნიერთა ერთი ნაწილი (კ. კეკელიძე, ს. დანელია, ი. ლოლაშვილი).

არის კიდევ ერთი საკითხი. კერძოდ, რამდენად შეიძლება გეჰონდეს პრეტენზია არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე, იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი საბოლოოდ დადასტურდება, რომ მისი ავტორი არის პეტრე იბერი. საქმე ის არის, რომ პეტრე იბერი სამშობლოსგან მოწყვეტილი იყო და არეოპაგიტული თხზულებები ბერძნულ ენაზეა დაწერილი.

აღნიშნულის თაობაზე შეიძლება ითქვას შემდეგი: დღეს დადასტურებულად შეიძლება ჩაითვალოს ის ფაქტი, რომ პეტრე იბერი ბოლომდე დარჩა ქართული მსოფლმხედველობის მატარებელი და თავისი სამშობლოს პატრიოტი *[მახარაძე, 2009: 81]*. ასე რომ, ამ მიმართებით არავითარი საფრთხე არ არსებობს.

ამასთან, არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაზე იმდენად დიდია, რომ ავტორობის მიუხედავად, იგი მნიშვნელოვანი მოვლენაა ჩვენი სულიერი ცხოვრებისთვის. აქ უდავოდ მისაღებია შალვა ხიდაშელის შემდეგი მოსაზრება: „არეოპაგიტულის თვით ქართულად გადათარგმნის ფაქტი, იმის მიუხედავად, თუ ვინ იყო მისი ავტორი, მნიშვნელოვანია მისი გავლენით ქართული შუა საუკუნეების იდეოლოგიაზე“ *[Хидашели, 1962: 259]*.

- გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:**
- მახარაძე, 2011:** – მახარაძე მ., არეოპაგეტიკა, თბილისი.
- მახარაძე, 2009:** – მახარაძე მ., რენესანსი, ჰუმანიზმი და ქართული რენესანსის საკითხები, ბათუმი.
- ნუცუბიძე, 1975:** – ნუცუბიძე შ., პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, შრომები, V, თბილისი.
- Хидашели, 1962:** – Хидашели Ш., Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии. Тбилиси.
- Хонигман, 1959:** – Хонигман Э., Петр Ивер и сочинения пс. Дионисия Ареопажита. Труды Тбилисского государственного университета, т. 59, Тбилиси.

Mikheil Makharadze
(Batumi, Georgia)

Areopagetics and Petre Iberi

Summary

Areopagite doctrine founded in the second half of 5 century had a great impact on subsequent religion and philosophical ideology. His role is significant in formation and development of ideological grounds of Renaissance culture.

Philosophical ideology of areopagite doctrine is reflected in Shota Rustaveli poem “knight in the panther's skin” when talking about good and bad, there is a direct indication on “Wise Divnosi” pseudo Dionysius the Areopagite.

Authorship of areopagite writings was attributed to church figure of the early first century, Bishop Dionysius the Areopagite. True authorship of areopagite teaching was doubted only in 15 century.

In 20th century Georgian scientist Shalva Nutsubidze and Belgian scientist Ernest Honigman substantiated with relevant arguments that true author of areopagite writings is church figure of 5th century, bishop of Maiumi in Palestine and a descendant of Georgian King – Petre Iberi /Georgian/.

ზორენა მახაჯაძე
(ბათუმი, საქართველო)

რწმენის კონცეპტი ნოდარ ღუმბაძის
„მარადისობის კანონში“

ანეკდოტებში, მით უმეტეს თუ ისინი ტოტალიტარულ სა-
ხელმწიფოში ჩნდება, ძალიან კარგად ჩანს დროის სული, ის ფა-
რული აზრი, გულწრფელი დამოკიდებულება საკითხისადმი,
რომლის აშკარად გამოხატვას, შესაძლოა, ვერც ვერავინ ბედავს
ობიექტურ გარემოებათა გამო. ისეთი დაკვირვებული, მახვილი
თვალისა და ფაქიზი სმენის მქონე მწერლის ხუმრობებში, რო-
გორიც ნოდარ ღუმბაძეა, უზუსტესადაა შეფასებული ესა თუ ის
მოვლენა, დაჭერილია ეპოქის სული, გამოაშკარავებულია მისი ში-
გა მდინარეები. ნოდარ ღუმბაძის მადლიანი იუმორი მარტო მის
შემოქმედებაში კი არ იჩენდა თავს, არამედ ყოველდღიურ ცხოვრე-
ბაში, მეგობრებთან, ახლობლებთან ურთიერთობაში. ის ხომ, გი-
ორგი გაჩეჩილაძის მოხდენილი თქმით, „მფლანგველი მილიონერი-
ვით ჰფენდა თავის გარშემო შინაგანი იმპულსიდან მომდინარე ჯა-
დოსნურ ატმოსფეროს... მისი სიკეთე იყო გადამდები, განმასპე-
ტაპებელი, კათარზისული“ *[გაჩეჩილაძე, 1986:208]*.

ერთ-ერთი ანეკდოტი ნოდარ ღუმბაძის ცხოვრებიდან კი ასე-
თია: თურმე ნოდარ ღუმბაძესთან სტუმრად მივიდა მეზობლის
(მაღალი თანამდებობის პირის – კომუნისტის) ბავშვი. მან ოთახში
დაინახა ხატებით მორთული კუთხე და გაკვირვებულმა ჰკითხა
მწერალს: ბიბია ნოდარ, თქვენ ცრუმორწმუნე ხართ? მან დაუ-
ფიქრებლად უპასუხა: ცრუმორწმუნე, შვილო, მამაშენია, მე
მორწმუნე ვარო!

მაგრამ სანამ ამ პასუხამდე მივიდოდა, 60-იანელთა აღია-
რებულმა ლიდერმა, ქართულ მწერლობაში „პატარა რენესანსის“
დამწყებმა ნოდარ ღუმბაძემ ცხოვრებისა და შემოქმედების დიდი,
რთული, წინააღმდეგობებით, ტკივილითა და ეჭვებით სავსე გზა
განვლო. მის თავზე წისკვილის ქვა არ დაბრუნებულა, თორემ
არაფერი დაკლებია: 1937 წლის რეპრესიებს შეწირული მშობლე-
ბი, უსაყვარლეს დასთან იძულებით განშორება, ობლობის სიმწა-
რე, ომისდროინდელი გაჭირვება, შვილის დაღუპვა, ახალგაზრდა
სიძის სიკვდილი, უდანაშაულოდ პატიმრობა, მეგობრის დაღატაკ...
ერთხელ მას აღმოხდა: „რით ვერ გამოცადა განგებათ“, მაგრამ

საოცარი ისაა, რომ ამდენმა უბედურებამ მაინც ვერ გააბორო-
222

ტა, ცხოვრებაზე ხელი ვერ ააღებინა, ადამიანის კეთილ საწყისში ვერ დააეჭვა ნოდარ დუმბაძე, უფრო მეტი, მან შეძლო ცხოვრებისეული ტრაგედია, ტკივილი და მწუხარება იუმორით დაეძლია, სიცილად გარდაექმნა. ნოდარ დუმბაძე ხომ ადამიანთა იმ იშვიათ მოდელს ეკუთვნოდა, „რომელთა სულშიც პირადი ტკივილი სხვებისათვის შვების მოტანის ცხოველყოფელ წყურვილს აღვიძებდა“ *[ასათიანი, 1977:182]*.

ნოდარ დუმბაძე ხშირად მიმართავდა მითს, ფოლკლორს, ბიბლიას, როგორც ლიტერატურულ პირველწყაროს, მხატვრულ მოდელსა თუ სიმბოლოს. უფრო მეტი, მას მითიცა და ბიბლიაც უდიდეს ლიტერატურად მიაჩნდა, ამასთან, მისი აზრით, „მითოლოგიური და ბიბლიური თემების, სენტენციებისა და დოგმების გათანამედროვეობა მათი თემატიკისა და და თუნდაც სიუჟეტური მომხიბვლელობით კი არ უნდა ავსხნათ, არამედ გაჩენის დღიდან ადამიანის ხასიათისა და მისი ბუნების სტაბილურობით... ეს თემები უზომო სიმკერვის კვაზარულ ვარსკვლავებს ჰგვანან, რომლებიც თავის თავში გასაოცარ ენერგიასა და მასას იტევენ“ *[დუმბაძე, 1978: 32]*.

ცნობილია, რომ ბოლშევიკებმა ჭეშმარიტი რელიგია ცრურელიგიით – კომუნისტური იდეოლოგიით – ჩაანაცვლეს. ღვთისმებრძოლობა, სამღვდელთა ავტორიტეტის დაკნინება, შეურაცხყოფა – მათი საქმიანობის ერთ-ერთი მახასიათებელი იყო, ამით შეცვალეს ადამიანში არსებული მიდრეკილება უფლის ძიებისა. მათ ღმერთი პირდაპირი მნიშვნელობით „მოკლეს“. ბუნებრივია, მსგავსი მკვლელობა უშედეგოდ ვერ ჩაივლიდა, მან დიდი ფსიქიკური ტრავმა მიაყენა მთელ თაობებს. ქრისტეს რწმენა კომუნიზმის, კაცობრიობის ნათელი მომავლის ანუ, როგორც მამა იორამი უწოდებს, „ღორმუცელობისა და უქნარობის აპოთეოზის“, „სამოთხის იმიტაციის“ რწმენით შეიცვალა. ამ ე.წ. „რწმენის“ უპირველესი მახასიათებელი კი „კუჭის ამოვსება და სულის უარყოფა იყო“ *[დუმბაძე, 1989:571]* ⁴.

ბაჩანა რამიშვილის ცხოვრება ისე წარიმართა, რომ ის სწორედ ამ ახალ „რელიგიას“ ემსახურება როგორც მწერალი, მოქალაქე და პიროვნება, არადა მოძღვრის სამართლიანი შენიშვნით,

⁴ შემდგომში „მარადისობის კანონიდან“ ციტატებს ამ გამოცემიდან მოვიყვანთ; მიუუთითებთ მხოლოდ გვერდებს.

„კომუნისტი, ისიც მწერალი, ას მღვდელზე უარესია“ (603), მაგრამ ბაჩანა რამიშვილს ცხოვრებამ კიდევ ერთი განსაცდელი მოუმადა: ის, უკვე მერამდენე ინფარქტის დიაგნოზით, საავადმყოფოში მოხვდა. სწორედ აქ, სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე, ხილვების, ვირტუალურისა და რეალურის მიჯნაზე მყოფი თვალს გადაავლებს მთელ თავის ცხოვრებას, ხელმეორედ გაივლის განვლილ გზას, რეტროსპექციის საშუალებით აღადგენს ბავშვობიდან მოყოლებული ყველა მნიშვნელოვან მოვლენას, ეპიზოდს, ანაწილებს და სათანადო დასკვნებიც გამოაქვს.

„შვიდი დღე და შვიდი ღამე მიაბიჯებდა ბაჩანა მზით დამწვარ უღაბნოში... უცებ ადამიანის სხეული აეფარა მზეს და მისი ჩრდილი დაეცა სახეზე ბაჩანას.

– ვინ ხარ შენ? – ჰკითხა ბაჩანამ. პირხმელ, ცისფერთვალება, მასავით ფეხშიშველ ახალგაზრდას თვალებში შეხვდა. იგი ვერ მიხვდა, მზე იდგა ახალგაზრდის უკან თუ ნათელი ადგა თავზე.

– მე ვარ უფალი შენი და ღმერთი შენი! – უპასუხა ახალგაზრდამ“ (528) – ასე გამოეცხადა ბაჩანა რამიშვილს ღმერთი. ამ ხილვის ღირსი კი ის იმიტომ გახდა, რომ, მიუხედავად სავალდებულოდ ქცეული ოფიციალური რწმენისა, მას ყოველთვის სწამდა ადამიანში კეთილი, მზიური ანუ ღვთაებრივი საწყისისა. ის მუდამ ეძებდა მასში ამ ღვთაებრივ ნაპერწკალს და პოულობდა კიდევ. ამის დამადასტურებელია მისი დევიზიც, ფაქტობრივად, ნოდარ დუმბაძის სამწერლო კრედიტო: „ადამიანი ტაძრის კედელზე მოხატული ფრესკა არ არის, რომ ერთ განზომილებაში უმზირო, ან მოშალო. მას ირგვლივ უნდა შემოუარო და იმ მხრიდან უმზირო, საიდანაც ღამაზია“ *[დუმბაძე, 1989:313]*.

ისევე, როგორც უფალმა მოსეს გადასცა ათი მცნება, ბაჩანასაც მაცხოვარი დაეხმარა მარადისობის კანონის ჩამოყალიბებაში: მისი არსი კი შემდგომში მდგომარეობს: „ადამიანის სული გაცილებით უფრო მძიმეა, ვიდრე სხეული, იმდენად მძიმე, რომ ერთ ადამიანს მისი ტარება არ შეუძლია, ამიტომ, ვიდრე ცოცხლები ვართ, ერთმანეთს ხელი უნდა შევაშველოთ და ვეცადოთ, როგორმე უკვდავყოთ ერთმანეთის სული; თქვენ ჩემი, მე სხვისი, სხვამ სხვისი და ასე დაუსაბამოდ, რამეთუ იმ სხვისი გარდაცვალების შემდეგ არ დავობლდეთ და მარტონი არ დავრჩეთ ამ ქვეყანაზე...“ (715).

უფლის მიერ ბოძებულმა ამ რწმენამ აავსო ბაჩანას მწვეურვა-

ლი სული, გაამთლიანა მისი პიროვნება, შეაძლებინა იძულებით ჩახშობილ-დათრგუნული რწმენა ღვთისა აედორძინებინა საკუთარ არსებაში და საწყისებს დაბრუნებოდა, დაობლებულს შემოქმედისა და მშობლის კალთისთვის შეეფარებინა თავი და ურწმუნობის უდაბნოგამოვლილს, ხელახლა ეპოვა სასიცოცხლო ძალა გზის გაგრძელებისთვის. ასე დაიბადა ხელახლა ბაჩანა რამიშვილი „ბეთლემში“, ასე დაიწყო „ახალი წელთაღრიცხვით პირველი საუკუნის პირველი დღე“ (480).

რწმენა წარმოდგენილია სიყვარულის გარეშე. ბაჩანას საყვარელი ქალის – მარიამის არქეტიპი ბიბლიური მარიამ მაგდალინე-ლია. ისინი თავიანთი ცოდვილი წარსულით თუ სიყვარულისა და რწმენის ძალით განწმენდილ-ამაღლებული სულითაც ჰგვანან ერთმანეთს. ამიტომაც წარმოდგება ბაჩანას მარიამი „თოვლზე მოსიარულე ვეებერთელა ყვავილად და „თოვლიან ველზე გავარდნილ და დაცემულ შველად“ (698). ბაჩანაცა და მარიამიც ამქვეყნიურ ჯოჯოხეთგამოვლილი ადამიანები არიან. ისინი სიყვარულით, რწმენით კურნავენ ერთმანეთის ჭრილობებს, ტკივილებს, მზე-ღმერთიც მათი შემწე და მფარველია: „მერე მზე ჩამოვიდა ფეხად დედამიწაზე, სამადლოს დიდ, თოვლიან მინდორზე გამოიარა, ადამის ორ ნაშიერს თეთრი, თბილი ზეწარი გადააფარა, სასთუმლად დაუწვა და მათთან იყო...“ (699).

როგორც ვხედავთ, „მარადისობის კანონის“ მხატვრულ ქსოვილს ორგანულად ერწყმის ფოლკლორიდან, მითოსიდან, ბიბლიიდან მოხმობილი სახეები თუ სიუჟეტები. რომანი სავსეა მზის სიმბოლიკით; და არა მარტო ეს რომანი. მზე არაერთი სხვა ნაწარმოების სათაურშიც ფიგურირებს: „მე ვხედავ მზეს“, „მზიანი ღამე“, „მზე“; „მარადისობის კანონისთვის“ კი ნოდარ დუმბაძეს უნდოდა ეწოდებინა „მზის ექვსი გარდაცვალება“.

ვიქტორ ნოზაძის აზრით, ქრისტიან ფილოსოფოსთა სწავლაში ღმერთი წარმოდგენილია ვითარცა ნათელი უხილავი და მიუწვდომელი, ხოლო მზე კი არის ამ ნათელის მარტოდენ ხატი: „მზეს შეედარება ქრისტე, წმინდა სამება. თვითონ ქრისტე არის მზე, თვით სამება არის მზე. ამ პოეტურ და თეოლოგიურ შედარებათა გარდა ამქვეყნიური მზე ქრისტიანულ მწერლობაში იგივეა, რაც არის ღმერთი გონების მხარეში, მზე-ღმერთი-გონება; ღმერთი – გონებრივი მზე; ხატი ღმრთისა – მზე მიუწვდომელი ნათელი; მზე – ხატი ღვთიურობისა; მზე – სიმბოლო ღმრთისა“ [ნოზაძე, 2011: 82].

ნოდარ ღუმბაძის შემოქმედებაშიც, მათ შორის, „მარადისობის კანონში“, მზე – ღმერთია, რომელიც ასხივოსნებს, ათბობს, ამალღებს ადამიანს. მზე-ღმერთის რწმენას ადამიანების სულებში ჩამდგარი წყვდიადის გაფანტვის ძალა აქვს. მწერლისთვის მზე-სიკეთე-სიყვარული-ღმერთი აბსოლუტური სინონიმებია. სწორედ მისმა რწმენამ არაერთხელ აღადგინა მკვდრეთით ბაჩანა რამიშვილი და მასვე ათქმევინა ადამიანის სულის უკვდავების საგალობელი.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

- ასათიანი, 1977:** – ასათიანი გურამი, „კრიტიკული დიალოგები. წერილები. პორტრეტები. ესკიზები“, თბილისი.
- გაჩეჩილაძე, 1986:** – გაჩეჩილაძე გიორგი, „სულიერი გამოცდილების სამყაროში“, თბილისი.
- ღუმბაძე, 1989:** – ღუმბაძე ნოდარი, „მარადისობის კანონი“, თხზ. ოთხ წიგნად, წიგნი მეორე, თბილისი.
- ღუმბაძე, 1990:** – „მომავლის იმედით“ – იხ. იმედაშვილი კობა, საუბრები, თბილისი.
- ნოზაძე, 2011:** – ნოზაძე ვიქტორ, „ეფეზისტყაოსნის“ მზისმეტყველება“, თბილისი.

**Shorena Makhachadze
(Batumi, Georgia)**

**The Concept of the Belief in “The Law of Eternity”
by Nodar Dumbadze**

Summary

Artistic telling of “The Law of Eternity” is merged with the faces or storylines from folklore, mythology and the bible. The novel is full of Sun symbolic.

Bolsheviks changed the real religion with the false religion-communist ideology. Blasphemy, disparagement of authority and offence of clergy were features characterizing the activities they carried out. The above listed actions resulted in the change of tendency to look for the God in humans.

They “killed” the God with the direct meaning of the word. It is natural that the murder they committed could not have taken place

without negative outcomes. It caused a serious mental trauma in a number of generations. The belief in the Christ was changed with the belief of the better future of the mankind. The path of life Bachana Ramishvili had to follow envisaged his service towards this new "religion" as a writer, citizen and a person, however while being in hospital, admitted there with the diagnosis of the heaviest form of infarction, Bachana Ramishvili struggling against death, being between the contemplate, virtual and real, looks back at his life, recalls all important events, episodes of his childhood through retrospection and makes relevant conclusions. After this the belief in the God is again restored in him. Like the God gave the Ten Commandments to Moses, Bachana was helped to form the law of eternity by the God.

Belief can only be perceived together with love. The archetype of Mariam-the woman Bachana loved-is Mary the Magdalene. They resemble each other with their sinful past or high morality purgated with the power of belief.

ნუზუარ მბელაპე,
თემურ ტუნაპე
(ბათუმი, საქართველო)

ყოროლისთავის წმიდა პანტელეიმონის სახელობის ეკლესია⁵

1915 წლის ტურისტულ გზამკვლევი «Черноморское побережье» ბათუმის შემოგარენის, მათ შორის, ორთაბათუმისა და მთლიანად ყოროლისწყლის ხეობის შესახებ შემდეგი ინფორმაციაა დაცული: «... Почти параллельно полотну Жел. Дороги проложено шоссе до зеленого мыся и Чаквы. По шоссе можно попасть, не доезжая дачи Нобеля, свернув право на новую дорогу, в местность Ортабатумь, и далее в греческое селение Коронис-Стави⁶, мимо фильтров городского водопровода. Здесь вы попадаете в самое красивое ущелье реки Коронис-Цкали. В глубине ущелья, влево, отходить тропа, по которой можно подняться на вершину горы Мтирала... Это в высшей степени живописный уголок дикой горной природы. Купанье жарким летом в холодной воде водоема под водопадом – истинное наслаждение» [Москвичь, 1915:103]. მოცემულ შემთხვევაში აღნიშნული აღწერილობიდან ჩვენთვის საინტერესოა რამდენიმე გარემოება: ერთი მხრივ ის, რომ ორთაბათუმის მიმართულებით 1915 წლისათვის უკვე ახალი გზა ყოფილა, რაც ამ ხეობის მნიშვნელობაზე მიუთითებს. მეორე მხრივ, ავტორი ასახელებს სოფელ ყოროლისთავს (Коронис-Стави), როგორც ბერძნულ სოფელს. აღსანიშნავია ისიც, რომ ეს ტერიტორია XX საუკუნის დასაწყისისათვის ტურისტული მარშრუტების სიაში ყოფილა შეყვანილი. შემთხვევითი არც ის იყო, რომ ფერადი ფოტოს პირველმა დიდოსტატმა სერგეი პროკუდინ გორსკმა 1910-1915 წლებში ფერადი

⁵ სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის საგრანტო პროექტის „პონტოელი ბერძნები აჭარაში – წარსული და თანამედროვეობა“ ფარგლებში.

⁶ ტექსტში ორგან მოცემულია „Коронис-Стави“. თანამედროვე გაფორმებით ესაა იგივე **ყოროლისთავი**, თუმცა ციტირებისას ორიგინალში არსებული ვარიანტი დავტოვეთ. შესაძლოა იმ დროისათვის ასეც უწოდებდნენ, თუმცა ვერ გამოვრიცხვთ, რომ ეს ტექნიკური შეცდომა იყოს, მაგალითად, სხვა შემთხვევაში იმავე გვერდზე „Греческая селенье“-ს ნაცვლად „Греческая седенья“ წერია.

ფოტოები, მათ შორის ავტოპორტრეტი, ყოროლისწყლის ხეობაშიც გადაიღო. გარდა აღნიშნულისა, ბათუმის წყალმომარაგების სისტემა ორთაბათუმიდან, ყოროლისწყლის ხეობიდან იღებდა სათავეს, რაც ამ ხეობას კიდევ უფრო მეტ მნიშვნელობას მატებდა.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან, განსაკუთრებით, 1878 წლიდან, ბათუმის ოლქის ეკონომიკური შესაძლებლობებით არაერთი პირი იყო დაინტერესებული. ამგვარი ინტერესი მრავალმხრივი იყო და ხელს უწყობდა სხვადასხვა სასოფლო-სამეურნეო დარგის განვითარებას. ამ მხრივ გამორჩეული როლი ჩაისა და ციტრუსების განვითარებას ენიჭებოდა. ახალი კულტურების მოშენება ბათუმის ოლქში, თავდაპირველად, შეძლებულმა მოახალშენეებმა წამოიწყეს და ახალი სასოფლო კულტურების წარმოება კომერციული კუთხითაც მნიშვნელოვნად განავითარეს. შედარებით მოგვიანებით, ამ პროცესებში ბათუმის ოლქის მოსახლეობის ფართო ფენაც ჩაერთო, რაც იმაში გამოიხატა, რომ ეკონომიკურად შეძლებულმა პირებმა ქალაქის გარეუბნებში ახალი კულტურების მომგებიანი კომერციული წარმოება დაიწყეს. აღნიშნული პროცესები ორთაბათუმსაც შეეხო და იქაური მოსახლეობის – სოფელ ყოროლისთავის დემოგრაფიულ მდგომარეობაზეც დადებითი გავლენა იქონია. აქ არაერთი ბერძნული აგარაკი აშენდა. საველე-უთნოგრაფიული მასალებით, ხალხურ მეხსიერებას ბოლო დრომდე მეტაქსას სახელი შემორჩა. მისი შესაბამისი ტოპონიმიც არსებობს **მეტაქსების სირთი** (*//მეტაქსების გორა*), სადაც თავდაპირველად დასახლებულა **მეტაქსა**. ხალხურმა მეხსიერებამ პირველი მეტაქსას სახელო ვერ შემოინახა, მაგრამ ძველი სასოფლოებიდან ჩანს, რომ შესაძლოა ეს იორდანე მეტაქსა ყოფილიყო. აქ მეტაქსას გვარის წარმომადგენლებიც ცხოვრობდნენ. საერთოდ, ყოროლისთავში ბერძენი მოახალშენეები იყვნენ: **ტერენცო, მეტაქსა, პაპანდოპულო, პარასკეოპულო, ამბელიდისი, სეიტიდისი, კოტიდი...** ეს გარემოება ყოროლისთავში დასამკვიდრებლად სხვა ბერძენებსაც იზიდავდა, რომლებიც ახალ სამოსახლოს თავიანთი თანამომკვებების სიახლოვეს ამჯობინებდნენ *[**ლეკვეი შვილი, 2001:63**]*. ყოროლისთავის ბერძნული მოსახლეობის ცნობით ბერძენი გლეხები აქ ჩამოდიოდნენ და მათივე თანამომკვე შეძლებულ ბერძენებთან პლანტაციებში მუშაობდნენ, შემდგომ „ფეხი მოიკიდეს“ და სახლებიც აიშენეს. მაგალითად ტაქსიდების გვარში გადმოცემით დღემდე ახსოვთ, რომ მათი წინაპარი ნიკოლაი არა ზღვით, არამედ მთებით გადმოსულა და ორთაბათუმში დასახლე-

ბულა [მგელაძე, ტუნაძე, სეფ, 2017]. ასე გამრავლდა ბერძნული მოსახლეობა ყოროლისთავში. სწორედ დემოგრაფიულმა მდგომარეობამ წარმოშვა ეკლესიის მოთხოვნილება და დღის წესრიგში ახალი ეკლესიის მშენებლობა დააყენა.

ორთაბათუმის წმიდა პანტელეიმონის სახელობის ეკლესიის მშენებლობა 1898-1900 წლებში მიმდინარეობდა. ერთ-ერთი ინფორმაციით ეკლესიის მშენებლობას ხელმძღვანელობა ნიკოლოზ მეტაქსამ, იორდანე მეტაქსას შვილმა გაუწია [ლეკვეიშვილი, 2001:63]. მეტაქსების სირთზე ნიკოლოზ იორდანეს ძის სასაფლაო ფიქსირდება, თუმცა საფლავის ქვაზე დაცული თარიღით იგი 1907-1963 წლებში ცხოვრობდა. შესაბამისად ნიკოლოზი ეკლესიის მშენებლობის ხელმძღვანელი ვერასნაირად ვერ იქნებოდა.

წმიდა პანტელეიმონის ეკლესია მდინარე ყოროლისწყლის მარცხენა სანაპიროზე შემადგენელ ადგილზეა აშენებული. სამანქანე გზა ყოროლისწყლის ხეობაში – ორთაბათუმის ცენტრამდე მდინარის მარცხენა სანაპიროს მიუყვება. ეკლესიასთან მდინარეზე გადასასვლელი თალიანი ხიდია, მისი საშუალებით სოფელ ყოროლისთავის გზა მდინარის მარჯვენა სანაპიროზე გადადის და ზევით ხეობას სიღრმეში მიუყვება. სწორედ ხიდის მოპირდაპირედ მაღლობზე, პატარა გორაკზე დგას ეკლესია. ეკლესიასთან მისასვლელი ბილიკი თალიანი ხიდიდან იწყებოდა და ეკლესიას მარცხნიდან უვლიდა. ეს გზა დღესაც შენარჩუნებულია. ხალხურ მეხსიერებას დღემდე შემორჩა ცნობა, რომ ეკლესიის ქვემოთ მდინარის სანაპიროზე არსებული ვაკე ადგილი ეკლესიის ყანა იყო. აქვე იდგა ბერძნული სკოლის შენობა [მგელაძე, ტუნაძე, სეფ, 2017]. დღეს ამ ადგილზე სამანქანე გზა გადის. ფოტოზე, რომელიც მის თავდაპირველ, ანუ საბჭოთა პერიოდამდე მდგომარეობას ასახავს (სურათი 1), გამოკვეთილად ჩანს, რომ ეკლესიას ირგვლივ ტყე აკრავს. ფოტოს დეტალური ვიზუალური დათვალიერებითაც ირკვევა, რომ ეკლესიის სამხრეთ კედელთან სამი სასაფლაოა გამართული. ეს სასაფლაოები დღეს მოშლილი და განადგურებულია. იმავე სამხრეთის კედელშია ჩასმული აღნიშნულ სასაფლაოებზე დაკრძალულ პირთა ვინაობის დამადასტურებელი საფლავის ქვები. მათგან ერთ-ერთი ძველი ქვაა, რომელიც, როგორც ჩანს დროსა და საბჭოთა ეპოქას გადაურჩა. დანარჩენი საფლავის ქვები, როგორც ჩანს, იმდენად დაზიანებული იყო, რომ მათი აღდგენა ვერ მოხერხდა. ძველი სასაფლაოების დამტკიცებული ქვები, მათ შორის, მემორიალური დაფების ჩუქურთმიანი ნაწილე-

ბიც ეკლესიის სამხრეთითაა დალაგებული. ჩვენი დაკვირვებით ეს ქეები საფლავის მემორიალური ძეგლებია – მასიური ზომის ნათალი და მოჩუქურთმებული ქვის დაფები. ამგვარი დაფები კვირიკეს, დაგვის, ახალშენის ბეძენთა ძველ სასაფლაოებზეც გვხვდება. მათში, როგორც წესი, მარმარილოზე ამოკვეთილ ეპიტაფიებიან ქვებს სვამდნენ. ერთ-ერთი ასეთი საფლავის ქვა წმიდა პანტელეიმონის ეკლესიის ეზოს დღემდე შემორჩა, მაგრამ მასში წარწერიანი მარმარილოს დაფა აღარაა. ეკლესიის სამხრეთი კედელთან არსებული ძველი სასაფლაოებიდან დროის ხელყოფას მხოლოდ ერთი საფლავის ქვა, კერძოდ, წარწერიანი მარმარილოს ქვა გადაურჩა, დანარჩენები, როგორც ჩანს, კოტიდების გვარის საფლავის ქეები და წარწერები, განადგურდა. ეს, რომ კოტიდების გვარის სასაფლაოები უნდა ყოფილიყო იქედან ჩანს, რომ ეკლესიის კედელში ჩასმულია მარმარილოს ქვა, რომელზეც გადატანილია აღრე ამ ადგილზე დაკრძალული პირების ვინაობა და ცხოვრების წლები. იმავე კედელში, იქვე ჩასმულია ძველი საფლავის, ბერძნულ ენაზე შესრულებული წარწერიანი მარმარილოს ქვა. იგი ერთადერთია, რომელმაც ჩვენს დრომდე მოაღწია. ამდენად, აღნიშნული მონაცემებით ვგებულობთ, რომ სამხრეთის კედელთან დაკრძალული იყო სულ ოთხი პირი – კოტიდუ ევდოკსია (1857-1936 წლები), კოტიდი პავლოსი (1876-1943), კოტიდი თეოფილაქტოსი (1874-1956 წლები), მატეოს მანოსი (1861-1922 წლები).

მემორიალურ ძეგლებზე, მით უფრო წარწერიანებზე, როგორც წესი, საინტერესო ინფორმაციებია შემონახული. მაგალითად ეკლესიის სამხრეთ კედელზე დაცული მატეოს მანოსის მემორიალური დაფა შემდეგი შინაარსისაა: „ღირსმოსაგონარ ღვთის მსახურს მატეოს მანოსს. 1861-1922. ბათუმის მადლიერი საზოგადოებისაგან“. სამწუხაროდ კვლევის ამ ეტაპზე ვერ მოხერხდა მატეოს მანოსის ვინაობისა და დამსახურების სხვა დეტალების დაზუსტება. მეორე საფლავის ეპიტაფია კი ქართულად ასე იკითხება: „სილამაზე, იმედები, ცხოვრების საზრუნავი და ახალგაზრდობა მოინელა ამ წუთმა – ამოვების სამყარო. ევანთია თ. არქენტოპულუ. დაიბადა ტრაპიზონში 1877 წ. გარდაიცვალა 1901 წ.“.

ყოროლისწყლის ხეობაში ბერძნული სასაფლაოები ორ ადგილზე გვხვდება, ერთი ეკლესიის სიახლოვეს და მეორე მეტაქსების სირთზე. ამ სასაფლაოებიდან აღებული მონაცემებით ჩანს, რომ ყოროლისთავში აღნიშნული ეკლესიის მრევლს ბერძენთა შემდეგი გვარები შეადგენდნენ: **მეტაქსა, ტაქსიდი, პა-**

პანდოპულო, კოტიდუ, კოტიდი, გრიგორიადი, ხინდიადი, გალუსტოვი, ამბელიდი, სტავრიანიდი, პარასკევოპულო, სეიდიდი, კრომლიდი, კესოვა, ვარდიმიადი, მანოსი და არქენტოპულუ. მეტაქსების სირთზე წარწერიან სასაფლაოთაგან ყველაზე ძველია პარასკევოპულო პანაიოტის საფლავი, რომელიც 1956 წლის სამ ნოემბერს 71 წლის ასაკში გარდაცვლილა. მის შემდგომ სიძველით ნიკოლაი იორდანეს ძე მეტაქსას (1907-1963 წლები) და პანაიოტი ფომას ძე ტაქსიდის (1913-1967 წლები) სასაფლაოები ხასიათდებიან. როგორც ჩანს, ორთაბათუმის ბერძნებს თავდაპირველი სასაფლაო ეკლესიის სიახლოვეს აქვთ მოწყობილი, მაგრამ რამდენადაც ეკლესიის მიმდებარე ტერიტორია რელიეფის გამო სივიწროვით ხასიათდება, ბუნებრივია, ამის გამოც, ბერძენთა სასაფლაოები მეტაქსების სირთზეც გვხვდება. დღეისათვის მეტაქსების სირთზე ქართული გვარის წარმომადგენელი ჯერ არავინაა დაკრძალული. ეკლესიის მიმდებარედ კი გოგიტიძის, დავითაძისა და ჩახუნაშვილის გვარის პირებია დასაფლავებული.

ორთაბათუმის წმიდა პანტელეიმონის ეკლესია მართკუთხა და გეგმარებისაა, საკურთხეველი, როგორც წესი, ოვალური ფორმისაა. ეკლესიის საერთო სიგრძე საკურთხეველის ჩათვლით 13,30 მეტრს, ხოლო სიგანე 7.25 მეტრს შეადგენს. გადახურვის კონსტრუქცია ფორმით ჯვარსახოვანია. მისი აღმოსავლეთი და დასავლეთი ნაწილები თანაბარზომიერად გრძელია. სახურავის შუაზე გუმბათია მოთავსებული, რომელსაც ჩრდილოეთი და სამხრეთი მხრიდან ორფერდა სახურავი უერთდება. ეკლესიის კუთხეები, ასევე, სარკმლისა და კარის დიობები თლილი ტუფის ქვითაა, ხოლო კედლის სხვა დანარჩენი ნაწილები რიყისა და ნარჩენი ნამტვრევი ქვებითაა ნასენი. დუღაბად კირხსნარი ყოფილა გამოყენებული. რთული რელიეფის გამო ეკლესიასთან სამანქანე გზა არ მიდის. როგორც ზემოთაც აღინიშნა, ძველად ეკლესიასთან მისვლა მხოლოდ ბილიკის საშუალებით იყო შესაძლებელი, ძველი ბილიკი დღესაც შენარჩუნებულია და მოქმედი. იგი საკმაოდ ფართოა და ორი-სამი კაცი მხარდამხარ თავისუფლად გაივლის. ეს გზა ეკლესიას ჩრდილო დასავლეთიდან უვლის. დაახლოებით 2012 წელს ბეტონის კიბეებითა და მოაჯირით ეკლესიასთან ასასვლელი პირდაპირი გზა მოეწყო (იხ. **სურათი 3**. ეკლესიის გენ-გეგმა).

წმიდა პანტელეიმონის ეკლესიის ძველ ფოტოზე გუმბათი ჯერ კიდევ შემორჩენილია. ხალხური მეხსიერებით გუმბათი დაახლოე-

ბით 1960 თუ 1970-იან წლებში ჩამოიქცა. საბჭოთა პერიოდში ეკლესია კოლმეურნეობის საწყობად იყო გადაკეთებული, არ ხდებოდა შერემონტება, რამაც გუმბათის ჩამოშლა განაპირობა. აქვე საინტერესოა აღინიშნოს, რომ მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ელიზავეტა ხარლამპის ასულმა კოტიდმა და კენინა თამარ მიხეილის ასულმა ნაკაშიძემ ორთაბათუმის წმიდა პანტელეიმონის ტაძრის რესტავრაციისა და აღდგენის თაობაზე საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქს კალისტრატე ცინცაძეს თხოვნით მიმართეს, მაგრამ ნებართვა არ მიუღიათ [ლეკვეიშვილი, 2001:63].

გასული საუკუნის 90-იან წლებში, კერძოდ, 1993 წელს ტაძრის რეკონსტრუქციას სოფელ დაგვაში მცხოვრები ბერძნები ხელმძღვანელობდნენ და საერთო ძალისხმევით ორთაბათუმის ტაძრის აღდგენა მოხერხდა. იგი 1998 წელს გაიხსნა. ყოველწლიურად 9 აგვისტოს აქ წმიდა პანტელეიმონ მკურნალის ხსენების დღე აღინიშნება. ტაძარში თავს იყრის აჭარაში მცხოვრები ბერძნები და ეკლესიის მფარველი წმინდანის დღეობას ერთად აღნიშნავენ.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:
ლეკვეიშვილი, 2001: – ს. ლეკვეიშვილი, მოქმედი მართლმადიდებლური ტაძრები აჭარაში, ბათუმი.

მგელაძე, ტუნაძე, სეველ, 2017: – ნ. მგელაძე, თ. ტუნაძე, საველეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, სოფელი ყოროლისთავი, მთხრობელი: ვ. ტაქსიდი.

Москвичь, 1915: – Г. Г. Москвичь Черноморское побережье. Иллюстрированный практический путеводитель, Петроград.

Nugzar Mgeladze, Temur Tunadze
(Batumi, Georgia)

Khorolistavi's church named after Saints Panteleimon

Summary

The work is about the church of Saint Panteleimon located in village Khorolistavi, Khelvachauri Municipality. The church was built in 1898-1900. The area of the church is about 70 m². The construction of this church is connected with the growth of Greek population in the village. The church was closed during the period of Soviet Union and it resumed functioning in 1993.



სურ.1. წმ.პანტელეიმონის ეკლესია.
თავდაპირველი მდგომარეობა



სურ.2. წმ.პანტელეიმონის ეკლესია.
თანამედროვე მდგომარეობა



სურ.3. წმ.პანტელეიმონის
ეკლესიის გენ-გეგმა

მერაბ მებრელიშვილი,
ნიკოლოზ მებრელიშვილი
(ბათუმი, საქართველო)

**რუსეთის იმპერიული ხელისუფლების დამოკიდებულება
რელიგიის მიმართ XIX საუკუნის დასასრულს
და XX საუკუნის პირველ ოცწლეულში**

XIX საუკუნის 80-იან წლებში ბათუმის სინამდვილეში პორტო-ფრანკოს არსებობამ და საზღვაო-სანაოსნო საქმის განვითარებამ გზა გაუხსნა სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობის ორგანიზაციების დამკვიდრებას.

1887 წელს ბათუმში ცხოვრობდა 6693 მართლმადიდებელი ქრისტიანი, 3886 – ლუთერანი და კათოლიკე ქრისტიანი, 2271 – სუნიტი მუსლიმი, 1020 – შიიტი მუსლიმი, 933 – იუდეველი *[ფუტკარაძე, მეგლაძე, 2008: 88]*. ბათუმში მათ გააჩნდათ საკუთარი მიწა და სამლოცველო.

1836 წელს გამოცემულ წიგნში „რუსეთის სამფლობელოები კავკასიაში (მიმოხილვა სტატისტიკური, ეთნოგრაფიული, ტოპოგრაფიული და ფინანსური მონაცემების მიხედვით)“ წარმოჩენილია რუსეთის იმპერიული ხელისუფლების დამოკიდებულება საქართველოში არსებული რელიგიების მიმართ. წიგნში ქართველი ერის მიმართ ცინიკურად აღნიშნულია, რომ ხალხი, რომელმაც შეინარჩუნა საკუთარი რელიგია, მტრულად განწყობილ რელიგიათა შორის, ხალხი, რომელსაც აქვს საკუთარი ენა და დამწერლობა, არ გააჩნია საკუთარი ისტორია. განა შეიძლება ისტორია ეწოდოს თქმულებებს ერის წარმოშობის შესახებ, მეფეთა სახელების ჩამონათვალს, უბედური ომების აღრიცხვას, ყოველგვარი კრიტიკული განხილვის გარეშე. რუსეთის ხელისუფლება სიტყვით და საქმით ხელს უწყობდა კავკასიის ხალხებს და რელიგიებს შორის მტრობის და შუღლის ჩამოგდებას და ამით კიდევაც აღწევდა მისთვის სასურველ შედეგს. ამ უკანასკნელის დასამტკიცებლად მოვიყვანო ამონარიდს აღნიშნული წიგნიდან: „В эпоху водворение христианства в грузии, Армянские Миссионеры ввели служение в церквах на армянском языке. Однако грузины, мало понимали молитвы, до этой эпохи они не имели букв и только в 410 в году ученый армянин Месроп Маштоц составил азбуку“ *[კრებული, 1836:111]*. დღეს ანალოგიურ აზრს ანვითარებს რუსულ იმპერიულ ძალას დამეგობრებული და საქართველოს მიმართ მტრულად

განწყობილი, ჯავახეთში მოქმედი სომხურ-დაშნაკური ორგანიზაცია „ჯავახიკი“. მათ მიერ შეთხზული „თქმულება-ზღაპრის“ მიხედვით, სომხების მიერ კავკასიელ ხალხთა დამწერლობის „მამად“ აღიარებული მესროპ მაშტოცი თურმე შემწვარ მაკარონებს მიირთმევდა და უდროო დროს მასთან დამწერლობის სათხოვნელად ქართველები მისულან. კარგ მადახე მყოფი მესროპი გაბრაზდა და მაკარონები კედელს მიანარცხა, რომელზეც დამწერლობის ნიშნები აღინიშნა. ქართველებმა ისარგებლეს შემთხვევით და კედლიდან გადმოიწერეს ასო-ნიშნები. ესაა და მეტი არაფერი. მათი ფანტაზიის ნაყოფი ამაზე შორს ვეღარ მიდის. უძველესი დროიდან ქართულმა დამწერლობამ თავისი განვითარების ეტაპები განვლო და ასე მივიდა მხატვრულ ენაზე დაწერილ ლიტერატურულ ნაწარმოებამდე „შუშანიკის წამება“. ქართული კულტურის სტაგნაციის პერიოდში დაიწერა ჟამთააღმწერლის ისტორიული თხზულება, რომელშიც ავტორი კრიტიკული თვალით განიხილავს თათარ-მონგოლების მიერ საქართველოს წინააღმდეგ წარმოებულ ომებს. ჟამთააღმწერელი საქართველოს დაცემის მიზეზებს შორის ასახელებს გარე და შიგა ფაქტორებს და თამარ მეფის მემკვიდრეთა სისუსტეს. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა, პროფესიით ისტორიკოსმა კირიონ მეორემ თავის ისტორიულ თხზულებაში „საქართველოს კულტურული როლი რუსეთის ისტორიაში“ საესებით დამაჯერებელი არგუმენტებით დაასაბუთა პეტრიწონის ქართულ სავანეში წარმოშობილი სლავური დამწერლობის „კირილიცას“ მსგავსება ქართულ დამწერლობასთან და, ასევე, დამაჯერებლად მოახდინა ქართლის ცხოვრების იდენტიფიკაცია ნესტორის რუსულ მატთანესთან.

1897 წელს რუსეთის ხელისუფლების მიერ ყარსის ოლქში (მასში შედიოდა არტაანის, ოლთისის, ყარსის და ყაღიზმანის ოკრუგები) ჩატარებული მოსახლეობის პირველი საყოველთაო აღწერის თანახმად, ოლქში ცხოვრობდა 290 654 ადამიანი. მთლიანად ოლქში, აგრეთვე მის ცალკეულ ოკრუგში, რელიგიური ნიშნის მიხედვით ყოველ 1000 კაცზე შემდეგი სტატისტიკა ფიქსირდება:

	მუსლიმი	სომეხი გრიგორიანი	მართლმადიდებელი ქრისტიანი	სტარობრი- აღცები
ყარსის ოლქი	502	247	170	43

ყარსის ოკრუგი	349	338	185	85
არტაანის ოკრუგი	807	24	147	10
ყაღიზმანის ოკრუგი	361	359	187	5
ოლთისის ოკრუგი	778	93	120	1

[ასს ცსა, ფ. ი-89, ან. 1, ს. 3, ფურც. 1-48]

ამავე საარქივო ფონდში წარმოდგენილია ქუთაისის გუბერნიის (მასში შედიოდა ართვინის მხარე) 1897 წლის აღწერის შედეგები. საარქივო დოკუმენტში მაზრებისა და ქალაქების მიხედვით ასახულია დემოგრაფიული მონაცემები, რელიგიური აღმსარებლობა, მშობლიური ენა, ქონებრივი მდგომარეობა, განათლების დონე *[ასს ცსა, ფ. ი-89, ან. 1, ს. 4, ფურც. 1-48]*

ბაბტისტები ბათუმში დამკვიდრდნენ XIX საუკუნის დასასრულს. 1903 წლიდან არსებობს ბაბტისტთა საკრებულო ბათუმში *[კოპალეიშვილი, 2013: 101]*. 1914 წელს გონიოში უბანში „ყიზილ-თოპრახი“ დასახლდნენ სექტანტი ბაბტისტები. მათ თავდაპირველად სალოცავი ტაძარი არ გააჩნდათ. ადგილობრივი მოსახლეობა ცნობისმოყვარეობის გამო ესწრებოდა ბაბტისტების კრებებს. დროთა განმავლობაში ისინი გაერთიანდნენ სექტანტურ წრეში. მათ მიერ ქალაქის მასშტაბით ვრცელდებოდა სექტანტური ლიტერატურა. ადგილობრივი ხელისუფლება კრძალავდა სექტანტთა შეკრებებს. 1914 წლის 2 აპრილის მიმართვაში, გონიოს უბნის მართველი ბათუმის ოლქის სამხედრო გუბერნატორს სთხოვდა ბაბტისტების გასახლებას და აღნიშნულ უბანში მართლმადიდებელი მღვდლის მიერ წირვა-ლოცვის შესრულებას *[ასს ცსა, ფ. ი-1, ან. 1, ს. 694, ფურც. 1]*.

1921 წლის თებერვალში საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობასთან ერთად საფრანგეთში ბათუმიდან 40 ქართველი ებრაელის ოჯახი გაემგზავრა *[ლორთქიფანიძე, 2016: 169]*.

1919 წლის 25 ივლის ქალაქის სათათბირომ მოლოცნების საზოგადოებას სალოცავი სახლის ასაშენებლად უფასოდ გამოუყო მიწის ნაკვეთი ოლღას, ოსტროვსკის და ვლადიკავკაზის ქუ-

ნებს შორის *[ახს ცხა, ფ. ი-7, ან. 1, ს. 735, ფურც. 9]*.

1898 წლის 14 მარტს რომაულ-კათოლიკური აღმსარებლობის მორწმუნენი ბათუმის თვითმმართველობისგან ითხოვნდნენ მიწის ნაკვეთს ეკლესიის ასაშენებლად, კერძოდ კი ბათუმელი ვაჭრის ნიკოლოზ ანტონის-ძე საბაგვის (მის კუთვნილებას წარმოადგენს კ. გამსახურდიას ქუჩაზე არსებული ყოფილი პროკურატურის შენობა) მიერ არენდით გაცემულ მიწას, რომელიც მდებარეობდა ყოფილი თბილისის, გეორგიევსკის, კომაროვის ქუჩების კუთხეში, რაზედაც თვითმმართველობამ მისცა ნებართვა. 1903 წელს ეკლესიის წინამძღვარი იყო პატრი ანსელმ მღებრიშვილი და მღვდელმსახური ა. ამირხანოვი. ევანგელიკურ-ლუთერანული სამლოცველო სახლი არსებობდა ყოფილი კომაროვის და ფეფელოვის ქუჩების კუთხეში, რომლის პატრი იყო ბერნგოფი *[მეგრელიშვილი, 2013:48]*.

1904 წელს რუსეთის ხელისუფლებამ გამოსცა კანონი, რომლითაც საეკლესიო საკუთრება მთლიანად გადაეცა სახელმწიფოს და ამ გადაწყვეტილების სამართლიანობას იგი ხსნიდა შემდეგი მიზეზით: „Всем хорошо известно, что никто, никогда, ничего не терял, когда здавал свой збережения на хранения в казенных учреждениях, казна будеть только управлять, всеми церковными имуществами, но все доходы с этих имуществ будут идти в пользу церквей. В Российском государстве, где существуют и католики, и протестанты, и магометани, ни католическое, ни протестантское, ни магометанское духовенство не управляет имуществом своих храмов, без правительственного надзора *[ახს ცხა, ფ. ი-1, ან. 1, ს. 13, ფურც. 65]*“.

რუსეთის ხელისუფლების ამ უკანონო გადაწყვეტილებას ამიერკავკასიის გუბერნიაში მოჰყვა მასობრივი დემონსტრაციები, მაგრამ ღია დაპირისპირებას ადგილი არ ჰქონია, რუსეთის ხელისუფლებამ გასცა განკარგულება, რომ განსაკუთრებული საჭიროების შემთხვევაში გამოეყენებინათ არმია. ასევე გავრცელდა განცხადება, რომ რუსეთის ხელისუფლება არ აპირებდა სხვადასხვა რელიგიების აღმსარებელთა მოქცევის მართლმადიდებლობის წესებზე. რუსეთის ამ უკანონო ქმედებამ განსაკუთრებული ვნებათაღელვა გამოიწვია სომეხ გრიგორიან და კათოლიკე მოსახლეობაში. კათოლიკე და გრიგორიანი სომხები ცხოვრობდნენ ართვინის და არტანუჯის შემდეგ სოფლებში: ნორაშენი, ტანზოტი, სათღელრაბათი, ოქრობაკეთი, ფხიკიური და მამანელისი. მათი რიცხვი იყო 3498, აქედან 1730 მამრობითი და 1768 მდედრობითი სქესისა *[ახს ცხა, ფ. ი-1, ან. 1, ს. 482, ფურც. 13]*. ართვინში მოეწყო სომხების გამოსვლები, სომხებმა დაიკავეს ჭოროხის ხიდთან

არსებული სოფლები და აპირებდნენ ბათუმში გადმოსვლას. სომხური ეკლესია უარს ამბობდა საეკლესიო საკუთრების სახელმწიფოსთვის გადაცემაზე.

ბათუმში სომეხი გრიგორიანელების რელიგიური თემი დასახლებული იყო სმეკალოვის ქუჩაზე, 304 კვ. საჟ. მიწაზე, 3 სახლით *[ახს ცხა, ფ. 0-1, ან. 1, ს. 13, ფურც. 211]*. 1919 წლის 18 აგვისტოს ქალაქის სათათბირომ სომხურ საზოგადოებას გამოუყო შენობა, რომელიც მდებარეობდა სმეკალოვის და ვოზნესენსკის ქუჩების კუთხეში. ამავე წლის შემოდგომაზე აქ უნდა გახსნილიყო სომხური გიმნაზია *[ახს ცხა, ფ. 0-7, ან. 1, ს. 745, ფურც. 108]*.

1904 წლის 12 იანვარს, კავკასიის მთავარმართებელი, შინაგან საქმეთა მინისტრის მოხსენების საფუძველზე ბრძანებას იძლეოდა, რომ კავკასიიდან გაესახლებინათ სომხურ-გრიგორიანული ეკლესიის მსახურნი, რომლებიც მთავრობის დადგენილებას არ ასრულებდნენ. რუსეთის სახელმწიფოსთვის მავნე პირებს ასახლებდნენ ხარკოვის გუბერნიაში.

1905 წლის 15 აგვისტოს ნიჟნი ნოვგოროდში, მდინარე ოკაზე, თბომაველ „გუსტავ სტრუეს“ გემბანზე მოეწყო რუსეთის იმპერიის მუსლიმთა გამაერთიანებელი ყრილობა. 1906 წლის იანვარში პეტერბურგში, სრულიად რუსეთის მუსლიმთა მეორე ყრილობაზე მიიღეს წესდება, რომელიც ითვალისწინებდა მუსლიმთა პოლიტიკური, რელიგიური და ქონებრივი უფლებების გათანაბრებას რუსებთან, რათა არ მომხდარიყო მათი შევიწროება. რუსები შიშობდნენ, ანალოგიური იდეები არ გავრცელებულიყო კოლონიებში *[ახს ცხა, ფ. 1, ან. 1, ს. 525, ფურც. 3]*.

ახალშემოერთებულ აჭარაში რუსეთის ხელისუფლებამ კატეგორიული გადაწყვეტილება მიიღო: „К недвижимым вакуфным имуществом в присоединенном крае должно быть покончено раз и навсегда“ *[ახს ცხა, ფ. 0-81, ან. 1, ს. 1, ფურც. 104]*.

საეკლესიო მიწებთან დაკავშირებით რუსეთის ხელისუფლებამ შემდეგი სახის გადაწყვეტილება მიიღო: Вакуфные в карской и бывшей батумского областях подчинить правилам установленным нашими законодательством для вакуфных именины у закавказских суннитов *[ახს ცხა, ფ. 0-81, ან. 1, ს. 1, ფურც. 79]*.

რუსეთის ხელისუფლება კატეგორიულად აცხადებდა რომ: „Мусульманское духовенство есть, бесспорно самый опасный враг Наш в деле упрочения нашей власти в присоединенном крае. поэтому необходима принять все меры к снижению его влияния на местное населения, что и должно заключаться прежде всего в недопущение его к землевладению в крае“ *[ახს ცხა, ფ. 0-81, ან. 1,*

ბ. 1, ფურც. 114].

1903 წელს ქუთაისში არსებულმა მიხეილის სათავადაზნაურო სამიწათმოქმედო ბანკმა აღძრა შუამდგომლობა ფინანსთა სამინისტროს წინაშე, რომ ბანკისთვის ნება დაერთო გირაოდ მიედო აზიზიეს მეჩეთის სავაყუფო ქონება, მისი ნამდვილი მფლობელისგან. სავაყუფო მიწის მესაკუთრეთა უფლებებს იცავდა თურქეთის და რუსეთის მოქალაქე ნიკოლოზ იორდანიდი. მან რუსეთის ხელისუფლებას კონსტანტინეპოლიდან ჩამოტანილი აზიზიეს მეჩეთის სავაყუფო მიწების დამფუძნებელი სპეციალური ფირმანი წარუდგინა, მაგრამ მის ბრძოლას არავითარი შედეგი არ მოჰყოლია. რუსეთის ხელისუფლებამ აზიზიეს მეჩეთის სავაყუფო ქონება გამოიყენა აჭარაში საგანმანათლებლო საქმის განვითარებისთვის. ნიკოლოზ იორდანიდი კონსტანტინეპოლის გენერალურ საკონსულოში საქმიანობდა, 1898 წელს იგი გაანთავისუფლეს საზღვაო-სანაოსნო საზოგადოებასთან გარიგების საფუძველზე, მორწმუნეების უკანონო გადაყვანის გამო. 1895 წელს ნიკოლოზ იორდანიდმა დაამთავრა მართლწარმოების სკოლა, ხოლო 1900 წელს მოსკოვის ლაზარევის ინსტიტუტი, აღმოსავლური ენების სპეციალობით. ბათუმში იგი საადვოკატო საქმიანობას ეწეოდა. 1910 წლის 1 ოქტომბერს კავკასიის სამხედრო ოლქის უფროსი თავის საიდუმლო წერილში აღნიშნავდა, რომ თურქეთის გენერალურმა კონსულმა ჯაფარ-ბეიმ დაწერა თხოვნა ნიკოლოზ იორდანიდის სახელზე და კავკასიის სამხედრო ოლქის შტაბის სამხედრო-ტოპოგრაფიული განყოფილების ხელმძღვანელს სთხოვდა კავკასიის სამხედრო რუკას, რომელსაც თანდართული ჰქონდა კავკასიის, თურქეთის, ირანის გეოგრაფიული საზღვრები. რადგან ნიკოლოზ იორდანიდი დაკავებული იყო მეცნიერული საქმიანობით და საუკეთესო მოხსენებებს აკეთებდა თურქეთის და ირანის იმდროინდელი ყოფა-ცხოვრების შესახებ, ამიტომაც თხოვნა მოტივირებული იყო სამეცნიერო დანიშნულების მიზნით, სინამდვილეში კი ის მათ ესაჭიროებოდათ სამხედრო მიზნით. 1906 წელს კავკასიის მეფისნაცვლის ბრძანების საფუძველზე ნიკოლოზ იორდანიდს 5 წლით აეკრძალა ცხოვრება კავკასიის ოლქის საზღვრებში **[ახს ცხა, ფ. ი-3, ან. 1, ბ. 4, ფურც. 59-63].**

1910 წლის 20 სექტემბერს კავკასიის მეფისნაცვალი თავის საიდუმლო წერილში აღნიშნავდა, რომ კავკასიის ოლქში ვრცელდებოდა პანისლამისტური იდეები და ამას უშუალოდ ხელმძღვანელობდა მუსლიმური ორგანიზაცია „ახალგაზრდა თურქები“, რაც

უარყოფითად მოქმედებდა რუსეთ-თურქეთის გართულებულ პო-

ლიტიკურ ურთიერთობაზე. მეფისნაცვალს მოითხოვდა ყოველდღიური მეთვალყურეობის დაწესებას რელიგიის აღმსარებლების მიმართ და კონტროლის დაწესებას მათ მიმოსვლაზე. ძირითადი მეთვალყურეობა დაწესდა „აზიზიეს“ და „ახმედის“ მეჩეთების მოღებზე. საეკლესიო პირთა სიაში წარმოდგენილია: ალი შვილი ოსმან იან-ოღლის, იაკობ შვილი ხოჯა რეშიდის, შუქრი შვილი მუსტაფა ჩალიყ-ოღლის, ოსმან მუსა, იბრაჰიმ ხასანი, ხასან მეხმედი *[ახს ცსა, ფ. 0-1, ან. 1, ს. 474, ფურც. 1-8]*.

1911 წლის 7 აპრილს ბათუმის ოლქის სამხედრო გუბერნატორი აღნიშნავდა, რომ ბათუმის ოლქში პანისლამისტური სწავლება არ შეინიშნებოდა. 1912 წლის 12 იანვარს, მისი უდიდებულესობა გიორგი ლოგინოვიჩის დაწერილ მიმართვაში ნათქვამი იყო, რომ პოლკოვნიკ პობურსკის მიერ გამოძიებული იქნა მისიონერ იერომონახი გავრილის ხულოს მოღებთან დაპირისპირების ფაქტი და ამის საფუძველზე გაკეთებულია დასკვნა, რომ ზემოაჭარის მუსლიმურ მოსახლეობაში რამდენადმე გამოცოცხლდა მოღებების და ხოჯების გავლენა და გამოითქვა ეჭვი აზიზიეს მეჩეთში პანისლამისტური იდეების ფარულად პროპაგანდის შესახებ *[ახს ცსა, ფ. 0-1, ან. 1, ს. 474, ფურც. 61]*.

1914 წლის 18 მარტს კავკასიის მეფისნაცვალს ეზრუმში რუსეთის გენერალურ კონსულს აცნობებდა, რომ თორთუმსა და ოლთისიდან კავკასიაში გამომგზავრებას აპირებდნენ მუსლიმური ორგანიზაცია „ახალგაზრდა თურქების“ გაზეთ „ალ ბაირაკის“ რედაქტორი სელიმ პულადი და ვინმე ჯაფარ-ბეი, ისინი ლაზების ტანსაცმელში იყვნენ გადაცმულნი, დავალებული ჰქონდათ აგიტაცია-პროპაგანდის გაწევა კავკასიის მუსლიმებს შორის და სამხედრო მოქმედებების დაწყების შემთხვევაში ამბოხების მოწყობა *[ახს ცსა, ფ. 0-1, ან. 1, ს. 674, ფურც. 9]*.

1913 წლის 30 ოქტომბერს კავკასიის ოლქის სამხედრო გუბერნატორის საიდუმლო წერილში მითითებულია, რომ გატარებულ იქნას ღონისძიებები მცირეწლოვანი ბავშვების გამუსლიმანების წინააღმდეგ, რომლებიც დაბადებულნი არიან კინტრიშის რაიონის ადგილობრივი მუსლიმების და ქუთაისის გუბერნიის მართლმადიდებელი ქალბატონების ქორწინების საფუძველზე *[ახს ცსა, ფ. 0-1, ან. 1, ს. 653, ფურც. 3]*.

დღეს აჭარაში არის: მართლმადიდებელი – 240 552 ადამიანი, მუსლიმი – 115 161, სომეხი გრიგორიანი – 3 162, კათოლიკე – 683, იუდეველი – 161, სხვა კონფესიის მიმდევარი – 6 297 ადამიანი *[პავლიაშვილი, 2016:127]*.

ბათუმში XX საუკუნის 40-იანი წლების მეორე ნახევარშიც განაგრძობდნენ არსებობას რელიგიური თემები: მუსლიმთა საზოგადოება მეჯლისით და საკუთარი სამლოცველოთი, ქართველ ებრაელთა რელიგიური საზოგადოება, ევანგელისტ-ქრისტიან-ბაპტისტები სამლოცველო სახლით დღევანდელი ზურაბ გორგილაძის (ყოფილი გორკის) ქუჩაზე, ბათუმის და ფერიის მოქმედი მართლმადიდებლური ეკლესიები *[დოკუმენტების კრებული, 2013: 5]*.

ამრიგად, ზემოთ წარმოდგენილი საარქივო დოკუმენტური მასალა ნათლად წარმოაჩენს რუსეთის იმპერიული ხელისუფლების ერთმორწმუნეობასა და ერთხელისუფლებიანობაზე დამკვიდრებულ, შოვინისტურ დამოკიდებულებას რელიგიის მიმართ.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ასს ცსა, ფ. ი-1, ან. 1, ს. 13, ს. 474, ს. 653, ს. 674, ს. 694 – აჭარის საარქივო სამმართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი ი-1, ან. 1, საქმე №13, №474, №653, №674, №694.

ასს ცსა, ფ. ი-3, ან. 1, ს. 4 – აჭარის საარქივო სამმართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი ი-3, ან. 1, საქმე №4.

ასს ცსა, ფ. ი-7, ან. 1, ს. 4 – აჭარის საარქივო სამმართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი ი-7, ან. 1, საქმე №4.

ასს ცსა, ფ. ი-81, ან. 1, ს. 1 – აჭარის საარქივო სამმართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი ი-81, ან. 1, საქმე №7.

ასს ცსა, ფ. ი-89, ან. 1, ს. 4 – აჭარის საარქივო სამმართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი ი-89, ან. 1, საქმე №4.

ფუტკარაძე, მგელაძე, 2008: – თ. ფუტკარაძე, ნ. მგელაძე, მოსახლეობის დინამიკა, ეთნოკონფესიური და სოციალური სტრუქტურა, – კრ.: სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, აჭარა, III, ბათუმი.

კრებული, 1836: – რუსეთის სამფლობელოები კავკასიაში (მიმოხილვა სტატისტიკურ, ეთნოგრაფიულ და ფინანსური მონაცემების მიხედვით), მოსკოვი (რუსულ ენაზე).

კოპალეიშვილი 2013: – ტ. კოპალეიშვილი, პროტესტანტული ეკლესიების ისტორიისთვის ბათუმში, – კრ.: ბათუმი – წარსული

და თანამედროვეობა (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), III, ბათუმი.

მეგრელიშვილი, 2013: – მ. მეგრელიშვილი, ნარკვევები ბათუმის ისტორიიდან, ბათუმი.

ღორთქიფანიძე, 2016: – გ.ღორთქიფანიძე იუდეველები XIX საუკუნის ბათუმში, – კრ.: ჩვენი სულიერების ბაღავარი (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), VIII, ბათუმი.

პავლიაშვილი, 2016: – ქ. პავლიაშვილი, თურქეთის რელიგიური პოლიტიკის ევოლუცია აჭარაში და საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის რეაქცია (XX_XXI), ბათუმი.

დოკუმენტების კრებული, 2013: – რელიგიური თემები და ორგანიზაციები ბათუმში 1940-1950 წლებში (დოკუმენტების კრებული), შემდგენელი თ. ფუტკარაძე, II, თბილისი.

**Merab Megrelishvili,
Nikoloz Megrelisvhvili
(Batumi, Georgia)**

**The Attitude of Russia Towards Religion in Adjara
in the End of XIX And in the Beginning of XX Century**

Summary

The article deals with the analysis of archived documents and statistical material that reveal the attitude of Russia towards religion and religious organizations in Adjara in the end of XIX and in the beginning of XX centuries.

საერთო და რელიგიური მოტივები შოთა ზოიძის
პოეზიაში

ქართული მწერლობის ისტორიაში შოთა ზოიძის შემოქმედება თავისი წინამორბედი მწერლებისაგან იდეურ-თემატური სიახლით გამოირჩევა. ეს სიახლე გარკვეული პოეტური ინდივიდუალობის ანარეკლია, ხოლო ორივე ერთად, იმ კონკრეტულ-ისტორიული ეპოქის გამოძახილი, რომელშიაც უხდება პოეტს საზოგადოებრივ-შემოქმედებითი მოღვაწეობა.

ჯანსუღ ღვინჯილიას შეფასებით: “შოთა ზოიძის პოეზია გახლავთ მაჩვენებელი ჩვენი დღევანდელი ქართველობის იმ ფსიქოლოგიური ერთობლიობისა, რომელსაც ქმნიდნენ ქვეყნის საუკეთესო შვილები დასაბამიდან დღემდე, მტერი ყოველთვის ცდილობდა ამ ხარისხის ერთიანობის დაშლას, დღესაც ცდილობენ არნახული მონდომებით, მაგრამ დროდადრო ჩნდება ისეთი წიგნები, რომლებიც თავისთავში ატარებს დიდი ნუგეშის მომგვრელ საიდუმლოს, მტრის ხელით რომ ვერ გაიშიფრება და ვერც წაიშლება *[ღვინჯილია, 2013 : 4]*.

ჩვენი თანაქალაქელი შოთა ზოიძე თანამედროვეობის გამორჩენილი პოეტი. პოეტი, რომელიც უყვართ და მის პოეზიას აფასებენ: ღაღო გუდიაშვილი, თამაზ ჭილაძე, ანა კალანდაძე, ვახტანგ ჯავახიძე, რევაზ მიშველაძე, ოტია იოსელიანი, გიორგი ცაბაძე, ავთანდილ ნიკოლეიშვილი, ლუდმილა კუდრიავსკაია და სხვები. ისინი შოთა ზოიძეს თანამედროვეობის პოეტად აღიქვამენ, მარტო ის რად ღირს რომ ჩვენმა ბრძენმა პატრიარქმა შოთა ზოიძეს აჭარაში ეროვნული ცნობიერების გუშაგი უწოდა.

1998 წელს რევაზ მიშველაძემ ერთ-ერთ გამოსვლაში განაცხადა: “ჩვენ წინაშე მაღალნიჭიერი, უაღესად პოპულარული ქართველი პოეტი. ამ ტრიბუნიდან მთელი პასუხისმგებლობით ვაცხადებ, რომ შოთა ზოიძე ქართული ლექსის თანამედროვე პირველხარისხოვან ოსტატთა რიგებში ჩანს”. ზაალ ბოტკოველმა “მწერლის გაზეთში” შოთა ზოიძეს საქართველოს მეცისოვნე უწოდა.

შოთა ზოიძის პოეზიას დიდებულად აფასებს თამაზ ჭილაძე: “მისი შემოქმედება კიდევ ერთი შეხსენებაა იმისა, რომ მშობლიური, ეროვნული კულტურისათვის ბრძოლა არსებობისათვის თუ ამქვეყნად გაძლებისათვის კი არა – ერის უკდავებისათვის ბრძო-

ლაა, რომ ვივიწყებთ რა კულტურას, ვკარგავთ წარსულს. მართალია, სიტყვა “ბრძოლა” თითქოს შეუთავსებელია მწერლობის რაობასთან, მაგრამ დგება ჟამი, როცა არაფერი ისე საჭირო და, უფრო მეტიც, აუცილებელი არ არის, როგორც ბრძოლა ადამიანის საუკეთესო თვისებების გადასარჩენად, ანუ რითაც ის ადამიანია – “ბუნების გვირგვინი”... ამ ბრძოლას, სიყვარულისთვის ბრძოლა ვუწოდოთ, რადგანაც ჩვენი სულიერი რაობის საძირკველში, როგორც მისი სიმტკიცის, მარადიულობის გარანტია, ჩატანებულია დიდი კლიშე: “ბოროტსა სძლია კეთილმან!”... ასე რომ შეგვიძლია ვთქვათ, ყველა ნამდვილი შემოქმედის მსგავსად, შოთა ზოიძეც სიყვარულით იბრძვის სიყვარულისათვის და კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, სიყვარული ნებისმიერ იარაღზე ნაკლებად ძლიერი და მრისხანე როდია, როცა მას სიკეთისათვის ვიყენებთ” *[ჭილაძე 2014 : 7]*. და მართლაც, პოეტის უდიდესი ხვედრია:

“მე ვარ შევირდი სულხან-საბასი,
მეფე ერეკლეს ვახლდი კრწანისთან,
დრომ აიაზმა შუბლზე წამისვა
და დამაყენა ქვეყნის დაფასთან”.

[ზოიძე 2017: 184 (“მცირე სონეტები”)]

ბედნიერებაა იყო პოეტი და შემოქმედი, თუმცა, უდიდესი პასუხისმგებლობაა იყო შენი ქვეყნისა და ერის ჭირისუფალი, დარაჯი და მესაიდუმლეც... პოეტებსა და ფილოსოფოსებს, საზოგადოდ, ცხოვრების უმთავრეს საგნებზედ უყვართ მსჯელობა. ცხოვრებაში ყველაფერი წარმატებულია, გარდა მარადისობისა. ამქვეყნად ყოველგვარი ბედნიერება მხოლოდ და მხოლოდ სიყვარულთან არის დაკავშირებული. პოეტის შემოქმედებაში, სიყვარული მარადიული და უკვდავი გრძნობაა, რომელიც ადამიანს თან წაჰყვება საიქიოს შვების, ნუგეშის მოსაცემად და უკდავებას აზიარებს. უფალმა სწორედაც დიდი, ღვთაებრივი სიყვარულით შექმნა სამყარო:

“ჩვენი სასახლე მართლაც ჩვენი დიდი სახლია,
სახლი, რომელსაც მშობლიური ცა ახურია,

⁷ ნაშრომში გამოყენებული ლექსები დამოწმებულია შოთა ზოიძის წიგნებიდან – „შეშლილი მუზა“ (2017 წ.) და „არმაზის მსხვერვეა“ (2014 წ.).

საქართველოში პოეზია სულის საქმეა,
საქართველოში პოეზია ღვთისმსახურია.”

*[ზოიძე, 2014: 30 (“თბილისი მაჩაბლის 13. მწერალთა სა-
სახლე”)]*

პოეტის მოქალაქეობრივი პოზიცია ჩანს მის ესეებსა და პოეზიაში. მისი პოეზია გამოირჩევა მეტაფორული სახე-სიმბოლოე-ბით. პოეტმა პოეზიას ღვთისმსახურების ფუნქცია შესძინა. მსგავსი მოტივი ირაკლი აბაშიძის პალესტინური ციკლის ლექსე-ბიდან მოისმის.

ბედნიერია საქართველო, ამდენი ღვთის მიერ მოვლენილი პოეზიის მადლით ცხებულები ადამიანი რომ აღზარდა და ამოაფრი-ნა თავისი ბუდიდან. “პოეზია მადლია, ნიჭია, რომელიც ეძლევა მხოლოდ კაცთა, ღვთით რჩეულთა” – წერდა ილია ჭავჭავაძე. პოეზია ნიჭია, მაგრამ იგი ამავდროულად ტვირთიცაა... ღოცვად დამდგარი პოეტის გული დღენიადაგ თრთის სევდისა და სიხარუ-ლისაგან, მისი ლექსებიდან კი მოდის დიდი შუქი სიყვარულისა. მან იცის ფასი სიცოცხლისა, გრძნობს ამქვეყნად არსებობის ტკი-ვილებს, სამყაროს ყველა სიამე-სატანჯველსა და იღვწის კა-ცობრიობის მთელი მოდგის საკეთილდღეოდ:

“როცა ყველაფერი მტკივა
ტკივილების ზვარაკი ვარ,
ვისაც საქართველო სტკივა,
იგი უფალთანაც მივა”.

[ზოიძე, 2014:86 (“მტკივა”)]

პოეტს თავის უპირველეს მოვალეობად მშობლიური ერის სამსახური მიაჩნია. ავტორი თითქმის ერთნაირი უშუალოებით ხე-დავს, აღიქვამს რეალურ საგნებსა და სულიერ მოვლენებს. მისთვის პოეზია ხან ფიქრია, ხან ტკივილი, ხან ღოცვაა სულისა და ხანაც ოცნებაა. ფიქრსა და ოცნებას კი საზღვარს ვერ დაუ-დებ! ის თამამად არღვევს საზღვრებს წარსულსა და აწმყოს, ხი-ლულსა და უხილავს, “მიწიერსა” და “ციურს” შორის. მისთვის სამყარო მთლიანი და თვალმიუწვდენელია. მგოსნის უპირველესი და უმთავრესი საქმე „წმინდა სიტყვის” ხალხის გულამდე მიტანაა. სწორედაც, ავტორის ნატვრათა, სიტყვას უფრო მეტი თავისუფლება მიეცეს:

“მე ვდგავარ მტკიცედ, მე ვდგავარ მტკიცედ,
ვდგავარ და გიცდი, ვდგავარ და გიცდი,
მინდა ყველაფრის უფლება მივცე,

სიტყვას, რომელიც დაიტყვს სივრცეს”.

[ზოიძე, 2017:9 (“სიტყვა”)]

ავტორის პოზიცია მტკიცე და შეუვალია. ის დგას ქვეყნის სა-
დარაჯოზე და ელოდება შესაფერის დროს, როცა თავის გულის-
ნადებ “სიტყვას” უფალთან მიიტანს. ეს იმ ისტორიული გზის გაგ-
რძელებაა, რომელიც მტერმაც კი ვერ გათვალა. ის “ნატვრის ხის-
განაა გამონათალი”, მას დიდი წინაპრის, საქართველოს ერთ-ერთი
მესაძირკველის, “გრიგოლ ხანძთელის შემონათვალი” მიუძღვება კე-
ლაპტრად. ამ ურთულესი მისიის აღსრულების გზაზე პოეტს ძა-
ლას ანიჭებს ორი ზნეობრივი საყრდენი: სიყვარული უფლისა და
სიყვარული სათაყვანებელი საქართველოსი. მას სჯერა, რომ ეს
სწორედ ის სიტყვებია, რომელსაც უფალი დიდი ხანია ელოდება:

“მე დავდე შენთან ურყევი ფიცი,
მე დავდე ფიცი თვალებმა გამთქვეს
და მინდა თავისუფლება მივცე
სიტყვას, რომელიც საკუთარ სათქმელს
იტყვის და ღმერთთან მიიტანს ამბავს,
ამბავს, რომელსაც უცდის უფალი,
ეს არის სიტყვა დაუსტამბავი,
ყველაფრისაგან თავისუფალი”.

[ზოიძე, 2017:9 (“სიტყვა”)]

და მართლაც, სიტყვა ის ციური ნაპერწკალია, რომელმაც ყვე-
ლა ქართველს გულში ღვთიური ცეცხლი უნდა აღუგზნოს. ის პო-
ეტს ერისა და ხალხისათვის მსახურებას, მისთვის თავდადებას
ავალდებს. ისიც მზადაა, პირნათლად აღასრულოს ეს ვალი. პოეტი
დიდი გულისტკივილით აღნიშნავს ერთ-ერთ ლექსში:

“ვერ გამოვდექი კარგი მემკვიდრე,
ვერაგი მტერი გვზვერავს მზაკერულად,
დღემდე მეგონა გულში მეკიდე,
თურმე ყოფილხარ ჯვარზე გაკრული”.

[ზოიძე, 2017:3 (“საქართველოს რუქასთან”)]

პოეტის სულიერ განცდები, ღრმა ღირიზმი და მძაფრი ემოცი-
აა გადმოცემული შემდეგ ტაეპებში:

“ვერ მოუარე, ახლაც ვერ ვუვლი,
წარსულს სამცხესთან, ხვალეს მცხეთასთან,
და ვდგე შენთან ფერდაკარგული,
როგორც ძვირფასი ღვდის ცხედართან!”

[ზოიძე, 2017:3 (“საქართველოს რუქასთან”)]

შოთა ზოიძე ის პოეტია, რომელმაც მთელი თავისი შემოქმედება სამშობლოს კეთილდღეობას უძღვნა. მას თავისი მძაფრი ვნებათაღელვის გამოსახატავად უყვარს კონტრასტული ფერების გამოყენება. მგოსნის ყველა ფიქრი, ყოველი განწყობილება საბოლოოდ გარდაიქმნება ბრძოლისა და შემართების ენერგიად. საითაც არ უნდა მიდიოდეს მისი ფიქრი, უიმედობის, სასოწარკვეთის, შეგუების იმპულსებს ებრძვის და ანადგურებს. ის წუთისოფლის კი არა, უფლის მონაა. ერთგან აღნიშნავს:

“კი ვარ უფლის მონა კი ვარ,
მგზავრო, შენი სენაკი ვარ,
მკერდში გული კი არ მტკივა,
გულში საქართველო მტკივა.”

[ზოიძე, 2017:86 (“მტკივა”)]

შოთა ზოიძის შემოქმედებაში ერთმანეთს ერწყმის ერისა და ღვთის მსახურება. სწორედაც ღვთისა და ერის სამსახურია მისთვის უპირველესი, ფასეული და მარადიული. ის ზეარაკადაც კი შეეწირება თავის ქვეყანას. “ვიყავი მსხვერპლი და არა – კერპი”. მისი სიცოცხლის არსი მხოლოდ და მხოლოდ საქართველოს კეთილდღეობაზე ფიქრია. ავტორი იღუპა გულისნადებსაც გვიმხელს:

“ჩემი წუთისოფელი წარბშეკრული მიწყრება,
ახლოვდება გოლგოთა – სანუკვარი წამები,
დრო მოვა, იწამებენ მგოსნის თავდავიწყებას,
მაგრამ საქართველოს მთებს ვეღარ მივესალმები.”

[ზოიძე, 2014:30 (“წუთისოფელი”)]

“წუთისოფელი მოკლეა, მარადისობა ღიძია” – აღამიანის სულიერი მოთხოვნა განუზომელია, ამქვეყნიური ბედნიერება პოეტისთვის მიუღწეველია. მგოსნების აზრით, წუთისოფელი მხოლოდ “აღუესებული საწყაულია”, დაუკმაყოფილებელი ნატვრაა, აუხდენელი ოცნებაა. მათ ბედნიერება არა ამქვეყნად, არამედ იმქვეყნიურ საუფლოში ეგულებათ:

“წუთისოფელი ბეწვის ხიდია,
გილიოტინა, ძელი და ჯვარცმა,
გამჭირვალეა რწმენაც, იდეაც,
სხვა არაფერი ეს ვარ ,რაცა ვარ”.

[ზოიძე, 2017: 26 (“...გვიან გავიგე და გვიან მივხვდი”)]

საწურთოსადმი მდურვა არ ნიშნავს იმას, რომ ის ქელს იხრის მის წინაშე, პირიქით, მას სურს გამოააშკარაოს და სამზოვოზე გა-

მოიტანოს მისი მანკიერი მხარეები, რათა ადამიანებმა თავი მისგან დაიცვან. ცხოვრების ღელვითა და ამოუებით დაღლილი პოეტი გვიან შეიცნობს სამყაროს იდუმალ ლაბირინთებს და მუხათა საუფლოში მდგარი აცხადებს:

“ყველა ვიცანი, მტერი ვინც არი,
მეტი რა უნდა იცოდეს კაცმა?!
ვიცანი ყველა, ყველა ვიცანი,
სხვა არაფერი, ესა ვარ, რაც ვარ!”

[ზოიძე, 2017: 26 (“...გვიან გავიგე და გვიან მივხვდი”)]

პოეტის თითოეული სიტყვა, მეტაფორული პწკარები სულის ამოძახილია, ღვთისადმი მიმართული საგალობელია, რომელსაც ქვეყნის ჭირ-ვარაძით გაჯერებული ტკივილიანი განცდები მოაქვს. მისთვის პოეზიაა ყველაფერი:

“ვარ უფლის სახლის სტიქაროსანი,
შაშვია უფლის სახლის მგოსანი,
მე მიყვარს შავი შაშვის ოსანა,
მე ვარ შეგირდი ფრიადოსანი.”

[ზოიძე, 2017: 44 (“...ვარ უფლის სახლის სტიქაროსანი”)]

“შაშვის ოსანა” სწორედ ის სიმბოლურ-მეტაფორული შტრიხია, რომელსაც მარადისობამდე მიჰყავს პოეტი. მასში პოეზიას იმდენად ღრმად აქვს ფესვები გადგმული, რომ ღვთის მადლს დაინახავ. როცა მის ლექსებს ვკითხულობთ, ვგრძნობთ მისი სულის მღელვარებას, თრთოლვას. პოეტს შეუძლია მეტაფორაში საკუთარი გული ჩადოს:

“ავდარმა თითქმის შთანთქა ქალაქი,
თოვლმა გაუდო კარი ზღაპარსაც.
მოვიდა, მარტი როგორც დალაქი
და ზამთარს თეთრი წვერი გაპარსა...”

ადამიანის ყოველგვარი ქმედება რწმენითა და იმედითაა შთაგონებული. ავტორს სწამს და ჯერავს სინათლისა, რომელიც სიბნელს დაამარცხებს:

ისე წახვედი, არ გითქვამს რამე,
სიბნელე ისევ აწვება კარებს,
მოვიდა შუქი და ბნელი ღამე,
შავი ძაღლივით გააგდო გარეთ.

სწორედ მეტაფორული მეტყველებით აღწევს იმ უშუალობას, იმ პირვანდელ სიხარულს გრძნობისას, რომელიც ნამდვილ პოეზიას გამოარჩევს სხვებისაგან:

ეს ქუნა სადღაც გარბის და გარბის,
მე მივდე უკან და ვერ ვეწევი,
და მტკვარზე ხიდი – თბილისის წარბი,
ჩამივარდება თვალში”.

ასევე მეტაფორებისა და შედარებების ნიმუშებია ავტორის შემდეგ ტაეპებში:

“ჩუქურთმასავით გამოკვეთილი,
დამყავს ფიქრები, როგორც ამქრები,
ჩამოვარდები წვიმის წვეთივით
და შენი თმების ტყეში გაქრები”....

ან კიდევ:

“დღე იყო ისევ მშვიდი და გრილი,
რომ ბარდნაღაში წავიდა ღაღო
და ბროწეულმა ყვავილის ჩრდილი,
ბაღახზე თაიგულივით დადო”.

ტროპული მეტყველების უხვი გამოყენებით პოეტი თავის მიზანს აღწევს. მის მეტაფორებში პოეზიის ღვთის მადლს შეიგრძნობ:

“მადლი ტაძრიდან გამოტანილი,
იქ არის, სადღაც ცოდვაც ბევრია,
მე ღარიბი ვარ, როგორც სტალინი
და ახლა შენი საყდრის ბერი ვარ!

...

“ღრუბლებში ღმერთებს გაუტყდათ კოკა
და წამოვიდა შხაპუნა წვიმა”.

პოეტისთვის სხვა ღირებული ჯილდო არ არსებობს, გარდა ღვთის მადლისა და ღოცვისა, ის ათვიცნობიერებს თავის მისიას:

“არ მომიძღვნია შენთვის ოდები,
მე შენს წიგნებში გაემეორდები,
მეტაფორების ფარას მოვდენი,
და ეს იქნება ჩემი ორდენი.”

[ზოიძე, 2017:44 (“...ვარ უფლის სახლის სტიქაროსანი”)]

შოთა ზოიძე არ ღალატობს წინაპრისეულ გზას და ამაყად მიუყვება “გოლგოთას”. მუხების სამყაროში მკვიდრი თავისი ქვეყნისა და ერის გულისტკივილით ცოცხლობს:

“მე შენთვის მოგკვდი თავგამეტებით,
გავწირე სისხლის წვეთი ყოველი.
მე დავამსხვრიე შენი კერპები,

მე ავიშენე სვეტიცხოველი.”

[ზოიძე, 2017:43 (“...მე შენთვის მოგვეკდი”)]

მგოსნის შემოქმედება გამორჩეულია სახასიათო მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხებით. უფრო მეტიც ჩანს პოეტური ალუზიაც, რომელიც ეხმიანება ლეგენდას, რომლის თანახმადაც, უფალმა ქართველებს თავისი კუთვნილი “სამოთხის სადარი” მიწა უბოძა:

“უფალმა მე აქ დამაბინავა,

წმინდა ნინოა ჩემი დობილი.

მე შენი ხალიბური რკინა ვარ,

პრომეთეს ცეცხლში გამოწრობილი”.

[ზოიძე, 2017:43 (“...მე შენთვის მოგვეკდი”)]

ასევე ღრმა ლირიზმითა და პათოსითაა გადმოცემული პოეტის სულიერი მდგომარეობა ერთ-ერთ ლექსში. აფორიაქებული პოეტი უფალს ევედრე: “შენ დაიფარე, მაღალო ღმერთო, შენი წილხვედრი მიწა და წყალი”. მას სჯერა, დასუსტებულ ერს, მხოლოდ და მხოლოდ რწმენა გადაარჩენს. სწორედაც, შემოქმედის ვალია გამოადვიდოს თავისი ხალხი და უჩვენოს მას სწორი გზა. ამ წმინდათაწმინდა ვალს ემსახურება პოეტის ლექსები.

სამშობლოს აწმყოსა და მომავლის გზა, შოთა ზოიძემ მწერლობის მისიასთან გააიგივა. მისთვის საქართველო არსებობის უმთავრესი საგანია, მას უკავშირდება ყველა ზოგადადამიანური პრობლემა. უთუოდ საანთოლოგიო ლექსია “პატრიარქი აჭარაში ანუ 2013 წლის იენისის აჭარული ქრონიკები”, რომელშიც ვკითხულობთ:

“აჭარის მთებს უფლის მაღლი ათოვს,

მთებს გაპოხილს სისხლით მამა - პაპათა,

პატრიარქი ჩამობრძანდა ბათოშს,

პატრიარქი დღეს აჭარლებს მონათლავს.

აჭარაში ნათლობა დიდი,

ბევრი მზე და ბევრი ათინათია,

აჭარის გზა იმ ტაძართან მიდის,

ჩემოდენა სანთლები რომ ანთია”.

და დღეს, მართლაც, შოთა ზოიძის სახით საქართველოს ყავს ღირსეული პოეტი. ორმაგად საამაყოა, რომ იგი იმ მხარის შვილია, რომლის ხერხემაღზე თურქთა სამსაუკუნოვანმა აგრესიამ მეწყერივით “გადაიარა”.

ასევე ღირებულია ლექსი “ტყვე ქალი”, რომელიც პოეტმა

წმინდა ნინოს მიუძღვნა. ამ ლექსმა ქართული ქრისტიანული პოეზიის ფესტივალის მთავარი პრიზი – “წმინდა ნინოს ჯვარი დამსახურა”.

პოეტმა კომუნისტური რეჟიმის წნეხი იწვნია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, არ გამეტყდარა, საკუთარი გზიდან არ გადაუხვევია. იგი სამშობლოს ერთგული დარჩა.

ამრიგად, შოთა ზოიძის შემოქმედებაზე ერთი თვალის გადავლებითაც ჩვენ თვალწინ იხატება ღრმად მორწმუნე პოეტის ქრისტიანული გონიერებითა და კაცთმოყვარეობით სავსე სახე. პოეტისათვის მართლმადიდებლობა ეროვნულობის განუყოფელი ნაწილია, მისთვის თავგანწირვა კი – ყოველი ქართველის უწმინდესი და უპირველესი მოვალეობა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ზოიძე, 2013: – შოთა ზოიძე, რჩეული ნაწერები ორ ტომად, ს.ს. “გამომცემლობა აჭარა”, ბათუმი.

ზოიძე, 2017: – შოთა ზოიძე, ლექსების კრებული “შეშლილი მუზა”, გამ. “ინტელექტი”, თბილისი.

ზოიძე, 2014: – შოთა ზოიძე, ლექსების კრებული “არმაზის მსხერევა”, გამ. “კავკასია”, თბილისი.

ზოიძე, 2013: – შოთა ზოიძის რჩეული ნაწერებიდან ორ ტომად, ს. ს. “გამომცემლობა აჭარა”, ბათუმი.

**Naile Mikeladze
(Batumi, Georgia)**

Secular and Religious Motives in Shota Zoidze's Poetry

Summary

The creative work of Shota Zoidze is the evidence proving that the struggle for the national culture is not the struggle for existence or resistance the difficulties, but it is the struggle for the immortality of the nation. Like the other real creators, Shota Zoidze fights for love with love and makes clear that Love is more powerful and furious than any other weapon, when it is connected with kindness, happiness and welfare of the homeland. Shota Zoidze's poetry identifies the present and future of the homeland with the mission of writing. Georgia is the most important thing for his existence; and all the

common human problems are connected with Her.

Only a glance on Shota Zoidze's poetry makes the reader convince that the author is a really deeply religious poet full of Christian sensibility and humanity. Orthodox Christianity is the inseparable part of nationality for the poet, and sacrifice for the religion – is the primary and holy duty.

საექსპედიციო მასალები ტაო-კლარჯეთიდან

საქართველოს უმნიშვნელოვანესი და მრავალქარტეხილგამოყალიბი მხარე ტაო-კლარჯეთი, რომელიც ხანგრძლივ პერიოდში ბაგრატიონთა დინასტიის მეფეთა სამკვიდრო იყო, ძლიერ სახელმწიფოთა (ბიზანტია, რომი, არაბეთი, სპარსეთი, მონღოლეთი და სხვ.) არაერთი შემოსევისა და ბრძოლის ასარეზი იყო. მათგან ბევრი უაუჟქცევიათ, ბევრთან გაუმარჯვიათ, მაგრამ მრავალ ბრძოლაში დასუსტებულმა საქართველომ XVI ს. მეორე ნახევარში მრავალრიცხოვან ოსმალთა შემოტევებს ვერ გაუძლო და ბოლოს დამპყრობლების მიერ მიტაცებულ იქნა ქართული ტერიტორიის მნიშვნელოვანი ნაწილი, რომელიც დღემდე მათ ხელში რჩება.

უცხო რეჟიმის პირობებში ტაო-კლარჯეთის ტერიტორიაზე არსებული ქართული ხუროთმოძღვრული ძეგლები – საფორტიფიკაციო ნაგებობანი, თაღიანი ხიდები, ეკლესია-მონასტრები, საცხოვრებელი სახლები და სხვ. (ტაბულა 1-2), მეტად სავალალო მდგომარეობაშია.

აღნიშნულ მხარეში მეტნაკლებად დაზიანებული და დღემდე მოღწეული ხუროთმოძღვრული ნაგებობანი, განსაკუთრებით ქრისტიანული სამლოცველოები, ეკლესია-მონასტრები და სხვ., ქართველ ხუროთა გენის უდიდესი გამოვლინებაა. ისინი არა მხოლოდ ქართული ხუროთმოძღვრული ძეგლებია, არამედ მსოფლიოს ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობის შედევრებია და, შესაბამისად, მუდმივ ყურადღებასა და მზრუნველობას საჭიროებენ.

აღნიშნული ძეგლების ნახვისა და შესწავლის ინტერესი დღითიდღე იზრდება როგორც ტურისტ-ექსკურსანტებს, ისე მეცნიერ-მკვლევარებსა [კომახიძე, 2004:3-248; ავთოროთა ჯგუფი, 2016:5-1088; ფუტყარაძე შ., 2014:96; ჩელებაძე, 2014:96; გარშალოშიძე, 2014:104; ფუტყარაძე ე., 2014:134; მაღაყმაძე, 2014:228; ახვლედიანი, 2014:234] და ფართო საზოგადოების წარმომადგენლებს შორის.

რაც შეეხება ტაო-კლარჯეთის საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობებს, მათი ადრეული ტრადიციული სახეები თანამედროვე ნაგებობათა სახეებთან ერთობლიობაშია წარმოდგენილი.

როგორც ცნობილია, ტაოს მხარის, იმავე სამხრეთ-აღმოსავლეთი საქართველოსა და კლარჯეთის, ანუ დასავლეთ საქართველოს ადრეული დასახლებების ტრადიციული სახეები და ფორმები ერთმანეთისგან მნიშვნელოვნად განსხვავდება, მაგალითად, სამხრეთ-აღმო-

254

სავლეთ მხარეში ადრეული ხანის დასახლებისათვის ნიშანდობლივია, ძირითადად, ნახევრად მიწაში განთავსებული საცხოვრებელი სახლები სამეურნეო ნაგებობებით, რომლებიც, გეოგრაფიულად, იწყება ადიგენის ტერიტორიიდან და გრძელდება არტაანი-ტაო-სპერის მიმართულებით.

დასავლეთ საქართველოსა და კლარჯეთის მხარისათვის დამახასიათებელია ნაგებობათა მშენებლობა და განაშენიანება მიწის ზედაპირიდან.

ექსპედიციაში მუშაობის დროს ჩვენ შესაძლებლობის ფარგლებში დავაფიქსირეთ ქალაქ არტაანის მიმდებარე ბარისა და მთის დასახლებათა სახეები და ფორმები, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი, საოჯახო და სამეურნეო საკმთანობასთან დაკავშირებული იარაღ-ინვენტარი, ჯამჭურჭელი და სხვ.

ქალაქი არტაანი გაშენებულია ზღვის დონიდან 1801 მ. სიმაღლის ვრცელ ვაკე ადგილზე. მის ტერიტორიაზე მიედინება მდინარე მტკვარი.

არტაანის სოფლებისათვის ნიშანდობლივია ჯგუფური დასახლება. დაბლობ ველ-მინდვრებზე, ჯგუფურ დასახლებასთან ერთად, სოფლები ქუჩის გეგმარებითაა წარმოდგენილი და შექმნილია მწკრივული დასახლების სახეებიც (ტაბულა 3, სურათი 1).

ქალაქ არტაანის მიმდებარედ, სხვადასხვა მანძილის (10-15-20 კმ) დაშორებით სოფლებია წარმოდგენილი. მათი განაშენიანება გვხვდება ბარში შემადგენულ ბორცვებზე და მთის ფერდობებზე. მაღალ მთათა ფერდობებზე გვხვდება მემთვერეთა დასახლებები – იაილები.

ზაფხულობით მემთვერები საქონელს მთა-იაილებში მიერეკებიან, სადაც შესაბამისი საცხოვრებელი და საქონლის სადგომები გააჩნიათ. ჩვენ ადგილ ბაგდაშენის მახლობლად დავაფიქსირეთ იაილის სეზონური დასახლება. აქ წარმოდგენილია როგორც ადრეული ტრადიციული მიწური საცხოვრებლები საქონლის სადგომებით, ასევე, თანამედროვე მიწის ზედაპირზე აგებული შედარებით კეთილმოწყობილი საცხოვრებლები საქონლის სადგომებით, რომელთა რაოდენობა უფრო მრავლადაა, ვიდრე ადრეული სახის ნაგებობები (ტაბულა 3, სურათი 2).

ადრეული საცხოვრისები უფრო მეტად მთის ფერდობებზეა აშენებული. საცხოვრისებისა და საქონლის სადგომების მშენებლობა შემდეგნაირად სრულდებოდა: სამოსახლოდ განსაზღვრულ მთის ფერდს წინასწარ გადაწყვეტილი განზომილების მიხედვით გამოთხრიდნენ და გაავაკებდნენ. გაავაკებულ ადგილზე მო-

ნიშნავდნენ ოთხკუთხედი ფორმის ფართს ადამიანთა სამყოფისათვის და მის გვერდით – საქონლის სადგომისათვის. ნაგებობების სიდიდე განისაზღვრებოდა ადამიანთა სულადობისა და საქონლის სიმრავლის მიხედვით. ამის შემდეგ გათხრიდნენ საძირკველს, რომლის თხრილის სიგანე, ძირითადად, 60-70 სმ-მდე და სიღრმე 50 სმ-ით განისაზღვრებოდა. შრომა კოლექტიური იყო, რომელიც ნათესავეების, ახლობლებისა და მეზობლების დახმარებით სრულდებოდა. ამოჭრილ საძირკველის თხრილს ადგილზე შეგროვებული ქვებით შეავსებდნენ, შესაძლებლობის მიხედვით, მასში კირხსნარსაც იყენებდნენ. საძირკველში სახლის პარტონი ხურდა ფულს და საქონლის ბეწვს ჩაყრიდა, ხალხური ადათ-წესებიდან გამომდინარე, სახლი ბარაქიანი რომ ყოფილიყო.

სადილობის დროს ოჯახის უფროსს დალოცავდნენ: ახალ სახლში ხანგრძლივ და შეძლებულ ცხოვრებას უსურვებდნენ.

სახლის ქვის კედლების მშენებლობას, დამხმარე პირთან ერთად, გამოცდილი ხელოსანი ასრულებდა. აქაური მკაცრი, ცივი კლიმატური პირობებიდან გამომდინარე, სახლი სქელი კედლებით (60-70 სმ) შენდებოდა. სქელ კედლებში სიცივე ვერ აღწევდა და ინტერიერი სითბოს მეტად ინარჩუნებდა. ზაფხულის პირობებში კი პირიქით იყო, გარეთ პაანაქება სიცხეც რომ ყოფილიყო, ინტერიერში აღმოსავლეთისათვის დამახასიათებელი სიმშრალე და სიგრილე იყო შენარჩუნებული.

ნაგებობის სქელი კედლები თავდაცვის მეტ საშუალებას იძლეოდა. ადრეულ ხანებში ხშირი იყო ახლო და შორეული მტრების შემოსევა-თავდასხმები. მიწაში განთავსებულ სქელკედლებიან ნაგებობაში მტრის შეღწევა სირთულეებთან იყო დაკავშირებული, რადგან მომხდურმა არ იცოდა, მიწისქვეშა სათავსებიდან როგორი წინააღმდეგობა ელოდებოდა. ნაგებობის ერთადერთი ხის კარი მტკიცედ იყო ჩარაზული და, რომც გაეტეხათ, შიგ შესვლა მეტად სახიფათო იყო.

გადმოცემის მიხედვით, არაერთხელ ყოფილა შემთხვევა თავდამსხმელებისგან ნაგებობის საკვამურში ცეცხლმოკიდებული ნივთის ჩაგდებისა, მაგრამ შიგ მყოფნი ცეცხლს მაშინვე აქრობდნენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ მიწურბანიანი ნაგებობების მშენებლობა საკმაოდ რთულ და მძიმე სამუშაოებთანაა დაკავშირებული. ნაგებობის ქვის კედლების მშენებლობა რომ დამთავრდებოდა, ზემოდან მთელ სიგრძეზე და სიგანეზე კანშემოცდილ მსხვილ ძელებს დადებდნენ (კანის შემოცლა აუცილებელი იყო, რომ ძელი არ დარკო-

ლულიყო). ამის შემდეგ ოთხივე კუთხეზე დადებულ ძელებზე 70-80 სმ დაშორებით ძელებს დააღაგებდნენ და დაამაგრებდნენ. მასზე ზემოდან 3-4 სმ სისქის ფიცრებს მიჯრით დააწყობდნენ. ამის შემდეგ კი ზევიდან 40-50 სმ სიმაღლის ფხვიერ მიწას დაყრიდნენ და დატკეპნიდნენ. მასში წყალი რომ არ ჩასულიყო, მიწატკეპნილი შუა ცენტრისკენ ამადლებული უნდა ყოფილიყო (ტაბულა 3, სურათი 3).

მიწატკეპნილიანი სახურავი მდგრადი და ჩამოწევისაგან დაცული რომ ყოფილიყო, ქვემოდან წინასწარ ბოძებს უყენებდნენ როგორც კედლის გასწვრივ, ასევე, შუა ნაწილშიც (ტაბულა 4). საცხოვრისში აღმართულ შუა ბოძს დედაბოძს უწოდებდნენ. იგი დანარჩენი ბოძებისგან განსხვავებულია როგორც სისქე-სიგანით, ასევე სუფთა დამუშავებით. იგი, ძირითადად, ჩუქურთმიანია. მასზე ნაირსახოვანი გამოსახულებებია წარმოდგენილი. დომინირებს ციური მნათობები, განსაკუთრებით, მზისა და მთვარის იმიტაცია, აგრეთვე ცხოველის, ქვეწარმავლისა და სხვათა გამოსახულებები ორნამენტებთან ერთად.

მიწურ სახლებში ადამიანთა საცხოვრისი და საქონლის სადგომი ერთ კომპლექსშია წარმოდგენილი და ერთმანეთისგან ტიხრითაა განცალკევებული. ტიხრებად გამოყენებულია ზოგან ფიცარი, ზოგან საქონლის გამშრალი და გამომწვარი ნაკელი (ოთხკუთხედ ყალიბში ჩასხმული ნაკელი მზეზე შრება და მოჭრილი ქვის იერსახეს ღებულობს. მას, შეშის ნაცვლად საწვავად იყენებენ. საქონლის ნაკელს აღნიშნულ რეგიონში ფართო გამოყენება აქვს).

ჩვენ მიერ დაფიქსირებული იქნა ერთ ანსამბლში არსებული ადამიანთა საცხოვრებელი, საქონლის სადგომი და პურის საცხობი თონჯ, რომელიც დახურულია მიწატკეპნილი სახურავით. თონის სიგრძე 4 მ-ია, სიგანე – 2,90 მ, სიმაღლე – 1,90 მ.

გარდა თონისა, არის კიდევ უფრო მარტივი საცხობი საშუალება. მაგ. მიწატკეპნილ იატაკზე დააწყობენ ოთხკუთხედად დაჭრილ საქონლის ხმელ ნაკელს (წივას), ცეცხლს დაანთებენ, მასზე ზემოდან დაადებენ ნახევარსფეროსებურ ლითონის ქვაბს, რომლის ერთი ბოლო იატაკს ეყრდნობა, მეორე ბოლო კი იატაკიდან წამოწეულია, რომ ცეცხლი არ ჩაქრეს. გაცხელებულ ლითონზე ზემოდან დააფენენ ოთხად გაკეცილ ცომის თხელ ფენას. მისი გამოცხობისათვის 5-6 წუთია საჭირო (ტაბულა 5).

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:
ავტორთა ჯგუფი, 2016: – ფაღავა მ., ცინცაძე მ., ბარამიძე მ., ჩოხარაძე მ., შიოშვილი თ., მამულაძე შ., ხაღვაში რ., მგელაძე

ნ., შაშიკაძე ზ., კარალიძე ჯ., კლარჯეთი, ბათუმი.

ახელედიანი, 2014: – ახელედიანი ნ., შავშური მარგალიტები (2013 წლის ფოლკლორულ-დიალექტოლოგიური და ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალების მიხედვით), – კრ.: ბსუ-ის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის შრომები, X, ბათუმი.

ვარშალომიძე, 2014: – ვარშალომიძე ჯ., ქვის საწნახელები შავშეთ-იმერხევიდან, – კრ.: ბსუ-ის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის შრომები, X, ბათუმი.

კომახიძე, 2004: – კომახიძე დ., ტაო-კლარჯეთის არქიტექტურა, ბათუმი.

მაღაყმაძე, 2014: – მაღაყმაძე რ., ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის კომპლექსური ექსპედიცია შავშეთ-იმერხევეში, – კრ.: ბსუ-ის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის შრომები, X, ბათუმი.

ფუტყარაძე ე., 2014: – ფუტყარაძე ე., ლექსიკური ერთეულები ტაო-კლარჯეთში, – კრ.: ბსუ-ის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის შრომები, X, ბათუმი.

ფუტყარაძე შ., 2014: – ფუტყარაძე შ., კონსტანტინე ოდიშარიას ცნობები ტაო-კლარჯეთის ისტორიის შესახებ, – კრ.: ბსუ-ის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის შრომები, X, ბათუმი.

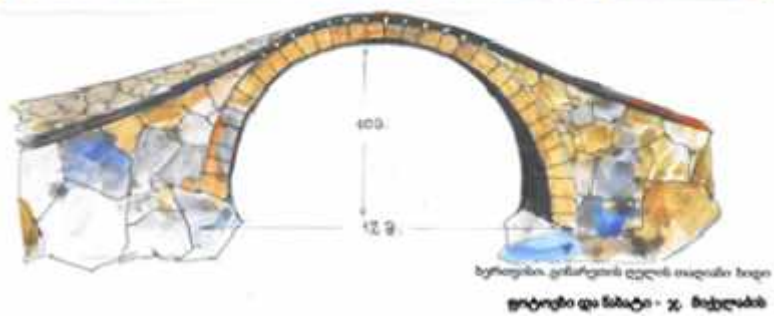
ჩელებაძე, 2014: – ჩელებაძე ნ., ეთნო-კულტურული პარალელები (აჭარისა და ჭოროხ-არტანის მხარეთა ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), – კრ.: ბსუ-ის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის შრომები, X, ბათუმი.

Jemal Mikeladze
(Batumi, Georgia)

Expeditionary Materials from Tao-Klarjeti

Summary

The scientific work discusses traditional dwelling-houses and agricultural buildings of Tao-klarjeti's south-east part, which is placed in the ground and is known as "Mitsurbaniani" dwelling-houses.



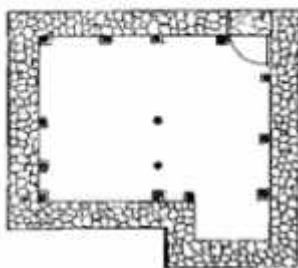
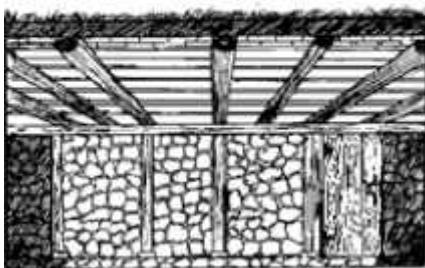
ტაბულა 2.



ფოტოები - ჯ. მანუქაშვილი



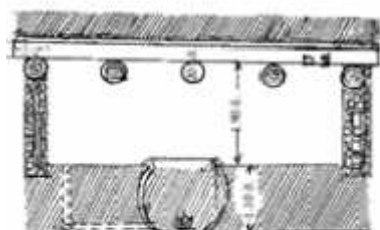
ტაბულა 4.



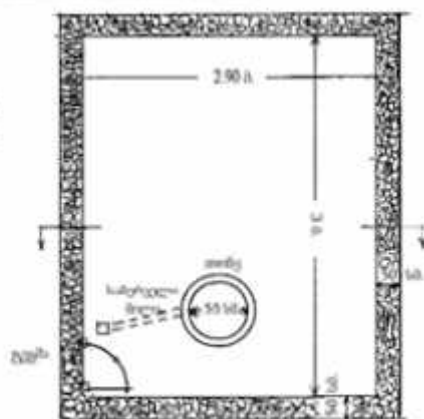
ფორები და ნახტი - ჯ. ბეჭედი



ტაბულა 5.



ქრელი



ფოტოები და ნახტი - ჯ. ჩიქლაძის

**ქრისტიანული ყოფის ამსახველი ელემენტები
ლაზურ ზღაპრებში**

ისტორიულად ცნობილია, რომ ჭანეთ-ლაზეთის რეგიონმა ორი უძლიერესი იმპერიის, ბიზანტიისა და ოსმალეთის, ძლიერი ზეგავლენა განიცადა. ამას შედეგად მოჰყვა ის, რომ სულ რამდენიმე საუკუნის წინ ვრცელ ტერიტორიაზე განფენილი ლაზები დღეს მხოლოდ ხუთ ზღვისპირა ქალაქში: ხოფაში, ვიწეში (ფინდიკლი), არქაბეში, არდაშენში, ფაზარში (ათინა) და მის მიმდებარე სოფლებში სახლობენ. თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ თურქეთის დიდ ქალაქებთან არსებობს ამ რეგიონებიდან მიგრირებული, კომპაქტურად ჩასახლებული ლაზების უბნები და სოფლები *[ანდრიაძე, 2016:36]*.

ლაზეთს XV საუკუნიდან ოსმალები დაეპატრონენ. ლაზები დიდხანს ებრძოდნენ ოსმალებს, მაგრამ ვერ გაუმკლავდნენ ულმო-ბელ სულთანს, სელიმ II-ს, რომელიც ძალადობით ცდილობდა გაეგრძელებინა მუსლიმანური სარწმუნოება; მტრის რიცხოვრობა უპირატესობამაც თავისი გაიტანა და მოსახლეობის უმეტესობა გამუსლიმანდა.

XVII-XVIII საუკუნეებში გაძლიერდა თურქეთის ეკონომიკური რეგრესიები იმ ლაზების მიმართ, ვისაც ქრისტიანობის დათმობა არ სურდა. ნაწილი ლაზებისა, ვისაც ქრისტიანული რწმენის შენარჩუნება სურდა, ბერძნებს უახლოვდებოდნენ, ნაწილი კი კათოლიკურ ეკლესიას უკავშირდებოდა.

ოსმალთა შემოსევის შედეგად ნადგურდებოდა მოსახლეობა. გამოუსწორებელი ზიანი ადგებოდა მთელ კუთხეს. ქრისტიანული სალოცავებიც ნადგურდებოდა იმის გამო, რომ ისინი ქრისტიანობისა და ქართველობის შენარჩუნების სიმბოლოდ აღიქმებოდა.

ძალად გამუსლიმანებული ლაზების უმეტესობამ შეინარჩუნა ენა, ეროვნულ-კულტურული ტრადიციების ნაწილი, ხსოვნა მათი წინაპრების ქრისტიანობის შესახებ და საქართველოს სიყვარული.

ლაზეთში, მუსლიმანობის ოფიციალურად დამკვიდრების შემდეგ, მამა-პაპათა სარწმუნოება და ქრისტიანობისდროინდელი ადათ-წესები ერთბაშად არ მისცემია დავიწყებას. მოსახლეობას კარგა ხანს ახსოვდა ძველი, მშობლიური ჩვეულებები, რომლებიც უპირისპირდებოდა ახალს, უცხოურს, მუსლიმანურს.

ეს ნათლად ჩანს პროფესორ იოს. ყიფშიძის მიერ თურქეთში მცხოვრები ლაზებისაგან ჩაწერილ ტექსტებში, სადაც საუბარია კეცზე ჯურის დასმაზე, სახლის სხვენზე შენახულ ძველ სკივრზე, რომელშიც დავანებული იყო ხატები, ჯვრები, სასაკმევლე, მღვდლის სამოსელი *[ყიფშიძე, 2016:220]*.

ლაზთა ხსოვნაში სამუდამოდ დარჩა ქრისტეს რჯულის ერთგული მოწამე ლაზების ამბავი, რომლებმაც შერცხვენილ სიცოცხლეს სახელოვანი სიკვდილი არჩიეს. თაობიდან თაობას გადაეცემოდა დუდიკვათისა და პაპათის მთის ლეგენდები.

ამ ლეგენდების თანახმად, იმ მთას სადაც ლაზებმა არ უარყვეს ქრისტიანობა და ყველას თავები მოჰკვეთეს, დუდიკვათა – თავის კვეთის ადგილი – უწოდეს, ხოლო იმ მთას, სადაც სასულიერო პირებს ტანჯვისა და წამების შემდეგ თავები მოჰკვეთეს, ხალხმა პაპათის-ს –მღვდელთა მთა – უწოდა *[ნარაკიძე, 2014:179]*.

თურქეთში, ლაზეთის ქალაქებსა და სოფლებში გვხვდება ტოპონიმები, რომლებიც დღესაც ქრისტიანული ყოფის ამსახველ ელემენტებად გვევლინება. ცნობილია ნაეკლესიარი ადგილები „ოხვამეს“ სახელწოდებით არტაშენში, ვიწეში, არხავეში, აზღაღაში, ღიძანში, ხოფასა და ათინაში. არტაშენში სოფელ **მეხენიტში**, ახლანდელ შენიურთ ქლოი-ში, არის ტოპონიმი „ოხვამე რაკანი“–სალოცავი გორაკი; ათინაში სოფელ **არანაში**, ახლანდელ დარიალ ქლოი-ში, –ტოპონიმი „ხაჭი“– ჯვარი; ხოლო სოფელ **აგრა-მითიში**, ახლანდელ გდუნეი ქლოიში, – ტოპონიმი „ხაჭი სირთი“ – ჯურის მთა, სერი *[Bucaklışi, 2009:79]*.

საინტერესოა ჩვენ მიერ გაღმა სარფში ჩაწერილი ზღაპრები „და დო ჯუმა“ (და და ძმა), „მაფა დო ვეზირი“ (მეფე და ვეზირი) იმ თვალსაზრისით, რომ ერთში ნახსენებია უფალი და მიქელგაბრიელი, ხოლო მეორე ზღაპარში – ჯვარი და მისი ძალა.

ჯადოსნური ზღაპარი „და დო ჯუმა“ ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპრებისათვის კარგად ცნობილი სიუჟეტის – მამის ანდერძის შესრულების – შემცველია: და-ძმას მამამ ანდერძად დაუბარა, ერთმანეთზე ეზრუნათ, იხვები არ დაეხოცათ და თონეში ცეცხლი არ დაენთოთ. შვილები ასრულებდნენ მამის დანაბარებს, მაგრამ მოიყვანეს რძალი, რომელმაც თონეში დაანთო ცეცხლი, იხვებიც დახოცა, საკუთარ შვილსაც თავი მოჰკვეთა და ყველაფერი მუღს დააბრალა.

ბიჭი გაბრაზდა, დაივიწყა მამის დანაბარები და ჯალათს დის მოკლა დაავალა. ჯალათმა გოგო სასიკვდილოდ ვერ გაიმეტა,

ტყეში წაიყვანა ხელები დააჭრა და იქვე დატოვა.

მშიერ-მწყურვალ, ხელუბრალო გოგონა, რომელიც ძალიან ღამაში იყო, ფაშის შვილის ცოლი გახდა. ეს ბიჭი გოგონას ძმის მეგობარი გახლდათ და სამსახურებრივი მოვალეობის გამო მოუწია გოგოს ძმასთან კიდევ უფრო დაახლოება. იქ ყოფნისას ფაშის შვილს დედამ წერილი გაუგზავნა და გააგებინა, რომ მის ცოლს ორი ვაჟკაცი შეეძინა. წერილი ხელში ჩაუვარდა ბოროტ რძალს. რძალმა წერილი შეცვალა და ფაშას მისწერა, შენმა ცოლმა ძაღლის ლეკვები შობაო. მართალია, ფაშა ამ მდგომარეობასაც შეეგუა და სათანადო წერილიც გააგზავნა, მაგრამ რძალმა ისიც შეცვალა და დაწერა: ჩემს მოსვლამდე ქალი გააგდეთო. უხელო ქალს ბავშვები ზურგზე დააკრეს და სახლიდან გააგდეს. წყლის დასალევად დახრილ დედას ერთ-ერთი ბავშვი ტბაში ჩაუვარდა, თუმცა იქვე გამოეცხადა მიქელგაბრიელი და ტბაში ხელის ჩაყოფა უბრძანა, რის შემდეგაც ხელები გემოესხა. დედა-შვილები ერთ გამოქვაბულში დასახლდნენ: უფალი ყოველდღე სამ ვაშლს უგზავნიდა და ამით იკვებებოდნენ. 8 წლის შემდეგ გამოქვაბულს ორი კაცი მოადგა, ქალს სთხოვეს ნანადირევისაგან კერძი მოემზადებინა. ჭამეს და წავიდნენ. ერთი თვის შემდეგ იგივე განმეორდა. ქალმა იცნო ძმა და მეუღლე, მაგრამ არაფერი უთხრა. მეორე დღეს კი მიმავლები მოაბრუნა, გამოეცნაურა და ორივეს სიმართლე გააგებინა.

ლაზური ზღაპრის ბოლოსაც, როგორც ზოგადქართული ვარიანტებისათვის არის დამახასიათებელი, ბოროტი რძალი ცხენებს გამოაბეს, ცხენები გააჭენეს და შუაზე გახლიჩეს.

ამ ზღაპარში მამის ანდერძად დანაბარები იხვების დახოცვის ამბავი უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდება, რომლის თანახმადაც, იხვი ოჯახურ ჰარმონიასა და ერთგულებას განასახიერებს. მართლაც, რძლის მიერ იხვების დახოცვა, საანალიზო ზღაპრის თანახმად, ოჯახური უსიამოვნების მიზეზად იქცა *[ნარაიძე, 2015:446]*.

პროფესორ გურამ კარტოზიას 1967 წლის სექტემბერში ბათუმის რაიონში სოფელ აგარაში მცხოვრები ქალბატონისაგან ჩაუწერია იგივე ზღაპარი, ოღონდ სათაურით „ფადიშაიში ბოზო“ (ხელმწიფის ასული).

საინტერესოა მის მიერ აფხაზეთში მცხოვრები ლაზისგან ჩაწერილი მეორე ზღაპარიც: თურქი ბიჭი შეიყვარა მღვდლის ასულმა. გოგონა გრძნობდა, რომ მამა თურქს არ მიათხოვებდა,

ბევრს ფიქრობდა, დასუსტდა. მამამ შეამჩნია შვილის სისუსტე, გაიგო მიზეზი, ბიჭი დაიბარა და შესთავაზა, მიეღო ქრისტიანობა. პირობის შესრულების შემთხვევაში გოგოს მიათხოვებდა. ვაჟი დათანხმდა. შეიკრიბნენ მღვდლები, გადაავლეს „ხაჭი წკაი“ – ნაკურთხი წყალი. მამამაც პირობა შეასრულა და ვაჟს გოგო მიათხოვა [კარტოზია, 1972:159].

ლაზური საყოფაცხოვრებო-ნოველისტური ზღაპარი „მაფა დო ვეზირი“ (მეფე და ვეზირი) მოგვითხრობს: ლაზეთში ერთი ძმა მეფე იყო მეორე – ვეზირი; ორივენი უშვილონი იყვნენ.

ერთ დღეს ერთმა დედაბერმა მათ თითო ვაშლი მისცა და დარბაზი, ნახევარი თვითონ შეეჭამათ, ნახევარი ცოლებისათვის მიეცათ და შვილები გაუჩნდებოდათ. დედაბერმა გააფრთხილა ძმები: მე რომ სიკეთე გაგიკეთეთ, არ დაივიწყოთო.

მეფე და ვეზირი ასეც მოიქცნენ. ვეზირს ბიჭი შეეძინა, მეფეს – გოგო. ბავშვები დაიზარდნენ და ერთმანეთი შეუყვარდათ. ძმები ქორწილის შესახებ რომ საუბრობდნენ, მხოლოდ მაშინ გაახსენდათ დედაბერი. ამ დროს ისიც იქ გაჩნდა და უსაყვედურა, თქვენ აქამდე არ გამიხსენეთ და მეც ქორწილს ჩაგიშლითო. მეფემ დედაბერი გააგლო. მან კი დაიწყევლა: თქვენმა შვილებმა ერთმანეთი გაჭირვებით ნახონო, და წავიდა.

მართლაც, წველიმა დიდი გაჭირვება გადაიტანა, ვაჟმა გატაცებული სატრფო დაიხსნა. წველიმა გაწეული სიკეთის გამო (გზად შემხვედრ დაღლილ მოხუცს ცხენი დაუთმეს), ყოველგვარი წინააღმდეგობა გადალახა. ეს მოხუცი კაცი დედაბრის ქმარი იყო, მაგრამ გოგო-ბიჭის სიკეთემ მოაღბო და ცოლის დავალება, მათთვის ევნო, აღარ შეასრულა.

ზღაპარი საინტერესოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ, მართალია, თურქეთის რესპუბლიკაში შემავალი სარფის მცხოვრებნი მუსლიმები არიან, მაგრამ მათ მექსიერებაში ჯვრის სიმბოლიკა ცოცხლობს. ბოროტ დედაბერს ჯვრის ეშინია. მოხუცებული ასე ეუბნება ქალ-ვაჟს: ჩემს ცოლს თქვენი კარგობა არ უნდა. მეც თქვენთან გამოგზავნა, რომ გავნოთ, მაგრამ თქვენ ცუდს ვერ გაგიკეთებთ. დედაბერს ჯვრის ეშინია. ეს ჯვარი შეინახეთ, იმას უყურეთ და ისე წადით სახლში.

ზღაპრის დასასრულს, მთქმელი კვლავ ახსენებს ჯვარს: ამბობენ, რომ ის ჯვარი სახლზე ჩამოკიდეს და ის დედაბერი მეტი იმ სახლში არ მისულაო.

როგორც ცნობილია, ჯვარი ქრისტიანული რწმენის მქონე

ხალხში ავსუღლთაგან დამცავი სიმბოლოა და მისი ამ ფუნქციით გამოყენება მუსლიმანური რწმენის მქონე ლაზების ხალხურ შემოქმედებაში მათი ისტორიული მეხსიერებით უნდა აიხსნას.

ჩვენ მიერ განხილული ზღაპრები ნათელი დასტურია იმისა, რომ თურქეთის რესპუბლიკაში მცხოვრები ლაზების მეხსიერებაში ჯერ კიდევ ცოცხლობს ქრისტიანული ყოფის ამსახველი ელემენტები (უფალი, მიქელგაბრიელი, ჯვარი, ნაკურთხი წყალი...), რაც, ბუნებრივია, მშობლიურ ფესვებთან მათ სიახლოვეზე მეტყველებს.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ანდრიაძე, 2016: – ანდრიაძე გ., ქართველი ფარული ქრისტიანები ოსმალეთში, თბილისი.

თანდილავა, 2003: – თანდილავა აღ., ლაზური ლექსიკონი, თბილისი.

კარტოზია, 1972: – კარტოზია გ., ლაზური ტექსტები I, თბილისი.

ნარაკიძე, 2014: – ნარაკიძე ც., ქრისტეს სარწმუნოებისათვის ოსმალთაგან წამებული მართლმადიდებელი ლაზები (XVII-XVIII), – ჩვენი სულიერების ბალავარი (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), VI, თბილისი.

ნარაკიძე, 2015 : – ნარაკიძე ც., შიომციხის თ., სარფის ფოლკლორი, მონოგრაფიაში სარფი, ბათუმი.

ყიფშიძე, 2015: – ყიფშიძე იოს., თხზულებანი, თბილისი.

Aleksiva, Bucaklışı, 2009: – Aleksiva I., Bucaklışı I.A. Svacoxo Laz yer adlari sözlüğü, Istanbul.

**Tsiala Narakidze
(Batumi, Georgia)**

Elements of Christian Life in Laz Tales

Summary

The elements of Christian life (Michael and Gabriel, God, Cross) are obvious in Laz tales reviewed in this paper.

Residents of Sarpi in Republic of Turkey are Muslims but the cross lives in their memory as the protective symbol from evil soul. This proves that the culture of Laz people living in Turkey is still fed by archaic Laz worldviews, which naturally demonstrates their proximity with native roots.

ავთანდილ ნიკოლეიშვილი
(ქუთაისი, საქართველო)

**ივანე კერესელიძის “სამგზავრო წიგნები”,
როგორც მოგზაურული ჟანრის ნარატივი**

მიუხედავად იმისა, რომ უცხოეთში სხვადასხვა მისიით ნამყოფი ქართველი მოგზაურები საკუთარ ქვეყანასთან დაკავშირებითაც გვაწვდიდნენ ფრაგმენტულ, მაგრამ მნიშვნელოვან ცნობებს, მოგზაურული ჟანრის მათ ტექსტებში გამოვლენილმა ამ ტენდენციამ XIX საუკუნის შუა ხანებიდან გაცილებით მეტი მასშტაბები შეიძინა. ამ გარემოების განმაპირობებელ უმთავრეს ფაქტორად ის გარემოება იქცა, რომ უკვე ისეთი ავტორებიც გაჩნდნენ, რომლებიც საკუთარი სამშობლოს უკეთ გაცნობის მიზნით მისი სხვადასხვა კუთხეების სანახავად მიეშურებოდნენ და წერილობითი ფორმით გამოხატავდნენ მათი დათვალიერების შედეგად მიღებულ შთაბეჭდილებებს.

ამგვარი მოგზაურობანი იმ დროისათვის, როცა საამისოდ აუცილებელი ნორმალური ცხოვრებისეული პირობების შესაქმნელად (მგზავრობა, ტრანსპორტი, სასტუმრო, კვება...) თითქმის არაერთი პირობები არ არსებობდა, მეტად რთულ საქმეს წარმოადგენდა. მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, საკუთარ სამშობლოში ასეთ პირობებშიც მოგზაურობის მსურველები აღნიშნული დროიდან მოყოლებული მაინც ჩნდებიან საკმაოდ მრავლად.

აღნიშნულ მოგზაურობათა ამსახველი ტექსტები XIX საუკუნის შუა ხანებიდან მოყოლებული მრავლად რომ ქვეყნდებოდა ქართულ პერიოდულ პრესაში, ამის დასტურად იმხანად გამოქვეყნებული თუნდაც ამ ნარკვევების არასრული ჩამონათვალიც იქნება საკმარისი: ივანე კერესელიძე – “სამგზავრო წიგნები” *[ჟურნ. “ცისკარი,” 1851 წ. № 11; 1858 წ. № 1; 1861 წ. № 9; 1869 წ. № 5, 6; 1870 წ. № 3, 4, 5]*; ნიკო ნიკოლაძის (სკანდელის) “მანგლისის გზაზე” *[გაზ. “დროება,” 1870 წ. № 25]*; ინგილო (დიმიტრი) ჯანაშვილის “მგზავრის ისტორიული შენიშვნა” *[ჟურნ. “მნათობი,” 1872 წ. № 4, 5]*; გიორგი წერეთლის “მგზავრის წიგნები, ანუ კიკოლიკი, ჩიკოლიკი და კუდაბზიკა” *[ჟურნ. “ერებული,” 1873 წ. № 5, 6, 9]*; ალექსანდრე (იასონ ნათაძის) “მგზავრის შენიშვნები” *[ჟურნ. “ერებული,” 1872 წ. № 7]*; სოფრომ მგალობლიშვილის “მგზავრის შენიშვნები. ღიახვის ხეობა” *[გაზ. “დროება,” 1875 წ. № 32]* და სხვ.

ხსენებულ ნაწარმოებთა იმ ეპიზოდების განხილვისაგან, რომლებშიც მათი ავტორების მიერ მონახულეულ ადგილთა გეოგრაფიული ადგილმდებარეობის, კლიმატური პირობების, იქ არსებული მატერიალური კულტურის კარგად ცნობილი ძეგლებისა და მსგავსი საკითხების შესახებაა საუბარი, შეგნებულად შევიკავეთ თავს, რადგანაც ეს ყველაფერი დღევანდელი მკითხველისთვის ისედაც კარგადაა ცნობილი. თუმცა იმ დროისათვის, როცა მსგავსი შინაარსის ტექსტები ქვეყნდებოდა, ჩვენი საზოგადოების დიდი ნაწილისთვის ეს ინფორმაცია მნიშვნელოვან სიახლეს წარმოადგენდა.

წარსულისაგან განსხვავებით, აღნიშნული პუბლიკაციებისადმი დღევანდელი მკითხველის ინტერესს უპირველეს ყოვლისა ის ფაქტი განსაზღვრავს, რომ მათი მეშვეობით მეტ-ნაკლებად ნათელი წარმოდგენა გვექმნება ჩვენი ქვეყნის ცალკეულ რეგიონებში არსებულ იმ მდგომარეობაზე, რაც დროთა განმავლობაში არსებითად და ზოგჯერ რადიკალურადაც კი შეიცვალა. აქედან გამომდინარე, ხსენებულ პუბლიკაციებს გარკვეულწილად იმ ისტორიული დოკუმენტის მნიშვნელობაც შეიძლება მივანიჭოთ, რომელიც დაგვეხმარება, უფრო ღრმად და საფუძვლიანად გავიაზროთ ჩვენი ქვეყნისა და მისი ცალკეული მხარეების ისტორიული და იმჟამინდელი ყოფა.

პირველ ყოვლისა სწორედ ამ თვალსაზრისით მიიღა მივაპრო მკითხველის ყურადღება ივანე კერესელიძის (1829-1892 წწ.) “სამგზავრო წიგნებს,” რომლებიც 1857-1870 წლებში ქვეყნდებოდა მისივე რედაქტორობით გამოშვალ ჟურნალ “ცისკრის” ცალკეულ ნომრებში.

ხსენებული ციკლის პირველ ნარკვევში, რომელიც “ცისკრის” 1857 წლის XI ნომერში დაიბეჭდა, ი. კერესელიძე ხაზგასმით აღნიშნავს იმ დიდ მნიშვნელობას, რომელიც მოგზაურობას, როგორც “წყაროს ყოვლის განათლებისას, სწავლისას, გონების გახსნისას და თუ გნებავს საგანს ყოვლის მშვენიერის თხზულებისას,” უნდა მივანიჭოთ. მოგზაურობის დიდმნიშვნელოვანი როლის ამგვარი შეფასების შემდეგ იგი იქვე იმ ქართველთა მიმართაც გამოთქვამს საყვედურს, რომელთაც “თავიანთი საქართველო არ უნახავსთ და ევროპიის სანახავად მიეშურებიან.”

და აი, საკუთარი სამშობლოს უკეთ გაცნობის მიზნით ი. კერესელიძეს გადაუწყვეტია, არა მარტო უბრალოდ ემოგზაურა მის ცალკეულ კუთხეებში, არამედ წერილობითი სახითაც მოეთხრო მკითხველისთვის ამ მოგზაურობასთან დაკავშირებული თავისი

შთაბეჭდილებანი, რაც წარმატებით განახორციელა კიდევ ხსენებული პუბლიკაციების მეშვეობით.

მართალია, ი. კერესელიძის მონათხრობი მხატვრული ოსტატობის მხრივ ქართული მოგზაურული ჟანრის საუკეთესო ნიმუშებს ვერ შეედრება, მაგრამ მისი ცალკეული ეპიზოდები მკითხველზე ამ თვალსაზრისითაც ახდენს საკმაო ემოციურ ზეგავლენას.

მაგალითად, აი, როგორ გადმოგვცემს ავტორი ალაზნის ველის ნახვით გამოწვეულ ემოციას: “მართლად და უნდა უგრძნობელი კაცი იყოს, რომ ამ ყოვლად დიდებულის პანორამის ნახვაზედ არ მოუვიდეს ტირილი და არ იმოქმედოს იმაზედ ამ განსაცვიფრო ბუნებამ. – რა უქურბდი კარგა ხანი ამ ჩინებულს კავკასიის და ალაზნის დაქანებულს ვრცელს მინდორს, მომაგონდა წარსული დრო, მომაგონდა ის დრო, როდესაც რამდენი რიგი ხალხი და მეფენი მოსულან ამ ალაგს და დაუნთხევით სისხლი; რამდენჯერ მომხდარა ამ მთისათვის შფოთი და რამდენჯერ უჩვენებდეს ჩუენ ქვეყანას ძლევა მოსილება ამ ალაგისათვის” [*“ცისკარი,” 1861, № 9: 81*].

“სამგზავრო წიგნების” პირველივე წერილში ი. კერესელიძე იმ სირთულეებსაც აღნიშნავს გულისტკივილით, რაც მსგავს მოგზაურობებს ახლდა ხოლმე თან საამისოდ აუცილებლად საჭირო პირობების არარსებობის გამო. მაგალითად, გორთან ახლოს მდებარე სოფელ კავთისხევში მისულ მწერალს, რომელიც სულის მოსათქმელად ერთ-ერთი იქაური მცხოვრების ბაღში შესულა და ხის ძირში ჩამოძვდარა, მისი პატრონი ლანძღვა-გინებით მიხტომია და “გრძელის ჯოხის ცემით” გამოღვენებია.

როგორც ი. კერესელიძის მონათხრობიდან ნათლად ჩანს, საკუთარ სამშობლოში მოგზაურობის დროს მწერალს მსგავსი არასასიამოვნო თავგადასავლები სხვა დროსაც გადახდენია თავს.

ი. კერესელიძის “სამგზავრო წიგნების” მეშვეობით მეტ-ნაკლებად ნათელი წარმოდგენა გვექმნება ჩვენი ქვეყნის სხვადასხვა მხარეებში ეკონომიკური, რელიგიური და დემოგრაფიულ-ეთნიკური თვალსაზრისით არსებულ მდგომარეობაზე. ავტორის მიერ აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით მოწოდებული კონკრეტული მონაცემებისა და შესაბამის რეგიონებში დღესდღეობით არსებული ვითარების ერთმანეთთან მიმართებით გაანალიზების შედეგად კიდევ უფრო მეტად აღვიქვამთ არსებითი მნიშვნელობის მქონე იმ ცვლილებებს, რაც ხსენებულ მხარეთა ცხოვრებაში მოხდა ი. კერესელიძის “სამგზავრო წიგნების” გამოქვეყნების

შემდგომ პერიოდში.

მაგალითად, ნაწარმოების იმ ეპიზოდში, რომელშიც კახეთში მოგზაურობასთან დაკავშირებული შთაბეჭდილებებია მოთხრობილი, განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ის ადგილი, სადაც სიღნაღის მოსახლეობის იმჟამინდელი ეთნიკური შემადგენლობის შესახებაა საუბარი. კერძოდ, ი. კერესელიძის ინფორმაციით, “მცხოვრებნი ამ ქალაქში არიან უმეტეს ნაწილნი სომხები, რომელნიც თავისის ჩვეულებრივ დიდად ცდილობენ, თავიანთ გვარის წინ წაწევასა. ამათა აქეთ მშუენიერი საკუთარი ეკლესია, დიდი და მაღალგუმბათიანი, რომლისა გვერდზედ საკუთარივე სასწავლებელი აქვსთ დაფუძნებული. ახლა მოუგროვებით კვალად ფული მასწავლებლების მოსაწერად და სხუა-სხუა საგნების სასწავლებლად, სადაცა უპირველეს როლს ითამაშებს სომხური ენა... სხუა მცხოვრებნი შეადგენენ სამსახურში მყოფთ ჩინოვნიკებს” *[შენიშვნა: წინამდებარე ნაშრომის მიზანდასახულობიდან გამომდინარე, ტექსტების ციტირების დროს ავტორის მიერ მრავლად ხმარებულ ძველ ასო-სიმბოლოებზე შეგნებულად გამოიხატება უარს. იხ: “ცისკარი,” 1861, № 9: 85].*

ჩვენი ქვეყნის მრავალტანჯული რეგიონის ამ ქალაქში ეთნიკური თვალსაზრისით არსებული ასეთი მდგომარეობისადმი შინაგანად პროტესტანტულ თავის დამოკიდებულებას ი. კერესელიძე შემდეგნაირად გამოხატავს დამოწმებული ფრაგმენტისთვის თანდართული შემდეგი რეპლიკით: “გვანებულან ჩუენს ქართველებს!”

ივანე კერესელიძის “მგზავრის წიგნები” წერილების ფორმით დაწერილ თხზულებას წარმოადგენს. კერძოდ, მის მოგზაურობასთან დაკავშირებულ შთაბეჭდილებებს მწერალი მეგობრისადმი გაგზავნილი სწორედ ასეთი წერილების სახით მოგვითხრობს, რომელთაგანაც ყველაზე მეტად საინტერესო ის ეპიზოდებია, სადაც სამცხე-საათაბაგოს შესახებაა ნაამბობი.

სამწუხაროდ, ჩვენი ქვეყნის ამ რეგიონს, რომელიც ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში იყო მოქცეული და მხოლოდ 1829 წელს, რუსეთსა და ოსმალეთს შორის გაფორმებული ადრიანოპოლის საზავო ხელშეკრულების ძალით, შემოუერთდა დედამამშობლოს, იმ პერიოდის ქართველი საზოგადოება ნაკლებად იცნობდა.

აქედან გამომდინარე, ი. კერესელიძის მონათხრობში მესხურ შთაბეჭდილებათა გადმოცემას ყველაზე მეტი ადგილი უჭირავს და მწერალი მძაფრად გამოხატული პატრიოტული სულისკვეთებით გვიამბობს მნიშვნელოვან ეპიზოდებს იქაურთა იმჟამინდელი

ცხოვრებიდანაც და ისტორიიდანაც.

ი. კერესელიძის ინფორმაციით, მისი დიდი სურვილი იყო, ამ მოგზაურობის დროს მას იმხანად კვლავაც ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში შემავალი აჭარაც, კლარჯეთიცა და ლაზეთიც მოენახულებინა და მათ შესახებაც მოეთხრო მკითხველისთვის, მაგრამ, ჩვენთვის გაურკვეველ გარემოებათა გამო, ეს განზრახვა, ეტყობა, ვეღარ შეუსრულებია. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ამ მოგზაურობასთან დაკავშირებულ შთაბეჭდილებებსაც უსათუოდ გამოაქვეყნებდა.

ჩვენი ქვეყნის მესხურ ნაწილთან დაკავშირებულ შთაბეჭდილებათა მოთხრობის დროს რელიგიურ ფაქტორს მწერალი იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, რომ ისტორიული ავბედობის გამო გამუსლიმებულ ჩვენს იქაურ თანამემამულეებს ყველგან და ყოველთვის მხოლოდ ქართველი თათრების სახელით მოიხსენიებს ხოლმე. მისი ამგვარი ქმედებით ი. კერესელიძე ერთმნიშვნელოვნად ფიქრობდა, რომ ადამიანის რელიგიური მრწამსი იმავდროულად მისი ეროვნული კუთვნილების არსებითად განმსაზღვრელ ფაქტორსაც წარმოადგენდა.

სამწუხაროდ, ი. კერესელიძე ამ თვალსაზრისისთ გამონაკლისი არ ყოფილა და ეს გულსატკენი შეხედულება არა მარტო იმხანად იყო მეტ-ნაკლებად გავრცელებული, არამედ მისი ცალკეული გამოვლინების შემთხვევები ბოლო დრომდეც კი შეიძლება შეგვხვდეს უფრო მეტად ზეპირი გამოთქმების სახით.

გამაჰმადიანებული ქართველები გამონაკლისნი არ ყოფილან და ზემოთ აღნიშნული გარემოების გამო ჩვენი საზოგადოების გარკვეული ნაწილი კათოლიკე ქართველებს ფრანგების, ხოლო გრიგორიანული სარწმუნოების აღმსარებელ ჩვენს თანამემამულეებს სომხების სახელებით მოიხსენიებდნენ ხოლმე.

მუსლიმური რელიგიისადმი ი. კერესელიძის მეკეთრად ნეგატიური დამოკიდებულება იმ ფაქტმაც განაპირობა არსებითად, რომ ეს სარწმუნოება როგორც მისთვის, ისე იმდროინდელი და ადრინდელი პერიოდის ჩვენი თანამემამულეებისთვის, მხოლოდ ჩვენი ქვეყნის დამპყრობლურ ძალასთან იყო ასოცირებული. მათი ამგვარი თვალთახედვის განმაპირობებელ მოვლენას წარმოადგენდა ისიც, რომ მაჰმადიანური სახელმწიფოების მესვეურები საქართველოს მისაკუთრების ერთ-ერთ აუცილებელ ფაქტორად მისი მოსახლეობის გამუსლიმებას მიიჩნევდნენ.

ამგვარი რელიგიური პოლიტიკის გატარებას ისინი სხვადასხვაგვარი ხერხებითა და საშუალებებით ცდილობდნენ – ძა-

ლადობრივი გზით, მატერიალური დაინტერესებით, კარიერული წახალისებით და ა. შ. თუმცა ოსმალეთის იმპერიული ხელისუფლების ცალკეული წარმომადგენლები ამგვარი რელიგიური პოლიტიკის წინააღმდეგნი იყვნენ და ამ მოვლენის აღკვეთას მათ მიერ გამოცემული სპეციალური ბრძანებებითაც ცდილობდნენ ხოლმე. ეს რომ მართლაც ასე იყო, ამას ი. კერესელიძის მონათხრობის შემდეგი ეპიზოდიც ადასტურებს:

ახალციხის პატრიარქ გაიოზს, იმ მოვლენით აღშფოთებულს, რომ სამცხე-საათაბაგოში ოსმალეთიდან მოსული მოღვაწეები იქაურ მოსახლეობას ძალადობრივი გზით ამაჰმადიანებდნენ, “გულმა ვეღარ მოუთმინა და შეიტანა ამ საგანზედ საჩივარი ანტიოხიის პატრიარხთან. ამ პატრიარხმან იჩივლა სულთანთან, რომელმაცა გამოჰსცა შემდეგი ფირმანი:”

“ნებითა აღლახისათა, ჩუენ სულტან მურადი...

ჩუენის უმაღლესის ფირმანით ვაცნობებთ ყოველთა ერთგულთა ქუეშევრდომთა ჩუენთა, რომ ჩუენ მონა გაიოზს, განწესდა რა მიტროპოლიტად ახალციხის და ჩილდირის ფაშალიკებში სრულის მიტროპოლიტის უფლებით, ჩუენის დიდებულები-საგან ეძლევა თავის-უფლება მაზედ, რომელ არა რომელსა სხუათა სარწმუნოებისასა არ შეუძლიან შეეხოს და არცა გაერიოს იმის სასულიერო საქმეში. აქუს უფლება იქცეოდეს ისე, როგორც ქრისტიანური წესია, იქადაგოს, მოახდინოს სასულიერო განკარგულება. იმას უნდა მორჩილებდნენ როგორც სამღუდელონი, ისე ბერები; აგრეთვე სრული უფლება ეძლევა ისარგებლოს საეკლესიო მამულებითგან, რომელნიცა შეწირულები არიან ქართუელთ მეფეებისაგან. ამა ჩუენსა უმაღლესსა ბრძანებასა უნდა მორჩილებდნენ ყოველნი ქუეშევრდომნი ჩუენნი” *[“ცისკარი,” 1870, № 4: 144]*.

თავისი მესხური შთაბეჭდილებების მოთხრობის დროს ი. კერესელიძე შეეცადა, იქ მცხოვრები ჩვენი გამუსლიმებული მოძმეებისთვის რაც შეიძლებოდა მეტი ინფორმაცია მიეწოდებინა იმ დიდი როლისათვის, რაც მათ წინაპრებს ქრისტიანული რელიგიისა და კულტურის მსახურების საქმეში ჰქონდათ შესრულებული და ამ გზით მასაც შეეტანა თავისი წვლილი მამა-პაპათა სარწმუნოებისკენ მათი მობრუნების საქმეში.

სამცხე-საათაბაგოში მოგზაურობამ და იქაურ ჩვენს მოძმეებთან გამართულმა შეხვედრებმა ი. კერესელიძე ღრმად დაარწმუნა იმაში, მისი ამგვარი მცდელობა საფუძველს მოკლებული ილუზიას რომ არ წარმოადგენდა და ამ რეგიონში მცხოვრებ ქართველ მაჰმადიანთა უდიდესი ნაწილი თავისი ეროვნული ცნო-

ბიერებით კვლავაც რჩებოდა ქართული ეთნოსის სისხლხორცეულ ნაწილად.

კერძოდ, მწერალს ყოველივე ზემოთქმულის ნათელ დადასტურებად მიაჩნდა ის ფაქტი, რომ იქ მცხოვრები ჩვენი მოძმეებისათვის, მიუხედავად იმისა, რომ მათი მხარე ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში იყო მშობლიურ წილს მოწყვეტილი, ქართული მშობლიურ ენას წარმოადგენდა, მათმა დიდმა ნაწილმა კი წერაკითხვაც კარგად იცოდა და იმაშიც დაუქუცებლად იყო გარკვეული, “თავიანთი მამა-პაპანი ვინა ყოფილან, თვითონ ვისნი შთამომავალნი არიან და ვის ეკუთვნიან” *["ცისკარი," 1869, № 6: 2].*

ი. კერესელიძის მონათხრობისადმი დღევანდელი მკითხველის ინტერესს არსებითად განსაზღვრავს ის ფაქტიც, რომ ავტორი ისტორიული მესხეთის ოსმალურ ნაწილში მცხოვრები ჩვენი მოძმეების ეროვნულ თვითშეგნებასთან დაკავშირებითაც გვაწვდის გარკვეულ ცნობებს და უდიდესი კმაყოფილებით აღნიშნავს იმ ფაქტს, რომ ოსმალეთის იმპერიის მიერ მიტაცებულ ამ რეგიონში მცხოვრებმა ქართველებმა ბოლო დრომდე შეინარჩუნეს ეროვნული თვითმყოფადობა, ქართული ენა და ადათ-ტრადიციები.

აი, რა ინფორმაციას გვაწვდის თავად მწერალი ყოველივე ამასთან დაკავშირებით: “გაბედვით შეგვიძლიან ვთქვათ, რომ გათათრებულ მესხელებში ახლაცა ტრიალებს ქართველების ჩუეულება და ხასიათები. მრთელმა იმოღენა მცხოვრებმა იციან თავიანთი შთამომავლობა და ახსოვთ კარგათ, რომ ეკუთვნიან ქართულთ ქრისტიანთ ნათესაობასა. ოსმალეთის ჩუეულება აქამდინ ვერ შეუწყნარებიათ. იმათი ხასიათები, ჩუეულებები ისევე ის არის, რაც ყოფილა ორისა და სამის საუკუნის წინ. იმათ სიმღერებში, რომელნიცა დარჩენიათ მამა-პაპათაგან, ისმის საქართველოს მეფეების სახელები და მათი ვაჟკაცობა... ეს არის შესანიშნავი, რომ ქართული ენა ისევე წმინდა და შეურყეველი არის, როგორც ყოფილა ადრინდელს საუკუნეებში, თუმცა ოსმალეობისაგან დიდს შეიწროებაში ყოფილა. ახალციხის ოთხსავე მხარეზე ტრაპიზონამდინ, მრთელი აქ მცხოვრებნი ლაპარაკობენ წმინდა ქართულის ენით, თუმცა გათათრებულები არიან. აჭარის და ჩოროხის სოფლებში, დღევანდლამდინ წმინდად არის შენახული ქართული ენა. ოსმალეთის ენა იციან მხოლოდ იმათ, რომელნიცა არიან იმათ სამსახურში” *["ცისკარი," 1870, № 3: 71].*

ი. კერესელიძის ხაზგასმით, ამ ინფორმაციას იგი ვინმეს მონათხრობზე დაყრდნობით კი არ აწოდებდა მკითხველს, არამედ თავადაც იყო ყოველივე ამის მხილველი და ამ გარემოებით

განპირობებულ ემოციას ამ სიტყვებით გამოხატავდა: “თავიანთი მამა-პაპის ენა ქართული, დედა-ენა ჩუენს მოძმეებს ისე მტკიცედ შეუენახავთ, რომ ჭეშმარიტად, კაცი არა თუ უნდა გაჰკვირდეს, თუ მცირედი გრძნობა აქუს, ცრემლები უნდა მოუვიდეს, ეს თვით ჩუენ ენახეთ; ეს თვით ჩუენ გამოვიკელიეთ” *["ცისკარი," 1870, № 4: 135].*

ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად, ი. კერესელიძე იმ გარემოებასაც მიაპყრობდა განსაკუთრებულ ყურადღებას, რომ სამცხე-საათაბაგოს საზღვრის აქეთა და იქითა მხარეებში მცხოვრები ჩვენი თანამემამულეები, მიუხედავად მათი გამაჰმადიანებისა, მათ რეგიონში მრავლად არსებული ქრისტიანული ეკლესია-მონასტრებისადმი მაინც იჩენდნენ განსაკუთრებულ მოკრძალებას და გარკვეულ რელიგიურ რიტუალებს იქაც აღასრულებდნენ ხოლმე დროდადრო. ზოგიერთი მათგანი კი საიდუმლოდ ქრისტიანობდა კიდევ.

მაგალითად: “გათათრებულნი ქართუელები დღესაცა დიდის კრძაღვით მიდიან დაქცეულს აქა იქ ეკლესიებში და დიდის მოწიწებით ღოცულობენ თავიანთ მამა-პაპათაგან დარჩომილს ანდერძად წმინდანების ადგილებს...”

მესხეთში მცხოვრებთ თათრებს აქუსთ ჩუეულებათ: სოფლებში, სადაცა ეკლესიები გადაუქცევიათ მეჩეთებად, შეიყრებიან, მივლენ ახლოს, კედლებზედ აკრამენ ანთეუელს წმინდა სანთლებსა და უკმევენ საკმეველსა” *["ცისკარი," 1870, № 3: 74].*

ან კიდევ: “თითქმის ტრაპიზონადინ... ისეთი სოფელი როგორ იქნება სადმე,” რომ “გათათრებულმა ქართუელმა ძუელი ეკლესიის დანაქცევი ქვა მოიხმაროს თავის შენობაზედ... ეს რომ ასე ექნათ ისლამიზელებს (აგტორის დაკონკრეტებით, აჭარლებს, ლივანელებს, არტაანელებს, შავშეთელებს, ღაზელებს, ფოცხოველებს და სხვებს), ოცი წლის განმავლობაში რაც ეკლესიები არის, სულ მიწასთან გასწორდებოდნენ, მაგრამ როგორ შეუძლიათ ეკლესიის უკანასკნელს შენობის კენჭს შეეხნენ, ისე არის ამათ თავში ჩაბეჭდილი სასოება. ეკლესიის ქუას რომ ჰხედუნენ, იღებენ, მიაქუსთ და ეკლესიის კედლის ძირს კრძაღვით მისდებენ” *["ცისკარი," 1870, № 4: 141].*

მიუხედავად ყოველივე ზემოთქმულისა, ი. კერესელიძის მონათხრობში იმ გარემოებასაც არაერთგზის ესმება ხაზი, ე. წ. “ოსმალის საქართველოში” არსებული ქრისტიანული ეკლესია-მონასტრების დიდი ნაწილი დანგრეული და გაძარცვული რომ იყო, ნაწილი კი მეჩეთებად გადაკეთებული. მაგალითად: “ქართუელ-

თათრების სოფელში რომ გაიაროს კაცმა, ნახავს ზოგი-ერთს ალაგს ეკლესიას, რომელიცა გადაუქცევიათ მეჩითად, სადაცა ნახავს დღესაც კედლებზედ ქართულთ წმინდანების მხატვრობასა, ჯვრებსა და ქართულს ენაზედ ზედ წარწერილსა. მთებში, უდაბნოებში, ნახავთ ეკლესიებს, სადაცა დარჩომილ-არიან ახლაცა ძუელი საღმრთო წიგნები და მღუდლის შესამოსლები, რომელნიცა უპატრონოთა ღპებიან” [*“ცისკარი,” 1870, № 3: 74*].

ი. კერესელიძის მიერ მოწოდებული ამ ცნობების მნიშვნელობას არსებითად განსაზღვრავს ის ფაქტი, რომ მისი მონათხრობი ქრონოლოგიური თვალსაზრისით ერთ-ერთი პირველი წერილობითი დოკუმენტია, რომელიც ე. წ. “ოსმალის საქართველოში” მცხოვრებ ქართველთა ეროვნულ ცნობიერებასთან და ენობრივი თვალსაზრისით არსებულ მდგომარეობასთან დაკავშირებით გვაწვდის ესოდენ მნიშვნელოვან ცნობებს.

სამწუხაროდ, ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში დარჩენილ ქართულ რეგიონებში ზემოთ აღნიშნული თვალსაზრისით არსებული მდგომარეობა დროთა განმავლობაში იმდენადაც კი შეიცვალა, რომ იქ მცხოვრები ჩვენი თანამემამულეების დიდი ნაწილის ეროვნულ თვითშეგნებას საფუძველი გამოეცალა.

ი. კერესელიძის მოგზაურული შთაბეჭდილებები პრორუსული სულისკვეთებით აღბეჭდილი მხატვრულ-დოკუმენტური ტექსტიცაა. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით გამოირჩევა მისი მესხური ნაწილი, სადაც ავტორი მეკეთრი კონტრასტულობით უპირისპირებს ერთმანეთს რუსეთის იმპერიას შემოერთებულ მესხეთსა და ოსმალეთის სახელმწიფოებრივ დაქვემდებარებაში დარჩენილ ქართულ რეგიონებში არსებულ რეალობებს.

მაგალითად, აი, რა ინფორმაციას აწვდის ახალციხის მახლობლად, მდინარე ფოცხოვთან, მდებარე რუსეთ-ოსმალეთის სასაზღვრო საგუშაგოზე მყოფი მწერალი თავის მეგობარს ამასთან დაკავშირებით: “უნდა გენახა, ჩემო იოთამ, რა განსხვავება იყო ამ ორ ჩინოვნიკებთა შორის; ერთი იყო რუსეთისა, მეორე ოსმალეთისა. მეორე პირველთან მსახურათაც არა სჩანდა – პირველმა მეორეს უთავაზა ციგარა, იმან არ იცის, ყოვლად უბედურმა, რომლის მხრითგან მოუკიდოს ცეცხლი... ვერ იქნა – ვერ ვასწავლეთ, ვერიდებოდით, არ ეთაკილა... ეს გახლდათ უზბაში – იმათებურად ოთხი ჩინის მექონე შტაბს-კაპიტანი. – ჩემო იოთამ, თუ სულ ამისთანა ჩინოვნიკები ჰყვანან სულთანს, ბედნიერი უნდა იყოს! ტყითგან გამოვარდნილი ნადირი არ იტყვის იმას, რაც ამან რაღაცაები იბოდა; ბოლოს თავისი ჰსწავლა ამითაც დაამტკი-

ცა, რომ ოსმალური წერა-კითხუაც არ იცოდა” *["ცისკარი," 1869, № 5: 7].*

ი. კერესელიძის მიერ რუსეთისადმი აღვლენილი ხოტბა ცალკეულ შემთხვევებში იმდენად დიდ მასშტაბებსაც იძენს, რომ იგი კონტრასტული ფორმითაც კი უპირისპირებს ერთმანეთს რუსეთის მპყრობელობის დროინდელ საქართველოში არსებულ და მანამდელ რეალობებს და ამ უკანასკნელს მკვეთრად გამოხატულ ნეგატიურ შეფასებას აძლევს. “სამგზავრო წიგნებშიც” მკაფიოდ გამოვლენილ ამ ტენდენციას ი. კერესელიძემ კიდევ უფრო დიდი მასშტაბები შესძინა ჟურნალ “ცისკრის” 1869 წლის მეხუთე ნომერში გამოქვეყნებულ წერილში “ორიოდე სიტყვა ახალციხის უეზდის შკოლებზედ.”

კერძოდ, ი. კერესელიძის აზრით, რუსეთის შემაღენლობაში მოქცევაამდელი პერიოდის საქართველოში “სწავლას და მეცნიერებას ღრმად ეძინა; ღრმად განისვენებდა; და თუ იყო სადმე აქა იქა მონასტრებში, ისიც უხეირო... ადრინდელს დროში, ადრინდელს უწოდებ საქართველოში ქართველთ მეფობის დროს, რაც სწავლა ჰქონდა, ახლანდელის ენით ვსთქვათ, ჩვენს პირველს მინისტრებს, ის სწავლა აქუს ახლა უკანასკნელს სოფლის ყმაწვილს” *["ცისკარი," 1869, № 5: 47].*

“ქართველთ მეფობის დროინდელ” საქართველოში სწავლა-განათლების მხრივ არსებული მდგომარეობის ამგვარი მკრეხელური და ყოველგვარ საფუძველს მოკლებული შეფასების შემდეგ ი. კერესელიძე უდიდეს აღფრთოვანებას გამოხატავს იმის გამო, რომ რუსული მმართველობის დამყარების მერე ეს ვითარება რადიკალურად შეიცვალა. კერძოდ, აი, როგორ გამოხატავს ავტორი ამ მოვლენით განპირობებულ თავის აღტაცებას: “ღმერთო, ადიდე რუსეთი, ღმერთო, განაძლიერე, რომ არ შეგვსწრებოდა იმ მწარედ ჭკუით გადატაკების დროს, მწარედ უსწავლელობით დაცემულს, დღეს ჩუენი კვალიც აღარსად იქნებოდა. – აბა ახლა მივხედოთ ჩუენს ოქროვან დროს ოთხ კუთხივ და ვნახოთ კარგათ, თუ სწავლა რა გახურებულია. სად შეიხედო, რომ არ სწავლობდნენ; რომელს კუნჭულშიაც მიიხედავ, ყველგან შკოლაა გახსნილი; ვისის მიზეზით, საქართველოს ძველის, დამყაყებულის თაოსნების მიხედვით? არა! ღმერთო, განაძლიერე რუსეთი!” *["ცისკარი," 1869, № 5: 48].*

სამწუხაროდ, რუსეთისა და მისი ხელმწიფისადმი აღვლენილი სახოცბო განწყობილების გამომხატველი ამგვარი მაგალითები

ხსენებულ პუბლიკაციებში სხაგანაც მრავლად გვხვდება. ჩვენი ქვეყნის ისტორიული წარსულისა და იმჟამინდელი რეალობისადმი თავისი ამგვარი დამოკიდებულებით ი. კერესელიძე რუსიფიკატორული პოლიტიკის მეხოტბის როლში მყოფ პიროვნებადაც მოგვევლინა მისდა უნებურად და რადიკალურად აღმოჩნდა გამოიჯნული ჩვენი ერის იმდროინდელი დიდი შვილების ეროვნული თვალთახედვისაგან.

მიუხედავად ამგვარი შენიშვნებისა, საბოლოოდ კიდევ ერთხელ გავუსვამ ხაზს იმ გარემოებას, რომ თავისი “სამგზავრო წიგნებით” ივანე კერესელიძემ ქართულ მოგზაურულ ჟანრს საკუთარ სამშობლოში მოგზაურობის შედეგად მიღებულ შთაბეჭდილებათა გამოხატვის მხრივ წინანდელ ავტორებთან შედარებით კიდევ უფრო მეტი მასშტაბები შესძინა. მართალია, მხატვრული ოსტატობის თვალსაზრისით მისი მონათხრობი ქართული მოგზაურული ჟანრის საუკეთესო ნიმუშებს ვერ შეედრება, მაგრამ ამ ნაკლოვან მხარეს მნიშვნელოვანწილად ანეიტრალებს მასში მძაფრად გამოვლენილი პატრიოტული სულისკვეთება.

თავისი შემოქმედების ამ ნიმუშით ი. კერესელიძემ იმდროინდელ ქართველ საზოგადოებას კიდევ უფრო მეტად განუმტკიცა მისადმი პატივისცემისა და საყოველთაო სიყვარულის ის გრძნობა, რომლის გამოვლინებამაც მწერლის გარდაცვალების დღეებშიცა და შემდგომ პერიოდშიც იმდენად დიდი მასშტაბებიც კი შეიძინა, რომ მისი ლიტერატურული და მამულიშვილური ღვაწლისთვის განსაკუთრებული პატივისცემის მისაგებად მაშინდელი საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილი ივანე კერესელიძეს თბილისში ძეგლის დადგმასაც უპირებდა, მაგრამ მათ ამ მცდელობას არც იმხანად და არც შემდგომ პერიოდში სასურველი შედეგი არ მოჰყოლია.

გამოყენებული წყაროები:

კერესელიძე ი., სამგზავრო წიგნები, ჟურნალი “ცისკარი”, 1851 წ. № 11; 1858 წ. № 1; 1861 წ. № 9; 1869 წ. № 5, 6; 1870 წ. № 3, 4, 5.

კერესელიძე ი., ორიოდ სიტყვა ახალციხის უეზდის შკოლებზედ, ჟურნალი “ცისკარი,” 1869 წ. № 5.

Avtandil Nikoleishvili

(Kutaisi, Georgia)

**“Travel Books” by Ivane Kereselidze
as the Genre of Travel Narrative**

Summary

Georgian travelers having visited foreign countries provided information about their own country. This tendency became more intense in the middle of the XIX century. This factor was conditioned by the writers who visited different parts of Georgia in order to get to know their homeland better and tried to express their impressions in writing. In this respect Ivane Kereselidze's 'Travel books' deserves attention. They were published in different editions of journal 'Tsiskari' in 1857-1870.

Ivane Kereselidze's "Travel books" helps us have more or less clear impression about economic, religious and demographic situation in different parts of our country. From this point of view the author's impressions about his travels in Samtskhe-Saatabago are valuable.

Aroused interest towards I. Kereselidze's work is due to the provided information about the national self-conscious of Georgians living in the Georgian regions captured by Osmaleti. The author states with satisfaction, that these people managed to keep their national identity, the Georgian Language and traditions.

**“მართლმადიდებელ-რელიგიურ საზოგადოებათა”
ისტორიისათვის ქუთაისის მაზრაში**

როგორც ცნობილია, საქართველოს გასაბჭოების პირველივე დღეებიდან მოყოლებული, ხელისუფლებამ აქტიურად გააჩაღა ანტირელიგიური პროპაგანდა და საქმიანობა. ქუთაისის ცენტრალურ არქივში დაცული დოკუმენტებით დგინდება, რომ 1921 წლის 25 თებერვლიდან 1923 წლის 29 ივნისამდე მარტო ქუთაისის მაზრაში 226 ეკლესია-მონასტერი დაიხურა.

საბჭოთა ხელისუფლების მიერ განხორციელებულმა მსგავსმა ანტისარწმუნოებრივმა პოლიტიკამ ძალზე დიდი მღელვარება და უკმაყოფილება გამოიწვია ქვეყნის მოსახლეობაში, რის გამოც საქართველოს იმუამინდელი მმართველი წრეები იძულებულნი გახდნენ მცირე ხნით გარკვეულ დათმობებზე წასულიყვნენ. კერძოდ, 1923 წლის ბოლოსა და 1924 წლის პირველ ნახევარში საქართველოს მთელს ტერიტორიაზე ფართოდ მიმდინარეობს ე. წ. “მართლმადიდებელ-რელიგიურ საზოგადოებათა” ჩამოყალიბების პროცესი. ქუთაისის მაზრაში არ დარჩენილა თითქმის არც ერთი სოფელი, სადაც მსგავსი ტიპის ორგანიზაცია არ დაარსებულა. ქვემოთ შევეცდები დაწვრილებით აღვწერო, თუ რა გზა უნდა გაველო “საზოგადოებას” რეგისტრაციაში სრულყოფილად გასატარებლად და რეალურად რა უფლება-მოვალეობანი გააჩნდა მას.

თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ საქართველოს მთელს ტერიტორიაზე არსებული ყველა მსგავსი ორგანიზაცია ერთნაირ პირობებში იმყოფებოდა როგორც უფლება-მოვალეობრივად, ასევე სახელმწიფოებრივი ზედამხედველობის მხრივ. ხსენებული მართლმადიდებელურ-რელიგიური საზოგადოებების არსებობის სამართლებრივი საფუძვლები კონკრეტულად იყო განსაზღვრული და ჩამოყალიბებული ხელისუფლების ცალკეულ უწყებათა მიერ მიღებულ შემდეგ დოკუმენტებში: საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის 1923 წლის 7 ივლისის დეკრეტი “ისეთ საზოგადოებათა და კავშირთა დამტკიცების, რეგისტრაციისა და ზედამხედველობის წესის შესახებ, რომელნიც მოგების გამორჩენას არ მისდევენ”, საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის 1923 წლის 17 ივლისის დეკრეტი “სხვადასხვა კავშირთა და შენაერთთა

ყრილობების და სრულიად საქართველოს მასშტაბით თათბირების მოწვევის შესახებ”, იუსტიციის სახალხო კომისრის იაკობ ვარძიელისა და შინაგან საქმეთა სახალხო კომისრის ისიდორე ტალახაძის მიერ 1923 წლის სექტემბერში დამტკიცებული “ინსტრუქცია რელიგიურ საზოგადოებათა რეგისტრაციისა ამ საზოგადოებათა ყრილობების მოწვევისათვის ნებართვის გაცემის წესის შესახებ”, ასევე წესდებისა (დამტკიცებულია 1921 წლის 2 სექტემბერს) და - ხელშეკრულების (დამტკიცებულია 1921 წლის 21 სექტემბერს) შესაბამისი ფორმები, დამტკიცებული იაკობ ვარძიელის მიერ. როგორც ითქვა, დასახელებული დებულებები წარმოადგენდნენ ხელისუფლების მიერ შექმნილ “მართლმადიდებლურ-რელიგიურ საზოგადოებათა” არსებობის სამართლებრივ საფუძველს. მეტი სიძხადისათვის განვიხილოთ თითოეული მათგანი ცალ-ცალკე.

საქართველოს ცენტრალური ადმინისტრაციული კომიტეტის 1923 წლის 7 ივლისის დეკრეტი გახდა სტანდარტული საფუძველი იმ წესდებებისა, რომლებიც მთავრობის ორგანიზებით შექმნილ “მართლმადიდებელ-რელიგიურ საზოგადოებასა” და მის მსგავს სხვა ორგანიზაციებს ჰქონდათ მიღებული. ხსენებულ დეკრეტსა და მის საფუძველზე შემუშავებულ წესდებაზე უფრო ნათელი წარმოდგენის შესაქმნელად დავიმოწმებ ყველაზე მნიშვნელოვან მუხლებს ამ დოკუმენტიდან.

მაგალითად, დეკრეტის III და VI მუხლებში პირდაპირ იყო მითითებული, რომ “საზოგადოების” წესდების დამტკიცებასა და რეგისტრაციაში მის გატარება-არგატარებას უშუალოდ შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატი განსაზღვრავდა. კომისარიატისავე კომპეტენციაში შედიოდა ორგანიზაციის გაუქმების შესახებ საბოლოო გადაწყვეტილების მიღებაც (IX მუხლი). სახელმწიფო ასევე ოფიციალურად აკანონებდა ხსენებული ორგანიზაციის მიერ გამოცემულ პერიოდულ ორგანოებზე საცენზურო კონტროლის დაწესებას (VIII მუხლი). აღნიშნულ დოკუმენტში ერთ-ერთი ძალზე მნიშვნელოვანი იყო XI მუხლიც, რომელშიც ნათქვამია:

“დეკრეტი ესე არა ვრცელდება სრულიად რუსეთის პროფესიონალურ კავშირთა ცენტრალური საბჭოს მიერ გაერთიანებულ პროფესიონალურ ორგანიზაციებზე, რომელთა დამტკიცება, რეგისტრაცია და ზედამხედველობა მოხდება მათთვის დადგენილი განსაკუთრებული წესით, არა ვრცელდება აგრეთვე ისეთ ორგანიზაციებზე, რომელთა მიზანსაც მათი წევრების ეკონომიურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება შეადგენს (როგორიც არის, მაგალითად, კოოპერატიული ორგანიზაცია) და რომელნიც სპეციალურ

კანონმდებლობათა საფუძველზე მოქმედებენ.” დოკუმენტს ხელს აწერდნენ სრულიად საქართველოს საბჭოთა ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის თავმჯდომარე მ. ცხაკაია და სრულიად საქართველოს საბჭოთა ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის მდივანი პ. საბაშვილი [*“კომუნისტი”, 1923:4*].

მსგავსად 7 ივლისის დეკრეტისა, დემოკრატიული პრინციპებით არც ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის 17 ივლისის დოკუმენტი გამოირჩეოდა, რომელიც ნებისმიერ “საზოგადოებასა” და ორგანიზაციას, გარდა კომუნისტური პარტიისა და სხვა უმნიშვნელო გამონაკლისებისა, ავალდებულებდა ნებისმიერი ყრილობისა თუ თათბირის გამართვის შესახებ წინდაწინ ეცნობებინა შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატისათვის და მხოლოდ მისი ნებართვის მიღების შემთხვევაში გაემართათ იგი. ნათქვამის დასტურად და დეკრეტის სხვა დეტალებზე ყურადღების გასამახვილებლად და დავიმოწმებ მის ტექსტს სრული სახით:

“სრულიად საქართველოს საბჭოთა ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის პრეზიდიუმი ადგენს:

1. დადგენილ იქნეს წესად, რომ სხვადასხვა ორგანიზაციისა, კავშირისა და შენაერთის ყრილობა ან სრულიად საქართველოს მასშტაბით თათბირი შეიძლება მოწვეულ იქნეს ამ ორგანიზაციის ინიციატივით, ან უწყების მიერ შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატის წინასწარი ნებართვით.

2. ყრილობისა ან თათბირის მომწვევმა ორგანიზაციამ, კავშირმა ან შენაერთმა ერთი თვით ადრე შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატს უნდა წარუდგინოს:

ა) ცნობა – სამ ცალად – იმის შესახებ, რომ წესდებას რეგისტრაცია ექნა შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატში და იგი დამტკიცებულია სათანადო ორგანოს მიერ.

ბ) კავშირისა ან შენაერთის აღმასრულებელი ორგანოს დადგენილება – სამ ცალად – ყრილობის ან თათბირის მოწვევის დროის, ადგილისა და მიზნის შესახებ.

გ) ყრილობისა ან თათბირის მიერ განსახილველ საგანთა სია სამ ცალად.

დ) სრული ცნობები – სამ ცალად – წარმომადგებლობის ნორმისა და ყრილობის ან თათბირის წევრთა განზრახული რიცხვის შესახებ.

3. შინაგან საქმეთა კომისარიატმა ერთი კვირის განმავლობაში:

ა) უნდა გამოარკვიოს არის თუ არა უკანასკნელი საზოგადო-

ება ან შენაერთი რეგისტრაციაში გატარებული, ხოლო მისი წესდება დამტკიცებული.

ბ) უნდა გამოარკეოს შეფერება თუ არა განსახილველ საგანთა სია საზოგადოებას ან შენაერთის წესდებას და მიზნებს.

გ) უნდა შეეკითხოს სათანადო უწყებას, სასურველია თუ არა თათბირის ან ყრილობის მოწვევა.

4. ყრილობისა ან თათბირის მოწვევის ნებართვა ან აკრძალვა შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატმა უნდა აცნობოს ორგანიზაციას და კავშირს ორი კვირით ადრე ყრილობის ან თათბირის დღემდე.

5. ამ დეკრეტის წესი არ ვრცელდება:

ა) პროფესიონალური კავშირების ყრილობასა და კონფერენციასზე.

ბ) კომუნისტური პარტიის ყრილობასა და კონფერენციასზე, რომელიც მოწვეულ იქნება კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის მიერ დადგენილი წესით.

გ) მეურნეობის განყოფილებათა და ცალკე დარგების გამკეთა წმინდა საუწყებო ხასიათის თათბირზე, როდესაც თათბირის მოწვევა მხოლოდ უნდა ეცნობოს შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატს.

სრულიად საქართველოს საბჭოთა ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის თავმჯდომარე მ. ცხაკაია,

სრულიად საქართველოს საბჭოთა ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის მდივანი პ. საბაშვილი” [*“კომუნისტი”*, 1923:4].

როგორც ვხედავთ, საბჭოთა ხელისუფლებას ყველა მასობრივი შეკრება, თათბირი, თუ ყრილობა უმკაცრეს კონტროლზე ჰყავდა აყვანილი, სხდომის დღის წესრიგიდან დაწყებული, მონაწილეთა შესახებ ამომწურავი ინფორმაციის მოპოვებით დასრულებული. კონტროლისა და პრევენციის მსგავსი ზომები პოლიტიკურად და ფინანსურად ისეთ უუფლებო ორგანიზაციებზეც კი ვრცელდებოდა, როგორიც ზემოთ მოხსენიებული “საზოგადოებანი” იყო.

იმ მოსაზრების დასტურად, რომ მსგავსი ტიპის კავშირებს მართლაც უმნიშვნელო უფლებები გააჩნდათ, რაიმე სახის ქონება, ან კომერციული საქმიანობის განხორციელების საშუალება კი საერთოდ არ ჰქონდათ, მოვიყვანო წესდების იმ სტანდარტულ ფორმას, რომელიც 1923 წლის 2 სექტემბერს იქნა დამტკიცებული იუსტიციის სახალხო კომისარ იაკობ ვარძიელის მიერ. დებულების ეს შაბლონი საერთო იყო საქართველოს მთელს ტერიტორიაზე არსებული ამ სახის ყველა “საზოგადოებისათვის” და მასში მხოლოდ

სოფლის, ეკლესიისა და დამფუძნებელთა სახელების შეცვლა ხდებოდა საჭირო.

ნაშრომში მხოლოდ ერთი სოფლის მაგალითზე განვიხილავთ როგორც წესდებისა და სხვა სამართლებრივი აქტების შინაარსს, ისე რეგისტრაციისათვის საჭირო იმ ბიუროკრატიულ ღონისძიებებს, რომელთა განხორციელება აუცილებელი იყო მსგავსი ტიპის ორგანიზაციების მიერ ფუნქციონირების დასაწყებად. მაგალითად, ხრესილის (ახლანდელი ტყიბულის) რაიონის სოფელ მანდიკორის წმინდა გიორგის ეკლესიის “მართლმადიდებელი რელიგიური საზოგადოების” წესდებაში, სადაც მიზნებსა და ამოცანებზეა საუბარი, ნათქვამია:

“1. სოფელ მანდიკორის წმ. გიორგის ეკლესიის მართლმადიდებელ რელიგიურ საზოგადოებას მიზნად აქვს მართლმადიდებელ მოქალაქეთა შეერთება მათის რელიგიურის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის თანახმად ქრისტიანულ მართლმადიდებელ ეკლესიის წესდებისა ამავე სოფელში მცხოვრებთ მართლმადიდებელ ქრისტიანეთა შორის.

2. ამ მიზნით მანდიკორის წმ. გიორგის ეკლესიის მართლმადიდებელი რელიგიური საზოგადოება: 1) მართავს საღოცავ კრებებს, 2) განაგებს საბჭოთა ხელისუფლების ადგილობრივ ორგანოთაგან ხელშეკრულებით მიღებულ ქონებას, 3) სდებს კერძო უფლებრივ ხასიათის გარიგებას, რომელსაც კავშირი აქვს საკულტო ქონების მართვა გამგეობასთან” *[ქცა, ფ. 296, ან. 1, ს. 178, ფურც. 14-15]*.

წესდებიდან დამოწმებული ეს ციტატები, ვფიქრობ, ნათელი მაგალითია იმისა, თუ როგორ უმნიშვნელო უფლებათა მატარებელნი იყვნენ ხსენებული “საზოგადოებანი.” მათ იურიდიული პირის სტატუსიც კი არ გააჩნდათ და მხოლოდ კერძო სახის გარიგებების დადება თუ შეეძლოთ. გამომდინარე აქედან, “საზოგადოებას” არც რაიმე ქონება გააჩნდა საკუთრებაში და იგი მხოლოდ სახელმწიფოდან ხელშეკრულებით მიღებულ ინვენტარს განაგებდა. “საზოგადოების” დახურვის შემთხვევაში კი, რის შესახებაც საბოლოო გადაწყვეტილების მიღების უფლება შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატს ჰქონდა, მის სარგებლობაში არსებული მთელი ქონება ადგილობრივ აღმასრულებელ კომიტეტს უნდა დაუბრუნებოდა *[იქვე]*. ორგანიზაციის უფლებრივად მეტისმეტ შეზღუდულობაზე მეტყველებს წესდების VII მუხლიც, სადაც ნათქვამი იყო, რომ “საზოგადოებას” თავისი წევრებისათვის სავალდებულო საწევრო გადასახადის დაწესებაც კი ეკრძალებოდათ და

მას მხოლოდ ნებაყოფლობითი შემოწირულობების აკრეფა შეეძლო.

მიუხედავად აღნიშნულ “საზოგადოებათა” უმნიშვნელო უფლებამოსილებისა, თუ მოქმედების არეალის შეზღუდვისა, ხელისუფლება მაინც უდიდესი ყურადღებისა და კონტროლის ქვეშ აყენებდა მათ. ეს ორგანიზაციები ფაქტობრივად პოლიციის უშუალო და მუდმივი ყურადღების ქვეშ იმყოფებოდნენ და მათ თავიანთი საქმიანობის უმნიშვნელო დეტალების შეთანხმებაც კი უწევდათ შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატთან. ყოველივე ზემოთქმულის დასტურად კვლავ საზოგადოების წესდებას მოვიშველიებ, რომლის VI მუხლშიც გარკვევით ეწერა, რომ მისი წევრების სიები ყოველწლიურად უნდა წარედგინათ “აღმასრულებელი კომიტეტის საქართველოს განყოფილებისთვის” *[იქვე]*.

“მართლმადიდებელ-რელიგიურ საზოგადოებათა” არსებობის ერთ-ერთ სამართლებრივ საფუძველს წარმოადგენდა აგრეთვე 1923 წლის სექტემბერში იუსტიციის სახალხო კომისრის – იაკობ ვარძიელისა და შინაგან საქმეთა სახალხო კომისრის – ისიდორე ტალახაძის მიერ დამტკიცებული ინსტრუქცია – “რელიგიურ საზოგადოებათა რეგისტრაციისა და ამ საზოგადოებათა ყრილობების მოწვევისათვის ნებართვის გაცემის წესის შესახებ”.

საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის 1923 წლის 7 და 17 ივლისის დეკრეტების პრინციპებიდან გამომდინარე, აღნიშნული დოკუმენტი ფაქტობრივად იმ წესდების ნიმუშს წარმოადგენდა, რომლის შესახებაც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი. დავამატებთ მხოლოდ იმას, რომ ხსენებული “ინსტრუქცია” თანაბარ უფლებრივ-მოვალეობრივ პირობებში და ზედამხედველობის ქვეშ აყენებდა როგორც ჩვენი ქვეყნისთვის ტრადიციულ, მართლმადიდებლურ სარწმუნოებას, ისე სხვა რელიგიურ აღმსარებლობებსაც.

როგორც აღვნიშნეთ, “მართლმადიდებელ-რელიგიურ საზოგადოებებს” იურიდიული პირის სტატუსი არ გააჩნდათ და მათ მხოლოდ კერძო სახის გარიგებათა დადება შეეძლოთ. აღნიშნულ საზოგადოებებს ასევე არ ჰქონდათ თავიანთი საკუთრება და ისინი მხოლოდ სახელმწიფოსგან ხელშეკრულებით გადაცემულ ქონებას განკარგავდნენ. “საზოგადოების” დახურვის შემთხვევაში კი აღნიშნული ქონება მთლიანად უნდა დაბრუნებოდა ადგილობრივ აღმასრულებელ კომიტეტს. ამჯერად სწორედ “ხელშეკრულების” იმ ნაწილზე მინდა გავამახვილო ყურადღება, რომელიც ორგანიზაციის ქონებრივ უფლება-მოვალეობებს განსაზღვრავდა და თავისი

შინაარსიდან გამომდინარე, ერთ-ერთ საბაზისო დოკუმენტს წარმოადგენდა.

მართალია, ქონებრივ საკითხებში “საზოგადოებებს” არსებითად ფასეული უფლებები ნაკლებად გააჩნდათ, მაგრამ, სამაგიეროდ, მოვალეობათა მხრივ ისინი ძალზე დატვირთულნი იყვნენ. მაგალითად, სახელმწიფოსგან ხელშეკრულებით მიღებული ქონების მოვლაზე პასუხისმგებლობის აღების გარდა, საზოგადოების წევრები ვალდებული იყვნენ საბჭოთა ხელისუფლებისთვის მიუღებელი ყოველგვარი გამოვლინება აღეკვეთათ, ხოლო მაშინ, როდესაც ტაძარში წირვა-ლოცვა არ იქნებოდა, ისინი ვალდებული იყვნენ, შემოწმების მიზნით იქ შეუფერხებლად შეეშვათ აღმასრულებელი კომიტეტის წევრები. ყოველივე ზემოთქმულის დასტურად და კიდევ სხვა საინტერესო ფაქტებზე ყურადღების მისაქცევად მოვიყვანო შესაბამის ფრაგმენტს უშუალოდ დოკუმენტიდან:

“ჩვენ ქვემოთ აშის ხელის მომწერთ, წარმომადგენელთ რელიგიური საზოგადოებისა, დავდეთ ეს ხელშეკრულება აღმასრულებელ კომიტეტთან... აღმასრულებელ კომიტეტისგან უვადო და უფასო სარგებლობისთვის მივიღეთ... ღვთის მსახურების საგნები ჩვენი ხელმოწერით შემოწმებული განსაკუთრებული აღწერილობით, შემდეგი პირობებით:

1. მთელი ჩვენი რელიგიური საზოგადოება მოვალედ რაცხს თავს გაუფრთხილდეს მასზე გადაცემულ სახალხო ქონებას და ისარგებლოს ამ ქონებით მარტოოდენ მისი დანიშნულების შესაფერისად, ამასთან, საზოგადოება კისრულობს მთელ პასუხისმგებლობას ჩაბარებული ქონების სიმრთელისა და შენახვისათვის, აგრეთვე ამ ხელშეკრულებით თავის თავზე მიღებულ ყველა სხვა მოვალეობის შესრულებისთვის.

2. საზოგადოება მოვალედ რაცხს თავს ტაძრებითა და იქ შენახულ ღვთისმსახურების საგნებით ისარგებლოს და ასარგებლოს ყველა ერთმორწმუნე მარტოოდენ რელიგიურ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად.

3. საზოგადოება მოვალედ რაცხს თავს მიიღოს ყოველი ზომა იმისთვის, რომ მისთვის ჩაბარებული ქონება არ მოხმარდეს ისეთ მიზანს, რომელიც არ შეეფერება ამ ხელშეკრულების 1-ლ და 2 მუხლს.

კერძოდ, საზოგადოება მოვალეა აკრძალოს მის გამგებლობაში გადასულ ღვთისმსახურების სადგომში:

- ა) საბჭოთა ხელისუფლების სამტროდ მიმართული პოლიტიკური კრებების გამართვა;

ბ) საბჭოთა ხელისუფლების ან მისი ცალკე წარმომადგენლების წინააღმდეგ მიმართული წიგნების, ბროშურების, ფურცლების, ეპისტოლეების დარიგება და გაყიდვა;

გ) საბჭოთა ხელისუფლების ან მისი ცალკე წარმომადგენლების წინააღმდეგ მიმართული ქადაგებების და სიტყვების წარმოთქმა;

დ) საბჭოთა ხელისუფლების წინააღმდეგ მცხოვრებთა ადვოკატების მიზნით ზარის რეკით განგაშის მოხდენა.

4. საზოგადოება მოვალეა თავისი ქონებით გაისტუმროს ტაძრის და ამ ტაძარში დაცული საგნების შესანახად საჭირო მიმდინარე ხარჯები, სახელდობრ რემონტი, გათბობა, დაზღვევა, დაცვა, გასტუმრება ვალებისა, გადასახადებისა, ადგილობრივი შენაწერილისა და სხვა.

5. საზოგადოება მოვალეა იქონიოს ღვთისმსახურების ქონების საინვენტარო აღწერილობა, სადაც შეტანილი უნდა იქნას ყოველი ახლად შესული რელიგიური კულტის საგანი, რომელიც ცალკე მოქალაქეების კერძო საკუთრებას არ შეადგენს.

6. საზოგადოება მოვალეა, როცა ღვთისმსახურება არა სწარმოებს, შეუშვას ტაძარში აღმასრულებელი კომიტეტის წარმომადგენელნი ქონების დრო გამოსეებით შესამოწმებლად და დასათვალიერებლად.

7. მიღებული ქონების დაკარგვის ან გაფუჭებისათვის საზოგადოება პასუხს აგებს სოლიდარულად იმ ზარალის ფარგლებში, რომელიც ქონებას მოუვა” *[ქცა, გ. 296, ან. 1, ს. 251, ფურც. 41]*.

ვფიქრობ, ციტირებული ნაწყვეტიც სავსებით საკმარისია იმაში დასარწმუნებლად, თუ რა ძლიერი წნეხის ქვეშ უხდებოდათ აღნიშნულ “საზოგადოებებს” არსებობა და რაოდენ შეზღუდული იყო მათი მოქმედების არეალი. თუმცა, მიუხედავად ასეთი სიტუაციისა, მსგავსი ტიპის ორგანიზაციების დაარსებას მაინც დიდი სიფრთხილით ეკიდებოდნენ საბჭოთა ხელისუფლების წარმომადგენელნი და მათ უამრავი ბიუროკრატიული ინსტანციის გავლას ავალდებულებდნენ საბოლოო რეგისტრაციის მისაღებად. ხშირად ამ საქმის მოგვარება იმდენად ძნელდებოდა და ჭიანჭურდებოდა, რომ კაცს შეიძლებოდა ისეთი შთაბეჭდილება შექმნოდა, თითქოს შეზღუდული უფლებების მქონე რეგლიგიური საზოგადოება კი არ არსდებოდა, არამედ სახელმწიფოებრივად დიდმნიშვნელოვანი რომელიმე საკითხი წყდებოდა.

ნათქვამის დასტურად ზემოთ ხსენებული სოფლის – მანდიკო-

რის წმინდა გიორგის ეკლესიის “მართლმადიდებელ-რელიგიური საზოგადოების” დაარსების შემდეგი ისტორიაც გამოდგება: ქუთაისის სამაზრო აღმასკომისათვის 1923 წლის 25 დეკემბერს ორგანიზაციის დამფუძნებელი კრების თავმჯდომარის მიერ გაგზავნილ განცხადებას თან ახლდა ქუთაისის მაზრის ხრესილის რაიონის აღმასკომის 1924 წლის 29 იანვრის მიმართვა, რომელშიც ნათქვამი იყო: “ამასთანავე ვარდგენთ თქვენი წარწერით №219 გადმოგზავნილ ს. მანდიკორის წმ. გიორგის რელიგიურ საზოგადოების საქმეებს ყრილობის ოქმით. თანვე მოგახსენებთ, რომ აღნიშნულ რელიგიურ საზოგადოებას არ უხერხდება შეერთება სხვა რელიგიურ საზოგადოებასთან სიშორის და მცხოვრებთა გაფანტულობის გამო. ხრესილის რაიადმასკომის თავმჯდომარე, ხრესილის რაიადმასკომის მდივანი”.

მიმართვას 1924 წლის 20 თებერვლის თარიღით ადევს საქალაქო აღმასკომის სამმართველოს თავმჯდომარის შემდეგი რეზოლუცია: “მოეთხოვოს სარაიონო აღმასკომს დასკვნა, ხომ არ არის რაიმე საწინააღმდეგო გარდა სიმცირისა გამო, რომ რელიგიური საზოგადოება იქნეს გატარებული რეგისტრაციაში” [იქცა გ. 296, ან. 1, ს. 178, ფურც. 2]. ხრესილის აღმასკომს, ჩატარებული “კვლევის” შემდეგ, ზემოთ აღნიშნულ რეზოლუციაზე, 1924 წლის 20 მარტს შემდეგი დასკვნა დაუდევს: “ქუთაისის სამაზრო აღმასკომის მმართველობის განყოფილებას: ამასთანავე გირდგენთ თქვენი წარწერით №2396 სოფ. მანდიკორის რელიგიური საზოგადოების საქმეებს და თან მოგახსენებთ, რომ აღმასკომს არაფერი აქვს საწინააღმდეგო რეგისტრაციაში გატარების, ვინაიდან საზოგადოების მიზნები და მოქმედების მეთოდები არ ეწინააღმდეგება სსრ კონსტიტუციას და მის კანონებს” [იქვე ფურც 3].

ეს ჩახლართული ბიუროკრატიული ჯაჭვი მხოლოდ ხანგრძლივი და საგულდაგულო “კვლევის” შემდეგ გაირღვა, რის დამადასტურებელ საბუთად ქუთაისის სამაზრო აღმასკომის თავმჯდომარის მოადგილის 1924 წლის 22 მარტის რეზოლუცია იქცა რეგისტრაციაზე თანხმობის გაცემის შესახებ.

მოკლედ, ასეთია XX საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისში ქუთაისის მაზრაში არსებულ “მართლმადიდებელ-რელიგიურ საზოგადოებათა” შექმნისა და არსებობის ხანმოკლე ისტორია. სამწუხაროდ, ქუთაისის ცენტრალურ არქივში დაცული მასალებით ზუსტი დრო, თუ როდის შეწყვიტეს ამ ორგანიზაციებმა არსებობა, არ დასტურდება. მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, ხსენებულ “საზოგადოებათა” არსებობა იმ ეპოქაში, როცა ხელისუფლებას აქტიუ-

რი ანტირელიგიური ბრძოლა ჰქონდა გაჩაღებული, მაინც უნდა ჩაითვალოს დიდი მნიშვნელობის მქონე მოვლენად.

გამოყენებული წყაროები:

“კომუნისტი”, 1923: – გაზ. “კომუნისტი”, 1923 წ. 20 ივლისი, № 165.

ქცა, ფ. 296, ან. 1, ს. 178: – ქუთაისის ცენტრალური არქივი, ფონდი 296, აღწერა 1, საქმე 178.

ქცა, ფ. 296, ან. 1, ს. 251: – ქუთაისის ცენტრალური არქივი, ფონდი 296, აღწერა 1, საქმე 251.

Otar Nikoleishvili
(Kutaisi, Georgia)

**For the History of Orthodox Religious Societies
in Kutaisi Province**

Summary

Since Georgia has been made a soviet country the ruling authorities of those days having had to compromise for a certain period of time in order to help abate the unrest and resentment that followed the anti-religious policy being implemented in the country. Hence, in 1923-24 the active process was carried out to create *Orthodox Religious Societies* around the country. There was almost no village in Kutaisi Province where there was not founded this kind of organization. All those organizations shared the same terms of references, as well as received same state monitoring. Based on the materials preserved in Kutaisi central archive, the paper highlights the essential activities of the *Societies* in Kutaisi Province.

ორი არქაული ტერმინისათვის აჭარულში
(ორინჯი და ნერჩი)

აჭარული დიალექტის დარგობრივ ლექსიკაზე მუშაობისას ვლინდება მეცნიერული დიალექტისათვის მნიშვნელოვანი ლექსიკური ერთეულები, რომელთა ეტიმოლოგიური შესწავლაც საშუალებას გვაძლევს ახალი ან დამატებითი ცნობები მოვიპოვოთ ქართველური ენების ისტორიული ურთიერთმიმართების შესახებ; ასევე, წარმოვაჩინოთ თვითონ აჭარული დიალექტის თავისთავადობაც. ამჯერად ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ ზემოაჭარულში დადასტურებულ ორ მნიშვნელოვან ტერმინზე: ერინჯი და ნერჩი.

დეკეულს ზემოაჭარაში ერინჯს ეძახიან – „ერთ წლამდე დეკეული ერინჯი ხობოა, შემდეგ კი მოგებად – ერინჯი“ [სურმაგა, 1990:8].

როგორც მეცნიერული ლიტერატურიდანაა ცნობილი, ოთხფეხის, საქონლის მნიშვნელობით მეგრულში გამოიყენება ორინჯი/ორჯი. ამავე ფუძეს მეგრულის ბანძურ-მარტვილურ თქმაში ძროხის მნიშვნელობა ჰქონია [ქერქაძე, 1974:7].

ორინჯ/ორჯ ფუძიდან იწარმოება მიმდებარე მარენჯი, რომელსაც აკად. ივ. ჯავახიშვილი უკავშირებს ქართულ არხებას და ვარაუდობს, რომ შემთხვევითი არ უნდა იყოს ორინჯისა და არსების აღმნიშვნელი მიმდებარის – მარენჯის ფონეტიკური და სემანტიკური მსგავსება [ჯავახიშვილი, 1937:203].

აკად. ვ. თოფურიას აზრით, მეგრულში საქონლის, პირუტყვის აღმნიშვნელი ორინჯი/ორიჯი/ორჯი ფუძე მყოფადის მიმდებარის ორენჯის (სამყოფელი, სამყოფი) სახეცვლილებას უნდა წარმოადგენდეს [თოფურია, 1937:143].

ორინჯი ფუძე ერინჯ ფორმით, საქონლის, დეკეულის მნიშვნელობით გავრცელებული ყოფილა სომხურშიც [ქერქაძე, 1974:8].

ივ. ჯავახიშვილის ცნობით, აკად. ნ. მარმა ჯერ კიდევ 1912 წელს აღნიშნა, რომ სომხურში მოძიებული სიტყვა ერინჯი (საქონელი, დეკეული...) სომხურში მეგრულ-ჭანურიდან ყოფილა ნასესხები [ჯავახიშვილი, 1937:200].

ცხადია, ერინჯი ზანიზმია აჭარულშიც. საგულისხმოა, რომ

ივ. ჯავახიშვილი სიტყვა *ერინჯს* უკავშირებს სიტყვას *ნერჩი*. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, ქართული ენის დიალექტების მონაცემებით, *ნერჩს* ასეთი განმარტებები აქვს: ნერჩი ქვემო იმერულში რაიმე ჭურჭლის ძირი, ფსკერია გარედან; შუა იმერულში იგი ჭერს აღნიშნავს, ლექსუმურშიც ხის ნედლი შტოებით მოფენილი საბძლის ჭერია, რომ მის ქვეშ საკეები არ წახდეს; იმერულში, ასევე, აღნიშნავს შემდეგი წლისთვის თესლის გამოსადებად ხელმეორედ გადარგულ მხალს; გურულში ახალდაბადებული ბავშვის დასალოცად გამართულ ღვინის აღნიშნავს, სულხან საბასთან კი *ნერჩი* ჭურჭლის ძირი, ფსკერია.

სიტყვა *ნერჩი* გვაქვს აჭარულშიც და იგი აღნიშნავს ჭურჭლის ფსკერს, ძირს, როგორც შიგნიდან, ასევე გარედანაც, ე.ი. ჭურჭლის იმ ნაწილს, რომელიც მიწას ეხება (ამიგდებულ, ნერჩაზეთქილ ძველ გვარდაში ფქვილ-ქატოს კაი გაყოლა ნარჩენი ეყარა [*ხალვაში, 2005:10*]; „ნერჩის ამბავი ციცხება იცის“ (ანდაზა). თუმცა გვაქვს ტერმინი *მორჩი/მორჩვიც*, რაც მონაცვლაზე ამოსულ ახალ, ნორჩ ბაღასს აღნიშნავს.

ერინჯის მსგავსად სიტყვა *ნერჩი* ზანურშიცაა ცნობილი. მეგრულში იგი ადგილის, მიწის ღვათაებას უკავშირდებოდა, ახლა კი მიწის ღვათაებასთან ერთად აღნიშნავს ფუძეს, ძირს, ჯარგავლის იატაკს [*ქაჯაია, 2000-02*].

მიწის ღვათება ნერჩთან დაკავშირებით სამეგრელოს ყოფაში მრავალი რიტუალი ტარდება. ასეთ რიტუალებს მიეკუთვნებოდა *ნერჩი ხვამას* წესი ან *ნერჩის შელოცვა*, რომელსაც ოჯშმაშურს (ოთხშაბათის ღოცვას) ეძახდნენ. ჩვენი დაინტერესება გამოიწვია იმ ფაქტმა, რომ თუ სახლს მიწის იატაკი არა ჰქონდა, *ნერჩი ხვამას* შესრულება არ შეიძლებოდა. ამას ადასტურებს სხვა რიტუალიც, რომელიც *ნერჩი პატენის* ანუ მიწის ღვათებას – ქალბატონ *ნერჩის* ეძღვნებოდა. ამ ღვათების სახელზე ცხვებოდა ღობიოსგულიანი პური, რომელსაც დებდნენ ნისორზე – ხის დიდ თეფშზე, დგამდნენ სახლის აღმოსავლეთ კუთხეში მიწაზე და ისე ადასტულებდნენ ღოცვას. ეს წესი სრულდებოდა მშობიარე ქალისა და ახალშობილის საკეთილდღეოდ.

სამეგრელოს გარდა, დასავლეთ საქართველოს სხვა რეგიონებშიცაა აღწერილი წეს-ჩვეულებები, რომლებიც, თავიანთი დანიშნულებით, *ნერჩისადმი* მიძღვნილი მეგრული რიტუალის იდენტურია. იმერეთში იგი ცნობილი ყოფილა *ფუძის გამოლოცვის*, ხოლო გურიაში – *ნერჩის მიგორების* ან *მიწის გა-*

ჯერების სახელით [Абакелия, 1991:38].

გურიაში გავრცელებული *ნერჩის მივორების* წესიც ბავშვებს ეძღვნებოდა. „მშობლები, როგორც შვილის წარმომადგენლები ნერჩის წინაშე ბავშვის გაჩენიდან რამდენიმე ხნის შემდეგ, ოჯახში იწვევდნენ ბავშვის ამყვან ქალს – მესანს და იმ ქალებს, ვინც ბავშვის დაბადებას ესწრებოდნენ. ბებიქალი იღებდა სამ ცალ კაკალს და გააგორებდა იმ ადგილას, სადაც ბავშვი იწვა. ამის შემდეგ ბავშვს შემოავლებდნენ მამალს. ფრინველს დაკლავდნენ, შეწვავდნენ და დაიწყებოდა ნერჩის საპატივცემულო პურობა. ამ სამ კაკალს ჩარგავდნენ მიწაში. თუ სამივე გაიხარებდა, კარგის ნიშანი იყო. ადგილობრივთა მოსაზრებით, ამ რიტუალს იმიტომ ატარებდნენ, რომ უზრუნველყოთ შემდგომში ბავშვის ჯანმრთელობა [Абакелия, 1991:40].

მიწის გაჯერების მსგავსი წესი ასე ჰქონდა აღწერილი გ. ჩიტაიას: მშობიარობა მიმდინარეობდა სახლში, თივით მოფენილ მიწაზე. ამ ადგილას ოჯახის უფროსი მამაკაცი, მოთხრიდა პატარა ორმოს. ორმოს ჩააწყობდა გოჭის ძელებს, ყველის რგოლს, მოასხამდა ღვინოს და წარმოსთქვამდა მაგიურ სიტყვებს: „გაჯერიებ, შენ, მიწავ! ანუქე ახალდაბადებულს სამაგიეროდ სახის ფერი!“ [ჩიტაია, 1927:229].

მიწის ღვთაებისადმი მიძღვნილი რიტუალი სვანურ ყოფაშიცაა დადასტურებული, მაგრამ ტერმინი *ნერჩი* უცნობია. აქ მიწის ღვთაებისადმი თაყვანისცემის ნიშნად სრულდებოდა *გიმი ღემზირი* ანუ *მიწის ღოცვა*. ასევე, ევედრებოდნენ მიწის ღვთაება *არგილაის*.

მიუხედავად იმისა, რომ აჭარის ეთნოგრაფიულ ყოფაში გამოკვეთილად არ ჩანს დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებში შემორჩენილი, მიწის ღვთაებასთან დაკავშირებული ჩვეულებები, სიტყვა *ნერჩის* არსებობა და მიწასთან მისი აზრობრივი კავშირი (ჭურჭლის ძირი, რომელიც მიწას ეხება), გვაფიქრებინებს, რომ შესაძლოა, ისტორიული ტრანსფორმაციის გამო, აქაურთა მეხსიერებას აღარ შემორჩა მიწის ღვთაებასთან ტერმინ *ნერჩის* კავშირის დამადასტურებელი რიტუალები, თუმცა საქართველოს სხვა კუთხეებში გავრცელებული, ახალშობილთან დაკავშირებული მსგავსი რიტუალები მაინც გვხვდება: ახალდაბადებული ბავშვის სახელზე კაკალის ან სხვა ხის დარგვა, ბავშვის ნაბანი წყლის ხის ძირში, მიწაზე დასხმა, ავადმყოფი პატარას გამოსაჯანმრთელებლად მიწაში თევზის ან ხორცის ჩაფლვა და სხვ. ფიქსირდე-

ბა ავადმყოფი ბავშვის მეურნალობის ხალხური წესი: ავადმყოფი, რაქიტის ბავშვის თავზე მაკრატლით დაიჭერდნენ კვირისტავს, ხელში დაიკავებდნენ წყლიან ჭურჭელს. კვირისტავის ნახვრეტში ჩაასხამდნენ გამდნარ სანთელს ისე, რომ სანთელი წყლიან ჭურჭელში ჩასხმულიყო. სანთლის ნაღვენთი წყალში გაცივდებოდა და რაიმე გამოსახულებას მიიღებდა. დააკვირდებოდნენ გამოსახულებას, მიამსგავსებდნენ რაიმე ნივთს და ითვლებოდა, რომ სწორედ „მისი მიზეზით იქნებოდა ავად“ პატარა: „თვალი აქ, გოჯა (რაქიტი) აქ, ღვინახავ. ამას სამჯერ გააკეთებენ. რაითაა ავად, რომ გამონდება სანთელში, იგი უნდა იშონო (თევზი, რაცხაის ხორცი...), იმაზე ფეხი უნდა დაადგმევიო ბაღანას სამჯერ, მერე გზაჯვარედინზე მიწაში ჩაფლა და იმაზეც სამჯერ ფეხი დაადგმევიო“... *[ნოღაიდელი, 1992:29]*.

როგორც ვხედავთ, მიწის ღვთაებისადმი პატივისცემა აჭარაში დადასტურებულ ამ რიტუალებშიც კარგად ჩანს. ივ. ჯავახიშვილის ვარაუდით, დედამიწისა და ადგილის დედის ღვთაების ზანური სახელი *ნერი* *ნერჯისგან* უნდა იყოს მიღებული ქართულში ფუძისეული ჯ-ს ჩ-დ ხშირად შენაცვლების შედეგად. სიტყვაში *ნერი* გამოიყოფა ძირი *რჩ* და თავსართი *ნუ*. „ნუ“ მდგდრობითი სქესის მიმღობის ოდესღაც ქართულში არსებული ფორმანტი ყოფილა“ *[ჯავახიშვილი, 1937:194]*; „ნუ“ ქართველური ენებისათვის ნიშანდობლივი ნივთის კატეგორიის მაჩვენებელი თავსართია“ *[ჩიქობავა, 1938:25]*.

რაც შეეხება *რჩ* ძირს, არნ. ჩიქობავა მას უკავშირებს ქართულ *რეც* ძირს:

ჭან. *რჩ*

მეგრ. *რჩ* – დაგება, დაფენა

ქართ. *რეც* – დარეცა, დაფენა *[საბა, 1928]*.

„კაი ონჯერე ქონურჩუ“ – „კარგი საწოლი დაუგო“ (ჭან.); „ნორჩაღს ორჩანს“ – „სარეცელს აგებს“ (მეგრ.) *[ჩიქობავა, 1938:310]*. სიტყვა *დარეცა* აქტიური ლექსიკური ერთეულია ძველ ქართულში: *დარეცა* - გაშლა, გაფენა, დაფენა, დაგება *[აბულაძე, 1973]*.

ნერჩი (მიწის ქაღვლეთება) და *ერინჯი* (დედალი საქონელი), როგორც ნაყოფიერების, გამრავლების, სიუხვის გაგების მატარებლები, სემანტიკურად შეიძლება დავუკავშიროთ ერთმანეთს. ამასთანავე, *ერინჯი* ზანიზმია აჭარულში. *ნერიც* ზანური ყოფისათვის დამახასიათებელი მოვლენაა და ამ სიტყვის არსებობა

ქართული ენის დასავლურ დიალექტებში ან ზანურის გავლენით უნდა აიხსნას, ან, კიდევ, ზანურ-ქართული ენობრივი ურთიერთობის ხანისათვის დამახასიათებელ მოვლენად ჩაეთვალოთ, რადგანაც გასათვალისწინებელია, რომ როგორც ძველ, ისე ახალ სალიტერატურო ქართულში -რჩ ძირით ნაწარმოები მრავალი ლექსიკური ერთეული გვაქვს: რჩენა, ნარჩენი, რჩეული, მორჩენილი და ა.შ.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

- აბულაძე, 1973:** – ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი.
- თოფურია, 1937:** – ვ. თოფურია, -ენჯ სუფიქსი მეგრულში, ენიმკის მოამბე, I, თბილისი.
- ნოღაიდელი, 2013:** – ნ. ნოღაიდელი, ლექსიკური ძიებანი, ბათუმი.
- საბა, 1928:** – სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, ტფილისი.
- სურმავა, 1990:** – ნ. სურმავა, მესაქონლეობისა და რძის ნაწარმის შემზადების ლექსიკა აჭარულში, აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა, VII, თბილისი.
- ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, I-VIII, თბილისი, 1950-64.**
- ქაჯაია, 2000-02:** – ო. ქაჯაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბილისი.
- ქერქაძე, 1974:** – ი. ქერქაძე, ცხოველების აღმნიშვნელი ლექსიკა ძველ ქართულში, თბილისი.
- ჩიტაია, 1927:** – გ. ჩიტაია, ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბუღალის რაიონში, – კრ.: საქართველოს მუზეუმის მოამბე, IV, თბილისი.
- ჩიქობავა, 1938:** – არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-ქართულის შედარებითი ლექსიკონი, თბილისი.
- ხალვაში, 2005:** – ფრ. ხალვაში, აჭარელი, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 2005 წ. 16.
- ჯავახიშვილი, 1937:** – ივ. ჯავახიშვილი, ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, ტფილისი.
- Абакелия, 1991:** – Н.Абакелия, Миф и ритуал в Западной Грузии, Тбилиси.

Nanuli Nogaideli
(Batumi, Georgia)

About two archaic terms in Adjarian dialect

Summary

The Ajanian dialect retains Zanian terms *erindji* end *nerchi*. *Erindji* meant a young cow and *nerchi* - the goddess of the earth. At present, the Adjarian dialect *erindji* has retained its importance, and *nerchi* already means indicates the bottom of the object that is in contact with the ground.

But some traditions preserved in the ethnographic life of Adjara confirm the connection of these terms with the agricultural cult and their archaic nature.

ძვევრის წარწერის საიდუმლო...

2016 წლის 4 ნოემბერს შრს უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიის განყოფილებაში, ამავე ინსტიტუტის ეთნოლოგიისა და სოციალური კვლევის განყოფილების უფროსმა, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორმა, პროფესორმა ნოდარ კახიძემ შემოიტანა ქსეროქსზე გადაღებული ქვევრის ფრაგმენტის ფოტოსურათი, რომელზედაც აღბეჭდილია (ამოკაწრულ-ამოკვეთილია) ძველი ქართული ასომთავრულით შესრულებული წარწერა, რომლის წაკითხვაც, როგორც თავად ბ-ნმა ნოდარმა აგვიხსნა, მეცნიერ-სპეციალისტთა დაინტერესების მიუხედავად (თინათინ ენუქიძე, ბუბა კუდავა და სხვები) დღემდე ვერ მოხერხდა.



ბატონმა ნოდარმა აგრეთვე აგვიხსნა, რომ წარწერის თავსა და ბოლოში მოთავსებული სპეციფიკური ნიშნები, ტექსტის დასაწყისისა და დასასრულის მიმანიშნებელი უნდა იყოსო. მიუხედავად ბ-ნ ნოდარის ამგვარი მოსაზრებისა, ჩვენ შესაძლებლად ჩავთვალეთ დაშვება, რომ აღნიშნული სპეციფიკური ნიშნები († – ქრისტე) წარწერის თავსა და ბოლოში ქრისტეს სახელით დაწყე-

ბულ და დასრულებულ საქმეზეც შეიძლება მიგვანიშნებდეს, თანაც მასში აშკარად იკითხება ზემოდან და ქვემოდან ხაზით შემოსაზღვრული ასომთავრული ასო-ნიშანი „ქ“ – ქანი (აქვე იხილეთ აღნიშნული ქვევრის ფრაგმენტის სურათი წარწერითურთ).

ქვევრზე გამოსახულმა წარწერამ ჩვენში დიდი ინტერესი გამოიწვია და რამდენიმე წუთის შემდეგ, ჩვენდა გასაოცრადაც, მისი ამოკითხვა მოვახერხეთ. მასზე, ჩვენი აზრით, დატანილია წარწერა, რომელსაც რელიგიური შინაარსი უნდა გააჩნდეს. აქ წერია:

† **Ⲕⲁ** (ⲡⲓ ⲛⲥⲁⲓ) **ⲕⲣⲓⲥⲧⲉ** **ⲟⲩⲁⲗⲟ** **ⲧⲓⲕⲏ** (ⲟⲩⲏ ანუ Ჟⲩⲉⲛ) **Ⲅⲡⲉⲓⲥ** (ⲙⲓⲧⲓⲥ ᲁნუ Კⲓⲧⲓⲥⲉ) **Ⲥⲓ** (ⲁⲓ) **ⲛⲉⲥⲏⲓ** (სტ . მნი ანუ სტამანი⁸) .. **ⲕ** (ⲡⲓ) † (ⲡⲓ - ქრისტე).

ეს არის აღნიშნული წარწერის ჩვეულებრივი, გარეგნული სახე და მნიშვნელობა, მაგრამ მას, როგორც აღმოჩნდა, გააჩნია საკრალური-რელიგიური დანიშნულებაც, რომლის ჩვენეულ ახსნასაც აქვე მოგაწოდებთ. მისი უკეთ გასაგებად კი, პირველ რიგში, საჭიროდ ვცნობთ გავაკეთოთ ამისთვის საჭირო და აუცილებელი რამდენიმე განმარტება.

დავიწყოთ იმით, რომ წერტილით გამოყოფილი ასო-ბგერა „**Ⲅ**“ (მ.), მის რიცხვით მნიშვნელობა 40-ზე შეიძლება მიუთითებდეს, რომ აღნიშნული „სტამანი“ ვიღაც გარდაცვლილის ორმოცის აღსანიშნავად „იგენ“, ან, თუკი გავითვალისწინებთ, რომ „იგენ“ მრავლობითი რიცხვის ფორმაშია მოცემული, შეიძლება ამ „აგებულ“ სტამანთა რაოდენობაზეც, რიცხვ 40-ზეც მიუთითებდეს. ამასთან „**Ⲅ**“-ს ასე წერტილით გამოყოფა, ვფიქრობთ, იმაზე მიმნიშნებელია, რომ იგი სიტყვათა რიცხვითი მნიშვნელობების დაანგარიშებისას მის წინა სიტყვა „იგენ“-თან ერთად უნდა იანგარიშებოდეს. ასევე, წერტილითაა გამოყოფილი „**ⲛⲉ**“ ასო-ბგერები, ამასთან, ასომთავრულ „**ⲛ**“-ს მომრგვალებულ თავშიც წერტილია ჩასმული (იხ. სურათი), რაც, ჩვენი აზრით, „**ⲛⲉ**“ ბგერებში ჩადებული იდეის განმეორებადობასა და ამაში „**ⲛ**“-ს განსაკუთრებულ ფუნქციაზე (რომ განმეორებისას იგი მისი რიცხვითი მნიშვნელობით განმეორდება) უნდა მიუთითებდეს.

ბოლოში ორწერტილით გამოყოფილი **ⲕ** (ⲡⲓ - ქანი) კი, თავისი რიცხვითი მნიშვნელობით 90-ა, შეიძლება მიანიშნებს „სტა-

⁸ სტამანი - ქილა, კოკა [ძველი ქართული ..., 2008: 327].

მანის“ ტვეადობაზე, მაგალითად, 90 კოკაზე, (ან სხვა საზომ ერთეულზე), ან კიდევ რელიგიური თვალსაზრისით „ქრისტეს ჟამზე“ († – ჟამი ქრისტესი). თუ სხვა კუთხით შევხედავთ, 90 იშლება 9 და 0 ციფრებად, სადაც „9“ შეესაბამება ასო-ბგერა „თ“-ს (Ϡ), რომელიც სრული ღმერთის სიმბოლოს წარმოადგენს, ხოლო „0“ არის, იგივე წრე, „ლი“ (L) – სულიერი სავანე (იგივე წრე, მასზე განლაგებული ქართული ასომთავრულითა და მისივე სახელდებით „ლი“); ანუ, გამოდის, რომ აქ საუბარია ღვთიური დანიშნულების, გარდაცვალებულის ორმოცისთვის გათვალისწინებულ, ან 40 „სტამანზე“, რომლის ტვეადობა 90 კოკა, ან შეიძლება სხვა საზომი ერთეულია და რომელიც სრული ღმერთის სულიერ სავანეს ემსახურება.

“სტამანად“ დაქარაგმებულ სიტყვაში ასო-ნიშან R-ს (ⴞ), როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ზემო თავის რგოლის შუაში, წერტილი აქვს ჩასმული, წერტილია დასმული მასა და მის მომდევნო ასო ნიშან „ჭ“-ს -დ ამოკითხულ ასო-ბგერაში, რომელიც, თავის მხვრივ, დახურული სისტემითაა წარმოდგენილი და მოხაზულობით ძალიან ჰგავს ნაყოფიერების სიმბოლოს, ფალოსს. ეს მეორე, ცალკე დასმული წერტილი, ჩვენი აზრით, გამოყოფს ასო-ბგერების „სR“-ს განსაკუთრებულ დანიშნულებასა და მნიშვნელობას.

წარწერის ბოლოში, შედარებით მარცხენა მხარეს, მოთავსებული ასო-ნიშნები მხედრულს უფრო ჰგვანან და, შესაძლებელია, “სტამანის” გამკეთებელი ოსტატის “კლეიმოს”, ანუ დამღას წარმოადგენდეს, ან სახელ გიორგისაც აღნიშნავდეს. ისინი ძალიან მოგვაგონებს ორ მხედრულ ასო-ნიშან “გ გ”-ს. წარწერის ბოლოს, სულ ქვემო ნაწილში დაქარაგმებულია ⴞ (წმიდა), ამავე აზრით შეიძლება გაგებული იქნას ორი გ-ს წინ დასმული ასო-ნიშანიც (იხ. სურათი).

აქვე მოგვყავს წარწერის სრული ტექსტი მისი რიგითობისა და რიცხვითი მნიშვნელობების მითითებით:

24.22	10+3+14+13	21+11+10+29	1+10	20+21	13+14+10	18+24
† 0.4	1 7 5	შ. R 9 1 6 1 1 5	2.	შ 5 1.	4 †	
600+400	10+3+50+40	300+20+10+2000	1+10	200+300	40+50+10	90+600

ახლა კი მთლიანად წავიკითხოთ ეს საიდუმლო ფრაზა, შემდეგ კი ცალ-ცალკე განვიხილოთ თითოეული სიტყვის რიცხვითი შინაარსი (ჰემატრია), როგორც ქართულ ასომთავრულში მათი რიგითობის, ისე ასო-ბგერათა რიცხვითი მნიშვნელობის მიხედვით.

ც ზ ც

24.22 = 46 = 1.0 = 1 (ც ზ - არსთა საწყისის სულიერი სავანე, ც - არსთა საწყისი - ღმერთი)

† 0.4

600+400 = 1.0.00 = 1 (იგივე, აღმატებით ხარისხში)

ც ზ ც

† თ

10+3+14+13 = 40 = 4 (თ - სულიერი სავანე, დ- თნი - სამზეთს მდინარება,

† ლ ე თ. წუთისოველი)

10+3+50+40 = 1.0.3 = 4 (ც, ც ზ, ლ- ლენ) - არის სული წმინდის მიღება,

სივრცე, წიაღი, ან რაც ზემოთ არის იგივე - სამზეთს მდინარება)

ზ ც ზ(ფ)

21+11+10+29 = 7.1 = 7+1=8

ზ ც ზ ც ზ ც ზ

300+20+10+2000 = 23.30 = 2+3+3+0=8

(2 - ბა-ნი სიცოცხლე და 3 - გა-ნი სივრცე, წიაღი, ანუ ბა-გა, სადაც ქრისტე დაიბადა, ხოლო 3 და 0 მიწის წიაღში არსებულ სულიერ სავანეზეც შეიძლება მიუთითებდეს). 23-ე არის ასო-ბგერა **ფცქ-ი**, 30-ე კი **ძღ-ი**, აქ შეიძლება იგულისხმებოდეს ფარ(ული) ძი-ს „ღი“ სულიერი სავანე, ან კიდევ, ფარძი⁹ (არაბ.) დოგმა, აუცილებლად შესასრულებელი წესი, წილი (მისი ქართ. გაგება -ე. ფ.), რიცხვი 3 კი ღაზარეს 3 დღის ძილზეც მიგვანიშნებდეს.

ზც(ნ) ღც(ნ)

1 + 10 = 1.1 = 2

ც ზ

1+10=11=1+1=2 (1 და 1 - ერთის გაორმაგება და 2-ად, ანუ ბა-დ, სიცოცხლედ ქცევა, სხეულით, კაბა-თი შემოსვა, იგივე და-ბა-დება

⁹ ფარძი (არაბ.) - რელიგიური მცნება, დოგმა, აუცილებლად შესასრულებელი წეს-დებულება [ნიჟარაძე, 1971], აუცილებელი, ღმერთის დაწესებული [ნოღაიდელი, 2015].

[(და/ო/დე ბაბა - დედა/ო/ ბაბა). აქ ჩვენ ვერ ვაცნობიერებთ, თორემ ზეციურ და მიწიერ შესაქმეზეა ლაპარაკი (ზეციურ სამყაროში ჯერ მოხდა „და/ო/-ბა“, ნათელი საწყისის, ღმერთის მიერ ადამის შექმნა, შემდეგ კი, „დე-ბა“, ადამის დასაქმება, „შრომაში ჩაბმა“ მომავალი თაობის შესაქმნელად, რაც დაფიქსირებულია ცნება „დედა“-ში, რადგან მიწიერში ხდება პირიქით, ჯერ „დე-ბა“, შემდეგ კი სწრაფვა „და/ო/-ბა“-სკენ, სულიერი სრულყოფისკენ, სინათლისკენ)].

$$\begin{array}{l} \text{ბ ც ტ} \\ 20+21=4.1=5 \text{ (4 და 1 - საშუალო ღმერთი, 5 - ტ-ნა, წმინდა ენა)} \\ \text{ს ე.} \\ 200+300=5.0.0+(300)-/„2“-ს რიცხვითი მნიშვნელობის განმეორება/=8.0.0 \\ \text{ტ ჭ} \qquad \qquad \qquad \text{ტ ჭ} \end{array}$$

„ელი“ (ტ) ღმერთის უძველესი ქართული სახელია, ამასთან, ე-სა და ლი-ს ერთობა იძლევა წმინდა ენის სულიერ საგანეს. მაგრამ პირველ შემთხვევაში იგი იწვება ჩვეულებრივი „ე“-თი (ტ), რომელიც წმინდა ენის სიმბოლოა, ხოლო მეორე შემთხვევაში „ე“-მერვეთი (ტ), რომელიც აღნიშნავს ღვთის ძეს, ერთარს სამებას, კანონის მიმცემს - (ამასთან აქ $7=8=9$ პარადოქსის კანონი). აქ კი ხარისხობრივი განსხვავება საკმაოდ თვალსაჩინოა, რადგან, ერთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ღმერთის მიწიერ, ადამიტურ გაგებასთან, მეორეში კი მამაზეციერთან.

$$\begin{array}{l} \text{ქ (მაზა)} \\ 13+14+10=37=3+7=1.0=1 \\ \text{ბ ნ ტ} \\ 40+50+10=1.0.0=1 \end{array}$$

მიღებულ მნიშვნელობათა შესახებ ზემოთ ვისაუბრეთ, მაგრამ აღვნიშნავ, რომ აქ მოცემულია 37 (ქ) მამა, 40 (ტ) სულიერი საგანე, 50 (ნ - სულთმოფენობა) და 10 (ტ - ათი მცნებაც).
და ბოლოს:

$$\begin{array}{l} \text{ბ ვ ტ} \\ 18+24=4.2=6 \text{ (საშუალო სიცოცხლის დაბადება, წმინდა წერილი, ქრისტე)} \\ \text{. ყ ჭ} \\ 90+600=6.9.0=15=6 \\ \text{ტ ვ ჭ ბ ტ (წმ. წერილი, სრული ღმერთის საგანე, იესო ქრისტე)} \end{array}$$

მის წინ დასმული წერტილი უნდა მიგვანიშნებდეს ასო-ბგერა ყ-ტნა (ქ-ანის) რიცხვითი მნიშვნელობის შეკრების დროს შესაძლო განმეორებაზე (როგორც ზემოთ იყო) - $690+90=780$;

7.8.0 - 15 - 6

ბ რ ჯ ზ (ზენა ერთარსი სამების საგანე, იესო ქრისტე, წმიდა წერილი)

არსი იგივეა

ჩვენ გამოთვალეთ ამ წარწერის შემადგენელ ასო-ბგერათა რიცხვით მნიშვნელობათა ჯამიც, როგორც მათი რიგითობის ნომრის, ასევე რიცხვითი მნიშვნელობების მიხედვით; ასო-ბგერათა რიგითობის ნომერთა ჯამმა შეადგინა $(288+21)=309$, ხოლო მათი რიცხვითი მნიშვნელობისამ კი - $(4.7.34+300)=5034$.

28.8

და

30.9

ბ რ (ჩინ/წინება/ ერთარსი სამებისა) ძ ც (მის საგანის სრული ღმერთი)

4.7.34

ბ ზ ყ (სამზოვის ზენარსი, ქრისტე ხარ იესო)

5.0.34

ბ რ ყ (ღმერთი, ქრისტე ხარ იესო)

სწორედ ეს არის აღნიშნული წარწერის საკრალურ-რელიგიური შინაარსი. როგორც ჩანს, მისმა ბრძენმა ავტორმა კარგად იცოდა, თუ რისი შეტყობინება სურდა ქრისტე ღმერთის სახელით უბრალო მოკვდავთათვის და რა უნდა ყოფილიყო წარწერის ფარული, საკრალური არსი, რომლის გადაცემაც მას, მის მსგავსად განსწავლულ „განდობილთათვის“, საჭიროდ მიაჩნდა.

აველით სოფელ ახალშენში, სადაც ადგილობრივი გამგეობის რწმუნებულის მოვალეობის შემსრულებლის ნოდარ ჯორბენაძის გულისხმიერი დამოკიდებულებითა და დიდი დახმარებითა მოვახერხეთ აღნიშნული ქვევრის სრული, ჩვენთვის საინტერესო ფრაგმენტის მონახვა (კულტურის სახლში, სადაც აღნიშნული ქვევრი იყო გამოფენილი, კაპიტალური რემონტი მიმდინარეობდა და ჩვენი „სტამანის“ ფრაგმენტები ახალშენის მუზეუმში გადაუტანიათ, რომელიც დღეისთვის აღარ ფუნქციონირებს); გადავუდეთ სურათები და დავაფიქსირეთ ამჟამად არსებული მისი გარეგანი სახე წარწერითურთ. ქვევრი აღმოჩენილია სოფელ ახალშენის მიქელაძეების უბანში. ამ ქვევრის საბოლოო გამოკვლევისა და შესწავლის მიმართულებით საშური საქმეა მისი ყოფილი ადგილმდებარეობის შესწავლა-გამოკვლევა. ადგილობრივთა ინფორმაციით, მიქელაძეთა აღნიშნული უბნის მონაკვეთში, კიდევ არის მიწაში ჩაფლული საკმაო რაოდენობის ქვევრები; უძველესი ქვევრები და მათი ფრაგმენტები აღმოჩენილია ხელვაჩაურის მუნიციპალიტეტის სოფ. კაპნისთავში, ქობულეთის ჩაისუბანსა თუ სხვა მრავალ ადგილას; და თუ

მათზეც აღმოჩნდა ანალოგიური შინაარსის წარწერები, ამან შე-

იძლება გადატრიალება მოახდინოს ქართული კულტურისა და დამწერლობის შესწავლის ისტორიაში. აღნიშნული ქვევრს სასწრაფოდ უნდა ჩაუტარდეს სათანადო გასამაგრებელი და სხვა აუცილებელი სამუშაოები, შემდეგ კი განთავსდეს ასეთი უნიკალური ნივთებისათვის განკუთვნილ სათანადო გარემოში.

ამასთან უნდა აღვნიშნოთ, რომ ანალოგიური ტიპის ქვევრი ენახეთ ხელვაჩაურის რაიონის სოფელ ყოროლისთავში მოსახლე გურამ ფუტყარაძის კუთვნილი სამოსახლოს მანდარინის ბაღში, რომელიც სახლის გვერდით გამავალი გზის ზემოთ გაშენებულ ტერასაზეა განთავსებული. აღნიშნული ქვევრის ყელის (რომელიც ფაქტიურად მთლიანად მომტვრეულია) ქვემო ნაწილში (იხ. სურათი) ჩანს ანალოგიური ტიპის ორნამენტ-მოხატულობა, როგორიც ახალშენის ქვევრის შემორჩენილ ფრაგმენტზეა დაფიქსირებული; რაც გვაფიქრებინებს, რომ ანალოგიური ქვევრები მრავლად უნდა მოიპოვებოდეს ამ რეგიონში, და თუ ზოგიერთ მათგანზე მაინც, წარწერებიც დაფიქსირდება, ეს ახალ, საჭირო მასალას მოგვცემს ამ მიმართულებით მეტად საინტერესო და ნაყოფიერი კვლევის გასაგრძელებლად. იგივე თვალსაზრისით შესასწავლია ამავე რეგიონში აღმოჩენილი უძველესი საწნახელები თუ სხვა მევენახეობამეღვინეობის დარგთან დაკავშირებული არტე-ფაქტები.

ამჟამად კი, შეიძლება ითქვას, რომ ამ რეგიონში მევენახეობამეღვინეობის ხანგრძლივ არსებობისა პერიოდში, მან არა მარტო მაღალ განვითარებას მიაღწია, არამედ მასთან დაკავშირებულმა დარგებმა და საკულტო ტრადიციებმა, განსაკუთრებული როლი შეასრულეს ქართული დამწერლობისა და რელიგიურ-საკრალური აზროვნების განვითარებაში.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

კახიძე, შალიკაძე, 2015: – კახიძე ა., შალიკაძე თ., ახალი არქეოლოგიური აღმოჩენები სოფ. კაპნისთავში, ბათუმი (ექსპედიციის ანგარიში).

ნიჟარაძე, 1971: – ნიჟარაძე შ., ქართული ენის დიალექტი ლექსიკა, თბილისი.

ნოღაიდელი, 2015: – ნოღაიდელი ჯ., აჭარული კილოს საღვექსიკონო მასალა, ბათუმი.

ძველი ქართული., 2008: – ძველი ქართული ენის შეერთებული ლექსიკონი, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი.



**Ucha Okropiridze
(Batumi, Georgia)**

The Secret of Pitcher Inscription

Summary

Has been read the ancient inscription on the pitcher found in 1978 in Khelvachauri municipality, Village Akhalsheni.

It appeared to be of the following religious content: "Jesus the Lord, make this pitcher strong- time of Jesus " Kriste Ufalo, Igen Mtkitse ai Stamani- zhami Kristesi".

The religious-sacral meaning of each word is cleared out; also we calculated the sum of the numerical meanings of letters contained in the text and hematic essence of other signs , which is read as: " You are God Jesus" appropriate conclusions are made.

მართლმადიდებლური ეკლესიების პოლიტიკა
ი.წ. „აღანიის ეპარქიისადმი“

საბჭოთა იმპერიის დაშლამ სამხრეთ კავკასიის სახელმწიფოებს არასტაბილური პოლიტიკური გარემო შეუქმნა, რის ნიადაგზეც უამრავმა პრობლემამ იჩინა თავი. ეთნიკურად ჭრელმა გარემომ, რელიგიური პრობლემაც წამოჭრა *[პიპინაშვილი, 2009:252]*. თანამედროვე „დემოკრატიული რუსეთის“ ფორმირება არ ითვალისწინებდა არც საქართველოს დამოუკიდებლობას. ამ რეგიონს რუსეთისათვის ოდითგან გეოპოლიტიკურ-სამხედრო-სტრატეგიული დატვირთვა გააჩნდა. გამომდინარე აქედან, რუსეთი არც თანამედროვე ეტაპზე დათმობდა პოზიციებს სამხრეთ კავკასიაში. საამისო გზა კი იყო რუსეთის ცენტრიდან მართული სეპარატისტული ძალების გააქტიურება; შედეგმაც არ დააყოვნა და 90-იანი წლებიდან შიდა ქართლში პოლიტიკური ვითარება დაიძაბა – სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის საკანონმდებლო ორგანომ ანტიკონსტიტუციური გადაწყვეტილება მიიღო სამხრეთ ოსეთის დამოუკიდებელი რესპუბლიკის შექმნაზე *[ნათმეგობაძე, 2004:507]*.

ზემოაღნიშნულმა ნიადაგი შეუქმნა საეკლესიო სეპარატიზმის აღმოცენებას, რასაც რეგიონში იდეოლოგიის ფუნქცია დაეკისრა. ზოგადად რელიგია, ისტორიულად დიდ როლს ასრულებს სახელმწიფოს კონსტრუირებაში და მისი მშენებლობის კატალიზატორი ხდება. სწორედ ეკლესიის ამ ფუნქციის გამოყენებას ცდილობს თანამედროვე ეტაპზე საქართველოს ტერიტორიაზე თვითაღიარებული ოსეთის რესპუბლიკაც. ასეთი მოვლენა ზოგადად დამახასიათებელია იმპერიის ნგრევის პროცესისათვის, როდესაც ღირებულებათა გადაფასებაში მნიშვნელოვან როლს რელიგია ასრულებს; როდესაც იცვლება პიროვნული და საზოგადოებრივი მიდგომები და რელიგიურობა საზოგადოებრივი ყოფის განმსაზღვრელი ფაქტორი ხდება *[ხუციშვილი, 2004:4-1]*.

სოციალისტური ბლოკის დაშლამ „სადაო“ ეკლესიების საკითხიც დააყენა. პოსტსაბჭოთა სივრცის მოსახლეობისათვის დღემდე უცნობია „სადაო“ ეკლესიების პრობლემის წარმოშობის მიზეზები, მიზნები, მოსალოდნელი შედეგები და მათი დაძლევის გზები.

უკანასკნელ ათწლეულებში თავი იჩინა ჩრდილო ქართლის

საეკლესიო პრობლემა, გამოვლინდა ცხინვალის რეგიონის დედა ეკლესიისაგან ჩამოშორების მცდელობა; შესაბამისად, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ნიქოზისა და ცხინვალის ეპარქიის კანონიკურ ტერიტორიაზე 2005 წელს აღმოცენდა ე.წ. “ალანიის ეპარქია“, რომელმაც მოლაპარაკებები გაშალა მოსკოვის საპატრიარქოსთან, რუსულ ემიგრანტულ ეკლესიასთან და საბერძნეთის სქიზმატურ – ე.წ. “კიპრიანეს სინოდთან“ [ხუციშვილი, 2004:143]. მიმართვებს გამოეხმაურნენ უცხოელი და ქართველი პოლიტიკური და საეკლესიო ექსპერტები, რომელთა დასკვნები რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობებზე ურთიერთსაწინააღმდეგოა: ერთნი რუსეთს საეკლესიო სეპარატიზმის გამჟღავნებლად მოიაზრებენ, ხოლო მეორენი მოსკოვის საპატრიარქოს ქმედებებს იძულებით დიპლომატიად თვლიან. განვიხილოთ აღნიშნული მოსაზრებები ცალკეულად.

რუსეთის ეკლესიის დამოკიდებულება ოსეთის საეკლესიო სეპარატიზმისადმი განისაზღვრებოდა მოსკოვის საპატრიარქოს კავშირით რუსეთის ემიგრანტულ ეკლესიასთან, რამეთუ ამ უკანასკნელთან შედგა ოსი სამღვდელოების ეკლესიური კონტაქტი. როგორც ცნობილია, 90-იანი წლებიდან დაიწყო მოსკოვის საპატრიარქოს მოლაპარაკებები ემიგრანტულ ეკლესიასთან მათი გაერთიანების მიზნით, რამაც გამოიწვია ამ უკანასკნელში განხეთქილება: ერთნი მიიჩნევდნენ, რომ მოსკოვის საპატრიარქო საბჭოური ელემენტი იყო და არ წარმოადგენდა ჭეშმარიტ ეკლესიას; შესაბამისად, ეს ფრთა ეწინააღმდეგებოდა მოსკოვთან ევქარისტულ კავშირს; მეორე ფრთა კი პირიქით, ემხრობოდა ეკლესიათა გაერთიანებას. ამ პოზიციაზე იდგა შავეიზდისა და ყუბანის სამიტროპოლიტო, რომლის იურისდიქციაშიც იყო ე.წ. “ალანიის ეპარქია“.

90-იანი წლების ცხინვალის კონფლიქტის დროს ოსმა სეპარატისტებმა რუსეთის ეკლესიას მის იურისდიქციაში შესვლაზე წერილობითი თხოვნით მიმართეს, რაზეც უარყოფითი პასუხი მიიღეს და ემიგრანტულ ეკლესიასთან გადაამისამართეს [Возрождение христианства..., 1992]. ასეთ შემთხვევაში, ოსებმა მიმართეს საბერძნეთის ე.წ. “კიპრიანეს სინოდს“, რომელიც ევქარისტულ კავშირში იყო რუსეთის ემიგრანტული ეკლესიის ანტიმოსკოვურ საეკლესიო დაჯგუფებასთან და, ზოგადად, მფარველობდა განდგომილ ეკლესიებს. 2005 წლის 4 ოქტომბერს „კიპრიანეს სინოდმა“ სცნო „ალანიის ეპარქია“ თავის იურისდიქციის საზღვრებში, ხოლო ოსებმა საეკლესიო საზღვრები პოლიტიკური საზღვრების იდენტურად გამოაცხადეს; “კიპრიანეს სინოდის“

წევრს, ეპისკოპოს ამბროსი მეთონელს დაევადა „ალანიის 306

ეპარქიაზე“ მეთვალყურეობა *[Возрождение., 1992:15-16]*. ოსეთის საეკლესიო განხეთქილების ჯგუფი აღიარეს საბერძნეთის, რუმინეთის, ბულგარეთის „მეძველსტილეთი“ „კიპრიანეს სინოდში“ გაერთიანებულმა ეკლესიებმა.

2005-2006 წლების მიჯნიდან დაიწყო განხეთქილების პროცესი რუსეთის ემიგრანტულ ეკლესიასა და „კიპრიანეს სინოდს“ შორის, რისი მიზეზიც აღმოჩნდა მოსკოვის საპატრიარქოსა და ემიგრანტულ ეკლესიას შორის მოლაპარაკებების დაწყება. მათ შორის კავშირის აღდგენის წინაპირობა იყო მოსკოვის კატეგორიული მოთხოვნა – ემიგრანტულ ეკლესიას ეკრძალებოდა სხვა კანონიკურ საეკლესიო ტერიტორიებზე მდებარე სამრევლოების მართვა; შესაბამისად, ემიგრანტულმა ეკლესიამ უარი განაცხადა „აღანიის ეპარქიის“ საქმეებში ჩარევაზე და ის სრულად აღმოჩნდა „კიპრიანეს სინოდის“ იურისდიქციაში. გამომდინარე აქედან, „აღანიის ეპარქიას“ განდგომილი ეკლესიის კვალიფიკაცია მიენიჭა. ამჟამად, მსოფლიო საქრისტიანოში „აღანიის საეპისკოპოსო“ „საერო ტერიტორიული კანონიერების“ სტატუსით სარგებლობს; შესაბამისად, აღანიის სამღვდელოება არჩევანის წინაშე დადგა: 1). დარჩეს „კიპრიანეს სინოდის“ დაქვემდებარებაში თუ 2). შევიდეს რუსეთის ეკლესიასთან უნიატურ კავშირში, იმ პირობით თუ შეინარჩუნებს თვითმყოფადობას, ავტონომიურ უფლებას და სულიერ ნეიტრალიტეტს *[<http://osinform.ru>]*. ოსი სამღვდელოება აღიარებს, რომ განხეთქილების ეკლესიის იურისდიქციაში ყოფნა იძულებითი, დროებითი მოვლენაა, რათა შემდგომ რუსეთის ეკლესიის დაქვემდებარებაში გადავიდეს *[<http://kavkasia.net>]*. პარალელურად, რუსეთის ეკლესია ხაზგასმით აღნიშნავს ცხინვალის რეგიონზე საქართველოს ეკლესიის კანონიკურ ტერიტორიულ უფლებამოსილებას, რამეთუ მას მოიაზრებს „საღაო“ ეკლესიების საკითხში სერიოზულ მოკავშირედ, თუმცა რუსეთის ეკლესია აგრძელებს საქართველოს საეკლესიო ცხოვრებაში ჩარევის პროცესს. ამგვარ ქმედებას იმით ამართლებს, რომ საჭიროდ მიიჩნევს ეკლესიათშორის კეთილდამოკიდებულებაში მომრიგებლის როლის შესრულებას და თვლის, რომ საამისოდ აუცილებელია ერთგვარი კომპრომისის მიღწევა *[<http://www.vesti.ru>]*. “ეს საკითხი ქართული და რუსული ეკლესიების დიალოგის გზით მოგვარებადია” – აღნიშნავს მოსკოვის საპატრიარქოს საგარეო საეკლესიო ურთიერთობების მდივანი, პროტოიერი ნ.ბალაშოვი *[Гукемухов, 2015:13]*. რუსი სამღვდელოების მეორე ნაწილი აღიარებს რუსეთის იმპერი-

ულ მისიას, ბიზანტიურ მემკვიდრეობაზე პასუხისმგებლობას და მიიხსენეს, რომ სამყაროში უნდა არსებობდეს ერთი მართლმადიდებლური იმპერია და ის რუსეთის სახელმწიფოს კუთვნილებაა. პროფესორი არკადი მილერი აღნიშნავს, რომ XXI საუკუნეში დასაშვებია არსებობდეს მართლმადიდებლური სახელმწიფოების კავშირი, კონფედერაცია და მასში გაერთიანება შეუძლია საქართველოსაც, ისე, რომ შეინარჩუნოს დამოუკიდებლობა *[Православие и война, 2014:19-21]*.

რუსეთის ეკლესიის რეაქციულმა ფრთამ პრობლემის დარეგულირებისათვის შესთავაზა რუსეთისა და ოსეთის თვითგამოცხადებული რესპუბლიკის მთავრობას ე.წ. კონდომინიუმი, ანუ ერთ ტერიტორიაზე ორმაგი მმართველობის, საერთო ადმინისტრაციის დაწესება. საამისოდ, რუსეთის ეკლესიამ შეიმუშავა შემდეგი სახის წინადადებები:

1. დადგინდეს ოსეთში მოსკოვის საპატრიარქოს მეტოქეები, რომელიც დაეხმარება ოსეთის მოსახლეობას მართლმადიდებლობის შენარჩუნებაში;

2. „აღლანია ეპარქიას“ უფლება აქვს მოითხოვოს რუსეთის ეკლესიაში გაერთიანება.

ამრიგად, მოსკოვის საპატრიარქომ საქართველოს ეკლესიას ცხინვალის რეგიონში საეკლესიო პრობლემის მოგვარებისათვის შესთავაზა მეტოქეების – ე.წ. „საეკლესიო საელჩოების“ გახსნა, რომლებსაც დაეკისრებოდათ საეკლესიო ადმინისტრაციის ფუნქცია, ანუ ცხინვალის რეგიონი საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციაში რჩებოდა, ფაქტობრივად კი, მასზე კონტროლს რუსული მხარე განახორციელებდა. საქართველოს ეკლესიამ აღნიშნული შემოთავაზება უარყო *[<http://globoscope.ru>]*. ოსი სამღვდელოება და მრევლი მიიხსენეს, რომ რუსული მეტოქეები ცხინვალში სამხრეთ ოსეთს დაახლოვებს რუსეთის ეკლესიასთან *[<http://globoscope.ru>]*.

ოსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლების მიზანია „აღლანიის ეპარქიისათვის“ ავტოკეფალური სტატუსის მინიჭება *[<http://osinform.ru>]* და ამ საქმეში რუსეთის ეკლესიისაგან მხარდაჭერის იმედი აქვს, თუმცა ვერ ითავისებენ, რომ იმ შემთხვევაში, თუ რუსეთის ეკლესია ოსების მოთხოვნას მხარს დაუჭერს, მის წინააღმდეგ ამოქმედდება მსოფლიო საპატრიარქო, დადგება უკრაინის ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი და გამორიცხულიც არ არის, რომ ეს საკითხი საქართველოს ეკლესიამ წამოსწიოს *[მამალაძე, 2011:27-29]*. იმ შემთხვევაში, თუ უკრაინის ეკლესიის

ავტოკეფალიის აღიარება მოხდა, მაშინ რუსეთის ეკლესიის კი-308

ევის სამიტროპოლიტო უცხოეთის ეკლესიის კვალიფიკაციას მიიღებს, ე.ი. კანონიკურად უკრაინის ტერიტორია ყირიმით ვეღარ იქნება რუსული ეკლესიის ნაწილი. ყოველივე ეს კი რუსეთის ეკლესიის ავტოკეფალიას ეჭვქვეშ დააყენებს, რადგან მოციქულს რუსეთის ტერიტორიაზე არ უქადაგია. ასეთ შემთხვევაში, დასაშვებია შემოგვედგონ, რომ მოციქულ ანდრიას ქრისტიანობა ნაქადაგები აქვს ჩრდილო კავკასიაში, ალანიაში და რუსეთს ექნება საფუძველი ამტკიცოს ვლადიკავკაზის ეპარქიის რეალური არსებობა, თუმც, ნიშანდობლივია, რომ ის ისტორიულად კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს იურისდიქციაში იყო. სწორედ აღნიშნული გახდა მიზეზი, რომ რუსეთის ეკლესიამ „ალანიის ეპარქიას“ სახელწოდება ვლადიკავკაზის ეპარქიად გადაუკეთა. ეს მაშინ, როდესაც ოსები თავიანთ ქვეყანას ალანიას უწოდებენ. თუ რუსეთის ეკლესია კონსტანტინოპოლის ეკლესიის საწინააღმდეგოდ იმოქმედებს და საქართველოს ეკლესიის კანონიკურ სამრევლოებს მიიერთებს, მაშინ უკრაინასთან ერთად დადგება „ალანიის ეპარქიის“ კუთვნილების საკითხიც. ეს კი ჩრდილო და სამხრეთ ოსეთის გარდა მოიცავს ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის გადამმა მხარესაც. კერძოდ, მასში შედის სკვითეთის ნაწილი, რომელიც დღეს უკრაინის შემადგენლობაშია. გამომდინარე აქედან, სახეზეა საეკლესიო საზღვრების გადანაწილების პროცესი, რაც მძიმე შედეგებამდე მიგვიყვანს.

2011 წლიდან „ალანიის ეპარქია“, ფაქტობრივად, იმართება საბერძნეთის განდგომილი ეკლესიის ეპისკოპოსის ამბროსის (ბაიროლომი) მიერ; თავის მხრივ, ეპარქიაში გრძელდება განხეთქილების პროცესი; მიმდინარეობს სამღვდელოებას შორის დაპირისპირება: ერთი ნაწილი ემხრობა რუსეთის ეკლესიასთან ერთობას, მეორე კი ამ ერთობაში თვითმყოფადობის დაკარგვის საფრთხეს ხედავს [<http://internet.ge>].

საქართველოს საპატრიარქოს პოზიცია „ალანიის ეპარქიასთან“ დამოკიდებულებაში მტკიცეა. ის და მართლმადიდებლური სამყარო არ აღიარებს „ალანიის ეპარქიის“ კანონიერებას [<http://www.epn.ge>]. ამჟამად, ცხინვალის რეგიონში მოქმედებს შემდეგი ქართული ტაძრები: ღარგვისის, სოფელ წირქოლის, ახალგორის ღვთისმშობლის მიძინების, სოფელ იკოთას დედათა მონასტრები. ოსეთის თვითმარქვია ხელისუფლებისაგან მიმდინარეობს ქართველი სამღვდელოების დისკრედიტაციის პროცესი, თუმც მათი ცხინვალიდან გამოძევებას ვერ ახერხებს, რადგან ქართვე-

ლები მათი კანონმდებლობით უცხოეთის მოქალაქეებად ითვლებიან. ამასთან, სანამ ქართველი სამღვდელოება ცხინვალშია, “ალანის ეპარქიის” სამღვდელოებას საეკლესიო კანონიკით ეკრძალება ადგილზე ღვთისმსახურების ჩატარება.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

მამალაძე, 2011: – მამალაძე გ., რუსეთის საეკლესიო ჩინოვნიკები ცეცხლს ეთამაშებიან, თბილისი – <http://press.ge/new/>

ნათმეღაძე, 2004: – ნათმეღაძე ნ., საქართველოს უახლესი ისტორია (1921-2000), თბილისი.

პიპინაშვილი, 2009: – პიპინაშვილი დ., სამხრეთ კავკასიის კონფლიქტები, ჟურნ. „ახალი აზრი“, თბილისი.

ხუციშვილი, 2004: – ხუციშვილი ქ., რელიგიური სიტუაციის ცვლილება და უსაფრთხოება საქართველოში, თბილისი.

Возрождение., 2012: – Возрождение христианства в Южной Осетии – <http://bs-kavkaz.org/2012/>

Газ. „Южная Осетия“, 2010: – Газ. „Южная Осетия“, Владикавказ, №7, 2010.

Гукемухов, 2015: – Гукемухов М., Отей Иаков – Москва сюда епископа поставить никак не может, Москва.

Православие., 2014 – Православие и война – <http://www.cvoboda.org>

<http://osinform.ru>

<http://kavkasia.net>

<http://www.vesti.ru>

<http://globoscope.ru>

<http://respublikarso.org>

<http://www.internet.ge>

<http://epn.ge>

<http://www.patriarchate.ge>

<http://www.kvirispalitra.ge>

Ketevan Pavliashvili

(Tbilisi, Georgia)

Orthodox Churches Politics Towards “Alania Eparchy”

Summary

1. After decompose of Soviet Impire,there was germinated “disputable” churches problem in Transcaucasia

2. In this problem there were included some orthodox churches as:Constantinopole,Greece exited churches,Russian and Russian emigrant churches.

3. “Alania Eparchy” ‘s radical task is achieve the avtokephaly of their church and by this way the delimiting from the Georgian Orthodox church.

4. There is some diversitiness about the orientation between Osetian clergy.That’s why in the Tskinali regions church is going split prosseses.

5. Such church prosseses complicates relations between World Orthodox Churches.

6. Georgian Orthodox Church position towards “Alania Epharchy” is steadfast – the region of Tskhinvali is the Georgian Orthodox Church’s canonical part.

ლელა სარალიძე
(თბილისი, საქართველო)

საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ლეონიდე
ოქროპირიძე და საქართველოს დემოკრატიული
რესპუბლიკა

1918-1921 წლებში, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, უწმინდესი და უნეტარესი ლეონიდე, ერისკაცობაში ლონგინოზ სოლომონის ძე ოქროპირიძე, 1861 წლის 15 თებერვალს, გორის მაზრის სოფელ დისევში დაიბადა **[გარდოსანიძე, 2010:10]**. 1887 წელს, ლონგინოზი ბერად აღიკვეცა და სახელად ლეონიდე ეწოდა. 1888 წელს, იგი „კავკასიაში ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების“ მიერ დაარსებული სკოლების ინსპექტორად დაინიშნა. აღნიშნული საზოგადოების დაფინანსებით, კავკასიის მთიანეთში, ფშავ-ხევსურეთში, გუდამაყარში, არღონ-ალაგირის ხეობასა და საინგილოში, სკოლები გაიხსნა, რაშიც ბერ-მონაზონ ლეონიდეს ღვაწლი დიდი იყო. 1898 წლის 17 აპრილს, მღვდელმონაზონი ლეონიდე ეპისკოპოსის ხარისხში იქნა აყვანილი. ეპისკოპოს ლეონიდეს მოღვაწეობაში დიდი ადგილი უჭირავს რუსი ეგზარქოსების ანტიქართული პოლიტიკის მხილვას, ასევე, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენისათვის ბრძოლას. ლეონიდე ოქროპირიძემ, საქართველოს ავტოკეფალიის აღდგენის საკითხი, არაერთხელ დააყენა რუსეთის უწმინდეს სინოდში **[ქოქრაშვილი, 2005: 246]**. 1908 წლიდან, ეპისკოპოსი ლეონიდე გურია-ოდიშის ეპარქიას განაგებდა და მკაცრად ილაშქრებდა რუსეთის ხელისუფლების საგანმანათლებლო პოლიტიკის წინააღმდეგ.

1917 წლის 12 (25) მარტს, სეკტიცხოვლის საპატრიარქო ტაძარში, საგანგებო წირვისა და სავედრებელი პარაკლისის ჩატარების შემდეგ, გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსმა ლეონიდემ წაიკითხა საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესიის გადაწყვეტილება, რითაც საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა გამოცხადდა. მან თქვა: „...ძმებო და მოქალაქენო! დღეს პირველად შესრულდა ამ დიდებულ ტაძარში წირვა, სწორედ, იმ წესით, როგორითაც სრულდებოდა მისი დამოუკიდებლობის დროს და მით ჩაედგა მტკიცე საფუძველი მისი თვით არსებობისა. დღეიდან ინიშნება დროებითი მმართველობა განთავისუფლებულ ეკლესიის საქმეების მწარმოებლად და დაიდგინება ოქმი, რომ არჩეულ იქმნეს არა შორეულ მომავალში საქართვე-

ლოს დამოუკიდებელი ეკლესიის კათოლიკოზი... მირონის მადინებლო სვეტო ცხოველო! შენ სცხე მირონი ჩვენგან დაწეულ საქმეს და მიეც გამარჯვება საქართველოს თავისუფალ ეკლესიას. ამინ!” *[საქართველოს მართლმადიდებელი., 2016: 5].*

ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის აქტში აღნიშნულია: “საჩქაროდ განგრძობილ იქმნეს საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალური მართვა-გამგეობა, ხოლო ვიდრე სრულ კანონიურ ნიადაგზედ მოხდებოდეს საქართველოს ეკლესიის კათოლიკოსის არჩევა, დროებით დაინიშნოს კათოლიკოსის ადგილის აღმავსებლად – საქართველოს ეკლესიის გამგედ სამღვდლო და საერო პირთაგან შემდგარი დროებით აღმასრულებელი კომიტეტი, გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსის ღვონიდეშ თავმჯდომარეობით...” *[საქართველოს მართლმადიდებელი., 2016: 6].* ღვონიდე ოქროპირიძე საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის დროებითი მმართველობის თავმჯდომარედ დაინიშნა. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის დროებითი მმართველობის სხდომები, 1917 წლის 13 მარტიდან 14 სექტემბრის ჩათვლით, სრულიად საქართველოს პირველი საეკლესიო კრების (1917 წლის 8-17 სექტემბერი) მიერ სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქისა და საკათოლიკოსო საბჭოს არჩევამდე მიმდინარეობდა. დროებითი მმართველობის სხდომებს, მოგვიანებით შეუერთდა გადასახლებიდან დაბრუნებული ეპისკოპოსი კირიონი (საძაგლიშვილი) და მასთან ერთად მღვდელი – იოსებ ჩიჯავაძე.

საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის დადგენილებით, საქართველოს ტერიტორიაზე არსებულ ეპარქიათა წარმომადგენლებს, 1917 წლის 12 მარტის განჩინებიდან გამომდინარე, ეგზარქოს პლატონთან (მიტროპოლიტი პლატონი (1866-1934 წ.წ.), ერისკაცობაში პორფირი ფიოდორის ძე როჟდესტვენსკი, საქართველოს ეგზარქოსი 1915-1917 წლებში და უწმინდესი სინოდის წევრი – ღ. ს). რუსეთის უწმინდეს სინოდთან, სინოდის კანტორასთან და კანცელარიასთან ურთიერთობა უნდა შეეწყვიტათ. საქართველოს ეკლესიის ოფიციალურ, იურიდიულ პირად სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის მოსაყდრე – ყოვლადსამღვდლო ღვონიდე და მასთან არსებული დროებითი მმართველობა გამოცხადდა *[საქართველოს მართლმადიდებელი., 2016: 13].* 1917 წლის 14 მარტს, ღვონიდე ეგზარქოსის სასახლეში გამოცხადდა და საქართველოს ეგზარქოს პლატონს განუცხადა, რომ მცხეთაში მიღებული გადაწყვეტილების საფუძველზე, იგი ეგზარქოსის თა-

ნამდებობიდან გადაყენებული იყო. 1917 წლის 15 აგვისტოს, ქართველმა სამღვდელოებამ გურია-ოდიშის ეპისკოპოსი – ლეონიდე, თბილელ მიტროპოლიტად აირჩია. 1917 წლის 23 აგვისტოს, ყოფილმა ეპისკოპოსმა – პლატონმა თბილისი დატოვა.

თბილელი მიტროპოლიტი ლეონიდე, 1918 წლის 26 მაისს, საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადებას ესწრებოდა, სადაც განაცხადა: „ყველას გინახავთ, რა უმწუოდ და უაზროდ აწყდება ხოლმე მიდამოს პირზე მზის პირველი სხივებით სკიდან გამოტყუებული სიცივისგან მობუზული ფუტკარი, მაგრამ გადის დრო, დგება ზაფხული და მადლიანი ღვთის მუშაკიც დღითიდღე ფრთებს შლის, ღონიერდება, სიცოცხლის ძალით ივსება და ბოლოს ჯარასავით ტრიალებს ყვავილებით დაფენილ ველ-მინდვრებში, სკაში წასადები თაფლის ამოსაწურად, რაკი აღგვეძრა თავისუფლების სიყვარული, ჩვენთვის ყოველივე მიზეზგარეშე დადგება სანატრელი ზაფხული, ჩვენც აუცილებლად გავაჩადებთ შემოქმედებით მუშაობას“ *[გარდოსანიძე, 2000:135]*.

1918 წლის 17 ივნისს, უწმინდესი კირიონის გარდაცვალების შემდეგ, ლეონიდე კათოლიკოს-პატრიარქის მოვალეობას ასრულებდა. 1918 წლის 28 ნოემბერს, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საკათოლიკოსო საბჭომ მიიღო გადაწყვეტილება თბილელი მიტროპოლიტი ლეონიდე, არჩევნების გარეშე, პირველ საეკლესიო კრებაზე მიღებული ხმების საფუძველზე, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქად დაემტკიცებინა. ლეონიდე ქვეყნისთვის უმძიმეს პერიოდში მეთაურობდა ქართულ სამოციქულო ეკლესიას და დიდი ღვაწლი გასწია მისი დამოუკიდებელი თვითარსებობის განმტკიცებისთვის.

1919 წლის 29 თებერვალს, მცხეთაში, სევეტიცხოვლის საპატრიარქო ტაძარში, მოხდა მისი აღსაყდრება. 1919 წლის ოქტომბერში, უწმინდესი და უნეტარესი ლეონიდე ეწვია ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქიას, შეხვდა მოსახლეობას, არაქართველ მრევლს (ბერძნები, რუსები), რომლებიც რუსეთის ხელისუფლების წაქეზებით, საქართველოს ეკლესიის მორჩილებაზე უარს აცხადებდნენ *[კიკნაძე, 2016:230]*. პარტიარქმა ქართული საჯარისო ნაწილების შემადგენლობას და ყველას ქართული სახელმწიფო ინტერესებისთვის გაერთიანებისკენ მოუწოდა.

უწმინდესი და უნეტარესი ლეონიდე პირდაპირ აღმოჩნდა იმ პრობლემების წინაშე, რომლებმაც თავი იჩინა დამოუკიდებელ საქართველოში. ქართველი საზოგადოების ერთი ნაწილი რომის

პაპთან უნიის გაფორმების მომხრე იყო, რასაც კათოლიკოს-პატრიარქი არ ეთანხმებოდა *[ბუბულაშვილი, 200:59]*.

საქართველოს დემოკრატიული ხელისუფლების საეკლესიო პოლიტიკა, არაერთხელ გახდა კათოლიკოს-პატრიარქ ლეონიდეს კრიტიკის საგანი. იგი მთავრობას ხშირად საყვედურობდა მისი სოციალისტური იდეოლოგიის გამო. 1918 წლის 21 ნოემბერს, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის პარლამენტმა განიხილა კანონპროექტი, სასწავლებლებში საღვთო სჯულის სწავლების გაუქმების შესახებ. ხელისუფლება საკუთარ გადაწყვეტილებას ასე აფასებდა: “ეს საკითხი პროგრესული კაცობრიობისათვის ახალი არ არის. XIX საუკუნის განმავლობაში და უფრო წინათაც, როგორც პედაგოგიურ, ისე, პოლიტიკურ ლიტერატურაში, წამოყენებული იყო საჭიროება საღვთო სჯულის ამოშლისა სამოსწავლო პროგრამებიდან. დღეს ეს საჭიროება უკვე ყველგან მიღებულია. ბევრ მოწინავე ქვეყნებში, როგორც მაგალითად, ამერიკის შეერთებულ შტატებში, ინგლისში, საფრანგეთში და ინგლისის დაწინაურებულ კოლონიებში, უკვე განხორციელებულია საღვთო სჯულის სასწავლო პროგრამებიდან ამოშლა. საჭიროება სკოლის პროგრამებიდან სარწმუნოების სწავლების განდევნისა იმდენად აშკარად აუცილებელია, რომ ზოგიერთ ქვეყნებში, როგორც მაგალითად აშშ-ში, თვით სამღვდელოება მოითხოვს ამას” *[ერთობა, 1918:1]*.

დემოკრატიული რესპუბლიკის ხელისუფლება მიიჩნევდა, რომ შეუძლებელია სახელმწიფოში, სამართლიანობის პრინციპის დაურღვევლად, ერთს რომელიმე რწმენას დაუჭიროს მხარი. სარწმუნოება პირადი სინდისის საქმე უნდა იყოს. მთავრობას უფლება არა აქვს საზოგადოების ერთი ნაწილისაგან აკრეფილი ხარჯებით, მეორე ნაწილის რწმენა გაამდიდროს. სარწმუნოება პირადი საქმეა. მორწმუნეთა სწავლა უნდა იყოს კერძო საქმე იმ პირებისა, რომელთაც სწამთ და ამ საქმეზე არ უნდა იხარჯებოდეს არც ერთი კაპიტი იმათი, ვისაც არ სწამთ – მიიჩნევდნენ დემოკრატიული რესპუბლიკის მესვეურები.

საქართველოს ავტოკეფალიის აღდგენის (1917 წლის 12 მარტი) შემდეგ, სასულიერო სასწავლებლები რუსეთის სინოდის მმართველობას გამოეყო. სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ, ხელისუფლების სათავეში მოსული ათეისტური სოციალ-დემოკრატიული მთავრობის გადაწყვეტილებით, 1918-1919 წლებში სასულიერო სასწავლებლების ნაციონალიზაცია განხორციელდა. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქებმა – კირიონ II-მ

(1917-1918 წ.წ.) და ლეონიდემ (1919-1921 წ.წ.) სასულიერო კადრების მომზადების მიზნით, დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობისგან არაერთხელ მოითხოვეს სასულიერო სასწავლებლის გახსნის ნებართვა, მაგრამ ხელისუფლება მათ მოთხოვნას უარით პასუხობდა *[ბუბულაშვილი, 2010:407]*. მოგვიანებით, 1921 წელს, ახლადარჩეული კათოლიკოს-პატრიარქის ამბროსი ხელაიას (1921-1927 წწ.) ძალისხმევით, 1922 წლის 27 აპრილს, საკათოლიკოსო საბჭოს დარბაზში სასულიერო პირთა თანდასწრებით, საზეიმოდ გაიხსნა ლეონიდე ოქროპირიძის სახელობის სამოძღვრო სასწავლებელი. სასწავლებლის დირექტორად დეკანოზი კალისტრატე ცინცაძე დაინიშნა. 1923 წლის 12 იანვარს, სამოძღვრო სასწავლებელმა ფუნქციონირება შეწყვიტა *[ბუბულაშვილი, 2010, 408-409]*.

მართალია, სოციალ-დემოკრატიული მთავრობის საეკლესიო პოლიტიკა ქართველი სამღვდელოებისთვის მიუღებელი იყო, თუმცა გარკვეული წინააღმდეგობა მათ შორისაც არსებობდა. პატრიარქს დაუპირისპირდა დიაკონი ტიმოთე ბაკურაძე. ჯერ კიდევ, ლეონიდეს საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის კირიონის მოსაყდრედ ყოფნის პერიოდში, ყოვლადსამღვდელო ლეონიდეს და მთელი დროებითი მმართველობის წევრთა შეურაცხოფისთვის, იგი მმართველობის შემადგენლობიდან გარიცხეს *[საქართველოს მართლმადიდებელი., 2016:214]*. დიაკონი ტიმოთე ბაკურაძე თავის პროკლამაციაში პატრიარქს საყვედურობდა: “ლეონიდმა არა მარტო სამღვდელოებაში შეიტანა შური და უსიამოვნება, გაჰყო ორ ბანაკად, რასაც ეგზარქოსების დროსაც კი არ ჰქონდა ალავი, არამედ ერის ხალხშიაც შეიტანა დიდი განხეთქილება და ერთი, მორწმუნე ქართველი ერი გაჰყო: ურწმუნოდ და მორწმუნედ და დააარსა მორწმუნე წრე!... მთელი ევროპა ახალი დროით უქმობს დღესასწაულებს და მასთან ერთად ქართველი მთავრობა და მისი მიმყოფი დიდბალი ხალხიც და ეს სინამდვილესთან უფრო სწორეა და საქართველოს ეკლესიის თავი კი განთიშვისაკენ ერეკება ხალხს და თავისზე დამოკიდებულ სამღვდელოებას. ეს გზა სრულიადაც არაა სწორი და სამართლიანი და რატომ არ ასწორებს კათოლიკოსი ამ მცდარ საქმეს? მეორე ისაა, რომ საქართველოს ხაზინა ოქროსა და ვერცხლს საჭიროებს საქართველოს ფულის, ვალუტის შესაქმნელად და ამ აზრით, საქართველოს მთავრობამ გადაწყვიტა ჩამოართვას ეკლესიებს მომეტებული, უქმი განძეულობა, მაგრამ ლეონიდი შედგა ყალყზე და იგივე აქნევინა თავის მიმყოფ სამღვდელოებასაც და ამას უარობენ. საქართველოს ეკ-

ლესიის განძეულობა ხალხის შექმნილია და ახლა კი იმავე ხალხს ხაზინისათვის, მკედრებით აღდგომილ საქართველოსთვის, იგი არ ემეტება საქართველოს ეკლესიის თავს...” *[ერთობა, 1921:3]*.

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ხელისუფლების პერიოდში (1918-1921 წწ.) საქართველოს ეკლესია არასახალებლო მდგომარეობაში აღმოჩნდა. 1920 წლის 19 ნოემბრის პროექტით – ეკლესიის სახელმწიფოსგან გამოყოფის შესახებ, იგი სახელმწიფოსგან დამოუკიდებელი აღმოჩნდა არა მარტო მატერიალურად, არამედ სახელმწიფო ფუნქციებისგანაც განთავისუფლდა (ქორწინება, დაბადება, გარდაცვალება და სხვა). ეკლესიის ერთადერთ ფუნქციად დარჩა მორწმუნეთა რელიგიური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება. ასევე, იგი სხვადასხვა რელიგიურ მიმდინარეობებთან გათანაბრდა *[ანდრეასძე, 2010:413]*. კათოლიკოს-პატრიარქ ლეონიდეს მცდელობა, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობასთან დაახლოვებისა და მასთან თანამშრომლობის თაობაზე, მარცხით დამთავრდა. ეკლესიის სახელმწიფოსგან გამოყოფის საკითხი, დემოკრატიული მთავრობის ინიციატივით, მისი პროგრამის მოთხოვნათა შესაბამისად განხორციელდა, რომელმაც სახელმწიფოში რელიგიის საკითხი ეროვნულ საკითხს დაუთმო *[პაგლიაშვილი, 2000:160]*.

1920 წლის 16 ოქტომბერს, დამფუძნებელი კრების წევრის – ს. ჯაფარიძის თავმჯდომარეონით, კანონების გადამსინჯავი კომისიის სხდომა შედგა. სხდომას სხვადასხვა სარწმუნოების პირები, ასევე, ეროვნული საბჭოს წარმომადგენლები დაესწრნენ. სხდომაზე ეკლესიის სახელმწიფოსგან ჩამოშორების საკითხი განიხილეს. უძრავი ქონება, რომელიც სასულიერო დაწესებულებების ხელში იყო, სახელმწიფოს საკუთრებაში უნდა გადასულიყო. კანონპროექტის IX მუხლის ძალით, “ის შენობები, რომლებსაც ისტორიული და მხატვრული მნიშვნელობა აქვს, მთელი თავისი უძრავი და მოძრავი ქონებით სახელმწიფოს გადაეცეს. ეს ქონება განათლების სამინისტროს ხელში იქნება. სახალხო განათლების მინისტრს ევალება ამ კანონის გამოქვეყნებიდან ერთი წლის შემდეგ, შეადგინოს ამგვარ შენობათა სია და მთავრობას წარუდგინოს დასამტკიცებლად” *[ერთობა, 1920:3]*. 1920 წლის 10 დეკემბერს, დამფუძნებელმა კრებამ განიხილა კონსტიტუციის პროექტი ეკლესიის სახელმწიფოსგან გამოყოფის შესახებ.

ამრიგად, დემოკრატიული რესპუბლიკის ხელისუფლების მიერ მიღებული კანონების ძალით, სასკოლო პროგრამებიდან ამოიღეს

სადეთო სჯულის სწავლება, დაწესდა დაბადებულთა და გარდაც-
ვლილთა სამოქალაქო რეგისტრაცია, შემოიღეს სამოქალაქო ქორ-
წინების წესი, მოხდა ეკლესიის სახელმწიფოსგან გამოყოფა.

სამღვდელოების გულისწერომა გამოიწვია, ასევე, გელათის
მონასტრის ნივთების საკითხმა **[სცხსა, გ. 1699, ან. 1, ს. 80,
ფურც. 1]**. საქართველოს ეკლესია-მონასტრებიდან განძეულობის
გამოტანით აღშფოთებული კათოლიკოს-პატრიარქი ლეონიდე, სა-
კათოლიკოსო საბჭოს რამდენიმე წევრის თანხლებით, მთავრობის
თავმჯდომარეს – ნოე ჟორდანიას ეწვია. მათ შორის მწვავე და-
პირისპირება მოხდა. ნ. ჟორდანიამ პატრიარქს განუმარტა, რომ სა-
ქართველოს ეკლესია დამოუკიდებელი და თავისუფალი არ არის,
ის ჯერ სახელმწიფოსგან გამოუყოფელია, ვერ შევქმნით სახელ-
მწიფოს სახელმწიფოში, რაც შეეხება საეკლესიო ნივთებს, ის სა-
ხელმწიფოს საკუთრებაა და სახელმწიფოს საქმეა მათ სად შეი-
ნახავს. ეხებოდა რა ხელისუფლების პოლიტიკას, უწმინდესი ლეო-
ნიდე გულისტკივილით აღნიშნავდა: “ეკლესიას ჩამოართვეს სას-
წავლებლები, ქონება, მიწები, ეკლესიებიდან გამოიტანეს ძვირფა-
სეულობა, მას წაართვეს მოქალაქეობრივი უფლება და შეძლება,
სარწმუნოებრივ-ზნეობრივი ნუგეში ეცა მორწმუნეთათვის ყველა
იმ დღესასწაულებში, რომელიც შეადგენს წმინდათაწმინდას და
ისტორიულ ატრიბუტს მათი ქრისტიანული რწმენისას და იძუ-
ლებულს ხდიან მათ თავისი დოგმატი და ტიპიკონი ამქვეყნიურ და
ისიც სოციალისტურ ანგარიშებს შეუფარდონ” **[საქართველოს
ეკლესიის., 2005:16]**.

უწმინდესი და უნეტარესი ლეონიდე მკაცრად აკრიტიკებდა
საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ხელისუფლების
ეკლესიისადმი დამოკიდებულებას: “ჩვენი მთავრობა სოციალისტუ-
რია, პრინციპულად ვერ ეგუება ეკლესიას. თანახმა ვარ, დიახაც,
ნუ შეგვუბიან ურთიერთს ეკლესია და სოციალისტები და დროზე
გაშორდნენ ერთმანეთს, მაგრამ აქაც სავალდებულოა სამართლია-
ნობა და ჩვენც მარტო სამართლიან დაშორებას ვთხოულობთ სა-
ხელმწიფოსგან, სხვა არაფერს” **[“სახალხო გაზეთი”, 1996:8]**.
სამწუხაროდ, ხელისუფლებას არაფერი გაუკეთებია ამ მიმართუ-
ლებით, გარდა ეკლესიის შევიწროებისა.

უწმინდესი და უნეტარესი ლეონიდე გრძნობდა იმ სერიოზულ
საშიშროებას, რომელიც ახალგაზრდა დამოუკიდებელ საქართვე-
ლოს ემუქრებოდა. ერისადმი საგანგებო მიმართვაში იგი
აღნიშნავდა: “ყველაფერს შეელიეთ, ყველაფერი დასთმეთ, ნურაე-
თარ მსხვერპლს ნუ დაერიდებით სამშობლოს დამოუკიდებლო-

ბის განსამტკიცებლად, რომ ამაზე სასახელოსა და სათნოს, ამაზე უფრო სასიკეთოს და სახეიროს, როგორც თქვენთვის, ისე თქვენი შთამომავლობისათვის, ვერაფერს გააკეთებთ” *["საპატრიარქოს უწყებანი", 2005:18]*.

1921 წლის თებერვალში, ბოლშევიკური საოკუპაციო ჯარის ნაწილების თბილისთან მოახლოებისთანავე, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საკათოლიკოსო საბჭოს საგანგებო სხდომა შეიკრიბა, სადაც კათოლიკოს პატრიარქმა ლეონიდემ დააყენა საკითხი, ომისგან მოსალოდნელი საშიშროების პირობებში, როგორ დაეცვათ საეკლესიო განმეულობა და სიწმინდეები, ასევე, საკათოლიკოსო საბჭოს ქონება და არქივი. 1921 წლის 25 თებერვალს, ბოლშევიკური საოკუპაციო ხელისუფლება თბილისში შემოვიდა. უწმინდესი ლეონიდე, საეკლესიო სიწმინდეებთან ერთად, დროებით ქუთაისში გადავიდა. იგი 13 აპრილს დაბრუნდა დედაქალაქში, სადაც გულსაკლავი სურათი დახვდა – გახარებული უცხოტომელნი და დამწუხრებული თანამემამულენი. ასეთი იყო თბილისი, ასეთი იყო სრულიად საქართველო.

ბოლშევიკურმა ხელისუფლებამ 1921 წლის 15 აპრილს, რეგკომის დადგენილებით, საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია კანონგარეშე ორგანიზაციად გამოაცხადა. დაიწყო საეკლესიო ქონების ჩამორთმევა, ეკლესია-მონასტრების ადმინისტრაციული წესით დახურვა, სასულიერო პირების დევნა-შევიწროება.

1921 წლის 11 ივლისს, უწმინდესი და უნეტარესი ლეონიდე გარდაიცვალა. 17 ივლისს, იგი სიონის საპატრიარქო ტაძარში დაკრძალეს. საოკუპაციო ხელისუფლების შიში გადალახა ასობით თბილისელმა, საქართველოს სხვადასხვა რაიონიდან ჩამოსულმა თანამემამულემ, რათა განსვენებული პატრიარქისთვის უკანასკნელი პატივი მიეგო. უწმინდესი და უნეტარესი ლეონიდე საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესიის ისტორიაში დარჩა, როგორც ერთ-ერთი გამორჩეული საეკლესიო მოღვაწე, რომელმაც დიდი წვლილი შეიტანა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენისა და განმტკიცების საქმეში.

საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველი წლებიდანვე, ქართული ეკლესია კიდევ უფრო მძიმე მდგომარეობაში ჩავარდა. ათეისტურმა საბჭოთა ხელისუფლებამ, რომელიც აგრესიულად იყო განწყობილი სარწმუნოების მიმართ, ეკლესია კანონგარეშედ გამოაცხადა.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

- ანდღულაძე, 2010:** – ანდღულაძე ს., ქართველი სამღვდელოება საბჭოთა ტოტალიტარული რეჟიმის დამყარების პერიოდში და ეპისკოპოსის სტეფანე ბოდბელის (ვასილ კარბელაშვილი), – კრ.: “ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები”, 1(7), თბილისი.
- ბუბულაშვილი, 2000:** – ბუბულაშვილი ე., “ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა და საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადება”, – კრ.: “ქრისტიანობა საქართველოში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა”, თბილისი.
- ბუბულაშვილი, 2010:** – ბუბულაშვილი ე., “უცნობი მასალები სასულიერო განათლების შესახებ XX ს-ის 20-იანი წლების საქართველოში, – კრ.: “ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები”, 1(7), თბილისი.
- “ერთობა”, 1918:** – გაზეთი “ერთობა”, 1918 წ. №255, თბილისი.
- ვარდოსანიძე, 2000:** – ვარდოსანიძე ს., “საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია დამოუკიდებელ საქართველოში 1918-1921 წლებში”, საისტორიო აღმანახი “კლიო”, №8, თბილისი.
- ვარდოსანიძე, 2001:** – ვარდოსანიძე ს., “საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია 1917-1952 წ.წ.”, თბილისი.
- ვარდოსანიძე, 2010:** – ვარდოსანიძე ს., “საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქთა ბიოგრაფიები”, ჟურნალი “საარქივო მოამბე”, თბილისი.
- კიკნაძე, 2016:** – კიკნაძე ვ., “საქართველოს ეკლესია ავტოკეფალიის აღდგენის შემდგომ წლებში (1917-1921)”, წიგნი: “საქართველო-რუსეთის ურთიერთობა XVIII-XXI საუკუნეებში (სამეცნიერო ლიტერატურისა და დოკუმენტების მიხედვით)”, წიგნი II, ავტორები: დ. ჭუმბურიძე, ვ. კიკნაძე, ხ. ქოქრაშვილი, ლ. სარალიძე, თბილისი.
- “სახალხო გაზეთი”, 1996:** – ლეონიდე (1860-1921), საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი (1918-1921წწ), მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები, “სახალხო გაზეთი”, 1996 წ., თბილისი.
- სცსსა, ფ. 1699, ან. 1, ს. 80** – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ლეონიდე ოქროპირიძის პირადი ფონდი № 1699, ანაწერი 1, საქმე 80.
- საქართველოს ეკლესიის., 2005:** – საქართველოს ეკლესიის ღირსეული მამამთავარი, კათოლიკოს-პატრიარქი ლეონიდე (ოქროპირიძე), “საპატრიარქოს უწყებანი”, თბილისი.

საქართველოს მართლმადიდებელი... 2016: – საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის დროებითი მმართველობის სხდომის ჟურნალები (1917 წლის 13 მარტი-14 სექტემბერი), გამოსაცემად მოამზადეს, წინასიტყვაობა, კომენტარები და ბიოგრაფიული ცნობები დაურთეს ისტორიის დოქტორებმა ნინო შიოლაშვილმა და ირინა არაბიძემ, თბილისი.

პავლიაშვილი, 2000: – პავლიაშვილი ქ., “საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია 1917-1921 წლებში”, თბილისი.

ქოქრაშვილი, 2005: – ქოქრაშვილი ხ., “საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის საკითხი რუსეთის უწმინდეს სინოდში (1905-1907 წ.წ.)”, – კრ.: “საქართველოს ახალი ისტორიის საკითხები”, VIII, თბილისი.

Lela Saralidze
(Tbilisi, Georgia)

Catholicos-Patriarch Leonid Okropiridze
and the Democratic Republic of Georgia

Summary

On the basis of the archive and a press materials, the managing of Catholicos-Patriarch Leonid Okropiridze for recovery of georgian church autocephaly, as well as, his fight for protection the interests of the Orthodox Church under the period of the government of The first Democratic Republic of Georgia, discussed in this article. Leonid Okropiridze raised the issue of restoration of georgian church autocephaly, in Russian Holy Synod, for many times. 1917, 12 (25) March, on the Svetitskhoveli cathedral temple, the recovery of georgian church autocephaly announced. Leonid Okropiridze appointed as a chairman of temporary government of the Georgian Orthodox Church. The sessions of temporary government of the Georgian Orthodox Church lasted from 13 March to 14 September of 1917, till elections all clergy of catholicos-Patriarch and council of katolikos by all of the First Vatican Council (September 8-17, 1917). According to the resolution 1917, 12 (25) March, of a chairman of temporary government of the Georgian Orthodox Church, representatives of dioceses will to stop communication with exarch of Platon, the Russian Holy Synod, the office and chancellery of Russia's Synod.

From 17 September 1917, to 23 February 1919, Metropolitan Leonid was acting of Patriarch Kirion. After the death of His Holiness Kirion (27 June 1918), he served as Patriarch. To the period of his patriarchate, one part of georgian society supported signing union with Rome Pope, of what the Patriarch - Leonide Oqropiridze disagreed. Patriarch Leonid commanded the Georgian Orthodox Church during the difficult period (1918-1921) and has made a great contribution to the strengthening of its independent existence.

During the period of Democratic Republic of Georgia (1918-1921) the Church was in unfavorable situation, as the leaders of the Social-Democratic government of Georgia were atheists. Social-Democratic government abolished divine catechism teaching, the church has been allocated from the state. Patriarch Leonid criticized the government rightly.

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СОСТАВ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ
ЗАКАВКАЗСКОГО КРАЯ В XIX - НАЧАЛЕ XXВВ

Русское население стало проникать в Закавказский край уже в начале 30-х годов XIX в., с выселением сюда раскольников и сектантов, хотя в дальнейшем был поставлен вопрос о привлечении в край русского населения и в этом направлении были предприняты конкретные шаги [*Исмаил-Заде, 1982:34*]. Отметим, что до окончательного присоединения к России Восточной Армении предпринимались первые шаги к переселению русских в Закавказье. Так, в 1816 г. было принято решение о создания постоянных штаб-квартир в местах стратегического значения. Первые походы русских в Закавказье, в военных целях, было осуществлено в начале XVIII века при Петре Великом, а затем продолжалось до конца столетия. «Эти походы, кроме некоторого нравственного воздействия, не оказали существенного влияния на сближение Закавказского края с русскими, и хотя после походов много армян и грузин переселилось в Россию, - из русских в Закавказском крае еще никто ни селился. Только со времени присоединения края к России, с начала текущего столетия (XIX в. – Г.С.), к служащим в военных и административных учреждениях офицерам и чиновникам начали приезжать и их жены. При штаб-квартирах частей войск из женатых нижних чинов начали образовываться поселки. Окончив службу, некоторые отставные оставались в крае, строили дома, заводили домашний скот, огороды и сады, насаждали впервые капусту, картофель и другие малоизвестные до того в крае овощи, но хлебопашеством тут еще не занимались. Первые, независимые от штаб-квартир, колонии земледельцев основаны виттенбергскими немцами в 1818-19 гг. и русскими сектантами в 1834 г.» [*КК, 1898:46-47*].

Таким образом, разместив военные гарнизоны в пунктах, имеющих стратегическое значение, русское правительство в первую очередь стало создавать военные поселения (тогда их называли штаб-квартирами), где солдаты помимо несения воинской службы имели свое крестьянское хозяйство и семью. Интересно,

что для жен новобранных солдат законодательно были утверждены льготы, их выдавали казенная одежда – серый кафтан с инициалами – В.П. (военный поселянин), военное снаряжение, паек, огородные и сенокосные места [*Исмаил-Заде, 1982:34*].

Первый военный гарнизон в этих краях появился сразу же после присоединения Грузии к России. Он был размещен в провинции Ширак (Шурагель) Восточной Армении. Посланные сюда казаки, по соседству с. Гюмри основали поселок, который стал пограничным постом на границе с Турцией. Фортификационные работы усилились и деревня Гюмри разросшись, превратилась в город Александрополь, ставший крупным стратегическим центром России на Кавказе [*Семенов, 2001:23; Базеян, Агамян, 2015:11*]. После присоединения всей Восточной Армении, царские власти уже более целенаправленно могли осуществлять свое давнее намерение – создание военных поселений в Закавказье для укрепления границ и обеспечения безопасности вновь присоединенных областей. Кроме того, правительство стремилось путем увеличения числа русских поселенцев способствовать развитию сельского хозяйства, торговли и промышленности своей новой окраины [*Долженко, 1985:13-14*].

Как отмечает этнограф И.В. Долженко: «Появление русских в пределах Восточной Армении пережило несколько этапов. Первый этап отражал особенности политики царского правительства в Закавказье, в частности в Восточной Армении, и был связан с соображениями военно-стратегического порядка. Второй этап, в результате которого произошло увеличение сельского населения Восточной Армении, был обусловлен как задачами внутренней жизни страны, так и экономическим значением нового региона» [*Долженко, 1985:13-14*]. Основная часть русского поселения Восточной Армении были образованы в 1830-1850 гг. и расположены в северных районах, где соответствующие природно-климатические условия для занятия сельским хозяйством [*ИМРА, 2000:37-38*].

Первыми русскими поселенцами края были в основном выходцы из Тамбовской, Саратовской, Таврической, Воронежской, Оренбургской, Енисейской губернии и Бессарабской области. Первое поселение русских появилось здесь в самом начале 30-х годов в местности Базарчай Зангезурского уезда. Переселенцами

были молокане в составе 40 дворов.¹⁰ Но они не продержались долго в этом селе, так как весь их урожай был истреблен саранчой. В 1833 г. они в полном составе переселились на восток – за пределы Восточной Армении, основав деревню Карабулаг в Джебраильском участке Шемахинской губернии. Планомерная колонизация юга царской России продолжалась. И уже в 1835 году на территории Восточной Армении появилось молоканское поселение Еленовка (ныне – г. Севан), в 1842 году – Никитино (с. Фиолетово), в 1846 году – Воронцовка (г. Ташир), в 1847 году – Воскресенка (с. Лермонтово) и другие [*Долженко, 1985:22-23, 28-30*]. По другим источникам, в 1844 г., вдоль дороги Тифлис-Александрополь, была основана деревня Воронцовка, через год, в 1845 г., образовалась деревня Новомихайловка (г. Чамбарак). Впоследствии одно за другим, появились новые поселения: Еленовка, Семеновка, Головино и др. [*Пантюхов, 1891:6; Волкова, 1969:7; Исмаил-Заде, 1982:34-38; Бороздин, 1891:131-132; Туманян, 1965:44; Айтян, 1989:43-49; Долженко, 1995:53-54*].

Оказавшись в новых природных и этнокультурных условиях, переселенцы постепенно адаптировались к этим условиям, особенно в сфере хозяйства и материальной культуры.

Как видно из таблицы 1, приведенных в закавказских губерниях и в Карсской области по данным «Посемейных списков» 1886 г., среди русского населения православные составляли более 51%, молокане – 29%, духоборы – 11.7%, а вместе они составляли 91.7% всего русского населения. Что касается расселению населения, то около 88% православного населения проживало в Бакинской и Тифлисской губерниях. Удельный вес сектантов в Эриванской губернии составило 96.3% всего населения губернии, в Елисаветпольской – 93.8%, в Тифлисской – 34.4%, в Бакинской – 43%, в Кутаисской – 1.1%, а в Карсской области – 90.8% всего населения области. Среди сектантов удельный вес молокан составило более 59%.

¹⁰ Молокане поселились главным образом на территории Азербайджана и Армении, их центром считалось село Воронцовка Лорийского участка Борчалинского уезда, Тифлисской губернии (ныне – Лорийский марз Республики Армения).

Большую часть русского крестьянства Закавказья, в том числе Восточной Армении, появившегося там еще до середины XIX в., составили сектанты разного толка, главным образом молокане, духоборы¹¹, а также прыгуны¹² и субботники¹³, высланные туда царским правительством из южных губерний России (подробно см. табл. 1). Места для своих поселений русские переселенцы старались выбрать таким образом, чтобы природно-климатические условия были бы близки к условиям районов их прежнего проживания. Так были основаны села на горных плато Лори и Гехаркуника, где переселенцы смогли приступить к традиционной для себя хозяйственной деятельности. Другой принцип выбора мест поселений преследовал административные и стратегические цели – новые села располагались вдоль главных магистралей и дорог [*Бадалян, 1953*].

Переселенцы разделились на две потоки, одна из них селилась по трассе, которая стала основным торговым путем между Россией и Персией: Тифлис-Елисаветполь (Гянджа)-Казах-Дилижан-Еленовка (Севан)-Ахта (Раздан). Другая волна расселялась по стратегически важной трассе следования русских войск на Турцию: Тифлис-Александрополь (Гюмри)-Карс-Эрзерум. Здесь помимо сектантских создавались православные села из числа военнослужащих и казаков (Джалал-огли, Каменка, Русские Гергеры, Новопокровка, Привольное) [*Долженко, 1985:18-23; Семенов, 2001:24-25; Айтян, 1989:58-62*].

Были случаи, когда русские сектанты сел Славянка, Ново-Спасское, Ново-Троицкое, Ново-Горелое, Ново-Ивановка Елисаветпольской губернии и переселенцы некоторых поселений Шемахинской губернии не приспособиваясь к жаркому климату и

¹¹ В Закавказье духоборы поселились главным образом на территории Ахалкалакского уезда Тифлисской губернии (ныне - Самцхе-Джавахети), их центром считалось с. Богдановка (ныне - Ниноцминда).

¹² Главное толкование прыгунов заключалось в том, что скоро наступит тысячелетнее царство и к нему надо готовиться, что вскоре грядет "царь солнца", который и устроит всю их жизнь.

¹³ Название секты обусловлено тем, что ее последователи, подобно иудеям, празднуют субботу, а не воскресенье.

недоброжелательным отношениям со стороны местного населения, обращались к начальнику Памбакского участка Александропольского уезда для переселения в село Воронцовка. В итоге, население росло быстрыми темпами и уже в 1867 году в селе Воронцовка численность населения составило 2284 человек, из которых 1189 мужчин и, 1095 женщин *[Айтян, 1989:60]*.

В 1841-1845 гг. Ахалцихском уезде Тифлисской губернии появились девять поселений духоборов, которые были выселены сюда из Таврической губернии. Таким образом, появление русских населенных пунктов в Закавказье в основном приходится на 30-40-е годы XIX века, когда здесь появилось более тридцати чисто русских поселений *[Семенов, 2001:25]*.

Таблица 2 наглядно демонстрирует, что в конце XIX в. в Закавказском крае проживало более 65.9 тыс. старообрядцев, сектантов и уклоняющихся, которые составляли только 4% от общего числа православных. Не смотря на это, в Елисаветпольской губернии проживали больше старообрядцев, сектантов и уклоняющихся чем православные, а в Бакинской губернии – около 42% православного населения составили старообрядцы, сектанты и уклоняющиеся.

В результате репрессивной политики царского правительства по отношению к сектантам, в Закавказье оказался значительный набор различных сект: молокане, духоборы, хлысты, субботники, скопцы и многие другие. Им были отведены значительные наделы земли, и в первых порах им приходилось очень трудно. Особенно для них были непривычными естественно-климатические условия (особенно в Шемахинской и Елисаветпольской губерниях), с одной стороны эпидемические болезни, с другой – хищнические набеги татарского и курдского населения спланивали сектантов, заставляя прибегнуть к взаимовыручке. Постепенно налаживались контакты с местным населением, в начале армяне не особенно радушно относились к новым переселенцам, потому что выделенные им участки земли значительно превышали их наделы, к тому же они освобождались от налогов и получали значительные льготы. Местное население переняло у прибывших косу, четырехколесные повозки, которые постепенно стали вытеснять арбы. Они принесли на Кавказ такую сельскохозяйственную культуру как картофель, а также

способствовали развитию в крае огородничества. Прибывшие, в свою очередь, многое переняли у коренных жителей. Для обмолота зерна они стали использовать широко распространенную на Кавказе впрягаемую в лошадь широкую деревянную доску-терку, утыканную с одной стороны острыми кремневыми камушками, стали разводить в большом количестве овец, изготавливать и потреблять широко в зелень [*Долженко, 1985:44-46*].

Благоприятные условия стали стимулом для многих сектантов России, которые добровольно переселялись и обосновались в Закавказском крае.

Анализ данных показывает (см.: *таблица 3*), что темпы роста всего русского населения Закавказского края в 1914 г. по сравнению с данным 1912 г., выросло 13.5%, а среди старообрядцев прирост составил около 40.0%, а в 1916 г. по сравнению с данным 1914 г. имеется другая картина, общая численность населения не только не росла, но уменьшился, убыль составил 11.9 тыс. чел. или 2.6%. Надо отметить, что численность православных выросло на 7.2%, а старообрядцев уменьшилось на 35.8%, подобный убыль в основном связано с эмиграцией населения. За период 1912-1916 гг. прирост русского населения составил 10.6% или 43.2 тыс. чел., что за год в среднем составил 10.8 тыс. чел.

Численность православного населения прибавилось на 40.4 тыс. чел. или 12.9%, а старообрядцев – 2.9 тыс. чел. или около 3%.

За весь период времени населения в Бакинской губернии выросло на 5.6%, в Елисаветпольской – на 6.8%, в Тифлисской – на 29.25% и в Эриванской – на 1%. В Батумской области численность сокращается и убыль составила 19%, в Карсской – 4.7%, в Кутаисской губернии – 1.8%. Доля православного населения в отдельных губерниях имеет следующие показатели: в Тифлисской губернии прирост составил 42.7%, в Бакинской – 2.8%, а в Карсской области зафиксировано убыль населения около 23%, а в Кутаисской – 1.8%.

Что касается сравнительного анализа данных за 1897-1914 гг., то общая численность русского населения выросла в 1.7 раз или 75%, а православное население в 1.6 раза или 63.4%, а старообрядцы – в 2.1 раза или 109.6%. Сильно выросло численность русского населения в Бакинской и Елисаветпольской губерниях (соответственно – 2.8 и 2.2 раза), наиболее низкие

показатели – в Эриванской губернии. В Карсской области и в Кутаисской губернии было зафиксировано уменьшение населения в 1.4 раз. В отдельных губерниях, как указано выше, снижение численности населения было обусловлено с активным перемещением населения, что обусловило развитие капиталистических отношений в Закавказье.

После присоединения в 1878 г. Карсской области к России, довольно активно осуществлялось заселение края, где в 1894 г. численность русского населения составляла примерно 13939 человек, из них 8787 – молокан и 3617 – духоборцев [*НАА, ф. 274, оп. 1, д. 12, л.1-2; Семенов, 2001:28*]. В 1914 г. всего было 19770 русских, из них 5470 чел. православные, 14300 – сектанты, как видно из приведенных данных, за 20 лет русское население края увеличилось 1.4 раза или 29.5% [*КК, 1914:234-237*].

Таким образом, осуществляя программу переселения русского населения в Закавказье и в частности в Восточную Армению, царское правительство в местах стратегического значения обосновало русское поселение.

Использованные источники и литература:

- НАА, ф. 274, оп. 1, д. 12** – Национальный архив Армении, фонд 274, оп. 1, дело №12, Всеподданейший отчет военного губернатора Карсской области за 1894 г.
- КК, 1890:** – Кавказский календарь на 1891 г., отд. I, Приложение, Тифлис.
- КК, 1898:** – Кавказский календарь на 1899 г., отд. II, Тифлис.
- КК, 1912:** – Кавказский календарь на 1913 г., отд. IV, Тифлис.
- КК, 1914:** – Кавказский календарь на 1915 г., отд. Статистический, Тифлис.
- КК, 1916:** – Кавказский календарь на 1917 г., отд. Статистический, Тифлис.
- НМРА, 2000:** – Национальные меньшинства республики Армения сегодня, I, Ереван (на арм. яз.).
- ПВПНРИ ЕЛГ, 1904:** – Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Елисаветпольская губерния, кн. 63, СПб.
- ПВПНРИ КО, 1904:** – Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Карсская область, кн. 64, тетрадь

2, СПб.

ПВПНРИ ТГ, 1905: – Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Тифлисская губерния, кн. 69, СПб.

ПВПНРИ КГ, 1905: – Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Кутаисская губерния, кн. 66, СПб.

ПВПНРИ ЭГ, 1905: – Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Эриванская губерния, кн. 71, СПб.

ПВПНРИ БГ, 1905: – Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Бакинская губерния, кн. 61, СПб.

СССПЗК, 1902: – Сборник статистических сведений по Закавказскому краю, часть I, Тифлис.

ССДНЗК, 1893: – Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г., Тифлис.

Айтян, 1989: – А.Х. Айтян. Русские переселенцы Армении (1830-1920 гг.), Ереван (на арм. яз.).

Бадалян, 1953: – А. Бадалян. Население Армении со времени присоединения ее к России до наших дней // Известия АН АрмССР, 1953, № 5.

Базеян, Аганиян, 2015: – Базеян К.Р., Аганиян Г.Т., Александрополь: Этнографические эскизы, // Археологические и историко-этнографические исследования Ширака, т.2, Ереван.

Бороздин, 1891: – К.А. Бороздин. Переселенцы в Закавказье, СПб.

Волова, 1969: – Н.Г. Волкова. Этнические процессы в Закавказье в XIX-XX вв. // Кавказский этнографический сборник, т. 4, Москва.

Долженко, 1985: – И.В. Долженко, Хозяйственный и общественный быт русских крестьян Восточной Армении, Ереван.

Долженко, 1995: – И.В. Долженко, Русские беглецы в Закавказье (к истории формирования русской диаспоры в 1830-1850-е годы) // Этнографическое обозрение, № 1, 1995 г.

Исмаил-Заде, 1982: – Д.И. Исмаил-Заде. Русское крестьянство в Закавказье 30-е годы XIX – начало XX в., Москва.

Пантюхов, 1891: – И.И. Пантюхов. Закавказские русские, Тифлис.

Семенов, 2001: – И.Я. Семенов. История Закавказских молокан и

духоборов, Ереван.

Туманян, 1965: – А.Е. Туманян. Народонаселение Армении досоветского периода // Историко-филологический журнал, № 4, Ереван (на арм. яз.).

Hamlet Sargsyan
(Yerevan, Armenia)

**The Russian Population Confessional Composition
in Transcaucasia Region in XIX and in Early XX Centuries**

Summary

Russian population started to be established in Transcaucasia, particularly, in Eastern Armenia, in the beginning of the XIX century, when this region became part of the Russian Empire. Most of the settlements were founded in 1830-1950 in northern regions of Eastern Armenia. Russians had moved there from Tambov, Saratov, Voronej, Orenburg, Yenisey and other gubernias. Russian Empire continued planned colonization, new territories were joined and the number of newcomers was increasing. Already in 1835 Yelenovka (nowadays Sevan), in 1842 Nikitino (village Fioletovo), in 1845 Novomikhaylovka (nowadays Lermontov city), in 1846 Voroncovka (nowadays Tashir city), in 1847n Voskresenka (nowadays Tchambarak city) and other cities and villages were founded. Until the second half of the XIX century a major part of the Russian population was sectarians (Molokans, Dukhobors, Jumpers, Subbotniks) who was exiled here by the government.

Таблицы:

Таблица 1

Русское население Закавказья по вероисповеданиям
в 1886 году [ССДНЗК, 1893; КК, 1890:22-29]

Вероисповедание	Тифлисская губерния	Кутаисская губерния	Эриванская губерния	Елисавет- польская губерния	Ваканская губерния	Карсская область	Всего
Православные	23437	4852	194	490	24208	1061	54242
Старообрядцы	-	-	-	28	166	-	194
Молокане	4822	33	2529	3371	13677	6251	30683
Духовные молокане	-	-	-	132	-	-	132
Духоборы	7263	-	15	2404	-	2766	12448
Батисты	96	-	-	187	299	-	582
Субботники	122	-	883	448	3239	198	4890
Прыгуны	-	-	531	1021	109	419	2080
Хлысты	-	-	-	8	-	-	8
Скопцы	-	9	-	-	4	-	13
Сектанты (без названия)	-	13	-	-	730	-	743
ВСЕГО	35740	4907	4152	8089	42432	10695	106015

Таблица 2

Распространение старообрядцев и сектантов по родам толков и сект

Закавказского края в конце XIX века [СССЗК, 1902:254-261]

Губернии и области	Общее численность старообрядцев, сектантов и уклоняющихся			90-е отношение к общему числу православных		Не указавшие толка или секты		Раскол старообрядч. днест.		Сектантство	
	Муж.	Жен.	Всего	90-е отношение к общему числу православных	Муж	Жен	Всего	Поповцы	Безпоповцы	Секты рационалистическая	Секты мистическая
Бакинская	11816	11623	23439	41.85	485	463	52	3	22425	11	
Елизавет-польская	5240	4911	10151	101.35	154	70	28	48	9812	39	
Карсская	6069	6351	12420	25.2	322	152	2	13	11931	-	
Кутаисская	137	74	211	-	49	7	1	-	154	-	
Тифлисская	8458	7563	16021	2.7	949	571	1	154	14346	-	
Эриванская	1900	1834	3734	20.9	81	10	-	63	3549	31	
ВСЕГО*	33620	32356	65976	4.06	2040	1273	84	281	62217	81	

* Без Дагестанской области и Черноморской губернии

Таблица 3

Динамика численности русского населения Закавказского края по вероисповеданиям в 1912-1916 гг. [ПВПНРИ ЕЛГ, 1904:64; ПВПНРИ КО, 1904:36; ПВПНРИ ТГ, 1905:82; ПВПНРИ КГ, 1905:94; ПВПНРИ ЭГ, 1905:58; ПВПНРИ БГ, 1905:54; КК, 1912:128-237, 140-235; КК, 1914:218-255; КК, 1916:178-221]

Губернии, области и округи	1912 г.		1914 г.		1916 г.	
	Принесшие свидетельств о вероисповеда нии	Доля старообрядцев %,	Принесшие свидетельств о вероисповеда нии	Доля старообрядцев %,	Принесшие свидетельств о вероисповеда нии	Доля старообрядцев %,
Бакинская	131973	35841	133918	77731	135665	41569
Батумская	9696	473	12536	490	8245	300
Енисейско- полярная	20137	14275	20910	15737	20765	16012
Закатальский	792	-	396	-	326	-
Кавказская	6334	13563	9623	14300	5146	13851
Кутаисская	16157	20	16653	75	15875	10
Сухумский	25399	-	21710	54	25345	130
Тифлисская	92676	25636	103744	10795	132190	20619
Эриванская	9183	6751	9453	6955	9126	6977
ВСЕГО*	312297	96559	328943	135137	352683	99468
		30.9		41.1		28.2

* Без Дагестанской области и Черноморской губернии

**„კონსტანტინეს ნაბოძვარის“ კრიტიკა
და ჰუმანისტური ისტორიოგრაფია**

„კონსტანტინეს ნაბოძვარი“ (ლათ. Donatio Constantini) არის თეოკრატიული ხასიათის სიგელი, რომლითაც განსაზღვრული იყო ყოფილი დას. რომის იმპერიის ტერიტორიაზე რომის პაპების იურისდიქცია. ამ სიგელის მიხედვით კეთრისგან იმპერატორის განკურენის საქმეში დახმარების სანაცვლოდ, იმპ. კონსტანტინე I-



**იმპ. კონსტანტინე I და
პაპი სილვესტერ I**

მა (306-337 წწ.), ვიდრე იგი გაემგზავრებოდა კონსტანტინოპოლში, მისი მონათელიდან მეოთხე დღეს, კეთილი ნების ნიშნად პაპ სილვესტერ I-ს (?-335 წწ.) დასავლეთ სამყაროზე უბოძა უზენაესი ხელისუფლება [კონსტანტინეს ნაბოძვარი, 2003:31-34].

უნდა

ითქვას, რომ საუკუნეების მანძილზე, თან მართლმადიდებლურ რელიგიასთან იდეოლოგიურ ჭიდილში, ეს სიგელი ფართოდ გამოიყენებოდა რომის პაპების მხრიდან ქრისტიანულ სამყაროში თავიანთი პირველობის დასაბუთების საქმეში.

აღნიშნული სიგელის შესახებ აუდიტორიას ნაკლები ინფორმაცია აქვს. თვით სიგელის ქართული ვერსია და პირველადი კომენტარები მხოლოდ 2003 წელს მიეწოდა აუდიტორიას. არადა, პოსტსაბჭოურ პერიოდში დასავლურ სამყაროსთან რელიგიური და იდეოლოგიური უთანხმოებების გამო, წესით, „კონსტანტინეს ნაბოძვარი“ ცალკე კვლევის საგანი უნდა ყოფილიყო. მით უფრო, რომ ევროპულ საისტორიო მეცნიერებაში მის მეცნიერულ კვლევას თავისი ტრადიცია აქვს და იგი დაკავშირებულია ჰუმანისტების სახელთან.

საერთოდ, „კონსტანტინეს ნაბოძვარი“-ს კვლევა დროის მოთხოვნით იყო განპირობებული და იგი დაკავშირებულია ჰუ-

მანისტების სახელთან. პუმანისტური ისტორიოგრაფია ევროპული საისტორიო აზროვნების მნიშვნელოვანი საფეხურია. იგი უკავშირდება XIV-XVI სს-ბში დას. ევროპაში მიმდინარე საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოძრაობას, რომელიც რენესანსის სახელით იყო ცნობილი *[Историография, 1980:19]*. საერთოდ, პუმანისტების დამსახურება იყო რაციონალური და შუა საუკუნეების სკოლასტიკური აზროვნებას შორის ჭიდილის ფონზე საისტორიო მეცნიერებაში პაპიზმის დოქტრინის მსხვერველი და მივიწყებული ანტიკური (ბერძნულ-რომაული) საისტორიო ნააზრვეის კვლავ მეცნიერულ მიმოქცევაში შემოტანა.

შუა საუკუნეების პერიოდის საისტორიო აზროვნებაში “კონსტანტინეს ნაბოძვარი”-ს კრიტიკის საქმეში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანეს ლორენცო ვალამ და მარტინ ლუთერმა. ნიშანდობლივია, რომ ევროპულ საისტორიო აზროვნებაში იყო ცდები დაესაბუთებინათ „კონსტანტინეს ნაბოძვარის“ არარეალურობა. თავდაპირველად იგი სცადა საღვთო რომის იმპერატორმა ოტო III-მ (გერმ. Otto III, 996-1002 წწ.), რომელმაც 1001 წელს „კონსტანტინეს ნაბოძვარი“ ოფიციალურად ნაყალბევად მიიჩნია *[Кобрин, 2003]*. ფაქტი იყო, რომ სხვადასხვა მიზეზ-გარემოებების გამო (მეცნიერული ლოგიკის არქონა, ინკვიზიცია,...) იმპერატორისეულმა ვერსიამ მაშინ პოპულარობა ვერ ჰპოვა. XI-XII სს-ში პაპებსა და იმპერატორებს შორის ინვესტიტურის საკითხთან დაკავშირებულმა კონფლიქტებმა და 1054 წლის საეკლესიო განხეთქილებამ „კონსტანტინეს ნაბოძვარის“ მეცნიერული შესწავლის მნიშვნელობა აჩვენა.



ლორენცო ვალა

აღნიშნული სიგელის მიმართ პირველი წონადი მეცნიერული არგუმენტები ეკუთვნის ლორენცო ვალას. 1440 წელს მან გამოაქვეყნა ნაშრომი – „განსჯა კონსტანტინეს ნაბოძვარის ნაყალბეგობის შესახებ“ (ლათ. De falso credita et ementita Constantini Donatione declamatio).

ლორენცო ვალა (იტალ. Lorenzo Valla, 1407-1457 წწ.) მიჩნეულია პუმანისტურ ისტორიოგრაფიაში კრიტიკული მიმდინარეობის ფუძემდებლად

[Историография, 1980:23]. ისტორიოგრაფიაში შენიშნულია, რომ ვალას ზოგადად არ ახასიათებდა ავტორიტეტების მიმართ ქედის 336

მოხრა. მაგ., მან კრიტიკის ქვეშ გაატარა სქოლასტიკური სწავლება. არისტოტელეს იგი დიალექტიკის არ გაგებას მიუთითებდა, ხოლო ლივიუსს ქრონოლოგიურ და სხვა სახის შეცდომებზე უკიუი-ნებდა. მანვე ციცერონს მიკუთვნებული ნაშრომის ე.წ. „რიტორიკა პერენიუსთან“ რეალური ავტორი გამოავლინა და ა.შ. *[Историография, 1980:23-24].*



ვალასეული ხელნაწერი

უნდა შევნიშნოთ, რომ ვალას ნაშრომს ემხნევა პოლიტიკური შეკვეთის კვალი. აშკარა იყო, რომ ნეაპოლიტანიის სამეფო კარზე მდივნად ყოფნისას, მეფე ალფონსო V არაგონელისგან (1396-1458 წწ.) მან მიიღო პოლიტიკური პამფლეტის წერის შეკვეთა. ტრაქტატზე მუშაობისას ვალას პრინციპები უპირვე-

ლესად ამოდიოდა ფილოლოგიური მეცნიერებიდან. იტალიელი მეცნიერი ე.გარენი (იტალ. Eugenio Garin, 1909-2004) თვლიდა, რომ ტრაქტატის ლინგვისტური პრობლემების გადაჭრის საქმეს ვალა სოციალური და რელიგიური ცხოვრების აქტად მიიჩნევდა *[Гарин, 1986:80].*

ენობრივი და ისტორიული საბუთების კონსტრუქციებით ვალა შეეცადა ეჩვენებინა აღნიშნული სიგელის ნაყალბეობა. უპირველესად მან დაადგინა, რომ იმპ.კონსტანტინეს მხრიდან პაპისთვის რომის დასავლეთ იმპერიაზე ძალაუფლების გადაცემა არა დასტურდება არცერთი ძველი ძეგლით (წერილობითი, ნუმიზმატიკური...). ამის გარდა, ვალამ შენიშნა, რომ „თვით“ გადაცემის აქტი არ ჯდებოდა არვითარ ღოგიკაში. მთავარი აქცენტი კი ჰუმანი-სტმა მაინც ენობრივ მასალას მიაქცია. ფლობდა რა კლასიკურ ლათინურს შესანიშნავად, ვალამ შენიშნა, რომ ენა, რომლითაც სიგელი იყო დაწერილი, იყო „ბარბაროსული“. მაშასადამე, მისი შენიშვნით ტექსტის სტილი და გრამატიკული წყობა არ შეესაბამებოდა IV ს-ის ლათინურს. ასევე, ვალამ მიაქცია ყურადღება ტექსტში ნახმარ სხვადასხვა სიტყვების მნიშვნელობას. ერთ-ერთი ასეთი იყო სიტყვა „Beneficium“, რომლის შინაარსობრივი განმარტება მან არ მიიჩნია ძველ რომაულად. იყო ასევე „სატრა-პის“ მნიშვნელობის გააზრება და ა.შ. *[Валла, 1963:140-178].*

უნდა ითქვას, რომ ვალას მხრიდან მოყვანილი დამაჯერებელი არგუმენტების წყალობით ჰუმანისტის ნაშრომი – „განსჯა კონსტანტინეს ნაბოძარის ნაყალბეგობის შესახებ“ ეპოქალური ღირებულების ნარკვევად შეფასდა. ავტორის მხრიდან ამ გაბედული ნაბიჯისთვის, 1444 წელს, ვალა ინკეიზიციის სასამართლოშიც მოხვდა, სადაც მხოლოდ მეფე ალფონსო V არაგონელის თავდებობამ გადაარჩინა. რაც შეეხება ვალას ნაშრომს, სამეცნიერო წრეებისთვის იგი ცნობილი გახდა მხოლოდ XVI ს-ის I ნახ. გერმანელი ჰუმანისტის ულრიხ ფონ ჰუტენის (გერმ. Ulrich von Hutten, 1488-1523 წწ.) წყალობით



მარტინ ლუთერი

რაც შეეხება „კონსტანტინეს ნაბოძარი“-ს კრიტიკის ლუთერისეულ ვერსიას, გერმანელი რეფორმატორი ჰუმანისტების თანამედროვე იყო, აღნიშნულ საკითხს იგი შეეხო პაპის საერო ხელისუფლების ფლობის კანონიერებაზე მიმდინარე პოლემიკის დროს. ლუთერის მხრიდან „კონსტანტინეს ნაბოძარი“-ს და, ზოგადად, პაპიზმის დოქტრინის კრიტიკა განაპირობა XV-XVI ს-ში კათოლიკურ ეკლესიასა და გერმანულენოვან სამყაროს შორის მიმდინარე დაპირისპირებამ, რაც მაშინ სოციალ-პოლიტიკურ და იდეო-

ლოგიურ მოძრაობის სახით გამოვლინდა. იგი ისტორიაში რეფორმაციის სახელით შევიდა. რეფორმაციის პერიოდში პაპიზმის დოქტრინის წინააღმდეგ დაწყებული ნებისმიერი ბრძოლა გერმანელ თეოლოგებს ავალდებულებდათ წინა პლანზე წამოეწიათ ანტიკური რომის ისტორიის სხვადასხვა საკითხი. ეს შემთხვევითი არ იყო, რადგანაც ადარებდნენ რა გერმანიას ანტიკურ რომს, ისინი უკანასკნელში ხედავდნენ თავიანთი იდეალების განხორციელებას, უცხადებდნენ პროტესტს დესპოტიზმს, ეკლესიის რეაქციას და ა.შ.

სამეცნიერო ლიტერატურაში (კუტალია...) შენიშნულია, რომ ეპოქისთვის რევოლუციური იდეების პროპაგანდის მიუხედავად, მარტინ ლუთერის (გერმ. Martin Luther, 1483-1546 წწ.) მსოფლმხედველობა არ გამოირჩეოდა მწეობრი პოლიტიკური პროგრამით. იგი უპირველესად თეოლოგი იყო, ამიტომაც პოლიტიკურ საკითხებზე ლუთერი ჩერდებოდა მხოლოდ ვითარებიდან გა-

მომდინარე *[კუტალია, 2000:55]*. ვფიქრობთ, რომ სწორედ ამ

ჭრილში უნდა განვიხილოთ მისი მხრიდან “კონსტანტინეს ნაბოძვარის” კრიტიკა.

პაპის საერო ხელისუფლების ფლობის კანონიერებაზე მიმდინარე პოლემიკისას, მარტინ ლუტერმა, აქტიურად გამოიყენა ლ. ვალას ცნობილი ნაშრომი – „განსჯა კონსტანტინეს ნაბოძვარის ნაყაღბელობის შესახებ“. იტალიელი ჰუმანისტის მოსაზრებები მ. ლუთერმა შეამაგრა ახალი არგუმენტებით. მისი აზრით, იმპ. კონსტანტინეს პაპ სილვესტერისთვის რომც შეეთავაზებინა საერო ხელისუფლება, ანუ იმპერიის დასავლეთი ნაწილი რომითურთ, პაპს იგი არ უნდა აედო, ვინაიდან სახარების თანახმად მას არ შეუძლია საგამგებლოდ ჰქონდეს ქალაქები და ა.შ. ლუთერის მიხედვით, პაპი მხოლოდ ადამიანთა სულიერი „მეს“ გამგებელია. მეორეც, “კონსტანტინეს ნაბოძვარი” დაწერილი უნდა ყოფილიყო კლასიკური და არა შუა საუკუნეების ლათინურზე. მესამე, სარწმუნო არ არის კონსტანტინეს 323/4 წლისათვის მონათვლა. ზემოთქმულიდან გამომდინარე ლუთერი 323/4 წლისათვის პაპისთვის საერო ძალაუფლების გადაცემა არარეალურად მიიჩნდა [კუტალია, 2000:64].

დასასრულ შევნიშნავთ, ასეთია ლ. ვალას და მ. ლუთერის მხრიდან „კონსტანტინეს ნაბოძვარი“-ს კრიტიკა. მათი მხრიდან აღნიშნული საბუთის კრიტიკა იყო ეპოქალური მოვლენა, რამაც მნიშვნელოვანწილად ხელი შეუწყო შუა საუკუნეებში პაპიზმის დოქტრინის მსხვერველს და რამდენადმე განსაზღვრა საისტორიო მეცნიერების განვითარების შემდგომი კარდინალური ხაზი. რაც შეეხება კათოლიკური ეკლესიის პოზიციას, ვიტყვით, რომ მათი მხრიდან XX ს-მდე იყო არაერთი წარუმატებელი ცდა “კონსტანტინეს ნაბოძვარი“-ს რეალურობის დასაბუთების მიზნით.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

კონსტანტინეს ნაბოძვარი, 2003: – კონსტანტინეს ნაბოძვარი, შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, V, გვ. 31-34, თბილისი.

კუტალია, 2000: – გ.კუტალია, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური იდეები რეფორმაციის ეპოქის გერმანიაში, თბილისი.

Валла, 1963: – Валла Л., Рассуждения о подложности так называемой дарственной грамоты Константина, Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии, с. 140-178, Москва.

Гарэн, 1986: – Гарэн Э., Проблемы итальянского Возрождения, Москва.

Историография, 1980: – Историография античной истории, под ред. В.Кузищина, Москва.

Кобрин, 2003: – Кобрин К., К истории датировок, Независимый филологический журнал, № 64 (<http://magazines.russ.ru>).

Kakhaber Surguladze
(Batumi, Georgia)

**Criticism of „Donation of Constantine“
and Humanistic Historiography**

Summary

1. „Donation of Constantine“ is a theocratic decree according to which the Pope jurisdiction was defined in the territory of the Roman Empire.
2. The study of the decree was due to the request of the time. The fact that, in XIV-XVI centuries in European thinking the socio-political movement named Renaissance begins.
3. While criticizing the doctrine of Popery the historians paid special attention to “Donation Constantine”. It is noticed that Martin Luter and Lorentso Vala criticized this decree from the political point of view.

ამირანის ნაკვალევი ტაოს ტოპონიმიკაში

ქართული ხალხური მითოსური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი არქაული ნიმუშია “ამირანიანი”, რომლის ვარიანტებსაც საქართველოს თითქმის ყველა რეგიონი იცნობს. მისი ჩანაწერები კი საკმაოდ გვიანდელია – არა უადრეს XIX საუკუნის 60-იანი წლებისა, თუმცა მომდევნო წლებში დაფიქსირებულია ასეულობით ვარიანტი, რომლებიც ორ ძირითად ვერსიაში (კოლხური და იბერიულ-კავკასიური) ერთიანდებიან.

ამირანის ეპოსმა განვითარების ხანგრძლივი გზა განვლო, გამოიარა სხვადასხვა რელიგიური მსოფლმხედველობა, რომელთა დანაშრევები ტექსტებში ბოლო დრომდე შემორჩა. მისი ძირითადი ვარიანტები არსებობს თხრობითი ტექსტის სახით, რომელშიც ალაგ-ალაგ ლექსითი ნაწილებია ჩართული. ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში არ მოგვეპოვება ერთი მყარი კანონიკური პროზაული ტექსტი; ძნელია, დავადასტუროთ ერთი და იმავე ეპიზოდის ორი იდენტური ჩანაწერი; მდგრადია მხოლოდ ლექსითი ნაწილები, მცირედენი ვარიანტული ცვლილებებით. ამათგან ლექსი დასაწყისით “... სანადიროდ წამოვიდნენ ამირან და ძმანი მისნი”... უკვე ჩამოყალიბებული, ტიპური ხალხური სამონადირო ბალადაა, თუმცა გენეტიკურად ის “ამირანიანის” ნაწილს წარმოადგენს და, “ამირანიანის” პროზაული ნაწილის დარად, საქართველოს ბევრ რაიონში არის გავრცელებული. ისიც აღსანიშნავია, რომ ეპოსის გადამწვევტი ეპიზოდები არ არის გადმოცემული ლექსად; ლექსითი ფრაგმენტები კი ეპიზოდური ხასიათისაა.

საესებით სწორად აღნიშნა ზ. კიკნაძემ, რომ არ მოიძებნება ჩანაწერი, რომელიც თანამიმდევრულად მოიცავდეს ამირანის თავგადასავლის ყველა შესაძლებელ ეპიზოდს, რაც განპირობებული უნდა იყოს არა თქმულების თავდაპირველი ფრაგმენტულობით, არამედ – ალაგ-ალაგ ტრადიციული ეპიკური ხსოვნის გამკრთალებით. ეჭვი არ არის, რომ ეპიზოდები იმთავითვე ერთიან ეპიკურ დროში იქნებოდა ჩართული. “ამირანიანის” თავდაპირველ მთლიანობასა და მონოლითურობას, სხვა ნიშნებთან ერთად, მისი დასაწყისი და დასასრულიც მოწმობს [კიკნაძე, 2001:11; კიკნაძე, 2008:116].

“ამირანიანის” ფოლკლორული ჩანაწერების პირველი გამოცემა და მისი მონოგრაფიული შესწავლა ეკუთვნის მიხეილ ჩიქოვანს *[ჩიქოვანი, 1947]*; მან თავი მოუყარა იმხანად ხელმისაწვდომ, მეტნაკლებად ღირებულ, ფოლკლორულ ტექსტებს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხიდან (ქართლი, კახეთი, ფშავი, სამცხე-ჯავახეთი, ხევსურეთი, თუშეთი, ხევი, მთიულეთი, გურია, იმერეთი, რაჭა, სვანეთი, სამეგრელო, აფხაზეთი, ოსეთი), სულ 69 ტექსტს, თუმცა ეპოსის ჩანაწერთა რაოდენობამ შემდგომი წლებისათვის, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, საკმაოდ მოიმატა და უკვე ასეულობით ვარიანტს მოიცავს, მაგრამ “ამირანიანის” კვლევისას ზურაბ კიკნაძე ეყრდნობა ზემოხსენებულ 1947 წლის გამოცემას. 70-იან წლებში დაისტამბა პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანის ფუნდამენტური მონოგრაფიის – “ქართული ეპოსი” – ორი ტომი (ტომი I – 1965 წ., ტომი II – 1969 წ.), მასში ჩვენი ერის ერთ-ერთი კულტურული სიამაყე – “ამირანიანი” განხილულია როგორც საგმირო-მითოლოგიური ეპოსი, რასაც თავად ავტორისეული წინასიტყვაობა და კვლევა ადასტურებს. მიუხედავად ამისა, “ამირანიანის” შესახებ ფოლკლორისტიკაში გამოთქმულია სხვაგვარი შეხედულებაც ამ ნარატივის ტიპსა თუ ფორმაციაზე. ცხადია, “ამირანიანი” არ არის ისტორიული ეპოსი, თუმცა ზურაბ კიკნაძის მიერ 2001 წელს გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მასში ვერ აღმოვაჩენთ ვერც ერთ ისტორიულ რეალიას, ვერც რომელიმე ისტორიული ეპოქისა და ისტორიული ადგილის კვალს; რომ მისი გმირების ასპარეზი განუსაზღვრელია; რომ არაფერს გვეუბნება არც “ბაღი”, “ბაღხეთი” თუ “ჩაბაღხეთი”, არც “ალგეთი”, რომელიც მკვლევარს ეპოსში წარმოჩენილ ერთადერთ ქართულ ტოპონიმად მიაჩნია.

მითოსის ყველა მკვლევარი, ჩვენშიც და უცხოეთშიც, ცალსახად მიიჩნევს (რა თქმა უნდა, თავად მითოსურ ნარატივებზე დაყრდნობით), რომ მითოსური მსოფლგაგება და მისით ნასაზრდოები თხრობა ძალზე შორს არის სიცრუისაგან, რადგანაც იგი ეყრდნობა მითოსშემოქმედებითი ეპოქის საერთო აზროვნების ღონეს; ამდენად, მითოლოგიური ტექსტები, რამდენადაც მათში გადმოცემული ამბავი ამა თუ იმ ლოკალში ხდება, უხვად შეიცავენ ამავე ლოკალის გეოგრაფიისა და სოციალური ყოფისათვის დამახასიათებელ ცალკეულ ელემენტებს მათი შექმნისა თუ ევოლუციის მთელს ჭრილში. ეროვნულ ფოლკლორისტიკაში “ამირანიანის” ადგილის განსაზღვრისას, როგორც უკვე აღვნიშნეთ,

პროფესორი ზურაბ კიკნაძე “ამირანიანის” ვარიანტებში თავჩენილ ტოპონიმთაგან ქართულად, და თანაც – ერთადერთად, მიიჩნევს “ალგეთს”, რომელსაც იცნობს “ამირანიანის” ერთ-ერთი ლექსითი ფრაგმენტი, რომელიც, სამონადირო ბალადათა კუთვნილებაა, თუმცა, ბუნებრივია, გენეტიკურად ეპოსის ნაწილია:

სანადიროდ წამოვიდნენ
ამირან და ძმანი მისნი;
გადაიარეს ცხრანი მთანი,
მეათენი ალგეთისნი.

[ქრესტ., 1970: 97]

ტოპონიმი ალგეთი მოიხსენიება ქართულ ფოლკლორში ძალზე პოპულარულ საგმირო ლექსშიც, რომლის თანახმადაც:

კიდევაც დაიზრდებიან
ალგეთს ლეკვები მგლისანი,
ისე არ ამოსწყდებიან,
ჯავრი შეჭამონ მტრისანი.

[ქრესტ., 1970: 207]

ამგვარი ოპტიმიზმი და იმედი, რომ კიდევ დაიზრდებიან გმირები, უცილობლად შენობს ადრე გაზრდილ “მგლის ლეკვის” პარადიგმაზე და ეს არეალი, ალგეთად რომ მოიხსენიება, ჩვენი დრმა რწმენით, შემთხვევითი არ უნდა იყოს. ამაზე თავის დროზე მიხეილ ჩიქოვანმაც გაამახვილა ყურადღება [ჩიქოვანი, 1965: 117].

საყურადღებოა ისიც, რომ არქაული ეპიკური ძეგლის პერსონაჟთა საკუთარი სახელების წარმომავლობაც, ბუნებრივია, არა-ქართულია, რაზედაც საგანგებოდ მიუთითებს ზ. კიკნაძე და აღნიშნავს, რომ სახელები: ბადრი, უსუპი, ყამარი არაბულ-სპარსული წარმოშობისაა. არ ვიცით, რა ერქვა მთავარ გმირს, სანამ მას ამირანი დაერქმეოდა (ერქვა კი სხვა სახელი? – ავტ.). მისი ეს სახელი მკვლევარს უფრო გვიანდელად მიაჩნია, ვიდრე მოსე ხონელის საგმირო-სათაგვადასავლო ეპოსისეული “ამირან და-რეჯანის ძე”, რომლის სპარსული წარმოშობა კარგა ხნის გამორკვეულია და ეჭვს არ უნდა იწვევდეს: “ამირ ანდარე ჯეჰან” ნიშნავს: “ამირი ქვეყნიერებაზე”, ისევე როგორც “ნესტ ანდარე ჯეჰან” ნიშნავს: “არ არის (მისი მსგავსი) ქვეყნიერებაზე”. ამგვარი დასკვნის საფუძველს ისიც იძლევა, რომ “ამირანდარეჯანიანში” მთავარი გმირი არასოდეს მოიხსენიება როგორც “ამირანი”: ხალხურმა ტრადიციამ მოწყვიტა იგი კომპოზიტს და დამოუკიდებელ ანდრონიმად აქცია, რაც, მკვლევრის აზრით, დღემდე

გრძელდება *[კიკნაძე, 2001: 12]*.

ყოველივე ამის გამო ზ. კიკნაძე “ამირანიანს”, სამწუხაროდ, ვერ უძებნის ადგილს ქართულ მითოსურ სისტემაში, თუმცა აღნიშნავს, რომ “ამირანიანის” ქრონოტოპოსი ზღაპრულ დროსა და სივრცეს მოგვაგონებს, მაგრამ “ამირანიანი” ზღაპარი არ არის და, როგორც მიუთითებს, მისი ტრაგიკული დასასრული აუქმებს მის ზღაპრულობას; თუმცა, აქვე დასძენს, რომ “ამირანიანი” არც მითოლოგიური ეპოსია, “სწორედ მისი ასპარეზის განუსაზღვრელი ქრონოტოპიურობის გამო. მითოსი, როგორც წესი, “მიბმულია” განსაზღვრულ სივრცესა და დროზე. სივრცე მითოსში ტოპონიმიზებულია, დრო – წინარეწარსული, რომელიც ეპმის ისტორიულ დროს”. შეუძლებელია, ამგვარ დასკვნას არ დავეთანხმოთ, თუმცა, გაუგებარია, რატომ მოიაზრებს მკვლევარი “ამირანიანს” მისი მშობელი ხალხის სივრცულ-დროული ფენომენის გარეთ. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საყოველთაო ჭეშმარიტებაა (და თავად ბატონი ზურაბიც არ უარყოფს), რომ ყოველი მითოსური ნარატივი მართლაც ამა თუ იმ კონკრეტულ ღოკალში მოიაზრება და მჭიდროდ უკავშირდება სივრცეს, რომლის ფარგლებშიც მოქმედებენ მისი გმირები. ასე წარმოიდგინება ეს პრობლემა მსოფლიოს ყველა უძველესი ქვეყნის მითოლოგიაში და, ბუნებრივია, არც ქართული მითოსური მსოფლმხედველობაა გამონაკლისი, რაც დიდებულად დასტურდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის, სვანეთის, სამეგრელოსა თუ აჭარის მითოსურ ნარატივებში. ამ თვალსაზრისით, სრულიად ტრადიციულად გვესახება არქაული მითოსური ეპოსი იმ გმირის შესახებ, რომელიც დედათა გვარზე დაფუძნებული სოციუმის პროდუქტია – ქაღღეთაების, იგივე ნადირთაპატრონი დალისა, და ასევე არქაული ღვთაების – სუდკაღმახის (კაღმახის სული) პირმშოა. ვფიქრობთ, არადამაჯერებელია ზურაბ კიკნაძისეული ინტერპრეტირება ტოპონიმების – “ბაღხი”, “ბაღხეთი”, “ჩაბაღხეთი”, რომლებსაც მკვლევარი არაქართულად მიიჩნევს და ერთადერთ ქართული ადგილის სახელად “ალგეთს” მოიხსენიებს.

ამ პრობლემასთან დაკავშირებით აუცილებელია აღვნიშნოთ შემდეგი: თავის დროზე სრულიად სამართლიანად მიუთითა მიხეილ ჩიქოვანმა, რომ არცერთი გეოგრაფიული სახელი ხალხურ თქმულებაში შემთხვევითი არ არის *[ჩიქოვანი, 1959:356]*. საფიქრებელია, რომ არც “ჩაბაღხეთი”, “ბაღხეთი” და “ბაღხი” იქნებოდა შესატყვისი გეოგრაფიული ადგილის გარეშე მოხსენიებული “ამი-

რანიანში”. “ჩაბალხეთი” (“ბალხეთი”) როგორც ტოპონიმი, ეპოსის სხვადასხვა ვარიანტებშია ნახსენები:

ბადრი, უსუპი, ამირან,
ობლები მოვიზარდენით;
დევების დაშინებულნი,
ჩაბალხეთს ჩავიყარენით.

[ჩიქოვანი, 1965: 117]

ფშაური ვარიანტის თანახმადაც უკვე წამოზრდილი ძმები სწორედ ჩაბალხეთში შეიყრებიან:

სამნი ჩვენ, სამნი დევები
ჩაბალხეთს ჩავიყარენით.

[ქრესტ., 1970: 97]

ერთ-ერთ ხევესურულ ვარიანტში ეს გეოგრაფიული ადგილი “საბალხეთად” მოიხსენიება: “ამირან ჩავა საბალხედ” *[ჩიქოვანი, 1965: 118]*.

“ამირანიანის” ერთ-ერთ რაჭულ ვარიანტში ნათქვამია, რომ “ირმის კვალი ბალხეთ მინდორში ჩაგვიდგავო” *[ჩიქოვანი, 1965: 118]*.

მნიშვნელოვანია ისიც, რომ “ჩაბალხეთის” ალტერნატიულ ფორმად გვხვდება “მოლხეთი” და “ჩაგმახეთი”. რაჭაში, სოფელ უწერაში, 1943 წელს დაფიქსირებულ ვარიანტში ნათქვამია:

“... ამიძღვა და ჩამიძღვა –
მოლხეთ მინდორ ქვეყანასა”

[ჩიქოვანი, 1965: 118]

ლექსში “მოლხეთი” ორჯერ იხსენიება.

ერთ-ერთი კახური ვარიანტის თანახმად კი დევისაგან შეშინებული ძმებმა “ჩაგმახეთს” შეაფარეს თავი:

დევისგან დაშინებულნი
ჩაგმახეთ ჩავიყარენით.

[ჩიქოვანი, 1965: 118]

გასული საუკუნის 60-იან წლებში “ამირანიანის” პრობლე-
მისადმი მიძღვნილ ორტომიან მონოგრაფიაში მიხეილ ჩიქოვანი
“მოლხეთ”-“ბალხეთსა” და “ჩაბალხეთ”-“ჩაგმახეთს” ალიტერაციულ
სახელმონაცვლეობის ნიმუშად მიიჩნევს *[ჩიქოვანი, 1965: 119]*.

როგორც ვხედავთ, პროფესორი მიხეილ ჩიქოვანი იმთავითვე
დაინტერესდა ამ გეოგრაფიული სახელით, მისი წარმომადგენლობით
და გამოთქვა მოსაზრება, რომ საქმე გვაქვს “ამირანდარეჯანიანის”
გავლენასთან, სადაც “ბალხეთი” ქვეყნის აღმნიშვნელი სახელია,

“ბალხი” კი – ეთნიკური წარმომავლობისა; “ჩაბალხეთზე” კი, ჩვენი აზრით, სრულიად მართებულად მიუთითა, რომ იგი არ უნდა იყოს ლიტერატურული გავლენის ნაყოფი და იქვე დასძინა, რომ “თუ ხალხურ გადმოცემას დაეუკუირდებით, ვნახავთ, რომ ამირანის სამოქმედო ასპარეზი ძალიან იშვიათად სცილდება საქართველოს ფარგლებს; მის შესაბამისად “ჩაბალხეთის” პროტოტიპიც საქართველოში უნდა ვეძიოთ”. იმ დროისათვის მკვლევარი, რომელსაც ჩვენშიც და ჩვენი ქვეყნის ფარგლებს გარეთაც პატივდებულ და ცნობილ ამირანოლოგად მოიხსენიებდნენ, ფიქრობდა, რომ “ჩაბალხეთის” ამოსავალი არის ტოპონიმი “ჩაბარუხეთი”, რომელიც ღიახვის ხეობაში მდებარეობს *[ჩიქოვანი, 1959: 361]*. ამდენად, მიხეილ ჩიქოვანი ამ ტოპონიმს საქართველოს ფარგლებში ეძიებდა.

საყურადღებოა ისიც, რომ “ამირანდარეჯანიანში”, რომელიც, მკვლევართა უმეტესობის თანახმად, ხალხური “ამირანიანის” სიუჟეტზეა აგებული, გეხვდება ტოპონიმი “ბალხეთი”: ინდოთ მეფის, აბესალომის, წარგზავნილებმა, რომლებიც ამირან დარეჯანის-ძისა და სხვა ჭაბუკთა კვალს დაეძებდნენ, დიდი ხნის ძეგლის შემდეგ “ბალხეთით კერძო” იპოვეს კედელზე გამოსატყული ერთ-ერთი ჭაბუკთაგანი, – უკვე მოხუცებული სავარსამის-ძე *[კეკელიძე ბარამიძე, 1969:187]*.

ბოლოდროინდელმა სავლეთ-ფოლკლორული და დიალექტოლოგიური ექსპედიციების მონაპოვარმა თურქეთის რესპუბლიკის შემადგენლობაში მყოფ ისტორიულ საქართველოში, კერძოდ კი ტაოში, კიდევ უფრო განამტკიცა პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ “ამირანიანში” მოხსენიებული ტოპონიმები ჩვენსავე ქვეყანაშია დასაძებნი. ამ პრობლემის გადასაჭრელად მნიშვნელოვანია მამია ფაღავას ნაშრომი “ჩაბალხეთის ლოკალიზაციისათვის” *[ფაღავა, 2004: 182-185]*, რომლითაც ტაოში დაფიქსირებულ მასალებზე დაყრდნობით, მტკიცდება პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანის აზრი იმის თაობაზე, რომ “ამირანიანის” გეოგრაფია ქართულია, თუმცა, მას ეს ადგილი ღიახვის ხეობაში ეგულებოდა (იმ დროს ხომ ოცნებაც კი შეუძლებელი იყო სარფსიქითა ისტორიულ საქართველოში მასალის მოძიებაზე). ტაოს ტოპონიმიკური კვლევის შედეგად ცხადი ხდება, რომ “ჩაბალხეთის” პროტოტიპი მართლაც არის ტაოში, მდინარე პარხლისწყლის ხეობაში: დღევანდელი იუსუფელიდან დაახლოებით 25 კმ-ზე მდებარე მოზრდილი სოფლის სახელწოდებაა “ბალხი”, ხოლო იქვეა მისი

უბნები: **“დიდი ბალხი”, “პატარა ბალხი”** და **“ბალხიბარი”**. ეს სოფელი ამჟამად ქართველებით არის დასახლებული.

მამია ფაღავას მოსაზრებას, რომ ტაოური ტოპონიმი **“ბალხი”** სწორედ ის გეოგრაფიული სახელი უნდა იყოს, რაც **“ამირანიანის”** ვარიანტებში მოიხსენიება, მხარს უჭერს და ამაგრებს **“ამირანიანის”** ერთ-ერთ გურულ ვარიანტში (**“კალმახელა”**) ნათქვამი: **“ჭოროხის პირიდან სვანეთის მთებამდის სამ დღეში შეუსვენებლად გაიარა გზა (ამირანმა – ავტ.). მას თან იესო ქრისტე და სამას სამოცდახუთი მჭედელი მიყვებოდა ცხენებით...”** [**რეხვიაშვილი, 1964: 238**]. თქმულების თანახმად, ჭოროხის ხეობა მეტალურგიის კერაა (რაც ბოლოდროინდელმა არქეოლოგიურმა გათხრებამც დაადასტურა) და ამირანმაც სწორედ იქ გაჭედა ჯაჭვი, რომლითაც შემდეგ ქრისტე ღმერთმა მიაჯაჭვა იგი სვანეთის მთებში. ამდენად, ჩვენი დასკვნით, ამირანის მოქმედების არეალი ჭოროხის აუზიცაა, რის გამოც ჭოროხის ხეობის გეოგრაფიულ ნომენკლატურაში მოიაზრებთ ამირანის ნაკვალებს.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკაც (ქების ლექს-სიმღერები) იცნობს ტოპონიმ **“ჩაბალხეთს”**. ერთ ფშაურ ლექსში (ჩაწერილია თიანეთში) ნათქვამია:

„ჩაბალხეთით გადვიხედე,
წარბი წვრილად გადგეხარა,
წარბის გრილო პირზე გადგა,
თმა ნისლებურ გადგეყარა.
ერთი კიდევ შამამხედე,
შენი ჭირი შამეყარა!”

[**ქ.ხ.პ., 1978: 51**]

თუ ლექსის შინაარსს კარგად გავიაზრებთ, ჩაბალხეთი მაღალი ადგილია (იქნებ – მთაც).

ამდენად, ერთის მხრივ თავის დროზე მიხეილ ჩიქოვანის მიერ მითითებული ღიახვის ხეობის ტოპონიმი **“ჩაბარუხეთი”**, მეორეს მხრივ, მამია ფაღავას მიერ ტაოში, პარხლისწყლის ხეობაში, დადასტურებული ტოპონიმები: **“ბალხი”, “დიდი ბალხი”, “პატარა ბალხი”** და **“ბალხიბარი”**, მესამეს მხრივ კი ფშაური ლექსის **“ჩაბალხეთი”** პარადელს პოულობს ამირანის ეპოსის ტოპონიმთან: **“ჩაბალხეთი”** **“ბალხეთი”, “ბალხი”, “მოლხეთი”, “ჩაგმახეთი”**.

თუ ეს მოსაზრებანი მისაღებია, მაშინ ყველაფერი ადვილზე დგება და ეპიკური ტრადიციაც აღარ ირღვევა: გმირს (ამ შემთხვევაში ამირანს) ნამდვილად აქვს განსაზღვრული ასპარეზი იმ ტო-

მის ფარგლებში, სადაც უნდა შექმნილიყო მისი თავგადასავლის შემცველი არქაული სიუჟეტი; ეს ასპარეზი კი უსათუოდ ჭოროხის აუზიც არის, კერძოდ კი – ისტორიულ ტაოს მიდამოები, სადაც ამირანის ნაკვალევზე დღემდე შემორჩენილი ტოპონიმები მიუთითებენ. ამდენად, ზურაბ კიკნაძის მოსაზრება, რომ “ამირანი-ანში” ერთადერთი ქართული ტოპონიმი ალგეთია, ბათილდება, რითაც მდიდრდება, ფართოვდება ამირანის სამოქმედო არეალი და ქართული მითოსური აზროვნების ეს არქაული ნიმუში, რომელმაც, ვიდრე ჩვენს დრომდე მოადწევდა, ბუნებრივია, მრავალი სახეცვლილება განიცადა, თავის კუთვნილ ადგილს იმკვიდრებს ეროვნული ზეპირსიტყვიერების საგანძურში, მის ერთიან მითოსურ სისტემაში.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

აკეელიძე, ბარამიძე, 1969: – კორნელი აკეელიძე, ალექსანდრე ძეგლი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბილისი.

კიკნაძე, 2001: – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ხალხური ეპოსი”, თბილისი.

კიკნაძე, 2008: – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბილისი.

რეხვიაშვილი, 1964: – ნიკო რეხვიაშვილი, “ქართული ხალხური მეტაფორები. რეინამტყედლობა”, თბილისი.

ფაღავა, 2004: – მამია ფაღავა, “ჩაბალხეთის ლოკალიზაციისათვის”, – ბსუ შრომების კრებული “საისტორიო მაცნე”, XIII, ბათუმი.

ქრესტ., 1970: – ქართული ხალხური სიტყვიერება. ქრესტომათია, თბილისი.

ქ.ხ.პ., 1978: – ქართული ხალხური პოეზია, VI, თბილისი.

ჩიქოვანი, 1947: – მიხეილ ჩიქოვანი, “მიჯაჭვული ამირანი”, თბილისი.

ჩიქოვანი, 1959: – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ეპოსი”, I, თბილისი.

ჩიქოვანი, 1965: – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ეპოსი”, II, თბილისი.

Мамиа Пагава, Тина Шиопвили
(Батуми, Грузия)

Следы Амирани в топонимике Тао

Резюме

В одном из уголков исторической Грузии, ныне входящей в состав современной Турции, в Тао, в ущеле Пархлисцкали, было подтверждено существование топонима “Чабалхети”, упомянутого в “Амираниани”.

Данный факт интересен тем, что расширяет ареал действия героя архаической грузинской мифологии – Амирани и позволяет сделать заключение, что территория, на которой происходят события, описанные в “Амираниани”, включает в себя и бассейн реки Чорохи.

რამდენიმე რთულშუქიანი სახელი ტაოს ტოპონიმიზში

ტაო ვრცელი ქვეყანაა ჭოროხის ზემოწელში. საისტორიო წყაროების მიხედვით, ტაო ორად, – იმიერ და ამიერტაოდ იყოფა. დღეს ძნელია საზღვრის დადება, სად იწყება ამიერტაო და მთავრდება იმიერტაო; ძნელია ასევე ზუსტი საზღვრის დადება, ერთის მხრივ, ტაოსა და კლარჯეთს შორის, მეორეს მხრივ, ტაოსა და სპერს შორის... ჩვენც ჩვენი გადასახედიდან ტაოს ქვეყანას ორ ნაწილად წარმოვიდგენთ: **მექართულე ტაო** (სადაც ჯერ კიდევ ისმის ქართული ენა) და **მეთურქულე ტაო** (სადაც ქართული დაუვიწყიათ, გათურქებულან). ჩვეები დაყოფა პირობითია, მაგრამ კარგად აჩვენებს ისტორიული ქართული ქვეყნის თანამედროვე ვითარებას. ბარემ ვიტყვი, რომ ტაოში ქართველი კაცის ნაკვალები დღითიდღე ფერმკრთალებს და იშლება, თუმცა დაკვირვებული მკვლევარი ჯერ კიდევ ნახავს ქართული კულტურის კუნძულებს, რომელთა გამოწველილვით შესწავლა ადგადადგენინებს ტაოს ერთიან პორტრეტს: ლინგვისტურს, ფოლკლორულს, ეთნოლოგიურს, ისტორიულს. კვლევა კომპლექსურად უნდა წარიმართოს... ვფიქრობთ, ძიებას აქვს აზრი და იგი კონკრეტული შედეგით დასრულდება...

ტაოს ქვეყანაში, როგორც მეთურქულე, ისე მექართულე ნაწილში ჯერ კიდევ ახსოვთ ქართული გეოგრაფიული სახელები, ამ კუთხეში ქართველი კაცის მოღვაწეობის უპირველესი მოწმე. ერთმა რესპოდენტმა ტაოში, არჯევანის ხეობაში, გვითხრა: “მდიდარი ქართველები წავიდნენ ამ კუთხიდან და სხვები მოვიდნენ”. მეორემ, ჩვერელელმა მთხრობელმა, უფრო დააზუსტა: “ადგილობრივები ემიგრაციაში წავიდნენ, ჩვენი წინაპრები მოვიდნენ ყარაბაგიდან, სევასტოპოლიდან, ნახჩევანიდან” **[ფაღავა, 2016:72]**. ამ ნათქვამში არის ჭეშმარიტების მარცვალი: ჭოროხის ქვეყნებში (აღბათ სხვაგანაც) ქართველად, გურჯად მხოლოდ იმას თვლიან, ვინც წინაპართა ენა იცის; ვინც ქართული ენა არ იცის, იგი არაა ქართველი, თურქია **[ფაღავა, 2011]**. ბუნებრივია, მშობლიურენადაკარგული კაცი სხვა კულტურის ნაწილია, ყოველ შემთხვევაში, ნაკლებად ეკუთვნის მშობლიურს. “ჩვენი წინაპრები მოვიდნენ ყარაბაგიდან, სევასტოპოლიდან, ნახჩევანიდან” გვითხრა მურეთიან

ქილინმა, ვიტყოდით, კარგმა მცოდნემ თავისი სოფლისა და კუთხის ისტორიისა. ხალხში გავრცელებული ეს მოსაზრება თურქული ისტორიოგრაფიის წარმატებული ცდის შედეგია. წარმატებაა, როცა შავშს შავშეთში, ყვირალას ხეობაში, ჩააგონებ, რომ იგი ყიფჩაღია, ტაოელს დაარწმუნებ, რომ მისი წინაპარი ყარაბაღიდან, სევესტოპოლიდან ან ნახჭევანიდან მოვიდაო...

“ადგილობრივები (ტაოელები – მ.ფ.) ემიგრაციაში წავიდნენო”, გვითხრა არჯევანელმა თელათ აგუღმა. ვერ დავუჯერეთ მთხრობელს, თუმცა მის გულწრფელობაში ეჭვი არ შეგვიტანია: ასე იცის და ასე გვითხრა. ჩვენ სხვაგვარად ვფიქრობთ და გვაქვს საამისო საფუძველი: ტაოს მოსახლეობა მშობლიურენადაკარგული ქართველები არიან (ძირითადი ნაწილი მაინც), ძველი ტაოელების ჩამომავლები, რომელთა მცირე ნაწილი ჯერ კიდევ ლაპარაკობს ქართულად, სხვებს კიდევ ახსოვთ ქართული გეოგრაფიული სახელები, ზოგიერთი მცენარისა თუ ბალახის – ქართული სახელი, თქმულება-გადმოცემები ძველთაგან გაგონილი, მათ ყოფაში ჩანს ქართული ელემენტები... სხვაგვარად, ტაოელთა ისტორიული მეხსიერების ჯაჭვი ჩარღვეულია, მაგრამ არა დაშლილი და ჯერაც შეიძლება მისი გამთლიანება, თუკი შევკრებთ დროში მიმოფანტული ჯაჭვის რგოლებს და ერთ მთელად გავაერთიანებთ. ჩვენ უნდა ვცადოთ მაინც...

* * *

გამოკვლევაში ვისაუბრებთ რამდენიმე რთულფუძიანი გეოგრაფიული სახელის მოდელზე ტაოს ტოპონიმიში. მასალები შეკრებილია ისტორიულ ტაოში 1995, 2015 და 2016 წლებში ექსპედიციების დროს.

I. ტაოში დასტურდება **კარ'** ფუძიანი თხზული ტოპონიმები. აღვნიშნავთ, რომ ქართული გეოგრაფიული ნომენკლატურისათვის უცხო არაა ანალოგიური წარმოების გეოგრაფიული სახელები. “ტოპონიმიკის” მეორე ტომში საქართველოს რაიონებში 77 გეოგრაფიული სახელებია დადასტურებული. შეინიშნება, რომ ასეთი ტოპონიმები უფრო გავრცელებულია აღმოსავლეთ საქართველოში, შედარებით ნაკლებად – დასავლეთ საქართველოში.

ტაოში სხვადასხვა დროს ჩავიწერეთ: **ღვესაკარი, დიდი მთიკარი, დოღეკარი, ვაჩეკარი, კრავეკარი|კრავეკარი, ონორეთკარი, ცუცეკარი, წითლეკარი|წეთლეკარი, ჭედლიანკარი, ხუცეკარი...** აქვე შემოვა **ტაოსკარი**, ისტორიული წყაროებიდან კარგად ცნობილი საგეოგრაფიო სახელი [*ქ.ც.ხ., I, 1955: 203, 205; ქ.ც.ხ., IV,*

1973:684].

კარ' ფუძიანი თხზული ტოპონიმები დავადასტურეთ ბინათშიც, ტაოს უკიდურეს ჩრდილო სოფელში (ართვინ-იუსუფელის გზის 24-ე კილომეტრზე გზა მარჯვნივ შეუხვევს, აქედან ხუთ კილომეტრშია ტაოელთა სოფელი ბინათი): **სოლმაზიკარი, მუსხო-ლიკარი, ქაციკარი** (<*კაციკარი?), **პეტეთკარი, ბაირამიანკარი, ჰაჯი-ანკარი, ჭედლიანკარი**¹⁴...

კარ' ფუძიანი ტოპონიმები სამხრეთ საქართველოში უფრო ტაოს კუთვნილება ჩანს [ფაღაფა, 2014:63-64].

ყურადღებას მივაქცევთ კარ' ფუძის მნიშვნელობას ქართველურ ენებში:

ძველ ქართულში ეზოს ერთ-ერთი მნიშვნელობაა კარი [აბუ-ლაძე, 1973].

ძველ ქართულშივე კარსე – წინკარია [სარჯველაძე, 2001], ბაღკონი [ლექსიკონი, 2008]. იგი მნიშვნელობით განსხვავდება კარ'ისაგან ასეთ კონტექსტში: “გამოვიდა კარსესა და გამოვლნა განწესებულნი იგი და დაჰშნა კარნი ქორისანი მის ზედა და დაამსჭუალნა”, “გამოვიდა აოდ წინა კარსედ და განვლნა დაწესებულნი და დაჰშნა კარები ქორისად მის ზედა და დაუდგნა” [ვიმოწმებთ: აბულაძე 1973-ის მიხედვით].

სულხან-საბასთეის კარსე “ზღურბლი” და “წყირთლია” [ორბელიანი, 1949], იგივეა, რაც ლეჩხუმური კარინაგურა – “კარის ზღურბლი”, “გადასაბიჯი” [დლონტი, 1984] და რაჭული კარსელი – передная [პერიძე, 1912]. ამავე კონტექსტში საყურადღებოა თუშური კართანა – ეზო [ქდ., 1, 1961].

ქართულში გვხვდება ერთი საყურადღებო სინტაგმა – “კარის მეზობელი”, იგივეა, რაც “ცეცხლის მეზობელი” [ნიჟარაძე, 1971]. ვფიქრობთ, “კარის მეზობელში” ჩანს კარ'ის ეზოს მნიშვნელობა.

¹⁴ ჭედლიანკარი დადასტურდა ელიასხევში და ბინათში. სახელის განმეორების მიზეზი შეიძლება იყოს შემდეგი: ბინათელი ინფორმატორის ცნობით, ბინათი ტაოდან გადმოსახლებულთა სოფელია. რომ აქ პირველად ვინმე პეტრე გადმოსახლებულა, მის საცხოვრისს პეტრეთკარი ქვია. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ჭედლიანიც გადმოსახლდა ჭედლიანკარიდან ბინათში და ახალ საცხოვრისში მის უბანს ჭედლიანკარი უწოდეს?!

აჭარულში გეხვდება ფრაზეოლოგიებში “**კარის ატალახიანება**” (განუწყვეტელი სტუმრიანობა)¹⁵ და “**კარში გაშობა**” (გარეთ გა-
ვარდნა) [*ნოღაიდელი, 2015*].

შავშურში “**კარზე**” ნიშნავს “**ეზოში**” (შდრ. კარი – ეზო) ასეთ
კონტექსტში: **კარზე** ქი ავაგსობთ, ყოლადა [*შავშეთი, 2011:588*].

კლარჯულში “**კარი**” ცნობილი მნიშვნელობის გარდა ნიშნავს
“**ეზოს**”: განაყოფის ქათამი ჩვენ **კარში** არ მოვდოდა... [*კლარჯეთი, 2016:1057*].

მეგრულში **კარი** რამდენიმე მნიშვნელობით იხმარება: 1. შე-
სასვლელი, სახლი უფლისა, ნიში, კარი (სასახლის); 2. კარავი
(მწყემსისა); კომპოზიტში მცირე დასახლებასაც ნიშნავს (ჩემნასკა-
რი – ჩემინავას კარი). კარი გეხვდება ასევე კომპოზიტებში: კა-
რაკანი, კარ-ალაგე, ნიშნავს კარ-მიდამო [*ქობაღია, 2012*]. მოყვა-
ნილი განმარტება მცირე დაზუსტებას მოითხოვს შემდეგი: კარი
“მცირე დასახლებასაც ნიშნავს, ჩემნაშკარი – ჩემინავას კარი”. მო-
ცემულ კონტექსტში **კარი** დასახლებას კი არა, ჩემნას კარ-მი-
დამოს ნიშნავს, ჩემნას ოჯახის საცხოვრისს. ვფიქრობთ, უფრო
ზუსტია **კარის** ი. ყიფშიძისეული განმარტება: **კარი** – двер, двор,
усадына [*ყიფშიძე, 1995:252*].

“**კარი**” “**ეზოს**” მნიშვნელობით იგივეა, რაც “**კაღო**”. ამ უკა-
ნასკენლის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა სწორედ “**ეზო**”, მაგრამ არა
ყოველთვის.

კაღო საბასთვის “საღეწავი ადგილია” [*ორბელიანი, 194*]. **კა-
ღო ეზოს** მნიშვნელობით საბასთვის უცხოა.

კაღო ეზოს მნიშვნელობითაა ასეთ კონტექსტში: ბედი **კა-
ღოზე** მომადგა, ვარი რაფერ ვთქვა? (ორთაბ.).

კაღოს ერთ-ერთი მნიშვნელობაა **ეზო** სვანურში [*თოფურიბა, 2000*].

რომ შევაჯამოთ ზემოთქმული, შეიძლება ვთქვათ:

1. ქართულში **კარის** ერთ-ერთი მნიშვნელობაა **ეზო**. ამავე
მნიშვნელობით **კარი** იხმარება მეგრულშიც.

¹⁵ „კარის ატალახიანება“ – გარდა აღნიშნულისა, თხოვნას, თხოვნით
შეწუხებასაც ნიშნავს: ახლა ხარ დიდ გულზე, მამაშენმა არ
უუტალახა კარი ბაბას, გოგო მოგვეციო? (ორთაბ.).

2. ეზო'ს სინონიმი ჩანს ქართულში **კალო**. იმავე მნიშვნელობით გვხვდება იგი სვანურშიც.

ეზო, კალო და **კარის** სინონიმებად შეიძლება ჩაითვალოს.

ახლა როცა ვიცით **კარ'**ის ძირითადი და მეორადი მნიშვნელობა, შეიძლება ვიმსჯელოთ **კარ'** ფუძის მნიშვნელობაზე ტაოს ტოპონიმიში:

1. კარი ეზოს მნიშვნელობითაა ტოპონიმებში: **დოღე[ს]კარი**, **ვაჩე[ს]კარი**, **კრავე[ს]კარი**, **ონორეთკარი***, **ცუცე[ს]კარი****, **წითლეგარი||წითლეგარი*****, **ჭედლიანკარი**, **ხუცეკარი**, **სოღმაზი[ს]კარი**, **მუსხოლი[ს]კარი**, **პეტეთკარი**, **ბაირამიანკარი**, **ჰაჯიანკარი**, **ჭედლიანკარი******.

შენიშნავთ: ***ონორეთკარი**, შდრ. **ონორეთ'**ი – ონორეს ოჯახის, სახელულის საცხოვრისი. შდრ. **ძნელიეთი** (ძნელას საცხოვრისი), **კახიეთი**(კახის საცხოვრისი)... მაჭახელში **[იხ. კლარჯეთი, 2016:607-611; ფაღავა, 2015:3-9]**.

****ცუცე||ცუცა** ადამიანის საკუთარი სახელი ჩანს ტაოში. **ცუცეკარი** სწორედ “ცუცას ეზოა”. დასახელებული ტოპონიმის გვერდით გვხვდება **ცუცაგარა** (აგარა აქ “სახნავის”, “ყანის” მნიშვნელობითაა).

*****წითლეგარ||წითლეგარ'**ში გამოიყოფა -**იე**(-<-**ევ**) სუფიქსი, იმავე მნიშვნელობით, რაც გვხვდება კლარჯულსა და სხვა კილოებში **[იხ. შანიძე, 1981; ფაღავა, 2014:62-64]**.

****ტაოში **ჭედლიანი**, **ბაირამიანი**, **ჰაჯიანი**... გვარებააა გავებული. -**იან** სუფიქსიანი გვარები, უფრო ლაღაბი გვარები, საყურადღებო ფაქტია ტაოში.

2. “**კარი**” შესასვლელის მნიშვნელობითაა გეოგრაფიულ სახელში **ტაოსკარი**, რომლის ამოსავალი სემაა: ადგილი, საიდანაც ტაო იწყებოდა. საისტორიო წყაროებში გვხვდება ერთი შეუსაბამობა. კერძოდ, ვახუშტი ბატონიშვილთან **ტაოსკარი** ასეა განმარტებული: **პარხალი**, ანუ **ტაოსკარი**, ანუ **ტაო** **[იხ. ჭცხ., IV, 1973:684]**. მოყვანილ განმარტებაში ცდომილებაა საქმაოდ დიდი. ჯერ ერთი, **პარხალი**, **ტაოსკარი** და **ტაო** სხვადასხვა გეოგრაფიული პუნქტია. მეორეცაა და, **პარხალი** და **ტაოსკარზე** 150 კილომეტრით მაინცაა დაშორებული.

II. ერთ გეოგრაფიულ სახელში კომპოზიტის მეორე ნაწილად აღდგება “**ჯვარი**”: **ჩიხაჯორ'**, რომლის პირველი ნაწილი უნდა იყოს კოლხური ***ჯიხა** (>ჩიხა, ციხე). **ჩიხაჯორ'** მიღებული ჩანს შემდეგი ფონეტიკური გარდაქმნით: **ჩიხაჯორი<ჯიხაჯორ'**ისაგან

(შდრ. ციხისჯვარი) ჯ:ჩ თანხმოდანთმონაცვლეობითა და ვეო უმლაუტიზაციის გზით. საეურადღებოა კოლხური ფუძე ტაოს ტოპონიმიში, მაგრამ არა მოულოდნელი.

ბარემ აღვნიშნავთ, რომ ჩიხაჯორი მდებარეობს ჭოროხის ხეობაში, სოფ. ჩეგრელთან, თუხარისის ციხის მახლობლად.

III. ტოპონიმა ერთ ნაწილში კომპოზიტის მეორე ნაწილია “ყანა”:დიდყანა, სადირყანა, სალიანთყანა, საფლაგყანა*, ქედიყანა, ყორიეთყანა**.

“ყანა” რთულფუძიანი გეოგრაფიული სახელის ნაწილად ტაოს ტოპონიმიში არცთუ ხშირია.

დასახელებულ ტოპონიმაგან დიდყანა, სადირყანა, სალიანთყანა, ქედიყანაში “ყანას” “სათესის” მნიშვნელობა აქვს.

საფლაგყანა^{სა} და ყორიეთყანა^{ში} კი, ვფიქრობთ, “ყანას” ძველი სემანტიკა აქვს შენარჩუნებული, – “მიწა” ზოგადად.

შევნიშნავთ: *საფლაგყანა – სოფლის სასაფლაოებია ბოჭმინდაზე (ელეასხევი).

**ყორიეთყანა – ქვიან ყანას, ქვიან მიწას უნდა ნიშნავდეს. შდრ. ყვერე (<ყორე) – ქვა [ვადავა, 2005:174].

IV. რთულფუძიანი ტოპონიმის მეორე ნაწილია ხევი: დიდი ხევი, ელიასხევი, ვანისხევი, ფიშნარხევი|ფიშნარჰევეკი*, გუდასხევი, არმენხევი...

“ხევი” კომპოზიტის ნაწილად გავრცელებულია ჭოროხის ქვეყნების ტოპონიმიში, ზოგადად ქართულ გეოგრაფიულ ნომენკლატურაში.

შევნიშნავთ: ფიშნარხევი|ფიშნარჰევეკი შეიძლება მიღებული იყოს ფიჭვნარხევი^{საგან} გ^ს დაკარგითა და ჭ:შ მონაცვლეობით.

V. ტოპონიმში ცუცაგარა კომპოზიტის მეორე ნაწილად დადასტურდა “აგარა”.

ელიასხევიში მცირე სოფელი თუ სოფლის უბანია ცუცეკარი. სწორეს ცუცეკარის “სადგური საზაფხულოა” [ორბელიანი, 1949] ცუცაგარა.

VI. ტაოს ტოპონიმიში დაჩნდება კომპოზიტის გზით მიღებული გეოგრაფიული სახელები, რომლის მეორე ნაწილია ზორ|ძორ. არაქართული ფენა ტაოს ტოპონიმიში ხელშესახებია: სეგანზორი|სეგანძორი, ზოდზორი, ქედაზორი...

ძორ (>ზორ) სომხურია და ხევეს ნიშნავს (შდრ. მიძნაძორი – შუა ხეობა, ხევი. [Mapp, 1911:182]. აღვნიშნავთ, რომ ქართულ ენათმეცნიერებაში არსებობს მიძნაძორის განსხვავებული ახსნაც

[იხ. კლარჯეთი, 2016: 658-659; ფაღავა, 2012:204-207].

დასკვნა: ტაოს ტოპონიმიში რთულფუძიან გეოგრაფიულ სახელთა რამდენიმე ჯგუფი გამოიყო:

1. ტოპონიმის მეორე ნაწილია **“კარი”**, რომელსაც ორი მნიშვნელობა აქვს: აღნიშნავს “ეზოს” და საკუთრივ “კარს”, შესასვლელს.

2. ერთ გეოგრაფიულ სახელში აღდგება **“ჯვარი”**: ჩიხაჯორი<ჯიხაჯორი<ჯიხაჯვარი (შდრ. ციხისჯვარი). კოლხური ფენა ტაოს ტოპონიმიში კანონზომიერია.

3. რამდენიმე გეოგრაფიულ სახელში დადასტურდა **“ყანა”** “სათესისა” და “მიწის” მნიშვნელობით.

4. კომპოზიტის მეორე ნაწილად გვხვდება “ხევი” ამოსავალი მნიშვნელობით.

5. ერთ გეოგრაფიულ სახელში გამოიყო **“აგარა”** “საზაფხულო სადგომის” მნიშვნელობით.

6. ტაოს ტოპონიმიში დადასტურდა **ძორ||ზორ** ფუძიანი გეოგრაფიული სახელები. ძორ’ სომხურია და “ხევს” ნიშნავს. არაქართული ფენა ტაოს ტოპონიმიში მოულოდნელი არაა.

ტაოს ტოპონიმიკური მასალების შეგროვება და შესწავლა მომავალშიც უნდა გაგრძელდეს. ახალი მასალები, ვფიქრობთ, ბევრ საინტერესო ფაქტს გამოავლენს.

გამოყენებული სამეცნიერო ლიტერატურა და შემოკლებანი:

აბულაძე, 1973: – ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბილისი.

ბერიძე, 1912: – ვუკოლ ბერიძე, სიტყვის კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა, სანკტ-პეტერბურგი.

თოფური, ქაღდანი, 2000: – ვარლამ თოფურია, მაქსიმე ქაღდანი, სვანური ლექსიკონი, თბილისი.

კლარჯეთი, 2016: – მამია ფაღავა, მერი ცინცაძე, მაია ბარამიძე, მალხაზ ჩოხარაძე, თინა შიოშვილი, შოთა მამულაძე, რამაზ ხალვაში, ნუგზარ მგელაძე, ზაზა შაშიკაძე, ჯემალ კარალიძე, კლარჯეთი, ბათუმი.

ლექსიკონი, 2008: – ძველი ქართული ენის შეერთებული ლექსიკონი, შემდგენელი გრ. რუხაძე, თბილისი.

მსჯ. – მსაჯულთა.

Март, 1911: – Н.Я. Март, Георгий Мерчул, Жизнь св. Григория хандзийского... с дневником поездки в Шавшетию и

Кларджио. Кн. Тексты и разыскание по Армяно-грузинской филологии, VII, СПб.

ნიჟარაძე, 1971: – შოთა ნიჟარაძე, ქართული ენის აჭარული დიალექტი, ლექსიკა, ბათუმი.

ნოღაიდელი, 2015: – ჯემალ ნოღაიდელი, აჭარული კილოს სალექსიკონო მასალები, ბათუმი.

ორბელიანი, 1949: – სულხან საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა ქართული, რომელ არს ლექსიკონი, თბილისი.

ორთაბ. – ორთაბათუმი.

სარჯველაძე, 2001: – ზურაბ სარჯველაძე, ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა, თბილისი.

სარჯველაძე, 1995: – ზურაბ სარჯველაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბილისი.

ტოპონიმიკა, 1980: – თსუ ახალი ქართული ენის კათედრასთან არსებული ტოპონიმიკის ლაბორატორია, ტოპონიმიკა, II, თბილისი.

ფაღავა, 2005: – მამია ფაღავა, მერი ცინცაძე, ელგუჯა მაკარაძე, რეზო დიასამიძე, ლილე თანდილავა, ტაოური მეტყველების ნიმუშები. ბსუ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრი, კრებული IV, ბათუმი.

ფაღავა, 2011: – მამია ფაღავა, შავშური ჩანაწერები, თბილისი.

ფაღავა, 2012: – მამია ფაღავა, **ძეგლისა და მიძნადორის** ეტიმოლოგიისათვის, – კრ.: ჩვენი სულიერების ბაღავარი (სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), IV, თბილისი.

ფაღავა, 2014: – მამია ფაღავა, კარ’ ფუძიანი ტოპონიმები სამხრეთ საქართველოდან, XXXIV რესპუბლიკური დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესიის მასალები, თბილისი.

ფაღავა, 2014(1): – მამია ფაღავა, “ევ კილოს” კვალი სამხრეთ საქართველოში, – კრ.: ჰუმანიტარული მეცნიერებანი ინფორმაციულ საზოგადოებაში (II საერთაშორისო კონფერენციის მასალები), ბათუმი.

ფაღავა, 2015: – მამია ფაღავა, ოდენსუფიქსური წარმოება კლარჯეთის ტოპონიმიკაში, ბსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, ქართველოლოგიის ცენტრი, კრებული X, ბათუმი.

ფაღავა, 2015(1): – მამია ფაღავა, მცირე ექსპედიცია ტაოსა და კლარჯეთში (იაკობ გოგებაშვილისადმი მიძღვნილი მეორე საერთაშორისო კონფერენციის მასალები), გორი.

- ფაღავა, 2016:** – მამია ფაღავა, მცირე ექსპედიცია ტაოსა და კლარჯეთში. იაკობ გოგებაშვილისადმი მიძღვნილი მესამე საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, გორი.
- ქ.ცხ., I, 1955:** – ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
- ქ.ცხ., II, 1959:** – ქართლის ცხოვრება, II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
- ქ.ცხ., IV, 1973:** – ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
- ქდ, 1961:** – ივანე გიგინეიშვილი, ვარლამ თოფური, ივანე ქავთარაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, თბილისი.
- ქობალია, 2012:** – ალიო ქობალია, მეგრული ლექსიკონი, თბილისი.
- ღლონტი, 1984:** – ალექსანდრე ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბილისი.
- ცეცხლაძე, 2004:** – ნუგზარ ცეცხლაძე, ძიებანი ჭოროხის აუზის ტოპონიმიდან, ბათუმი.
- შავშეთი, 2011:** – მამია ფაღავა, თინა შიოშვილი, შოთა მამულაძე, მერი ცინცაძე, მალხაზ ჩოხარაძე, ზაზა შაშიკაძე, ნუგზარ ცეცხლაძე, თამაზ ფუტყარაძე, მაია ბარამიძე, ჯემალ კარალიძე, ვარდო ჩოხარაძე, შავშეთი, თბილისი.
- შანიძე, II, 1981:** – აკაკი შანიძე, -ევ კილოს კვალი საქართველოს გეოგრაფიულ სახელებში. თხზ. 12 ტომად, II, თბილისი.
- ყიფშიძე, 1995:** – იოსებ ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თბილისი.

**Mamia Paghava
(Batumi, Georgia)**

Some Names With Complex Root In the Toponymy of Tao

Summary

Being the historical part of Georgia, Tao is divided into Imiertao and Amiertao. The smallpart of Tao's population knows Georgian language, however, the majority does not speak the language. Tao has preserved Georgian Geographic names and, we suppose, it is important

358

to collect and study them.

The article deals with the Geographic names with complex roots which come from Tao.

The Toponymy of Tao represents the following groups of Geographic names with complex roots:

1. the second part of Toponyms is represented by a word **“kari”**, which has two meanings: its primary meaning – “a door”, “an entrance” and the second meaning “a yard”.

2. the word **“jvari”** has been preserved, altered and restored only in one Geographic name: chikhajori<jikhajori<jikhajvari (compare *Tsikhisjvari*). The use of Colchian layer in the Toponymy of Tao is predictable and natural.

3. Some Geographic names contain the word **“khana”** in the meaning of “a sawing” and “a land”, “a ground”.

4. the second part of composite is represented by the word **“khevi”** (“a beginning”, “starting point”).

5. the word **“agara”** in the meaning of “place for summer” has been fixed only in one Geographic name.

6. The Toponymy of Tao also includes Geographic names with the root **dzor||zor**. “Dzor” originates from Armenian language and means “a ravine”. Non-Georgian layer in the Toponymy of Tao is quiet expected.

ANDRZEJ FURIER
(Szczecin, Polska)

KONSTANTINE SAPARISZWILI – GRUZIŃSKI DUCHOWNY KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO

Dzieje gruzińskich katolików od dawna budziły zainteresowanie badaczy. Wynikało to z długiej historii chrześcijaństwa na ziemiach gruzińskich i dużej liczby kontaktów Gruzji z papieżem. Przyjęcie przez Gruzinów w IV w. chrześcijaństwa i stworzenie kilka wieków później własnej autokefalicznej struktury kościelnej nastąpiło w bliskim kontakcie z głównymi centrami tej religii. Dlatego od początku badacze chrześcijaństwa na ziemiach gruzińskich łączyli je z rozwojem pobliskich większych ośrodków tej religii w Antiochii i Konstantynopolu. Było to następstwem przemian historycznych na ziemiach gruzińskich. Od powstania państwa Bagratydów w IX w. do tzw. złotego wieku monarchii gruzińskiej w wieku XII dokonały się w tym kraju istotne zmiany. Uczyniły one z religii chrześcijańskiej fundament ideowy państwa. Należy ten element podkreślić, zwracając uwagę szczególnie na dokonania króla Dawida Agmaszenebelego, który po zwycięskiej bitwie stoczonej pod Didgori 15 sierpnia 1121 r. ufundował liczne katedry i akademie. Wzmocnił tym samym pozycję Kościoła Gruzji, stanowiącego ideowe oparcie monarchii. Te fakty są bardzo ważne dla naszych rozważań, ponieważ od tamtej pory po dzień dzisiejszy chrześcijaństwo stanowiło punkt odniesienia dla gruzińskiego myślenia o świecie oraz stosunku do wyznawców innych religii i wyznań chrześcijańskich [*Furier, 2012:223-247*].

Wiele opracowań zachodnich misjonarzy i badaczy łączy gruziński katolicyzm z obecnością katolików na terenie Rosji. Jest to zrozumiałe jeśli uwzględnimy losy historyczne Gruzji w ostatnich trzech stuleciach i niewielkie rozmiary grupy gruzińskich katolików. Często prowadzi to jednak do marginalizowania tej grupy i nie uwzględniania jej regionalnej specyfiki. Wymieńmy tylko najnowsze opracowania polskich badaczy, do których odwołamy się w naszych rozważaniach. Mam na myśli publikacje dwóch polskich duchownych – Romana Dzwonkowskiego i Tymona Tytusa Chmieleckiego. Omawiając losy kaukaskich katolików badacze ci akcentują dużą liczbę miejscowych wiernych w poszczególnych parafiach. Mniej uwagi

poświęcają tym elementom, które podkreślają aktywność grup wiernych spoza Kaukazu – Polaków, Francuzów, Włochów, Niemców. Takie stanowisko różni te publikacje od badań prowadzonych przez autora artykułu, którego interesowały zawsze głównie losy Polaków przebywających w Gruzji i na Kaukazie.

Trafnie określił stosunek Gruzinów do katolików Micheil Tamaraszwili w tytule swojej pomnikowej monografii – *Historia katolików między Gruzinami od XIII do XX wieku*, napisanej ponad sto lat temu. I rzeczywiście katolicy znaleźli we wskazanym okresie swoje miejsce w gruzińskiej grupie etnicznej; jednak traktowani byli jako goście. Z uwagą należy odnotować istnienie publikacji poświęconych interesującej nas problematyce napisanych przez badaczy gruzińskich. Palmę pierwszeństwa dźwiera tu najobszerniejsze opracowania Micheila Tamaraszwilego, które doczekały się ostatnio wznowień. Za cenne trzeba uznać także publikacje innych badaczy gruzińskich [*Tamaraszwili, 1902; Cziczinadze, 1902; Papaszwili, 1995*]. Ze



Konstantine Saparishwili

szczególnym zadowoleniem odnotujemy pojawienie się w ostatnich latach nowych publikacji poświęconych gruzińskiej problematyce konfesyjnej, zawierającej także materiały poświęcone tamtejszym katolikom. Szczególne znaczenie mają organizowane w Gruzji międzynarodowe konferencje, które przypominają o wkładzie jaki w przeszłości ten kraj wniósł w rozwój chrześcijaństwa [*Saitidze, 2015:258-276*].

Bohaterem tego artykułu jest gruziński duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego – Konstantine Saparishwili. Ten zasłużony dla gruzińskich katolików ksiądz został zapomniany i trudno znaleźć w publikacjach obszerniejsze wzmianki o nim. Sylwetkę księdza przypomniał w 2007 r. popularny periodyk „Saba”.

Aby ukazać stan niewiedzy na ten temat wystarczy powiedzieć, że

nawet imię i nazwisko tego duchownego, po dzień dzisiejszy jest podawane przez wielu badaczy w błędnej formie – Konstanty Sapariszwili [*Furier, 2009:274-275; Sapariszwili, 2007:9-10*].

Konstantine Sapariszwili (კონსტანტინე საფარიშვილი) urodził się 25 lutego 1887 r., jak podają jedni autorzy w Tbilisi, a inni w okolicach Achalcyche. Już w 1899 r., czyli w wieku czternastu lat, wstąpił do gruzińskiego Zgromadzenia Zakonnego Sług Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny w Konstantynopolu. W tym mieście kilka lat później zaczął naukę w Seminarium Duchownym (1904-1909). Stamtąd w 1909 r. wyjechał na studia do Rzymu, gdzie rok później przyjął święcenia kapłańskie. Z Rzymu powrócił do Konstantynopola, gdzie przebywał do 1914 r. Potem został skierowany do pracy duszpasterskiej w Tbilisi. Jego patriotyczne wystąpienia przypominające Gruzinom ich historię skłoniły władze do wywarcia presji na hierarchów kościelnych, co doprowadziło do przeniesienia młodego księdza poza Kaukaz. Dlatego w 1915 r. ksiądz K. Sapariszwili trafił do Saratowa, gdzie rozpoczął pracę duszpasterską wśród Niemców mieszkających nad Wołgą – w miejscowości Seewald. Wizytatorstwo Kościołów Katolickich na Kaukazie i Zakaukaziu podlegało wówczas biskupowi Tyraspolu [*Kessler, 1930*].

Jako młody ksiądz, Konstantine Sapariszwili był przenoszony do tych parafii na terenie diecezji, które potrzebowały duchownego. W taki sposób trafił w 1917 r. do Kamienki, skąd zaraz po wybuchu rewolty bolszewickiej powrócił do Gruzji. Objął tam w 1918 r. parafię pod wezwaniem Świętej Rodziny w Gori. Zdaniem polskiego badacza gruzińskiego katolicyzmu w tej niewielkiej, bo liczącej około 200 wiernych parafii dominowali miejscowi katolicy [*Chmielecki, 1998:222, 234*].



*Konstantine Sapariszwili (z lewej)
i Jan Śnieżyński*

Powrót do Gruzji K. Sapariszwili przypadł na okres niezwykle dynamicznych przemian politycznych. Przypomnijmy, że 26 maja 1918 r. została proklamowana

niepodległość Demokratycznej Republiki Gruzjińskiej, co zdecydowana większość Gruzinów powitała z radością. Podzielał te uczucia także nasz bohater, chociaż reformy wprowadzane przez lewicowy rząd mienszewików uderzały w pozycję wszystkich kościołów – w tym katolickiego. Mimo wielu trudności do 1921 r. ksiądz K. Sapariszwili z powodzeniem wykonywał swoje obowiązki na terenie Gruzji. Dojeżdżał do okolicznych kościołów na terenie Kachetii, które opustoszały po wyjeździe Polaków. Trzeba podkreślić, że w okresie rewolucji zmieniła się struktura gruzińskiej wspólnoty katolickiej. Liczba wiernych w parafiach zmalała – w tbiliskim kościele pod wezwaniem Świętych Apostołów Piotra i Pawła z kilkunastu tysięcy w 1913 r. do kilkuset osób po agresji bolszewickiej. We wszystkich parafiach katolickich na terenie kraju zaczęli ponownie dominować miejscowi katolicy. Położenie tej grupy chrześcijan uległo radykalnej zmianie po agresji wojsk bolszewickich na Gruzję na początku 1921 r. i obaleniu władz Demokratycznej Republiki Gruzjińskiej. Odtąd coraz trudniejsze było wykonywanie praktyk religijnych [*Materski, 2009; Papaszwili, 1995:336*].

Mimo rozpoczętych w 1921 r. prześladowań duchownych wszystkich wyznań ksiądz K. Sapariszwili nie przerwał swojej posługi duszpasterskiej. Był wtedy trzydziesto paroletnim mężczyzną w sile wieku i miał odwagę przeciwstawienia się systemowi politycznemu budowanemu przez bolszewików. Dopóki kościoły oddalone od wielkich miast istniały jeździł do nich sprawując obrzędy. Zmienił też formę swojej posługi – jego odpowiedzią na zamykanie kościołów przez władze było nasilenie form działań nieoficjalnych, które są określane dzisiaj mianem kościoła domowego. W taki sposób posługiwał w latach 1924-1927 w parafiach na terenie Kachetii ale także w odległych świątyniach katolickich na południowym-zachodzie kraju (miejscowości Ude, Kemi, Achalcyche). Autor artykułu poznał te kościoły pod koniec XX w. i dlatego potrafi docenić wielki trud włożony przez księdza K. Sapariszwili w dotarcie do nich 70 lat wcześniej [*Hlebowicz, 1993*].

Niezwykła aktywność księdza K. Sapariszwili, z którą wiązały się liczne wyjazdy, zwróciła na niego uwagę władz. Dlatego NKWD śledziło poczynania duchownego i w końcu aresztowało go w Baku. Poddany brutalnemu śledztwu, w 1927 r. został osadzony w Kem-Uchtinsku, a potem zesłany do obozu w klasztorze na Wyspach Sołowieckich. Przebywał tam dwa lata (1927-1929). Przeniesiono go później do Murmańska (1929 r.) i na trzy lata kończące zesłanie do

Pinegi, która leżała nad rzeką o takiej samej nazwie. Uwieszenie K. Sapariszwili trwało do 1931 r., kiedy nasz bohater został zwolniony i mógł wrócić do Gruzji. Jednak zabroniono mu wykonywania pracy duszpasterskiej. Zniszczone w czasie pobytu w sowieckich łagrach zdrowie uniemożliwiało duchownemu podjęcie pracy fizycznej. Ksiądz K.Sapariszwili zamieszkał w Bordzomi. Z tym pięknym kurortem był związany w latach 1931-1965. Górski klimat Bordzomi i łatwa dostępność wód mineralnych pomagały mu wrócić do zdrowia. W tym długim okresie na krótko przeprowadzał się do Tbilisi w 1936 r. i Chaszuri w 1952 r. Nie znamy przyczyn tych przeprowadzek.

Po powrocie do Gruzji K.Sapariszwili środki do życia zdobywał wykonując zawód fotografa. Wykorzystał to później do udokumentowania swojej drogi życiowej. Wykonane przez niego w 1966 r. tablo z okazji 55. rocznicy święceń kapłańskich zawierało fotografie dokumentujące kolejne miejsca pobytu, opisując w ten sposób drogę życiową K. Sapariszwili. W centralnym miejscu umieszczony został fragment 109 psalmu: „Ty jesteś duchowny na wieki wieków, duchowny ofiara”. Słowa te stanowiły motto życiowe tego duchownego *[Furier, 2009:249-277]*.



Jubileusz święceń był obchodzony ponieważ w 1965 r. władze zezwoliły księdzu K. Sapariszwili na powrót do Tbilisi i podjęcie tam pracy duszpasterskiej. Powody decyzji władz były złożone i wiązały się ze zmianą kursu politycznego państwa radzieckiego. Nikita Chruszczow po przegranym konflikcie kubańskim z USA starał się poprawić wizerunek ZSRR na Zachodzie. Dlatego minister spraw zagranicznych ZSRR, Andriej Gromyko, spotkał się w 1966 r. z papieżem Pawłem VI. Potem uczynili to także inni ważni politycy radzieccy, a nawet członkowie rodziny N. Chruszczowa.

Doprowadziło to po kilku latach do normalizacji stosunków Watykanu i ZSRR. Z wydarzeniami tymi zbiegła się w czasie śmierć

dotychczasowego proboszcza tbiliskiej parafii pod wezwaniem Świętych Apostołów Piotra i Pawła – księdza Emanuela Wardidze. Władze uzyskały dzięki temu możliwość zaprezentowania w praktyce nowej polityki wobec Kościoła Katolickiego. Był to gest widoczny, bo funkcjonowanie jedynej działającej wtedy w Gruzji i na całym Kaukazie parafii katolickiej św. Piotra i Pawła miało ważne znaczenie. Wszystkie delegacje z państw zachodnich odwiedzające gruzińską stolicę życzyły sobie ją odwiedzić [*Furier, 1992, 224-231*].

W 1965 r. zaproponowano księdzu K. Sapariszwili objęcie funkcji proboszcza parafii św. Piotra i Pawła w Tbilisi. Władze liczyły zapewne na to, że zbliżający się do osiemdziesiątego roku życia duchowny nie wykaże się zbyt dużą aktywnością na nowym stanowisku. Co więcej, jak wskazują odnalezione przez autora artykułu w archiwum kościelnym dokumenty, stan parafii był wtedy fatalny [*Furier, 1995:112-120*]. Mimo to od mianowania księdza K. Sapariszwili na stanowisko jej proboszcza możemy mówić o stopniowym wychodzeniu z kryzysowego położenia. Dużą pomoc w tym dziele okazał gruzińskiemu duchownemu przysłany w 1970 r. do pomocy Polak z Ukrainy – ksiądz Jan Śnieżyński [*Dzwonkowski, 1997:455*].

Dziewięć lat posługi księdza K. Sapariszwili w tbiliskiej parafii pod wezwaniem świętych Piotra i Pawła wyznaczały kolejne jubileusze jego pracy kapłańskiej. Można powiedzieć, że w ostatnich latach życia doczekał się uznania i szacunku. Pracę gruzińskiego księdza zauważył najwyższy zwierzchnik Kościoła Katolickiego – papież. Dowodzą tego przesłane jubilatowi listy gratulacyjne z dołączonymi fotografiami zawierającymi papieskie błogosławieństwa. Pierwsze życzenia i błogosławieństwo napisano w języku gruzińskim i datowano 14 lutego 1967 r. w Rzymie. Przesłał je jubilatowi papież Paweł VI (პაპი პავლე VI, 1964-1978). O znaczeniu jakie miało to dla K. Sapariszwili świadczy jego własnoręczny dopisek pod fotografią: „Ojciec Święty przysłał nam wszystkim błogosławieństwo”. Fotografia została oprawiona i umieszczona w kościele. W ten sposób K. Sapariszwili i wszyscy wierni w Gruzji uzyskali dowód łączności swojej parafii z Kościołem Powszechnym i potwierdzenie jego opieki. Cztery lata później, w 1971 r., podobne życzenia od tego samego papieża K. Sapariszwili otrzymał z okazji 60 rocznicy święceń kapłańskich.

Przeprowadzona przez autora artykułu w 2007 r. kwerenda dokumentów pochodzących z archiwum kościelnego, które przekazano do zasobu Centralnego Archiwum Historycznego Republiki Gruzjińskiej [*fond 1880, op. 1*] pozwoliła zbadać stan parafii św. Piotra i Pawła w Tbilisi w okresie gdy jej proboszczem był K. Sapariszwili. W latach 1965-1973 posiadała ona nader skromny budżet – około 13 tys. rubli rocznie. Z wielkim trudem pozwalał on na pokrycie bieżących wydatków. Nie było można przeprowadzić koniecznych remontów, nie mówiąc o inwestycjach. Wynikało to z dwóch zasadniczych przyczyn. Pierwszą było ubóstwo parafian, a drugą niewielka ich liczba. Nie było można też liczyć na pomoc władz, których nie interesował pogarszający się stan techniczny zabytkowego kościoła. Prowadzone przez księdza K. Sapariszwili księgi chrztów, ślubów i zmarłych z tego okresu (jeśli można tak nazwać czynione przez niego zapiski), pozwalają stwierdzić, że rocznie udzielano mniej niż dwieście sakramentów. W 1969 r. odbyło się 69 pogrzebów, 24 śluby i 76 chrztów [*Furier, 2009:275*].



Grób K.Sapariszwili w Tbilisi

Ksiądz Konstantine Sapariszwili zmarł w 1973 r. i został pochowany w niezwykle godny sposób – przy murze świątyni, w której służył. W ten sposób na zawsze pozostał z wiernymi swojej ostatniej parafii. Ten niezwykle duchowny zostawił po sobie trwały ślad w historii gruzińskich katolików. W swoim długim życiu nie tylko niósł posługę duszpasterską katolikom wielu narodowości, ale dawał świadectwo wiary w

czasie uwięzienia i po nim – gdy zabroniono mu sprawowania obrzędów. Okres zesłania i późniejszych prześladowań nie zachwiał jego postawą i do końca życia pozostał wiernym chrześcijańskim wartościom służenia ludziom i budowania porozumienia między nimi.

Gruzini proklamowali swoją niepodległość przed formalną likwidacją państwa radzieckiego, jednak dopiero po 7 grudnia 1991 r. mogli rozpocząć budowanie struktur własnego państwa. W wolnej

Gruzji obywatele uzyskali jednak wszystkie prawa włącznie z możliwością wyznawania swojej religii. Także katolicy uzyskali prawo swobodnego wykonywania praktyk religijnych, a władze zwróciły im niektóre zabrane wcześniej świątynie. Symbolem tych przemian było oddanie wspólnocie katolickiej mieszczącego się na tbiliskim Starym Mieście kościoła pod wezwaniem Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny, przy którym zaczęła działać Nuncjatura Apostolska [*Furier, 2015*].

Działania papieżstwa wobec Gruzji po rozpadzie ZSRR i odzyskaniu niepodległości można określić jako próbę ewangelizowania i poszerzenia obszaru oddziaływania. Spotkały się one z życzliwą postawą władz gruzińskich dostrzegających w Watykanie ważny ośrodek polityki międzynarodowej umożliwiający umocnienie pozycji kraju poza jego granicami. Inaczej zareagowały na to szerokie kręgi duchowieństwa Kościoła Gruzjińskiego, które z obawą o swoją pozycję patrzyły na poszerzanie wpływów Kościoła Katolickiego. Doprowadziło to do konfliktu, który ujawnił się w czasie wizyty papieża Franciszka w Gruzji w 2016 r. Mimo tych trudności duchowni katolicy rozwinęli działalność dobroczynną Caritas i szereg przedsięwzięć związanych z opieką nad osobami chorymi i niepełnosprawnymi. Nawiązali tym do wcześniejszych dokonań swoich poprzedników, takich jak bohater tego artykułu – Konstantine Sapiszwili. Warto porozumienie chrześcijan w Gruzji budować w oparciu o takie wzorce.

Literatura:

- Chmielecki, 1998:** – Chmielecki T.T., Gruzjiński katolicyzm w XIX i na początku XX wieku w świetle archiwów watykańskich, Toruń;
- Cziczinadze, 1903:** – Cziczinadze Z., Katoliketa eklesia Sakarthweloszi, Tbilisi;
- Dzwonkowski, 1997:** – Dzwonkowski R., Kościół katolicki w ZSSR 1917-1939. Zarys historii, Lublin;
- Dzwonkowski, 1997:** – Dzwonkowski R., Losy duchowieństwa katolickiego w ZSRS 1917-1939. Martyrologium, Lublin;
- Furier, 1995:** – Furier A., Archiwum przy kościele św. Piotra i Pawła w Tbilisi „Archeion“, t. XCIV, s. 112-120;
- Furier, 2012:** – Furier A., Bitwa pod Didgori w 1121 r. w gruzińskiej historii i świadomości historycznej [w:] Wojna, pamięć, tożsamość. O bitwach i mitach bitewnych, pod red. J. M. Piskorskiego, Warszawa, s. 223-247;

- Furier, 2016:** – Furier A., O znaczeniu działań Wizytatorów Kościołów Rzymskokatolickich na Kaukazie i Zakaukaziu w XIX w., [w:] Dyplomacja papieska wobec Rzeczypospolitej, red. W. Walczak, K. Wiszowata-Walczak, Białystok, s. 215-236;
- Furier, 2009:** – Furier A., Polacy w Gruzji, Warszawa;
- Furier, 1992:** – Furier A., Tbilisis petre-pawles eklesis istoridan „Trudy Tbiliskogo Gosudarstwiennogo Uniwersiteta im. Iwane Dżawachiszwili“, t. 310, s. 224-231;
- Furier, 1992:** – Furier A., Z historii katolickiego kościoła św. Piotra i Pawła w Tbilisi „Przegląd Wschodni“, t. 2, z. 1 (5), s. 191-199;
- Hlebowicz, 1993:** – Hlebowicz A., Katolicyzm w państwie sowieckim 1944-1992, Gdańsk;
- Kessler, 1930:** – Kessler J.A., Geschichte der Diözese Tyraspol, North Dakota;
- Materski, 2009:** – Materski W., Gruzja, Warszawa;
- Papaszwili, 1995:** – Papaszwili M., Sakarthwelo – Romis urtiertoba VI-XX ss., Tbilisi;
- Saitidze, 2015:** – Saitidze G., Karthweli socjal-demokratebi (menshewikebi) da Sakarthwelos martlmadidebeli eklesiis sakithi „Czweni Sulierebis Balawari“, Tbilisi, t. VII, s. 258-276;
- Saparishwili, 2007:** – Saparishwili K., awtobiografia, „Saba“ nr 6, s. 9-10;
- Tamariszwili, 1994:** – Tamariszwili M., Karthuli eklesia dasabamidan dremde, Tbilisi;
- Tamariszwili, 1902:** – Tamariszwili M., Istoria katolikebisa Karthwelta szoris, Tbilisi.

Andrzej Furier
(Szczecin, Poland)

**Konstantine Saparishvili – Georgian priest
of Roman Catholic Church**

Summary

Konstantine Saparishvili (1887-1973) was born in Tbilisi, when Georgia was part of the Russian Empire. In 1899 he joined to the Georgian Monastic in Constantinople. After receiving priestly orders in Rome (1911), he returned to Georgia, whence he was sent to the

Volga Region (Saratov). After several years of working as a Catholic priest in the parishes of the Tyraspol diocese he returned to Georgia, where he worked in a number of parishes in the difficult period of the revolution. Having been arrested by the NKVD in 1927 he has been sent to the concentration camp on the Solovetsky Islands. After returning from there in 1931 he could not return to pastoral work. Until 1965 he lived in Borjomi, working as a photographer. In the last years of his life he returned to Tbilisi, where he led with the assistance of the Polish priest Jan Śnieżyński, the Catholic parish of St. Peter and Paul.

„ჩემი ლექსები, ვიცი, მემღერებთამდინ ივლის“

მუჰაჯირობა ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში ერთ-ერთი ავადსახსენებელი ფურცელია. მშობლიური მიწა-წყლის, ნალოლიავეები ეზო-კარის, წინაპართა საძვლეების დატოვება გამანადგურებელი გრძნობაა ადამიანისათვის. უცხოეთის ცის ქვეშ, სხვა მიწაზე გადარგული ადამიანის ხვედრი უმძიმესია. ეს უმძიმესი სულიერი მდგომარეობა და ტრაგიზმია მუჰაჯირთა მოგონებებისა და პოეტური ამონაკენესების ძარღვი. მუჰაჯირთაგან ხშირად გავიგონებთ: „ჩვენს თავზე წისკილის ქვა არ დატრიალებულა, ეგვხეხეთ და დავრჩით აქავრობაში, მევეიულეთ *[ფუტკარაძე, 1993:157]*.

სწორედ სხვა მიწა-წყალზე ახეხებულ მუჰაჯირთა ტკივილიან-ცრემლიანი მოგონებებია განივთებული მათ პოეტურ მემკვიდრეობაში. ეს პოეზია სავსეა ემოციით და უშუალოა, ბუნებრივია, გულში დასადგურებული ტკივილის ამოხეთქვამ, ასეთი ტკივილის გამონაჟური პოეზიაა. ფაქტიურად, ეს არის მოთქმა-გოდება მათი საწუხარისა, მწარე რეალობისა; იმ რეალობისა, რამაც სამშობლო მიწა-წყალს დააშორა ადამიანი. ილია ჭავჭავაძე წერდა: „დღეს, მეცხრამეტე საუკუნეში რამდენი მაგალითი ვნახეთ ხალხის მამაპაპისეული ძირიდან აყრისა და გადასახლებისა. დე, ამაზედ ჩვენს შემდეგ ისტორიკოსები განცვიფრდეს, ჩვენ კი ეს გულისტკივილი შევნიშნოთ და შევიტანოთ ჩვენს მატთანში“ *[ჭავჭავაძე, 1987:97]*. ჩვენი ისტორია, ბუნებრივია, რომ იცნობს მუჰაჯირელთა გულისტკივილს, მაგრამ ვინ იცის, ისტორიული ბედუკუდმართობის გამო, რამდენი ტკივილიანი სულის მონაწერი პწკარედები დაიკარგა. სწორედ ამ მიზნით გავიცნოთ ერთი მუჰაჯირელის – ნური ეფენდი თავდგირიძის ლექსად ამონაკენესი გულისტკივილი და ისიც შემორჩეს ჩვენს ისტორიას.

მუჰაჯირობის დამწვავ-გამანადგურებელი მდგომარეობითა და ემოციითაა ნასაზრდოები ნური ეფენდი თავდგირიძის ლექსები. ტკივილით, ცრემლით, მწუხარება-ნალევლითაა სავსე ლექსის ტაეპები. შეუძლებელია გადამდები ემოციის გარეშე გავცნო მის პოეტურ სტრიქონებს და არ დაგამწუხროს. ლექსში „მომაბრუნე უკან, გემო!“ გაცოცხლებულია მუჰაჯირი კაცის იმ წუთის, იმ მძიმე წამის ფიქრები, როცა გემში დამჯდარი ტოვებს მშობლიურ მიწას და მუჰაჯირობის ხიფათითა და გაჭირვებით სავსე გზას უნდა

დაადგეს. მეკდარია მუჰაჯირის გული და ბუნებაც კენესის და
ოხრავს, გული კი აქეთ, სამშობლოში რჩება. ადვილი წარმო-
სადგენია როგორი იქნება სხვის ქვეყანაში, თუმცა სამშობლოში
გულდარჩენილი კაცის ცხოვრება:

„ბათომიდან მიდის გემი,
ზღვას მიაპობს კენესა-გვემით,
მაქეთ მრჩება გული ჩემი...
ოსმალეთში მომაცილებს
სევდა-სულის გადამრჩენი“.

დიახ, მუჰაჯირად მიდის ფიზიკურად, თუმცა უგულოდ, უსუ-
ლოდ. სული მშობლიურ კარ-მიდამოში დატოვა, მშობლიურ
სახლში „გეეპარა“, იმ სახლში, რომელიც ემიას (ბიძას) ჩაბარდა
და შფოთავს, წუხს და არ ასვენებს შეგრძნება, რომელსაც ჰბა-
დებს მის ჯიბეში გაყიდული სახლის ფული, „უწვავს ჯიბეს“ ეს
ტკივილიანი, სევდის ამშლელი ფული:

„ოსმალეთში მივალ, მარა
სულში სახლში გემეპარა,
სახლი ემიას მიეპარა,
ჯიბეს მიწვავს სახლის ფარა“.

მუჰაჯირისათვის გემის ნაპირს მოშორება გამანადგურებელი
აღმოჩნდა. ტირის მუჰაჯირი, კენესის მისი გული. ერთადერთი მცირე
იმედი და ნუგეში ჰქონდა—სამშობლო ქვეყნის ნაპირს უმზერდა,
ესეც გაქრა: „ბათომიდან ვეღარ გვხედვენ, გემი თვალებს მიეფარა“
და მკითხველს ესმის მუჰაჯირის ღამის ხმამაღალი ამოძახილი,
ტკივილიან-სევდიანი კაცის ამოძახილი:

„აჭარლებო, თქვენმა შვილმა
მუჰაჯირად წვედა, მარა
ცხელი ცრემლით დანაცრული
სელამები დიგიბარა“.

და ბოლოს, ღექსი მთავრდება უდიდესი, შემადრწუნებელი, გა-
მანადგურებელი პოეტური მიმართვით. მუჰაჯირს უკვე ენატრება,
ტკივა მისი სამშობლო, მონეტრა მისი წყლის გემო. მისთვის თა-
ვისუფლად მომდინარე წყალი არის სიმბოლო მშობლიური ეზო-კა-
რისა, მისი კუთხისა, ზოგადად, მისი ნატრული სამშობლოსი:

„მომაბრუნე უკან, გემო,
მომენატრა ჩემ წყლის გემო!“...

ბუნებრივია, რომ სევდიანია ნური ეფენდი თავდგირიძის პოე-
ტური სამყარო. სხვაგვარი ვერც იქნებოდა. ეს ის ტკივილია, რო-

მელსაც დრო ვერ განკურნავს. პირიქით, სამშობლოს მონატრების გრძნობა უფრო უცხოველდება მუჰაჯირს. შორს მყოფნი გულისყურით სამშობლო ქვეყნის მაჯისცემას მოუწურადებულნი არიან. მუჰაჯირის მესხიერებაში ღრმად ჩაბეჭდილია ზღვაზე გადმომდგარი ბათუმური სახლი. ყოველივე ეს კი ტკბილ-მწარე მოგონებებად ცოცხლდება პოეტურ სტრიქონებში:

„შორი გზიდან ვიყურებით,
შემოგნატრით ვათანს,
მონაქროლებ ნიაგს
მაქეთ ცრემლებს ვატანთ.
ბათომურო სახლო,
გადამდგარო ზღვაზე,
არ გეგონოს, გაგცვალო
სტამბოლზე ან სხვაზე“.

მუჰაჯირის გული დატრიალია. გულის ჭრილობას მოშუშება არც უწყრია, ის სამუდამო იარაა, რადგან მშობლიური მიწა ობლად დარჩენილია. მის ეზო-კარზე თვალის შევლებას მხოლოდ წარმოსახვით თუ შეძლებს, მხოლოდ სიზმარში მყოფი თუ გაივლის მის ნამაგარ ეზო-მიდამოში:

„მაქ დარჩენილი მიწა იარასავეთ მეწვის,
ხელში ჩიმიგდო დერდმა, სევდა დღე-ღამე მეგრძვის.
ჩემ ეზო-კარში, რა ვქნა, მარტო სიზმრებში ვივლი,
სამშობლოს ღამაზ გორებზე ჩემი ღექსები ივლის“.

ასე ოხრავს მუჰაჯირი და სევდა-ნაღველის გამზიარებელი სულიდან მონაწერი სიტყვებია. ეს ცრემლიანი სიტყვები უსათუთეს ღექსებად აკინძულა, რომელნიც ღრმად ჩაგვახედებს მშობლიურ მიწა-წყალს ნატრული კაცის სულის სიღრმეში. მას სწამს და სჯერა, რომ „ჩემი ღექსები, ვიცო, მემღეკეთამდინ ივლის“.

მუდამ აფორიაქებულია მუჰაჯირის სული. წლები მიდის, ყოველ წუთს, მის ყოველდღიურობას მემღეკეთზე დარდი თან დაჰყვება. მემღეკეთზე ფიქრებს შებერებია იგი. ამ ფიქრების ერთად გაჭადარავებულია ისიც:

„მემღეკეთზე დერდში
შემომეჩვია ფიქრები,
თმაში ბუდეს იკეთებს
თოვლის თეთრი ფიფქები...
მემღეკეთო, შენთვინ
ვიტირეფ და ვიქნები“.

აი, ასე გვაცნობს თავისი გულის მძიმე დარდებს უკვე თმა-შეთეთრებული მუჰაჯირი და ჩვენც თანაზიარი ვხვდებით ამ განცდისა.

ვეცნობით მუჰაჯირი კაცის პოეტურ აღსარებას და მკითხველსაც ამწუხრებს მისი შინაგანი მდგომარეობა. გულდა-თუთქულია ის, სხვაგვარად როგორი უნდა ყოფილიყო „გულგამოკოტვილი“ კაცი, რომლის ბედი მუჰაჯირობაა. მუჰაჯირად წასვლა ხატონად მიწის აზანზარების შემზარავ მდგომარეობას შეადარა და მისმა ცნობიერებამ ნენეც ვეღარ იცნო. სულში და-სადგურებული მწარე, გამანადგურებელი ნაღველის დატოვება ვეღარ შეძლო მუჰაჯირის სხეულმა და ეს უდიდესი განცდა-გრძნობა თვალებიდან ცხარე ცრემლებად დაიღვარა. ეს ცრემლები კი ცხელია. სხვაგვარი ვერც იქნებოდა, ცხელია, მწველია, რადგან მშობლიური ვათანის, ნაამაგარ-ნალოლიავეები სახლ-კარის მიტოვებამ გააცხელა. მისი ცრემლები მიწას წვევდა, ამ დროს კი, მის მშობლიურ სოფელში, ღომანაურში წვიმდა:

„მუჰაჯირად რომ მივდოდი,

აზანზარდა მიწა...

გული იმფრათ გამეიკოტა,

ნენეიც ვეღარ ვიცან.

ეს ნამსხმანი მწარე ნაღველს

თვალებიდან ცრიდა.

ცხელი ცრემლი მიწას წვევდა,

ღომანაურში წვიმდა“.

მის შინაგან მდგომარეობს გარემოც ეხმიანება. თითქოს შე-იგრძნობს როგორ მისტირის ნადიკვარი, ნიგვზნარების კილდე, როგორ ეფერება ჩირუხის წყალს და მშობლიური სახლ-კარის, სამშობლოს მოსაგონებლად სიმბოლურად, სამახსოვროდ წაიღებს „სახლის კილტეს“. ეს უბრალო „კილტე“ კი არა, უკვე რელიკვიაა სამშობლოსაგან შორს მყოფი მუჰაჯირისათვის:

„მოგვტიროდა ნადიკვარი,

ნიგვზნარების კილდე,

სამახსოვროდ წამოვიღე,

ჩემი სახლის კილტე“.

მშობლიურ მიწა-წყალს, ეზო-კარს მოშორებულს, ბუნებრივია, რომ გაუძმაფრდება სამშობლოს მონატრების გრძნობა. მოენატრა მისი ეზოს კახამბალი, მუჰე ვაშლი, უბრალო ნაძვის წიწვიც კი. მის თვალწინ ცოცხლდება მისი ეზოს წკნელის ღობე. ადრე ეს

ყველაფერი მისი ყოველდღიურობა იყო, ისე მძაფრად ვერ გრძნობდა, როგორ შეთვისებული იყო და უყვარდა ეს ყოველივე. შორს მყოფი კი ვეღარ გრძნობს მშობლიურ სურნელებას, აკლია მშობლიური სითბო და გემო. ინეგოლიდან ეფერება, ელოლიავენა, ესათუთება ობლად მიტოვებულ მიწა-წყალს:

„ჩემ ეზოში ნაძვის წიწვი,
მომენატრა, მისთვინ ვიწვი,
ჩემ ეზოში ჟავე ვაშლი,
დიმინახოს, კლავებს გაშლის.
ჩემ ეზოში კახამბალი,
არ შეხედოთ გლახა თვალით.
ჩემი ეზოს წკნელის ღობე,
ღმერთო, ბედი მიწყალობე!
ჩემი ეზოს კერეკუნხე,
სულში, გულში ჩევეფუნხე“.

ის რაც მისი სულის ნაწილია, ის რაც მისი გულის გამახარებელია, შორსაა მისგან, მხოლოდ წარმოსახვით დაივლის მის საყვარელ კერეკუნხეს, ესმის ჭაღითავის წყაროს ჩუხჩუხი. ამ მონატრებამ, მონატრების გაუსაძლისობამ სიზმარში გადაინაცვლა. მუჰაჯირისათვის ტკბილია ეს სიზმარი. ის მაინც შეძლო, სიზმრის წამიერებით გახარებულიყო თვალშერთული კახამბლის ხილვით:

„აქაც მესმის, რაფრათ მდერის
ჭაღითავის წყაროს თვალი.
ღემესიზმრა ჩემ ეზოში
თვალშერთული კახამბალი.
მუჰაჯირი ასე ვჩივი,
მომენატრა პანტის ჩირი.
დერდებით ვარ გაბაწრული,
სიზმრად ვნახე გაპაწკული“.

ადვილად წარმოსადგენია, როდენ უძვირფასესია მუჰაჯირისათვის სრულიად უმნიშვნელო, თუნდაც, მჟავე ვაშლი, რამდენად გემრიელია პანტის ჩირი.

მოულოდნელად წამიერად გამოანათებს მის ცხოვრებაში. ეს გამოანათება კარგად ჩანს ლექსში „გაზაფხული აღუდუნდა“. საყვარელი პიროვნების დანახვა ხანმოკლე დროით თუ მოურჩენს „სულის ბრუმოსა“ და „გულბანდის იარებს“:

„გაზაფხული აღუდუნდა,
რავარც ტრედის ჭუჭულები,

ჩემი თავი თუ არ გიყვარს,
აღარ დეგეფურჩულები.
მალმალ გულით მენატრები,
ცეცხლის ალად ავეარდები,
ჩემი თავი თუ არ გიყვარს,
წავალ, წყალში ჩავეარდები.
ჩემ ეზოში გეიარე,
შორ-შორ ნულარ იარები,
მოშირჩინე სულის ბრუმო
და გულბანდის იარები“.

ნური ეფენდი თავდგირიძის ლექსები შესულია „უცხოეთში შექმნილი ქართული პოეზიის ანთოლოგიაში“. აღნიშნული ლექსები პროფ. შ. ფუტყარაძემ მიაკვლია ინეგოლში. ის შთამომავალია ნური ეფენდი თავდგირიძისა, ზოგიც კი ინახებოდა შვილიშვილთან, სოფ. ღომანაურში, საგანგებოდ დაკეტილ სკივრში.

ამრიგად, უშუალოებით, სისადავითა და უდიდესი გრძნობითაა ნასახრდოები ნური ეფენდი თავდგირიძის ლექსები. გადამდებია ლექსის პწკარედებით მოტანილი ემოცია. უნებლიედ გვახსენდება მ. ლებანიძის ლექსი – „რით, რით შენდება ლექსი“. მისივე თქმით, გრძნობით, სიყვარულით, სიხარულის ელდით, მწუხარებით, სინანულით, ტკივილით იქმნება ლექსი. სწორედ ასეა ნაშენი ნური ეფენდი თავდგირიძის ლექსები. ამდენად, მისი ლექსები სულის მდგომარეობა, რომელსაც სიტყვიერი გამოხატულება აქვს.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

უცხოეთში შექმნილი.., 2014: – უცხოეთში შექმნილი ქართული პოეზიის ანთოლოგია, გამოსაც. მოამზადეს და სათანადო კომენტარები დაურთეს ავთანდილ ნიკოლეიშვილმა და ნესტან კუტივაძემ, ქუთაისი.

ფუტყარაძე, 1993: – ფუტყარაძე შ., ჩვენებურების ქართული, წიგნი პირველი, ბათუმი.

ჭავჭავაძე, 1987:– ჭავჭავაძე ი., წერილები, IV, თბილისი.

Elza Putkaradze
(Batumi, Georgia)

“My Verses Surely Walk to my Home”

Summary

Resettlement has been one of the most tragical period in the history of our homeland. Leaving the native land, the home where you have been brought up, the graves of your ancestors should be a very devastating feeling for anyone. Moreover, living in a foreign land, like a replanted tree, must be too difficult fate for resettlers, whose lives are full of tragism and their poetry is the pulse of enourmous grief. This poetry is full of emotion, it is plain, natural, the burst of captured pain from the depth of heart; evidently, this poetry is the lamentation of the sorrow, of bitter reality; this the reality that has made them leave very close, very tender and private, - the homeland. Obviously, our history is aware of the pain of resettlers, but wno knows how much folk treasure has been lost because of historical misfortune. That is why, let us introduce the lamented pain of one of the resettlers – Nuri Efendi Tavdgiridze! Let him stay in the history of unique Georgian poetry!

საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ბარბ კაღების
ბრძოლის ექვსი ეტაპი
(დიდი გეოპოლიტიკური მოთამაშეების
ძველი და ახალი შეცდომები)

უძველესი პერიოდიდანვე კავკასიის ავტოქთონი მოსახლეობა – ქართველური მოდგმა – ცივილიზაციის სათავეებთან იდგა (იხ., მტკვარ-არაქსისა და კოლხურ-ყობანური კულტურის გავრცელების არეალი)¹⁶.

ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ – დასავლური და აღმოსავლური კულტურების გამიჯვნის პროცესში – **საქართველო კულტურათა საზღვარზე აღმოჩნდა**. პრეელივე საუკუნეში მოციქულებმა იქადაგეს საქართველოში; ქართული წყაროების მიხედვით, მსოფლიოში პირველი ეკლესია საქართველოს ერთ-ერთ ცენტრალურ კუთხეში – აჭარაში აღიმართა. ქრისტიანობამ დაუდო სათავე თანამედროვე დასავლურ ცივილიზაციას. საბერძნეთსა და კავკასიაში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამ მკვეთრად გამიჯნა დასავლური და აღმოსავლური სამყაროები; კერძოდ, საქართველო (ძველი ქორონიმი – ქართლი) ერთ-ერთი პირველი სახელმწიფოა, რომელმაც IV საუკუნის დასაწყისში უფლის ნებითა და საქართველოს სამეფო კარის თავისუფალი გადაწყვეტილებით სახელმწიფო რელიგიად ქრიატიანობა გამოაცხადა და საუკუნოვანი არჩევანი გააკეთა; შდრ.: I-IV საუკუნეებში საქართველოს არჩევანი უნდა გაეკეთებინა ორ კულტურას – ირანულ (აღმოსავლურ) ზოროასტრიზმსა და ბერძნულ (ევროპულ) ქრისტიანობას – შორის.

¹⁶ საკითხის ისტორიისათვის იხ., ტ. ფუტყარაძე, ქართველები (ისტორიული საცხოვრისი, სამწიგნობრო ენა, დიალექტები, 2005, 624 გვ.; ინგლ. 395-394 გვ.; თურქ. 395-492 გვ.; The Georgians The Kartvels (Historical Home, Mother Tongue Dialects); English version pg. 395-492; Turkish version pg. 331-394; გამომცემლობა "ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი"; Publishing house "Akaki Tsereteli State University"; <http://www.scribd.com/doc/2158690/The-Georgians-the-Kartvels>; <http://www.scribd.com/doc/2158759/Kartveller-Gurculer>

საქართველოს ამ არჩევანის გამოც შემდგომ საუკუნეებში ქართველი ერის, საქართველოს განადგურებას ცდილობდნენ: სპარსეთი (IV-VI სს), არაბეთი (VII-IX სს), სელჯუკები (X-XI სს), ირანი და ოსმალეთი (XVI-XVIII სს)... ქართველობამ ყველა ამ მომხდურს გაუძლო.

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ IV საუკუნიდანვე იწყება **საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ სპარსეთის აქტიური ბრძოლა**, რომელიც გრძელდება VII საუკუნეებდე – არაბების გამოჩენამდე.

VII-X საუკუნეებში მუსლიმანი არაბები სპარსელებზე უფრო მეტი აგრესიით იწყებენ ბრძოლას ქრისტიანობის წინააღმდეგ. XI საუკუნეში კი საქართველო თავს იცავდა თურქ-სელჯუკებისაგან. ეს პერიოდი საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის **მეორე ეტაპად** შეგვიძლია ჩავთვალოთ. ამ პერიოდში ქართველი ერი იცავდა თავის რელიგიასაც და თავის ისტორიულ ენასაც; ამ პროცესში, **ქართულ ენასთან ერთად, ქრისტიანობა ქართველთა იდენტობის განმსაზღვრელ ფენომენად გააზრიანდა; მეტიც, ყველაზე რთულ პერიოდში ქართული ენა და ქრისტიანობა საქართველოს სახელმწიფოს საზღვრების განმსაზღვრელ ფაქტორებად ჩამოყალიბდა; იხ., მაგ., X საუკუნის მოღვაწის, გიორგი მერჩულის უკვდავი ფრაზა:**

“ქართლად ფრიადი ქვეყანაი აღირაცხების, სადაც ქართულითა ენითა ღოცვაი აღესრულების და ჟამი შეიწირვის”.

საქართველოს ოქროს საუკუნეში საქართველოს ეკლესია მთელი კავკასიისა და წინა აზიის წამყვან კულტურად იქცა. ქართველთა იმედი ჰქონდათ “ჯვაროსნებსაც”:

დავით აღმაშენებელსაც და თამარ მეფესაც დაბალანსებულ საგარეო პოლიტიკა ჰქონდათ; კერძოდ, ჯვაროსნული ლაშქრობების პერიოდში საქართველოს საგარეო პოლიტიკა ემყარებოდა საერთო-ეროვნულ სახელმწიფოებრივ ინტერესებს: მხას უჭერდა ჯვაროსნულ მოძრაობას და ამავდროულად საღადინთან გაფორმებული ჰქონდა თავდაუსხმელობის ხელშეკრულება (“წიგნი ფიცისა”). ჯვაროსნებს საქართველოსაგან რეალური მხარდაჭერა ჰქონდათ, რამდენადაც საქართველო რელიგიური ღოზუნების გარეშე ახორციელებდა მოხერხებულ სამხედრო ექსპანსიას მეზობელი მუსლიმანური სახანოების წინააღმდეგ, რაც მთლიანობაში

ასუსტებდა ჯვაროსნების მოწინააღმდეგეთა კოალიციას¹⁷. ტრაგიკული ჯვაროსნული ბრძოლების პერიოდში საქართველოს ეკლესიამ დიდ წარმატებებს მიაღწია “წმინდა მიწასა” და მცირე აზიაში.

არსებული წყაროების მიხედვით, მონღოლობის პერიოდში **საქართველოში ქრისტიანობა აგრესიულად არ იდევნებოდა**, მაგრამ ამ პერიოდიდან იწყება საქართველოს ეკლესიის დასუსტების პერიოდი.

საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის ახალი – მე-15-მე – ეტაპი იწყება კავკასიაში ოსმალეთის იმპერიის გააქტიურების შემდეგ. ოსმალეთის აგრესიის პარალელურად, გეოპოლიტიკურად მნიშვნელოვანი საქართველოს დაპყრობას შეეცადა ირანიც; 1555 წლის **ამასიის გარიგების** შემდეგ ორივე იმპერია განსაკუთრებული სისასტიკით ცდილობდა ქართულენოვანი მართლმადიდებლობის განადგურებას და ისლამის გავრცელებას. ქართველი ერის მაშინდელი თაობები თავგანწირვით იცავდნენ დიდ ისტორიულ მემკვიდრეობას – ქრისტიანობას. **XVI-XVIII საუკუნეებში ქრისტიანობისათვის ბრძოლა ქართველი ერის მეობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლად იქცა.** **XVIXVIII საუკუნეების** კავკასიაში **ირან-ოსმალეთის მზარდმა აგრესიამ და რელიგიის მიმართულებით ირან-ოსმალეთის მცდარმა სტრატეგიამ**, ასევე, **საქართველოსადმი დასავლეთის გულგრილობამ** (იხ., მაგ., სულხან-საბას იმედგაცრუება), ქართველები აიძულა, სტრატეგიული პარტნიორი ჩრდილოეთშიც ეძებნათ:

მუსლიმანურ ქვეყნებთან განუწყვეტელ ომში გადაღლილ და მოხუცებულ ერეკლე მეორეს, ქართლ-კახეთის მეფეს, ეგონა, რომ ქრისტიანული (მართლმადიდებლური) რუსეთი, როგორც დასავლური კულტურის ნაწილი, საქართველოს სტრატეგიულ პარტნიორობას გაუწევდა, **მაგრამ შეცდა:** რუსეთმა დაარღვია 1783 წელს ქართლ-კახეთთან დადებული სამეგობრო ხელშეკრულება და 1801-1885 წლებში სრულად დაიპყრო მთელი კავკასია (ოსმალეთისაგან ოკუპირებული ნაწილის გამოკლებით) და:

– ყველა ქართულ სამეფოში მოსპო ბაგრატიონთა მრავალსაუკუნოვანი სამეფო დინასტია, გააუქმა ქართული სამეფო-

¹⁷ მსჯელობისათვის იხ. აგრეთვე: ლოვარდ ტუხაშვილი, მეფეთა-მეფე თამარის პოზიცია ჯვაროსანთა III და IV ლაშქრობებისადმი <http://www.georoyal.ge/?m=1000&id=3246>

სამთავროები და, როგორც წამყვანი გეოპოლიტიკური მოთამაშე, კავკასიაში დამკვიდრდა.

- 1811 წელს გააუქმა საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის - ქართულენოვანი ეკლესიის - ავტოკეფალია (რაც არ გაუქმებია არც ერთ დამპყრობელს!);

- ყველაფერი გააკეთა, რომ ენობრივ-ენიკურად დაენაწევრებინა ქართველი ერი (ასევე, სხვა კავკასიელები) და მაქსიმალურად შეეზღუდა ქართული ენის, როგორც კავკასიაში ყველაზე პრესტიჟული ენის, ფუნქციები.

1811 წელს რუსეთის მიერ საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმებით იწყება **საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის მეოთხე ეტაპი, რომელიც გრძელდება 1918 წლამდე**. ქრისტიანობის წინააღმდეგ მუსლიმანური სამყაროს ღია აგრესია მეოთხე ეტაპზე შეიცვალა **რუსული პროზელიტიზმით** - რუსეთის მცდელობით, რუსულენოვან მართლადიდებლობას დაქვემდებარებოდა საქართველოს ეკლესია.

მეფის რუსეთის ოკუპაციის პირობებში რჩეული ქართული საზოგადოება და გამორჩეული საეკლესიო მოღვაწეები იბრძოდნენ საქართველოს დამოუკიდებლობისა და საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღსადგენად. საუკუნოვანი ბრძოლა დასრულდა 1917 წლის 23 მარტს საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის გამოცხადებით¹⁸ და 1918 წლის 28 მაისს საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადებით. საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენას მხარი არ დაუჭირეს სხვა ეკლესიებმა. **საქართველოს სახელმწიფოს დამოუკიდებლობის აღიარებაც ხელოვნურად დაფიქსირდა, რამდენადაც, პირველი მსოფლიო ომის შედეგების მიუხედავად, დასავლეთი საქართველოს მაინც რუსეთის გავლენის სფეროდ მიიჩნეოდა**, მაგ., 1920 წლის ბოლოს ბრიტანეთის პრემიერმა ლოიდ ჯორჯმა საბჭოთა ელჩს განუცხადა, რომ დიდი ბრიტანეთი კავკასიას რუსეთის გავლენის სფეროდ მიიჩნევს¹⁹. შესაბამისად, მოულოდნელი არ იყო, რომ დასავლეთ ევროპის ქვეყნებმა საქართველო/კავკასია იმუამად ბოლშევიკური რუსეთისა და ქემალისტური თურქეთის კერძად დატოვა; ამ უკანასკნელებმა კი 1921 წლის 16 მარტის მოსკოვისა და 1921 წლის

¹⁸ დოკუმენტისათვის იხ.: <http://www.orthodoxtheology.ge/dadeshkeliani/>

¹⁹ http://expertclub.ge/portal/cnid_12872/alias_Expertclub/lang_ka-GE/tabid_2546/default.aspx

13 ოქტომბრის ყარსის შეთანხმებებით გადაინაწილეს საქართველო/კავკასია²⁰.

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობა დევნილობაშიც კი დიდხანს და ამაოდ ითხოვდა რუსეთ-თურქეთის უკანონო გარიგებაზე რეაგირებას და საქართველოს დეოკუპაციას. შეუვალი იყო საქართველოს ეკლესიის პოზიცია. აქ დავიმოწმებ საქართველოს ეკლესიის სახელით “გენუის კონფერენციისადმი” (10.04.1922-19.05.1922) გაგზავნილ წერილს; კერძოდ, საქართველოს კათოლიკოსი ამბროსი ხელაია წერდა:

“ჯერ კიდევ წინაქრისტიანულს ხანაში, კავკასიის ძირში, შავისა და კასპის ზღვებს შორის, ქართულ მოდგმის ტომებმა შექმნეს პატარა სივრცით, მაგრამ ძლიერი ნებისყოფით და აქტუალური ნიჭით მდიდარი სახელმწიფო, რომელიც ცნობილია ისტორიაში საქართველოს სახელით და რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ერთადერთი მატარებელი იყო წინა აზიაში ქრისტიანული კულტურისა და ევროპული ჰუმანიზმისა.

მეთვრამეტე საუკუნის გასულს, გარეშე მტრებთან ბრძოლაში ძალამიხდილი ქართველი ერი ნებაყოფლობით მიეკედლა ერთმორწმუნე რუსეთს, იმ იმედით, რომ მისი მფარველობის ქვეშ საქართველო უზრუნველყოფდა თავის პოლიტიკურსა და ეროვნულ არსებობას, რაიცა აშკარად არის აღნიშნული 1783 წლის საქართველოს მეფის ერეკლე მეორისა და რუსეთის იმპერატორიცა ეკატერინე მეორის შორის დადებულს პოლიტიკურ ტრაქტატში, მაგრამ, სამწუხაროდ, გაცრუებულ იმედების ამარა დარჩენილი ჩემი სამშობლო 117 წლის განმავლობაში რუსეთის ბიუროკრატიისაგან განიცდიდა მხოლოდ მწვავე დესპოტიასა და აუტანელ შევიწროვებას. ამიტომ 1917 წელს ერმა გამოაცხადა დამოუკიდებლობა და დაუყოვნებლივ ხელი მოჰკიდა თავისი პოლიტიკური და ეროვნულკულტურული ცხოვრების რესტავრაციას. მიუხედავად იმისა, რომ ამ მუშაობაში მას აფერხებდნენ შინაური და გარეშე მტრები, მან გამოიჩინა ისეთი ნიჭი და ეროვნული შემოქმედებითი ენერგია, რომ სამი წლის შემდეგ განათლებულმა ევროპამ სცნო მისი სახელმწიფოებრივი უნარი და ადგილი უბოძა საქართველოს დამოუკიდებელ, სუვერენულ-პოლიტიკურ ერთეულთა შორის. რასაკვირველია, ამას ვერ შეურიგდებოდა მისი ყოფილი ბატონი, მცირე ერთა მზავრელი რუსეთი: მან დასძრა სა-

²⁰ <http://www.amsi.ge/istoria/sab/moskovi.html>

ქართველოს საზღვრებისკენ საოკუპაციო არმია და 1921 წლის 25 თებერვალს უსწორო ბრძოლაში სისხლიდან დაცლილი საქართველოს ხელმეორედ დაადგა კისერზე ისეთი მძიმე და სამარცხვინო მონობის უღელი, რომლის მსგავსი მას არ განუცდია თავის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში. ოკუპანტები, მართალია, ლამობენ შინ და გარეთ ყველანი დაარწმუნონ, რომ მათ გაანთავისუფლეს და გააბედნიერეს ქართველები, მაგრამ რამდენად ბედნიერად ჰგრძნობს თავს ქართველი ერი, ეს ყველაზე უკეთ ვუწყვი მე, მისმა სულიერმა მამამ და დღეს დღეობით ერთადერთმა ნამდვილმა მოძღვარმა, რომლის ხელშია ამ ერის გულიდან გამომავალი იდუმალი ძაფები და რომელსაც უშუალოდ ესმის მისი კენესა და ვაჟბა. თამამად და გაუზვიადებლად ვამბობ, რომ ის ყოვლად შეუფერებელი ექსპერიმენტები, რომელსაც ახდენენ ქართველი ერის ზურგზე, აუცილებლად მიიყვანს მას ფიზიკურად გადაშენების და სულიერად გაგელურების და გახრწნის კარამდე! ერს ართმევენ მამა-პაპათა სისხლით და ძვლებით გაპოხიერებულ მიწა-ტყეს, რომელსაც უცხოეთიდან შემოხიზნულთ ურიგებენ; მათი წყალობით ისედაც გადატაკებულ ერს პირიდან ჰგლეჯენ მისი სისხლითა და ოფლით მოწეულ სარჩოს და გაუგებარის სიჩქარით იმავე უცხოეთში მიეზიდებიან. ერს უგმობენ და ართმევენ მშობლიურ ენას, მას უბილწავენ მამაპაპურ ეროვნულ კულტურას; დასასრულ, უბღალავენ წმინდათა-წმინდას, სარწმუნოებრივ გრძნობას და სინდისის თავისუფლების დროშის ქვეშ, ნებას არ აძლევენ თავისუფლად დაიკმაყოფილოს რელიგიური მოთხოვნილება; მისი სამღვდელოება უკიდურესად დევნილია; მისი ეკლესია, ეს ძველის ძველთავე ფაქტორი საქართველოს ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ამაღლებისა და ძლიერებისა, დღეს უფლება აყრილია, იმდენად, რომ ნებაც კი არა აქვს თავისი შრომით, გარჯილობით და უნარიით მოიპოვოს მუდმივი სახსარი არსებობისა. ერთი სიტყვით, ერი გმინავს, მაგრამ საშუალება არა აქვს ხმის ამოდებისა. ამგვარ პირობებში ჩემს მწყემსმთავრულ მოვალეობადა ვრაცხ კულტურული კაცობრიობის გასაგონად ვსთქვა: მე როგორც ეკლესიის წარმომადგენელი, არ შევედივარ პოლიტიკური ცხოვრების სხვადასხვა ფორმების დაფასებასა და რეგლამენტაციაში. მაგრამ არ შემძლია არ ვისურვო ჩემი ერისთვის ისეთი წყობილება, რომელიც შედარებით უფრო მეტად შეუწყობს ხელს მის ფიზიკურ აღორძინებას და კულტურულად განვითარებას. ამიტომ ვითხოვ:

1. დაუყოვნებლივ გაყვანილ იქნეს საქართველოს საზღვრებიდან რუსეთის საოკუპაციო ჯარი და უზრუნველყოფილი

იქნეს მისი მიწა-წყალი უცხოელთა თარეშობისა და მძლავრობა-მიტაცებისაგან.

2. საშუალება მიეცეს ქართველ ერს თვითონ, სხვათა ძალდაუტანებლივ და უკარნახოდ მოაწყოს თავისი ცხოვრება ისე, როგორც ეს მას უნდა, შეიმუშაოს ისეთი ფორმები სოციალ-პოლიტიკური ცხოვრებისა, როგორიც მის ფსიქიკას, სულისკვეთებას, ზნეჩვეულებას და ეროვნულ-კულტურას შეესაბამება.

სრული იმედი მაქვს, რომ მაღალ პატივცემული კონფერენცია, რომელსაც მიზნად დაუსახავს გაარკვიოს უდიდესი პრობლემები კაცობრიობის ცხოვრებისა და დაამყაროს ქვეყანაზე სამართლიანობა და თავისუფლება, არ უგულვებელჰყოფს პატარა საქართველოს ელემენტარულ მოთხოვნილებას, დღეს ჩემის პირით წარმოთქმულს, და დაიხსნის მას ძალმომრეობისა და სამარცხვინო მონობის კლანჭებიდან.

კურთხევა უფლისა იყოს თქვენზედა და თქვენს კეთილშობილურ მისწრაფებასა და მუშაობაზე.²¹

1921 წელს საქართველოს ჰქონდა მხოლოდ თეორიული შესაძლებლობა, შეენარჩუნებინა 1918 წელს გამოცხადებული დამოუკიდებლობა²². სამწუხაროდ, ვერც მაშინდელი ევროპის სახელმწიფოები ვერ აღმოჩნდნენ თანამიმდევრულნი დემოკრატიული ღირებულებების დაცვის თვალსაზრისით და და ვერც საქართველოს ხელისუფლებამ ვერ უზრუნველყო დამოუკიდებლობის მოთხოვნის დამადასტურებელი საყოველთაო-სახალხო რეფერენდუმის ორგანიზება, რომლითაც დასავლეთის მეტ მხარდაჭერას მოიპოვებდა.

საბჭოთა ოკუპაციის პერიოდი – 1921-1990 წლები – საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის მეხუთე ეტაპია; ამ პერიოდში ქრისტიანობას ღია აგრესიით დაუპირისპირდა ათეიზმი:

თავდაპირველად ბოლშევიკურ რუსეთს სურდა, სრულიად გაენადგურებინა საქართველოს ეკლესია; მეორე მსოფლიო ომის დროს და შემდეგ კი შეეცადა, ეკლესიის დანაშთი თავის სამსახურში ჩაეყენებინა (ი. სტალინის სწორედ ამ გეგმის შესაბამისად

²¹ <http://tinyurl.com/q98bxvf>

²² საზღვრებისათვის იხ.:

<http://abkhazeti.info/history/20051113591974666290.php>; სხვა საინტერესო დოკუმენტებისათვის იხ., ასევე:

http://expertclub.ge/portal/alias__Expertclub/tabid__2555/default.aspx

რუსეთის ეკლესიამ 1943 წელს დე იურე ცნო საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია).

კომუნისტური იმპერიის ძალადობის პირობებშიც საქართველოს ეკლესიაცა და რჩეული ქართველი მოღვაწეებიც აგრძელებდნენ ბრძოლას საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღიარებისა და საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენისათვის.

1990 წლის 7 იანვარს საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია მეორის მრავალწლიანი მცდელობა წარმატებით დასრულდა: **მსოფლიო საპატრიარქო აღიარა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია და მისი მეთაურის საპატრიარქო ტიტული**²³; 1990 წლის 4 მარტს კი, მართლმადიდებლობის დღესასწაულზე ქართულმა ეკლესიამ მიიღო მისთვის სასურველი ორი სიგელი. ერთი ადასტურებდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიას, მეორე მისი მეთაურის პატრიარქის ტიტულს²⁴.

მაღევე, 1991 წლის 31 მარტის საყოველთაო რეფერენდუმითა და 1991 წლის 9 აპრილის დამოუკიდებლობის აღდგენის აქტით **დე იურე** აღდგა საქართველოს დამოუკიდებლობაც. 1921 წელს უმაღლესი საეკლესიო იერარქის მიერ მოთხოვნილი სტატუსი “საოკუპაციო ჯარი” საქართველოში დისლოცირებულ რუსეთის სამხედრო შენაერთებს მხოლოდ 1991 წელს, პრეზიდენტ ზვიად გამსახურდიას ეროვნული ხელისუფლების მიერ, მიენიჭა.

ცივილიზებულ დასავლეთთან “ცივი ომის” პროცესში დამარცხდა კომუნისტური იმპერია და დათმო აღმოსავლეთ ევროპისა და ბალტიის ქვეყნები; დასავლეთმა გარკვეული დროით რუსეთის გავლენის ველში დატოვა საქართველო, კავკასია მთლიანად, შუა აზიის ქვეყნები, უკრაინა, ბელორუსია და მოლდოვა; სწორედ ამ რესპუბლიკებს აიძულებდა რუსეთი, შესულიყვნენ ახალ პრუსულ გაერთიანებაში – დსთ-ში: რუსეთის ორგანიზებით დამსობილ იქნა

²³ საკითხის ისტორიისათვის ვრცლად იხ.: სერგო ვარდოსანიძე, მზიანი ღამის 38 წელი, თბ., 2015

²⁴ საკითხის ისტორიისათვის იხ. ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს დედაეკლესია, თბ., 2006 (თავი XVI. ქართული ეკლესია XIX-XX საუკუნეებში; ავტოკეფალური მოძრაობის დაგვირგვინება)

<http://www.nplg.gov.ge/gsd/cgi-bin/library.exe?e=d-01000-00---off-0patriarc-00-1----0-10-0---0-0prompt-10---4-----0-11--11-ka-50---20-about---00-3-1-00-0-0-11-1-0utfZz-8-00&a=d&cl=CL3&d=HASH01f6592277b7a54a158574d4.20.12;>

http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/qadagebebi/skhva/dzveli_avtokefalia.htm
384

საქართველოს, აზერბაიჯანისა და იჩქერიის კანონიერი ხელისუფლებები. 1992-93 და შემდგომ წლებში იდეოლოგიური ნიღბის დარჩენლმა რუსეთის იმპერიამ საქართველოს უდიდესი ტრაგედია დაატეხა თავს. ამ ტრაგედიის მიუხედავად, კომუნისტური იდეოლოგიის მოშლის გამო, გარკვეულწილად მაინც კარგი პირობები შეიქმნა საქართველოს ეკლესიის აღორძინებისათვის.

გასული საუკუნის 90-იანი წლების მეორე ნახევრიდან დღემდე საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ახალი ფრონტი გაიხსნა; ეს ეტაპი საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის მეექვსე – კოსმოპოლიტური აგრესიის – პერიოდად შეგვიძლია მივიჩნიოთ. ამ პერიოდში ფსევდოლიბერალური ჯგუფები ცდილობენ, პრორუსული ორიენტაციის დაბრალებითა და სხვადასხვა საბაბებით ცივილიზებული მსოფლიოს წინაშე სახელი გაუტეხონ საქართველოს ეკლესიას²⁵. თავის მხრივ, ამ პერიოდში რუსეთი ქართველთა

²⁵ იხ., მაგ. ლაშა ბაქრაძის თვალსაზრისი: "სამწუხაროდ, ბოლო დროს აშკარა ხდება, რომ საქართველოს ეკლესია, ყოველ შემთხვევაში მისი მესვეურები, დღეს საქართველოში ასრულებენ რუსეთის მესუთე კოლონის როლს. ინსტიტუცია, რომელიც საქართველოში ყველაზე პოპულარული და გავლენიანია, ეწევა ღია პრორუსულ და ანტიდასავლურ პროპაგანდას"

<http://www.geworld.ge/ViewGE.php?G=5111&Title=laSa-baqraZe-saqarTvelos-eklesia-dRes-ewevea-Ria-prorusul-propagandas&lang=ge> (06.08.2013);

იხ., აგრეთვე, კორნელი კაკაჩიას მოსაზრება: სინოდის წევრების ბრუსელში, ნატოს შტაბბინაში ვიზიტი საშუალებას მისცემს საქართველოს ეკლესიას, მოახდინოს პრორუსულობის იარღილის ბალანსირება <http://www.nsp.ge/view.php?id=13202> (11.11.2016);

იხ., აგრეთვე, DAILY BEAST -ის კორესპონდენტის უილიამ კატარტის დაუსაბუთებელი მოსაზრება: "საქართველოს ეკლესია დაახლოებულია რუსეთთან"

<http://primetime.ge/daily-beast-%E1%83%98%E1%83%A1-%E1%83%99%E1%83%9D%E1%83%A0%E1%83%94%E1%83%A1%E1%83%9E%E1%83%9D%E1%83%9C%E1%83%93%E1%83%94%E1%83%9C%E1%83%A2%E1%83%98-%E1%83%90%E1%83%A5%E1%83%90%E1%83%A0%E1%83%97> (20.02.2017)...

ზაზა შათირიშვილის პოზიციის კრიტიკისათვის იხ. საქართველოს საპატრიარქოს პრესცენტრის წერილი: გაზეთი „კავკასიონი“ №46, 8-14 დეკემბერი, 1999 წელი

ცალკეული ჯგუფების გამოყენებით ცდილობს, საქართველოს ეკლესიის მმართველად დასვას მისი ნების გამტარებელი კათოლიკოს-პატრიარქი, რადგანაც 1918-21 წლების მსგავსად, ბოლო ათწლეულშიც, საქართველოს ეკლესია აცხადებს, რომ ამჟამინდელი რუსეთიც საქართველოს დამპყრობელია; მაგ.:

– საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა ილია მეორემ “ჯერ ჯიდეკ 1992 წლის ოქტომბერში მიმართა რსეთის პატრიარქ ალექსი მეორეს და აფხაზეთში დატრიალებულ ტრაგედიაში ბრალი დასდო რუსეთის იმ ძალებს, რომლებიც ვერ ეგუებოდნენ საქართველოს სახელმწიფოებრივ დამოუკიდებლობას”²⁶;

– 1992 წელსვე საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა ილია მეორემ მიმართა გაეროს გენერალურ მდივანს, ბატონ ბუტროს გალის და მოსთხოვა, საქართველო რუსეთის აგრესიისაგან დაეცვა მსოფლიო თანამეგობრობას²⁷;

– 2013 წლის 28 სექტემბერს სოხუმის დაცემის დღისადმი მიძღვნილ ოფიციალურ შეხვედრაზე საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა გარკვევით თქვა: “...მე ასევე მინდა ვთქვა, რომ ეს არ იყო ომი და ბრძოლა ქართველებსა და აფხაზებს შორის. ეს იყო ბრძოლა მესამე ძალასთან...”.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია საქართველოს დღევანდელი საპატრიარქოს პოზიცია გეოპოლიტიკურ არჩევანთან დაკავშირებით:

კათოლიკოს-პატრიარქმა ილია მეორემ საქართველოს ეკლესიის სახელით არაერთხელ დააფისირა პოზიცია ევროკავშირსა და ნატოში საქართველოს გაწევრიანების შესახებ; მაგ., 2015 წლის 19 მაისს ავსტრიის პრეზიდენტთან ჰაინც ფიშერთან შეხვედრაზე მან განაცხადა:

„საქართველოს არჩეული აქვს ევროპის გზა: საქართველოს სურს, რომ გახდეს ევროპის დემოკრატიული სტრუქტურების ნა-

<http://www.nplg.gov.ge/gsd/cgi-bin/library.exe?e=d-00000-00---off-0civil2--00-1----0-10-0---0---0prompt-10---4-----0-11--10-ka-50---20-about---00-3-1-00-0-0-01-1-OutfZz-8-00&a=d&cl=CL2.7&d=HASH44abe88776df007cb18c65.8.2>

²⁶ სერგო ვარდოსანიძე, მზიანი ღამის 38 წელი, თბ., 2015, გვ. 97.

²⁷ სერგო ვარდოსანიძე, მზიანი ღამის 38 წელი, თბ., 2015, გვ. 97.

წილი და მისი წევრი. საქართველოს ევროპული არჩევანი ძალიან მტიცეა და ჩვენ აუცილებლად მივალწევთ ამას”²⁸.

სამწუხაროდ, რუსეთის იმპერიული ძალებისა და ე.წ. ფსევდო-ლიბერალების დეზინფორმაციების გამო (საქართველოსა და საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ საინფორმაციო ომის კონტექსტი!) დასავლეთში ბევრს არასწორი ინფორმაცია აქვს საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ზოგადად, საქართველოს ეკლესიის პოზიციის შესახებ; იხ., მაგ., კავკასიის საკითხების ცნობილი ექსპერტის, **თომას დე ვაალის მცდარი თვალსაზრისი**, რომლის მიხედვითაც, თითქოსდა, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს დასავლეთთან დაახლოება არ სურს და ძველი საქართველოს სიმბოლოა²⁹. **სინამდვილეში, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია მეორე ითხოვს**, დაჩქარდეს ევროპასთან ინტეგრაციის პროცესი; მაგ., ევროკავშირის უმაღლეს კომისართან, შტეფან ფულესთან შეხვედრაში მან განაცხადა: “მე იმედი მაქვს, რომ ის პროცესები, რომლებიც დღეს ვითარდება ევროპაში, უკრაინაში, კიდევ ერთხელ მეტყველებს იმაზე, რომ არ შეიძლება ევროპასთან ინტეგრაციის საკითხი გადადებული იყოს შორეულ მომავალში”³⁰.

საქართველოს საპატრიარქო ასევე მხარს უჭერს, 2008 წელს საქართველოში ჩატარებულ პლემბისციტის შედეგებს, რომლის მი-

²⁸ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი: ‘ჩვენი ევროპული არჩევანი ძალიან მტიცეა’: <http://www.civil.ge/geo/article.php?id=29383>; <http://www.liberali.ge/ge/liberali/news/125549>.

²⁹ საინტერესოა იმის აღნიშვნაც, რომ თომას დე ვაალი წინააღმდეგი იყო საქართველოსათვის მაფის მინიჭებისა: <http://www.newposts.ge/?l=G&id=42255>; სწორედ მაპ-ზე უარის მიღებას მოჰყვა საქართველოს ხელახალი ოკუპაცია რუსეთის მიერ 2008 წელს. პირადად ჩემთვის აშკარაა, რომ თომას დე ვაალი საქართველოს თემაზე მსოფლიოს ბევრ არასწორ კვალიფიკაციას აწვდის, რაც რუსეთს აძლევს ხელს. **თომას დე ვაალის დამოწმებული თვალსაზრისისა და მისი კრიტიკისათვის ვრცლად** იხ.: ტ. ფუტკარაძე, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია მეორის ავტორიტეტი და ამერიკელი ექსპერტის, თომას დე ვაალის “შეცდომა” <http://putkaradze1.blogspot.com/2015/06/blog-post.html>

³⁰ <http://www.ambebi.ge/sazogadoeba/98316-ilia-meore-me-dartsmuneba-armtcirdeba-rom-saqarthvelo-evrokavshiris-tsevri-unda-gakhdes.html>

ხედვითაც საქართველოს მოსახლეობის 77 % მხარი დაუჭირა საქართველო გაწვევრიანდეს ნატოში³¹; კერძოდ, 2016 წლის 7-11 ნოემბერს საპატრიარქოს დელეგაცია ეწვია ჩრდილოატლანტიკურ გაერთიანებას³². ნატოსთან დაახლოების მიზნით, საპატრიარქოს დელეგაციის მეორე ვიზიტი შედგა სულ ახლახანს, 2017 წლის 22 თებერვალს.

აქვე აღენიშნავთ, რომ პირადად ჩემი დაკვირვებით, ქართველთა უმრავლესობას მოსწონს პატრიარქის პოზიცია მყარი ორიენტირებისა და ე.წ. ფსევდოლიბერალიზმის შესახებ:

“თუ პიროვნებას, ხალხს, სახელმწიფოს არ აქვს სწორი რელიგიური და ეროვნული იდეოლოგია, ლიბერალიზმი აუცილებლად მტრების სასარგებლოდ იმუშავებს და შინაგანად მთლიანად დაანგრევს ქვეყანას.... უგნური ლიბერალიზმი, როგორც წესი, სათავეა მრავალი ნეგატიური მოვლენისა”³³.

ე.წ. უგნური ლიბერალიზმის წარმომადგენლებს საქართველოს კათოლიკო-პატრიარქი სხვაგან უფრო მწვავედ აკრიტიკებს; კერძოდ, სტეფან ფულესთან შეხვედრისას მან ბრძანა:

“ჩვენ ძალიან კმაყოფილები ვართ იმით, რომ საქართველო, რომელმაც გამოიარა მძიმე კომუნისტური რეჟიმი, მიემართება ევროპულ სტრუქტურებში. ევროპის სტრუქტურები არის ის ორგანიზაცია, რომელსაც კარგად იცნობენ საქართველოში. ჩვენ ყველაფერს ვაკეთებთ იმისთვის, რომ საქართველო გახდეს სრულფასოვანი წევრი ამ დიდი ორგანიზაციის. მინდა ვთქვა, რომ ზოგიერთ ქვეყანაში არასწორი ინფორმაცია გავრცელდა, თითქოს საქართველოს ეკლესია აბრკოლებს ამ პროცესს. მინდა დაგარწმუნოთ თქვენ, რომ საქართველოს ეკლესია ყველაფერს გააკეთებს, რომ ეს იდეა განხორციელდეს... მე მინდა გითხრათ, რომ ამაში დარწმუნება არ მჭირდება. მე დიდი ხანია ამაში დარწმუნებული ვარ. არის ისეთი არასამთავრობო ორგანიზაციები, რომლებიც ავრცელებენ ეკლესიის საწინააღმდეგოდ ამ იდეას და ამით ალბათ შოულობენ დახმარებებს. თქვენ თვითონ დარწმუნდებით საქართვე-

³¹ <http://www.civil.ge/geo/article.php?id=17323>

³² საპატრიარქოს დელეგაციის ვიზიტი ბრიუსელში: <http://infocenter.gov.ge/514-sapatrirqos-delegaciis-viziti-briuselshi.html>

³³ სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმიდესისა და უნეტარესის, ილია მეორის 2001 წლის საადღომო ეპისტოლე; საპატრიარქოს უწყებანი, # 16, 21-27 აპრილი, 2001 წ.

ლოში ვიზიტისას. თქვენ დღეს ჩამობრძანდით, გქონდათ შეხვედრები, კიდევ შეხვედებით სასულიერო პირებს, საზოგადოების წარმომადგენლებს. ჩვენ ყველაფერს გავაკეთებთ იმისთვის, რომ ეს იდეა განხორციელდეს”³⁴.

ზემოთ წარმოდგენილი ფაქტები და საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია მეორის პროდასავლური და დაბალანსებული, ქართველი ერის ფასეულობების, ღირებულებებისა და ერთიანი საქართველოს გადარჩენაზე ორიენტირებული პოზიცია ბუნებრივად აპირობებს, რომ საქართველოს მოსახლეობის დიდი უმრავლესობისათვის, ზოგადად, ქართველი ერისათვის, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი დღეს არის ქართველი ერისა და საქართველოს ერთიანობის სიმბოლო.

ოცსაუკუნოვანი საქართველოს ეკლესიის, როგორც ქართველი ერის ერთიანობის ხელისშემწყობი უმთავრესი ფაქტორის, წინააღმდეგ ამჟამინდელი ბრძოლის მოტივი **”შეთქმულების თეორიის” გარეშეც შეიძლება აიხსნას:**

რუსული მართლმადიდებლობისადმი უნდობლობის ინერციით, ზოგი დასავლეთეუროპელი, ამერიკელი თუ ევროპელი პოლიტიკოსი **უშვებს დიდ შეცდომას** და ქართულენოვან მართლმადიდებლობასაც არადასავლურ კულტურად თვლის – რუსეთის იდეოლოგიური სქემის კონტექსტში განიხილავს... ჩანს, დასავლეთში ზოგი ვერ აცნობიერებს, რომ 2008 წელს ნატოსკენ გზა აირჩია სწორედ იმ ქართველობამ, რომლისთვისაც **ქართულენოვანი მართლმადიდებლობა მეობის გამნსაზღვრელიცა და დასავლური ორიენტაციის გამოხატულებაც** (შდრ.: ქართველობა ღოიალურია მეზობელი აღმოსავლური კულტურების მიმართ; სწორედ ეს ღოიალურობა განსაზღვრავს ქართული ტოლერანტობის არსს).

მართლმადიდებლობა რუსეთის პოზიციაზე:

რუსეთს სურს, შეინარჩუნოს გიუმრის სამხედრო ბაზა და თავად აკონროლოს კავკასიის ცენტრალური ნაწილი – საქართველო, აზერბაიჯანი, სომხეთი (შდრ.: ჩრდილო კავკასია რუსეთისაა, სამხრეთი კავკასია – ლაზეთი, ტაო-კლარჯეთ-ერუშეთი და კოლა-არტაანი – თურქეთისა). ამ მიზნით პრორუსული და სხვა ანტი-ქართული ძალები ფართომასშტაბიან საინფორმაციო ომს აწარმო-

³⁴ <http://www.tabula.ge/ge/story/80773-margvelashvili-umnishvnelovanesi-iko-shtefan-fules-ilia-meorestan-shexvedra>

ებენ კავკასიის ყველაზე პროდასავლური სახელმწიფოს – საქართველოს წინააღმდეგ; ამ საინფორმაციო ომის წახნაგებია:

- საქართველოს კუთხეების: აფხაზეთის, სამეგრელოს, აჭარის, ცხინვალისა და ახალქალაქის მხარეების ისტორიის გაყალბებით ანტიქართული იდეოლოგიების ჩამოყალიბება და მთელ მსოფლიოში გავრცელება;

- მილიარდნახევარი მუსლიმისა და მილიარდ-ნახევარი ქრისტიანის საზღვარზე არსებულ საქართველოში რელიგიური დაპირისპირების პროვოცირება;

- საქართველოს წინააღმდეგ რუსული აგრესიისა და საქართველოს ორი კუთხის ოკუპაცია-ანექსიის სახელდება ე.წ. “სამოქალაქო ომად”, ქართულ-აფხაზურ და ქართულ-ოსურ “ეთნოკონფლიქტებად”; შდრ.: ბათუმში, ზუგდიდში, გორში, ქუთაისსა თუ თბილისში მრავალ აფხაზსა და ოსს მშვიდობიანი თანაცხოვრება აქვს ქართველებთან;

- არაქართული ეთნიკური ჯგუფების სტიმულირება, დაუპირისპირდნენ საქართველოს ცენტრალურ ხელისუფლებას;

- დაუსაბუთებელი ლინგვისტური თვალსაზრისის პროპაგანდა, რომლის მიხედვითაც ქართველური ენობრივი სამყარო ნაწევრდება რამდენიმე “ქართველურ ენად”; არაადეკვატური ეთნოლინგვისტური კვალიფიკაციებისა და რუკების ტირაჟირება მთელ მსოფლიოში, რომელთა მიხედვითაც ქართული ენის საზღვარი დასავლეთით არის სამტრედია, ჩრდილოდასავლეთით კი – ცაგერო;

- “რეგიონული ან უმცირესობის ენების ევროპული ქარტიის” არსის გაყალბებით საქართველოს ხელისუფლებისათვის 12-დან 19-მდე რეგიონული ენის აღიარების მოთხოვნა;

- ტრადიციული ქართული ორიენტირების დისკრედიტირება თუ შეცვლის მცდელობა და სხვ.

ვფიქრობ, აშკარაა, რომ დღეს საქართველოში პროდასავლურ განწყობას გარკვეული საფრთხე ემუქრება ორი მიზეზის გამო:

- ერთი მხრივ, რუსეთი ინტენსიურ საინფორმაციო ომს აწარმოებს საქართველოში მოსახლეობის განწყობის შეცვლის მიზნით,

- მეორე მხრივ, დასავლეთელი პარტნიორები საქართველოში ყურდნობიან ქართულენოვანი ქრისტიანობისადმი არალოიალურად განწყობილ ფსევდოლიბერალურ ჯგუფებს; ეს ჯგუფები, ბოლშევიკების მსგავსად, დემოკრატიისა და თანასწორობის ნიღბით და, რბილად რომ ვთქვათ, არადემოკრატიული მეთოდებით ებრძვიან

ქართულენოვან ქრისტიანობას, როგორც ქართველთა ისტორიულ სასიცოცხლო ფასეულობას.

ვფიქრობ, დასავლეთმა დროულად უნდა გააცნობიეროს, რომ **ქართულენოვანი მართლმადიდებლობა საქართველოს მრავალსაუკუნოვანი პროდასავლური არჩევანია**; პარალელურად, ამერიკელებმა თუ ევროპელებმა პატივი უნდა სცენ ქართველთა იდენტობის განმსაღვრელ ფაქტორებს: ქართულ ენასა და ქართულენოვან ქრისტიანობას, მთლიანობაში – ქართულენოვანი სახელმწიფოს აღორძინებას. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში გამოვა საქართველო რუსული იმპერიული სივრციდან და ევროკავშირი ბუნებრივად გაფართოვდება კავკასიის ცენტრალური ნაწილის ხარჯზე.

ამ ეტაპზე ჩვენი მიზანი უნდა იყოს საქართველოს სახელმწიფოებრიობის ისტორიაში ქართულენოვანი მართლმადიდებლობის /საქართველოს ეკლესიის/ განსაკუთრებული როლის წარმოჩენა ქართული კულტურის ჩამოძვრისა და ქართველთა ეთნიკური მუღების გადარჩენის მიმართულებით; ასევე, ქართული კულტურის ქმნადობის პროცესში ქართულენოვანი მართლმადიდებლობის განსაკუთრებული როლის გამოკვეთა **სხვა კონფესიათა პატივისცემის ფონზე და ქართულენოვანი მართლმადიდებლობის, როგორც ქართველი ერის საუკუნეებისწინანდელი პროდასავლური არჩევანის ჩვენება.**

წარმოდგენილი მსჯელობა ასე შეგვიძლია შევაჯამოთ:

ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ – დასავლური და აღმოსავლური კულტურების გამიჯვნის პროცესში – საქართველო კულტურათა საზღვარზე აღმოჩნდა. საქართველო (ძველი ქორონიმი – ქართლი) ერთ-ერთი პირველი სახელმწიფოა, რომელმაც IV საუკუნის დასაწყისში უფლის ნებითა და საქართველოს სამეფო კარის თავისუფალი გადაწყვეტილებით სახელმწიფო რელიგიად ქრიატიანობა გამოაცხადა და საუკუნოვანი არჩევანი გააკეთა. შემდგომ საუკუნეებში ამ არჩევანის გამოც ქართველი ერის, საქართველოს განადგურებას ცდილობდნენ: სპარსეთი (IV-VI სს), არაბეთი (VII-IX სს), სელჯუკები (X-XI სს), ირანი და ოსმალეთი (XVI-XVIII სს)... ქართველობამ ყველა ამ მომხდურს გაუძლო.

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ V საუკუნიდან, სპარსელების აგრესიის დროიდან, იწყება **საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ აქტიური ბრძოლის პირველი ეტაპი**, რომელიც გრძელდება VII საუკუნეებდე – არაბების გამოჩენამდე.

VII-X საუკუნეებში მუსლიმანი არაბები სპარსელებზე უფრო

მეტი აგრესიით ებრძოდნენ ქრისტიანობას; XI საუკუნეში კი საქართველო თავს იცავდა თურქ-სელჯუკებისაგან. ეს პერიოდი საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის მეორე ეტაპად შეგვიძლია ჩავთვალოთ. ამ ბრძოლის პროცესში ქართულ ენასთან ერთად ქრისტიანობა ქართველთა იდენტობის განმსაზღვრელ ფენომენად გააზრიანდა; მეტიც, ყველაზე რთულ პერიოდში ქართული ენა და ქრისტიანობა საქართველოს სახელმწიფოს საზღვრების განმსაზღვრელ ფაქტორებად ჩამოყალიბდა; იხ., მაგ., X საუკუნის მოღვაწის, გიორგი მერჩულის უკვდავი ფრაზა:

“ქართლად ფრიადი ქვეყანაი აღირაცხების, სადაც ქართულითა ენითა ღოცვაი აღესრულების და ჟამი შეიწირვის”.

საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის ახალი – მე-სამე – ეტაპი იწყება კავკასიაში ოსმალეთის იმპერიის გააქტიურების შემდეგ. ოსმალეთის აგრესიის პარალელურად, გეოპოლიტიკურად მნიშვნელოვანი საქართველოს დაპყრობას შეეცადა ირანიც (XVI-XVIII საუკუნეები).

1811 წელს რუსეთის მიერ საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმებით იწყება საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის მეოთხე ეტაპი, რომელიც გრძელდება 1918 წლამდე. ქრისტიანობის წინააღმდეგ მუსლიმანური სამყაროს ღია აგრესია მეოთხე ეტაპზე შეიცვალა რუსული პროზელიტიზმით – რუსეთის მცდელობით, რუსულენოვან მართლმადიდებლობას დაქვემდებარებოდა საქართველოს ეკლესია.

საბჭოთა ოკუპაციის პერიოდი – 1921-1990 წლები – საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის მეხუთე ეტაპია; ამ პერიოდში ქრისტიანობას ღია აგრესიით დაუპირისპირდა ათეიზმი.

გასული საუკუნის 90-იანი წლების მეორე ნახევრიდან დღემდე საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ახალი ფრონტი გაიხსნა; ეს ეტაპი საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლის მეექვსე – კოსმოპოლიტური აგრესიის – პერიოდად შეგვიძლია მივიჩნიოთ. ამ პერიოდში ფსევდოლიბერალური ჯგუფები ცდილობენ, პრორუსული ორიენტაციის დაბრალებითა და სხვადასხვა საბაბებით ცივილიზებული მსოფლიოს წინაშე სახელი გაუტეხონ საქართველოს ეკლესიას. ამავე პერიოდში რუსეთი ქართველთა ცალკეული ჯგუფების გამოყენებით ცდილობს, საქართველოს ეკლესიის მმართველად დასვას მისი ნების გამტარებელი კათოლიკოს-პატრიარქი, რადგანაც 1918-21 წლების მსგავსად, ბოლო ათწლეულშიც, საქართველოს ეკლესია აცხადებს, რომ ამჟამინდელი რუსეთიც სა-

ქართველოს დამპყრობელია.

ვფიქრობ, დასავლეთმა დროულად უნდა გააცნობიეროს, რომ ქართულენოვანი მართლმადიდებლობა საქართველოს მრავალსაუკუნოვანი პროდასავლური არჩევანია; პარალელურად, ამერიკელებმა თუ ევროპელებმა პატივი უნდა სცენ ქართველთა იდენტობის განმსაღვრელ ფაქტორებს: ქართულ ენასა და ქართულენოვან ქრისტიანობას, მთლიანობაში – ქართულენოვანი სახელმწიფოს აღორძინებას. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში შეძლებს საქართველო, გამოვიდეს რუსული იმპერიული სივრციდან და ევროკავშირი ბუნებრივად გაფართოვდება კავკასიის ცენტრალური ნაწილის ხარჯზე.

P.S.

თანამედროვე მსოფლიოშიც მიმდინარეობს ე.წ. რელიგიური ომები (სინამდვილეში, ესეც გავლენების გაფართოებისათვის ბრძოლაა); ხშირია ექსპტემიზმი თუ ტერორიზმიც; მაგ., რელიგიური ექსტრემიზმის ნიმუშია ქრისტიან თუ მუსლიმან რელიგიურ იერარქთა შეურაცხყოფელი პლაკატები თუ გამოსვლები; სრულიად დასაგმობია ე.წ. ჯიჰადი და ISIS-ის დანაშაულებრივი ქმედებები³⁵.

ჯვაროსნული ომების დროის მსგავსად, თანამედროვე საქართველო დაბალანსებული რელიგიური პოლიტიკის გზას ადგას: თანამედროვე ქართველთა დიდი უმრავლესობა ტოლერანტულია სხვა რელიგიების მიმართ; მაგ., საქართველოს ერთ-ერთ კუთხეში, აჭარაში, მრავალია შემთხვევა, რომ ერთ ოჯახში ცხოვრობენ ქრისტიანული და მუსლიმანური აღმსარებლობის ადამიანები; საქართველოს დედაქალაქშიც და სხვაგანაც გვერდიგვერდ თანაარსებობს მუსლიმანური, ქრისტიანული, იუდეური და სხვა აღმსარებლობის მრევლთა სალოცავები... ისტორიულადაც საქართველოს უნარი შესწევს, დაბალანსებული ურთიერთობა ჰქონდეს დასავლეთთანაც და მუსლიმანურ აღმოსავლეთთანაც; ზოგადად, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის რადიკალიზებული ურთიერთობის

დარბილება და ეს გამოცდილება შეიძლება გამოყენებულ იქნეს დიდი გეოპოლიტიკური მოთამაშეების მიერაც; კერძოდ, შდრ.:

დღეს დასავლეთს მუსლიმანურ სამყაროსთან ურთიერთობის დარეგულირების სამი პერსპექტივა აქვს:

– რუსეთის შუამავლობით არსებული რთული სიტუაციის დროებითი განმუხტვა; **ასეთ შემთხვევაში დასავლეთი რუსეთზე დამოკიდებული ხდება;**

– ისრაელისა და მუსლიმანური სამყაროს კონფრონტაციული გზა; ეს გზა ისრაელის სასიცოცხლო ინტერესების გამო ვითარებას ვერასოდეს განმუხტავს;

– საქართველოს გამოცდილება – მუსლიმანური სამყაროსადმი საქართველოს ლოიალური, პარტნიორული დამოკიდებულების პოტენციალის გამოყენება.

ვფიქრობთ, დასავლეთსაც და აღმოსავლეთსაც ნამდვილად წაადგება საქართველოს გამოცდილება³⁶.

³⁶ აქვე აღვნიშნავთ: ბოლო პერიოდში არის მცდელობა, საქართველოში მოხდეს ქრისტიანულ-მუსლიმანური დაპირისპირება... გამომდინარე ზემოთ წარმოდგენილი მსჯელობიდან, საქართველოში მუსლიმანურ-ქრისტიანული დაპირისპირების პროვოცირება ხელს შეიძლება აძლევდეს მხოლოდ რუსეთს /რომ დასავლეთისთვის უინტერესო გახდეს საქართველო, როგორც მშვიდობიანი გზა მუსლიმანური სამყაროსკენ/.

**Six Stages of Fights against Georgian Church by External Forces
/Old and New Errors of Big Geopolitical Players/**

Summary

Since the spread of Christianity – in the process of separation of Eastern and Western cultures – Georgia has been on the border of cultures. In the beginning of the 4th century, Georgian (old choronym – Kartli) is one of the first states to have declared Christianity as the state religion with the Lord's will and the decision made by the royal court. Due to this very choice, Georgia has become the target of Persia (IV-VI centuries), Arabia (VII-IX centuries), the Seljuks (X-XI centuries), Iran and Turkey (XVI-XVIII centuries). However, it has survived all of these enemies.

We can state that **the first stage of the active fight against the Georgian Church** started in the 5th century, during the Persian aggression, and it lasted till the 7th century – when the Arabs appeared.

In the 7th-10th centuries, Muslim Arabs fought against Christianity more aggressively than Persians; while in the 11th century, Georgia defended itself against Seljuk Turks. This period can be called **the second stage of fight against the Georgian Church**. In the process of this fight, alongside the Georgian language, Christianity was considered as a defining phenomenon of Georgian identity; moreover, during the most difficult period, the Georgian language and Christianity became decisive factors defining the state borders of Georgia; see, for instance, the immortal phrase by the 10th century state figure – Giorgi Merchule stating that Georgia (Sakartvelo), i.e. Kartli unites numerous lands where church service is conducted in Georgian.

The third stage of fight against the Georgian Church starts since the activation of the Ottoman Empire. Alongside Ottoman aggression, Iran also tried to conquer geopolitically important country – Georgia (XVI-XVIII centuries).

In 1811, since the revocation of the autocephaly of the Georgian Apostolic Church, started **the fourth stage of fight against the Georgian Church** which lasts till 1918. Muslim aggression against Christianity

was replaced by the Russian proletariat – Russian attempt to make the Georgian Church subordinate of the Russian Orthodoxy.

During the Soviet occupation – 1921-1990 – is **the fifth stage of fight against the Georgian Church**; during this period atheism became an open threat for Christianity.

Since the second half of the 1990-ies, a new front opened against the Georgian Church; this period can be considered to be **the sixth stage of the fight against the Georgian Church – time of cosmopolitan aggression**. Pseudoliberal groups try to threaten the image of the Georgian Church by declaring it as pro-Russian in front of the civilized world. During this period, Russia tries to appoint the Catholicos-Patriarch who will implement their policy taking the period of 1918-21 and the last decade into consideration, the Georgian Church declares Russia as the conqueror of Georgia.

We consider that the **West should recognize that the Georgian orthodoxy is pro-western, century-old choice of Georgia**; At the same time, Americans and Europeans should respect the following factors defining Georgian identity: Georgian language and Georgian Christianity and the revival of the Georgian state as a whole. Only in this case Georgia will be able to leave the Russian imperial space and the European Union will be naturally expanded at the expense of the central part of Caucasus.

მუშანა მუტპარაძე,
მერაბ ახვლედიანი
(ბათუმი, საქართველო)

სახელოვანი ქართველი ქალები თავდგირიძეთა გვარიდან

ქართველი ხალხის ისტორიაში ბევრი ღამაში ფურცელი ჩაუწერიათ თავდგირიძეთა გვარის შვილებს. მათი ღვაწლის შესახებ მოგვითხრობს ხალხში შემონახული ლეგენდები და უძველეს ისტორიულ წყაროებში მიმოხედილი ცნობები. ჩვენს სამშობლოში საუკუნეთა მანძილზე დატრიალებულმა ქართველებმა ბევრიც წაშალა, სამწუხაროდ. რაც შემორჩა ჩვენი ერის ისტორიულ მემკვიდრეობას, ისიც გვაძლევს საშუალებას, რომ სიამაყის გრძნობით გავიხსენოთ თავდგირიძეთა გვარის სახელოვანი შვილები და მომავალ თაობებს სამაგალითოდ წარვუდგინოთ.

ამჯერად მკითხველს მოვუთხრობთ თავდგირიძეთა გვარის ნეტარხსენებულ ქალების იმ წარმომადგენლებზე, რომელთა მამულიშვილური საქმიანობის ეპიზოდები შემოგვინახა ისტორიულმა წყაროებმა. მათ შორის აღსანიშნავნი არიან როგორც სასულიერო, ისე საერო ცხოვრებაში მისაბადი საქმიანობით გამორჩეული მანდილოსნები – **საღომე, ნინო და დარეჯან თავდგირიძეები**.

მოთავარ საკითხზე მსჯელობის დაწყებამდე შევეცდებით, მკითხველს მივაწოდოთ მოკლე ცნობები გვარსახელ „თავდგირიძის“ წარმომადგენლობისა და ამ გვარის სახელოვან შვილთა მამულიშვილური საქმიანობის ზოგიერთ ეპიზოდზე, რომელთა შესახებ ვრცლად მოგვითხრობენ ისტორიული წყაროები.

სახელოვანი მეცნიერების აკაკი შანიძისა და ივანე ჯავახიშვილის აზრით, გვარსახელი **თავდგირიძე** მომდინარეობს სპარსული სიტყვისაგან „თავი“, რაც ქართულად ნიშნავს „გვირგვინს“. „თავდგმული“ გვირგვინოსანია, თავი აქვს თავზე დადგმული. ლექსიკოგრაფები – **სულხან-საბა ორბელიანი [ორბელიანი, 1965:299]** და **დავით ჩუბინაშვილი [ჩუბინაშვილი, 1984:534]** კი მიგვითითებენ, რომ „თავდგირი“ ვარსკვლავის სახელიაო. ა. შანიძე წერს: **თავდგირი** ერთ დროს ადამიანის სახელადაც უნდა ყოფილიყო ხმარებული, რადგან მისგან ნაწარმოებია გვარი **თავდგირიძე**, რომელიც შემდეგში, ი. ჯავახიშვილის თანახმად, **თავდგირიძე**-დ იქცა“ **[შანიძე, 1962: 247-249]**.

აღრინდელ წყაროებში გვარსახელი **თავდგირიძე** გვხვდება „თავდგირიძის“ სახით **[ბატონიშვილი, 1973:852]**. თავდგირიძენი არიან

სამცხელი თავადები. მესხეთის (სამცხის) ოსმალეთის საზღვრებში მოქცევის შემდგომ, **ვახუშტი ბატონიშვილის** ცნობით, „არღარა იწოდებიან გუარითა, არამედ ფაშად, ბეგად და სანჯახად“ [**ბატონიშვილი, 1973:36**]. ვახუშტი ბატონიშვილი საინტერესო ცნობებს გვაწვდის **თავღირიძეთა** წარმომავლობისა და ამ გვარის გამომჩენილ შვილთა შესახებაც. კერძოდ: „**თავღირიძე** – მთავართა შორის უწარჩინებულესი და შემძლებელი [**ბატონიშვილი, 1973:35**]; **თავღირიძე** ჩავიდა სამცხიდან გურიაში [**ბატონიშვილი, 1973:37**]. აგრეთვე, ვეცნობით გიორგი მეფის (1601-1605) სტუმრობის ამბებს გურიაში მამია გურიელთან (1600-1625) და გონიოში **აჰმად (ახმედ) ბეგ თავღირიძესთან**. მატიანეში ვკითხულობთ: „... გიორგი მეფე წავიდა გურიას და გურიელმან მამიამ ისტუმრა პატივითა დიდითა. არამედ მთავართა მუნებურთა უმეტეს და მეფეცა ნიჭვიდა (ასახუქრებდა) მათ. ამისთვის აზრახეს მამიას: „ნებაჲს გურია გიორგი მეფესა თჳსად“. არამედ მამია ვინადოგან **ყრმა** იყო, ისმინა მათი, რომელნიმე შეიპყრნა და სხუანი უპატიო ჰყვნა. ამისი მხილველი გიორგი მეფე წარვიდა **გონიას**; მოეგება **თავღირიძე აჰმადბეგ** და წარსაგებელითა (დასახარჯავი – საბა) თჳსითა უმასპინძლებდა რაოდენსამე ჟამსა“ [**ბატონიშვილი, 1973: 852**].

მომდევნო პერიოდის წყაროებში გვარსახელები იხსენიება, როგორც „**თავღირიძე**“. ცნობილია, რომ ამ გვარის თავადთა შვილების ერთ-ერთ საპატიო მოვალეობას (სამსახურს) წარმოადგენდა სადარბაზოდ გამოსასვლელი მეფისთვის სამეფო გვირგვინის თავზე დადგმა, **თავღგმული** წარდგენა საზოგადოების წინაშე. ცხადია, საუკუნეთა მანძილზე ამ სიტყვამ სახე იცვალა და ძირისეული უცხო სიტყვა „**თავ**“ ჩანაცვალა ქართულმა „**თავ**“ ლექსებამ, **თავღირიძემ** მოგვცა – **თავღღირიძე**. დღეს თავღღირიძენი ცხოვრობენ არა მარტო აჭარა-გურიაში, არამედ საქართველოს სხვადასხვა მხარეში; აფხაზეთშიც კი ცხოვრობდნენ თავღღირიძენი; ცნობილი **ნიკო თავღღირიძე** აფხაზეთში ცხოვრობდა.

ჩვენს ხელთ არსებული ისტორიული წყაროების უმეტესობა ოსმალეთის ეპოქისაა. როგორც ირკვევა, იმ მძიმე პერიოდშიც იზინა თავი ამ გვარის გენეტიკურმა სიძლიერემ. ამის ნათელსაყოფად საკმარისია რამდენიმე პიროვნების გახსენება. მათ შორის აღსანიშნავია **გაზი** (უძლეველი) **ოსმან ფაშა** – პლეენის გამირი, **მაჰმუდ** და **ბაჰრი თავღღირიძეები** – ფაშები, რომელთაც მაღალი თანამდებობები ეკავათ ოსმალეთის სამეფო კარზე, **ახმედ ბეგ თავღღირიძე** – „ახალგაზრდა ოსმალთა“ პარტიის ერთ-ერთი მეთაური, XX საუ-

კუნის დასაწყისში ოსმალეთში განხორციელებული დემოკრატიული გარდაქმნების ორგანიზატორი, გაზეთ „მეშვერეთის“ რედაქტორი *[ქასაბი, 2012]*.

1909 წლისთვის ტრაპიზონში ცხოვრობდა ქართველი თავადი **ოსმან ფაშა თავდგირიძე**, ცნობილი ალი ფაშის ძმა. იგი გამოირჩეოდა საქართველოს სიყვარულით. იყო ტრაპიზონის გუბერნატორი, სათანადოდ პატივით სარგებლობდა **სოლომონ მეორის** საფლავს. 1914 წლის გაზეთი „იმერეთი“ იუწყებოდა სასიხარულო ცნობას. „ამ ბოლო უამს ტრაპიზონში გამოცოცხლდა ქართველობა. როცა ირჩეოდა ქალაქის განათებისა და სხვადასხვა მოწყობილობების კონცესია, ცნობილმა ჟურნალისტმა და საზოგადო მოღვაწემ **ნიკო თავდგირიძემ** გაიმარჯვა, აიღო კონცესია; საჭირო თანხა ტრაპიზონში მაშინ გაიგზავნა სოხუმიდან. აქაური გავლენიანი ბეგების **თავდგირიძეებისა** და **ჟორდანიების** მეოხებით მოხდა ეს საუცხოო მოვლენა... ქართველებს ამიერიდან შესაძლებლობა ეძლევათ დიდებული **სოლომონ მეფის** მივიწყებული საფლავი ელექტრონით გაანათონო“ *[ოსმან ბეგი, 1914]*.

თავდგირიძეები მამულიშვილური საქმიანობით გამოირჩეოდნენ სტამბოლშიც. ისინი ხშირად სტუმრობდნენ ქართველ კათოლიკეთა ეკლესია-მონასტერს და სათანადოდ ესმარებოდნენ კიდევ. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მაღალ თანამდებობაზე მყოფი ძმების – **მამუდ ფაშა** და **ბაჰრი ფაშა თავდგირიძეების** გულთბილი, მზრუნველი დამოკიდებულება სტამბოლის ქართული საგანის სასულიერო პირებისადმი. ისინი ხშირად ისმენდნენ ხოლმე სავანეში გამართულ ქართულ ენაზე შესრულებულ წირვა-ლოცვებს, საგალობლებს და აქტიურად მონაწილეობდნენ სავანეში მოწყობილ ღონისძიებებში. მათი ასეთი საქმიანობა ხშირად აისახებოდა მაშინდელი ქართული პრესის ფურცლებზე. როგორც ცნობილია, 1909 წლის 26 აპრილს მონასტერში გაიმართა აკაკი წერეთლის იუბილე **ვლადიმერ წერეთლის** ხელმძღვანელობით და **გაიხსნა აკაკი წერეთლის სახელობის ბიბლიოთეკა**. გაკეთდა შემომწირველთა სია. გაზეთი „დროება“ მოგვითხრობს ამ სასიხარულო ამბავზე და აქვეყნებს შემომწირველთა სიას, რომელიც იუწყება ძმების – მამუდ და ბაჰრი ფაშების, აშშ-დან ბევრ თავდგირიძეების გულუხვობის შესახებ *[ქართველი შვილი, 1909]*.

პირველი მსოფლიო ომის წლებში ისტორიული ტაო-კლარჯეთი, აჭარისა და ლაზეთის ზღვისპირეთი საომარ ღელოდ იყო გადაქცეული. მოსახლეობის დიდი ნაწილი ღტოლვილად იქცა. მათი უმრავლესობა თავშესაფრის საძებნელად ოსმალეთს მი-

აწედა. ლტოლვილთა დიდმა ნაწილმა თავი მოიყარა სტამბოლში. კათოლიკე ქართველთა სტამბოლის სავანის არქივში დაცული ცნობები მოგვითხრობს ამ მძიმე დროზე. თავდგირიძეთა გვარის შვილებს დიდად უზრუნიათ ლტოლვილად ქცეულ ქართველებზე. სტამბოლის ერთ-ერთ უბანში ქაბატაშში მაჰმუდ ფაშას დიდი სასახლე ჰქონია. სწორედ ეს სასახლე გადაუცია ლტოლვილები-სათვის და აქ გახსნილა ლტოლვილთა თავშესაფარი, რომელსაც ძმები თავდგირიძეები, სხვა შეძლებულ ქართველებთან ერთად, ამარაგებდნენ სურსათ-სანოვაგითა და ჩასაცემელ-დასახურავით.

სტამბოლში მცხოვრები თავდგირიძეთა შვილები სხვა მხრივაც დაკავშირებულნი იყვნენ სტამბოლის ქართულ სავანესთან, სწავლობდნენ სავანესთან გახსნილ ქართულ-ფრანგულსა და ქართულ-ბერძნულ სკოლებში და სათანადო განათლების მიღების შემდეგ ბრუნდებოდნენ სამშობლოში, მონაწილეობდნენ საგანმანათლებლო საქმიანობაში. ჟურნალი „მწეჟმსი“ ერთ პატარა წერილში მოგვითხრობს ქართველი მაჰმადიანი ბეგის – თავდგირიძის შესახებ, რომელიც 1903 წელს ასწავლიდა ბათუმის ქართულ სკოლაში. „ქართული წერა-კითხვა მას ოსმალეთში შეუსწავლია კარგად“ *[ჭიჭინაძე, 1903]*.

თავდგირიძეთა გვარის შვილები საზოგადოებრივი ცხოვრების წინსვლისთვის მებრძოლთა რიგებში იდგნენ ყოველთვის. ცნობილი პიროვნების – **თედო სახოკიას** საგაზეთო წერილი ირკუტსკიდან – „ციმბირში გადასახლებულნი“ – მოგვითხრობს 1908 წლის რეპრესიების შესახებ, რომლის შედეგადაც საქართველოდან ციმბირში – ირკუტსკის გუბერნიაში, გადაუსახლებიათ 50 ქართველი. მათ შორის დასახლებულნი არიან ცნობილი პიროვნებები: **ასლან ბეგ აბაშიძე, ნიკო კეცხოველი, თედო სახოკია** (წერილის ავტორი), **თავდგირიძე** (სახელი არაა მითითებული)... წერილში აღწერილია კატორღაში მყოფი პატიმრების უმძიმესი მდგომარეობა *[სახოკია, 1909]*.

აჭარის დედასამშობლოსთან დაბრუნებისთანავე თავდგირიძეთა გვარის მოწინავე შვილები ენერგიასა და ქონებას არ იშურებდნენ დედის კალთაზე სამასი წლის მანძილზე მოშორებულ ძირძველ ქართულ მიწაზე მცხოვრებ მოსახლეობაში კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობის გამოცოცხლებისათვის, მოსახლეობაში ეროვნული ცნობიერების ამადლებისათვის. გაზეთი „**ივერია**“ იტყობინება, რომ 1887 წელს ქობულეთის მხარის ოთხმა სოფელმა – ალამბარმა, სამეხამ, პატარა ქობულეთმა და ჩურუქსუმ

(ახლანდ. ქობულეთი) – „განჩინება შეადგინეს და მიჰმართეს ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელს საზოგადოებას, რომ მათ სურთ ქართული სკოლის გახსნა და ითხოვენ, რომ ეს სკოლა საზოგადოებამ მიიღოს თვისის მფარველობის ქვეშ. სასკოლო სახლს იძლევა დაბა ჩურუქ-სუში აქსური ბეგი **ასლან თავდგირიძე**. სახლი გვარიანია, ეზო დიდი აქვს, ისე დიდი, რომ აქ მშვენიერი ბაღი გაკეთდება“-ო, – ამბობს წერილის ავტორი *[ბათუმელი, 1887]*.

ასეთი დიდებული გვარის წარმომადგენელთა ოჯახებში, ცხადია, იზრდებოდნენ საშობლო სათვის დღენიადაგ მზრუნველი, მისი ნათელი მომავლისთვის მუხლჩაუხრელი მეზრდოლი ასულები, „მარად ნეტარნი“ დედები. გაზეთმა – „სახალხო საქმე“ – შემოგვინახა ერთი ასეთი მანდილოსნის სახელი. ეს გახლავთ **ნინო თავდგირიძე** – „ქუთაისის გაბრიელის სახელობაზე აგებულ ეპარქიალურ სასწავლებლის“ ხელმძღვანელი, ქალთა გიმნაზიის უფროსი. წერილის ავტორი – გრ. გველესიანი – მოულოდნელად გარდაცვლილ ქალბატონ ნინოს მიმართ დაწერილ გამოსათხოვარ სიტყვაში შთამბეჭდავად ახასიათებს განსვენებულის პიროვნებას: „ფაქიზი სულის მქონე ღმობიერმა პიროვნებამ, სულ ყველას საყვარელმა, ძვირფასმა ნინომ თავისი ხანმოკლე სიცოცხლის მეტწილი ისეთ მიმე და საპატიო საქმეს შესწირა, როგორიც არის სწავლა-აღზრდის საქმე. თითქმის ოცდახუთი წელი მუშაობდა იგი ეკლეთ ფენილ გზაზე, იშვიათი სიყვარულით იყო გამსჭვალული მოზარდი თაობისადმი... თვითმპყრობელ რუსეთის რეჟიმის დროს იშვიათი ტაქტით ახერხებდა ისეთ საპასუხისმგებლო საქმეს, როგორიც იყო საეპარქიო სასწავლებლისა და ქალთა სრული გიმნაზიის უფროსობა... ვინც იცნობს ჩვენს ახლო წარსულში პედაგოგიურ ასპარეზზე მოღვაწეობის პირობებს, ის დამეთანხმება, რომ მისი ერთი მეოთხედი საუკუნის შრომა დიდი ღვაწლია საზოგადოების წინაშე. ეს ერთნაირი მოწამეობაა... ვის არ ახსოვს ჩვენი ახლო წარსულის უკუღმართი პირობები ნამეტურ პედაგოგიურ სფეროში!... თვით უმძიმეს პირობებში განსვენებულმა შეძლო ქართული ენისა და ლიტერატურის სწავლების საქმე შედარებით კარგ ნიადაგზე დაეყენებინა, გადარჩინა სასწავლებელი დაეკრვისაგან. იგი ამას ახერხებდა თავისი განუმეორებელი მოხერხებით, სიბრძნით. იმ დროს, როდესაც საზოგადოდ სასწავლებლებში **ქართული კრინტის დაძვრაც** კი რაღაც გმირობა იყო, ქუთაისის გაბრიელის სახელობაზე აგებულ ეპარქიალურ

სასწავლებელში ქართულ ენას კლასებში საპატიო ალაგი ეჭირა, ქართული ხორო არსებობდა, ქართული სადამოებო იმართებოდა განსვენებულის ხელმძღვანელობითა და დიასახლისობით“ *[გველესიანი, 1920]*.

ნინო თავდგირიძე გამორჩეული მანდილოსანი ყოფილა ქველმოქმედების მხრივაც. წერილის ავტორი მოგვითხრობს: „მრავალ დამამშვენებელ თვისებათა შორის, რომლის პატრონი იყო განსვენებული ნინო, აღსანიშნავია ის, რომ იგი თავის უკანასკნელ სარჩოს, თავის უკანასკნელ სახსარს ფიზიკური არსებობისას საზოგადოებრივ საქმეს აძლევს. ამ რამდენიმე წლის წინად, მაშინ, როდესაც ჯერ კიდევ აგრარულ რეფორმაზე და ნორმებზე ლაპარაკი არ იყო, მან, ნიუთიერად მეტად ხელმოკლემა, შესწირა სიცოცხლეშივე გურიაში მდებარე საკუთარი მამული ადგილობრივ გლეხობას და ამ შესწირულებას დაუდგა ფრიად საპატიო მიზანი – სამეურნეო დაბალი სკოლის დაარსება. ასეთი აქტი, დამეთანხმებით, მისაბადი სამაგალითოა ჩვენს ეგოიზმითა და ანგარებით სავსე დროში. უკანასკნელი ლუკმის მიცემა ეს ხომ ქრისტეს მოძღვრების უწინარი, მაგრამ ჭეშმარიტი ქველმოქმედებაა. აი, ამისთანა ქველმოქმედების მაგალითი მოგვცა მარად სახსოვარის, კაცთმოყვარე გრძნობებით მდიდარი ნინოს მადლიანმა ხელმა.

მაგრამ რა ერთი ვსთქვა შენი ადამიანობისა და ღამაზი, კეთილი სულისა, ძვირფასო ნინო! ის გულწრფელი, მღუღარე ცრემლი მრავალთა, რომელიც შენს გაციებულ ნეშტს დღეს ეპყრება, ნათელყოფს ყველასათვის, თუ რა მომხიბლავი, ძვირფასი პიროვნება დაჰკარგა შენმა „ახლოს მცნობმა ნაცნობ-მეგობრებმა და ქართველმა საზოგადოებამ“, – წერს გრ. გველესიანი. ეს გამოსათხოვარი წერილი გვიჩვენებს იმ ღამაზი ცხოვრების გზას, რომლითაც სიარული ჭეშმარიტად მიგვიყვანს საოცნებო ტაძრამდე.

მამულიშვილური საქმიანობით გამოირჩეოდა ქობულეთელი თავადიშვილი დარეჯან თავდგირიძეც. საინტერესოდ იკითხება ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორ ფრიდონ სინარულიძის წერილი, დაბეჭდილი 1998 წელს გაზეთში – „საქართველოს რესპუბლიკა“ *[სინარულიძე, 1998]*. ავტორს სტატიის სათაურად გამოტანილი აქვს ამონარიდი სიტყვები დარეჯან თავდგირიძის მიერ იმერეთის მეფე სოლომონისადმი მიწერილი წერილიდან (წიგნიდან): „თქვენ მოგეხსენებათ ჩვენი სიბრალული“. ამას წერდა ოსმალთაგან მიტაცებულ ქობულეთიდან მეფე სოლომონ პირველს

დარეჯან თავდგირიძე. „ბაგრატიონთა გამორჩეული საგვარეუ-

ლოს შთამომავალი დარეჯან თავდირიძე ერთი ის სამხრეთელ საქართველოს მანდილოსანია, რომლის სახელი არ უნდა დაივიწყოს შთამომავლობამ. სამწუხაროდ მის ღვაწლზე ცოტა ცნობებია შემორჩენილი. უდრეკი ნებისყოფის, სამშობლოსა და სარწმუნოებისათვის თავდადებულს მხოლოდ ერთი დაზიანებული დოკუმენტი ვიცნობთ, – წერდა ფრიდონ სიხარულიძე.

იმერეთის მეფის სოლომონ პირველისადმი მიწერილი დარეჯან თავდირიძის წიგნი მნიშვნელოვანი ისტორიული წყაროა. ეს იმ დროსაა დაწერილი, როცა ჩოლოქიდან მოკიდებული რიზემდე ტერიტორიასა და აფხაზეთს ოსმალთა სამსახურში დაწინაურებული **შერვაშიძეები** ფლობდნენ. ქობულეთის მხარეში მაშინ მოჩვენებითი სიმშვიდე იყო, მაგრამ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის ნაპერწკლები ღვიოდა. ამ მოძრაობას მეთაურობდა **ხინოს მონასტრის წინამძღვარი იოანე და თავდირიძეთა გვარის წარმომადგენლები**. განსაკუთრებით გამოირჩეოდა **დარეჯან თავდირიძე**. იოანე ხინოელის დავალებით იგი მოციქულებს გზავნიდა სოლომონ პირველთან, აცნობდა ქობულეთში შექმნილ მძიმე მდგომარეობას და დახმარებას, შველას ითხოვდა, რათა ქობულეთი დაეხსნა ოსმალთა ბატონობისაგან.

მეფისადმი მიწერილ წერილში დარეჯან თავდირიძე იხსენებს 1738 წელს, როცა ოსმალთა ტყვეობიდან განთავისუფლებული **დომენტი კათალიკოსი, მეფე ვახტანგ მეექვსის ძმა**, მობრძანდა ქობულეთში. ქობულეთელ საეკლესიო და საერო პირებს მისთვის ღირსეული მასპინძლობა გაუწევიათ და ოსმალეთიდან მომავალი საპატიო სტუმარი **კვახჩირამდე** გაუცვილებიათ. აქ კათალიკოსს შეხვედრიან მხოლოდ იმერთა დედოფალი და ბატონიშვილი სოლომონი (შემდეგში სოლომონ პირველი). მეფე ალექსანდრეს (1720-1752) კი ქუთაისში შეხვედრია კათალიკოსი დომენტი. იმერთა მეფეს ალექსანდრეს გამამხნეველები წერილით დაუიმედებია კვახჩირს შეყოვნებული თავადის ქალი დარეჯან თავდირიძე და ქობულეთელთა ამაღლა.

დარეჯან თავდირიძე, 1738 წლის შემდეგ რამდენჯერმე ჩასულა იმერეთის სამეფო კარზე დახმარების სათხოვნელად. მაგრამ მეფე ალექსანდრემ მაშინ ვერ შეძლო ქობულეთელებისათვის დახმარების გაწევა.

დარეჯან თავდირიძე თავის თანამოაზრეებთან ერთად, ოსმალთაგან განთავისუფლების იმედს არ კარგავდა და იმერეთის ახალგაზრდა მეფეს **სოლომონ პირველს** ხშირად შეახსენებდა ხოლმე ქობულეთელთა გასაჭირს. წერილის ავტორს ფრიდონ სი-

ხარულიძეს მოუძიებია დარეჯან თავდირიძის ერთი წიგნი (წერილი) და თავის საგაზეთო სტატიას შემოკლებული ვარიანტით ურთავს. ვფიქრობთ, მკითხველისთვის საინტერესო იქნება სამშობლოს თავისუფლებისათვის მებრძოლი დედის დარეჯან თავდირიძის წერილის გაცნობა და უცვლელად მოგვაქვს ფრიდონ სიხარულიძის სტატიიდან:

„დარეჯან თავდირიძის წერილი სოლომონ მეფისადმი: წყალობის მთოველს ჩვენს ღმთიურად მობრალულსა და მრავლის კეთილის მყოფელს ქვეყნის ხემწიფეს და თავად ჩინებულს, ღმრთისაგან ყოველის ქვეყნის დამადგინებლად გამორჩენილსა ჩვენს ხემწიფეს... მაგათი სახელოვანისა ყოველთა ენა მოძრავთაგან შესამკობელს და სადიდებელსა თავის ღმთის ხვეწნით ბედნიერათ და გამარჯვებების ბრძანების მლოცველი და მონატრული, მაგათის სამსახურის შეუძლებელი და უღირსი საწყალი **თავდირიძის** ქალი **დარიჯან** პირი მიწა გაერთებით ღმთის ხვეწნით ღოცვას და შენს კოცნას მოგახსენებ.

ახლა, ჩემო ბედნიერო ხემწიფე ბატონო, მადლი ჩემს გამჩენს, რომ თქვენი ამ ხელათ ბედნიერობა და გამარჯვება მეღირსა, რაც ჩემს უღირსის პირით გამეგნება, თქვენის დღეგრძელობის და გამარჯვების მლოცველი ვართ ჩვენ.

ჩემი რჯულის ვინც მყავდა, ასე მოგესხენებოდეს, ჩემო ხემწიფე! ეგების გახსოვდეს კვახირს გახლდით; ბატონი დედოფალი და თქვენ იქ ბრძანდებოდით, სულცხონებულნი, ვაი, ჩემ თავს, მამათქვენი, **მეფე ალექსანდრე** ქუთაისს ბრძანდებოდა. წიგნი ებოძა ბატონს; მაშინ ყმაწვილი ბრძანდებოდით, სოლომონ. გამოუძღვეს და მობრძანდა, მასვე ღმთის სიყვარულის, თვარა მე რისი ღირსი ვიყავი, ან რა სამსახური შემეძლო, მაგრამ **ვახტანგ მეფის ძმა, კათალიკოზი**, სტამბოლიდამ რომ გამოიარა, უჩვენოდ არავის ენდო; რა აჯა გვქონდა, ვემსახურეთ; უზიანოდ მიბრძანდა. მან მოახსენა მამათქვენს და ჩვენი თავი აბარა. მანაც დიდი წყალობა და ჯამაგირი დამპირდა, თუ ღმერთი არ გამწყრობოდა, ადრე არ გარდაცვლილიყო. იმ დღეს იქით ცხონებულ მამათქვენის წყალობით ვრჩებოდი, ღმთის ფიცით მომწერდა, მე რა ღირს ვიყავი... იმისთანა წიგნს მომწერდა, ნუ დამხოვავ, მთხოვეო და ისე ღმერთმა გამარჯვება მომცეს, რაფაც ჩემ უღირსად ვვახლებოდი.

... იმას მოგახსენებდით, კვახირიდან ისე საქმე მომიხდა, ვეღარ წვევდით ხემწიფესთან ქუთაისს...

ახლაოთ ჩვენი ამბავი მოგვიხსენებია-მეთქი, ჩემის სულის სახეიროთ და თქვენი მლოცველი ვართ მეც და ჩემი მოსამსა-

ხურე ქრისტიანი და ხელი დაგავდით, ყური გვათხუეთ, გებრალეობდეთ, სათათრეში ვართ! ისეც გაუჭირდა თქვენს ორგულს, მე და ჩემ შვილს საქმე გაჭირვებული გვაქს. ისე შემექმნა საქმე, არც ერთი მოახლე, მხლებელი, არაფერი ყოფა არ შემრჩა. თქვენ მოგეხსენება ჩვენი სიბრალული, ღმთის წინაშე მადლით, რაც შეგებდებოდეს, ჩვენც გვიმსახურეთ. სათათრეში ჩვენთვისა სჯულს შეინახავთ, შენი წყალობით უნდა დავრჩეთ, რომ **სხვა სჯულს არ შევნატროდეთ**. ღმერთით ამისთანა საქმით სასუფეველი მაინც გაქვან და უფრო მოგცემს ღმერთი.

ახლა, ჩემო ხემწიფე ბატონო, ერთი ქალი და სიძე მყავს, **კაკი-კაციშვილი** და რასაც სამსახურს უბრძანებთ, გემსახურება და გებრალეობდენ! ეგების, ხემწიფე ბატონო, ჩემი ამბავი მოისმინოთ, ღმთით და თქვენი ბედნიერობით ქობულეთს, მონასტერს, ჩემს მოძღვართან **არქიმანდრიტ იოვანესთან** გახლავარ საზიარებლად. ჩვენს ამბავს ეს იოვანე მოგახსენებს.

ახლა ჩემო ხემწიფე ბატონო, თქვენს საკადრის რას ვედირებ, რომ მოგართვა, მაგრამ ცარიელი წიგნის ხლებას ვარჩიე თავის გასახსენებლად და ერთი ჭიქა დოქი, ერთი ჭიქის ნალბაქი და კათხა ჭიქა მიახლებია, ბატონო“.

საგაზეთო სტატიის ავტორი ფრიდონ სიხარულიძე დარეჯან თაგდირიძის წიგნის (წერილის) შესახებ აღნიშნავს: „ეს საბუთი ქალაღბუა ნაწერი. ორივე გვერდზე გაკრული ხელით აღბეჭდილის ნაწილი გამქრალია. ბოლოს უზის პატარა ბეჭედი. დაზიანებული ადგილებისა და სხვათა გამო ეს მრავალმხრივ საყურადღებო წერილი მცირე შემოკლებით ქვეყნდება“-ო **[სიხარულიძე, 1998]**. მართლაც, ეს ისტორიული წყარო მრავალმხრივია საინტერესო. ისტორიული ცნობების გარდა, ტექსტს ენათმეცნიერული, ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით მეტად ფასეული ღირებულება აქვს და სპეციალურ შესწავლას იმსახურებს.

თავდირიძეთა გვარის მანდილოსანთა რიგებს ამშვენებს პოეტური ნიჭით დაჯილდოებული, ღმთის სიყვარულით ამადლებული, ნიჭიერი, მარად ნეტარ დედათა ღირსეული წარმომადგენელი, ჭეშმარიტი თავადიშვილი **სალომე თავდგირიძე**.

1896 წელს ჟურნალ „**მწეშისში**“ დაიბეჭდა მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები და პოემის სახით დაწერილი ანდერძი – დარიგება სათაურით „**ჭეშმარიტი დედა სალომე თავდგირიძის ქალი**“ **[„მწეშისი“, 1896]**. იმავე წელს ჟურნალ „მწეშისის“ რედაქციის გამომცემლობამ ცალკე წიგნადაც დაბეჭდა „ჭეშმარიტი დედა სა-

ლომე თავდგირიძის ქალი“. ეს მცირე მოცულობის წიგნიცა და ჟურნალ „მწეშის“ ნომრები, სადაც დაიბეჭდა აღნიშნული მასალა, შენახულია ქართველ კათოლიკეთა სტამბოლის ეკლესიამონასტრის (სტამბოლის ქართული სავანის) ბიბლიოთეკაში. სწორედ ამ ბიბლიოთეკაში მუშაობის დროს გავეცანი აღნიშნულ პიროვნებასა და მის პოეტურ ნააზრევს.

სალომე თავდგირიძის ამადლებული სულიერებაა პოეტურად ამეტყველებული მის ანდერძ-დარიგებაში, რომელიც საკმაოდ მოზრდილი პოეტური ნაწარმოებია, პოემის მსგავსი. მას წინ უძღვის ჟურნალის მესვეურთა მიერ მოძიებული სალომე თავდგირიძის მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები.

წინასიტყვაობა იუწყება შემდეგს: „სალომე თავდგირიძის ასული **კორძიასი** დაიბადა, დაახლოებით 1815 წ., ხოლო მიიცვალა 1875 წ. განსვენებულს სალომეს, როგორც მისის ნაწერებიდანაც ჩანს, ძლიერ უყვარდა საღმრთო წერილი, და კიდევაც შეუსწავლია მას იგი მშვენიერად. ათს წელიწადს იყო სალომე ქმრის ხელში, ხოლო შემდეგ დაქვრივდა. ქმრის სიკვდილის შემდეგ იგი წავიდა იერუსალიმში იესო ქრისტეს საფლავის თაყვანისაღმდეგად. იქიდან წავიდა **ბეთლემში** და ინახულა იორდანის წყალი, სადაც იესო ქრისტემ ნათელ იღო.

იერუსალიმიდან დაბრუნების შემდეგ სალომემ მიჰყო ხელი **თეკლათის** დედათა მონასტრის შენებას, რომლის აღშენებაში დიდი შრომა და ღვაწლი მიუძღვის განსვენებულს. ცოტა ხანი დაჰყო განსვენებულმა ამ მონასტერში, ხოლო შემდეგ იგი დაინიშნა **მღვთმევის** დედათა მონასტრის იღუმენიად და განაგებდა მისისავე ღვაწლით აგებულს მონასტერსაც. ორს წელიწადს მსახურობდა ეს დაუღალავი პატიოსანი მუშაკი მღვთმევის მონასტერში, ხოლო შემდეგ მიიცვალა.

მრავალი შესანიშნავი დედაკაცები ყოფილან და არიან ჩვენში, რომელნიც თავიანთი გონებით და ნიჭით სწორეთ, რომ დიდათ პატივსაცემნი არიან საზოგადოებისაგან; მაგრამ, სამწუხაროდ, ამისთანა პირები საზოგადოების მიერ ხშირად შეუქმნევლნი რჩებიან. ავიდოთ, თუ გინდ, სალომე თავდგირიძის ასული. ამ ქალს ოჯახშივე მიუღია ჩვენებური – ძველებური განათლება. როდესაც ის იერუსალიმში სამეზავროდ გამზადებულა, დაუწერია ანდერძი და დარიგება **თავის შვილის მიხეილისათვის**. მაგრამ თავისი შვილის დარიგების დროს განსვენებულს ჰყოლია სახეში არა მარტო თავისი შვილი, არამედ ყველა ისინიც, რომელთაც შეეძლოთ

ესარგებლათ მისი დარიგებით. ქ-ნ სალომეს დარიგებაში ცხადად გამოსჭვირს ამ ქალის მტკიცე ქრისტიანული სარწმუნოება და ზნეობა. ვინც ამ დარიგებას წაიკითხავს, იგი ცხადად შენიშნავს, თუ რამდენად მაღლა დგას განსვენებული ჭკუა-მეცნიერებით და გამოცდილებით ჩვენი დროის ზოგიერთ განათლებულს მანდილოსნებზე. საჭიროდ მიგვაჩნია, აქვე შეუცვლელად მოვიყვანოთ განსვენებულის მიერ დატოვებული შესანიშნავი დარიგება არა მარტო მისი შვილისა, არამედ ყველასათვის“ *[„მწყემსი“, 1896:3-4]*.

ლექსად თქმული დარიგება სალომე თავდგირიძისა მკითხველის სულიერების ამადლებას ემსახურება. მხატვრული ენით გამართული ყოველი სტრიქონი მკითხველს მოუწოდებს სიკეთის კეთებისაკენ; იგი მკითხველს აცნობს თავისი განვლილი ცხოვრების ეპიზოდებს და აჩვენებს, თუ როგორი წესებით უნდა წარმართოს ჭეშმარიტმა ქრისტიანმა თავისი ცხოვრება, რისთვის უნდა დახარჯოს თავისი სიცოცხლე. იგი ასე გვამცნობს თავის ვინაობას:

„თავადის ქალი სალომე, ასული თავდგირიძისა,
ვიყავ პატრონი დიდისა თავადის ძმის და ბიძისა,
მაგრამ სიყრმითვე სოფელი არ მომწონს, დიდად მიმიძმისა,
მსურს გავეცადო, ვინადგან მსგავსია მცირე ბინდისა.
რა დავეყავ სოფელსა ამას ოცდათუთხმეტის წლობითა,
ვემსახურე და ვაამე დას დობით, ძმასაც დობითა,
მივეც ოჯახსა შეწვენა, ყმას-ყმობით, შეიღს-დედობითა,
აწ კი ყველას ვეთხოვები, გამარჯვებით, მშვიდობითა.“

სალომე თავდგირიძის ანდერძი გამსჭვალულია ღვთის სიყვარულით, კეთილშობილური სულისკეთებით, სიკეთის მთესველი ადამიანის მსოფლმხედველობით. მეუღლეც ღვთის მოსიყვარულე პყლია, კეთილი და სათნო პიროვნება. იგი ანდერძ-დარიგებაში ასე ახასიათებს მეუღლეს:

„მამად შენი ტკბილი და კაცთაგან გაუწყინარი,
სოფელი მბრძოლი ძმისა და შფოთზედან დაუძინარი;
ის იყო მონა ყოველზედ, ტკბილ სიტყვით ვარდ მომფინარი,
ობლად აღზრდილი, ღარიბად, და სახელ გაუჩინარი“.

სალომეს მეუღლე ადრე გარდაცვლილა. ცხოვრების უღელი მარტოს უზიდავს წუთისოფელში. ეზო, ბაღი და სახლკარი თავისი ერთადერთი შვილისთვის – მიხეილისთვის კარგად გაუწყია. მას დაუხსნია მაზლისგან ვაჟიშვილის წილი ქონება და მამული დიდი ხარჯით. ანდერძიდან ჩანს მისი შეუპოვრობა, ცხოვრების ბედუკუდმართობასთან ჭიდილში გამარჯვება და ჭეშმარიტი თავადიშვილის სახელის ღირსეულად მატარებელი დედის ამაგი

ოჯახისა და მამულის წინაშე. იგი ვაჟიშვილ მიხეილს ანდერძში ასე მიმართავს:

„რაც გიანდერძო, ამაზედ კარგად მომიგდე ყურია,
თუმცა მოიხმარ, მწყალობლად გეყოფა მთელი გურია,
ოდიშზედაც მაქვს, თვით იცი, მე ბევრი ნამსახურია,
იმერეთს მყავს თავადები კეთილის მოქადულია.
აწ შენი სახლის კაცები დაგიტბე ძმა და ძმობილი,
ჩემი მოშურნე, მოძულე ყველაი შენდა ტკობილი,
შემწე საქმეში მრავალი თავადი, კეთილშობილი,
გურიის ეპისკოპოსი მწყალობლად, მამად ხმობილი“...

სალომე თავდგირიძის ანდერძ-დარიგების მთავარი დედააზრი გატარებულია ერთ ლამაზ სტროფში, რომელიც ყველა ჩვენგანმა უნდა ჩაინერგოს გულში და სიკეთის მთესველი დედის ანდერძის შესრულებისთვის უნდა იზრუნოს სიცოცხლეში:

„შენ, შვილო, ჩემო ისმინე, ეცადე ქრისტეს აამო,
მწყურვალეს წყალი მიუპყარ, მშიერს საჭმელი აჭამო,
შიშველსა ყური მიუგდო, პყრობილს ნუგეში ალამო,
იყავ ტკბილი და მოწყალე, ღვთისა და კაცის საამო“.

სალომე თავდგირიძის ლექსად შეთხზული ანდერძი-დარიგება საკმაოდ მოზრდილი დიდაქტიკურ-აღმზრდელობითი ხასიათის მხატვრული ნაწარმოებია. იგი ცალკე შესწავლის საგანია. მიმზიდველია მისი არა მარტო შინაარსი, არამედ ენობრივი ქსოვილიც. გვხვდება დიალექტური ლექსიკისა და აფორისტული გამოთქმების ორიგინალური ნიმუშები. ნაწარმოების ძირითადი ნაწილი დაწერილია თექვსმეტმარცვლოვანი შაირით.

თავდგირიძეთა გვარის „მარად ნეტარი“ დედების მსგავსმა ღირსეულმა მამულიშვილებმა ისტორიის ქარცეცხლში გამოატარეს ქართული ენის სიტბო და სინაზე, ქართველი ერის ადათ-წესები, სუფთა ქართული სისხლი და საპატრონებლად უანდერძეს მომავალ თაობებს ჩვენი გენისა და ჯიშის უკვდავსაყოფად.

დასასრულს ნიკოლოზ ბარათაშვილის სიტყვებით გვინდა მოვეფეროთ ჩვენი სახელოვანი დედების ხსოვნას: „ჰოი, დედანო, მარად ნეტარნო! კურთხევა თქვენდა ტკბილსახსოვარნო“...

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:
ორბელიანი, 1965: – სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, IV, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ილია აბულაძემ, თბილისი.

ჩუბინაშვილი, 1984: – ჩუბინაშვილი დავით, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, სასტამბოდ მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო აკაკი შანიძემ, თბილისი.

შანიძე, 1962: – შანიძე აკაკი, ბასილი ეზოსმოძღვრის ისტორიული თხზულების ერთი შერყენილი ადგილის გამართვისათვის, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 99, თბილისი.

ბატონიშვილი, 1973: – ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.

ქასაბი, 2012: – ქასაბი მურად, ოსმალეთის ქართველები, სტამბოლი.

ოსმან ბეგი, 1914: – ოსმან ბეგი (ფსევდონიმი), სახალხო მოვლენა ქართველთა ცხოვრებაში, გაზ. „იმერეთი“, 1914 წ. №18, ქუთაისი.

ქართველიშვილი, 1909: – ქართველიშვილი (ფსევდონიმი), აკაკის იუბილე სტამბოლში, გაზეთი „დროება“, 1909 წ. №101, თბილისი.

ჭიჭინაძე, 1903: – ჭიჭინაძე ზაქარია, მოწერილი ამბები, ჟურნალი „მწეგმისი“, 1903 წ. №9-10, თბილისი.

სახოკია, 1909: – თ. ს. (თედო სახოკია), ციმბირში გადასახლე-ბულნი, გაზეთი „დროება“, 1909 წ. №106, თბილისი.

ბათომელი, 1887: – ბათომელი (ფსევდონიმი), ჩურუქ-სუ, გაზეთი „ივერია“, 1887 წ. №96, თბილისი.

გველესიანი, 1920: – გრ. გველესიანი, ნინო თავდგირიძე, გაზეთი „სახალხო საქმე“, 1920 წ. №99, თბილისი.

სიხარულიძე, 1998: – სიხარულიძე ფრიდონ, თქვენ მოგესხენებათ ჩვენი სიბრალული, გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“, 1998 წ. №191, თბილისი.

„მწეგმისი“, 1896: – ჟურნალი „მწეგმისი“, 1896 წ. №22, ქუთაისი.

ჭეშმარიტი დედა საღომე თავდგირიძის ქალი, გამოცემა „მწეგმისის“ რედაქციისა, ქუთაისი, 1896.

**Шушана Путкарадзе, Мераб Ахвледиани
(Батуми, Грузия)**

Прославленные грузинские женщины из рода Тавдгиридзе

Резюме

Много славных страниц вписали в историю грузинского народа представители рода Тавдгиридзе. Об их заслугах перед Родиной

рассказывают легенды и исторические источники. Многое забылось и стёрлось в результате превратностей истории и многочисленных вражеских нашествий. А то, что сохранилось в исторической памяти нации, даёт нам право с чувством гордости вспоминать славных представителей рода Тавдгиридзе и ставить их в пример потомкам.

В работе повествуется о тех прославленных женщинах из рода Тавдгиридзе, эпизоды патриотической деятельности которых сохранились в исторических документах. Среди них следует отметить женщин, отличившихся своей деятельностью как в духовной, так и в светской жизни – Нино, Дареджан и Саломе Тавдгиридзе.

Во вступительной части статьи говорится об этимологии фамилии «Тавдгиридзе». По мнению известных учёных Акакия Шанидзе и Иванэ Джавахишвили, фамилия Тавдгиридзе происходит от персидского слова «таги», что по-грузински означает «корона», «венец», а «тагдгмули» означает «венценосный», «венценосец».

Одной из почётных обязанностей представителей княжеского рода Тавдгиридзе являлось возложение на голову царя короны перед его торжественным выходом к членам Дарбази (Государственного Совета). С течением времени слово видоизменилось; корневое персидское слово «таг» было заменено грузинским «тав» (голова). Так из «тагдгиридзе» получили «тавдгиридзе».

Исторически Тавдгиридзе были князьями из области Самцхе (мехетинцами). Отсюда они переселились в Имерети, Гурию, Аджарию, Абхазию. Везде верно служили родине.

Многие представители рода Тавдгиридзе продвинулись по служебной лестнице при османском царском дворе. Среди них были Махмуд, Бахри и Ахмед Тавдгиридзе.

Жизнь и деятельность прославленных женщин – Нино, Дареджан и Саломе Тавдгиридзе может служить образцом подражания для будущих поколений грузинского народа.

რაქდენ ხუნდაძე და ქართული საეკლესიო გალობა

ქართული გალობა კულტუროლოგიის უდიდესი მოვლენაა და მისი ისტორიის შესახებ თვით უმნიშვნელო ინფორმაციაც კი საყურადღებოა. ქართულმა გალობამ სრულყოფის მწვერვალს მიაღწია, მაგრამ XIX საუკუნის ცნობილმა მოვლენებმა – ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ეკლესიის ავტოკეფალიის დაკარგვამ დიდი საფრთხის წინაშე დააყენა მისი მომავალი. საუკუნეთა განმავლობაში იგი თან სდევდა ღვთისმსახურებას და მას ანიჭებდა იდუმალ, ამაღელვებელ, ზეშთაგონებულ სილამაზეს. თავად ღვთისმსახურება კი იყო ქართული გალობის განვითარების და თვითდამკვიდრების საუკეთესო საშუალება. ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში ქართულ გალობას მოაკლდა ეს ასპარეზი, რამაც დიდი საფრთხის წინაშე დააყენა მისი არა თუ განვითარება, შენარჩუნებაც კი. საფრთხის ზრდასთან ერთად იზრდებოდა ქართული გალობის ბედით დაინტერესებულ მგალობელთა და საზოგადო მოღვაწეთა ძალისხმევა მის გადასარჩენად. ექვთიმე კერესელიძის, ფილიმონ ქორიძისა და სხვა დიდ ამაგდართა შორის იგულისხმება რაქდენ ხუნდაძეც, რომლის მიერ შეგროვებულმა და ჩაწერილმა მასალამ განსაკუთრებული ადგილი დაიმკვიდრა.

ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში ახალგამოვლენილი რაქდენ ხუნდაძის წერილები უფრო სოლიდურად წარმოაჩენს მის როლს ქართული გალობის ამაგდართა შორის. ეს მასალა ნათლად აცოცხლებს მის, როგორც გალობის ბედით დაინტერესებული მოღვაწისა და პრაქტიკული მგალობლის, სახეს.

რაქდენ ხუნდაძის ბიოგრაფიის ამსახველ ამ საყურადღებო მასალიდან ამჯერად გამოვყოფთ უშუალოდ ქართულ გალობასთან დაკავშირებულ წერილებს. ესაა 1892 წლის 1 მარტით დათარიღებული მისი თხოვნა *[რ. ხუნდაძის არქ. №3]* იმერეთის ეპისკოპოს გაბრიელთან. “უწყის თქვენმა მეუფებამ, – სწერს იგი ეპისკოპოს გაბრიელს – რომ ჟამთა ვითარებამ ქართული გალობის საჭიროება თანდათან შეამცირა და ამის მიხედვით მისი სწავლის მსურველიც აღარავინ ჩნდებიან, რომ შეისწავლონ სრულიად ყველა საჭირო გალობები, რომელნიც დღეს თუ ხვალ სრულიად დაიკარგება, რადგან ცოტა ხნის შემდეგ სწავლის მსურველიც რომ ვინმე აღმოჩნდეს, მასწავლებელიც აღარ მოიპოვება. დღეს თქვენი

მეუფების ეპარქიაში კიდევ ვართ სამი კაცი, რომელთაც კიდევ გვახსოვან გალობანი”.

საყურადღებოა, რომ აქ იგი ჩამოთვლის ამ გალობებს: “რვა ხმა სამწუხრო, პარაკლიტონის დასდებლები, ანტიფონები, ყველა კატეგორიები, თორმეტი საუფლო დღესასწაულის სძლისპირები და სამწუხრო დასდებლები, საცისკრო სტიხალოდიები, სადიდმარხვო და ზატიკის საგალობლები, საცისკრო ღმერთი უფალი რვა ხმაზე, სამწუხრო უფლო დადადგევაჲ რვა სხვადასხვა ხმებზე, დღესასწაულების და აგრეთვე რვა ხმათა ტროპარები და სხვადასხვა მრავალი”.

რაუდენ ხუნდაძე დიდი გულისტკივილით აცნობებს, რომ “ესენი ყველა დაიკარგება, რადგან სწავლის მსურველი არავინ არის, თუმცა კლასებში სწავლობენ, მაგრამ კლასებში აქ ჩამოთვლილი გალობების ნაათაღსაც ვერ მოასწრებენ. თუმცა ნოტებზე გადაღებულ იქმნა რამოდენიმე ქართული გალობა, მაგრამ ამ ნოტებზე დაწერილი გალობით სოფლებში გალობის გავრცელება ყოვლად შეუძლებელია, რადგან იმას უნდა ძალიან კარგათ ნოტების მცოდნე პირი და ნოტების შესწავლა კი თვით გალობის ზეპირად შესწავლაზე მეტს დროს თხოულობს”.

რაუდენ ხუნდაძე ამ ნაკლის შესავსებად ეპისკოპოს გაბრიელს სთხოვს დახმარებას: “იმედი მაქვს, არ შემსრისხავს თქვენი მეუფება შემდეგი კადნიერებისათვის. თქვენო მეუფებო! დღევანდელი თავისუფალი ქართული გალობის ჯამაგირი 100 მანეთი წლიურათ გვიბოძოს თქვენმა მეუფებამ ან მე, ან ივლიანე წერეთელს, ან ნიკო მეძმარიაშვილს იმ პირობით, რომ ვისაც უბოძებთ ამ ჯამაგირს, სავალდებულოდ დაედგინოს მუდამ იყოლიოს ორ-ორი მოსწავლე გალობისა. ეს ნასწავლი ბავშვები სხვებს ასწავლიან და ამგვარათ სულ მალე გავრცელდება სოფლებში ქართული გალობა”.

პრობლემა პრობლემად რჩებოდა და რ.ხუნდაძე კვლავ უბრუნდებოდა ამ საკითხს: “უტყუარი საბუთები ცხადად გვეუბნება, რომ ქართული საეკლესიო გალობა გვეკარგება. ეს საქმე კი დღეს თხოულობს დაჩქარებას და მასთან რომელიმე ჩვენი უღტურული დაწესებულებისაგან ინიციატივას” *[რ.ხუნდაძის არქ. №4]*.

ასეთ დაწესებულებად რაუდენ ხუნდაძე ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოებას მიიჩნევს, როგორც ყოველგვარი ეროვნული საქმის მოთავეს. მას მიაჩნია, რომ გალობაზე ზრუნვაც ეროვნული საქმეა. უმორჩილესად სთხოვს ამ

საზოგადოების ქუთაისის განყოფილებას, ინიციატივა გამოიჩინოს.

“ქართული გალობა მრავალრიცხოვანია და მრავალ სხვადასხვა ხმოვანი. საჭიროა თანხის მოგროვება გალობის ნოტებზე დაწერისა და შემდეგ დაბეჭდვისათვის”. მისი აზრით, საზოგადოებაში, კერძოდ, მრევლში შეგროვებულ თანხას თუ წ. კ. გ. საზოგადოების მიერ გაღებული შემწეობაც დაემატება, საკმარისი იქნება ამ საქმისთვის.

ოგი იხსენებს, რომ “1885 წელში იმერეთის სამღვდელოებამ განსვენებულ ქორიძეს (იგულისხმება ფილიმონ ქორიძე, ე.ქ.) 400 გალობა დააწერინა. თითო გალობის დაწერაში ჩვენ, სამი მგალობელი, ვღებულობდით სამღვდელოებისაგან 11 მანეთს. უკეთუ წ. კ. გ. საზოგადოება მიიღებს თავის თავზე ამ საქმის სისრულეში მოყვანას, მე შემიძლია უფრო ხელმისაწვდომი პირობით შევეკრე საზოგადოებას. ვიკისრო ყველა საგალობლების, რაც დაწერილი არ არის (იგულისხმება, ნოტებზე არაა გადატანილი – ე.ქ.) და მასთან, რის გახსენებაც კი შეიძლება, ყველა გალობის ნოტებზე დაწერა, რომელსაც წარმოუდგენ საზოგადოებას, სადაც მის შესამოწმებლად მოწვევული უნდა იქმნენ ჩვენი გალობის საუკეთესო მცოდნენი, ვინც კი მოიძებნებიან დღეს და მუსიკის მცოდნეც, რომ მუსიკაზედაც დაკვრით შეამოწმონ”.

რაუდენ ხუნდაძე წ. კ. გ. საზოგადოების ქუთაისის განყოფილებას სთხოვს, თუ მის წინადადებას საყურადღებოდ ჩათვლის და საჭიროდ დაინახავს საკითხის განხილვას, მიიწვიოს თავის მახლობელ სხდომაზე, რათა ყოველი მხარე საკითხისა წინასწარ გამოარკვიონ.

1914 წლის 12 ენკენისთვით დათარიღებული ქუთაისის სასულიერო და ქალთა ეპარქიალურ სასწავლებლებში მოღვაწე ტრიფონ ჯაფარიძისადმი გაგზავნილ წერილში *[რ. ხუნდაძის არქ. №5]* რაუდენ ხუნდაძე დიდ გულისტკივილს გამოთქვამს. მას არ აკმაყოფილებს ამ სასწავლებელში გალობის სწავლების დონე.

“როგორც ვიცო, უწმინდესი სინოდი თხოულობს ქალთა ეპარქიალურ სასწავლებელში, თუ რა მდგომარეობაშია დღეს გალობის საქმე. იქ კურსდამთავრებულები მასწავლებლად მიდიან სოფლებში, სადაც გალობას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს და სწორეთ ამ მიზნით კითხულობს სინოდიც. ამის პასუხი უთუოდ ჩვენს ეპარქიალურ სასწავლებელსაც ეთხოვება. როგორ პასუხს აძლევთ თქვენ გალობის წარმატების შესახებ თქვენს ეპარქიალურ სასწავლებელში არ ვიცო, ვიცო მხოლოდ, რომ მანდ

კურსდამთავრებულთ სოფლად დიდი მოვალეობა ადევთ კისრად, სხვათა შორის, გალობის გავრცელებაშიც. ჩვენ ქართველები ვართ და საქართველოში ვცხოვრობთ, თქვენს სასწავლებელში კი ქართული გალობა არ არსებობს. ეს მე დამიჯერეთ, როგორც გალობის მცოდნეს. როდესაც თქვენი სასწავლებელი გახსნეს გაბრიელ ეპისკოპოსის წარდგინების თანახმად, გალობის შესახებ ასეა ნათქვამი სინოდის უკაზით: სასწავლებელში გალობა უნდა იქნეს გურულ-იმერულ კილოზე. თქვენთან კი დომხალივით არის ასვრილიო ისიც არ ითქმის, რადგან არც ქართლ-კახურია, არც იმერული და არც რუსული. სიტყვები კი ქართულია, მაგრამ ჩვენებური ხმების სული გამქრალია შიგ. მე ხელთა მაქვს კარბელაშვილების (1899 წ. გამოცემული) ქართლ-კახური კილოს გალობა, მაგრამ მანდ ნასწავლი გალობა სულ ნამცვეცათაც არ გავს მას. მანდ ნასწავლი ქალებისაგან გავრცელებული გალობა სოფლად არა თუ სწავლება იქმნება, არამედ მთლიანად ხალხის სმენის გადამახინჯება. წარმოიდგინეთ, ამას სოფლად ხალხიც გრძნობს და ეპარქიალისტებს ბევრს ადგილს უთხრეს: შენი ჭირიმე, ჩვენებური გალობა გვისწავლე ბავშვებსო. ქართველებში საჭიროა ნამდვილი ქართული სული ტრიალებდეს და იმედია, ბ-ნო ტრიფონ, საქმეს ისე დააყენებთ, რომ ხალხმა იცნოს თავისი სახე, თავისი ხმები, ზნე-წესი. თქვენ ხომ ბრძანების მეტი არა გინდათ რა, ამსრულებელი ხომ გყავთ მანდ ნოტების მცოდნე. იმერეთში უთუოდ იმერული ხმები უნდა იყოს საზოგადოთ გავრცელებული და კერძოთ ვისაც უნდა რაც სურს და როგორც იამება. უმეტესად რაჭველი რაჭული სიმღერით ტკბება, გურული – გურულით, ქართლელი ქართლურით და საზოგადოთ კი ყველათი, რადგან ყველა ესენი ქართულია სული სულთაგანი. მე ამას ისე გწერთ, როგორც მეგობარი. თქვენ, როგორც იცით, ისე იმოქმედებთ, რასაკვირველია და უფლებაცა გაქვთ. მაგრამ მე კი, როგორც საზოგადოების წევრს, უფლება მაქვს ვთქვა ის, რასაც ვგრძნობ და ვხედავ საზოგადო საქმის შესახებ”.

ეს წერილი კარგად აჩვენებს მის დამოკიდებულებას ქართული გალობის პრობლემებთან. ებრძოდა მგალობელთა არაპროფესიონალიზმს, რათა ხალხის სმენა არ დამახინჯებულიყო. ამიტომ მოითხოვდა სასწავლებლების ხელმძღვანელთაგან განსაკუთრებულ ზრუნვას ისეთი მგალობლების გაზრდაზე, დაუმახინჯებლად რომ მიიტანდა ქართულ გალობას მრევლთან. მისი აზრით, შენარჩუნებული უნდა ყოფილიყო ყველა კუთხის ხმა-კილო, როგორც

ერთიანი ქართული სულის გამომხატველი და მისი მრავალფეროვნების საწინდარი. ქართული გალობის გადარჩენის ერთ-ერთ გზად მისი გავრცელება და კარგ მგალობელთა რიცხვის გაზრდა მიაჩნდა.

რაუდენ ხუნდაძეს 1916 წლის 16 მარტს მის მიერ ორგანიზებული კონცერტის წინ ვრცელი სიტყვა *[რ.ხუნდაძის არქ. №2]* წარმოუთქვამს. ეს სიტყვა მრავალმხრივ საინტერესოა. გარდა ქართული გალობის შესახებ ფრიად საყურადღებო ცნობებისა, მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული მასალაცაა წარმოდგენილი. ესაა ღვინის, დატირების, ქორწილის რიტუალები გალობის თანხლებით. იგი დამსწრე საზოგადოებას დიდი გულისტკივილით ამცნობდა, რომ “შინაურ მღვდელს შენდობა არა აქვს! რომ ასე არ იყოს, ჩვენი საეკლესიო გალობა სიკვდილის პირად არ მიაღწევდა, არ გაქრებოდა. სადაა ის ჩვენი ძვირფასი საეკლესიო გალობა, რომლის ღაღადისი გაისმოდა ჩვენს ეკლესიებში, შინ და გარეთ, ჭირში და ღვინში? სიტყვა გალობა თავისი მნიშვნელობით გულის საღებუნათ ხედება და, როგორც ასეთი, იგი სრულის მნიშვნელობით ასრულებდა წინათ ქართველთა ცხოვრებაში თავის დანიშნულებას. ეკლესიაში ღოცვის დროს იგი იყო ზეცად გონების აღმავლენელი, ჭირში-სიმსუბუქე ნაღვლიანობისა და ღვინში კი – სიხალისე და სიამოვნება”.

„გალობა – ჯმა ავაჯიანი, შეწყობით აღტკვნებული“ რაუდენ ხუნდაძის მსგავსი მოღვაწეების მემკვიდრეობით არ დაეკარგა შთამომავლობას.

გამოყენებული წყაროები:

რ.ხუნდაძის არქ. №№ – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, რაუდენ ხუნდაძის არქივი, №2, №3, №4, №5.

Eter Kavtaradze
(Tbilisi, Georgia)

Razhden Khundadze and Georgian Christian Chants

Summary

1. Georgian religious hymns are not only one of the essential elements of the ceremonial worship, but also one of the greatest achievements of Georgian musical heritage. Annulment of the

autocephaly of Georgian Church has endangered Georgian chants, among other heritages of the Church. Several figures, including Philimon Koridze, Ekvtime kereselidze and others, had served as saviors of the Georgian religious hymns.

2. National Centre of Manuscripts contains documents regarding another devotee to Georgian Chants, Priest Razhden Khundadze. Documents include his letters to various individuals and institutions asking them for support and as well as his speech delivered at the musical event.

3. This material contains many important details documenting history and diversity of Georgian Christian Chants.

აჭარაში მცხოვრებ აფხაზთა სამგლოვიარო
წეს-ჩვეულებანი³⁷

მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი მთელი რიგი კულტურულ-რელიგიური კომპონენტებისაგან შედგება და მასში კარგად ჩანს მრავალსაუკუნეობრივი გამოცდილების დანაშრევი. აფხაზური, ისევე როგორც ზოგადად ქართული სამგლოვიარო ჩვეულებები, სათავეს წარმართული პერიოდიდან იღებს. არქანჯელო ლამბერტის ცნობით XVII საუკუნეში აფხაზეთში მიცვალებულს „გამოდარული ხის“ კუბოში ჩაასვენებდნენ და ვაზის მაგარი ღერწებით ჩამოკიდებდნენ ხის წვეროზე. ამავე ხეზე კიდებდნენ ყველა იმ იარაღს, რომელსაც მიცვალებული სიცოცხლეში საომრად ხმარობდა. გარდაცვლილის ცხენს აბრეშუმის ქსოვილს გადააფარებდნენ და მანამ არბენინებდნენ, სანამ პატრონს არ დააკვდებოდა, თვლიდნენ საიქიოში დასჭირდებაო.“ აღსანიშნავია, რომ ავტორი მიცვალებულის ხეზე დაკიდების წესს „შესანიშნავ ჩვეულებას“ უწოდებს და აღნიშნავს, რომ მსგავსი რამ „სხვაგან არ მოიპოვება“-ო *[არქანჯელო ლამბერტი, 1938:168, 169]*.

აფხაზეთის აღწერისას ცნობილი მკვლევარი და მოგზაური თედო სახოკია აღნიშნავს, რომ „დიდი ხანი არ უნდა იყოს გასული, რაც აფხაზებმა თავიანთი მიცვალებულის დასაფლავება დაიწყეს“. თ. სახოკია, იშველიებს რა არქანჯელო ლამბერტისეულ ცნობას მიცვალებულთა ხეზე დაკიდების ტრადიციის შესახებ, თავის მხრივ ამატებს: „ალბათ, მანამდე სტოვებდნენ ამ მდგომარეობაში ცხედარს, სანამ ყვავ-ყორნები ხორცს არ დაჰკორტნიდნენ. მერე ცარიელს ძელებსდა მარხავდნენ, როგორც ამას დღესაცა შერებიან პოლინეზიის მცხოვრებნი“ *[სახოკია, 1985:402]*.

აფხაზური დაკრძალვა-დატირების ჩვეულებები არა მხოლოდ წარმართული, არამედ ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების

³⁷ სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის საგრანტო პროექტის „აფხაზები აჭარაში“ (FR/414/1-10/14) ფარგლებში.

საფუძველზე აღმოცენებული ხალხური ყოფის შემადგენელი ნაწილია. სამი რელიგიის სინთეზი დღემდე იგრძნობა აფხაზურ სამგლოვიარო რიტუალში. აღსანიშნავია, რომ აჭარაში ჩასახლებულმა აფხაზებმა ბევრი რამ აიღეს და შეითვისეს დამხვედური მოსახლეობისაგან, მათ შორის ამ სფეროშიც, მაგრამ დაკრძალვა-დატირების წესებში ლოკალური თავისებურებები მაინც დომინირებს.

სიკვდილი, ანუ ე.წ. „სულის მიბარება“, უმართავი და გარდაუვალი პროცესია, ამიტომ ცოცხალი ნათესავები მომაკვდავს ამ რთულ სიტუაციაში შეძლებისდაგვარად ეხმარებიან. სიკვდილის სარეცელზე მყოფ ადამიანს სასთუნალს გაუშლიან ანუ ბალიშს გამოაცლიან, რომ თავისუფლად ისუნთქოს და სულის ამოსვლაში დაეხმარონ. ხალხის რწმენით, სულის სხეულიდან განთავისუფლების პროცესს ეხმარება აგრეთვე სახლში არსებული კარადების, ფანჯრებისა და კარების გამოღება.

მიცვალებულის თვალების დახუჭვას, ყბის სახვევით დაფიქსირებას და პირველად მომზადებას ახლობელთაგან ძლიერი ნებისყოფით გამორჩეული ადამიანი კისრულობს. როცა მიცვალებულს შესაბამის მდგომარეობაში მოიყვანენ, იწყება ე.წ. შეცხადება, მოთქმა, კივილი, რომელიც არა მხოლოდ საყვარელი ადამიანის გარდაცვალებით გამოწვეული მწუხარების გამოხატულებაა, არამედ მას ერთგვარი სასიგნალო დანიშნულებაც გააჩნია. ჭირისუფალი ასეთი ქცევით მეზობლებს, ახლობელ-ნათესავებს ატყობინებს თავს დამტყდარი უბედურების შესახებ.

ისევე როგორც ზოგადქართულ სამგლოვიარო რიტუალში, აფხაზებთანაც დიდი ყურადღება ექცევა მიცვალებულის განბანა/გაპატიოსნებას. თუ გარდაცვლილი ქალია, მის გამპატიოსნებლად ქალს მოიწვევენ, გარდაცვლილ მამაკაცთან კი მამაკაცი ასრულებს ამ საპატიო მოვალეობას. მიცვალებულის გამპატიოსნებლები ხალხში პატივისცემით სარგებლობენ. მათი საქმიანობა ჭირისუფალთაგან სიმბოლური თანხით ან მცირეოდენი საჩუქრით ანაზრაურდება. განბანა ხდება ახალი ჭურჭლითა და თბილი, „ხელშეუხებელი“ წყლით, ანუ მასში ხელის ჩაყოფა და ტემპერატურის პირობითი განსაზღვრა არ შეიძლება. მხოლოდ წყლის ჭურჭლიდან გადმოღვრით შეიძლება მისი ტემპერატურის შემოწმება.

აფხაზებთან, ისევე როგორც ზოგადად აჭარაში *[შეგლადე, ტუნადე, 2002:243]*, დღესაც ფიქსირდება ხოჯის მიერ მიცვალებულის წესის აგების ცალკეული ფაქტები. მიუხედავად ამისა, აფხაზებში

სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებათა ზოგადი მოდელი საერთოა ორივე რელიგიის აღმსარებელთათვის. მაგალითად, მიცვალებულის სულისათვის ე.წ. „ჰალვის დაწვის“, ანუ ჰალვის მომზადების ტრადიცია. ჰალვას უდიდესი ადგილი უჭირავს აფხაზურ საწესწევულებო კერძებში. იგი შესანიშნავი დესერტია, თუმცა მისი მომზადების დანიშნულება მიცვალებულის სულს უკავშირდება. იგი მზადდება მიცვალებულის დასაფლავებამდე და დასაფლავების შემდეგაც მანამ, სანამ გარდაცვლილის ოჯახიდან ერთ ადამიანს მაინც მიცვალებულის სულზე ზრუნვის შინაგანი მოთხოვნილება ექნება. აფხაზური ჰალვა, აჭარულისაგან განსხვავებით, ცხელ-ცხელი უნდა მიირთვათ: „მადლი ცხელ-ცხელად მირთმევა, მიცვალებულის სულს ასე უფრო წაადგება“ – თვლიან აფხაზები. გასვენების დღეს, ვიდრე მიცვალებულს გაასვენებენ, აუცილებლად უნდა მომზადდეს ჰალვა და იგი ყველა ქელესში მომსვლელმა, ასევე ჭირისუფალმაც უნდა დააგემოვნოს. ხალხში გავრცელებული აზრის თანახმად, ამ დღეს ჰალვის დაწვა და ხალხის გამასპინძლება მიცვალებულის სულზე ზრუნვის აუცილებელი პირობაა.

გარდაცვლილის ოჯახი მიცვალებულის სულის მოსახსენებლად ჰალვას ყოველ ხუთშაბათს ამზადებს. მას ოჯახში ასაკით უფროსი ქალი აკეთებს. ჰალვის მომზადებისას დიასახლისს აუცილებლად უნდა ებუროს თავსაბურავი. მიცვალებულისათვის ჰალვის მომზადებისას აუცილებელია არაბული ლოცვის ჩაკითხვა, რომელიც თითქმის ყველა ხანშიშესულმა აფხაზმა ქალბატონმა იცის. ლოცვას ჩურჩულით წარმოთქვამენ, იგი ასე ჟღერს: „ბისმილა ჰე რაჰმან ურველესუ ელახუ სამეთ ლემიელეთ ველემ იულეტ, ველემ ეგულ ლესუმ ქუფუხ ვენ ეხათ“. ბოლოს მოიხსენიებენ იმ მიცვალებულთა სახელებს, რომლისთვისაც მზადდება სარიტუალო კერძი. როგორც ჩანს, ლოცვის აფხაზურ სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებებში დამკვიდრება ისლამის გავლენაა, მაგრამ იგი ისე შეერწყა აფხაზური ყოფის ელემენტებს, რომ შეიძლება ქრისტიანმა აფხაზმაც წაიკითხოს მიცვალებულის სულისათვის ჰალვის მომზადებისას. მსგავსი მაგალითები აჭარულ ოჯახებშიც ფიქსირდება. არაბული ლოცვის აჭარაში მცხოვრებთა ყოფიერებაში დამკვიდრება, სამწუხაროდ, ისტორიული ბედუკუდმართობის შედეგია, რომელიც როგორც აჭარამ, ისე აფხაზეთმა საკუთარ თავზე იწვნია. ველზე მუშაობისას ერთი რამ თვალსაჩინოდ გამოიკვეთა: არაბული ლოცვა არ წარმოადგენს ისლამის მიმდევართა

სარწმუნოებრივ გამოსატყვას, იგი დროთა განმავლობაში სამგლო-
ვიარო რიტუალის შემადგენელ ნაწილად იქცა.

როგორც ითქვა, აჭარაში მცხოვრები აფხაზების დაკრძალვის წეს-ჩვეულებები პარალელს პოულობს აჭარული დაკრძალვის წესებთან. მაგალითად, ორივეგან ისლამის გავლენად ითვლება მიცვალებულის სუდარაში გახვევის ჩვეულება. თუმცა, უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ სუდარაში გახვევის ტრადიცია არც საქართველოს ქრისტიანული პროვინციებისთვისაც ყოფილა უცხო. მაგალითად, სამეგრელოში მსგავს სუდარას ე.წ. „სა-შიშლო“ ეწოდებოდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სუ-დარა სამი ფერის (შავი, თეთრი და წითელი) ქსოვილისაგან მზადდებოდა, რომელსაც ქვეცნობიერად ზესკნელთან, სამზეოსა და ქვესკნელთან აკავშირებდნენ *[ოჩიაური, 1987:9]*. მსგავსი დე-ტალები გათვალისწინებით არ შეიძლება ხელაღებით ვამტიცოთ რამე, მიუხედავად ძალადთავსმოსხვეული ისლამისა. მრავალი წესი, მათ შორის დაკრძალვა-დატირების სფეროში, სავესებით შესაძლე-ბელია ლოკალური ხასიათისა იყოს და არაფერი ჰქონდეს სართო ისლამიზაციასთან.

აჭარაში მცხოვრები აფხაზები მიცვალებულს გარდაცვალები-დან მესამე დღეს ასაფლავებენ. მიცვალებულთან დაკავშირებით აჭარის აფხაზებს ერთი არაჩვეულებრივი წესი ჰქონდათ. როცა ვინმე გარდაიცვლებოდა, იცნობდნენ თუ არა მას ან მის ოჯახს, მაინც უნდა მისულიყვნენ სატირალში, რადგან იმდენად მჭიდრო საახლობლო და ნათესაური კავშირი ჰქონდათ ერთმანეთში, გა-მორიცხული იყო ახლობლის ნათესავი არ აღმოჩენილიყო გარდაცვლილი. ამიტომ, მიუსვლელობით სირცხვილის ჭამას, ისევ მისვლა სჯობდა. გასვენებაში მიმსვლელი ხალხი, უმეტესწილად ქალები, შავად შემოსილი და თავდაბურული უნდა ყოფილიყვნენ. ჭრელი ან ფერადი ტანსაცმლით გასვენებაში მისვლა აფხაზებში დიდ სირცხვილად ითვლებოდა. გასვენების დღეს სატირალში მო-სულ სტუმრებს ჭირისუფალი ფეხზე წამოუდგებოდა, ამით მადლი-ერებასა და პატივისცემას გამოხატავდნენ მომსვლელი საზოგადო-ების მიმართ. პანაშვიდსა და დაკრძალვის დღეს ხალხის რაო-დენობის გამო მთელი სამგლოვიარო პროცესია ისე ჩაივლიდა, ჭირისუფალში მეოფნი ვერც დასხდებოდნენ ხოლმე. ამ დღეს მოთქმით ტირილი, სახის ჩამოკაწვრა, კივილი ანუ ე.წ. აჰკვარა *[ბახია-ოქრუაშვილი, 2011:138]* კარგ ტონად ითვლებოდა. სა-ტირალში მისული ახლო ნათესავიც თავის მხრივ ვალდებული

იყო ხმამაღლა ეკივლა. კივილი მიცვალებულის სახლთან მი-
420

ახლოვებამდე იწყებოდა, რომელსაც ასაკით უფროსი ქალი იწყებდა ხოლმე. უკვე სახლში შესულ მოტირალ ნათესავებს ჭირისუფალიც მიატირებდა და საერთო ზრუნი იქაურობას აყრუებდა. ზოგადად, მიცვალებულთან ყველა ტიროდა და გამოხატავდა თავის გრძნობებს, გარდა მეუღლისა. მიცვალებულთან დაკავშირებულ აფხაზურ რიტუალში ყოველთვის გამოირიცხებოდა მეუღლეების მიერ ერთმანეთის დატირება **[ბახია-ოქრუაშვილი, 2011: 138]**. ეს წესი დღემდე ვრცელდება აჭარაში მცხოვრებ აფხაზებში. არსებული ხალხური ჩვეულების მიხედვით, ცოლს არა აქვს უფლება ქმარი სხვის დასანახად იტიროს. შესაბამისად, არც ქმარს შეუძლია გამოხატოს გულისტკივილი მეუღლის დაკარგვის გამო. ისინი ჩუმად, სხვის თვალსმორიდებული გლოვობენ თავის საყვარელ ადამიანს. გარდაცვლილის მეუღლე მთელი ცხოვრება ატარებს სამგლოვიარო ტანსაცმელს, დანარჩენი ოჯახის წევრები კი მხოლოდ ერთი წელი.

სასაფლაოზე მამაკაცები და ქალები ერთად მიაცილებენ მიცვალებულს. ქელესშიც გვერდიგვერდ სხდებიან ხოლმე. აფხაზური წესის მიხედვით ჭირის სუფრაზე ღვინის სმა მიღებული არ არის.

სამგლოვიარო წესების თანმიმდევრობისას, განსაკუთრებული ადგილი ენიჭება მიცვალებულის ტანსაცმლის რიტუალურ რეცხვას. ორმოცის გასვლის შემდეგ აუცილებლად უნდა გადაირეცხოს გარდაცვლილის ტანისამოსი. ამ საქმისთვის სარეცხის მანქანის გამოყენება დაუშვებელია. მიცვალებულის ჩასაცმელი საპნითა და გამდინარე წყლით ხელით უნდა გაირეცხოს და კარგად გაშრეს მზეზე. ასე გამზადებულ-დახარისხებულ ტანისამოსს ახლობლები ინაწილებენ. ნაწილს კი ქვრივობლებს უნაწილებენ, რაც უდიდეს მადლად ითვლება.

აჭარაში, ბათუმსა და მის მიმდებარე ტერიტორიაზე აფხაზთა სასაფლაოები საუბნო და საგვარეულო ერთეულებად დაყოფილი. ბათუმში აფხაზთა სასაფლაოები, ძირითადად, არის ადღიაში, ფერიასა და სალიბაურში. სოფლური ტიპის დასახლებაში აქა-იქ დღემდე არსებობს მიცვალებულის საკარმიდამო ნაკვეთში დაკრძალვის ტრადიცია. დაკრძალვის ასეთი წესი არც ზოგადად აჭარის მცხოვრებთათვისაა უცხო. მაღალმთიან აჭარაში საგვარეულო სამარხები ეზოში, ბოსტანში ან საკარმიდამო ნაკვეთთან ახლოს, „ნაფუზარში“ იყო მოწყობილი **[შაღიკაგა, 2009:229]**. აფხაზებს ეს ჩვეულება, როგორც ჩანს, აფხაზეთიდან მოჰყვათ. მკვლევარი თედო სახოკია აღნიშნავს, რომ „აფხაზი თავის

მიცვალებულს შორს არსად ისტუმრებს, არამედ სახლის ახლოს, ეზოში, თვალსაჩინო ადგილას ჰმარხავს, რათა შეეძლოს ხშირად დახედოს, ახლოს ყავდეს“ *[სახოკია, 1985:401]*. მიცვალებულის საკარმიდამო ნაკვეთში დაკრძალვის ჩვეულება, სავარაუდოდ, მასზე მხოლოდ ყოველდღიური ყურადღებისა და ზრუნვის მიზეზით ვერ აიხსნება. ეს ჩვეულება, შეიძლება, კულტმსახურებითაც აიხსნას. როგორც ცნობილია, წარმართული ბუნების აფხაზების უძველეს რწმენა-წარმოდგენებში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა მიცვალებულთა სულების კულტს.

ეთნოლოგიური მასალების მიხედვით ირკვევა, რომ მიცვალებულის სულზე ზრუნვა მისი გარდაცვალების წუთიდან არ წყდება. ამისთვის წვავენ ჰალვას, კითხულობენ ღოცვას, მისი სულის საოხად განიკითხავენ ქვრივ-ობოლს, უვლიან სასაფლაოს და ა.შ. გარდაცვლილის მოსაგონარ დღეებად ითვლება მესამე, მეშვიდე, მეორმოცე და ორმოცდამეთორმეტე დღეები. მიცვალებულს წლისთავზე კიდევ ერთხელ მოიგონებენ. ამ დღეს ახლობელ-ნათესაებთან ერთად მოინახულებენ საფლავს და გარდაცვლილს კიდევ ერთხელ მიაგებენ პატივს. წლისთავის აღნიშვნა შესაძლოა რამდენიმე წელსაც გაგრძელდეს, რაც ჭირისუფლის შინაგან მოთხოვნილებაზეა დამოკიდებული.

ამრიგად, აჭარაში მცხოვრებ აფხაზებთან მიცვალებულის დაკრძალვა-დატირებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები, მათი სულისადმი პატივისცემის გამოხატვა უმაღლეს ხარისხშია აყვანილი. აჭარაში აფხაზთა ნაწილი ისლამს, ნაწილი კი ქრისტიანობას აღიარებს. სარწმუნოება მათთან არა კლასიკურ-ფუნდამენტალურ, არამედ უფრო ტრადიციულ ფორმებს ატარებს. ორივე რელიგია შეთანწყობილადაა გამჯდარი ხალხის სულიერ წიაღში. ეს რელიგიური სინთეზი კარგად წარმოჩინდება ხალხური ყოფის სხვადასხვა ელემენტებში, მათ შორის სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებებშიც. ის ფაქტი, რომ აჭარაში მცხოვრები აფხაზები მიცვალებულის მოსაგონარი დღეებიდან ორმოცსაც აღნიშნავენ და ორმოცდამეთორმეტსაც, ამის ნათელი მაგალითია.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:
არქანჯელო ლამბერტი, 1938: – არქანჯელო ლამბერტი, სა-
მეგრელოს აღწერა, თბილისი.
სახოკია, 1985: – სახოკია თ. მოგზაურობანი, ბათუმი.
მგელაძე, ტუნაძე, 2002: – მგელაძე ნ., ტუნაძე თ., მიცვალებულთა

კულტი და სამგლოვიარო რიტუალი აჭარაში, შრომები, VI, ბათუმი.

ოჩიაური, 1987: – ოჩიაური თ., დაკრძალვის წესები ქართლში ძველად და ახლად, თბილისი,

ბახია-ოქრუაშვილი, 2011: – ბახია-ოქრუაშვილი ს., აფხაზთა ეთნოლოგია, თბილისი.

შალიკავა, 2009: – შალიკავა მ., ჭვანის ხეობა, ბათუმი.

**Marina Shalikava
(Batumi, Georgia)**

Funereal Traditions of Abkhazians living in Adjara

Summary

The customs about corpses include many cultural-religious components and they are the signs of experience gained through centuries. Abkhazian mourning customs are the part of folk tradition and they were founded on the basis of not only pagan, but also Christian and Muslim religions. Even today Abkhazian mourning rituals feel like synthesis of three religions. Abkhazians, who were resettled in Adjara, adopted many things from local population, even in funereal matters, but Abkhazian customs still dominate in this sphere.

For Abkhazians, who live in Adjara, funereal traditions, paying respect to soul of dead people is one of the most important matters of their culture.

„ყარამანიანის“ ლექსიკური თავისებურებანი

ქართული „ყარამანიანი“ საფალავნო, სათავგადასავლო რომანია. ამ ჟანრის ნაწარმოებები დიდად იყო გავრცელებული შუა საუკუნეების, განსაკუთრებით კი XVI-XVII ს.ს. აღმოსავლურ ლიტერატურაში.

„ყარამანიანი“ ენობრივად ყველაზე საინტერესო ნაწარმოებია საშუალო ქართულის ძეგლებს შორის. ეს ძეგლი ყურადღებას იქცევს ლექსიკურ-სემანტიკური თავისებურებებით, კერძოდ, ინტერესს აღძრავს დიალექტიზმები, რომელთაგან ბევრი სალიტერატურო ენის კუთვნილება გამხდარა. ამ მიმართებით განსაკუთრებით საინტერესოა „ყარამანიანის“ მიმართება სამხრულ მეტყველებასთან.

ჩვენი მიზანია, განვიხილოთ ის ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც დასტურდება სამხრულ დიალექტებში, ისინი აქედანაა შესული სამწერლობო ქართულში. ასეთ სიტყვებს შესატყვისები უმეტესად საშუალო ქართულში მოეპოვებათ. სამხრულ მეტყველებაში გავრცელებული ბევრი სიტყვა ემთხვევა V-XVIII საუკუნეების სამწერლობო ქართულში დადასტურებულ სიტყვათა მნიშვნელობებს. ამგვარი ლექსიკა ძირითადად ჭოროხისა და მაჭახლის ხეობების მკვიდრთა მეტყველებას დაუცავს. ამათგან, ზოგი ზოგადად აჭარულისთვისაა დამახასიათებელი და არ დასტურდება სხვა დიალექტებში.

„ქართლში არაბების გაბატონების შემდეგ, VII საუკუნის II ნახევრიდან, კულტურულმა ცენტრმა სამხრეთი საქართველოს დასავლეთ ნაწილში – ტაო-კლარჯეთში გადაინაცვლა, სადაც უფრო მშვიდობიანი პირობები იყო საცხოვრებლად და კულტურული საქმიანობის გასაშლელად. ამ პერიოდში ქართული სალიტერატურო ენა საზრდოობდა მესხური კილოთი“ – წერს შ. ძიძიგური *[ძიძიგური, 1960: 160-161]*. ამ დროს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა არტანუჯისა და ქუთაისის მეტყველებას, რომლებიც ჩამოყალიბდა სამხრეთ-დასავლური დიალექტების ბაზაზე, ამიტომაც საშუალო საუკუნეების ქართულში აქაური დიალექტიზმები.

ანალოგიურად აფასებს ამ მოვლენას მკვლევარი ზ. სარჯვე-

ლაძეც. ეს ფაქტი სავსებით ბუნებრივი გვეჩვენება იმ ისტორიული ვითარების ფონზე, რომელიც შეიქმნა არაბების შემოსევის შემდეგ. ეს არის პერიოდი, როცა ქვეყნის პოლიტიკურმა, ეკონომიკურმა და კულტურულმა ცენტრმა სამხრეთ-დასავლეთით გადმოინაცვლა, ამიტომაც IX-XII საუკუნეების სამწერლობო ქართულის ძეგლებში მრავლდება სამხრული მეტყველებისათვის დამახასიათებელი ლექსიკური ერთეულები და გრამატიკული ფორმები, რომელნიც ამ პერიოდის ენისათვის დიალექტიზმებად უნდა ჩაითვალოს *[სარჯველაძე, 1980: 27]*.

ამ პერიოდში სამხრული მეტყველების მიერ სამწერლობო ქართულში შეტანილ წვლილს ეძღვნება მ. ცინცაძისა და მ. ფაღავას შრომა „სამხრული დიალექტები და ქართული სამწერლობო ენა“.

მეტად საინტერესოა ამგვარ ლექსიკურ ერთეულთა პოვნიერება „ყარამანიანში“ *[ყარამანიანი, 1965³⁸]*. საკვლევ ტექსტში ანალოგიური ვითარება გვაქვს: „მოლაშქრეთა თავი ხეთა **ფურცელსავით** მიწასა ზედა სცვიოდა“ (ყარ.71); „დეეთა თავი ხის **ფურცელივით** ცვიოდა მიწასა ზედა“ (ყარ.169); „საშინლად განრისხებულმან სისხლისმღერელის თვალებით ერთი ესე შემოხედა გარდანქმანს, რომ ამ საბრალოს **ხის ფურცელსავით** თრთოლა დააწყებინა“ (ყარ.436); „ასე შეშინდა, რომ შემოდგომის **ფურცელივით** თრთოლა დაიწყო“ (ყარ.423).

ფურცელი ძველ ქართულში აღნიშნავს **ფოთოლსაც** *[ჭუმბურიძე, 1963: 44]*. იგი ხშირად გვხვდება ძეგლებში:

„არცა **ფურცელი** ერთი დავარდების თუინიერ შენსა“ (უდაბნ. მრ.74); „იხილა ლელვ შორით, რომელსა ესხა **ფურცელი**“ (მრკ. 11, 13).

ფურცელი იშვიათად გვხვდება დღევანდელი თაბახის მნიშვნელობითაც: „რვეულნი ყოველნი რვითა **ფურცლითა** არიან“ (ტიპ.36,8); **ფურცელნი** ფოთლის მნიშვნელობით გვხვდება საშუალი ქართულის სხვა ძეგლებშიც:

„ათრთოლდა ხის **ფურცელივით**“ (რუსუდ.12,29); „ცხენისაგან **ფურცელის** ოდნად სუბუქად ჩამოიჭრა“ (ვისრ.191).

³⁸ შემდგომში ტექსტის ციტირებას მოვახდენთ აღნიშნული გამოცემიდან.

აჭარულში (სხვა დიალექტებშიც) ამჟამად **ფურცელი ფოთლის** სინონიმია: „**ფურცელი**“ [*ფაღაფა, ცინცაძე, 1998:130*]. ამავე მნიშვნელობით დასტურდება „ჩვენებულების ქართულშიც“ [*ფუტკარაძე, 1993: 596*].

ამავე კონტექსტში განვიხილავთ **მოფლორებასაც**: „ერთობასა უნდა ვეცადნეთ ნუთუ სიტყვითა რითმე **მოფალოროთ**“ (ყარ.34); „მაგრამ რა ვქნა, შენმა ღამაზად ღაპარაკმა **მომაფლორაო**“ (ყარ.535).

საგულისხმოა, რომ ეს სიტყვა გვხვდება „ვეფხისტყაოსანშიც“: „რად **მოფლორდი**, რად დავბნელდი, ნეტარ ვინლა გამითენოს“; „თუ გიტყუო, **მოგაფლორო**, ღმერთმან რისხვით გამიკითხოს“; „დიაცურად რად **მოფლორდი**? მე დაუწევავ ამით ალსა“ (ვტყ.124).

მოფლორება მოტყუების მნიშვნელობით გამოიყენება აჭარულ დიალექტშიც. **ოფლორენს, დააფლორე** – ეს სიტყვაა გვხვდება მეგრულში. **ოფლორდინამს, ოფლორდინუ** – ჭანურს ახასიათებს.

ეზარება ზმნაც ისევე გამოიყენება, როგორც აჭარულ დიალექტში, ის **ეჯავრებას** ნიშნავს:

„ესრეთნი გრძნეულნი იყვნენ, რომ მნახავთა **შეეზარებოდა**“ (ყარ.114);

„ყარამანიანში“ დასტურდება **სიტყვა ღალაც**: „თავისმა **ღალამ** თეიარ დაშტიმ რომ ნამტირალევი ნახა, მოახსენა“ (ყარ.275). **ღალა** არის გამზრდელი. აჭარულში გამზრდელის მნიშვნელობით იხმარება **ღალე**. შ. ნიჟარაძე განმარტავს: **ღალე** გამზრდელი (ჩვეულებრივ მამაკაცი), აღმზრდელი – **ღალა**.

გოზა სულხან-საბასთან განმარტებულია, როგორც „მშვილდის რქა“, „მშვილდის მწვერვალი“ (საბა): „ესრეთ მედგრად მოზიდა, რომე **გოზა გოზაზე** მიუწია“ (ყარ.159) (ე. ი. ისე მოხარა, რომ ბოლოები ერთმანეთს მისწვდა).

აქვე უნდა დავასახელოთ **გურზი** – ღახტი, რკინის კეტი. „მაშინ სპანდიერ მოუხდა, **გურზი** ხელთაგან წაართვა“ (ყარ.105).

გურზი დაუცავს სამხრულ კილოებს. „მაგას გურზის მეტი რამე არ უშველის“ (თხილნ.). „ვირემდის იგი **გურზსა** დაჰკრევდა, ქვე დასცა“ (ყარ.132); „გურზებ უქნევდენ ერთმანებ და ხოცევდენ“ [*ფუტკარაძე, 1993: 123*]. აღნიშნული ფორმა დასტურდება „რუსულა-ნიანშიც“:

„დიდი **გურზი** ეჭირა ხელთა, ჰკრა გულჯავრიანმა კარსა და დაღეწა წმინდად“ (რუსუდ. 328,11).

ნუხლი საგზალია: **ნუხლი** – საგზალი, ესე მოყვარემან რა

მოგზაურს საზრდო მიუძღუნოს, საგზალი – სანუზლე *[საბა, 1991: 598]*. მაგ: „ორმოცის დის **ნუზლი ხვამლდსა** შეიტანეს“ (ყარ.59); „ორმოცი დღის **ნუზლი** ხვამლსა შეიტანეს“ (ყარ.59).

საგდეგელი, იგივე ქამანდი, მარყუჟიანი სასროლი თოკია: „ტყავი გახადა, **საგდეგელი** დაწნა ერთი მეორეს გარდაბა“ (ყარ.25).

ქამანდი საქართველოში, განსაკუთრებით სამეგრელოში იხმარებოდა ცხენების დასაჭერად, რომელიც, ჩვეულებრივ, ზამთარ-ზაფხულ მინდვრად ჰყავდათ ხოლმე და ამიტომ ნახევრად გარეულები იყვნენ. აქ სიყვარული **გონების მარყუჟიანი თოკით, ქამანდით შეეკვრასთან** ასოცირდება. „ქალისა გონებაცა მიჯნურობისა **ქამანდი შეეპარა**“ (ყარ.123). „ყარამანიანში“ ეს სიტყვა გამოიყენება პირდაპირი მნიშვნელობითაც. „იმ **ქამანდს** სარტყელში გამოიბეჭდა“ (ყარ.25).

ზოსტერიც ქამარია. მას სულხან-საბა ასე განმარტავს: სამღდელო სარტყელი, ქამარი; „მურასა **ზოსტერი** წელთა შეება“ (ყარ.38).

„ყარამანიანში“ უხვადაა ნასესხები ლექსიკაც. სამხრულ დიალექტებს ისტორიულად კონტაქტები აქვს უცხოენობრივ გარემოსთან, ამიტომაც, ბუნებრივია, მათში ნასესხები ლექსიკური ერთეულების პოვნეირება, რომელთა ერთი ნაწილი საშუალი ქართულის ძეგლებშიც გვხვდება.

იაღგარი – სახსოვარი, მოსახსენებელია. საბა განმარტავს: „**იაღგარი** სხვათა ენაა, ქართულად სახსენებელი ჰქვია“. **იაღგარის**, როგორც სახსოვრის, მნიშვნელობა კარგად ჩანს „ყარამანიანში“: „ჩუმიდ იაღგარად დარჩომილ იყო“ (ყარ.63)

დამბურა (არ.) – სიმებიანი მუსიკალური საკრავი. **დამბურა** „ჩვენებურების“ მეტყველებაში საერთო სახელწოდებაა სიმებიანი ინსტრუმენტებისა. ეს სიტყვა „ყარამანიანშიც“ გვხვდება: „ჯიბეში ერთი **დამბურა** ჰქონდა ჭახრაკით“ (ყარ.270).

აჭარულში გვხვდება მყარი გამოთქმა – „**დამბურას**“ უკრავს. „კიდუნ მის **დამბურას** უკრავს“ (ჩაქვი, ორთაბათუში, მახინჯაური). დამბურას უკრავსო, იტყვიან ადამიანზე, რომელიც თავის პოზიციაზე მყარად დგას, თავისას აკეთებს, თავნათეობა *[ცინცაძე, ფაღავა, 1998: 855]*. სულხან-საბას ლექსიკონში კი არაა ახსნილი. მ. ცინცაძე და მ. ფაღავა მიიჩნევენ, რომ დამბურასავე უნდა ნიშნავდეს „ვისრამიანში“ დადასტურებული **დუმბულიც** *[ცინცაძე, ფაღავა, 1998: 202]*. ეს სიტყვა, ამ მკვლევართა აზრით, საშუალი ქართულის ძეგლებში სამხრული დიალექტებიდან უნდა იყოს შესული. ამ დიალექტში მიუღია „**დამბურას** **დაკვრას**“ გადატანითი

მნიშვნელობა და ფრაზეოლოგიურ ერთეულად ჩამოყალიბებულა: „ელაპარიკე და იყაჲ იგი მაინც მის დამბურას უკრავს“ (ხალა); „კიდევნ მის დამბურას უკრავს, ვინმესი ნათქუამი არ ესმის, ინათიანია“ (ჩვენებ.). „ელაპარიკე და იყაჲ, მაინც მისებურ დამბურას უკრავს“ (კირნათი), რაც ნიშნავს თავისას აკეთებს.

დამბურას უკრავს ნეკროტიზმია. ნეკროტიზმები ისეთი ფრაზეოლოგიზმებია, რომელთა კომპონენტებიც ენაში დამოუკიდებელ ლექსემებად არ გამოიყენება [ცეცხლაძე, 2015: 57]. ნასესხები სიტყვა ზოგჯერ ფართოდ მკვიდრდება, საყოველთაო მოხმარებისა ხდება, ზოგჯერ კი იკარგება, დამოუკიდებლად აღარ გამოიყენება ენაში. ხშირად სიტყვები ისე გამოდის ხმარებიდან, რომ კვალს არ ტოვებს, მაგრამ მათ შემცველად იდიომი რჩება [თაყაიშვილი, 1961: 53].

მუნეჯიბი//მუნეჯიმი//მუნაჯიბი ვარსკვლავთმრიცხველს, ასტროლოგს ჰქვია. იგი გვხვდება საშუალი ქართულის ბევრ ძეგლში: „მოასხეს მრავალი მუნაჯიბნი მეცნიერნი....და ესე უბრძანეს“ (რუსუდ.75.23). „გამოარჩივეს მუნეჯიმთა კარგი დღე“ (ვისრ.15). „მარჯვნივ და მარცხნივ მუნაჯიბნი, აქიმნი და უცხო მომღერალნი მოსდევდნენ“ (ყარ.62).

აჭარულს დაუცავს **მუნეჯიბი** მკითხავის, მარჩიელის მნიშვნელობით. აჭარულში მკითხავის მნიშვნელობით გამოიყენება აგრეთვე **ფათერი**: „იქ ყოფილა ერთი მუნეჯიბი, ფათერი-და, ყველამფერს რომენ გნებულოფს“ (კირნათი).

ყული – მონის, მსახურის მნიშვნელობით ფართოდ გავრცელებული სიტყვაა მთელ სამხრულ მეტყველებაში, ხშირად გვხვდება იგი მყარ გამოთქმებში – ფიცის ფორმულაში: „**ღმერთის ყული ვიყო**“ ანდა „**ღმერთის ყული ყოფილა**“. **ყული** ზემოაღნიშნული მნიშვნელობით გვხვდება „ყარამანიანში“: „ის ქალი უშანგის ყულიაო“ (ყარ.272).

თაჯი//გვირგვინი (სპ.): „თაჯი თავსა ესურა და სამამაცოდ შეკაზმული იყო“ (ყარ.27); „რაჰიდის წინაშე მივიდა და **თაჯი** მოიხალა“ (ყარ.68).

ზემომოყვანილ მაგალითებში **თაჯი** სამეფო გვირგვინს ნიშნავს.

თაჯი დასტურდება მუჰაჯირების მეტყველებაში. შ. ფუტკარაძე მას ასე განმარტავს: 1. გვირგვინი. 2. ქოჩორი. „დედოფალს ღამაზი **თაჯი** ქონდა თავზე“ [ფუტკარაძე, 1993 : 123].

თაჯი იხმარება აჭარულშიც, მაგრამ სულ სხვა მნიშვნელობით. **თაჯის დადება** – საქონლის საკუთრების გამოსახატავად ნიშანდუ-
428

ბა, დადალება, თაღის დაკერა *[ნიჟარაძე, 1971: 48]*. როგორც ვხედავთ, აჭარულში თაჯის მნიშვნელობა გადაწეულია *[ფაღავა, ცინცაძე, 1998: 231]*.

ბოლუქი – გუნდი, ჯგუფი; **ბოლუქ-ბოლუქად** – გუნდ-გუნდად, ჯგუფ-ჯგუფად, დას-დასად – განმარტებულია „რუსუდანიანზე“ დართულ ლექსიკონში: „ნახა, რომე თოთხმეთი **ბოლუქი** ერთსა ვიწროსა გზისა სიახლოვეს მოვიდნენ“ (რუსუდ.27).

ბოლუქ-ბოლუქი შ. ნიჟარაძეს დადასტურებული აქვს აჭარულში იმავე მნიშვნელობით, რაც მას საშუალო ქართულში აქვს. მკვლევარი მიუთითებს აღნიშნული სიტყვის თურქულ წარმომავლობაზე.

ფშაურში გვხვდება **ბოლიქი** – ჯოგი: „მალ-მალ მომაგონდება სახე იმ ადგილისა, სადაც ჰელის ჯოგი ირმისა და **ბოლიქები** შეღებისა *[ღლონტი, 1984: 90]*. მ. ფაღავასა და მ. ცინცაძის თვალსაზრისით, **ბოლიქი** და **ბოლუქი** ფონეტიკურად და სემანტიკურად უკავშირდებიან ერთმანეთს *[ფაღავა, ცინცაძე, 1998: 130]*.

ამავე მნიშვნელობით გამოიყენება **დასტაც** – ჯგუფი, რაზმი, ჯოგი: „სინდისტნელთ **დასტები** დააწყეს, აიყარნენ და უშანგაბადი-საკენ წამოვიდნენ“ (ყარ.253).

აქვე უნდა დავასახელოთ **საფი** (არ.) – რიგი, მწკრივი: **საფი გასწიეს** – ჩამწკრივდნენ, გასწორდნენ. „ორმოცმა ათასმა დევმა **საფი გასწიეს** და ომს ყურება დაუწყეს“ (ყარ.233).

ამრიგად, „ყარამანიანის“ ლექსიკურ-სემანტიკური თავისებურებები უშუალოდ უკავშირდება სამხრულ მეტყველებას. დედაქალაქის სამხრეთ-დასავლეთით გადმონაცვლების გამო საშუალო ქართულის სამწერლობო ძეგლებში თავს იჩენს დიალექტიზმები, რომლებიც შემდგომ გამხდარა სალიტერატურო ენის კუთვნილება.

„ყარამანიანში“ უხვადაა ნახესხები ლექსიკაც, რომლებიც გვხვდება სამხრულ კილოებში, მაგრამ ვერ დამკვიდრდა ქართულ სალიტერატურო ენაში.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

- თაყაიშვილი, 1961:** – თაყაიშვილი ა., ქართული ფრაზეოლოგიის საკითხები, თბილისი.
- სულხან-საბა ორბელიანი, 1993:** – სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვეთა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, თბილისი.
- სარჯველაძე, 2001:** – სარჯველაძე ზ., ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა, სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი.
- სარჯველაძე, 1980:** – სარჯველაძე ზ., ძველი ქართული წერილობითი ძეგლების მნიშვნელობა ქართული ენის ისტორიული დიალექტოლოგიისათვის (საკითხის დასმა): მრავალთავი, VIII, თბილისი.
- ფუტყარაძე, 1993:** – ფუტყარაძე შ., ჩვენებურების ქართული, ბათუმი.
- ღლონტი, 1984:** – ღლონტი აღ., ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის სიტყვის კონა, თბილისი.
- ყარამანიანი, 1965:** – ყარამანიანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, წინასიტყვაობა და ლექსიკონი დაურთეს ა. გვახარიამ და ს. ცაიშვილმა, თბილისი.
- ძიძიგური, 1960:** – ძიძიგური შ., საენათმეცნიერო საუბრები, თბილისი.
- ჩუბინიშვილი, 1961:** – ჩუბინიშვილი ნ., ქართული ლექსიკონი, თბილისი.
- ცეცხლაძე, 2015:** – ცეცხლაძე ნ., ნეკროტიზმები ქართულში, ფილოლოგიური მაცნე, II, თბილისი.
- ცინცაძე, ფაღავა, 1998:** – ცინცაძე მ., ფაღავა მ., სამხრული დიალექტები და ქართული სამწერლობო ენა (V-XV სს), ბათუმი.
- ცინცაძე, 1954:** – ცინცაძე მ., კირნათ-მარადიდის მეტყველების თავისებურებანი: ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის სტუდენტთა შრომები, I, ბათუმი.

Indira Shalikadze
(Batumi, Georgia)

Lexical features of „Karamanian”

Summary

This article considers lexical units that is input samkhruli dialects which is written in Georgia. Samkhruli speech to spread the word to match a lot of V-XVIII century of medieval Georgian which is written evidence of the meaning of words, Furtsebi, moghoreba, lala, goza, nuzli, kamandi, zosteri.

There is much vocabulary that is borrowed from „Karaman“ which of the dialects, occurred samkhrul (Iadgari, dambura, munejibi, kuli, taji, boluk-boluki, khafi) but don't see the Georgian literary language.

ნონა შუშანიძე
(ბათუმი, საქართველო)

**მართლმადიდებლური მოზაიკური ხელოვნება
რაპენის წმიდა ვიტალეს ტაძარში**



მოზაიკის ხელოვნება 4000 წელს ითვლის. თავდაპირველად ზედაპირის მოსართავად გამოიყენებოდა თიხის ნატეხების გამოყენება დაიწყო. ჩვ.წ.აღ-მდე VIII საუკუნეში უკვე არსებობდა ფერადი ქვებით შემკული ქვაფენილები, თუმცა მათ წყობაში საერთო ნახაზი არ შეინიშნებოდა. ზუსტი გეომეტრიული ორნამენტები, ადამიანებისა და ცხოველების მოზაიკური გამოსახულებები მოგვიანებით, IV საუკუნეში საბერძნეთში გაჩნდა. მოზაიკა ხელოვნების დარგად იქცა.

ჩვ.წ.მდე 200 წლისთვის, მოზაიკისთვის მდიდარი ფერებისა და მეტი გამომხატველობის მისაცემად, უკვე იყენებდნენ სპეციალურ მასალას, რათა მოზაიკა მაქსიმალურად დამსგავსებოდა მხატვრობას. რომის იმპერიის გაფართოებამ მოზაიკის გავრცელებას შეუწყო ხელი.

ჩვ.წ-ის V საუკუნიდან ბიზანტიის იმპერიის აღმავლობის ხანაში მოზაიკის ხელოვნებამ ახალი სული შეიძინა. სმალტა ჩრდილოეთ იტალიაში მზადდებოდა, იგი ფერადი მინის შენადნობია, რომელიც ჰაერის უმცირეს ნაწილაკებს შეიცავს და ხაოიანი ზედაპირი აქვს, ხოლო მეორე მხრიდან ზოგჯერ ოქროს ან ვერ-

ცხლის ფურცლებითაა დაფარული [pokany.com/main.php?l=1&pg=pg&id=47&tp=1].

რომში მოზაიკა ძირითადად იატაკის შესამკობად გამოიყენებოდა, ხოლო ბიზანტიაში შენობების, ძირითადად, ტაძრების, ჭერისა და კედლის შემკობა დაიწყო. სმალტა გამჭირვალეა, ატარებს შუქს, რომელიც შუშის შიგნით ირეკლება. აგრეთვე, ის გარკვეული კუთხითაა დამაგრებული კედელზე და შუქს განსხვავებულად ირეკლავს. ოქროსფერი სმალტა ბრწყინავს, როდესაც მაყურებელი კედლების გასწვრივ მოძრაობს.

ბიზანტიურ მოზაიკაში რომაული თემები ქრისტიანულმა შეცვალა, თუმცა იმპერატორების პორტრეტები და დეკორატიული მოზაიკაც გვხვდება. იმპერატორ იუსტინიანე I-ის მმართველობა ბიზანტიის იმპერიის ისტორიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პერიოდია. ამ დროს იმპერია წარმატებით იბრძვის დასავლეთ ხმელთაშუაზვისპირეთის ტერიტორიების შემოერთებისათვის და აღმოსავლეთით სასანური ირანის წინააღმდეგ. იმპერატორი იღებს აბსოლუტურ ძალაუფლებას. იუსტინიანემ საშინაო პოლიტიკა საბოლოოდ განამტკიცა ნიკას აჯანყების მკაცრი ჩახშობით. აჯანყების ჩახშობაში უდიდესი წვლილი იუსტინიანეს სარდალს ველისარიუსს მიუძღვის, რომელმაც პრაქტიკულად იმპერატორს ტახტი შეუნარჩუნა. საბოლოოდ, 532 წელს იუსტინიანეს თავისუფლად მოქმედების საშუალება მიეცა, მან ხანგრძლივი ბრძოლის შემდეგ დაიმორჩილა და შეიერთა ვანდალთა სამეფო და ჩრდილოეთ აფრიკის სხვა ტერიტორიები. მალე იტალიელი ოსტგოთების ჯერიც დადგა. 534 წელს თეოდორის I-ის ასული ამალასუნთა მისმა მეუღლემ, თეოდატემ მოკლა, რამაც იუსტინიანეს საბაბი მისცა ოსტგოთთა სამეფოს საშინაო საქმეებში ჩარეულიყო. 540 წელს იტალიის სხვადასხვა ქალაქებთან ერთად დაიმორჩილა რავენაც [<https://geword.wordpress.com>; *ყაუხიშვილი , 1948 :96-116*].

რავენა ისტორიულ წყაროებში ჩანს ძვ.წ. 89 წლიდან. იგი თავდაპირველად წარმოადგენდა რომაული საზღვაო ფლოტის უმნიშვნელოვანეს ბაზას. 402 წელს დასავლეთ რომის იმპერატორმა ჰონორიუსმა იმპერიის დედაქალაქი მილანიდან რავენაში გადაიტანა. 493 წელს რავენას იღებს ოსტგოთების ბელადი თეოდორის დიდი და აქცევს სამეფოს დედაქალაქად იტალიაში. ოსტგოთების ბატონობას ბოლო მოუდო ბიზანტიის იმპერატორმა იუსტინიანე I-მა და მთელი იტალია ბიზანტიას დაუმორჩილა. შემდგომში, იმპერატორ მავრიკიოსის მართველობისას, ბიზანტიის იმპერიის შემადგენლობაში ჩამოყალიბდა ნახევრად დამოუკიდებ-

ბელი რავენის საეგზარქოსო. ამ სტატუსით რავენამ იარსება 751 წლამდე, როდესაც ბიზანტიის სამფლობელოებს დაეპატრონენ ლანგობარდები *[დიდი, 1998:10-25]*.

რავენაში ადრექრისტიანული ხანის 8 არქიტექტურული ძეგლია: გალა პლაციდიას მავზოლეუმი, მართლმადიდებლური ბაპტისტერიუმი, არიანული ბაპტისტერიუმი, სან-აპოლინარე ნუოვოს ეკლესია, სან-აპოლინარე ინკლასეს ეკლესია, სან-ვიტალეს ეკლესია, თეოდორიხის მავზოლეუმი, რავენის საარქიეპისკოპოსო კაპელა.

რავენის ადრექრისტიანული ძეგლები მორთულია მდიდარი მოზაიკური ფრესკებით მიუხედავად იმისა, რომ მოზაიკები სხვადასხვა ოსტატების მიერაა შესრულებული, ყველა გამოირჩევა გამოკვეთილი ხაზობრივობით, ფიგურების კონტურებისა და ტანსაცმლის ნაოჭების გადმოცემისას იგრძნობა პორტრეტული დახასიათების სიხისტე და სიმკვეთრე.

იტალიის მაღალი დონის მოზაიკური სკოლა მეტად საინტერესოდ წარმოადგენს სცენებს ძველი და ახალი აღქმიდან, იმპერატორ იუსტინიანეს და დედოფალ თეოდორას დიდებულებთან ერთად გამოსახვის თავისებური ფორმები გვხვდება ადგილობრივი წმინდანების წარმოდგენისას (წმ. აპოლინარე, წმ. ვიტალი და სხვ.).

წმ. ვიტალის ტაძარი რავენაში იულიანუს არგენტარიუსის სახსრებით აიგო. მისი მშენებლობა ეპისკოპოსმა ეკლესიუსმა დაიწყო (521-532 წწ) და დაასრულა ეპისკოპოსმა ვიქტორმა (538-545 წწ), აკურთხეს 547 წელს.

წმ. ვიტალის ტაძარი გუმბათოვანი ნაგებობაა, მაგრამ რადიკალურად განსხვავებული აია-სოფიისგან და აია-ირინეს ტაძრისგან. სან ვიტალეს ტაძარი გეგმით წახნაგოვანია, ძირითადი კორპუსი ოქტოგონიაა (რვა წახნაგია) და ცენტრალურ-გუმბათოვანი. ძირითადი ტაძრის წახნაგოვანი კონტური მეორდება გუმბათის ყელსა და გუმბათზეც. აღმოსავლეთით საკურთხეველის აფსიდია, დასავლეთით ნართექსია. ტაძარს რთული კამაროვანი გადახურვის სისტემა აქვს, სადაც მეორდება აია-სოფიის ტაძრის ინტერიერის პრინციპი *[Кузьминой, Мальцевой, 1984:82-86]*. უხვად განათებული ინტერიერი რკალებისა და მრუდხაზოვანი სიბრტყისგან შედგება. სივრცე, რომელსაც აგვირგვინებს გუმბათი, მეტად ნათელია.

სან-ვიტალეს ტაძრის კედლის ქვედა ნაწილის ნახევარი მოპირკეთებულია მარმარილოს ფილებით, ხოლო ტაძრის ინტერიე-

რის ზედა ნაწილებს ამკობს მოზაიკა. ამ მოზაიკებმა შემოგვინახა იმპერატორ იუსტინიანეს და მისი თანამეცხედრის, დედოფალ თეოდარას გამოსახულებები.

ტაძრის საკურთხეველი არც ისე დიდი და ღრმაა. კონქში გამოსახულია მაცხოვარი. იგი სფეროზეა წარმოდგენილი, უწვევროა, რაც ხატმებრძოლების შემდგომ პერიოდის გამოსახულებებისთვისაა სახასიათო, განსხვავდება საშუალო ასაკის, წვერიანი ქრისტეს გამოსახულებისაგან. ეს უფრო ელინისტური ტრადიციის გავლენით აიხსნება. ამგვარი უწვევრო თავისებური ტიპი მაცხოვრისა მართლმადიდებლობისთვის უცხოა. მაცხოვარის ძვირფასად შემკული ჯვრული შარავანი ამკობს, მას მოსავს ტრადიციული შესამოსელი ქიტონი და მეწამული ფერის ჰიმატონი. მაცხოვრის ორივე მხარეს მთავარანგელოზებია განთავსებული, მას ერთ ხელში გრაგინილი უჭირავს, მეორეში გვირგვინი. გვერდით გამოსახულია ეპისკოპოსი ეკლესიუსი, რომელიც წარუდგება მაცხოვარს ეკლესიის მოდელით, ხოლო მარჯვენა მხარეს წმ. ვიტალეს ფიგურაა გამოსახული.

საკურთხეველის კონქში წარმოდგენილი ეს ტიპური, საინტერესო კომპოზიციური სცენა მეტად გაერცვლებული იყო ადრე ბიზანტიურ ხანაში. ეს, ერთი შეხედვით, ისტორიული პირების წარდგინების კომპოზიციაა ტაძრის ყველაზე უფრო აღმატებულ ნაწილში – საკურთხეველის კონქში. ამგვარი წარდგინება გარკვეულწილად ეწინააღმდეგება მომდევნო პერიოდის ქრისტიანულ ტრადიციას. საქართველოს ადრექრისტიანულ ხელოვნებაშიც მცხეთის ჯვრის მონასტრის რელიეფშიც ქართული ერისმთავრებია მაცხოვრის წინაშე წარდგენილი, ანუ პოლიტიკური ტენდეციები ბიზანტიურ სამყაროში საერთოა. ოქროს ფონზე განთავსებული ეს სიმბოლური კომპოზიცია ემყარება საინტერესო პეიზაჟურ ფონს. მოზაიკაში წარმოდგენილია ოთხი მდინარე სამთხის განსახიერებისთვის. კონქის ამ კომპოზიციას შემდგენიარად კითხულობენ, რომ II საუკუნეში წმ. ვიტალი თავისი მარტვილობით და თავისი მსხვერპლით იმსახურებს ადგილს სამოთხეში, ამის დასტურია მაცხოვრის ხელი გაწვდილი მოწამისკენ გვირგვინით ხელში. ეს მოწმობს მისი მსხვერპლის მიღებას [\[https://www.youtube.com/watchv=ARFtu1tNV-Y\]](https://www.youtube.com/watchv=ARFtu1tNV-Y).

მაცხოვრის ფიგურისგან მარჯვნივ განთავსებული წმ. ვიტალი კომპოზიციაში უფრო აღმატებულია, ვიდრე მარცხნივ ეპოსკოპოსი ეკლესიუსი. ეს შემთხვევითი არაა, რადგან ქრისტე გაწვდილი

მარჯვენით თითქოს წმ. ვიტალისკენ არის მიმართული. ამ შემთხვევაში ეპისკოპოსი ეკლესიუსი თითქოს უფრო უკანაა გადაწეული ამ ზეციურ იერარქიაში. სან-ვიტალეს ტაძრის კონქის მოზაიკაში რამდენჯერმე მეორდება ანტიკური ხელოვნების მემკვიდრეობა.

ბიზანტიის ფენომენს, როგორც რომის სახელმწიფოს ტრადიციების გამგრძელებელს, როგორც ქრისტიანული კულტურის სათავეს, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება სლავების, საქართველოს და სომხეთის ისტორიული განვითარების პროცესში.

ბიზანტიური ხელოვნების ჩამოყალიბებისათვის უმნიშვნელოვანესი იყო ბერძნულ-რომაული მემკვიდრეობა და აღმოსავლეთის ხალხის ტრადიცია. IV-VII სს-ში ჩამოყალიბდა ბიზანტიური ესთეტიკის ძირითადი პრინციპები. იგი ვითარდებოდა ანტიკური კულტურის საფუძველზე ქრისტიანობის შერწყმით. ანტიკური კულტურის ახალი ქრისტიანული მსოფმხედველობის შესაბამისად, გადაშუშავების პროცესი მოიცავდა ყველა დარგს. ბიზანტიური ესთეტიკისათვის დამახასიათებელი იყო ღრმა სპირიტუალიზმი, იგი სულს ანიჭებდა უპირატესობას. ქრისტიანული იდეოლოგია მოითხოვდა სინამდვილის არამატერიალური ფორმებით გამოხატვას. რასაკვირველია, ბიზანტიელი მოაზროვნეები არ გამოირჩეხავდნენ მატერიალურ მშვენიერებას, მაგრამ სულის მშვენიერებას, სიკეთეს, ზნეობრივ სრულყოფილებას აყენებდნენ ყველაზე მაღლა. მიუხედავად ქრისტიანული დოგმების გაბატონებისა ხელოვნებაში, შარღ დიდი ადრებიზანტიური ხანის შესახებ წერდა: “ხელოვნება არასოდეს არ ყოფილა უფრო მრავალფეროვანი, უფრო ნაყოფიერი და უფრო თავისუფალი” *[დიდი, 1998:10]*.

ადრებიზანტიურ ხანაში ისახება ბიზანტიური კულტურის ძირითადი თავისებურებანი, რომელიც საბოლოოდ ჩამოყალიბდა შემდგომ პერიოდში. მასში თანდათან ნელდება ანტიკურობა. ბიზანტიური ხელოვნება მთლიანად განიმსჭვალა ახალი სულიერი იდეალებით. მაგრამ, რადგანაც იგი არ თმობდა რომის მემკვიდრისა და მსოფლიო იმპერიის პრეტენზიას, მას მაინც განსაკუთრებული სახე ჰქონდა მედიევალურ კულტურაში *[ლორთქიფანიძე, 2003: 122-144]*.

ბიზანტიური ხელოვნების მნიშვნელოვან თავისებურებას წარმოადგენდა ბიზანტიის იმპერიაში მნიშვნელოვანი მაშტაბებით ანტიკური კულტურული მემკვიდრეობის შენარჩუნება. ბიზანტიისათვის მემკვიდრეობის პრობლემა პირველხარისხოვან როლს ასრულებდა. ტრადიციის ძალა და სტერეოტიპები ბიზანტიის კულტურაში

რასა და ხელოვნებაში იყო ძალიან დიდი [\[https://www.youtube.com/watch?v=ARFlu1tNV-Y\]](https://www.youtube.com/watch?v=ARFlu1tNV-Y). მეცნიერებისა და ხელოვნების ნებისმიერი დარგი ბიზანტიაში წარმოადგენდა ელინური და რომაული მემკვიდრეობის გაგრძელებას, რომელსაც ეძღოდა თავისებური მიმართულება, ანუ ხდებოდა მისი გადამუშავება ქრისტიანული სწავლების შესაბამისად, ვინაიდან შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობა, თავისი არსით, იყო თეოლოგიური. ბიზანტიაში ანტიკურმა ფილოსოფიამ ადგილი დაუთმო ღვთისმეტყველებას. ბიზანტია, რომელიც ინახავდა თავის წიადში ანტიკურ ცივილიზაციას, იყო დასავლეთის ხალხის განვითარებისა და ცოდნის წყარო. თვით ლათინური ეკლესიის ღვთისმსახურება, საეკლესიო წეს-ჩვეულებანი, საეკლესიო სამართალი დიდად არის დავალებული ბიზანტიისგან.

წმ. ვიტალის საკურთხეველის მოზაიკურ ფრესკებში, ასევე, უჩვეულოა, კანონიკური საეკლესიო პროგრამების გათვალისწინებით, საერო მმართველების – იუსტინიანეს და თეოდორას – გამოხატვა საკურთხეველში. საკურთხეველის ჩრდილოეთ კედელზე წარმოდგენილია იუსტინიანე და მისი თანმხლები პირები. სცენა პირობითია და არ არის მინიშნებული ადგილი. პროცესიის ცენტრში მდიდრულ სამოსში ფიბულითა და სტემპით შემკული იმპერატორია ფეშხუმით ხელში (ფეშხუმი ლიტურგიკული ჭურჭელია). მის გვერდით საერო მოხელეებია წარმოდგენილი, ჯარისკაცებთან ერთად. მარცხნივ საეკლესიო პირებია სახარებით ხელში, იქვეა ეპისკოპოსი მაქსიმიანე სამღვდელთმთავრო შესამოსელით და ჯვრით ხელში. იქვეა კიდევ ერთი სახე, რომელიც არა არის იდენტიფიცირებული, მას საცეცხლური უჭირავს ხელში. ფიგურები პირობითია, იუსტინიანე პორტრეტულად გვევლინება, მასში ჩანს პიროვნების ხასიათი, ნებისყოფა და მტკიცე გამომეტყველება.

საკურთხეველის სამხრეთ კედელზე გამოსახულია დედოფალ თეოდორასა და თანმხლები პირების კომპოზიცია. აქ კარგად ჩანს საიმპერატორო კარის მსახურების გავლენა. ამ კომპოზიციის ცენტრში დედოფალი თეოდორაა, რომელსაც მეუღლის მსგავსად ლიტურგიკული ჭურჭელი – ბარძიმი უჭირავს. დედოფლის გვერდით ორი კარისკაცია გამოსახული. იქვეა გამოსახული კარი, რომელსაც მეცნიერები ეკლესიის კარად მოიაზრებენ. იქვეა, აგრეთვე, ორი სეფე ქალი გამოსახული. ისინი განსხვავებული ოსტატობით ყავს ოსტატს წარმოდგენილი. როგორც იუსტინიანეს გამოსახულებაში, აქაც ხაზგასმულია ლიტურგიკული ასპექტი იმ

სიერცისა, სადაც არის განთავსებული საიმპერატორო წყვილი. განსაკუთრებით ხაზგასმით და საინტერესოაა გადმოცემული მოოქროვილი ბარძიმი. საკუთხეველის ფუნქცია თვალსაჩინოვდება სხვა დეტალებითაც.

სან-ვიტალეს მოზაიკა დატვირთულია იდეოლოგიური თვალსაზრისით. ნიშანდობლივია, რომ არც იუსტინიანე და არც თეოდორა რაგენაში არასდროს არ ყოფილან. მოზაიკაში გაცხადებულია ადგილობრივი ეპისკოპოსებისა და დამკვეთების ერთგულება საიმპერატორო ხელისუფლების მიმართ. იმავდროულად, ეს კომპოზიციები არის იმპერატორის ძალაუფლების აღიარება იტალიის მიწებზე.

მართლმორწმუნე მეფე იუსტინიანე I და დედოფალი თეოდორა გულმოდგინედ იღვწოდნენ ქვეყანაში მართლმადიდებლური სარწმუნოების განსამტკიცებლად. იუსტინიანეს ბრძანებით ათენში წარმართული სკოლები დახურეს. მან მცირე აზიაში ქრისტიანობის განსამტკიცებლად გააგზავნა ეფესელი ეპისკოპოსი იოანე, რომელმაც 70000-ზე მეტი კაცი მონათლა. იმპერატორმა ბრძანა ახალმოქცეულთათვის 30 ტაძარი აეგოთ და უხვად შეეწოდა ამ მშენებლობებს. მრავალმხრივ განათლებული იმპერატორი გულმოდგინედ იღვწოდა ღვთის მსახურთა და ბერ-მონაზონთა განათლებისათვის. ბრძანა, მათთვის ესწავლებინათ რიტორიკა, ფილოსოფია და ღვთისმეტყველება. ცრუმორწმუნეების წიმაღლმდეგ იუსტინიანემ შექმნა საგალობელი “მხოლოდ შობილი ძე და სიტყვა” და დააკანონა მისი გალობა ეკლესიაში. ამ დროიდან მოყოლებული დღემდე ეს საგალობელი ჩართულია საღვთო ლიტურგიის დროს მცირე გამოსვლის წინ. იმპერატორის ბრძანებით 553 წელს მოწვეული იქნა V მსოფლიო კრება, რომელმაც დაგმო ორიგენეს ცრუ სწავლება და დაამტკიცა ქალკედონის IV კრების დადგენილებანი. წმ. იუსტინიანე ზრუნავდა სახელმწიფოში წესრიგის, სამართლისა და კანონიერების დასაცავად. მისი ზედამხედველობით შედგა რომაულ კანონთა კრებული, რომელმაც ჩვენამდე იუსტინიანეს კოდექსის სახელწოდებით მოაღწია [www.georoyal.ge/?MTID=2&TID=85&id=1567]. მართლმორწმუნე იმპერატორისა და დედოფლის უდიდესი დამსახურებაა ადრექრისტიანული ბიზანტიის ხელოვნების უსაშველოდ მაღალი დონე. ამ ეპოქის ხელოვნების ნიმუშები ხელოვანთა ჯგუფის მეცნიერული კვლევაა და არა უბრალოდ შექმნილი ძეგლი.

ამ ყველაფერთან ერთად, ალბათ, რავენის მოზაიკების განხილვისას უმთავრესი მაინც ისტორიული კონტექსტია. არა

უბრალოდ პოლიტიკური მოვლენები, არამედ ერთგვარი დაფარული ენერგია, რომელიც თან მოაქვს ყველა ისტორიულ დროებას. ხელოვნების სიმდიდრე და სილამაზე არსად ქრება, ის თითქოს სრულიად ამოუცნობი ძალით პოულობს უნიკალურ შემხვედრ მოსაუბრეს, რომელიც უბრალოდ კი არ აგრძელებს წარსულის მიერ გაკვალულ ბილიკს, არამედ მას ესაუბრება, როგორც საუკეთესო, ყველაზე საოცნებო მეგობარი. სწორედ ასე მოხდა – ანტიკურ მშვენიერებას გზად დახვდა შუა საუკუნეების ერთგვარი კრისტალური სიცხადე. ამ შეხვედრით კი ჩვენ, სხვა სიმდიდრესთან ერთად, რავენა მივიღეთ. სწორედ ამაშია მისი განუმეორებლობა.

რავენის მოზაიკური ხელოვნების სკოლა V-VI სს-ში აერთიანებდა ნიჭიერი ხელოვნების მთელ ჯგუფს, რომლებიც სხვა იტალიურ ქალაქებშიც მოღვაწეობდნენ. ეს სკოლა მოზაიკური პროვინციადური ხელოვნების აბსოლიტურად უნიკალური გამოვლინება იყო, რომელიც ანტიოქიური ხელოვნების დიდ გავლენას განიცდიდა.

რავენის სკოლის ოსტატებისათვის დამახასიათებელი იყო ფორმათა სიმკაცრე და ზუსტი გამოხატულება. ისინი არ იყენებდნენ ჰაეროვან და დახვეწილ ფორმებს მოძრაობის გადმოცემისას. მოზაიკებში აშკარად სახეზეა მკაცრად ინდივიდუალიზირებული, სიმეტრიული სახის ნაკეთები, მათი რეალისტური გადმოცემის მანერა კი მკაფიოდ პორტრეტული ხასიათისაა. რავენას მოზაიკები განთქმულია საოცრად მდიდარი კოლორიტული გამით, რომელიც ყოველთვის ვლინდება ცივი და ლოკალური ფერების სახით.

სან-ვიტალეს ტაძრის მოზაიკაში არ გვხვდება ახალი აღქმის არცერთი სცენა. მთლიანად კომპოზიციები ეძღვნება ბიბლიურ ძველ აღქმას. აქ წარმოდგენილია მოსეს მიერ კანონების მიღება. სამხრეთ კედელზე აბელისა და მელქისედეკის მიერ მსხვერპლის შეწირვის კომპოზიციაა. ამ კომპოზიციის ცენტრში გამოსახულია მონუმენტური ტრაპეზი, ხოლო კომპოზიციის პირდაპირ, ღუნეტში გამოსახულია აბრაამის მსხვერპლშეწირვა. აქვეა იერემია წინასწარმეტყველიც. ჩვენ გვინდოდა ბიზანტიოლოგიაში გვეპოვა ამ კითხვაზე პასუხი, მაგრამ მცდელობა უშედეგო აღმოჩნდა. გვინდოდა მიგვეკვლია ინფორმაცია, რომელიც იქნებოდა დაკავშირებული ტაძრის მოზაიკის შემსრულებლებთან, მაგრამ უძღური აღმოვჩნდით ჩვენი რესურსებით ეს სურვილი აგვესრულებინა.

რავენაში ქრისტიანული ხელოვნება მუდმივად ესაუბრება ანტიკურ მეგვიდროებას და დღევანდლამდე ინახავს კათოლიკურ სივრცეში მართლმადიდებლური აღმსარებლობის ძალასა და

ძლიერებას. ევროპის ადრექრისტიანული მართლმადიდებლური ცენტრები თითქოს დიდსულოვნად ელოდება ხელოვნების ამ უნატიფესი მშვენიერებით ჭეშმარიტ მართლმადიდებლურ მსახურებას.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

დიდი, 1998: – დიდი შარლ, “ბიზანტიის იმპერიის ისტორია”, გამომცემლობა “ნეკერი”, თბილისი.

ყაუხჩიშვილი, 1948: – ყაუხჩიშვილი სიმონ, “ლექციები ბიზანტიის ისტორიიდან, პირველი წიგნი IV-VII სს.”, გამომცემლობა “სამეცნიერო-მეთოდური კაბინეტი”, თბილისი.

ლორთქიფანიძე, 2003: – ლორთქიფანიძე გურამ, “ეულტუროლოგია”, II, გამომცემლობა თბილისის უნივერსიტეტი, თბილისი.

Кузьминой, Мальцевой, 1984: – Кузьминой М.Т., Мальцевой Н.Л., «История зарубежного искусства», «Изобразительное искусство», Москва.

pokany.com/main.php?l=1&pg=pg&id=47&tp=1

<https://geworld.wordpress.com>

<https://www.youtube.com/watch?v=ARFIu1tNV-Y>

www.georoyal.ge/?MTID=2&TID=85&id=1567

**Nona Shushanidze
(Batumi, Georgia)**

Orthodox Mosaic Art in Ravenna San Vitale Cathedral

Summary

A large group of talented artists were united at Ravenna school of mosaic art in V-VI centuries. The masters of Ravenna school were characterized with strictness of shapes and exact reflection; they did not use light, aerial and sophisticated shapes to express the movement.

San Vital mosaic is precious from the ideological point of view. It should be noticed neither Justinian, nor Theodora visited Ravenna. Devotion to the Imperial authorities in the Altar painting is performed by the local bishops and promoters. At the same time these compositions are considered to be the recognition of Emperor's power on the lands of Italy.

Christian art in Ravenna has constantly talked with the ancient heritage and preserved the strength and power of the Orthodox faith within the Catholic world.

ბათუმის სამკლესიო ცხოვრების ზოგიერთი საკითხი
XX საუკუნის 20-იან წლებში
(საარქივო მასალების მიხედვით)

საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებისთანავე, 1921 წლის 15 აპრილის დადგენილების საფუძველზე, დაიწყო ბრძოლა ეკლესიის წინააღმდეგ. 1924 წლამდე დახურეს ათასზე მეტი ეკლესია, გააუქმეს ღვთისმსახურება და დაიტაცეს საეკლესიო ქონება *[ჯაფარიძე, 2009:1115]*. მიუხედავად ამისა, საზოგადოების დიდი ნაწილი მორწმუნე იყო. საბჭოთა სახელმწიფოს სოციალისტური პრინციპების დანერგვის საქმეს განსაკუთრებით აბრკოლებდა რელიგია, რომლის ჩანასახშივე მოსლობის მიზნით სახელმწიფომ განახორციელა შეტევა ოჯახზე და მომავალი თაობის აღზრდის კერაზე – სკოლაზე. აღნიშნული პოლიტიკის გასატარებლად, საქართველოს გასაბჭოების პირველსავე თვეებში, საბჭოთა ხელისუფლების რეკომმა მ. ორახელაშვილისა და შ. გაბრიჩიძის ხელმოწერით 1921 წლის 15 აპრილს გამოაქვეყნა №21 დეკრეტი „სახელმწიფოსგან ეკლესიისა და ეკლესიისაგან სკოლის გამოყოფის შესახებ“. დეკრეტის მე-14 და მე-15 მუხლების თანახმად, საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია იურიდიული სტატუსის არმქონე ორგანიზაციად გამოცხადდა. დეკრეტის მიხედვით არცერთ საეკლესიო და სარწმუნოებრივ საზოგადოებას არ ჰქონდა საკუთრების უფლება. ამის საფუძველზე ხელისუფლებამ მათი ქონება სახალხო კუთვნილებად გამოაცხადა, რითაც განხორციელდა რელიგიური დაწესებულებისათვის მატერიალური საფუძვლის მოშლა და ეკლესიის სახელმწიფო აპარატად გადაქცევა.

აღნიშნული დეკრეტის საფუძველზე მოხდა ძველი სკოლის ახალ სისტემაზე გადასვლა, რომელიც აჭარაში შედარებით გვიან – 1924 წლიდან განხორციელდა. ყოველივე ამის შედეგად მეტად რთული რელიგიური ვითარება შეიქმნა აჭარაში, სადაც ოსმალთა 300-წლიანი ბატონობისა და რელიგიათა სიჭრელის პირობებში ხელისუფლების ძირითადი რისხვა მაინც მართლმადიდებელ ეკლესიასა და, მასთან ერთად, სხვა აღმსარებლობის ქრისტიანებს დაატყდა თავს *[სხიციას, ფ. 284. ან. 1, ს. 216]*. ხელისუფლებამ ადრინდელე გააჩაღა გამაღებული მუშაობა სასულიერო პირთა დისკრე-

დიტაციისათვის *[ჩელებადე, 2009]*. უკიდურესად დევნილი ეკლესიისა და მისი სამღვდელოების დაცვა თავისი მწყემსმთავრის, წმიდა ამბროსი ხელაიას თავგანწირვამაც ვერ შეძლო. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ამბროსის მემორანდუმში გენუის კონფერენციისადმი გახდა საბაბი ხელისუფლების რეპრესიებისა ეკლესიის მიმართ. ამ ბრძოლაში უამრავი სასულიერო პირი იქნა რეპრესირებული, რომელთა უდიდესი ნაწილი დახვრიტეს, ნაწილი კი საერთოდ ჩამოაშორეს საეკლესიო საქმიანობას. სამღვდელოების გარკვეული ნაწილი არაღვებალურ ვითარებაში განაგრძობდა მღვდელმსახურებას.

საბჭოთა ხელისუფლება რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლაში სხვადასხვა მეთოდებს იყენებდა, თუმცა, უწინარესად, მიმართავდა ეკლესიის მატერიალური საფუძვლის მოშლას. ამ მიზნით საოკუპაციო ხელისუფლებამ 1921–1922 წლებში საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე მოქმედ ეკლესიებში ჩაატარა აღწერა საეკლესიო ძეგრფასეულობის გამოსავლენად, თუმცა, რეალურად ეკლესია-მონასტრები დანგრევა-დახურვის წინ საგულდაგულოდ იძარცვებოდა. აჭარის სასკომსაბჭოსთან არსებული სპეციალური კომისიის ბრძანების მიხედვით, მოხდა ეკლესიებზე ჩამორთმეული ნივთების კლასიფიკაცია, რის შედეგადაც საგანძურის მცირედი ნაწილი სამუზეუმო ექსპონატებად გადააქციეს და მას ისტორიული სიმდიდრის დატვირთვა მიანიჭეს, ხოლო უდიდესი – „არაისტორიული მნიშვნელობის“ განდი კი ადგილობრივ ხელისუფლებას „კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობისათვის“ გადაეცა. 1903 წელს ბათუმში ეგზარქოსის ვიზიტიდან ჩანს, რომ ქალაქში როგორც არსებული, ისე მშენებარე რამდენიმე ეკლესიიდან მხოლოდ ერთი იყო ქართული ეკლესია და, შესაბამისად, ქართველ სასულიერო პირთა რაოდენობაც მცირე ყოფილა *[„Kavkaz, 1903, № 103]*.

1923 წლისათვის დაკეტილი ეკლესიების რაოდენობა ბათუმში იყო 8, ხოლო მთლიანად საქართველოში კი 1212 *[სმსსა, გვ. 14, ან. 1, ს. 838, ფურც. 26]*. მაღე, 1926 წლისთვის, აჭარაში, კერძოდ, ბათუმის ფარგლებში, სამლოცველოთა რაოდენობა კიდევ უფრო შემცირებულია. ხელისუფლების მიერ დახურული ტაძრები კულტურის კერებად იქნა გამოცხადებული. „ფრიად საიდუმლოდ“ შედგენილი დოკუმენტიდან ირკვევა, რომ რევტრიბუნალის მიერ ბათუმის სობოროს - ალ. ნეველის სახელობის ტაძრის ჩაბარების საკითხი ადრიდანვე იყო გადაწყვეტილი *[ასს ცსა, გვ. 6-77, ან. 1, ს. 16, ფურც. 37]*. ასევე გასაიდუმლოებული იყო სამხედრო ტაძრების გა-

დაკეთება სკოლებად და კლუბებად. ბათუმში 1923 წლის 13 იანვრიდან დაილუქა ან სხვადასხვა ორგანიზაციებს გადაეცა არაერთი ტაძარი: სობორო, სამხედრო ჰოსპიტლის ეკლესია, რომლის სკოლისათვის გადაცემის საკითხი იქნა დასმული **[ახს ცხა, ფ. 77, ან. 1, ს. 16, ფურც. 33]**, გოროდოკისა და ბარცხანის აღ. ნეკელისა (ასათიანის პატაკის მიხედვით გოროდოკის მიხეილის სახელობის) და მიხეილის სამხედრო ეკლესიები, ბათუმის მთავარანგელოზის ქართული ტაძარი, ბათუმის პოკროვსკის ეკლესია (სამლოცველო სახლი). საკათედრო საბჭოს ჟურნალის საფუძველზე ირკვევა, რომ ბათუმში 1923 წლისათვის დარჩენილა საკათედრო, იგივე ყოფილი სამხედრო, მთავარანგელოზისა და სასაფლაოს ეკლესიების სამი ქართული მრევლი **[სხიცხა, ფ. 284, ან. 1, ს. 1 49, ფურც. 4]**. 1924-1925 წლებში მოქმედი ჩანს წმ. ნიკოლოზის ტაძარი, რომლის გარემონტებას მოგვიანებით მღვდელი კ. დარჩია თხოვს უწმიდესს **[სხა, ან. 1, ს. 2274, ფურც. 1]** და, ასევე, ძველი ქართული ტაძარი.

საეკლესიო ქონების ჩამორთმევის შემდეგ ეტაპზე, 1923 წელს, საეკლესიო ინვენტარი და ზარები კონფისკაციას დაექვემდებარა და მძიმე მრეწველობის დარგების განვითარებას მოხმარდა. ანტირელიგიურმა კამპანიამ მთელი რიგი ტაძრებიდან საეკლესიო ზარების ჩამოხსნის პროცესი უმტკივნეულოდ წარმართა. იმავე წელს ბათუმში „სახეიმო“ ვითარებაში მოხდა აღ. ნეკელისა და ბათუმის საკათედრო ტაძრებიდან ჯვრის ჩამოხსნა.

ამ საქმეს საერთო ხელმძღვანელობას უწევდა შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარი თავბერიძე **[ახს ცხა, ფ. 7, ან. 1, ს. 1 6, ფურც. 21]**. ეკლესიათა ქონების აღწერისათვის შეიქმნა აჭარის სახკომსაბჭოსთან არსებული შესაბამისი სპეციალური კომისია ვ. ასათიანის თავით. კომისიაში შედიოდნენ ახალგაზრდა კომუნისტთა კავშირის საოლქო კომიტეტის წარმომადგენელი და შესაბამისი ტაძრის დეკანოზი, ტაძრის მნათე, დიაკონი და საბჭოს წევრი **[ახს ცხა, ფ. 7-77; ან. 1, ს. 16, ფურც. 3]**. აღწერის შემდეგ საეკლესიო ქონება კომუნალური მეურნეობის რწმუნებულთა საბჭოს დაქვემდებარებაში უნდა გადასულიყო.

კომისიის თავრის ვ. ასათიანის პატაკიდან ჩანს, თუ რა ბედი ეწია დახურულ ეკლესიათა ნაწილს. მაგალითად, 1923 წ. 12 თებერვალს გოროდოკის მიხეილის სამხედრო ეკლესია გადაეცა მე-2 ქართული ლეგიონის კლუბის გამგეს სიხარულიძეს **[ახს ცხა, ფ. 7-77, ან. 1, ს. 6, ფურც. 17,18]**.

განსაკუთრებული შეტევა განხორციელდა სობოროზე, რომელსაც ყველაზე მრავალრიცხოვანი მრევლი ჰყავდა. აღ. ნეველის სახელობის ტაძარი საპორტო ქალაქის ერთგვარ მარკერს წარმოადგენდა და უამრავ სტუმარს აღაფრთოვანებდა თავისი სილამაზითა და სიდიადით. ტაძრის ქონების აღწერის მიზნით 1923 წელს აჭარის შინსასკომის კომისიის ბრძანების საფუძველზე შექმნილ კომისიაში შედიოდნენ: ვ. ასათიანი თავ-რე, წევრები – ახალგაზრდა კომუნისტთა კავშირის წარმომადგენელი ტულუში, დეკანოზი არსენ თოხაძე, მნათე ექვთ. ბერძენიშვილი, დიაკონი ჩიგოვიძე/ჩიგოვიძე და საბჭოს წევრი კეჭექმაძე. კომისიამ აღწერა ქონება, რომელიც ექვემდებარებოდა საეკლესიო საბჭოზე გადაცემას. შედგა აქტი №1, რომლის მიხედვით აღიწერა 76 დასახელების საეკლესიო ნივთი, რომელიც შემდეგნაირად გადანაწილდა: ხელისუფლებას (ცაკ-სა და აჭარისტანის პოპოლს-დამშეუღლათვის ცაკთან არსებული ცენტრალური კომისია) გადაეცა 9 ნივთი, საეკლესიო საბჭოს – 50, ხოლო ეკლესიას დაუტოვეს 17 ნივთი *[ახს ცსა, ფ. რ-7, ან. 1, ს. 16, ფურც. 3,5]*. აღწერის შემდეგ ბათუმის აღ. ნეველის ტაძარი გადაეცა ბათუმის ახალგაზრდა კომუნისტთა კავშირს. მიმღები კომისიის მიერ აღწერილი საეკლესიო ქონების შენახვა მდევდელ მიხეილ ჩხიკვაძეს დაევალა, რომელიც ამავე ტაძრის – სობოროს მდევდელი იყო 1903 წელს ბათუმში ეგზარქოსის ვიზიტის დროს *[ახს ცსა, ფ. რ-7, ან. 1, ს. 16, ფურც. 30; ჩე-ლებაძე, 2011]*. მალევე, შინსასკომისადმი ცაკის საქმეთა მმართველის სახელით ჩხატარაიშვილის მიწერილობაში ნათქვამია, რომ მდევდელ ჩხიკვაძის, დეკანოზ თოხაძისა და მნათე ექვთ. ბერძენიშვილის მიერ ადგილი ჰქონდა სობოროს საეკლესიო ქონების მითვისებას *[ახს ცსა, ფ. რ-7, ან. 1, ს. 16, ფურც. 41]*.

პოსპიტლის საეკლესიო ქონების აღწერასთან დაკავშირებით №2 აქტი შედგა. კომისიის თავ-რე იყო ასათიანი, წევრები: ახალგაზრდა კომუნისტთა კავშირის წარმომადგენელი ქიშმა-რაშვილი, დეკანოზი სობჩუკი, მნათე ვოლოდაჟსკი და სპეციალური საბჭოს წევრი მოქალაქე პოტიომკინი. აღწერის შედეგად ტაძარში დარჩა 8, საეკლესიო საბჭოს გადაეცა 38 ნივთი. ასათიანის პატიკიდან ჩანს, რომ აღნიშნული ეკლესია დროებით სარგებლობაში გადაეცა სამხედრო პოსპიტალს *[ახს ცსა, ფ. რ-7, ან. 1, ს. 16, ფურც. 31]*. იმავე დოკუმენტიდან ირკვევა, რომ სახკომსაბჭოს თავ-რის მოადგილის დავალებით საერთო განყოფილების გამგე ჯაფელიძე შინაგან საქმეთა კომისარიატს ატყო-

ბინებს ჰოსპიტლის ეკლესიის წერა-კითხვის უცოდინრობის სალიკვიდაციო სკოლისათვის გადაცემის აუცილებლობას *[ახს ცსა, ფ. 4-7, ან. 1, ს. 16, ფურც. 33-34]*.

აქტი 13 შედგა გოროდოკის ანუ „ხოლოდნაია სლობოდა“-ს აღ. ნეველის (ასათიანის პატაკის მიხედვით მიხეილის სახელობის) ეკლესიის აღწერის შედეგად. კომისიის თავ-რე ასათიანი, წევრები: მე-2 ქართული პოლკის წარმომადგენელი შარაშენიძე, მაზრის წარმომადგენელი ნოღია, დეკანოზი სმირნოვი, მნათე სარემბო/ზარემბო და მრევლიდან ჟდანოვი/შდანოვი. აღწერეს 32 ნივთი. აქედან ფასეულად ჩათვალეს 5, აღვილზე დატოვეს 19 (ჭაღი, ზარი და ა.შ.), ხოლო 8 ნივთი გადაეცა საეკლესიო საბჭოს.

საარქივო მასალებიდან აშკარაა, რომ უამრავი წერილი და ხელმოწერა გროვდებოდა ეკლესიების გადასარჩენად. ბათუმის სამივე ქართული მრევლი რესპუბლიკური და საკავშირო მთავრობის დონეზე წლების განმავლობაში ითხოვდა ჩამორთმეული ტაძრების დაბრუნებას. 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 *[სუიცსა, ფ. 284, ან. 1, ს. 216, ფურც. 42]*. ისინი გაგზავნილ წერილში კალინინს არწმუნებდნენ, რომ 1923 წლის 17 იანვრამდე ქართული მრევლის იყო ამჟამად მიტოვებული ტაძარი *[სუიცსა, ფ. 284, ან. 1, ს. 216, ფურც. 293]*. გარდა ამისა, ბათუმის ღვთისმშობლის საფარველის ტაძრის სამრევლო საბჭომ 1927 წლის ნოემბერში უარი განაცხადა რუსულ სამრევლოთა მმართველობაში შესვლაზე და უშუალოდ საქართველოს ეკლესიას დაექვემდებარა *[არაბიძე, 2010:341-342]*. აღნიშნული წერილებიდან ჩანს ამ დაპირისპირებათა ხელოვნურობა და მათი მომდინარეობა ხელისუფლების მხრიდან. საბჭოთა მთავრობა, გარდა ეკლესიაზე პირდაპირი შეტყვისა, ყოველნაირი ცილისწამებისა და უსაფუძვლო ბრალდებებისა, სასულიერო პირების დაპირისპირებების საფუძველზეც ახერხებდა მორწმუნეებთან ანგარიშსწორებას *[ახს ცსა, 4-77, ან. 1, ს. 16, ფურც. 1-4, 17-19, 21-31, 24, 42, 44-51]*. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შინსახკომის ბრძანებით ბათუმის აღ. ნეველის (სობოროს) ტაძრის აღწერილი ქონება ჩააბარეს მღვდელ მიხეილ ჩხიკვაძეს, რომელიც ჯერ კიდევ 1922

წლიდან ჩეკაში იჯდა *[ახს ცსა, ფ. რ-77, ან. 1, ს. 16, ფურც. 42]*. 1923 წლის იანვრისათვის სობოროს დეკანოზია თოხაძე *[ახს ცსა, ფ. რ-77, ან. 1, ს. 16, ფურც. 43]*. რეგტრიბუნალში წარმოებული ფრიად საიდუმლო საქმიდან ჩანს, რომ 5 ივლისს სობორო ჩაბარებულია, რომლის დროს, დეკანოზ არსენ თოხაძის განცხადებით, გადარჩენილა რამდენიმე ნივთი *[ახს ცსა, ფ. რ-77; ან. 1, ს. 16, ფურც. 37]*.

1923 წელს ტაძრის ქონების საკითხს მოჰყვა ურთიერთბრალდებები გაუქმებული სამხედრო ტაძრის მღვდლებს – ეპიფანე ჩხიკვაძესა და დეკანოზ თოხაძეს შორის *[ახს ცსა, რ-77, ან. 1, ს. 16, ფურც. 37]* და, ასევე, მნათე ექვთ. ბერძენიშვილისა და მრევლის მხრიდან. საკათოლიკოსო საბჭოს ჟურნალის ამონაწერიდან ვგებულობთ, რომ დროებით საკათედრო ტაძრად ცნობილი იქნა მთავარანგელოზის ეკლესია *[ახს ცსა, ფ. რ-7, ან. 1, ს. 16, ფურც. 46]*. იქ 1923 წლის იანვრისთვის არის მღვდელი ეპიფანე ჩხაიძე, რომელიც ადრე, 1900 წლისათვის, საღვთო სჯულს ასწავლიდა ღანჩხუთის სკოლაში *[ურუშაძე, 1945; <http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=26&t=3572>]*.

აღნიშნულ ღონისძიებათა შედეგად, 1932 წლისთვის 160 ეპარქიიდან მოქმედებდა მხოლოდ 4 ეპარქია. ამათგან, ასეთ ურთულეს პირობებში, ერთ-ერთი იყო ბათუმ-შემოქმედის ეპარქია, რომელშიც შედიოდა აჭარა. 1923 წელს საქართველოს ცაკის მდივნის – კახიანის ხელმოწერილი დოკუმენტის მიხედვით, საქართველოში დაიხურა 450-ზე მეტი ეკლესია და ყველა ისინი კლუბად გადაიქცა *[სშსსა, ფ. 14, ან. 1, ს. 838, ფურც. 7]*. ამ პერიოდში ბათუმ-შემოქმედის ეპარქია დროებით მინდობილი იყო ქუთათელ-გაენათელ მიტროპოლიტ სიმეონ ქიქოძეზე, რომლის განთავისუფლების შემდეგ სამღვდლოებამ, უსახსრობის გამო, მოითხოვა უწმინდესობისადმი დაქვემდებარება. თუ რამდენად მძიმე მატერიალური მდგომარეობა შეიქმნა ეკლესიაში, კარგად ჩანს იმავე ჟურნალიდან, სადაც წერია, რომ მღვდელმთავრის შესანახად ყველა ეკლესიაში უნდა მომხდარიყო ყოველთვიურად წმინდა საწვავების გაყიდვის მოგებიდან არანაკლებ 10%-ის გადანახვა. საგულისხმოა ისიც, რომ საკათოლიკოზო საბჭომ უკმაყოფილობა გამოთქვა მრევლის მხრიდან ჟურულისადმი გაგზავნილი დეპეშების გამო, რომლებშიც მთავრობის საამებლად მრევლი საკათოლიკოსო საბჭოს განაჩენს დაუმორჩილებლობას უცხადებდა და გამოხატავდა მუქარასა და წინააღმდეგობას საქართველოს ეკლესიის დებულებებისადმი იმ მოტივით, თითქოსდა საკათოლიკოსო საბჭოს

განაჩენი მორწმუნეთა სურვილის საწინააღმდეგო ყოფილიყოს. იქვე ნათქვამია, რომ ეს განჩინება დეკანოზ თოხაძეს მთავარანგელოზის ეკლესიაში უნდა გამოეცხადებინა უახლოეს წირვაზე.

მართლაც, 1923 წლის 11 ნოემბერს ბათუმში, კომუნალური მეურნეობის სახლში შედგა ბათუმის ქართველ მორწმუნეთა განმეორებითი კრება, რომელსაც უადგილობის გამო მხოლოდ 900 მორწმუნე დასწრებია. კრებაზე დეკანოზ ეპიფანე ჩხაიძის გამოსვლიდან გამოიკვეთა მრევლის მხრიდან უნდობლობის, დეზინფორმაციების გავრცელებისა და სხვა საკითხები, ის რომ „... ამ ამბავზე თბილისში, ყველგან, მატარებელშიც ლაპარაკობენო“. მრევლმა კრებაზე დაადასტურა ბათუმში ორი ქართული ეკლესიის აუცილებლობა. ამის პასუხად მღვდელმა არსენ თოხაძემ კრებას განუმარტა, რომ სობორო და მთავარანგელოზის ეკლესიების კრებულებისა და საბჭოების გაერთიანება მოხდა ეპისკოპოსის განკარგულებით. მრევლში გამოიკვეთა უნდობლობა მღვდელ ჩხიკვაძის მიმართ და, სამაგიეროდ, კენჭისყრის საფუძველზე, მრევლმა ხმა მისცა მღვდელ არსენ თოხაძეს **[სსსა, გ. 14, ან. 1, ს. 838, ფურც. 50, 51]**.

ხელოვნურად წარმოქმნილი ჩანს კონფლიქტი წმიდა ნიკოლოზის სახელობის ეკლესიის წიაღშიც. საპატრიარქოს მასალების მიხედვით ტაძარი 1868 წელს ჩანს აგებული, რადგან 75 წლისთავი აღუნიშნავთ 1943 წელს **[სსა, გ. 2314, ფურც. 69]**. აქ მღვდელი 1900 წლისათვის ყოფილა სერგი გალოგრე **[ასს ცსა, გ. 58, ან. 1, ს. 2, ფურც. 31; ასს ცსა, გ. u-7, ან. 1, ს. 360]**. შემდეგ 1924 წელს იქ მღვდელი იყო წმიდა ნიკოლოზის სახელობის ტაძრის წინამძღვარი აღ. სობჩუკი. იგი ადრე 1918-1923 წლებში იყო ღვთისმშობლის საფარველის სახელობის ტაძრის დეკანოზი, შემდეგ 1925 წელს იყო ქართულ ეკლესიაში, ხოლო 1926-1932 წლებში კვლავ ღვთისმშობლის საფარველის (ქართული) სამლოცველო სახლში. 1933 წლიდან ეწეოდა კერძო სამსახურს. მოგვიანებით მას უზნეობის გამო ჩამოერთვა მღვდელმსახურების უფლება **[სსა, ან. 1, ს. 2274, ფურც. 40-43]**, რომელიც 1943 წელს აღუდგინეს, როდესაც პატრიარქმა მღვდელმოქმედების უფლება მიანიჭა მას და 1945 წლის 18 ოქტომბერს იგი წმ. ნიკოლოზის ტაძრის წინამძღვრად დანიშნა **[სსა, ან. 1, ს. 2274, ფურც. 8]**. ამის შემდგომაც გრძელდებოდა სობჩუკის საწინააღმდეგოდ წერილების გაგზავნა პატრიარქთან **[სსა, ან. 1, ს. 2274, ფურც. 40-43]**.

პრობლემები არსებობდა რუსულ მართლმადიდებლურ თემშიც.

1923 წელს მათ საერთო კრების მოწვევის ნება ღართეს *[სშსსა, ფ. 14, ან. 1, ს. 525, ფურც. 3,95,97]*.

ორკვევა, რომ მორწმუნე საზოგადოებათა მოთხოვნებზე ხელისუფლების მხრიდან დაშვებული ღაბღაბები ღრუბითი ხასიათის იყო. 1925 წ.-ს სამების ეკლესიაში განთავსებული კლუბი და ბიბლიოთეკა, ხოლო სობორო, დირექტორის წინააღმდეგობის მიუხედავად, და, აგრეთვე, წმ. ნიკოლოზის სახელობის ტაძრის ქონება *[სსსა, ან. 1, ს. 2274, ფურც. 23]*, მუზეუმისათვის გადაუციათ *[სუიცსა, ფ. 284, ან. 1, ს. 216, ფურც. 13,18,24]*. 1925 წლის 2 ნოემბერს ბათუმის სამრევლოს გადაეცა სამლოცველო შენობა, რომელიც 1932 წ.-ს დაიკავა *[სუიცსა, ფ. 284, ან. 1, ს. 216, ფურც. 1]*.

ბოლშევიკური ხელისუფლება სასულიერო პირების რეპრესიების პარალელურად შეეცადა მათ წრეში დასაყრდენის მოპოვებას და ამ მიზნით გადაწვევითა სასულიერო პირთა იმ ნაწილის წახადისება, რომელიც აღიარებდა საბჭოთა ხელისუფლებას, როგორც კანონიერს. ამავე დროს ხელისუფლება მორწმუნეთა შორის აგრძელებდა იმ აზრს, რომ აუცილებელი იყო რელიგიის სფეროში რეფორმები. ეს მოძრაობა საქართველოში „განახლებისა და რეფორმების ჯგუფის“ სახელითაა ცნობილი. ისინი, ვინც ასეთ რეფორმებს მიუღებლად მიიჩნევდა, რეპრესირებულ მონათლეს, ხოლო რეფორმატორები – „თანამედროვე აზროვნების პროგრესულ სამღვდლოებად“, რომელთაც შესაძლებელი იყო თანამშრომლობა. აჭარაში ეს დროებით მოვლენად იქცა და ბოლშევიკური პარტიის მაგისტრალურ ხაზად დარჩა რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ძირეული აღმოფხვრა. ამ მიზნით ბათუმში ტარდებოდა „ანტირელიგიური პროპაგანდის კვირეული“, „ანტირელიგიური პროპაგანდის თვე“ და „ანტირელიგიური პროპაგანდის ორკვირეული“ *[სშსსა, ფ. 1 4, ან. 1, ს. 608]*.

საბჭოთა ხელისუფლების მიერ გატარებული ანტირელიგიური პოლიტიკა ეკლესიის მიმართ აისახა საბჭოთა კავშირის 1924 წლის პირველ კონსტიტუციაშიც. მოქმედი კონსტიტუციის დიდგენილებაში მითითებული იყო, რომ დახურული ეკლესიების მთელი ქონება არის ადგილობრივი აღმასრულებელი კომიტეტების ხელში; ასევე, ამ ქონების ისტორიული მნიშვნელობის საეკლესიო განძეულობა უნდა დაეცვათ სახალხო განათლების სამუხეუმო დაწესებულებებისათვის გადასაცემად, ხოლო დანარჩენი საეკლესიო განძეული კი შეიძლება გამოყენებული ყოფილიყო ადგილობრივი აღმასრულებელი კომიტეტების მიერ *[რეჟემორტერი, ლარანი,*

1996:80].

საბჭოთა ხელისუფლებამ საბოლოოდ მიადწია იმას, რომ ქვეყანაში რელიგიურ სიტუაციებს აკონტროლებდა საქართველოს ცაკი, ხოლო აჭარაში კი ავტონომიური რესპუბლიკის მთაერობა. ამის შედეგად, XX საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისშივე, ეკლესიამ დაკარგა იურიდიული სტატუსი, ხოლო მოგვიანებით, 1926 წელს, აჭარაში გაუქმდა სამუფთოც. ხელისუფლებამ სასულიერო კრებული „კლასობრივ მტრად“, ეკლესია კი „კონტრრევოლუციურ“ ძალად გამოაცხადა.

XX ს. 20-იან წლებში დაწყებულმა ანტისარწმუნოებრივმა კამპანიამ თავისი მისია შეასრულა – საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია წელში გატეხა. ყველგან დაიხურა ეკლესია, პატივი აეყარა მღვდელს, დაიშალა მრევლი *[ახს ცხა, ფ. პ-1, ან. 3, ს. 54, ყუთი 4, ფურც. 75-76]*.

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. მუკის უჯრედები ყალიბდებოდა როგორც სამრევწველო, ისე სასწავლო დაწესებულებებშიც. ყველა საბჭოთა სკოლაში ხდებოდა უღმერთოთა წრეების ორგანიზება. საარქივო მასალებიდან ჩანს, რომ „მუკის“ კონფერენციები პირველ რიგში ეწვობოდა აჭარასა და აფხაზეთში.

მოხდა ანტირელიგიური წრეების ორგანიზაციების სრულყოფა. თანდათან ანტირელიგიურ კამპანიაში აქტიურად ჩაერთნენ მწერლები, კულტურის მოღვაწენი, ადგილობრივი ინტელიგენციის წარმოდგენილები. აჭარაში 1928 წლისათვის კიდევ უფრო გაძლიერდა ანტირელიგიური პროპაგანდა. ბათუმში ამ მიზნით დაიწყო ანტირელიგიური წრეების აღრიცხვაზე აყვანა და „უღმერთოთა კავშირის ორგანიზაციის“ მუშაობის შეფასება *[სშსსა, ფ. 14, ან. 4, ს. 184, ფურც. 16]*. ასევე დიდი მნიშვნელობა მიენიჭა ათეისტური ლიტერატურის შექმნასა და გამოცემას. ამ საქმეში აქტიურად ჩართეს ლიტერატურა, კინო და თეატრი.

რადგანაც შეუძლებელი იყო ხალხის მეხსიერებიდან ეკლესიის ამოღება, დაიწყო მისი ხელახლა ორგანიზება ახალ პირობებში, რათა იგი დამორჩილებოდა ახალ ხელისუფლებას. ყოველივე ამან მოსახლეობის დამოკიდებულება ეკლესიისადმი მნიშვნელოვნად შეცვალა, საზოგადოება თანდათან გაუუცხოვდა

რელიგიურ ფასეულობებს.

გატარებული დამსჯელი ღონისძიებები განსაკუთრებით მკაცრად შეეხო მართლმადიდებლური ეკლესიის მღვდელმსახურებს.

კომპრომისის ძიებაში მოყოლებული 1932 წლიდან მთავრობის რელიგიური პოლიტიკა მნიშვნელოვნად გადაისინჯა. მთავრობამ შესანიშნავად გაიაზრა, რომ ეკლესიისადმი პოლიტიკის ცვლილება და გადახალისება პოლიტიკურ-საზოგადოებრივ ინტრესებს მნიშვნელოვნად წაადგებოდა. სასულიერო პირთა მდგომარეობა მაინც ძალზედ მძიმე იყო. საკმარისია მოვიყვანოთ შემდეგი მაგალითი: მთავრობის შიშით სოფელ დაგვაში (ქობულეთის რაიონი) მცხოვრებლებმა 88 წლის მღვდელს ბინა ვერ მიაქირავეს და ამიტომ მან მთავრობას შუამდგომლობა სთხოვა *[სსს, ან. 1, ს. 2146, ფურც. 2, 7, 10]*.

XX საუკუნის 30-40-იანი წლების საბჭოური სარწმუნოებრივი პოლიტიკა ხშირად განიცდიდა ცვლილებებს. გატარებული პოზიტიური ღონისძიებების შედეგად 30-იანი წლებიდან თანდათან დაიწყო მღვდელმსახურების აღდგენა.

ამრიგად, ქვეყანაში გატარებული ანტირელიგიური პოლიტიკის შედეგად მოსახლეობაში ძირითადად მოხდა რელიგიური მორალის შეცვლა ახალი საბჭოთა მორალით, რის შედეგადაც ისინი პოლიტიკური სისტემის აღმსრულებელ საბჭოთა ადამიანებად გადაიქცნენ. მიუხედავად ამისა, მოსახლეობამ ძირითადად შეინარჩუნა ეროვნული ტრადიციები, მშობლიური ენა, ყოფისა და კულტურის ძირძველი ელემენტები.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

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.

ასს ცსა, ფ. 58, ან. 1, ს. 2 – აჭარის საარქივო სამმართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი 58, ანაწერი 1, საქმე №2, 1894-1900 წწ.

ასს ცსა, ფ. ა-7, ან. 1, ს. 360 – აჭარის საარქივო სამმართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი ა-7, ანაწერი 1, საქმე №360, 1901წ.

ასს ცსა, ფ. რ-77, ან. 1, ს. 16 – აჭარის საარქივო სამმართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი რ-77, ანაწერი 1,

საქმე №16, 1923წ.

ასს ცსა, ფ. პ-1, ან. 3, ს. 54 – აჭარის საარქივო სამმართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი პ-1, ანაწერი 3, საქმე №54, 1931წ.

რეჟემორტერი, ლარანი, 1996: – რეჟემორტერი ჟან ლუი ვან, ლარანი მიშელ, 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,“ Paris.

სსა, ან. 1, ს. 2146 – საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, ანაწერი 1, საქმე № 2146, 1935-1936 წწ.

სსა, ან. 1, ს. 2274 – საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, ანაწერი 1, საქმე №2274, 1943-1953 წწ.

სსა, ფ. 2314 – საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, ფონდი 2314, 1944-1952 წწ.

სშსსა, ფ. 14, ან. 1, ს. 525 – საქართველოს შინაგან საქმეთა არქივი, ფონდი 14, ანაწერი 1, საქმე №525, 1923 წ.

სშსსა, ფ. 14, ან. 1, ს. 608 – საქართველოს შინაგან საქმეთა არქივი, ფონდი 14, ანაწერი 1, საქმე №608, 1923 წ.

სშსსა, ფ. 14, ან. 1, ს. 838 – საქართველოს შინაგან საქმეთა არქივი, ფონდი 14, ანაწერი 1, საქმე №838, 1923 წ.

სშსსა, ფ. 14, ან. 4, ს. 184 – საქართველოს შინაგან საქმეთა არქივი, ფონდი 14, ანაწერი 4, საქმე №184, 1928 წ.

სუცსა, ფ. 284, ან. 1, ს. 216 – საქართველოს შინაგან საქმეთა სამმართველოს უშიშროების არქივი, ფონდი 284, ანაწერი 1, საქმე № 216, 1925 წ.

სუიცსა, ფ. 284, ან. 1, ს. 149 – საქართველოს შინაგან საქმეთა სამმართველოს უშიშროების არქივი, ფონდი 284, ანაწერი 1, საქმე № 149, 1924-1926 წწ.

ურუშაძე, 1945: – ურუშაძე ავთ., მოგონებანი ავთანდილ არსენის ძე ურუშაძე, საგანის არქივი.

ფუტყარაძე, 2016: – ფუტყარაძე შ., მაღაყმაძე რ., ჩელებაძე ნ., ფუტყარაძე ე., ლომთათიძე თ., ფუტყარაძე შ., ბათუმისა და მისი შემოგარენისათვის ბრძოლა XX საუკუნის 10-იან წლებში (სტამბოლის ქართველთა საგანეში დაცული ავთანდილ ურუშაძის მემუარების მიხედვით), – კრ.: ბათუმი – წარსული და თანამედროვეობა (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), VII, ბათუმი.

ჩელებაძე, 2009: – ჩელებაძე ნ., მამა ბესარიონ დოლიძე, სამეცნიერო კონფერენცია „წმინდა ანდრია პირველწოდებულის გზით“ მასალები, ხულო.

ჩელებაძე, 2011: – ჩელებაძე ნ., მასალები ბათუმ-ლაზეთის ეპარქიის ისტორიისათვის საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „ბათუმი – წარსული და თანამედროვეობა“. ბათუმი.

ჯაფარიძე, 2009: – მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, თბილისი.

„Кавказ“, 1903. № 103 – Посещение Высокопресвященным экзархом Грузии Алексеем города Батума. газ.: „Кавказ“, 1903, № 103, Тифлисъ.

**Naila Chelebadze
(Batumi, Georgia)**

**Some Questions about Batumi Church Life
in the 20 ies of the XX th Century
(According to the Archive Materials)**

Summary

The first major event after the establishment of the Soviet authority was the confiscation of property concussion shrines of independence foundations of the religious community, as a result, religious institutions have lost a large amount of property in the 20-ies of the 20th century, in total 8 chapels were closed and only 3 chapels continued to have effect.

The 1921 resolution of the Georgian Orthodox Church actually turned into a state Office machine. The concessions allowed by the religion were of temporary nature, because the laws issued by Soviet government and consultations represented the fictions.

Especially, the Orthodox Church and its clergy faced the difficult situation, of which the main part was a victim of repression. As a result of the anti-religious policy population changed religious moral into a new Soviet morality. The result turned them into the Soviet people, who were executors of political system.

However, the population mainly retained national traditions, language, lifestyle and indigenous elements of culture.

კონცეპტი „სული“ ზურაბ გორგილაძის პოეზიაში

მიჩნეულია, რომ ჭეშმარიტი შემოქმედი ქმნის განუმეორებელ ენობრივ სტილს და წერის მანერა თუ ლექსიკა-ფრაზეოლოგიაც მისეულია. სწორედ ამგვარია პოეტ ზურაბ გორგილაძის პოეზიაც. ჩვენი მიზანია, განვიხილოთ ისეთი იდიომები, რომელთა მაფრაზეოლოგიზებული სიტყვა კონცეპტი **სულია**. ისინი უკავშირდება **ემოციებს**. **ემოცია** ფრანგული სიტყვაა და ადამიანის გრძნობას, განცდას, სულიერ მდგომარეობას ნიშნავს. ის “რეაქციაა შინაგან და გარეგან გაღიზიანებაზე, რომელსაც აქვს მკვეთრად გამოხატული სუბიექტური შეფერილობა” *[დოგონოვი, 1979: 57]*. ემოციების ენობრივი გამოხატულების მექანიზმი მუდამ იწვევს ცხოველ ინტერესს, რადგან ისინი უმნიშვნელოვანესია სამყაროს შემეცნების, მოტივაციის, სოციალური კომუნიკაციისა და საქმიანობისათვის. “ემოცია რთული ფენომენია, რომელიც მოიცავს ნეიროფიზიოლოგიურ და სამოძრაო გამომხატველობითს კომპონენტებს და სუბიექტურ განცდას. ... ის ... ევოლუციურ-ბიოგენეტიკური მოვლენაა. ადამიანში ემოციის განცდისა და გამოხატვის უნარი თანდაყოლილია, ზოგადკულტურულია და უნივერსალური” *[იზარდი, 1980: 69]*.

ექსპრესიულ-ემოციურ საშუალებებს სწავლობს სტილისტიკა, ფსიქოლოგია, სოციოლინგვისტიკა, ფსიქოლინგვისტიკა, პრაგმალინგვისტიკა, სემასიოლოგია, ესთეტიკა. “სიტყვის ესთეტიკა უშუალოდ უკავშირდება მის ემოციურ-ექსპრესიულ ფუნქციას, რადგან ამ უკანასკნელისგან დაცლილი სიტყვა უბრალოდ აღმნიშვნელია ფაქტის, მოვლენის, მოქმედების ან მდგომარეობისა, ამიტომ მის ესთეტიკაზე საუბარიც კი ზედმეტია” *[სანიკიძე, 2010: 349]*. ჩვენმა კვლევამ უნდა გამოავლინოს, რა შესძინა ზოგადკულტურულსა და ქართულენოვან სურათს ზ. გორგილაძემ, კერძოდ, რა ფუნქციებით გამოიყენება კონცეპტი **სული**. ამ სიტყვის მაღალი ემოციურობა შეაპირობებს ესთეტიკურობას, რაც სტილისტიკური საშუალებაა.

ქართულში საკმაოდ ბევრია ისეთი იდიომა, რომელთა ერთი კომპონენტიც **სულია**. ესენია: **სულით დაცემა**, **სულის მინდობა**, **სულის ჩადგმა**, **სულის ამოსვლა** და ა.შ.

განსახილველ პოეზიაში გამოვლინდა “სულში რისხვის გა-

ტენება”, “სულის გაბეზრების მწვანე ნინველით დაღრღნა”, “სულის შეტმა”, “სულში დემონის გადავლა”; “სულზე ფრჩხილების დაქნა არსთა მპყრობელის მიერ”; “სულში იარის ჩარღვევა”, “კაკალ სულში ეკლიანი შოლტების ცემა”, “სულის თავანზე ქუხილი”, “სულში ღოდოძირის ყინულის წვეთვა”, “სულის დაჭაობება”; “სულის დაორსულება სამყაროს შხამით”, “სულში ქნარების ქროლვის შეჩერება”, “იმჟამინდელი სულის მირონივით დაღვრა”, “სულის დაღლა”, “სულში შუქის ჩადება”, “სულში ყვავილების ფანტვა”, “სულის სისხარულის თქემით ავსება”, “სულში უდაბნოს კენჭის ჩადება”, “სულში ისლამის გარჯობა”, “სულში ვაზის აცრა” და ა. შ.

განსახილველ პოეზიაში კონცეპტი სული ძირითადად გამოხატავს უარყოფით განცდებს:

... თხუპნია გოგო, როს მწუხრის ზარი სულში რეკავს
[გორგილაძე, 2012: 323].

... შენ ღებები და ჩემს სულს წეწაფ, ჩემს სულს [გორგილაძე, 2012: 170].

... თუმცა დაკაწრეს ჩემი სული მისმა კლანჭებმა [გორგილაძე, 2012:144].

... შენი მხურვალე სულში დამიარს ამოვლებული ცრემლში ისარი [გორგილაძე, 2012: 244].

ლექსში “ვაჟა-ფშაველა” სარეცელს მიჯაჭვული ვაჟა კლარჯეთის გამო წამოიგმინებს:

“სულსა მჭამს, გულ-ღვიძლს მიღღვებავს განაწირ-განამწარიო” [გორგილაძე, 2012: 6].

დიდების გამო ძაგება პოეტისთვის კაკალ სულში ეკლიანი შოლტების ცემაა:

“ან რისთვის გცემენ კაკალ სულში ეკლიან შოლტებს” [გორგილაძე, 2012: 258].

მეტად საინტერესოა “სულში დემონის გადავლა”- ბოროტების ზეობა

კვლავაც მრავალი გადაივლის სულში დემონი,

კვლავაც მრავალჯერ მიეგება დიდება ბოროტს [გორგილაძე, 2012: 298].

ან კიდევ: “ნეტავ რა ღვაფი მოთიკრავს, სულში ჩარღვეულ იარას?” [გორგილაძე, 2006:110].

პოეტს შური და ბოღმა ნაღმივით აწუხებს: მჭამდა ღმერთი თუ გესლის თანადი,

თრიაქი, **სულში მბრუნავი ნაღმად** [გორგილაძე, 2012: 66].

სიყვარულში განცდილი ტკივილები **სულის თავანზე ქუხილია: ბევრი იქუხა ჩემი სულის თავანზე, ბევრი...**

ვიყავი მუდამ შუბლშემკული ღრუბლების მტკვნით [გორგილაძე, 2012: 366].

მეტად ექსპრესიულია **“სულზე ფრჩხილების დაქნა არსთა მპყრობელის მიერ”**

“იქნებ ეს ბანგვა უსახოა და უსახური?

იქნებ ჩემს **სულზე ფრჩხილებს იქნის არსთა მპყრობელი?”** [2006: 217].

პოეტს აღარდებს ქვეყნად გამეფებული **მზაკეობა**, რომ ამის ზურგი მტრისთვის ღამაში საფარია, ცხრა ტყვია ცხრა ამას ცხრა ამისთვის აბარია, მავანს ნამუსის გარდა სხვა ყველაფერი აბადია: **“სულში ფშტია და სისხლში ლოდებია,**

შუბლზე მევირალობის ნისლია” [გორგილაძე, 2012: 123].

მეტად საინტერესოა პარადელიზმის საფუძველზე აგებული ფრაზა: ხორცი რა არის, მოკვდავს **სული უნდა ეტკინოს** [გორგილაძე, 2012: 166].

ლექს “შეკიღტულ კლარჯეთში” პოეტი წერს, რომ ის როცა უსმენს უნაყოფო ბრძენსა და ცვედანს, **“გაჩეხილ სულში ლოდიბრის ყინული წვეთავს”** [გორგილაძე, 2012: 41].

პოეტს ცბიერთა და ძაბუნთაგან შორს წასვლა სურს: **სულში დამახრესინე, მზის გამზნოვარი გორგალი** [გორგილაძე, 2012: 128].

წუთისოფლის ამოებას გამოხატავს – **სულში ჩადის ცრუ სოფელი დაღლილ მხესაგით** [გორგილაძე, 2012: 305], კუთხურობა “სულში რისხვის გაჭენებაა”: **“სულში რისხვა გაჭენდება, გაჭენდება გმინვა ყველა ეზოდან”** [გორგილაძე, 2012: 103].

პოეტს **სულს უწამლავს** გაცივებული, დაქვრივებული ტადრები:

“სული არ შეგეწამლება? გული არ დაგენაცრება?

რა ქნან, როდემდე იცადონ, გაცივებულმა ტადრებმა?!” (მინაწერი ფილმზე “ტაო-კლარჯეთი”) [გორგილაძე, 2012: 203].

თავმოებზრება ზურაბ გორგილაძესთან აჭარული დიალექტისთვის დამახასიათებელი ფრაზეოლოგიზმებითაა გადმოცემული: **“ქორწილამდე სული მშპება,**

ნენემ დიმიწინა ქალი” [გორგილაძე, 2007: 120].

“ნეტავ სული კბილებით სანამ უნდა მეკავოს” [გორგილაძე, 2006: 378].

პოეტური ინდივიდუალიზმის ნიმუშია **სულის გაბეზრების**

მწვანე ნინველით დადრღნა”

სად მიაქვს დროთა რონინებას ხმა შემწირველი?

ან **სულს რატომ ღრღნის გაბეზრების მწარე ნინველი?**
[გორგილაძე, 2012: 397].

ნინველი ეწოდება “ათის წლით ათხუთმეტამდე ვაჟსა” [საბა, 1991]. ეს სიტყვა აღნიშნული კონტექსტისთვის შეუფერებელია, ის ინდივიდუალურ-საავტორო ნეოლოგიზმად მიგვაჩნია, ერთიმემა შემწირველს.

კონცეპტი სული გამოხატავს ზნედაცემულობასაც. “უჯიათ მუშტარში” მუშტარს ღირიკულმა გმირმა მიჰყიდა პური, ღვინო, ცეცხლი, გული, სული კი – ვერა: **სული ვერ კი მივეიღე, სული ვერ კი მივეიღე** *[გორგილაძე, 2012: 498].*

აღამიანის მანკიერებანი პოეტისთვის **სულის დაჭაობება ან დაორსულება ან მოშხამება**: “შენი სული დაჭაობდა, შენ მაგ ჭაობს ვერასოდეს გაიგებ” *[გორგილაძე, 2012:103].*

“ძვირფასო! **სული დაორსულდა სამყაროს შხამით,**

სხვა პამლეტების სირბილია...სხვა მოსასხამი” *[გორგილაძე, 2006: 303].*

სული სხვა შხამებს ვაბადაგვიეთ, სული მსუბუქი და ბუნდოვანი *[გორგილაძე, 2012: 392].*

სულგრძელობის და ზნეამაღლების ანტონიმია **ვაჭრის და ჩარჩის სული**:

და გადმოხარგდა ჩვენში **სული ვაჭრის და ჩარჩის** *[გორგილაძე, 2012: 195].*

პოეტს სევდა ეუფლება “დამწვარული ყოფის” გამო, რომ პოეზიის აკაკარგიანობა იზომება არა დანიშნულებით, არამედ სტრიქონების რაოდენობით, რასაც მოჰყვება **მუხის დაშრეტა**:

“იმ დამწვარული ყოფნის დარებით, **ვეღარ დაქროდა სულში ქნარები,**

პოეტი თურმე თვლიდა სტრიქონებს დახლიდარის და ყასბის მოქნარებით” *[იქვე: 191].*

აქვე გვხვდება **სულის დაღლა და დაბერებაც**:

ბრბოს **უბადრუკმა ატოტებამ სული დაღალა** *[გორგილაძე, 2012: 420];*

თათრის ძაღლივით **ბერდება სულიც,** მწყემსო, პოეტო და ...ამხანაგო *[გორგილაძე, 2012: 503].*

მარტოობა პოეტისთვის არის **სულისთვის სიცარიელის ხანძარივით წაკიდება ან სულში უდაბნოს კენჭის ჩაგდება**: და წაუ-

კიდებს ხანძარივით სიცარიელეს, შენს ძარღვს კი არა,
სულს, გაწუწულს მონღოლის სისხლით *[გორგილაძე 2012:180]*.

“შენ სულში ჩამიგდე უდაბნოს კენჭი” *[გორგილაძე, 2007:91]*.

... და მარტოობის მინდვრებში დაძრწის სული – ბაწარზე
გაბმულ ძაღლივით *[გორგილაძე, 2012: 308]*.

შთამბეჭდავია ალბომის პერიფრაზი:

ვიცინი, მაგრამ ნაღველით ვალბობ,

ალბომს – სულებით გავსებულ საყდარს *[გორგილაძე, 2012: 450]*.

ქართულში სულ-კომპონენტიანი იდიომები ძირითადად სიკვდილის სემანტიკას გადმოგვცემს: მისცა სული თვისი უფალსა *[სინ. მრთ. 249,6]*; მოუღის სული მათგან *[იქვე 263,17]*; სულის ამოსღვა *[გისრ. 56.4]*; სულთაგან დაცალა *[რუსუდ. 176.35]*; სული ჩემი გავწირო *[გისრ. 339.20]*; სული ამოხდა *[ყარ. 626,34]*; სულიც არ ამომართვა *[რუსუდ. 448, 27]*; სული ამოვიღო *[გისრ. 116,29]*. სულთა სრულად ნუ დაღეო *[გვ. 910,4]*; არმადნად მი-აქუს სულია *[შან. 41,227]*; სულნი ღმერთსა შეაგედრნეს *[რუს. 131,2]*; სული განუტევებია *[ჯავახ. 5.305.13-15]*; ღმერთს მია-ბარა ალაღი სული *[ილია]*; სული ღმერთს დაულოცა *[ჯავახ. II.10.14-16]*; სული გაგზავნა ცაში *[პ. უმიკ.]*.

სიკვდილი ადამიანისთვის უდიდეს მტრის, ფუტურო არსებობის, აცილებაა. სული ანუ აქტიური მომენტი მუდამ უნდა ებრძოდეს მატერიას, რომ განასულიეროს იგი. ბიბლიური წარმოდგენით, ღმერთმა იმით დაასრულა თავისი შემოქმედება, რომ ადამიანის არსებობაში სამუდამოდ შეარიგა სული ხორცს, აქტიურობა – პასიურობას. იდეალისტურ ფილოსოფიაში სული არის ბუნების საგნებისა და მოვლენების მამოძრავებელი ძალა. რელიგიურად ის ადამიანის არსებობის ღვთაებრივი მხარეა, რომელიც უპირისპირდება სხეულს (ხორცს) უკვდავებით.

განსახილველ პოეზიაში გვხვდება ყველასთვის ნაცნობი ფრაზეოლოგიზმები:

და მე თუ სული მიდგია შენით, ახლა მე რატომ არა ვარ
შენთან *[გორგილაძე, 2012: 543]*.

სანამ პირში სული მიდგას, უნდოს, უგულოს,

მინდა თვალებში, თვალებში და სულში გუყურო *[გორგილაძე 2012: 522]*.

მეტად საინტერესოა სიკვდილის გამომხატველი ზურაბ

გორგილაძისეული მეტაფორა, რომელიც ეფუძნება შედარებას: „აქ მირონივით არის დაღვრილი იმჟამინდელი სული ყველა ყმის“ *[გორგილაძე, 2006: 81]*.

გამუსლიმანება ზურაბ გორგილაძისთვის **სულში ისლამის გარტობაა**:

ლექსში „სულხან-საბა“ პოეტი სულხან-საბას უხსნის:

“ტრიალებდა სისხლი, ბული და მირტობდნენ სულში ისლამს” *[გორგილაძე, 2012:26]*.

ძირძველი ქრისტიანობა პოეტისთვის საამაყოა. ქრისტიანობის ანარეკლია იდიომში **სულში ვაზის აცრა**. ლექსში „სულხან-საბა“ პოეტი სულხან-საბას შესახებ წერს:

“ვინც ამიცრა სულში ვაზი და ქურდობა დამაბრალა” *[გორგილაძე, 2006:7]*.

“ჩაუმქრალ სანთლებში” პოეტი წერს: “მეყო, მტვენის წებო-წვენი ჩემი **სულის ორთქლი დგანა**” *[გორგილაძე, 2012: 16]*. ლექსში “ეს მიწა გქონდეს” გკითხულობთ:

სულში ვენახი ყვაოდეს, თორემ

დვინო დალიონ, რამდენიც უნდათ” *[გორგილაძე, 2012: 28]*.

სულში ვენახის აყვავება ერის და რწმენის სიყვარული, ნაღდი ქართველობაა.

სიხარული პოეტისთვის **სულში შუქის ჩადება, ყვავილების ფანტავა, სულის სიხარულის თქემით ავსებაა**: “რადგან **სულში შუქი ჩადე და წკვარამი ჩაჰკეტე**” *[გორგილაძე, 2012: 466]*; სიხარული”, წარდგანა **სულში უცნაურთა ყვავილთა ფანტვის**” *[იქვე, 250]*, ან **სულის სიხარულის თქემით ავსებაა** *[იქვე, 244]*. ძენწმანის ნახვით გამოწვეული აღტაცება **სულის ქარების მიერ გადაპოწკავა**. სამშობლო და ხალხი **სულში გაშლილი დეკა და ღვიაა**” *[იქვე, 47]*, ნოსტალგია – **სულში ვაშლების თოვა** *[იქვე, 51]*.

სილადე, ლხენა პოეტისთვის სხეულის დამსუბუქება და **სულში სიმღერის დაცლაა** *[გორგილაძე, 2012: 114]*; თვითგამორკვევა, შემეცნება **გამოფხიზლებაა** **სულისა** *[იქვე, 114]*, სიკეთე – ჯვარცმის შემდეგაც **სულში ნათელის დგომა** *[იქვე, 116]*, სიმშვიდე – **სულის მყუდროებით განკურნებაა** *[იქვე, 186]*.

უსაზღვრო, ღრმა, ფაქიზ სიყვარულს გამოხატავს იდიომი **სულის კუკული**:

“ჩემი **სულის კუკული ხარ, არ იფიქრო, მოგწვეიტავო**” *[გორგილაძე, 2012: 66]*.

სისპეტაკის შესახებ წერს: **სული მექნებოდა ბავშვის პე-**

რანგივით, სუფთა, სურნელებით მღუპარი [იქვე, 337]. გარსია ლორკას მიემართება იდიომი “დაფნების ტოტზე გაფოთილილი სუ-ლი [იქვე, 201]. სიცოცხლეს გამოხატავს იდიომი: “მოჰფენია სულზე მზე ფენიქსის კლანჯით” [გორგილაძე, 2012: 84]. ცოლის შესახებ პოეტი წერს: ამიტომ სულის, ისევ სულის უკვდავი ვნება, მირონის შხამით გენუკვის და გეთამამება [გორგილაძე, 2012: 502].

პოეტური მუზა, შთაგონება სულში გუბის ბინდების დაგუბება [გორგილაძე, 2012: 286], ან სულში შერჩენილი მარაგია დენთისა [გორგილაძე, 2012: 330].

დიაგრამაზე დადებითი გაცდების პროცენტული მაჩვენებლები ასეთია: სიხარული – 27 %; სიყვარული და პატრიოტიზმი – 18-18 %, ნოსტალგია – 14 %, ქრისტიანობის სიყვარული და პოეტური შთაგონება – 9-9 %, ცოლქმრობა – 5 %. უარყოფითი გაცდათაგან კონცეპტი სული ყველაზე ხშირად გამოხატავს ტანჯვას, წუხილს – 22%, წუთისოფლის ამაოებას, სიკვდილს, თავმოებურებას და ზნედაცემულობას ეთმობა – 13-13%, პოეზიის დანიშნულების გაუ-ფასურებას – 8%, გამუსლიმანებას – 9%მუხის დაშრეტას – 9%.

ამრიგად, ზურაბ გორგილაძის პოეზიაში კონცეპტი სული მრავალფეროვან სურათს ქმნის. აქ ჩვენს ისტორიულ მეხსიერებაში აღბეჭდილ მწიგნობრული ენის თუ სასაუბრო სტილის ფრაზეო-ლოგიას ჭარბობს ინდივიდუალიზმი. კონცეპტი სული უმთავრესად გამოხატავს ემოციებს, ამათგან ყველაზე ხშირად უარყოფითს: ღრმა სულიერ ტკივილებს, მწუხარებას, ტანჯვას, გამაჰმადიანებით გამოწვეულ წუხილს, ზნედაცემულობას, სიკვდილს. დადებით განცდათაგან გადმოსცემს სიხარულს, ქრისტიანობის ორგანულო-ბას, სამშობლოს სიყვარულს, ნოსტალგიას, განცდებს, სულიერებას სიმშვიდეს, სიკეთესა და პოეტურ შთაგონებას. ეს კი გა-ნაპირობებს ზ. გორგილაძის პოეზიის ძლიერ ექსპრესიულობას და მაღალ ესთეტიკურობას.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

- დოგონოვი, 1978: – Доганов Г. И. Эмоция как ценность. Наука. Москва;
- იზარდი, 1980: – Izard C. E., The psychology of emotions, რუსული გა-მოც. Питер.
- გორგილაძე, 2006: – ზურაბ გორგილაძე, ერთტომეული, გა-მომცემლობა “აჭარა”, ბათუმი.

გორგილაძე, 2007: – ზურაბ გორგილაძე, ახი ლექსი, გამომცემლობა “ინტელექტი”, თბილისი.

გორგილაძე, 2012: – ზურაბ გორგილაძე, ერთტომეული, გამომცემლობა “აჭარა”, ბათუმი.

სანიკიძე, 2010: – სანიკიძე ი., სიტყვის ესთეტიკური და ემოციურ-ექსპრესიული ფუნქციებისთვის ქართულში, I საერთაშორისო კონფერენცია “ენა და კულტურა” შრომები. ქუთაისი.

საბა, 1991: – ლექსიკონი ქართული I, გამომცემლობა “მერანი”, თბილისი.

სახოკია, 1979 – სახოკია თ., ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, გამომცემლობა “მერანი”, თბილისი.

Nana Tsetskhladze

(Batumi, Georgia)

Concept of “Soul” in Zurab Gorgiladze’s Poetry

Summary

The article studies phraseologisms in Zurab Gorgiladze’s poetry. The component of those phraseologisms is the “Soul”. They form a diverse picture that is the way of expression of the emotions in the Georgian language. Specifically, the examples of them in Gorgiladze’s works are: “sulshi riskhvis gacheneba”, “sulis boroti tkhierit dghveba”, “sulistvis talkhi tvirtebis mantiasavit mokhda”, “sulis gabezrebis mtsvane ninvelit daghrghna”, “sulis shechma”, “sulshi demonis gadavla”, “sulze phrchkhilebis dakna arsta mpkrobelis mier”, “sulshi iaris charchveva”, “kakal gulshi ekliani sholtebis tsema”, “sulis tavanze kukhili, sulshi lodidziris tsvetva” “sulshi riskhvis gacheneba”, “sulis dachaobeba”, “sulis daorsuleba samkaros shkhamit”, “sulshi knarebis krolvis shechereba”, “sulshi kvavilebis pantva”, “sulshi sikvarulis tkeshit avseba”, “sulshi udabnos kenchis chagdeba”, “sulshi islamis garchoba”, “sulshi vazis atsra” and etc.

Idioms like those express deep soul pains, sorrows, suffering, the pain caused because of getting of Islam, naturalness of Christianity, the love of the mother country, nostalgia, spiritual awareness or fall, death, happiness, tranquility, kindness and poetic inspiration.

**მატიერიალური და ქრისტიანული საკულტო
ეპეზები იმერეთში
(ოკრიბა)**

გვიანფეოდალურ ხანაში დასავლეთ საქართველოში ოთხი პოლიტიკური ერთეული ოყო განლაგებული: იმერეთის სამეფო, ოდიშის სამთავრო, გურიის სამთავრო და აფხაზეთის სამთავრო.

XVII საუკუნის მეორე ნახევრამდე იმერეთის სამეფოში შედიოდა სვანეთის დიდი ნაწილი, ლეჩხუმი, რაჭა და საკუთრივ იმერეთი, რომელიც თავის მხრივ შემდეგ მხარეებად იყოფოდა: ზემო მხარი, გაღმართი, ოკრიბა, არგვეთი და ვაკე იმერეთი.

ოკრიბა ჩრდილოეთით ესაზღვრებოდა რაჭას, ჩრდილო-დასავლეთით კი (მდ. ლეხიდართ) – ოკრიბას. დასავლეთით მას რიონი მიჯნავდა, ხოლო სამხრეთით – ოკრიბის ქედი.

გვიანფეოდალურ ხანაში ოკრიბაში შემდეგი სოფლებია დამოწმებული, რომლებშიც მატერიალური და ქრისტიანული საკულტო ძეგლებია დადასტურებული:

1. ანტორია – ამ სოფელში შემორჩენილია გვიანფეოდალური ხანის ციხის ნანგრევები.

2. ახალდაბა – აქ შემორჩენილია გვიანფეოდალური ხანის ციხისა და ეკლესიის ნანგრევები.

3. ბოგოთი – აქ შემორჩენილია აზნაურის ციხე-დარბაზისა და გვიანფეოდალური ხანის ეკლესიის ნანგრევები

4. გელათი – ქართული ხუროთმოძღვრული ანსამბლი, რომელშიც შედის სხვადასხვა დროინდელი შენობები, ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის მთავარი ტაძარი. მთავარი ტაძრის აღმოსავლეთით XII ს-ის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიაა, გვემთა და ფორმით იგი მთავარ ტაძარს იმეორებს, მაგრამ პატარა ზომისაა. მთავარი ტაძრიდან 9 მ-ზე აღმართულია XIII-XIV საუკუნეების წმ. ნიკოლოზის სახელობის ორსართულიანი ეკლესია. მთავარი ტაძრის ჩრდილო-დასავლეთით XIII ს-ის სამრეკლოა, რომლის ქვედა ნაწილი – თაღებით გახსნილი ქვის ფანჯატური – წყაროზეა დაშენებული. მის თავზე პატარა სათავისა, ხოლო სულ ზემოთ – სამრეკლო. გელათის მონასტრის ზღუდის გარეთ, დაახლოებით 150 მეტრზე მის ჩრდილო-აღმოსავლეთით, შემორჩენილია სოხასტერის მონასტერის (დაყუდებული ბერების სამყო-

ფელი) ნანგრევები, ეკლესიების, კოშკის ტიპის საცხოვრებელი სახლებისა და სხვ. ნაშთები. მონასტრის სამხრეთ-დასავლეთით მაღალ კონცხზე წმ. საბას სახელობის დარბაზული ეკლესიის (X-XI სს.) ნანგრევებია. მის მახლობლად გზის გადაღმა წმ. ილიას სახელობის ეკლესიაა.

5. გოგნი – სოფელში შემორჩენილია ციხისა და ეკლესიის ნანგრევები. 1778 წელს მეფე სოლომონ I-ის მეუღლემ მარიამ დედოფალმა გოგნში ააგო ღვთისმშობლის მიძინების ქვითკირის ეკლესია და დააფუძნა მონასტერი.

6. გურნა – წყაროებში პირველად 1660 წელს იხსენება. აქ დგას გვიანფოთალური ხანის ეკლესია.

7. დაბაძველი – აქ დგას გვიანფოთალური ხანის ეკლესია.

8. ზარათი – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XIII საუკუნეში. სოფლის სასაფლაოზე დგას წმ. კვირიკეს მცირე ზომის ეკლესია, კედლები მთლიანად შემკულია XVIII საუკუნის ტრადიციული რელიგიური მხატვრობით. სამხრეთ კედლის აღმოსავლეთ მონაკვეთში მოთავსებულია ღვთისმშობლისკენ ვედრებით მიმართული მხატვრის გამოსახულება. მსგავსი კომპოზიცია იშვიათია ქართული კედლის მხატვრობაში. ზარათის მოხატულობა გვიანი ფეოდალური ხანის მხატვრობის ერთ-ერთი საინტერესო ნიმუშია. აქ აგრეთვე შემორჩენილია აზნაურის ციხე-დარბაზის ნანგრევები.

9. კაციეთი – დღეს ნასოფლარია წყნორის მიდამოებში. აქ არის ციხის ნანგრევები.

10. კითხიჯი – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XVIII ს-ში. დგას შუა საუკუნეების ეკლესია.

11. კისორეთი – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XVI ს-ში. აქ შემორჩენილია შუაფეოდალური ხანის წმ. გიორგის ერთნავიანი ეკლესია. ინტერიერში შემორჩენილია მოხატულობის ფრაგმენტები. ნაგებობა შემკულია ჩუქურთმებით და ჯვრის რელიეფური გამოსახულებებით.

12. კურსები – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XV ს-ში. სოფელში ორი ძველი ხიდა: ერთი მდინარე წყალწითელაზე, მეორე ქვერონაზე. სოფელში შემორჩენილია სამი აზნაურის ციხე-დარბაზი ნანგრევები და ორი ეკლესია. ერთი, ზენობნის მაცხოვრის ეკლესია, კარგადაა შემონახული, რომლის სამხრეთ კარიბჭის ასომთავრული წარწერაა ამოკვეთილი, ფასადი ორნამენტებითაა შემკული, შიგნით მოხატულია. კურსებიდან იყვნენ

ქართველი მშენებელი ოსტატები – ბერეკაშვილები, რომლებმაც XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან რამდენიმე ეკლესია ააშენეს დასავლეთ საქართველოში.

13. ლაფეთი – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XVIII ს-ში. სოფელში დგას ეკლესია.

14. ღელვა – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XVIII ს-ში. სოფელში დგას ეკლესია.

15. მანდიკორი – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XVII ს-ის შუა წლებში. სოფელში ეკლესიის ნანგრევებია.

16. მოწამეთა – დგას ქართული ხუროთმოძღვრების ძეგლი – სამონასტრო ანსამბლი – უგუმბათო ეკლესია, სამრეკლო, გალავანი და სამეურნეო ნაგებობანი. თავდაპირველად აქ მცირე ეკლესია მდგარა, რომელშიც VIII საუკუნეში მურვან-ერუს მიერ ნაწამები მთაერების – ღავით და კონსტანტინეს ნეშტი დაუსვენებიათ. X ს-ში ბაგრატ III-ს ეკლესია განუახლებია და უფრო მოზრდილი შენობა აუგია. თანამედროვე სახე მონასტერმა XIX ს-ში მიიღო.

17. ნაბოსღევი – წყაროებში პირველად მოხსენებულია 1545 წელს. სოფელში დგას გვიან შუა საუკუნეების ეკლესია.

18. ნაძვა – წყაროებში პირველად მოხსენებულია 1660 წელს. სოფელში დგას გვიან შუა საუკუნეების ეკლესია.

19. ოხოშირა – სოფელში დგას ეკლესია.

20. ოჯოლა – სოფელში დგას ეკლესია.

21. რიონი – აქ იყო ძველი ეკლესია, დღემდე ვერ მოაღწია. აქვე შემორჩენილია ციხე-სიმაგრის ნანგრევები.

22. საწირე – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XI ს-ში. ის გელათის მონასტრის კუთვნილი სოფელი იყო. საწირეში იღებდნენ რკინის მადანს და ამუშავებდნენ. შუა საუკუნეებში ცნობილი იყო საწირის ციხე, ამჟამად ციხე საწირის განაყოფ სოფელ ზედაუბნის ტერიტორიაზეა.

23. სორმონი – აქ არის აზნაურის ციხე-დარბაზისა და ეკლესიის ნანგრევები.

24. სოჩხეთი – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XVIII ს-ში. დგას ძველი ეკლესია.

23. შუეერი – დგას გვიანფეოდალური ხანის ეკლესია.

24. ციხია – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XVI ს-ში. სახელწოდება მოდის შუა საუკუნეებში აქ მდგარი ციხესიმაგრისგან. გორაკის ძირში, რომელსაც “ციხეს” ეძახიან, შემორჩენილია გვირაბის ნაშთი. სოფელში დგას შუა ფეოდალური ხანის

დარბაზული ტიპის ეკლესია, რომელსაც XIX საუკუნეში განაახლეს.

25. ცუცხვათი – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XVII ს-ში. სოფლის სამხრეთ მხარეს შემორჩენილია შუა საუკუნეების ციხე-დარბაზის ნაშთები (კოშკისა და გალავნის ნაშთები). ცუცხვათის ციხე კონტროლს უწევდა ქუთაისიდან აღმოსავლეთ საქართველოსკენ და ოკრიბის გავლით რაჭისკენ მიმავალ გზებს. გვიან შუა საუკუნეებში ცუცხვათის ციხე იმერეთის სამეფოს უმნიშვნელოვანესი სიმაგრე იყო. 1721 წელს ოსმალებმა დაიკავეს და იქ თავისი გარნიზონი ჩააყენეს. 1770 წელს მეფე სოლომონ I-მა გაათავისუფლა. 1810 წელს იმერეთის სამეფოს რუსეთთან შეერთების შემდეგ დაანგრეს.

26. ძირივანი – ამ სოფელში დგას შუაფეოდალური ხანის ეკლესიის და გვიანფეოდალური ციხე დარბაზის ნანგრევები, აქვეა გორაკი, ე.წ. “თამარის ციხე”, რომლის ზედაპირზე შეიმჩნევა ნაგებობის კვალი.

27. ძმუისი – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XV ს-ში. სოფლის ჩრდილოეთით რამდენიმე კილომეტრის დაშორებით, ძმუისის მთაზე შუა საუკუნეების ციხის ნანგრევებია.

28. ძუენური – დგას ეკლესია.

29. წყნორი – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XV ს-ში. სოფელში დგას ეკლესია, რომელიც, სავარაუდოდ, გვიან შუა საუკუნეებს მიეკუთვნება.

30. ჭოლევი – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XVI ს-ში. აქ შემორჩენილია შუა საუკუნეების ეკლესია, რამდენიმესართულიანი კოშკის და ციხე-დარბაზის ნანგრევები.

31. ჭყეპი – აქ შემორჩენილია ციხის და ეკლესიის ნანგრევები.

32. ხრესილი – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XVII ს-ში. ცნობილია 1757 წლის ხრესილის ბრძოლით ქართველთა ჯარებსა და ოსმალებს შორის. სოფელში დგას ეკლესია.

33. ჯვარისა – წყაროებში პირველად მოხსენებულია XI ს-ში. შემორჩენილია შუა საუკუნეების ციხის და ეკლესიის ნანგრევები.

34. ჯონია – წყაროებში პირველად მოხსენებულია 1545 წელს. სოფელში შემორჩენილია შუა საუკუნეების ციხის და ეკლესიის (X-XI სს.) ნანგრევები. კედლებზე ლაპიდარული წარწერებია. 1967 წელს აღმოჩნდა მონეტების – “კოლხური თეთრის” – განძი.

აქ მხოლოდ ნაწილია წარმოდგენილი იმერეთის ამ მნიშვნელოვანი მხარის (ოკრიბა) მატერიალური და ქრისტიანული საკულტო დანიშნულების ძეგლებისა. ეს რეგიონი კიდევ უფრო

მეტ შესწავლას საჭიროებს ამ კუთხით და ჩვენი მცდელობაც ამის ნაწილია.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ბაგრატიონი, 1973: – ბაგრატიონი ვახუშტი, “აღწერა სამეფოსა საქართველოსა”. ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, თბილისი

ბურჯანაძე, 1959: – ბურჯანაძე შ., ლიხთ-იმერეთის 1737 წლის რუკა, როგორც ფეოდალური საქართველოს ისტორიის პირველწყარო, – კრ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, I, თბილისი.

ლომინაძე, 1955: – ლომინაძე გ., გელათი, თბილისი.

ქსე, 1977: – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, II, თბილისი.

ქსე, 1978: – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, III, თბილისი.

ქსე, 1979: – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, IV, თბილისი.

ქსე, 1985: – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, IX, თბილისი.

**David Tsitaishvili
(Kutaisi, Georgia)**

**Material and Christian Iconic Monuments in Imereti
(Okriba)**

Summary

Okriba was bordered by Racha on the north. It was separated from Lechkhumi by the river Lekhidari on the north-west and on the west by the Rioni River. Okribian mountain ridge formed its boundary on the south. There were villages in Okriba in the Late Feudal period in which material and Christian iconic monuments affirmed to be. Such as: Antoria, Akhaldaba, Gelati, Gogni, Gurna, Dabadzveli, Zarati, Katsieti, Kitkhidgi, Kisoreti, Kursebi, Lapeti, Leghva, Mandikori, Motsameta, Naboslevi, Nadzva, Okhomira, Ojola, Rioni, Satsire, Sormoni, Sochkheti, Shukheri, Tsikhia, Tsutskhvati, Dzirovani, Dzukhnuri, Dzmuisi, Tskhnori, Cholevi, Chkhepi, Khresili, Jvarisa, Jonia.

ვლადიმერ ჯელიძე
(თბილისი, საქართველო)

ადრექრისტიანული ხანის ქართული
წერილობითი კულტურის ტრადიციები
(„ქუეყანა ზღვს ყურისა ... და ზღვსპირისა“)

ადრექრისტიანული ხანის ქართულ წერილობით კულტურას გვიანანტიკური პერიოდის მდიდარი ტრადიცია უდევს საფუძვლად. ეს ხანგრძლივი, მრავალსაუკუნოვანი ისტორიულ-ლიტერატურული პროცესია, რაც სხვადასხვა ეპოქის მიხედვით თანდათანობით იქმნებოდა. ქართული ასომთავრული ანბანით შექმნილ მწიგნობრობას არქეოლოგიურ კვლევა-ძიებათა შედეგად მოპოვებული ეპიგრაფიკული ძეგლები ადასტურებს, რომლის პირდაპირი და უშუალო გაგრძელებაა წერილობითი პირველწყაროები, როგორც ადრეული პერიოდის საინფორმაციო კომუნიკაციის საშუალებები. აღნიშნული წყაროები ძირითადად შემორჩენილი და ასახულია ქართულ საისტორიო თხზულებებში „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრება“ [ჭელიძე 2015:14-23].

ადრეული პერიოდის ქართული წერილობითი კულტურის ძეგლების პირველსახის აღდგენა და თანადროული ეპოქის ისტორიულ წყაროთა ლიტერატურული მოდელირება შესაძლებელია შესაბამისი ხანის უცხოურ (ბერძნულ-რომაულ, სომხურ და სხვა) საისტორიო და ეპიგრაფიკულ მონაცემებთან შედარების შედეგად მოძიებული პარალელებით [ჭელიძე, 1999:153-163], რაც, ქართლისა და ეგრის-აფხაზეთის, როგორც საზოგადოებრივი იერარქიისა და მეფე-მთავართა ვინაობის დადგენის, ისე ამ მხარეების მკვიდრთა საერთო ქართველური წარმომავლობის [ჭელიძე, 2016(II):63-69], კერძოდ, ეთნოგენეტიკური და რელიგიურ-კულტურული იდენტობის საკითხებისა და სხვა მნიშვნელოვანი პრობლემების გარკვევის საშუალებას იძლევა.

„ქართლის ცხოვრების“ სარედაქციო მინაწერი გვაუწყებს, რომ ამ საისტორიო კრებულის პირველი მონაკვეთი „ლეონტი მროველმან აღწერა“ [ყაუხჩიშვილი, 1955:244], რომელიც თავისი თხზულების მეორე თავის დასაწყისში აღნიშნავს: „ხოლო აქათგან ვიწყით და წარმოვთქვამთ ამბავი ქართლისა და ნათესავისა მათისა, და ცხოვრება მათი ვიდრე დღეთა ჩუენამდე“ [ყაუხჩიშვილი, 1955:8]. როგორც ჩანს, ჩვენი ქვეყნის ისტორიული რეალიები მან თავის თანადროულ ეპოქამდე, კერძოდ, XI სუკუნის სამოცდაათიან

და აღიყარა მუნით და შემოვლო გზა გურიისა. და განვლეს სპერისა, ... და ჩაიარა მურვან ყრუ ზღვს - პირი და გამოიხუნა ციხენი და ქალაქნი ზღვს - პირისანი, და ოჯერ და უვალ ყო ყოველი ქვეყანა ზღვს - პირისა, ვიდრემდის მიიწია ქალაქსა მას, რომელ არს კოსტანტინეპოლჲ, და დაიბანაკეს, რომელსა ხალკიდონ ჰქვან“.

მიუხედავად ამ ლაშქრობისა, მნიშვნელოვანია, რომ „დასავლეთ საქართველოზე ხალიფატის გავლენა არ ვრცელდებოდა“ [კუცია, 2015:5]. ამ გარემოებამ განაპირობა ჩვენი ქვეყნის ზღვისპირა მხარეში ქართული სახელმწიფოებრივი და რელიგიურ-კულტურული აღმშენებლობის დაწყება, რომელსაც საფუძველი ჩაუყარა არჩილ მეფემ, როგორც ეგრისსა და გურიაში („წარმოვიდა არჩილ და დაემკვდრა ეგრისს ვიდრე შორაპნადმდე და განაგნა ყოველნი ციხენი და ქალაქნი, და აღაშენა ციხე საზღუარსა ზედა გურიისა და საბერძნეთისასა“), ისე (აღმოსავლეთ საქართველოში დამკვიდრების შემდგომ) – კახეთსა და წუქეთ-ჰერეთში.

ამ პროცესს აფხაზეთში, თავის მხრივ, აგრძელებენ „ერისთავი კეისრისად ლეონ“ და გურანდუხტ დედოფალი („ხოლო არჩილ ... მისცა ლეონს ცოლად ძმისწული მისი გურანდუხტ და გზრგვნი იგი, რომელი ბერძენთა მეფესა წარმოეცა“), რის შედეგადაც მათი ძისწულის (გრაფიკული ცთომილების გამო საისტორიო თხზულებაში ის ლეონ პირველის ძმისწულადაა მოხსენიებული) ლეონ მეორის მთავრობის დროს აფხაზეთი არა მარტო დინასტიურად და ეთნიკურად, არამედ, რაც მთავარია, რელიგიურ-კულტურადაც ქართული (და არა ბერძნული) ქვეყანაა. იოანე საბანის ძე თავის თხზულებაში „აბო თბილელის წამება“ ამას ვრცლად და დეტალურად აღწერს: „საზღვარ მათდა არს ზღუად იგი პონტოდსად, სამკვდრებელი ყოვლადვე ქრისტეანიეთად, მისაზღვრადმდე ქალღიაღსა, ტრაპეზუნტიად მუნ არს, საყოფელი იგი აფსარეაღსად და ნაფსაღს ნავთსადგური. და არს ქალაქები იგი და ადგილები საბრძანებელად ქრისტეს მსახურისა იონთა მეფისა, რომელი მოსაყდრე არს დიდსა მას ქალაქსა კონსტანტინეპოლისასა“ [ჭელიძე, 2008:316-321], რომელშიც წარმოჩენილია განსაკუთრებული მნიშვნელობა და დანიშნულება „ქართულ ენაში“ მწიგნობრობისა“. ნერსე ერისმთავარი, მისი ოჯახის წევრები („ქვეყანად აფხაზეთისა ... პირველადვე წარუგზავნენ მას დედა და ცოლი და შვილნი და მონაგები და ყოველნი სახლისა მისისანი, რამეთუ

კრძალულ იყო ქუეყანად იგი შიშისაგან სარკინოზთადსა. ... მთავარმან მის ქუეყანისამან შეიწყნარა ნერსე ყოვლით ერთი მისითურთ. ვითარცა იხილა ნერსე დედოფალი, დედად თჳსი, და ცოლი და ძენი თჳსნი“) და ახალ სარმუნოებაზე მოქცეული აბო სწორედ აღნიშნული აღმშენებლობისა და აქაურ მკვიდრთა სულიერი სიმტკიცის („საესჴ ქრისტჴს სარწმუნოებითა“) თვითმხილველნია. მათ შორის (როგორც ერთ-ერთი წარმომადგენელი „ყოველნი სახლისა მისისანი“), სავარაუდოდ, გრიგოლიცაა, რადგან ის „იყო შვილი წარჩინებულთა დიდებულთა და მართლმორწმუნეთა მამადებათად და სახლსა შინა სამეფოსა დიდისა ნერსე ერისთავისასა აღზრდილ იყო ხელითა კეთილად მსახურისა დედოფლისა – ნერსეს ცოლისადთა, რომელსაცა ეშვილა, რამეთუ იყოცა ძმისწული მისი“. აღსანიშნავია, რომ „შემდგომად სივლტოლისა მის ნერსჴსისა ქართლთ, წარმოავლინა მამდი ამირა მუმნამან ბრძანებითა ღმრთისადთა სტეფანოზ, ძჴ გურგენ ერისთავისად, დისწული ნერსჴსი, ნაცვალად დედის ძმისა თჳსისა ნერსჴსა, ერისმთავრად ქუეყანასა ამას ქართლისასა. მაშინ მხიარულ იქმნა ნერსე, რამეთუ უფლებად იგი სახლისა მისისაგან არა განაშორა უფალმან. ესეცა წადიერ იქმნა უფროდსა გულისმოდგინედ და წარმოავლინნა მოციქულნი და ითხოვა ჴელმწიფეთაგან ამირათა ამის ქუეყანისათა, რადთა უშიშ-ყონ იგი ბოროტისაგან და გამოვიდეს ჴსნილად ყოვლით ერთი მისითურთ“. თავის მხრივ, „ხოლო რაჟამს მოუძღურდეს ბერძენნი, გადგა მათგან ერისთავი აფხაზთად, სახელით ლეონ, ძმისწული ლეონ ერისთავისად, რომლისად მიეცა სამკჳდროდ აფხაზეთი. ესე მეორე ლეონ ასულის წული იყო ხაზართა მეფისა, და ძალითა მათითა გაადგა ბერძენთა, დაიპყრა აფხაზეთი და ეგრისი ვიდრე ლიხამდე, სახელიდგა მეფე აფხაზთა“. გარდა ამისა, ნერსე ერისმთავარმა (და არა მისმა მამამ „ადარნასე ბაგრატიონიანმან“, რადგან ეს შემდგომი ეპოქაა), როგორც ჩანს, მის დისწულთან, სტეფანოზთან შეთანხმების შედეგად „იცვალა ... ნასამალი კლარჯეთისა, შავშეთისა, აჭარისა, ნიგალისა, ასისფორისა, არტანისა და ქუემოსა ტაოსა, და ციხეთა განცა რომელნი ჰქონდეს შვილის-შვილთა ვახტანგ მეფისათა. და წარვიდა ... კლარჯეთად“ („ნასამალი“ გულისხმობს არჩილ მეფის მიერ ადარნასესთვის სამკვიდროდ მიცემულ რუსთავის, შულავერისა და ატენის – კუხეთის, შიდა და ქვემო ქართლის გაერთიანებულ ტერიტორიას). სწორედ ამ პერიოდიდან მოღვაწეობას იწყებს აღნიშნულ მხარეში ნერსესთან ერთად აქ დამკვიდრებული გრიგოლი, რითაც ჩვენს

ქვეყანის დასავლეთ (ზღვისპირა) ნაწილში (ეგრის-აფხაზეთში) წამოწყებულ სულიერი აღმშენებლობის პროცესს აგრძელებს, როგორც ზემო ქართლის (მესხეთის) „უდაბნოთა ქალაქმოფვლი“.

საგულისხმო და საყურადღებოა, რომ წერილობითი წყაროები და საისტორიო გადმოცემები პირდაპირ მიაწოდებენ, რომ ქართულ სახელმწიფოებრივ და რელიგიურ-კულტურულ აღმშენებლობას საფუძველი ჩაუყარეს ვახტანგ გორგასალმა და აფხაზეთში გამეფებულმა მისმა მემკვიდრეებმა **[ჭელიძე, 2016(IV):97]**. ამასვე მიუთითებს გადმოცემა ერთიანი საქართველოს პირველი მეფის ბაგრატ მესამის შესახებ, რომელიც დედით აფხაზეთა მეფეთა შთამომავალია („შემდგომად დიდისა მეფისა ვახტანგ გორგასლისა არავინ გამოჩენილ არს სხუა მსგავსი მისი დიდებითა და ძალითა და ყოვლითა გონებით“).

აღნიშნულ ისტორიულ რეალებს სრულად ასახავს და წარმოაჩენს ქართული წერილობითი ტრადიციები **[ჭელიძე, 2016(III):45]**, რაც „ქართლის ცხოვრების“ სარედაქციო მინაწერის მიხედვით „აღიწერებოდა ჟამითი ჟამად“.

ამდენად, ქართლსა და ეგრის-აფხაზეთში მიმდინარე ისტორიული პროცესების აღნიშნული დოკუმენტური აღწერილობა ადასტურებს, რომ ქართული წერილობითი კულტურის ტრადიციები ძირითადად გამსჭვალულია ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ერთიანობისა და სახელმწიფოებრივ-ტერიტორიული მთლიანობის იდეით, რომელიც ძირითადად განსაზღვრავს ქართველური იდენტობის ექტორებსა და წარმოაჩენს ჩვენი ეთნოცნობიერების ორიენტირებს.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

კუცია, 2015: – ნ. კუცია, მამულიშვილთა აბრისი, „ორი თარიღი: პიროვნებისაც, წიგნისაც“, თბილისი.

ყაუხჩიშვილი, 1955: – ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბილისი.

ჭელიძე, 1999: – ვლ. ჭელიძე, ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრება“ და უცხოური საისტორიო გადმოცემები, – კრ.: ლიტერატურული ძიებანი, XX, თბილისი.

ჭელიძე, 2005: – ლ. ჭელიძე, ლეონტი მროველმან აღწერა („მეფეთა ცხოვრების“ სიუჟეტური ერთიანობა და კომპოზიციური მთლიანობა), – კრ.: კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, თბილისი.

- ჭელიძე, 2008:** – ქრისტეს წმინდა და ნეტარი მოწამის აბოს წამება, ძველი ქართული ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და თარგმნა ედიშერ ჭელიძემ, კრებული „ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები“, 3 ტომად, რედაქტორი ლევან აბაშიძე, I, თბილისი.
- ჭელიძე, 2015:** – ლ. ჭელიძე, ძველი ქართული საისტორიო პროზის ადრეული პერიოდი, „ორი თარიღი: პიროვნებისაც, წიგნისაც“, თბილისი.
- ჭელიძე, 2015-2016:** – ვლ. ჭელიძე, ქართული საისტორიო პროზის განვითარების ადრეული ეტაპები, ნაწილი პირველი, ჟურნალი „ქართული წყაროთმცოდნეობა“, XVII-XVIII, თბილისი.
- ჭელიძე, 2016(I):** – ვლ. ჭელიძე, ქართული საისტორიო პროზის განვითარების ადრეული ეტაპები, ნაწილი მეორე, „სჯანი“, 17, თბილისი.
- ჭელიძე, 2016(II):** – ვლ. ჭელიძე, ქართველური იდენტობის ექვტორები (ჩვენი თვითსახელწოდების წარმომავლობა), „მიგრაციული პროცესები და იდენტობათა ტრანსლაცია“ (პირველი საერთაშორისო კონფერენციის მასალები), თბილისი.
- ჭელიძე, 2016(III):** – ვლ. ჭელიძე, ადრეული პერიოდის ქართული (ქართველური) წერილობითი კულტურის ტრადიციები (წინა-ანბანურ და ანბანურ დამწერლობები – საინფორმაციო კომუნიკაციის საშუალებები), კავკასიოლოგთა IV საერთაშორისო კონგრესის მასალები, თბილისი.
- ჭელიძე, 2016(IV):** – ვლ. ჭელიძე, აფხაზეთის ერისთავთა და მეფეთა დინასტიური წარმომავლობა (ლეონტი მროველის საისტორიო გადმოცემების კვალდაკვალ), ჩერქეზული (ადიღეური) კულტურის ცენტრის I საერთაშორისო სამეცნიერო სესია, მასალები, თბილისი.

Vladimer Chelidze
(Tbilisi, Georgia)

Georgian Written Tradition of Early Christian Era

Summary

The Georgian written tradition of early christian era was gradually formed during different epochs that is a long centuries-old historico-literary process. Several epigraphic monuments acquired after the archaeological searches indicate that the scripts created by the unique

Georgian alphabet is based on the rich traditions of the writing culture. The direct continuation of this tradition is the first literary monuments as information sources and means of communication of the early period, that are mainly preserved in the historical works "The Conversion of Kartli" and "The Life of kings". The above-mentioned documentary description of the historical realities of regions of the Kartli and Egris-Afxazeti confirms the fact that there existed historical narratives preserved in the alphabetic literary traditions.

სოლომონ დოდაშვილის სულიერი პორტრეტისათვის

სოლომონ დოდაშვილი დიდი ქართველი მამულიშვილი, რუსეთის წინააღმდეგ ქართველი ხალხის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ერთ-ერთი გამორჩეული ლიდერი და თავდადებული მოღვაწეა. მრავალმხრივი ღვაწლი და განსაკუთრებული ეროვნული მისია მკვეთრად წარმოაჩენს მის სულიერ პორტრეტს, ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის უამრავ გმირთა შორის მას საპატიო ადგილს აკუთვნებს და ეროვნული წმინდანის მადლით მოსახვს.

სოლომონ დოდაშვილი 1832 წლის პოლიტიკური მოვლენების სულისჩამდგმელი, ფაქტობრივად, მისი იდეური წინამძღოლი იყო. ეს მოვლენები ისტორიოგრაფიაში თავადაზნაურული არისტოკრატის შეთქმულებად არის დეფინიცირებული. სანამ დეფინიციის სიზუსტეს შევეხებოდეთ, მანამდე ვიტყვი, რომ გლეხთა წრიდან გამოსული დოდაშვილის ამ დიდი წინააღმდეგობრივ მოძრაობის იდეურ-პოლიტიკურ მეთაურად ქცევა მიუთითებს მის ინტელექტუალურ და პიროვნულ სიძლიერეზე, მის ავტორიტეტსა და დიდ საზოგადოებრივ გავლენაზე, მის ლიდერულ თვისებებსა და შეუცვლელ როლზე. სხვაგვარად, სოციალური სტატუსი ბატონყმობისდროინდელ საქართველოში, გლეხ სოლომონ დოდაშვილს ამდენ უფლებასა და მოვალეობას არ მისცემდა.

1832 წელს სოლომონ დოდაშვილი სულ 27 წლის იყო. ის 1805 წელს დაიბადა კახეთში (სიღნაღი, სოფ. მადარო). სწავლობდა თბილისის სასულიერო სემინარიაში (დაარსდა 1817 წ.). ისე, რომ ეს სასწავლებელი არც კი დაემთავრებინა, იმდენად ნიჭით გამორჩეული სემინარიელი იყო, 1822 წელს გაამწესეს სიღნაღის ახლადდაარსებულ სასულიერო სასწავლებელში – პედაგოგად. ერთი წლის შემდეგ გაემგზავრა სანაბ-პეტერბურგში, სადაც ფილოსოფიის ფაკულტეტზე განაგრძო სწავლა. უნივერსიტეტი 1827 წელს დაასრულა და სამშობლოში დაბრუნდა. 1828 წელს კვლავ გაემგზავრა იმპერიის დედაქალაქში და დაიცვა ფილოსოფიის მაგისტრის ხარისხი. საამისოდ რუსულ ენაზე დაწერა ნაშრომი – “ლოგიკა”. აკადემიური წრების იმდენად დიდი შეფასება მიიღო შრომამ, რომ იგი შეუცვლელ სახელმძღვანელოდ იქცა

რუსეთის უმაღლესი სასწავლებლებისათვის. ოცდასამი წლის ქართველი ჭაბუკი 1828 წელს სამშობლოში გამარჯვებული დაბრუნდა, მას თბილისის საზოგადოებამ საზეიმო დახვედრა მოუწყო.

სამშობლოს თანდაყოლილი სიყვარული, რასაც დაემატა პეტერბურგში ქართველ ბატონიშვილებთან ურთიერთობით მიღებული მტკივნეული განცდა ქართული სახელმწიფოებრიობის დაკარგვის გამო, დოდაშვილს არ ასვენებდა და ქვეყნის სამომავლო გზების ძიებას ჩააგონებდა. ხშირად ქართველი მკვლევრები მის ეროვნულ სულისკეთებას დეკაბრისტულ მოძრაობას უკავშირებდნენ, რაც ვერ იქნებოდა არსებითი, რადგან XIX საუკუნის I მესამედში ისეთი ძლიერი ანტირუსული აჯანყებები, უფრო სწორად, ომები მიმდინარეობდა ჩვენში, რომ სხვების მაგალითი აღარ ჭირდებოდა ქართველ პატრიოტს. ამის გარდა, დეკაბრისტების პროგრამა არარუსი ერებისადმი ჰუმანური არ ყოფილა.

დოდაშვილმა ეროვნული სულის აღორძინება მრავალმხრივი მოღვაწეობით სცადა, რითაც მისი ღვაწლი ილიასეულ მოდელს ჰგავს: იყო პედაგოგი, ჟურნალისტი (რედაქტორობდა “ტიფლისსკიე ვედომოსტის” ქართულ ლიტერატურულ დამატებას, რომელიც პირდაპირ პოლიტიკურ იარაღად აქცია), იყო სამეცნიერო ლიტერატურული და ისტორიული შრომების ავტორი და სიძველეთა შემკრები, ქართული ფილოსოფიური სკოლის ამაღორძინებელი (შალვა ნუცუბიძემ მას მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიაში საპატიო ადგილი მიუჩინა), თიანეთის მაზრის უფროსის თანაშემწედაც კი იმუშავა, ფიქრობდა დუქნებისა და საგაჯროების გახსნაზეც, საიდანაც მიღებულ სარგებელს მოახმარდა ლიტერატურული წრეებისა და საჯარო ბიბლიოთეკის დაარსებას, ეხმარებოდა ქართულ თეატრალურ ჯგუფს და ა. შ. თუ გავითვალისწინებთ იმ მწარე რეალობას, რომ 28 წლის ასაკში ის ძალით ჩამოაშორეს სამოღვაწეო ასპარეზს (დაიჭირეს და გადაასახლეს), რაც გააკეთა, ან გასაკეთებელი საქმის რა ორიენტირებიც დასახა, ამ ასაკის კი არა, ორჯერ მეტი ასაკის კაცისთვისაც არ იქნება ცოტა.

სოლომონ დოდაშვილი 1836-ში, გადასახლებაში, ვიატკაში ჭლექით გარდაიცვალა.

სოლომონ დოდაშვილს მისი მომდევნო თაობის ქართველი მოღვაწენი ხშირად 60-იანი წლების წინამორბედს *[სინ, 1973: 939]*, ან “ილიამდელ ილიას” უწოდებდნენ *[ჩხეიძე, 2016: 6]*. მართლაც, ის ისევე გამორჩეულია XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართულ ეროვნულ-განმათავსუფლებელ მოძრაობაში, როგორც ილია ჭავჭავაძე.

ვაძე ამ საუკუნის II ნახევარში. ამიტომ იყო, რომ იმპერიულმა ხელისუფლებამ ისინი არ დაინდო: ილია მიგზავნილი მკვლელის ხელით, ხოლო დოდაშვილი იმპერიული, ვითომ მშვიდობიანი მეტოდით მოკლა. 1832 წლის ამბავში მონაწილე არცერთ სხვა ბრალდებულს ისე მკაცრად არ მოქცევია იმპერატორი, როგორც მას. რაც შეეხება ნადვალს, ალბათ, რომ დასცლოდა დოდაშვილს და ასე ახალგაზრდა არ წასულიყო ამქვეყნიდან, იმდენად ფართო თვალსაწიერით ხედავდა ქვეყნის პრობლემებს, უსათუოდ ბევრ სასიკეთოს გააკეთებდა. ის კი, რაც ამ ახალგაზრდა კაცმა მოასწრო, ნამდვილად გასაოცარია და მის დიდ ნიჭსა და შესაძლებლობებს მეტყველებს.

მაინც რას მოასწავებდა 1832? თუ გნებავთ მისი წინა ანტი-რუსული აჯანყებები? ეს იყო ქართველი კაცის პოლიტიკური რომანტიზმის, გულუბრყვილობის, არაპრაგმატულობისა თუ, პირიქით, მისი პატროტიზმის და სიმამაცის, სამშობლოსთვის თავის გასაწირავად მუდამ მზადმყოფობის გამოხატულება?

1801 წლიდან, ალექსანდრე I-ის მანიფესტიდან მოყოლებული, ქართულ მოწინავე საზოგადოებას სულ ეგონა, რომ მართალი იყო რუსეთის წინაშე, რომ რუსეთმა დაარღვია ტრაქტატის პირობა, უსამართლოდ გააუქმა ბაგრატიონების მმართველობა და თუ მოინდომებდა, რუსულ ჯარს გაყრიდა საქართველოდან და საკუთარ მეფეს დასვამდა ტახტზე, ამაში უთუოდ დაეხმარებოდნენ სხვა ქვეყნები და აღდგებოდა სამართლიანობაც. 1802 წელსვე დაიწყო საამისოდ წინააღმდეგობის დიდი მოძრაობა საქართველოში, რომელშიც ჩაერთნენ ოსები და დაღესტნელები, სამხრეთ კავკასიის მუსულმანური მოსახლეობა, ანუ მოძრაობა საერთოკავკასიურ ანტირუსულ მოძრაობად იქცა. ამ მოვლენასაც საბჭოთა ისტორიოგრაფიამ, ისევე როგორც 32-ისას, დაარქვა შეთქმულების სახელი: ქელმენურის შეთქმულება. მანიფესტი, რომელიც წარედგინა რუს მოხელეებს და გადაეგზავნა იმპერატორს, რაღა შეთქმულება იყო. თანაც ამგვარი საპროტესტო წერილი ერთი კი არა, რამდენიმე დაიწერა, ის ქართულმა თავადებმაც შეადგინეს, განმათავისუფლებელ მოძრაობაში ჩართული იყო იმერეთის სამეფოც სოლომონ მეფის მეთაურობით. წინააღმდეგობრივი მოძრაობის წევრები ტრაქტატზე უარს არ ამბობდნენ, მაგრამ ხალხს სურდა საკუთარი მეფე და სახელმწიფო, ამას წერილობით ითხოვდნენ და ასაბუთებდნენ. რუსი სამხედრო აგენტებიც კი 1802 წლის მოვლენებს საყოველთაო აჯანყების სახელით ნათლავდნენ [Дубровин, 1868:66].

ღუბროვინისა და სოკოლოვის ნაწერებში იმდენი უბედურება ტრიალებს, ხალხის მდგომარეობას ნათლად ხედავ. მაგ. ლეკები განუწყვეტლივ ესხმიან თავს კახეთს, ახალი, რუსული მთავრობა ვერაფერს აკეთებს და ყველაფერს აბრალებს ისევ ქართველებს, იმერეთის მეფეს, ბატონიშვილებს, იმ გლეხებს, სახლ-კარი რომ დაუწვეს და ყველაფერი წაართვეს; ეგენი ბაგრატიონების მომხრენი არიან, ლეკებთან შეკრულნი და ამაში თავად არიან გარეულნი, რომ რუსეთის დისკრედიტაცია მოახდინონო, ანუ სახლებიც თავად დაიწვეს, ქურდებიც თავისივე დასტურით დაისხეს თავზეო. ასეთი ბრალეულობა უკვე აუტანელს ხდიდა მდგომარეობას და თავადიც, გლეხიც, სასულიეროც, დიდი ნაწილი ხალხისა ახალ რეჟიმთან საბრძოლველად განეწყო *[“დროება”, 1882]*.

არადა, მაშინ სულ ორი წელი იყო გასული, რაც გიორგი XII იქით ევედრებოდა რუსეთს, ითხოვდა დიდი ჯარის შემოყვანას და სულ უფრო და უფრო ავიწროებდა ქართული სამეფო კარის უფლებებს. პლატონ იოსელიანიც კი, ისტორიკოსი, რომელიც თვითმხილველთა ცნობებს ეყრდნობოდა, თავგადადებული რუსეთუმე, ვერ მაღავდა უკმაყოფილებას ამ გადაჭარბებული მისწრაფების გამო და წერდა: “მაშინ ჩერქეზელმან კაცმან, სიტყვა მარჯვემან და ახალციხის ფაშის მახლობელმან, მოახსენა მეფესა: ბატონო მეფე და კარისკაცნო დარბაისელნო! რომ აღებთ კავკასიის კარსა, შესძლებთა თვისთა დროსა დახშვასა მისსა?”.

მაშინ მეფემ ასე უპასუხა: “დახშვა კარისა ამისა, იქნება დახშვა ქრისტიანობისა კარისა. ამისთვის ჯვარი ქრისტესი, რომელსა ვესაეთ, იქმნება თვით მცველად კარისა, რომელსაც თვით ჯვარცმული მასზედ დახშავს და განაღებს დასაცველად მეფობისა და მეფეთა, ოდეს თვით ჯერ იჩენს საჭიროდ” *[იოსელიანი, 1936: 23-24]*.

ანუ, როცა საჭიროდ დაინახავს, ჩვენს დასაცავად კარს თავად იესო დახურავს, ან გააღებსო. რას წარმოიდგენდა უსაზღვროდ მორწმუნე, მაგრამ პოლიტიკურად საკმაოზე მეტად გულუბრყვილო მეფე მაშინ, რომ ეს კარი არათუ დაიხშებოდა, ისე ფართოდ გაიღებოდა, რომ აქ, ქართულ მიწაზე, ახალი რუსული სახელმწიფოები შეიქმნებოდა და კარის დახშვის მოლოდინით ამაოდ იცხოვრებდნენ ქართველთა თაობები!..

ეს კარი ღია იყო 1832 წელს და ღიაა დღესაც.

1802-დან 1832-დე მრავალი სისხლისმღვრელი აჯანყება მოხდა, ბევრმა გულწრფელმა და გულანთებულმა მამულიშვილმა

სიცოცხლეც გასწირა ქვეყნის ხსენისათვის, სამართლიანობის აღდგენისათვის. მაგრამ დიდი იყო მაინც კოლაბორაციონიზმის, ეროვნული ნიჰილიზმისა და ღალატის წილი. და მაინც დაიწყო ახალი შეთქმულებრივი დიდი ქართული მოძრაობა მომავალი აჯანყებისა და ე.წ. “რუსების გაყრისათვის”. მოძრაობაში ჩაბმული ჭკვიანი ქართველები თითქოს მიზანმიმართულად იტყუებდნენ თავს: ევროპა დაგვეხმარება, ყველა ერთმანეთს დაუუჭერთ მხარს და მთელი ქვეყანა ჩვენს მხარეზე იქნებაო, ზაქარია ჩოლოყაშვილმა ამბავი ჩამოიტანა, დეკაბრისტებს თურმე პოლონეთისა და საქართველოს რუსეთისგან გამოყოფა სურთო და სხვ. რუსეთის გულში მოტრიალე ადამიანებმა ისიც კი ვერ გაიგეს, რა უნდოდათ დეკაბრისტებს, რა ეწერა “რუსკაია პრავდაში” და რას ნიშნავდა მშფოთვარე კავკასიელების აყრისა და რუსეთის სიღრმეში გადასახლების იდეა, ქართველებზე მეტ მშფოთვარედ რომელი კავკასიელი ერი ჩაითვლებოდა მთიულეთის, კახეთის და იმერეთის სისხლიმღვრელი აჯანყებების შემდეგ, ჩრდილო კავკასიის ომი ხომ ჯერ არ ჩანდა *[Пестель, Русская-правда]*.

არადა, ბატონიშვილები საქართველოსთან დაკავშირებულ მასალებს სულ ეძებდნენ პეტერბურგისა და მოსკოვის საცავებში და ეცნობოდნენ, ნუთუ მათ არ ეცოდინებოდათ ის სიგელები, რომელიც შემდეგ ალექსანდრე ცაგარელმა შეკრიბა და გამოსცა, სადაც ბევრი რუსული ვერაგობა ჩანდა ჩვენი ქვეყნს მიმართ, თუ გნებავთ ეკატერინა I-ის წერილი ვახტანგ VI-ისადმი, სადაც ამცირებს ქართლის მეფეს და ჰუსეინ-ყული ხანად მიხსენიებს, 1726 წელს იმპერატორიცა საყვედურობდა: რუსეთის მიმართ პრეტენზიები რატომ გაქვთ, როდესაც სულ უბრალო ბრძანება არ შეასრულებთ იმპერატორისო (ანუ პეტრესი), არ გადაასახლეთ თქვენი ქვეშევრდომი ქართველები და სომხები კასპიისპირეთში და ტყუილ საბუთად მოიტანეთ ამ ხალხის უარიო.

ისტორიული ანამნეზი თითქოს გამქრალია, საკვირველი 32-იანელთა მოქმედებებში კიდევ სხვადაა: იქვე ხელისუფლების მიერ შექმნილი საიდუმლო პოლიციის შესახებ რატომ არაფერი იციან ისეთმა მაღალჩინოსნებმაც კი, როგორებიც ალექსანდრე ჭავჭავაძე, გიორგი ერისთავი თუ სხვები არიან. საქმე ის არის, რომ 1831 წლის 23 მაისს გენერალმა ივანე პასკევიჩმა მიმართა გენერალ-ადიუტანტ ბენკენდორფს, კავკასიაში, მის ცენტრში – თბილისში, საიდუმლო პოლიციის შექმნის პროექტით, რომელიც იმპერატორმა მოიწონა და დაამტკიცა ამავე წლის 7 ივლისს. 29 პა-

რაგრაფისაგან შემდგარი დოკუმენტის პირველივე თავში ეწერა, რომ “საქართველოსა და ამიერ-კავკასიის სხვა ქვეყნების მოსახლეობაში, რომლებიც უმრავლეს შემთხვევაში რუსული იარაღის ძალით იქნენ დამორჩილებულნი, არიან ისეთი ადამიანები, რომლებიც არასწორი აზროვნების შედეგად, რუსებს ისე კი არ იყურებენ, როგორც მფარველებს, არამედ როგორც დამპყრობლებს და ამიტომ რუსული მთავრობის მიმართ არაკეთილგანწყობილნი არიან” [АКТЫ , VII, 1878:343-345]. ასეთი ვითარების გამო პროექტის ავტორი იმპერატორს სთავაზობდა მრავალ სადაზვერვო საიდუმლო ღონისძიებას, რომლებიც ხელისუფლებას თავიდან ააცილებდა შეთქმულებებს და შფოთს. დოკუმენტის მე-8 პარაგრაფში ნათქვამია, რომ ყველგან, სადაც ხალხი იყრის თავს (ჩამოთვლილია ამგვარი ადგილები) საიდუმლო აგენტები უნდა დააყენონ. მომდევნო პარაგრაფებში წერია: ფოსტაში უნდა მოწმდებოდეს მიმოწერა, საიდუმლო პოლიციამ უნდა უთვალთვალოს მათ, ვინც თავისუფალ აზრებს გამოთქვამს, რელიგიისა და მთავრობის წინააღმდეგ თავხედური მსჯელობა ახასიათებთ, ანუ ამ ორგანოს მიზანი პირდაპირ 1832 წლის მსგავსი ფაქტების პრევენცია იყო და, ალბათ, საიდუმლო აგენტებიც მიჩენილი ჰყავდათ მათ, ვინც ამ ისტორიულ მოვლენას ედგნენ სათავეში. ამდენად, შეთქმულებაში რომ შეგზავნილი იყო ვიღაც და სოლომონ დოდაშვილზე, როგორც ამ დროის გამორჩეულ მოღვაწეზე განსაკუთრებული თვალთვალი და ინსპირაციებიც იქნებოდა, ამას ეჭვი არ უნდა. ის კონსპირაცია კი, რაც “აქტი გონიურით” იყო განსაზღვრული, ბევრს აღარაფერს მოიტანდა. იასე ფალავანდიშვილს, როგორც საიდუმლო აგენტს, “დღიურ ზაპისკებად” ამიტომაც ჰქონდა ყველაფერი და ვოლხოვსკის, რომელიც ამ საიდუმლო პოლიციის ზედამხედველი უნდა ყოფილიყო, თავად მიართვა რუსულად თავისივე გადათარგმნილი. ვოლხოვსკიმ სცადა მისი სახელის დამალვაც ალექსანდრე ორბელიანთან, ფალავანდიშვილს მსუბუქი სასჯელიც ერგო, დოდაშვილს კი, რომელსაც მანამდე ღირსეული ბიოგრაფია ჰქონდა, რუსული ხელისუფლებისთვისაც კი მისაბამი, ფაქტობრივად შეუბრალებლად მოექცნენ. მაგამ მას, როგორც როსტომ ჩხეიძე წერს, იმთავითვე ერგო ქართული დროშა არა დავითიან-გორგასლიანი, არამედ “მისიონერულ-გოლგოთიანი” [ჩხეიძე, 2016:3].

ზოგადად, ქართველი ხალხის ეროვნულ ნიშნად იქცა წინასწარ დამარცხებულ ბრძოლებში შესვლა. ასეთი იყო 1832 წლის მოვლენაც. მაგრამ ასეთ ომში ბრძოლა სულაც არ ნიშნავს და-

მარცხებას, თუ ფიზიკურად მარცხდებოდა, ერი სულიერად და მორალურად მაინც იმარჯვებდა, რადგან არ თმობდა ქვეყნის ინტერესებს, თავის მეობას, ათასწლოვან ისტორიასა და კულტურას.

ისტორია ყველაფერს კინძავს: რომ არ ყოფილიყო სოლომონ დოდაშვილი, არ იქნებოდა როგორც მისი თანამედროვე და მოწაფე – ნიკოლოზ ბარათაშვილი, ასევე, მომდევნო თაობები: ილია ჭავჭავაძე, ქაქუცა ჩოლოყაშვილი, ზვიად გამსახურდია და მერაბ კოსტავა და ა. შ. რომ არ ყოფილიყვნენ უფრო წინანი, რომლებზედაც თავისი ხელით შედგენილ პროკლამაციაში საუბრობს სოლომონ დოდაშვილი, არც მისი ეგოდენი სულისკვეთება და ეროვნული ინტერესები იქნებოდა. სოლომონ დოდაშვილი, თავისი ტანჯული ცხოვრების მიუხედავად, მაინც ბედნიერი აღმოჩნდა, რომ ყველა მისმა მომდევნო მამულიშვილთა თაობებმა ის გამოარჩიეს იმ მრავალ თავდადებულთაგან, რომლებიც მისი თანამებრძოლნი იყვნენ.

სოლომონ დოდაშვილის, როგორც სრულყოფილი ზნეობრივი პიროვნების წარმოსაჩენად, სხვა მომენტებთან ერთად, საინტერესოა სოლომონ დოდაშვილის ურთიერთობა მოძღვართან – იონა ხელაშვილთან. თავისთავად ქართულ აზროვნებასა და სულიერ ცხოვრებაში დიდი ღვაწლის მქონე იონა ხელაშვილი მართლაც დიდებული მასწავლებელი და მფარველი იყო დოდაშვილის. თქვენ რომ არა, მტკერი ვიქნებოდიო, – ხშირად მიმართავდა მას მაღლიერი მოწაფე. მათ ურთიერთობაში თითქოს ბიბლიური აზრი ხმანებს: “იყავით თქვენ სრულქმნილ ვითარ არს მამაი თქუენი”. სოლომონს თავის დამოკიდებულებაში იონა ხელაშვილი ღამის გაუძმერთებია და არამიწიერი მოწიწებით დაუხრია ქედი მის წინაშე, რაც უთუოდ კიდევ უფრო ამაღლებს მის პიროვნებას.

მოძღვრისა და მოწაფის ურთიერთობა, იონასი და სოლომონისი, მათ ეპისტოლურ მემკვიდრეობაში ისეა წარმოდგენილი, რომ გრიგოლ ხანძთელისა და მისი მოწაფეების ურთიერთობას გაგვახსენებს. მაგრამ, მაინც: თუ გრიგოლ ხანძთელი მისი აღზრდილების საოცარად მაღალი ავტორიტეტის მიუხედავად, მაინც რჩება თვალშეუწდენ სიმაღლეზე, აქ ასე არაა. მოძღვარზე დიდი, ვფიქრობ მოწაფეა, ღირსეული და დამფასებელი. სოლომონი თავის მოძღვარს მაშინ დაშორდა, როდესაც მის აზრს დაშორდა: საქართველო ურუსეთოდ რომ ვერ წარმოედგინა. დოდაშვილმა კი ამ მოვლენის წინააღმდეგ გაილაშქრა, რადგან ეს ნიშნავდა სამუდამო შეგუებას სახელმწიფოებრიობის გაქრობასთან, სრულ გადაჯი-

შებასთან, “და არ უნდა გამოსდევნებოდი ილუზიებს, იმპერიის პირობებშიც შევინარჩუნებდით ჩვენს სახეს, ენასაც, ისტორიასაც, ადათ-წესებსაც” [ჩხეიძე, 2016:63].

ვახტანგ ორბელიანი წერდა: : “ნიკოლოზ ბარათაშვილი გამოიწურტანა სოლომონ დოდაშვილთან და პოლონელ პროფესორებთან შეიგნო მან მამულიშვილური მიმართულება. თუ სოლომონ დოდაშვილი არ ყოფილიყო, მაშინ შეიძლება არც ნიკოლოზ ბარათაშვილი არ ყოფილიყო. ნიკ. ბარათაშვილი იყო წმინდა სანთელი, რომელიც საქართველოს სიყვარულით ქართველი ერის წინაშე იწვოდა” [ჭიჭინაძე : 15]. დოდაშვილი მიბმული იყო თავის სათაყვანებელ მასწავლებელთან, მაგრამ ისინი რუსეთის თემამ გაყარა და მათი სულიერი კავშირიც აქ გაწყდა, ბარათაშვილი კი სამუდამოდ დარჩა მოძღვრის იდეის ერთგული, მასთან სულიერად დაკავშირებული. ის არც “გაორებულია” და არც დაშორებია თავისი დიდი მასწავლებლის სულიერ მემკვიდრეობას. აკი მის შესახებ (იონა მეუნარგია, ვახტანგ ორბელიანი, ზაქარია ჭიჭინაძე, პავლე ინგოროყვა, აკაკი გაწერელია) წერდნენ, როგორ არ სცილდებოდა პედაგოგს, სულ მასთან იყო სასწავლებელში, რედაქციასა თუ სახლში, სადაც იკრიბებოდნენ მაშინდელი საზოგადოების რჩეული წარმომადგენლები, ასევე “პოლონელი პროფესორები” (პოლონეთის აჯანყებაში მონაწილე გადმოსახლებულები).

სოლომონ დოდაშვილს ევროპეიზაციის გზამკვლევი ეჭირა ხელში და პირველი ჰკვალავდა გზას ამ სიტყვებით: “არა თავისა თვისისათვის მხოლოდ, გინა ბედნიერებისათვის ვმუშაობ, არამედ სიყვარულისათვის მამულისა, რათა ევროპამან ოდესმე ჰსცნას ივერია საშუალებითა წერილთა სარწმუნოთა” [დოდაშვილი, 1965 :264]. მანამდე, სანამ ევროპა საქართველოს სცნობდა, საქართველოში უნდა ეცნოთ ევროპა. დოდაშვილის თვალსაზრისს შემდეგში კიდევ უფრო განავრცობდნენ ილია, გოგებაშვილი, სერგეი მესხი, ნიკოლაძე, რომლებიც იდენტურად ხედავდნენ ევროპულსა და საკუთარ ეროვნულ ღირებულებებს. ესაა, სოლომონით ისინიც გარეგნულად ვითომ რუსეთს კი არ სწუნობდნენ, მოხელეებს აბრალებდნენ ყველაფერს, არადა უბრალო მოხელეს ვინ ეკითხებოდა, თუ არ მოეწონებოდათ, მოხსნიდნენ, მთავარი ის ბრძანებები იყო, რაც იმპერატორის კარიდან მოდიოდა და ყველა მოხელის შესასრულებელი კანონი იყო.

დოდაშვილი უდავოდ დიდი განმანათლებელი და კულტურტრეგერი იყო, რაც მან 28 წლამდე მოასწრო, ერთი ჩვეულებრივი

სწავლულის ძალას აღემატებოდა.

სოლომონ დოდაშვილი წინ აღუდგა **“ცარიელობის” პრობლე-
მას**, როგორც არა მარტო ფილოსოფიურ კატეგორიას, არამედ მი-
სი დროის ქართული ყოფის არსს. სწორედ ეს პრობლემა გახდა
შემდგომ მთავარი ილია ჭავჭავაძისა და კრიტიკული რეალიზმის
სხვა ოსტატებისათვის. **“კაცია-ადამიანის?”** მთავარი პრობლემა
“ცარიერობა”, უარაფრობასთან ბრძოლაა. ილიასავით, მან ლი-
ტერატურული ჟურნალიც კი აქცია პოლიტიკურ იარაღად ხალხის
გამოღვიძებისათვის. სურდა ძველი კულტურული კერები აღედგინა,
ახალი შეექმნა, რადგან **“სახელმწიფოს ამოგებისათვის”** ეს ყვე-
ლაფერი აუცილებელი იყო. საჯარო ბიბლიოთეკისა და ლიტერა-
ტურული წრეების დაარსებაც უნდოდა, დრო არ ჰყოფნიდა. იმდენს
აკეთებდა, რომ პეტერბურგელი და მოსკოველი ქართველები სა-
ხელმწიფო კაცს ეძახდნენ.

ის არ ყოფილა ე.წ. **“გაორებული პიროვნება”** მისი თანამედ-
როვების მსგავსად (აღექსანდრე ჭაჭავაძე, გრიგოლ ორბელიანი,
ვახტანგ ორბელიანი და სხვ). ის უშიშრად შეება დიდ ეროვნულ
მიზანს, შეეღია იმპერიაში განთქმულ ავტორიტეტს და საკუთარი
სიცოცხლე სასწორზე დადო. და ეს შემთხვევით არ მომხდარა,
მიზანდასახულად ნაბიჯ-ნაბიჯ მიიწეოდა აქეთკენ დიდი მამუ-
ლიშვილი.

არადა, ის რომ **“გაორებული”** იყო, ბევრ ქართველ მოაზროვ-
ნეს უთქვამს, უფრო სოციალისტებსა და საბჭოელებს. სოლომონ-
ზე არჩილ ჯორჯაშვიც წერდა: **“1827 წელს იმპერატორს შესხმას
უწერს, 1831 წელს კი შეთქმულების სამზადისშია და პროპაგან-
დის მიზნისათვის გაზეთსაც აარსებს 1832 წელსო.”** ამას დავამა-
ტოთ: რუსულად წერს **“ლოგიკას”**, ადგენს ქართული ენის გრამა-
ტიკას და **“ქართულ-რუსულის “რაზღავორნი ლექსიკონს”**. იყო გა-
რუსებული პოლონელის ქმარი, რომელმაც ქართულიც ვერ ასწავ-
ლა შვილებს, ეფერებოდა რუს მოხელეებსა და სწავლულებს,
მაგრამ მაშინ რაღაა მისი ლექსი – **“მაისის თვესა იქმნეს ძახება,
გამოხატული ქართველთ უფლება, აღვიპყრათ ხელთა მახვილი,
მივცეთა მტერთა შიში ძრიელი, შემოვიკრიბოთ გულით მხურ-
ველნი, ვეცეთ ვებგერეთ გაგულვებლნი, განვდევნოთ სოფლით ძა-
ლით მოსრულნი, ჩვენ მამულისა მოხრებელნი...”** [გოზალიშვილი,
1935:95]. ანდა ის მანიფესტი რაღაა (პროკლამაციად რომ მოიხსე-
ნიებენ კლასობრივი ბრძოლის იდეოლოგიის ხანაში მოღვაწე
მკვლევრები), რომელიც მან დაწერა: **“ქვეყნის დაარსებითგან მა-**

მუღსა ჩვენსა აქენდა თვისი საკუთარი მდგომარეობა, აქენდა თვისი სჯულნი, თვისი სარწმუნოება, თვისი ენა და თვისი ჩვეულება და ჰყვანდა ყოველსა დროსა საკუთარი თვისი ხელმწიფე და არაოდეს არ იყო მოკიდებულ სხვასა ზედა და არცა მონა, ვითარცა აწ არს მამული ესე ჩვენი და ჩვენი ხმა, სახელი, მხნეობა და მამაცობა წინაპართა ჩვენთა ყოველთვის ჰქუხდა და აღავსებდა მსოფლიოსა. მტერი მარადის მოწყლულ იყო და დამხობილ მათგან, ხოლო აწ ხედავთ დამხობასა და არარაობასა მამულისა ჩვენისასა, ჰგრძნობთ შეიწროებასა ყოვლისა კაცისასა. რაისათვის არს ესე ესრეთ, ნუ უკვე ჩვენ არა ვართ შეიღნი მამა პაპათა ჩვენთანი, ნუ უკვე ჩვენ არა ძალგვიძს შენახვა საკუთრისა მამულისა ჩვენისა, ნუ უკვე ჩვენ არა გვაქვს სიმხნე და ძალი ესე ოდენი, რაოდენიც ჩვენს მამათა ანუ სხვათა მსგავსთა კაცთა, მასა რაისათვის ცოცხალვართ” [გოზალიშვილი, 1935:96].

ვიატკაში გადასახლებულ დოდაშვილს თან გაჰყვა მეუღლე ელენე კობიაშვილი, რომელიც სამი მცირეწლოვანი შვილით ცხოვრობდა მძიმე პირობებში. როდესაც ამ საშინელმა პირობებმა იმსხვერპლა მათი ვაჟის სიცოცხლე, მეუღლეს არც გაუმიხილა, ისე დაკრძალა შვილი. ეშინოდა მძიმედ ავადმყოფი ქმარი ამ ამბავს არ ემსხვერპლა. სულ შეძენილი 4 შვილიდან (ერთი გადასახლებაში შეეძინათ და მაშინვე დაიღუპა), დოდაშვილების მხოლოდ ერთი ვაჟი გადარჩა, მანაც ქართული არ იცოდა. დოდაშვილის შთამომავალმა ანჯელიკა დოდაევამ დაწერა წიგნი მის სასახელო წინაპარზე და საკუთარი დიდი ბებია დეკაბრისტების ცოლებს შეადარა. არც არაფრით ჩამოუვარდებოდა ეს მამაცი ქალი იმ მამაც ქალებს. და კიდევ: მის წიგნში აღწერილია დოდაშვილის ცხოვრების ბოლო წლები, დოდაშვილის ნაცნობობა რუს რევოლუციონერ-დემოკრატ ალექსანდრე ივანეს ძე გერცენთან, მათი კონფლიქტი, საიდანაც ნათლად იკვეთება სოლომონ დოდაშვილის მაღალი ზნეობა და რუსი სწავლულის ის მორალი, მისი ქვეყნის მორალს რომ ჰგავდა, რითაც ჩვენი ქვეყნები ერთმანეთს ვერ შეეგუენ. გერცენის “მორალი, სათავისოდ მომართული” (როსტომ ჩხეიძე), დამახასიათებელი არის რუსული სახელმწიფოს პოლიტიკისთვისაც, რომელიც არ ცნობს საკუთარი მიზნების იქით არც საერთაშორისო სამართალს და არც ისტორიულ სამართლიანობას. ეს შეურაცხყოფდა ქართველ მამულიშვილებს და ისინიც სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში შედიოდნენ. ამ ბრძოლაში დაიღუპა სოლომონ დოდაშვილიც, ოღონდ ისე, რომ შთამომავლო-

ბამ ის გამორჩეულად დააფასა, მისი ღვაწლი და ამაგი შეიყვარა და ილიადან დაწვებული, ყველა ღიღმა ქართველმა მამულიშვილმა აღიარა: დოდაშვილი რომ არა, ჩვენც არ ვიქნებოდითო.

მისი პიროვნების სიდიადეს რომ ჭერებდა, ამიტომ დასაჯა რუსულმა იმპერიულმა პოლიტიკამ ასე სასტიკად: იმპერატორმა ნიკოლოზ I-მა ორჯერ თქვა უარი ჭლეკით დაავადებული დოდაშვილის გადმოსახლებაზე რუსეთის რომელიმე სამხრეთის გუბერნიაში, იცოდა, ჰავას უნდა დაბრალეობოდა და არა კონკრეტულ პიროვნებას მისი სიკვდილი. თუმცა, პოლიტიკური მკვლელის სახელს ის ამით ვერ ასცდა.

1994 წელს ვიატიკიდან გადმოსვენებული სოლომონ დოდაშვილი ქართველმა ხალხმა მის ყველაზე წმინდა საკრძადავს – მთაწმინდას მიაბარა.

სტატიიში გატარებულ თვალსაზრისთა საბოლოო დასკვნა ასეთია:

1. სოლომონ დოდაშვილი არის დაბალი ფენებიდან გამოსული პირველი ქართველი სწავლული, ევროპული მასშტაბის განმანათლებელი, რომელმაც დიდი ღვაწლი დასდო ქართული მეცნიერებისა და კულტურის განვითარებას;

2. დოდაშვილი იყო ევროპეიზაციის იდეის გზაგამკვლევით, ევროპული ღირებულებების დამფასებელი, რამაც გზა გაუხსნა შემდგომ თაობებს ევროპული იდეების შემოტანასა და დანერგვაში;

3. დოდაშვილი არ ყოფილა, მის თანამედროვეთა მსგავსად, გაორებული მოაზროვნე. არც იმპერატორისა და მისი მოხელეების ქება, არც რუსულად წიგნების დაწერა არ ნიშნავდა ბევრს, ეს მხოლოდ გზა იყო იმ დიდ მიზანთან მისასვლელი, რომელიც ჩანს მის ღეჟსა და პროკლამაცია- მანიფესტში;

4. ჯერ კიდევ 1927 წელს დოდაშვილი გმობდა თავის თანამედროვეთა რუტინულ ცხოვრებას (“მუდმივი ძილი”) და საზოგადო ყოფის გამოცოცხლებისკენ მოუწოდებდა;

5. დოდაშვილის მიზანი იყო ქართული სახელმწიფოებრიობის აღდგენა, არა რესპუბლიკურის, როგორც ხშირად წერდნენ მასზე, არამედ საპარლამენტო მონარქიის;

6. დოდაშვილი მრავალმხრივი მოღვაწე იყო, რადგან იცოდა, როგორ ჩამოარჩინა ქართული კულტურა რუსეთის მიერ გატარებულმა პოლიტიკამ. ეთნოკულტურული ღირებულებების გადასარჩენად ის ეძებდა ძველ ხელნაწერებსა და წიგნებს, აგროვებდა ლიტერატურულ, არქეოლოგიურ და ეთნოგრაფიულ

ძეგლებს, ცდილობდა თეატრის, საჯარო ბიბლიოთეკის, ლიტერატურული წრეების, ჟურნალ-გაზეთების დაარსებას, ისეთი სავაჭრო დაწესებულებების შექმნას, რაც საამისო მატერიალურ შემოსავალს მისცემდა;

7. სოლომონ დოდაშვილი იყო ბრწყინვალე პედაგოგი, მისი აღზრდილები ქართული კულტურისა და ლიტერატურის ბრწყინვალე წარმომადგენლები იყვნენ (ნიკოლოზ ბარათაშვილი, დიმიტრი ყიფიანი, იონა მეუნარგია, ზაქარია ჭიჭინაძე და სხვ.). ის უდიდეს სულიერ ზეგავლენას ახდენდა თავის მოწაფეებზე, აყვარებდა მათ სამშობლოსა და მის კულტურას;

8. დოდაშვილი იყო უკომპრომისო ადამიანი იმ მთავარ ღირებულებათა მიმართ, როგორიც არის: სამშობლო, მისი ბედი და მომავალი, ადამიანისთვის აუცილებელი მაღალი მორალური პრინციპები. როდესაც არჩევანი დგებოდა, ის ყოველთვის იმ მართალ გზას ირჩევდა, რასაც უფლისა და ქვეყნის ერთგულება ჰქვია;

9. სოლომონ დოდაშვილი არის ქართველი ხალხის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის პირველი გამოკვეთილი სახალხო ლიდერი;

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

გოზალიშვილი, 1935: – გიორგი გოზალიშვილი, 1832 წლის შეთქმულება, I, თბილისი.

დოდაშვილი, 1965: – სოლომონ დოდაშვილი, თხზულებანი, თბილისი.

“დროება”, 1882: – გაზეთი “დროება”, 1882 წლის №№ 16, 26, 42, 201, 202; აქვს მინაწერი: “ეს ამბავი გამოკრებილია სოკოლოვის შრომიდან – “Путешествие в Имеретию и Грузию”, 1852.

იოსელიანი, 1936: – პლატონ იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი XIII-ისა, აკაკი გაწერელიას შესავალი წერილით, რედაქციითა და შენიშვნებით, გამომც. “ფედერაცია”, თბილისი.

სინ, 1973: – საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, რედაქტორი მამია დუმბაძე, თბილისი.

ჩხეიძე, 2016: – როსტომ ჩხეიძე, მისიონერი, თბილისი.

ჭიჭინაძე: – ზაქარია ჭიჭინაძე, სოლომონ დოდაშვილი და ნიკოლოზ ბარათაშვილი.

Акты, VII, 1878: – Акты Собранные Кавказской Археографической Комиссией, т. VII(6), под редакцией А. Берже, Тифлис.

Дубровин, 1868: – Н. Дубровин, Тысяча-Восемьсот-Второй год в

Грузии, журн. “Вестник Европы”, 1868, т. 2.

Пестель, Русская-правда – [https://ru.wikipedia.org/wiki/Русская-
правда-\(Пестель\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Русская-правда-(Пестель)), პანთეონი 11.

**Dodo Chumburidze,
Zviad Tkeshelashvili
(Tbilisi, Georgia)**

Solomon Dodashvili – a Grate Georgian Public Figure

Summary

Solomon Dodashvili is the Georgian nation's liberation movement's first clear-cut leader. He was out of the lower layer, which has become a well-known scholar, educator of European type. Solomon Dodashvili contributed a lot to the development of Georgian science and culture. He was a philosopher, writer, teacher, journalist, multi-faceted figure, bringing the idea of Europeanization, European values appraiser, which paved the way for future generations in order to bringing and inculcate European ideas. Solomon Dodashvili did not allow a compromise of key values, such as Homeland, its fate and the future, the human high moral principles. When the choice came, he always chose the righteous path, which is the name of the Lord and devotion to the country.

ლევან ხალვაში
(ბათუმი, საქართველო)

იმპერატივის გამოყენებისათვის ეთიკაში

*„ექვეგარეშეა ის, რომ ჩვენში ჯერ
კიდევ ლაპარაკობს“ შენ გვეალება“*

ფრ. ნიცშე

*„კითხვას: „რისთვის ვიყენებთ ჩვენ ამ სიტყვას,
ამ წინადადებას?“–ყოველთვის მიეყვარა ხედვის
გახსნასთან ფილოსოფიაში.“*

ლ. ვიტგენშტაინი

ნაშრომში „გამოკვლევა ადამიანის გონების შესახებ“ დ. იუმი წერს: „თუ გარეგანი სამყარო კითხვის ქვეშ დავაყენებ, მაშინ გაგვიჭირდება არგუმენტების მონახვა უმაღლესი არსების (ღვთის – ლ. ხ.) ან მისი რომელიმე ატრიბუტის დასამტკიცებლად **[იუმი, 1992: 166]**, არის კიდევ ერთი სფერო, რომლის ექვეშ დავყენების და მით უმეტეს უარყოფის შემთხვევაში, ადამიანი ვერ მივაღმერთოთ. ეს სფეროა ზნეობა. ენა და აზროვნება, როგორც ადამიანის ცხოველისაგან გამყოფი ზღვარი, არ არის საკმარისი იმისათვის, რათა ადამიანმა საკუთარ თავში დაძლიოს ცხოველი. უკანასკნელის მიღწევა შეიძლება მხოლოდ ზნეობით; და, თუ ზღვარი ადამიანსა და ცხოველს შორის საბოლოოდ ზნეობრივია, მაშინ ეთიკის ადგილიც ანთროპოლოგიაშია. ეთიკის ჩამოყალიბება სცადეს ჯერ კიდევ ანტიკურ პერიოდში. ი. კანტმა ზნეობა ადამიანთან მიმართებაში მიიჩნია იმპერატივად. მაგრამ ყოველი ზნეობრივი ნორმა შესაძლებელია მხოლოდ ენობრივად გამოხატული, ხოლო იმპერატივის ლინგვისტური დეფინიცია არ ემთხვევა ფილოსოფიაში გამოთქმულს. აღნიშნული პრობლემა თავს იჩენს ფილოსოფიური ტექსტის ლინგვისტური შეფასების დროს და, ალბათ, ამიტომ ფილოსოფოსებმა მას არ მიაქციეს ყურადღება.

„პრაქტიკული გონის კრიტიკაში“ კანტმა გაგვიხიარა მისი აღტაცების გამომწვევე ორი რამ: ვარსკვლავებით მოჭედილი ცა ჩვენს გარეთ და მორალის კანონი ჩვენში **[კანტ, 1965:499]**. კანტი არ იყო ასტრონომი, მისი აღტაცება ფილოსოფიურია. „ვარსკვლავებით მოჭედილი ცა“ მთელი სამყაროს საიდუმლოების სიმბოლოა. ზნეობას კანტი ასახელებს სამყაროსაგან გამოყოფით. გერმანელი ფილოსოფოსის არჩევანმა ზნეობა გნოსეოლოგიური

ღირებულებით გაუტოლა სამყაროს, მეტიც, მისი თეორიის თანახმად, ფიზიკური სივრცის უსასრულობას არ მიეყვართ მის პირველმიზეზთან, გზა ღვთისკენ გადის ადამიანის ზნეობრივ უსასრულობაზე [Жант, 1965: 484]. კანტამდე ზნეობას საინტერესოდ განიხილავდნენ ანტიკური და შუა საუკუნეების ფილოსოფოსები, მაგრამ მათ ვერ ჩამოაყალიბეს ეთიკა. ეს უკანასკნელი მოითხოვდა ცუდისა და კარგის თეორიის შექმნას. ეთიკური ნორმის დეონტური (ჯერარსობითი) შინაარსი (შენ (არ) უნდა...) არ შეიცავს მტკიცებას და ამიტომ არ შეიძლება იყოს განსაზღვრული როგორც ჭეშმარიტი ან მცდარი. ამ პრობლემის გადაწყვეტა „პრაქტიკული გონის კრიტიკის“ ავტორმა შეძლო ფილოსოფიურ კვლევაში მეტაფიზიკური პრინციპების გამოყენებით. მასთან ზნეობრივი ნორმების ჭეშმარიტების პრობლემა არ წყდება ფაქტებთან მიმართებით (რეფერენციით), მეტაფიზიკური თეორიის თანახმად, ზნეობრივი ნორმები ჭეშმარიტია, იმიტომ რომ აპრიორულია. კანტის თეორია მორალის შესახებ ის ბედნიერი შემთხვევაა, როდესაც მეთოდი (მეტაფიზიკა) მანამდე წარმოუდგენელი სიღრმით წარმოაჩენს ობიექტს (მორალს), ხოლო კვლევის შედეგი ადასტურებს გამოყენებული მეთოდოლოგიის შესაძლებლობას. ამ მხრივ, „პრაქტიკული გონის კრიტიკა“ მორალისა და მეტაფიზიკის ერთობლივი მწვერვალია.

ამრიგად, მანამდელი ავტორებისაგან განსხვავებით, რომელთაც კარგისა და ცუდის გაყოფის ობიექტურ კრიტერიუმს ამაოდ ადგენდნენ ემპირიულად, კანტმა მეტაფიზიკური კვლევის თანახმად მორალის უმაღლესი პრინციპი დაუშვა გონში აპრიორულად. გონს შესწევს უნარი იმპერატიულად განსაზღვროს ნება, აქციოს იგი კეთილ ნებად, რაც განაპირობებს ადამიანის ქცევათა ზნეობრიობას. ამიტომ ეთიკაც კანტთან გაყოფილია ორად: 1. მორალის ფილოსოფიად – მეტაფიზიკურ ეთიკად, რომელიც სწავლობს მორალის აპრიორულ პრინციპებს და 2. პრაქტიკულ ანთროპოლოგიად, რომლის სფეროა ეთიკის ემპირიული ნაწილი. კანტის ნაშრომები ეთიკაში („პრაქტიკული გონის კრიტიკა“, „ზნეობის მეტაფიზიკის საფუძვლები“) წარმოადგენენ პირველს. მათი მთავარი აღმოჩენაა: ზნეობა ადამიანის იმანენტური თვისებაა. ყოველგვარი ნივთის ღირებულება განისაზღვრება გარე პირობით ანუ ნივთის ღირებულება მიმართებითია. ამიტომ არის ყოველგვარი ნივთი საშუალება. ადამიანი როგორც აბსოლუტური ღირებულების – ზნეობრივი კანონის – მატარებელი არ შეიძლება იყოს საშუალება,

სხვებისთვის იგი ყოველთვის მიზანია *[Кант, 1965: 270]*. ბუნებით ზნეობრივი ადამიანი ამყარებს მიმართებას გარე სამყაროსთან შეგრძნებისა და გრძნობის მეშვეობით. კანტი პრინციპულად ყოფს მორალისა და გრძნობის სფეროებს ადამიანში. პირველი ობიექტურია (საერთოა ყველასთვის) და ამიტომ წარმოადგენს კანონს, მეორე – სუბიექტური. ზნეობრივი და გრძნობიერი მიმართული არიან სხვადასხვა მიზნისკენ: ზნეობა ამოძრავებს ადამიანს „უმაღლესი სიკეთისკენ“, გრძნობა – სიამოვნებისკენ. როცა ადამიანის არსებობაში ყველაფერი წარიმართება მისი ნებისა და სურვილის თანახმად, ადამიანი განიცდის სიამოვნებას და არის ბედნიერი *[Кант, 1965: 457]*. ამრიგად, კანტის მიხედვით, ადამიანის ბუნება შეიცავს ორ სხვადასხვა – ზნეობრივ და გრძნობიერ – სფეროს, მათგან ბედნიერებას განსაზღვრავს მხოლოდ მეორე. კანტის თეორიაში ბედნიერებაში არ რჩება ადგილი ზნეობრივისთვის.

ფიზიკურ სამყაროში ბედნიერებისკენ მისწრაფული ადამიანის ქცევას განსაზღვრავენ ან ნების სუბიექტური პრინციპი (მაქსიმა) ან გონის ობიექტური ზნეობრივი კანონი (იმპერატივი), რომელიც შეიძლება იყოს ჰიპოთეტური: ხორციელდება ჰეტერონომიის შემთხვევაში, როცა ზნეობრივი საქციელი განპირობებულია პრაგმატული ინტერესით ისე, როგორც, მაგალითად, ქართულ ანდაზაში „პურმარილი ქვაზე დადუ, გაივლი და წინ დაგხვდება“ ან რუსულში „Терпи казак, атаманом будешь“. თუ ზნეობრივი საქციელი განხორციელებულია ყოველგვარი ემპირიული ინტერესის გამორიცხვით, ადგილი აქვს ზნეობრივი ვალის მოხდას, რომელიც ყოველთვის გამოწვეულია კატეგორიული იმპერატივით *[Кант, 1965: 232]*. უკვე მოყვანილი მაგალითების გამოყენებით კატეგორიული იმპერატივი შეიძლება გამოეხატოს შემდეგი ფორმით: „პურმარილი ქვაზე დადუ“, „Терпи казак“. ქცევის აღნიშნული პრინციპები ღირებულების თვალსაზრისით ქმნიან იერარქიას: „მაქსიმა – ჰიპოთეტური იმპერატივი – კატეგორიული იმპერატივი“, რომელთან მიმართებაში პოულობს ზნეობრივ ღირებულებას ყოველი ქცევა. კანტის მორალის ფილოსოფია საუკეთესოდ აღიარებს კატეგორიული იმპერატივით განპირობებულ ქცევას, ამას ადასტურებს ამ თეორიის მორალის მთავარი მეტაფიზიკური კანონი: „მოიქეცი ისე, რომ შენი ნების მაქსიმას შეეძლოს იქონიოს ამავე დროს საყოველთაო კანონმდებლობის პრინციპის ძალა“ *[Кант, 1965: 374]*. სხვაგვარად, მაგრამ ისევ კანტის ენით რომ ვთქვათ: მოიქეცი ისე, რომ შენი ნების მაქსიმა (სუბიექტური

პრინციპი) ემთხვეოდეს გონის იმპერატივს (საყოველთაოდ მიღებულ კანონს), ან კიდევ უფრო მარტივად: მოიქცეი ისე, რომ დაიმსახურო საყოველთაო მოწონება. მორალის ფილოსოფიაში კანტი საგანგებოდ არ აყალიბებს პრაგმატიზმის კონცეფციას, მაგრამ ამის გაკეთება ყველაზე უფრო მოსახერხებელია მორალის მთავარი კანონიდან ამოსვლით: პრაგმატულად ადამიანი იქცევა მაშინ, როდესაც იგიწყებს თავის ზნეობრივ ვალს და ცხოვრებაში მიყვება მხოლოდ ემპირიულ ინტერესს. ფაქტით, რომ პრაგმატულად მცხოვრებ ადამიანს შეუძლია გონის იმპერატივზე პასუხად დაძლიოს გრძნობიერი მიდრეკილება და აღასრულოს ზნეობრივი ვალი, კანტი ასაბუთებს იმას, რომ ადამიანი შინაგანად თავისუფალია *[Кант, 1965: 313-314]*. კანტის მეტაფიზიკაში „თავისუფლება არ არის ემპირიული ცნება..., თავისუფლება არის მხოლოდ გონის იდეა“ *[Кант, 1965: 301]*. ადამიანის ზნეობრივი მოძრაობა გრძნობიერიდან სრულყოფილი სიკეთისკენ უსასრულოა, რადგან ნების სრული თანხმობა მორალურ კანონთან (წმინდანობა) მიუღწეველია ვინმესთვის *[Кант, 1965: 455]*. ამრიგად, ზნეობრივი იმპერატივის თეორიის ჩამოსაყალიბებლად საჭიროა აგრეთვე პოსტულატის სახით დავუშვათ „სრულყოფილი სიკეთის“ (=უმაღლესი სიკეთის), „წმინდანობის“, „შინაგანი თავისუფლების“, „უსასრულობის“ ცნებები. თავის მხრივ, „სრულყოფილი სიკეთის“ მიზეზის დასასაბუთებლად კანტი აღიარებს ღვთის არსებობას. „ამრიგად, – წერს იგი, – „ღვთის ცნება მიეკუთვნება არა ფიზიკას, ესე იგი სპეკულაციურ გონს, არამედ მორალს“ *[Кант, 1965: 475]*. მიუხედავად იმისა, რომ კანტთან ზნეობა საჭიროებს ღვთის არსებობას, ზნეობრივი წესების წარმოშობის ვერსია მორალის ფილოსოფიაში პრინციპულად განსხვავდება ბიბლიურისაგან. კანტთან ზნეობრივი ნორმების წარმომქმნელი წყარო ადამიანის გონია. ადამიანთა ზნეობრიობა მათი გონის იმპერატივია.

ლინგვისტიკაში იმპერატივი ნიშნავს სამეტყველო ურთიერთობის ფორმას, როდესაც მოქმელი აიძულებს მსმენელს შეასრულოს რამე, მაგალითად, ბრძანების, მოწოდების, შეთავაზების, რჩევის, გაფრთხილების, თხოვნის, ვედრების შემთხვევაში. სემანტიკურად ყველაზე ახლოს მოვალეობა დგას ბრძანებასთან. ყოველი ბრძანება გულისხმობს მოვალეობის შესრულებას. მაგრამ თუ კანტთან იმპერატივს გავიგებთ ბრძანების მნიშვნელობით, მაშინ ზნეობის მეტაფიზიკაში ზედმეტი აღმოჩნდება ადამიანის შინაგანი თავისუფლება – გადაწყვეტილების მიღების აუცილებელი წინაპი-

რობა. იმპერატივი – რძანება მოითხოვს აუცილებელ შესრულებას და არ დაუშვებს არჩევანს. ბრძანების დროს გადაწყვეტილებას იღებს ბრძანების გამცემი და არა შემსრულებელი. იქ, სადაც გონი ბრძანებით იმორჩილებს ნებას, სუბიექტს არ შეუძლია მიიღოს გადაწყვეტილება და ზნეობრივი ვალის მოხდაც უნდა წარიმართებოდეს სუბიექტის იძულებითი მონაწილეობით. იმპერატივის უფრო „რბილი“ ფორმები: მოწოდება, შეთავაზება, რჩევა, გაფრთხილება, აღარაფერი რომ ვთქვათ თხოვნასა და ვედრებაზე – დაუშვებენ ალტერნატივას და ამიტომ სუბიექტის ნებელობით მონაწილეობასაც შესრულებაში, მაგრამ გამორიცხავენ მოვალეობას.

უნდა აღინიშნოს, რომ ზნეობის იმპერატივად შეფასების საფუძველს გვექმნის თავად ენა. გრამატიკული იმპერატივი ზნეობრივი ნორმების გამოხატვის ერთ-ერთი მიღებული ფორმაა:

„გაპყვეი მშვიდობის გზას ნირვანისაკენ“ (ბუდა) *[Дхаммапада, 1990: 43]*.

„შენ, ვისაც გაქვს ცოტა სურვილი, იარე მარტო და არ გააკეთო ბოროტება“ (ბუდა) *[Дхаммапада, 1990: 49]*.

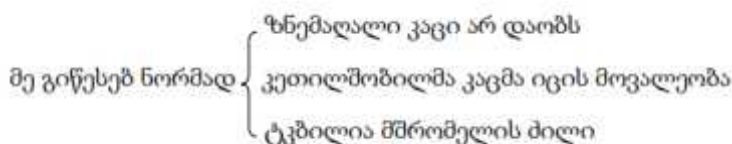
„აღდარ და ნუ იძვრი, ჰქმენ და იუქმე, იხარე და იმარტვილე“ (ლაო-ძი) *[ლაო-ძი, 1983: 222]*.

„სხვის საქმეში ნუ გაერევი“ (კონფუცი) *[Конфуций, 2006: 144]*.

გრამატიკული იმპერატივის ფორმა გამოყენებული აქვს კანტსაც მორალის მთავარ პრინციპში: „მოიქცი ისე, რომ შენი ნების მაქსიმას შეეძლოს იქონიოს ამავე დროს საყოველთაო კანონმდებლობის პრინციპის ძალა“ *[Кант, 1965: 374]*. მაგრამ მოყვანილ ეთიკურ გამონათქვამებში იმპერატივის გრამატიკული ფორმები არ გამოხატავენ იმპერატივს. ბუდას, ლაო-ძის, კონფუცის, კანტის სენტენციები არ გულისხმობენ კონკრეტულ ადრესატს, ისინი მიმართული არიან ყველასადმი და ამიტომ არ მოითხოვენ უპირობო შესრულებას. ნამდვილი იმპერატივი წარმოადგენს შესაბამისი სამეტყველო აქტის (დირექტივის) რეალიზაციას კომუნიკაციაში, ამის გამო იგი კონკრეტულია და სრულდება კოორდინატებში „მე-შენ-ახლა-აქ“. შეადარეთ მაგალითი ნ. დუმბაძის რომანიდან „ნუ გეშინია, დედა“: „ზუღოვს უთხარით, დინამიტი და ხელყუმბარები წამოიღოს მალე. ჩემი ოფიცრები სად არიან? კასრები, კასრები სწრაფად“ *[დუმბაძე, 2005: 194-195]*. ზნეობრივი ნორმის გამომხატველი სენტენცია, პირიქით, მოცემულია კოორდინატებში „მე-ყველას-ყოველთვის-ყველგან“, იგი ამოვარდნილია საკომუნიკაციო სიტუაციიდან და ამიტომ მასში გამოყენებული იმპე-

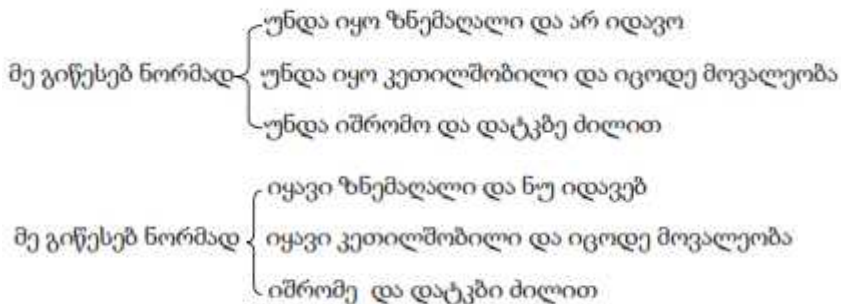
რატის გრამატიკულ ფორმას არ აქვს იმპერატივის ძალა. მოძღვართა ქადაგებაში, ბრძენთა და ფილოსოფოსთა ნააზრევში, ხალხურ შემოქმედებაში ჩამოყალიბებული ზნეობრივი ნორმები წარმოადგენენ ქცევის ზოგად წესებს, იდეალურ ნიმუშებს და ამიტომ არ აღნიშნავენ კონკრეტულ საგნებს, პირებს და მოქმედებებს. რუსული ანდაზა „Не в свои сани не садись“ („სხვის ციგაში ნუ ჩაჯდები“) გულისხმობს „სხვის ნურაფერს მოინდომე“ და არა-ციგაში ჩაჯდომას. მეორე პირი „შენ“ აქ ნიშნავს ყველას, რადგან ნორმა უნივერსალურია. თუ „სხვის ციგაში ნუ ჩაჯდები“ ვეძვევით ადამიანს, რომელიც აპირებს ამის გაკეთებას, მივიღებთ იმპერატივს, მაგრამ იგი აღარ იქნება უკვე სენტენცია. ამრიგად, ერთი და იგივე გრამატიკული იმპერატივის ფორმა „ნუ ჩაჯდები“ მხოლოდ დისკურსში (ცოცხალ მეტყველებაში) გვევლინება იმპერატივად. სენტენცია, პირიქით, წარმოიქმნება და რეალიზდება საკომუნიკაციო სიტუაციის გარეთ. ავტორის მიერ ზოგადი ადრესატისთვის ჩამოყალიბებული სენტენცია უმოქმედოა მანამ, სანამ მას თავისთვის აღმოაჩენს და ნებაყოფლობით მიიღებს კონკრეტული პირი, რომელიც არ არის პასუხისმგებელი სენტენციის შესრულებაზე ავტორის წინაშე. სენტენციებით იხიბლება მრავალი, გაცილებით ნაკლები მისდევს მათ ცხოვრებაში. ეთიკურ გამონათქვამში გრამატიკული იმპერატივის ფორმით გადმოიცემა ჯერარსობითი (=მოვალეობის) მნიშვნელობა, რომელიც ქართულ ენაში ძირითადად გამოიხატება მარკერებით: „საჭიროა“, „გმართებს“, „გევალება“, „უნდა“. რადგან ზმნის გრამატიკული იმპერატივის ფორმები (წადი, ნახე, მოიტანე...) შეიცავენ მოვალეობის გაგებასაც (რასაც გიბრძანებენ, ის გევალება: „წადი“ გულისხმობს „შენ უნდა წახვიდე“), ჯერარსობითი მნიშვნელობა შეიძლება გამოიხატოს იმპერატივის ფორმითაც, ასე, მაგალითად, ლაო-ძის გამონათქვამი „ტირილი გმართებს კაცთა კვლის ჟამს“ [ლაო-ძი, 1983: 200], სენტენციურობის შენარჩუნებით შეიძლება გადმოიცეს გრამატიკული იმპერატივითაც „იტირე კაცთა კვლის ჟამს“. შესრულებული ტრანსფორმაციის შედეგად არ ვიღებთ იმპერატიულ გამონათქვამს, ორივე გამონათქვამი ჯერარსობითია და წარმოადგენს სენტენციას. ჯერარსობითი მნიშვნელობის გამონათქვამს, სუფლერთია რა ფორმით გამოხატულს, ეწოდება პრესკრიფცია. განსხვავება „ტირილი გმართებს კაცთა კვლის ჟამს“ და „იტირე კაცთა კვლის ჟამს“ გამონათქვამებს შორის იმაში მდგომარეობს, რომ პირველი არის პრესკრიფცია გამოხატული ჯერარსობითი

მარკერით „გემართებს“, ხოლო მეორე – პრესკრიფცია გამოხატული იმპერატივის გრამატიკული ფორმით „იტირე“. პრესკრიფციის შემთხვევაში გადაწყვეტია მთქმელის მიზანი გამოხატოს მოვალეობა, მათ შორის ნორმატიულიც, და არა ფორმა, რომელიც ჯერარსობითისა და გრამატიკული იმპერატივის გარდა შეიძლება იყოს თხრობითიც: „ზნემაღალი კაცი არ დაობს“ (ლაო-ძი) *[ლაო-ძი, 1983: 234]*, „კეთილშობილმა კაცმა იცის მოვალეობა“ (კონფუცი) *[Конфуций, 2006: 73]*, „ტკბილია მშრომელის ძილი“ (სოლომონ ბრძენი) *[ბიბლია, 2002: 640]*. მოყვანილი მაგალითების ნორმატიულ (ეთიკურ) დანიშნულებას განსაზღვრავს ავტორის მიზანი, რომელიც მოცემულია სიღრმეულ სტრუქტურაში:



სენტენცია გამოირიცხავს თხრობითი კილოს გამოყენებას როგორც მხოლოდ აღწერას და მიაჩნდება იმაზე, რომ საქმე გვაქვს დარიგებასთან. თხრობითი კილოს ფორმა (ეთიკური თხრობითი) ნიღბავს და ამით „არბილებს“ ჯერარსობითობას – ნორმის შესრულების აუცილებლობას. ბუდა ამბობს: „ადვილად ცხოვრობს ის, ვინც ყვავევით თავხედა“ *[Дхаммапада, 1990: 38]*, რაც ნიშნავს: „არ უნდა იცხოვრო ადვილად თავხედი ყვავევით“.

სენტენციათა ენას განსაზღვრავენ გამონათქვამები, რომელთა გამოყენება შეიძლება ეთიკური მიზნით:



მაგრამ შეუძლებელია: „მე გიწესებ ნორმად: ზნემაღალი კაცი არ დაობს?“ ან „მე გიწესებ ნორმად: ნეტა ზნემაღალი კაცი არ

დაობდეს“. ამრიგად, ეთიკურ გამონათქვამს შეიძლება ჰქონდეს ჯერარსობითი, იმპერატიული ან თხრობითი ფორმა. გრამატიკული იმპერატივით გადმოცემული ზნეობრივი ნორმა წარმოადგენს სენტენციას – არაიმპერატიულ გამონათქვამს. იმპერატიული გამონათქვამის გამოყენების მიზანია „მე გიბრძანებ“ და არა „მე გიწესებ ნორმად“, მაგალითად:

იყავი ზნემაღალი და ნუ იდავებ
 მე გიბრძანებ { იყავი კეთილშობილი და იცოდე მოვალეობა
 იმრომე და დატკბი ძილით

მოყვანილი გამონათქვამები არიან იმპერატიული და არა ეთიკური, რადგან გამოხატავენ პირველი პირის ბრძანებას კონკრეტული მეორე პირისადმი.

ნორმა უნივერსალურია, ამიტომ მისი ბუნებრივი გამომხატველი პრესკრიფციაა, რომელიც არ არის შეზღუდული დროითა და სივრცით. პრესკრიფცია გამოყენებული როგორც ღირებულებითი კონკრეტულ ადრესატზე, ადგილსა და სივრცეზე მითითებით იქნება უკვე იმპერატივი. გამონათქვამი „შენ უნდა ისწავლო კარგად“ ადგილისა და დროის დაუზუსტებლად არის შესაბამისი ნორმის შესენება პრესკრიფციას, იგივე გამონათქვამი ადგილისა და დროის გათვალისწინებით – იმპერატივია, შევადაროთ: „შენ უნდა ისწავლო კარგად (უნივერსიტეტში, ამ სემესტრში)“. პრესკრიფციისაგან განსხვავებით ბრძანების შესრულება აუცილებელია და ამიტომ შეუსრულებლობაც – დასჯადი. მეორე მსოფლიო ომის დროს სტალინის გამონათქვამი „Ни шагу назад!“ არ იყო პრესკრიფცია – ნორმატიული ნიმუში იმისა, თუ როგორ უნდა ებრძოლა საბჭოთა ჯარისკაცს, იგი იყო ბრძანება (უმაღლესი მხედართმთავრის იმპერატივი), რომლის შეუსრულებლობას მოჰყვებოდა სასჯელი. ადამიანთა იმპერატივი არ არის უნივერსალური, მისი ძალა ლოკალიზებულია დროსა და სივრცეში. თითოეული ადამიანისთვის განკუთვნილი სამარადუამო ბრძანების გაცემა სასჯელით შეუსრულებლობისთვის აღემატება ადამიანის შეძლებას. დასკვნა: იმპერატივი, რომელიც არ არის უნივერსალური, არ შეიძლება გამოხატავდეს უნივერსალურ ზნეობრივ ნორმებს იქნებოდა მართებული, რომ არა მცნებები: არა კლა, არ იმრუშო, არ იქურდო..., რომლებიც უფალმა სინას მთაზე ცეცხლის შუაგულიდან ამცნო დასაცავად ადამიანებს. ყოველი მცნება არ არის მხოლოდ ზნეობრივი

ნორმა – საზღვარი, რომლის იქით იწყება ცოდვა გარდაუვალი სასჯელით. ნორმა, ზნეობრივიც და იურიდიულიც, გულისხმობს უდანაშაულობის პრეზუმფციას. ბიბლიურ მცნებებს, პირიქით, აქვთ დანაშაულობის პრეზუმფცია: „არა კლა“ გულისხმობს „შენ კლავ“, „არ იმრუშო“ – „შენ მრუშობ“, „არ იქურდო“ – „შენ ქურდობ“, „შეიყვარე მოყვასი შენი“ – „შენ არ გიყვარს მოყვასი შენი“. თავის მართლება პასუხით: „მე არ მომიკლავს, მე არ მიმრუშია, მე არასდროს მიქურდია და ა.შ.“ – მხოლოდ უცოდველობის ილუზიაა. პირად ცოდვასთან ერთად ბიბლიური მცნებები გულისხმობენ იმ სულიერ მდგომარეობას, რომელშიც აღმოჩნდა ადამიანი სულით დაცემის შემდეგ, „არა კლა“, „არ იმრუშო“, „არ იქურდო“... ნიშნავს: „შენ ხარ იმ სულიერ მდგომარეობაში, რომელშიც ადამიანი კლავს, მრუშობს, ქურდობს“. აღნიშნული პრესუპოზიციები აქვთ მხოლოდ იმპერატივს. ბიბლიური მცნებები უნიკალური შემთხვევაა, როდესაც ზნეობრივი წესები წარმოადგენენ იმპერატივს.

ამრიგად, ჯერარსობა და იმპერატივი ურთიერთგადამკვეთი და არა ეკვივალენტური ლინგვისტური ცნებებია. ჯერარსობითი გამონათქვამი ყოველთვის წარმოადგენს პრესკრიფციას, ამიტომ ამ უკანასკნელს არ შეიძლება მივაკუთვნოთ იმპერატივიც. სენტენცია პრესკრიფციაა, მაგრამ არ არის იმპერატივი. ადამიანები ზნეობრივ ნორმებს აყალიბებენ არა იმპერატივის, არამედ პრესკრიფციის, სახელდობრ, სენტენციის სახით. ზნეობრივი იმპერატივი შეიძლება მხოლოდ როგორც ღვთის იმპერატივი. სენტენციათა ჭეშმარიტების დამოწმება არსებული ლოგიკით შეუძლებელია. სინას მთის მცნებათა ჭეშმარიტება ღვთაებრივია.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ბიბლია, 2002: – ბიბლია, ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტი, სტოკჰოლმი.

დუმბაძე, 2005: – დუმბაძე ნ., თხზ. 5 წიგნად, II, საქართველოს მაცნე, თბილისი.

იუმი, 1992: – იუმი დ., გამოკვლევა ადამიანის გონების შესახებ, თსუ, თბილისი.

ლაო-ძი, 1983: – ლაო-ძი, ღაო დე ძინი, საბჭოთა საქართველო, თბილისი.

Дхаммапада, 1990: – Дхаммапада, Симферополь, Таврия.

Кант, 1965: – Кант И., Соч. в 6т., т. 4, ч.1, “Мысль”, Москва.

Конфуций, 2006: – Конфуций, Беседы и суждения, “Мир книги”, Москва

Levan Khalvashi
(Batumi, Georgia)

For the Use of Imperative in Ethics

Summary

Morality is a purely human phenomenon. I. Kant considered morality as imperative in concern with people. In this paper the author discusses the language of morality and comes to the conclusion that, people shape moral standards as general, which can't be imperative. Moral imperative is acceptable only as God imperative.

ქრისტიანული პრინციპები ანტიკურ ეპოქაში

ქრისტიანობის სახით ახალი მსოფლიო რელიგია შეიქმნა და მან უმარტივესი ფორმით გადმოსცა ღვთაებრივი სიბრძნე – ზნეობრივი კანონები, მაგრამ ის, ცნობილია, რომ არ წარმოშობილა “შიშველ ნიადაგზე,” მას წინ უძღოდა მთელი “ძველი წელთაღრიცხვა” და იუდაიზმი – “ძველი აღთქმა.” იუდაიზმის გარდა ჰქონდა თუ არა ქრისტიანობას კავშირი სხვა რელიგიებთან და ფილოსოფიასთან? ან იყო თუ არა მათში რაიმე ფორმით გამოთქმული ქრისტიანული მცნებების მსგავსი ზნეობრივი პრინციპები? რა თქმა უნდა, მას კავშირი ჰქონდა სხვა რელიგიებთან და ფილოსოფიასთანაც. თუ ასეა, უნდა გავარკვიოთ, რით საბუთდება ქრისტიანული პრინციპების არსებობა სხვა რელიგიებში და ფილოსოფიაში? ან რით განსხვავდება ქრისტიანული მცნებები სხვა რელიგიებში მოცემული კანონებისგან?

ქრისტიანობის იუდაიზმისგან განსხვავებული ერთ-ერთი ძირითადი მცნებაა ბოროტებისადმი წინაღუდგომლობა და მტრის სიყვარული. “წინ ნუ აღუდგები ბოროტს; არამედ, თუ ვინმემ მარჯვენა ღოყაში გაგაწნას, მეორე ღოყაც მიუშვირე” *[ახალი აღთქმა., 1991:9]*. “გიყვარდეთ თქვენი მტრები, დალოცეთ თქვენი მაწყევრები, სიკეთე უყავით თქვენს მოძულეებს და ილოცეთ მათთვის, ვინც თქვენ გავიწროებთ და გდევნი” *[ახალი აღთქმა., 1991:10]*. თუ ამ სახარებისეულ მცნებებზე გავამახვილებთ ყურადღებას, შეიძლება ითქვას, რომ ისინი “ახალ აღთქმამდეც” არსებობდა სხვა რელიგიებში, ოღონდ არა ევროპულ, არამედ აღმოსავლურ სამყაროში. მაგალითად, ბუდიზმში, დაოსიზმში, ჯაინიზმში *[http://Любов в Буддизме и Джайнизме]*.

ბუდიზმი შეიქმნა ძველი წელთაღრიცხვის IV-V საუკუნეებში ინდოეთის პრინცის გაუტამას მიერ. ბოროტებისადმი წინაღუდგომლობა და მტრის სიყვარული ამ რელიგიის ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპია. მეტიც, ის ეხება არა მხოლოდ ადამიანს, არამედ ყველა ცოცხალი არსებისადმი (უმცირესი მწერებისადმი) დამოკიდებულებასაც და ყველაზე ძნელად შესასრულებელი მცნებაა. ის რთულია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ მის საფუძველზე იკრძალება ცოცხალი არსების მოკვლა და ხორცის მირთმევა, არამედ იმიტომაც, რომ ბოროტებისადმი წინაღუდგომლობასთან

496

ერთად ის გულისხმობს მტრის სიყვარულსაც *[Драмарада, 1990:58]*. ამ პრობლემის შესახებ საინტერესოდ მსჯელობს თავად დალაი ლამა ამერიკელ ჟურნალისტთან – ხოვარდ ქათლერთან საუბრისას. ის იხსენებს ჩინეთის საპრობილეოში ტანჯული ტიბეტელი ბუდისტის მოგონებებს, რომელიც აღნიშნავს, რომ ჩინეთში ტყვეობისას მისთვის ყველაზე რთული აღმოჩნდა სწორედ მტრის (ჩინელთა) შეყვარება *[http://budistru/ Хавард К.Катлер,Искусства быть счастливым]*. ასე, რომ ჭეშმარიტი ბუდისტი სულიერი სიმშვიდის და ნირვანის მისაღწევად ცდილობს, არ ავნოს არა მხოლოდ ადამიანს, არამედ ყველა ცოცხალ არსებას და უპირობო – ღვთაებრივი სიყვარულით განმისჭვალოს მათ მიმართ.

ბუდიზმის მსგავსად, ძველი წელთაღრიცხვის IV-V საუკუნეებში ლაო-ძი ჩინეთში ქმნის დაოსიზმს. მის ძირითად წყაროში – “დაო დე ძინი” ბოროტებისადმი წინაღუდგომლობის პრინციპი გამოთქმულია შემდეგი სახით: “მტრის სიძულვილი ენებს დაოს” *[ლაო-ძი, 1990:136]*, ანუ კანონზომიერ კოსმიურ ზნეობრივ პრინციპებს და ენებს ადამიანს. ამიტომ ლაო-ძი დასძენს: “სიკეთე მიაგე მოძულეს შენსას” *[ლაო-ძი, 1990:131]*, მსგავსად იმისა, მაცხოვარი რომ აღნიშნავს: “სიკეთე უყავით თქვენს მოძულეებს” *[ახალი აღთქმა, 1991:10]*. მართალია, ლაო-ძის მცნებაში უშუალოდ არაა ნახსენები მტრის სიყვარული, მაგრამ მტერი, ჩვეულებრივ, მოძულე ადამიანთა რიცხვს მიეკუთვნება. სიკეთეს კი ადამიანები არა მტერს, არამედ ახლობელ და საყვარელ პირივნეებს მიაგებენ. შესაბამისად, მტრის თუ მოძულე ადამიანისთვის სიკეთის კეთება ძალიან უახლოვდება მის სიყვარულსაც, მიუხედავად იმისა, რომ ამ ორ მოვლენას შორის განსხვავებაც არსებობს.

ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნეში ინდოეთში აღმოცენდა ჯაინიზმი. მისი ეთიკა, ბუდიზმის მსგავსად, ყველა ცოცხალი არსებისადმი განუსაღვრელ სიყვარულს და თავყვანისცემას ემყარებოდა. მას ახიშა ეწოდება *[Чаттерджи, 1994:80-114, 11]*.

როგორც ვხედავთ, ბოროტებისადმი წინაღუდგომლობის პრინციპი და მტრის სიყვარული ქრისტიანობამდე არსებობდა აღმოსავლურ რელიგიებში და ის მათ წმინდა წყაროებში სხვადასხვა ფორმითაა გამოთქმული. რაც შეეხება ფილოსოფიას, შეიძლება, ითქვას, რომ ბოროტებისადმი წინაღუდგომლობა არც ანტიკური იდეალიზმისთვისაა უცხო. მეტიც, ის უცხო არ იყო ფილოსოფოსთა რეალური ყოფისა და ქცევისთვისაც. ამაზე ნათლად მეტყველებს სოკრატეს ცხოვრება, მისთვის, შვიდ ბრძენთა შორის

ერთ-ერთისთვის, არასწორი სასჯელის გამოტანა “ათენის დემოკრატიის” მიერ და ამ სამარცხვინო ცოდვით აღსავსე განაჩენის სისრულეში მოყვანა. ეს ისტორიული მოვლენა აღწერილია პლატონის დიალოგში “ფედონი.”

პოლიტიკოსთა და ათენის მმართველთა ყველაზე “ბნელი” ნაწილი მტრულად იყო განწყობილი სოკრატესადმი. მათ მოახერხეს სოკრატესთვის რწმენისადმი დალატში ბრალის დადება, მსაჯულთა უმრავლესობის გადაბირება და მისთვის სასიკვდილო განაჩენის გამოტანა. მართალია, შემდეგ ინანეს ასეთი საქციელი, მაგრამ მდგომარეობა მაინც ვერ გამოასწორეს. მმართველთა სინანულზე და მათ მიერ არასწორი საქციელის აღიარებაზე მიუთითებს ის, რომ განაჩენის სისრულეში მოყვანამდე ცრუ ბრალმდებლებმა სოკრატეს სატუსაღოში შუამავალად კრიტონი მიუგზავნეს და გაქცევა შესთავაზეს [Фомичев, 1984:175]. სოკრატე უარს იტყვის სასჯელისგან თავის არიდებაზე. საბოლოოდ მის სანახავად მისულ მეგობრებს და მოსწავლეებს კიდევ ერთხელ აუხსნის ფილოსოფიის დანიშნულებას, სიცოცხლის მარადიულობას და მშვიდად დაღვეს ჯალათის მიერ მიწოდებულ საწამლავს (იმდროინდელი სამართლის მიხედვით სიკვდილმისჯილს თავად უნდა დაეღია საწამლავი) [პლატონი, 1966:122].

სოკრატეს არგაქცევის მიზეზები სხვადასხვაგვარად შეიძლება ავხსნათ და ვიფიქროთ, რომ მისი საქციელი გამოწვეული იყო სახელმწიფო კანონებისადმი მორჩილებით. სოკრატე ამას თავად ეუბნება კრიტონს არგაქცევის გამართლებისას [Фомичев, 1984:176]. შეიძლება, დაეუშვათ ისიც, რომ მისი საქციელი გამოწვეული იყო უსამართლობით – გულგატეხილობით და მეღანჭოლით, ანუ თვითმკვლელობის სურვილით და ა.შ. მაგრამ უფრო ობიექტურები ვიქნებით, თუ დავუშვებთ, რომ მისი არგაქცევა არსებითად განასახიერებდა ბოროტებისადმი წინაღუდგომლობას. ეს ნათელი გახდება თუ გავიხსენებთ სოკრატეს ფილოსოფიურ და ზნეობრივ თვალსაზრისს. კერძოდ, პლატონის დიალოგებში სოკრატე ცდილობს, დაასაბუთოს, რომ ყველაზე ბედნიერია ის, ვის სულსაც საერთოდ არ შეხებია ბოროტება [Платон, 1968:302]. ამასთანავე, “უსამართლოდ ქცევა უფრო ცუდია, ვიდრე უსამართლობის ატანა” [Платон, 1968:292-287]. სხვაგვარად, რომ ვთქვათ, ის თვლიდა, რომ უმჯობესია სხვები გაქცეოდნენ შენ უსამართლოდ და იყო დაჩაგრული, ვიდრე შენ ექცეოდე სხვებს ბოროტად და იყო მჩაგვრელი. მეტიც, დიალოგში “გორგია” სოკრატე პოლთან საუბრისას აღნიშნავს: “პასუხს ნუ გაცემ შენს მტერს იმ წყენაზე, რაც

მან მოგაყენა. მაგრამ თუ შენი მტერი უსამართლოდ მოექცა სხვა ადამიანს, უნდა ეცადო ყველანაირად, რომ ის დაუსჯელი არ დარჩეს” *[Платон, 1966:289]*.

გამოდის, სოკრატე ძალის გამოყენებასაც კი უშვებს ბოროტების ასალაგმავად, მაგრამ მას მხოლოდ სხვაზე დახმარების და სამართლიანობის აღდგენის შემთხვევაში თვლის დასაშვებად. პირადი მტრისადმი დამოკიდებულებაში ის მას გამოირიცხავს და ამ მხრივ მისი თვალსაზრისი ქრისტიანულ ბოროტებისადმი წინააღმდეგობას ემსგავსება. უფრო კონკრეტულად ხომ ვერ ვიტყვით, რას ეფუძნება მისი ასეთი ზნეობრივი თვალსაზრისი? ის, რა თქმა უნდა, ემყარება მის მოძღვრებას სულის მარადიულობის შესახებ. სოკრატე, ბუდიზმის და ჯაინიზმის მსგავსად, თვლიდა, რომ მატერიალურ სამყაროში არსებობისას სული ფიზიკური სხეულის ტყვეობაშია მოქცეული, რაც ხელს უშლის ადამიანს ჭეშმარიტების დანახვაში და მისი ჭკრეტის შედეგად გამოწვეული ბედნიერების განცდაში. ის ჭეშმარიტების მხოლოდ აჩრდილებს ხედავს და ამიტომ განიცდის უსიამოვნება-უბედურებას – იტანჯება. ჭეშმარიტ თავისუფლებას, ცოდნას და ბედნიერებას ადამიანი ეზიარება მხოლოდ სიკვდილის შემდეგ, როცა მისი სული საბოლოოდ განთავისუფლდება სხეულისგან და უშუალოდ ჭკრეტს ჭეშმარიტებას – უმაღლეს იდეას. ასეთი თავისუფლების მიღწევის ერთ-ერთი ძირითადი პირობა კი, სოკრატეს აზრით, არის არა ამქვეყნიური, არამედ მარადიული სამყაროს შესაბამისი ზნეობრივი კანონებით ცხოვრება. ისინი, ვინც არღვევენ ამ კანონებს, სიკვდილის შემდეგ ტარტარში – ქვესკნელში იტანჯებიან *[პლატონი, 1966:115]*. ხოლო ისინი, ვინც ამ კანონთა შესაბამისად არსებობენ და წმინდა სივრცისკენ ისწრაფვიან ზესკნელში – იდეათა სამყაროში ივანებენ. ფილოსოფიით გაწმენდილი სულები კი საბოლოოდ თავისუფლდებიან ნივთიერი ბუნებისგან და უფრო მაღალ სავანეთა მკვიდრნი ხდებიან, უფრო ახლოს არიან უმაღლეს იდეასთან – ღმერთთან *[პლატონი, 1966:116-117]*.

სოკრატე თვლიდა, რომ ის არა ამქვეყნიური სურვილებით და კანონებით, არამედ მარადიული სამყაროს შესაბამისი ზნეობრივი კანონებით არსებობდა მთელი სიცოცხლის განმავლობაში და ვნებიანად ესწრაფოდა მხოლოდ ღვთაებრივ სიბრძნეს *[პლატონი, 1966:116-117]*. ამიტომ, მას გარანტირებული ჰქონდა ჭეშმარიტი თავისუფლება და ნეტარი სიცოცხლე იდეალურ სამყაროში, არ ეშინოდა უსამართლო სასიკვდილო განაჩენისაც კი და არ იტანჯებოდა. პირიქით, მას საერთოდ არ ემჩნეოდა ნერვიულობა,

ღრმად ეძინა, აცრემლებულ მნახველებს ამშვიდებდა, ბედნიერი იყო და აღსასრულის წინ დაიბარა, რომ მამალი დაეკლათ ასკლეპიოსისთვის – მეკურნალობის უფლისთვის *[პლატონი, 1966:123-138]*, რადგან მისი სული საბოლოოდ ეყრებოდა სხეულის დილეგს და იკურნებოდა სენისგან.

როგორც ვხედავთ, სოკრატეს არგაქცევა არსებითად განაპირობა მისმა ფილოსოფიურმა და ეთიკურმა იდეალებმა. უფრო ზუსტად, – არა მეღანქოლიამ ან სახელმწიფო კანონებისადმი მორჩილებამ, არამედ მარადიული ზნეობრივი პრინციპებისადმი ერთგულებამ. მეღანქოლით ის არ იყო გამოწვეული იმიტომ, რომ სოკრატე თავს ბედნიერად თვლიდა. სახელმწიფო კანონებისადმი მორჩილებით კი იმიტომ, რომ ის მარადიული ზნეობრივი კანონების შესაბამისად არსებობდა, რადგან იცოდა: სახელმწიფო კანონები ადამიანის მიერ არის შექმნილი და არა მხოლოდ წარმოვალი, არამედ უსამართლოცაა, ზნეობრივი პრინციპები კი – მარადიული, იდეალური და სამართლიანი. სწორედ ამიტომ სახელმწიფო კანონების სამართლიანობა მათი ზნეობრივი პრინციპებთან შესაბამისობით განისაზღვრება და არა პირიქით. სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, ამაზე ნათლად მეტყველებს ისიც, რომ თავად სოკრატეს უსამართლო სასიკვდილო განაჩენი ზნეობრივი კანონის დარღვევით და სახელმწიფო კანონის გათვალისწინებით გამოუტანეს. როგორ შეიძლება სოკრატე იმ კანონების ერთგული ყოფილიყო, რომელიც ასე არასამართლიანი იყო ბრძენი ფილოსოფოსის მიმართ?! მრთალია, საბერძნეთი მაშინ მონათმფლობელური სახელმწიფო იყო და მისი კანონები თუ მმართველობა ვერ იქნებოდა სამართლიანი, მაგრამ შემდეგ ის შეიცვალა. კაცობრიობის ისტორიაში დამკვიდრდა სხვა უფრო პროგრესული პოლიტიკური წყობა: ფეოდალიზმი, კაპიტალიზმი და სოციალიზმი. ისტორიულმა პროცესებმა კი ცხადყო, რომ მათგან ვერც ერთი პოლიტიკური წყობა მისი კანონებითურთ ვერ იყო ბოლომდე სამართლიანი. მათგან განსხვავებით, ზნეობრივი კანონები ყოველთვის იყო და ახლაც არის იდეალური, მარადიული და სამართლიანი მიუხედავად იმისა, რომ ისინი არ შეცვლილა. ამის მიზეზი მათი უნივერსალური, კოსმიური და ღვთაებრივი შინაარსია. ეს ნიშნავს იმას, რომ ზნეობრივი კანონები მოსამართლეებს, პოლიტიკოსებს, ან მეცნიერებს კი არ შეუქმნია, არამედ მათ მოციქულები წვდნენ გამოცხადება-ზეშთაგონებით, შემდეგ ისინი გადასცეს საზოგადოებას. სწორედ ამიტომ, სახელმწიფო კანონები განუწყვეტლივ იცვლება ადამიანის განვითარების შესაბამისად და თანდათანო-

ბით უახლოვდება ზნეობრივ პრინციპებს, მაგრამ სოკრატეს ეპოქიდან ორი ათას წელზე მეტის გასვლის შემდეგაც კი ვერც ერთი სახელმწიფო წყობა და კანონი ვერ ამადლდა ძველ ბერძნულ, აღმოსავლურ თუ ქრისტიანულ ზნეობრივ პრინციპებამდე.

ანტიკურ ფილოსოფიაში, აღმოსავლურ რელიგიებსა თუ ქრისტიანულ წმინდა წყაროებში მოცემული ზნეობრივი კანონების შინაარსი არსებითად ემთხვევა ერთმანეთს, რადგან მათ აქვთ უნივერსალური, ობიექტური, მარადიული და ღვთაებრივი შინაარსი. ასეთი მაღალი ღირებულების გამო მათ შემეცნებას რელიგიის გარდა ცდილობს ფილოსოფია, მისტიკა და საერთოდ მეცნიერებაც. ძირითად განსხვავებას მათ შორის ქმნის შემეცნების მეთოდი: რელიგია ემყარება რწმენას და ამ კანონზომიერებათა შესახებ ცოდნას წვდება გამოცხადებით – ზეშთაბეჭებით, მისტიკა – შინაგანი ცდის ორგანოებით – მისტიკური ჰერეტიკით, ფილოსოფია – ცნებით, მეცნიერება კი – ცდით, რამდენადაც ის ამის შესაძლებლობას იძლევა. სწორედ ამიტომ რელიგიის, მისტიკის, ფილოსოფიის და მეცნიერების სფეროში დაგროვილი ცოდნა ეთიკური პრინციპების თუ სხვა რელიგიური საკითხების შესახებ ხშირად ერთი და იგივეა. თეოლოგია კი ცდილობს ფილოსოფიის და საერთოდ მეცნიერების მიერ დადგენილი ცოდნის გამოყენებას ქარაგმულად და სიმბოლურად გამოთქმული რელიგიური დებულებების ასახსნელად. ამის ნათელი მაგალითია ქრისტეს შობიდან არც ისე დიდი ხნის შემდეგ ცნობილი თეოლოგის ორიგენეს (185-253წწ.) შემოქმედება, რომელმაც სცადა ქრისტიანობის სისტემატიზაცია პლატონის ფილოსოფიის საფუძველზე. მართალია, მისი თვალსაზრისი ოფიციალურმა სამღვდელოებამ დაგმო, მაგრამ მას ფილოსოფიის გამოყენებაზე უარი არ უთქვამს – ორიენტაცია არისტოტელეზე აიღო და შუა საუკუნეების ფილოსოფია რელიგიის მსახურის როლში მოგვევლინა. არაერთი ქრისტიანი მამა კი ცდილობდა ანტიკური სიბრძნის გამოყენებას ბიბლიური დებულებების გასაზრებლად და ღვთის არსებობის დასასაბუთებლად: ანსელმ კენტერბერიელი, თომა აკვინელი თუ სხვა. უფრო ზუსტად, მრავალი მათგანი ცდილობდა ანტიკური სიბრძნის ქრისტიანიზაციას. ასე გრძელდებოდა ათასზე მეტი წლის განმავლობაში. XIV საუკუნის ფილოსოფიური გონი კი არისტოტელედან პლატონზე გადაინაცვლებს – მის მოძღვრებას დაუბრუნდება, ფლორენციაში იქმნება პლატონური აკადემია და ეს ტენდენცია “უცებ” წარმოშობს აღორძინების ეპოქას *[თეეზადე, 2008:15]*, ანუ შინაგანი რწმენისა და თავისუფლებისკენ ახალი ძალით ღტოლვას. მარსე-

ლიო ფიჩინო შეეცდება დაამტკიცოს, რომ პლატონი აღმოსავლური სიბრძნის მემკვიდრეა და მისი ფილოსოფია ქრისტიანობასთანაც თავსებადია. ფიჩინოს ეთანხმებოდა შემოქმედთა გარკვეული ნაწილი და თვლიდა, რომ მათი შერიგება ოქროს ხანის დაბრუნება – პლატონის ევანგელიზაცია იქნებოდა *[თეფზაძე, 2008:23]*. მეტიც, პიკო დელა მირანდოლა შეეცდება საკაცობრიო კულტურის ერთიანობის დასაბუთებას 900 თეზისით მის მიერ მოწვეულ ფილოსოფოფოსთა მსოფლიო კონგრესზე *[თეფზაძე, 2008:39]*. მართალია, მისი თეზისები სამღვდულოებამ ერეტიკულად სცნო და ვერც კონგრესი შედგა, მაგრამ ამ მცდელობას, როგორც ვხედავთ, ღრმა საფუძველი ჰქონდა; ის მსგავს ტენდენციებს მომდევნო ეპოქებშიც წარმოქმნიდა. ამიტომ შემთხვევითი არც ის იყო, რომ ვილჰელმ ჰეგელის მოძღვრება მატერიალისტებმა ქრისტიანობის გამართლების მცდელობად აღიქვეს. ეს ყველაფერი, ბუნებრივია, შეუძლებელი იქნებოდა ქრისტიანობას ის შინაგანი არსებითი კავშირი რომ არ ჰქონოდა ფილოსოფიასა და სხვა რელიგიებთან, რის შესახებაც ზემოთ აღინიშნა.

თუ არსებითად ერთი და იგივეა ქრისტიანული, ბუდისტური, ჯაინისტური, დაოსური და ანტიკური ფილოსოფიის ზნეობრივი პრინციპები, პასუხი უნდა გავცეთ სტატიის დასაწყისში ნახსენებ კითხვასაც: რით განსხვავდება ერთმანეთისგან ქრისტიანული ბოროტებისადმი წინაღუდგომლობა და მტრის სიყვარული ბუდიზმში, ჯაინიზმში, ან დაოსიზმში მოცემული ანალოგიური მცნებებისგან? ძირითად განსხვავებას ქმნის ის, რომ მაცხოვარმა საკუთარი სიცოცხლე მსხვერპლად გაიღო, სასტიკად ეწამა და პირადი მაგალითით აჩვენა ადამიანს ბოროტებისადმი წინაღუდგომლობა – ყველაზე ძნელად განსახორციელებელი მცნება. შესაბამისად, დაამტკიცა, რომ ღვთაებრივი ზნეობრივი პრინციპები უფრო მაღლა დგას, ვიდრე წამება და სიკვდილი, ანუ ღვთის საპირისპირო ქცევები და მოვლენები. ფიზიკური სიკვდილი მხოლოდ დასაწყისია უფრო ამაღლებული და ჭეშმარიტი არსებობისთვის, როგორც ამას მაცხოვრის მსგავსად სოკრატე, პლატონი და სხვა მოაზროვნეები ამტკიცებდნენ. ამიტომ სოკრატეს ფილოსოფია, არსებობა და ზნეობრივი იდეალებისთვის თავგანწირვა ძალიან ჰგავს ქრისტესეულს. ის მისგან განსხვავდება იმით, რომ სოკრატე ქრისტეს მსგავსად, წამების გოლგოთაზე არ აუყვანიათ და მას ასეთ უკიდურეს მდგომარეობაში არ უღოცია მისი მკვლელების შენდობისთვის! მართალია, ბუდიზმი, ჯაინიზმი და დაოსიზმიც სწორედ

ასეთი თავგანწირვის აპოლოგიაა, მაგრამ მათ შემქმნელებს ეს მძიმე მისია – სხვისი კეთილდღეობისთვის საკუთარ სიცოცხლეზე წამებით უარის თქმა – არ ხვდათ წილად. ბუდა მეფის შვილი იყო, მან უარი თქვა მეფურ სიცოცხლეზე და ყველა სხვა მიწიერ სიამოვნებაზე, მაგრამ ეს არ იყო წამებით სიკვდილი. პირიქით, ის ნირვანით – აბსოლუტური ბედნიერების წვდომით დასრულდა. ქრისტესი კი – წამების გოლგოთით და ეს ქრისტიანობის განსაკუთრებულობაზე მიუთითებს.

ამრიგად, ქრისტიანული ზნეობრივი პრინციპები არსებითად ემთხვევა არა მხოლოდ ბუდისტურს, ჯაინისტურს და დაოსურს, არამედ ანტიკურ ფილოსოფიაში არსებულსაც, რადგან ზნეობრივ კანონებს აქვთ უნივერსალური და მარადიული შინაარსი მათი დეობარივი წარმოშობის გამო.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ახალი აღთქმა.., 1991: – ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, სტოკჰოლმი.

ლაო-ძი, 1980: – ლაო-ძი, დაო დე ძინი, “განათლება”, თბილისი.

თევზაძე, 2008: – თევზაძე გ., აღორძინების ეპოქის ფილოსოფია, “ნეკერი”, თბილისი.

პლატონი, 1966: – პლატონი, ფედონი, “ნაკადული”, თბილისი.

Дгамарада, 1990: – Дгамарада, “Таврия”, Симферопол.

Платон, 1968: – Платон, Сочинения втрѣх томах, “Мысль”, Москва.

Фомичев, 1984: – Фомичев Николай, Во имя истины и добродетели, “Молодая гвардия”, Москва.

Чаттерджи, 1994: – Чаттерджи Сатиочандра, Индийская Философия, “Селена”, Москва.

<http://budistru/> Хавард К.Катлер,Искусства быть счастливым

<http://>Лама Оле Нидала, Будда и любовь

<http://>Любов в Буддизме и Джаинизме

Micheil Chelvashi
(Batumi, Georgia)

Christian Moral Principles in Antic Epoch

Summary

In the article the author states, that Christian Moral Principles essentially coincide with those of Buddhism, Taoism, Jainism, as well as with moral laws given in antic philosophy, because they have universal, eternal and divine content. In spite of this, Christian non-resistance to evil differs from others, because Jesus proved the truth of this commandment by sacrificing his own life.

ნიპო ჯაფახიშვილი
(თბილისი, საქართველო)

წმინდანთა გამოსახულებანი
ქართულ ქალაქის ფულის ნიშნებზე

ქალაქისაგან დამზადებულ ფულის ნიშნებს საისტორიო მეცნიერების ერთ-ერთი დარგი – ბონისტოკა შეისწავლის. ქალაქის ფულის ნიშნებზე ანუ ბონისტოკურ ძეგლებზე აღბეჭდილი წარწერები და გამოსახულებანი საჭურადლებო ინფორმაციას შეიცავენ თანადროული ეპოქის შესახებ. ამის გათვალისწინებით, მათ მეცნიერულ შესწავლას, თეორიულთან ერთად, პრაქტიკული მნიშვნელობაც გააჩნია.

წმინდანებს ყოველთვის საპატიო ადგილი ეკავათ ქართულ გამოსახვით ხელოვნებაში და ასევე საქართველოს სახელმწიფოებრივ სიმბოლიკაში, რომელშიც შედის ბონისტოკურ ძეგლებიც ანუ ქალაქის ფულის ნიშნები.

ამ ნარკვევში მოთხრობილია, თუ კონკრეტულ რომელ ქართულ ქალაქის ფულად ნიშნებზე გამოსახეს წმინდანები. აქვე დავსძენთ, რომ ქართული ბონისტოკური ძეგლები შესწავლილი გვაქვს ჩვენს მონოგრაფიაში *[ჯაფახიშვილი, 1996]*.

ქართული ქალაქის ფულის ნიშნების ტრადიციას საფუძველი ჩაეყარა 1918 წლის დასაწყისში, როდესაც ამიერკავკასიის სამხარეო მთავრობამ – კომისარიატმა (თავმჯდომარე – ევგენი გეგეჭორი) მიიღო დადგენილება დროებითი ქალაქის ფულის ნიშნების – ბონების მიმოქცევაში გამოშვების შესახებ.

ამიერკავკასიის კომისარიატის სახელით გამოშვებული ბონები, რომლებიც თავიანთი ფუნქციითაც და მხატვრული გაფორმებითაც სინთეზური იყო და თანაბრად განეკუთვნებოდა როგორც ქართულ, ასევე სომხურ და აზერბაიჯანულ ბონისტოკასაც, დაიბეჭდა თბილისში, თავისუფლების მოედანზე მდებარე ყოფილი სამხედრო შტაბის შენობაში. აქედან მოყოლებული – 1924 წლის აპრილამდე იმავე შენობაში იბეჭდებოდა ქართული ბონისტოკური ძეგლების დანარჩენი ჯგუფებიც, კერძოდ: საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ბონები (იბეჭდებოდა 1919-1921 წლებში); საქართველოს საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის ბონები (იბეჭდებოდა 1922 წელს); ამიერკავკასიის საბჭოთა ფედერაციული

სოციალისტური რესპუბლიკის ბონები (იბეჭდებოდა 1923-1924 წლებში).

მიუხედავად ეროვნული ქაღალდის ფულადი ნიშნების ზემოხსენებული ტრადიციის არსებობისა, საქართველოს ქაღალდის ფულის ნიშნებზე წმინდანები პირველად გამოსახეს მხოლოდ XX საუკუნის მიწურულს.

1995 წლის 25 სექტემბერს საქართველოს ეროვნული ბანკმა მიმოქცევაში გამოუშვა ახალი ფულის ნიშნები – ლარის სახელწოდებით. მათი ესკიზების ავტორები არიან მხატვრები ნოდარ და ბანა მაღაზონიები. იმავე წლის 2 ოქტომბრიდან ეს ფულადი ერთეული გამოცხადდა ერთადერთ კანონიერ საგადასხდელო საშუალებად საქართველოს ტერიტორიაზე.

წმინდანთა გამოსახულებანი აღიბეჭდა სამ ქართულ ბანკნოტზე – 20, 50 და 500-ლარიანებზე.

20 ლარის ღირებულების საბანკო ბილეთების ავერსზე, ცენტრში გამოსახულია პორტრეტი საქართველოს ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხული დიდი ქართველი საზოგადო მოღვაწისა, მწერლისა და პუბლიცისტისა, საქართველოს ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ღიღერისა ილია ჭავჭავაძისა. მისგან მარჯვნივ არის ვერტიკალური წარწერა: „ილია ჭავჭავაძე (1837-1907)“, ხოლო მარცხნივ გამოსახულია დიდი ილიას პირადი ნივთები და მის მიერ დაარსებული ჟურნალების „საქართველოს მოამბისა“ და „ივერიის“ გადაშლილი ნომრები. იქვეა გამოსახული ორი ბორჯღალი და ვერტიკალური წარწერა: „საქართველოს რესპუბლიკა, საქართველოს ეროვნული ბანკი 1995“. ამ საბანკო ბილეთის ზომებია: 132X65 მმ.

50 ლარის ღირებულების საბანკო ბილეთების ავერსზე გამოსახულია საქართველოს ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხული დიდი ბაგრატიონი ხელმწიფის – თამარ მეფის პორტრეტი, რომელიც ძირითადად ბეთანიის ეკლესიის კედელზე გამოსახული თამარის ფრესკის მსგავსია. ისგან მარჯვნივ, ქვემოთ არის ვერტიკალური წარწერა: „თამარ მეფე. XII ს.“, ხოლო მარცხნივ გამოსახულია მითიური ფრინველი – ფასკუნჯი, რომლის თავზეც გამოსახულია ორი ბორჯღალი. იქვეა ვერტიკალური წარწერები: „საქართველოს რესპუბლიკა, საქართველოს ეროვნული ბანკი 1995, ორმოცდაათი ლარი“. ამ საბანკო ბილეთის ზომებია: 135X66 მმ.

მართალია, მიმოქცევაში არ გამოსულა, მაგრამ იმავე წელს დაიბეჭდა ასევე საქართველოს ეროვნული ბანკის 500-ლარიანი 506

ბანკოტი. მის ავერსს ამშვენებს საქართველოს ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხული უდიდესი ქართველი ბაგრატიონი ხელმწიფის – დავით IV აღმაშენებლის პორტრეტი, გადმოღებული გელათის ტაძრის კედლის ცნობილი ფრესკიდან. აღმაშენებელს მარცხენა ხელში უჭერია ტაძრის მოდელი, ხოლო მარჯვენა ხელი, რომელშიც ეტრავი უკავია, – მკერდთან აქვს მიდებული. ამ პორტრეტის ძირში არის წარწერა: „მეფე დავით IV აღმაშენებელი. 1073-1125“. ზედა მარჯვენა მონაკვეთში გამოსახულია ბორჯღალი, ხოლო მარცხენა მხარეს არის ვერტიკალური წარწერები: „საქართველოს რესპუბლიკა, საქართველოს ეროვნული ბანკი 1995, ხუთასი ლარი“. ამ საბანკო ბილეთის ზომებია: 142X67 მმ.

ზემოთ აღწერილი საქართველოს ეროვნული ბანკის საბანკო ბილეთის სამივე ნომინალის ავერსზე არის საქართველოს ეროვნული ბანკის პრეზიდენტის ნოდარ ჯავახიშვილისა და ფინანსთა მინისტრ დავით იაკობიძის ხელმოწერათა ფაქსიმილეები *[ჯავახიშვილი, 1996: 164-165]*.

საქართველოს ეროვნული ბანკის საბანკო ბილეთების ანუ ბანკოტების ცალკეული ნომინალები გამოვიდა მომდევნო წლებშიც, რასაც ადასტურებს მათზე მითითებული თარიღები – 1999, 2002, 2004, 2006, 2007, 2008, 2011, 2012, 2013 და 2016 წლები.

ზემოთ ჩამოთვლილ თარიღებში მიმოქცევაში გამოშვებული საქართველოს ეროვნული ბანკის საბანკო ბილეთებიდან მნიშვნელოვანი გარეგნული ცვლილება განიცადა მხოლოდ გასულ წელს გამოშვებულმა ბანკოტებმა. კერძოდ, ახალი მოდიფიკაციის 20-ლარიან კუპიურებზე გამოსახულია დიდი ილია ჭავჭავაძის პორტრეტი უფრო ახალგაზრდა ასაკში, ვიდრე ძველი ნიმუშის ბანკოტებზე.

გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი გარეგნული ცვლილება განიცადა ახალი მოდიფიკაციის 50-ლარიანზე გამოსახულმა თამარ მეფის პორტრეტმა, რომელიც ამჯერად აღბეჭდეს ვარძიის ფონზე *[ჯავახიშვილი, 2016: 29]*.

საყურადღებოა, რომ ზემოხსენებული ბანკოტების ორივე ნომინალზე აღბეჭდილია არა ბორჯღალები, როგორც ეს იყო ძველი მოდიფიკაციის საბანკო ბილეთებზე, არამედ – საქართველოს თანამედროვე სახელმწიფო გერბი, შექმნილი ჩვენი ქვეყნის გერბის ისტორიულად არსებული ნიმუშის გათვალისწინებით, რომლის ესკიზიც (მხატვარი – მამუკა გონგაძე) პარლამენტმა 2004 წელს დაამტკიცა.

ამრიგად, წმინდანთა გამოსახულებანი გვხვდება თანამედროვე ქართულ ქაღალდის ფულად ნიშნებზე, კერძოდ, საბანკო ბილეთების სამ ნომინალზე – 20, 50 და 500-ლარიან კუპიურებზე, რომლებიც საქართველოს ეროვნულმა ბანკმა 1995 წლიდან – 2016 წლამდე გამოუშვა.

ზემოხსენებული უდიდესი პიროვნებების პორტრეტების გამო-სახვით თანამედროვე ქაღალდის ფულად ნიშნებზე საქართველოს სახელმწიფომ სათანადო პატივი მიაგო როგორც ქართველი ერის სახელოვან წარსულს, ასევე საყოველთაოდ სათაყვანებელ პიროვნებებს, საქართველოს ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ სხვადასხვა დროს წმინდანად შერაცხულ ბაგრა-ტოვან ხელმწიფოებს – დავით IV აღმაშენებელს და თამარს, ასევე ერის უგვირგვინო მეფეს – ილია ჭავჭავაძეს.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ჯავახიშვილი, 1996: – ჯავახიშვილი ნ., ქართული ბონისტყიკა (ქაღალდის საფასთმცოდნეობა), თბილისი.

ჯავახიშვილი, 2016: – ჯავახიშვილი ნ., მანდილოსნები ქართულ ქაღალდის ფულზე, ჟურნალი „ისტორიანი“, №8 (68), თბი-ლისი.

**Niko Javakhishvili
(Tbilisi, Georgia)**

Saints' Effigies on the Georgian Paper Money

Summary

The Saints always hold the respectful place in Georgian art and Georgian state symbolic – e.g. paper money. The Saints effigies are on three nominals of modern Georgian banknotes – 20, 50 and 500 Laris, which were issued by the National Bank of Georgia during 1995-2016 years. The Saints are as follows:

1. King of the united Georgian kingdom from the Bagrationi royal dynasty – **David IV the Builder** (ruled in 1089-1125);
2. Queen of the united Georgian kingdom from the Bagrationi royal dynasty – **Tamar** (ruled in 1184-1210);
3. Renown Georgian public figure, writer and publicist, the

leader of Georgia's national-independence movement – **Ilia Chavchavadze** (1837-1907).

Putting the effigies of these renown figures on modern paper money, Georgian state showed the respect as to the history of our nation, also to the saints who were beatified by Georgian Autocephalous Orthodox Church in different times.





ოლეგ ჯიბაშვილი,
ნანა ხახუტაიშვილი
(ბათუმი, საქართველო)

მეროვნული ცნობიერება შავშეთში
XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე

შავშეთი, ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეს ერთ-ერთი მშვენიერი კუთხე, საუკუნეების მანძილზე მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ქართული სახელმწიფოებრიობის განვითარებაში, ვიდრე ბედის უკუღმართობამ ისიც, სრულიად მესხეთის მსგავსად, ოსმალეთის იმპერიის ფარგლებში არ მოაქცია.

შავშეთი გეოგრაფიულად მდინარე შავშეთის-წყლის აუზში მდებარეობს და მოიცავს მდინარე იმერხევის-წყლის ხეობას მთლიანად, ხოლო საკუთრივ შავშეთის-წყლის ხეობის ზემო და შუა ნაწილს. შემოსაზღვრულია კარჩხალის, შავშეთის, არსიანის ქედებით და არსიანის ქედიდან გამოსული “ქურდევანის მთებით”. სამხრეთ-დასავლეთი საზღვარი, პროფ. ი.სიხარულიძის დაკვირვებით, შავშეთის-წყლის მარცხენა და მარჯვენა შენაკადებზე – მდ. სამწყარსა და მდ. ჩიხის-ხევზე უნდა გადიოდეს *[სიხარულიძე, 1988:4]*.

XIX საუკუნის დასაწყისათვის, შავშეთი, შედიოდა რა ოსმალეთის იმპერიაში, შეადგენდა ახალციხის საფაშოს ორ სანჯაყს – იმერხევისას და საკუთრივ შავშეთისას *[გომსაძე, 1975:255]*. რუსეთთან შეერთების წინ კი, 1870-იან წლებში, იგი (იმერხევით) ერთ ნაპიეს წარმოადგენდა *[ყაზბეგი, 1995:78]* და არზრუმის ვილაეთის ჩილდირის სანჯაყში ერთიანდებოდა *[ბარამიძე, 1999:16]*. ჯიფორდ პალგრევის მონაცემებით, ამ ხანებში (1872 წ.) შავშეთში 53 სოფელი შედიოდა და ცხოვრობდა 12 980 ადამიანი, რომლებიც მთლიანად ქართულ ეთნოსს ეკუთვნოდნენ და გამოირჩეოდნენ ფიზიკური სილამაზით *[Палгрев, 1882:54]*. იმავე პერიოდისათვის (1874 წ.) გ.ყაზბეგი ოდნავ განსხვავებულ მონაცემებს იძლევა და შავშეთში 58 სოფელს და 12-14 ათას სულ მოსახლეს ასახელებს. მისი სიტყვით, ეს მოსახლეობა, 145 კომლი (900-მდე სული) სომხის გამოკლებით, სუფთა ქართულ რასას მიეკუთვნებოდა *[ყაზბეგი, 1995:90]*. ყაზბეგისავე დაკვირვებით, „საკუთრივ შავშეთში (ანუ შავშეთის-წყლის ხეობაში – ო.ჯ., ნ.ხ.) ქართულად ყველა არ ლაპარაკობს. მრავალ სოფელში ეს ენა სრულიად გაქრა და მის ადგილას პროპორციულად განვითარდა თურქული ენა“ *[იქვე]*.

შავშეთის მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის შესახებ სხვა ვერსიას გვაძლევს ზ.ჭიჭინაძე, რომელმაც 1890 წელს ადგილობრივი უხუცესებისაგან სპეციალურად გამოიძია და ჩაიწერა ძველი

გადმოცემები. ამ გადმოცემების მიხედვით, იმერხევში მხოლოდ ეთნიკური ქართველები ცხოვრობდნენ და ქართული ენაც წმინდად ამის გამო შემოინახეს, ხოლო შავშეთის-წყლის ხეობაში ქურთი და თურქი კოლონიზატორების შემოსახლება მოხდა და მათთან შერევის გამო საკუთრივ შავშეთის უმეტეს სოფლებში ქართული ენა ოსმალურით შეიცვალა. ეს პროცესი საინტერესოაა აღწერილი ადგილობრივ გადმოცემებში.

ერთ-ერთი მოხრობელის ნაამბობი: „ეს ადგილები საქართველო ყოფილა, ჩემი მამაც ასე იტყოდა, იმასაც ასე გაუგონია თავის მამისაგან და იმ მამასაც ასე გაუგონია თავისი ძეგლებისაგან. ჩვენ სულ ქრისტიანები ვყოფილვართ... მაგაზე ასე იტყოდნენ, რომ ეგენი ერთობ გვიან გადაბრუნდნენ სჯულიდან (იგულისხმება ახალდაბის, ჯვარების და გარყილუფის მცხოვრებლები – ო.ჯ., ნ.ხ.), გვიან მიიღეს მამა-დიანობაო; ოსმალნი მათ ძალით არ ამაჰმადიანებდნენ, და იგინი კიდევ არ მაჰმადიანდებოდნენ და გამაჰმადიანებულეებთანაც მისვლა-მოსვლა არ ჰქონდათ. ერთმანეთში ჰქონდათ მეგობრობა, ნათესაობა, და ყოველთვის ქართულს იტყოდნენო. იმერხევზეც მაგრე გამიგონია და ასეც იტყოდნენ, რომ შავშეთის გამაჰმადიანების დროს, ნახევარზე მეტი ხალხი გაიქცა, არ გამაჰმადიანდაო; სოფლები განახევრდა, სახლები და მამულები ცარიელი იყო; ოსმალებმა აქ ქურთები და თურქები მოიყვანეს და დაასახლესო. ისინი აირივნენ ჩვენში და მერე იმათის ლაპარაკით და მეზობლობით ჩვენც ოსმალური ლაპარაკი შევისწავლეთ და ქართული დაგვარგეთო. ქართულის დავიწყება პატარებიდან დაწყებულაო, რადგანაც ჩვენი და ქურთის და თურქის ყმაწვილები ყოველთვის ერთად იყვნენ ხოლმეო. იმერხევში კი ოსმალებს არავინ ჩაუყვანიათ და არც დაუსახლებიათ“ *[კიჭინაძე, 2004:34-35]*.

სხვა მოხრობელის ნაამბობი: „შავშეთის ხალხი გამაჰმადიანებულა, ბევრი მათგანი აჭარაში გაქცეულა, რადგანაც გამაჰმადიანება არა სდომებიათ; შავშეთის სოფლები განახევრებულა, ისე, რომ თითო სოფელში 10-15 კომლი მოსახლე დარჩენილა, ამაზე მეტი ცარიელი სახლები. ამ ცარიელ სახლებში საცხოვრებლად ოსმალებს თურქები და ქურთები მოუყვანიათ და დაუსახლებიათ. ამ დროს შავშელნი გამაჰმადიანებულან. მერე გამაჰმადიანებულს ქართველებს, თურქებს და ქურთებს შუა ნათესაობა ჩამოვარდნილა, ერთმანეთს ქალებს მიათხოვებდნენ, ქირვით გაჰყვებოდნენ. რადგანაც ქართველები გამაჰმადიანდნენ, ამიტომ მათ თათრული ენის შესწავლა იწყეს; რომელ ოჯახშიაც თურქის, ან ქურთის ქალი შესულა ცოლად, იმ ოჯახის შვილებს ქართული მალე დავიწყებიათ. მე მოვესწარი ისეთ მოხუც ბერ კაცებს, რომელთაც ქართული ლაპარაკი კარგად იცოდნენ. დღეს, მათ შვილის შვილებმა კი ქართული აღარ იციან, რადგან ზემოხსენებულ მოხუცებულთა ზოგს ქურთის ქალი მოუყვანია ცოლად და ზოგს თურქი-

სა“ [ჭიჭინაძე, 2004:96-97]. მსგავსი შინაარსის გადმოცემები ზ. ჭიჭინაძეს არაერთი აქვს შეკრებილი [იქვე, 97-98].

ამრიგად, ადგილობრივი ტრადიციის მიხედვით, XIX საუკუნის II ნახევრისთვის საკუთრივ შავშეთის ხეობის მოსახლეობა ნარეკ კონტინგენტს წარმოადგენდა და მისი დიდი ნაწილის თურქულ ენაზე გადასვლა სწორედ ამით იყო განპირობებული. მიუხედავად ამისა, რაც არ უნდა დაუჯერებელი მოგვეჩვენოს, ყველა შავშელი, იქნებოდა ეს ეთნიკური ქართველი თუ შემოსახლებული თურქის ან ქურთის შთამომავალი, თავის თავს ერთნაირად უწოდებდა გურჯს (ქართველს) და 1890-იანი წლებისათვის ერთმანეთისაგან უკვე აღარ გამოირჩეოდა. აღნიშნულის საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ კიდევ ერთი ადგილობრივი შავშის მონათხრობს.

„შავშეთი საქართველოა, – აღნიშნავს მთხრობელი, – ჩვენც გურჯები (ქართველები) ვართ, ხოლო გურჯული ენა აღარ ვიცით. ჩემი გვარი გორდაძეა, სოფ. ციხისთაველი ვარ. მე ბერი კაცი ვარ და ჩვენი ბერი-კაცებისაგან შემიტყვია ასე: შავშეთში ქართულის დავიწყება თავის ნებით იქმნაო. გამაჰმადიანების შემდეგ ქართული ენა ჩვენთვის აღარ იყო საჭირო, ჩვენ ჩვენს სჯულის ენაზედ ვიწყეთ სწავლება (იგულისხმება თურქული ენა – ო.ჯ., ნ.ხ.) და ქართული მთლიანად დაგვაიწყდა“ [იქვე, 98].

ზ. ჭიჭინაძის შეკითხვაზე თუ რატომ არ დაივიწყეს ქართული ენა იმერხევში, რომელიც შავშეთის-წყლის ხეობასთან ერთად გამაჰმადიანდა, იგივე მთხრობელი შემდეგ პასუხს იძლევა: „ეგ იმიტომ, რომ ოსმალები იმერხევს არ ეტანებოდნენ, ქვიანი ადგილია, იქ მცხოვრები კაცი მხნე, მუშა კაცი უნდა იყოს და მასთანვე იცოდეს იქაური ადგილების საქმეები. ამიტომ ოსმალები იქ არავის ასახლებდნენ გარედამ მოყვანილებს. იმერხეველებს მიტომ შერჩათ ქართული ენა. შავშეთიც რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ აქაც ასე იქნებოდა, მაგრამ შავშეთი ღამაზი ქვეყანა არის, კარგი ადგილებია. ოსმალებმა ეს ადგილები ვერ დასთმეს, აქ ქურთები და ოსმალები მოიყვანეს და დაასახლეს, ჩვენი ძველები იმათში არეულან და მიტომ დავიწყებით ქართული ღაპარაკი. დღეს შავშეთში ნახევარი თუ ქართველის კაცის არის დარჩენილი, ნახევარი ქურთ-თურქების და ყველა ესენი ისე გვანან ერთმანეთს, რომ ივინი ერთმანეთისაგან ვეღარ განირჩევიან; ყველას თავის ძველების ამბები დავიწყებითა და ამბობენ, რომ ჩვენ ძველთაგანვე აქ ვსცხოვრობდით შავშეთშიო, ყველას გურჯად მიაჩნია თავისი თავი. ეს დღეს უფრო გახშირდა, რადგანაც აქაურებს ეშინიათ, რომ გურჯად არ ვსთქვათ ჩვენი თავები, მაშინ შეიძლება, რომ ოდესმე აქედან გაგვრეკონო, რადგანაც ეს ადგილები გურჯისტანია, და თქვენ კი თათრებსა და ქურთებს აქ რა ადგილი გაქვთო“ [იქვე, 98-99].

როგორც მოტანილი მასალებიდან ჩანს, ოსმალთა კოლონისტებს შავშეთის-წყლის ხეობაში თურქული ენა დაუმკვიდრებიათ, მაგრამ სანაცვლოდ ანთროპოლოგიური და ეთნიკური ასიმილაცია განუცდიათ და არეულან რა ადგილობრივ მოსახლეობაში, ეროვნული თვითმყოფადობა დაუკარგავთ – ცნობიერებით გაქართველებულან. ციხის-თაველი გორდაძის მონათხრობის ბოლო ფრაზების მიხედვით თითქოს შეიძლება ვიფიქროთ, რომ არაქართული წარმოშობის შავშეთელები ახალი ხელისუფლების (რუსეთის იმპერიის) შაშით აკუთვნებდნენ თავიანთ თავს ქართულ ეთნოსს და ამით საცხოვრებელი სივრცეს შენარჩუნებას ცდილობდნენ, მაგრამ ეს ასე არ არის.

ჯერ ერთი, მონათხრობების კონტექსტიდან ჩანს, რომ შავშეთის-წყლის ხეობის როგორც ქართული, ისე არაქართული წარმოშობის მოსახლეობა იმდენად იყო ათქვეფილი ერთმანეთში, რომ მათი გარჩევა პრაქტიკულად უკვე შეუძლებელი იყო, რასაც, სხვათა შორის, ადასტურებს ზემოთ მოტანილი ცნობებიც გ. ყაზბეგის და ჯიფორდ პალგრევისა, რომელთათვისაც შავშეთის მოსახლეობა (მცირერიცხოვანი სომხების გარდა) მთლიანად მშვენიერ ქართულ რასას მიეკუთვნებოდა. ამდენად, შავშეთში რუსეთის დამკვიდრების მომენტისათვის ოსმალთა კოლონისტების შთამომავლები ფაქტობრივად უკვე გაქართველებულნი იყვნენ როგორც მეტაღწერი, ისე ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით. სხვათა შორის, აქვე შევნიშნავთ, რომ მუჰაჯირად შავშეთის მოსახლეობის ძალზე მცირე ნაწილი წავიდა, რაც თავისთავად მრავალსმეტყველი ფაქტია *[Лисовский, 1887:38]*.

და მეორეც, რუსეთის იმპერიის ხელისუფლება დაჟინებით ცდილობდა, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ის ნაწილი, რომელიც თურქულად მეტყველებდა, მიუხედავად წარმოშობისა, ეთნიკურ თურქად გამოეცხადებინა და ამით მისი საბოლოო გათურქებისა და ქართული ეროვნული სხეულის დანაწევრებისათვის შეეწყო ხელი. ამდენად, ხელისუფლების შიშით თურქ კოლონისტთა შთამომავლები ნამდვილად არ გახდებოდნენ იძულებულნი ქართველობა დაებრალბინათ; და თუ შავშეთის-წყლის ხეობის მთელი მოსახლეობა (მცირერიცხოვანი სომეხთა გარდა) ქართველობაზე დებდა თავს, ეს მათი ქართული ცნობიერებიდან მომდინარეობდა და არა რუსული ხელისუფლებისადმი შიშისაგან. თანაც, როგორც გორდაძის სიტყვებიდან ჩანს, ეს ტენდენცია რუსული ხელისუფლების დროს მხოლოდ უფრო თვალშისაცემი გამხდარა, დაწყებით კი ოსმალთა დროიდანვე დაწყებულა.

1877-1878 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომის შემდეგ შავშეთ-იმერხევი რუსეთის იმპერიის ფარგლებში მოექცა. 1886 წლისათვის იგი ცალკე საბოქაულოს სახით შედიოდა ბათუმის ოლქის ართვინის ოკრუგში (ცენტრით სოფ. სათლელში). საბოქაულო ამ დროისთვის მოი-

ცავდა 1242,73 კმ² და აერთიანებდა 59 სოფელს, სადაც ცხოვრობდა 2790 კომლი ანუ 18319 სული [KK, 1900:36-37].

შავშეთში 1890 წელს შეკრებილი მასალების საფუძველზე, რომელთაც ზემოთ გავეცანით, ჩვენ დავრწმუნდით, რომ ამ დროისთვის შავშეთ-იმერხევის მთელი მოსახლეობა, მიუხედავად იმისა, ქართულად მეტყველებდა იგი თუ თურქულად, უყოყმანოდ აკუთვნებდა თავის თავს ქართულ ეთნოსს. თითქოს იქმნებოდა ხელსაყრელი ვითარება შავშეთის ქართველობის უმტკივნეულო დაბრუნებისათვის მშობლიური ეთნო-კულტურის წიაღში.

სამწუხაროდ, აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით რუსეთის მმართველ წრეებში სულ სხვა მოსაზრებები გააჩნდათ. იმპერიის პოლიტიკურ მიზნებიდან გამომდინარე, იქ დაუშვებლად მიიჩნდათ სხვადასხვა კუთხის ქართველების ურთიერთდაახლოება და ერთიანი ეროვნული ცნობიერების განმტკიცება. მიზანმიმართულად მიმდინარეობდა საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კუთხეებში სეპარატიზმის თესლის ხელოვნურად ჩაგდება-გაღვივებისა და ერთიანი ქართული ეროვნული სხეულის დაშლის ცდები. ასეთ პირობებში, თავისთავად ცხადია, ახალშემოერთებულ შავშეთში, ისევე როგორც მთელს ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, იმპერიის იდოლოგიური მანქანა ცდილობდა ქართული სულისკვეთების არა აღდგენა-განმტკიცებას, არამედ მის საბოლოო აღმოფხვრასა და ადგილობრივი მაჰმადიანი ქართველების ჩამოცილებას ერთიანი ქართული სხეულიდან. ამ მიზნით იმპერიის მსახურებს მძლავრი იერიში მიჰქონდათ მაჰმადიანი ქართველების ცნობიერებაზე და ყველა საშუალებით ცდილობდნენ მის დამახინჯებას.

იმპერიის ანატიქართული, რუსიფიკაციისაკენ მიმართული პოლიტიკით შეწუხებული ქართველი საზოგადო მოღვაწე სამსონ ფირცხაღავა გულისტკივილით წერდა: „აღსანიშნავია, რომ რუსის მთავრობამ ბათუმის მხარეშიაც განიმეორა ის შეცდომა, რაც ჩაიდინა ახალციხის და ახალქალაქის მაზრების ქართველ მაჰმადიანთა შემოერთების დროს. იმის მაგიერ, რომ დამყარებოდა ქართულ ენას, როგორც საუკეთესო საშუალებას ქართველ მაჰმადიანების გულის მოსაგებად, დასახლოვებლად, მთავრობამ ქართულს დაუწყო დევნა და თვითონ მკვიდრი გამოაცხადა ოსმალეობად და თათრებად... თითქოს ოსმალეთიდან გადმოსული ფანატიკოსი აგენტები ყოფილიყვნენ, აგონებდნენ მცხოვრებლებს: თქვენ ოსმალეობი ხართ და არა ქართველები. ქართველებთან საერთო არა გაქვთ რა, ქართული დაივიწყეთო. სკოლებიდან ქართული ენა გამოდევნენ, ხალხს სასამართლოსა, ადმინისტრაციულ დაწესებულებაში და სხვაგან ყოველთვის ოსმალურის მცოდნე თარჯიმნებით ელაპარაკებოდნენ, უწყებას და განცხადებას ოსმალურად უბრაუნიდნენ. ერთი სიტყვით ქართული და ქართველობა

ისე აიგდეს აბუჩად, როგორც არ ყოფილა ოსმალეთის დროსაც“ *[ფირცხალავა, 2006:466]*.

შემდეგ ს. ფირცხალავას მოჰყავს ერთი შემაძრწუნებელი ფაქტი, რომლის მსგავსი უამრავი ხდებოდა რუსეთის იმპერიის კოლონიალ ქცეულ საქართველოში.

„1908 წ., – წერს ს. ფირცხალავა, – წერა-კითხვის საზოგადოებამ ქართული სკოლის გახსნა ითხოვა ართვინის მაზრაში, ჭინკათხევში. ამაზე მაზრის უფროსმა მოიწერა: აქაური მკვიდრნი თუმცა ქართულად ლაპარაკობენ, მაგრამ თავიანთ თავს მაჰმადიანებად სთვლიან და წერა-კითხვის სწავლა არ უნდათ, მხოლოდ ოსმალურისა და რუსულისაო. ამას ამბობდა მაზრის უფროსი, მაშინ როცა თვითონ მცხოვრებლები თხოვნაში დაჟინებით სწერდნენ: ჩვენ ქართველები ვართ და ქართული წიგნი გვინდა ვისწავლოთ“ *[ფირცხალავა, 2006:467]*.

თუკი რუსეთის მოხელეები ასეთ ქმედებებს არ ერიდებოდნენ ქართულ ენაზე მოლაპარაკე სოფელთან დაკავშირებით, ადვილი წარმოსადგენია მათი დამოკიდებულება სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს იმ რაიონების მიმართ, სადაც ქართული ენა თურქულით იყო ჩანაცვლებული. მართლაც, ოფიციალური რუსეთი ასეთ ქართველებს პირდაპირ თურქებად მიიჩნევდა და ყოველნაირად ცდილობდა მათში შესაბამისი ცნობიერების დამკვიდრებას.

შავშეთის თურქულენოვანი მაჰმადიანი ქართველების მიმართაც რუსეთის მთავრობა იგივე პოლიტიკას ატარებდა. ოფიციალურ საისტორიო ნაშრონებისა და სტატისტიკურ მასალებში ისინი თურქებად არიან სახელდებული და არსად გათვალისწინებული არ არის არც ისტორიული რეალობა, არც საკუთრივ ამ მოსახლეობის ეროვნული თვითშეგნება.

მაგ., რუსი სამხედრო ისტორიკოსი ვ. ლისოვსკი დარწმუნებით მიუთითებს, რომ საკუთრივ შავშეთი, აგრეთვე არტანუჯის მთელი საბოქაულო და ართვინის საბოქაულოს სამხრეთი ნაწილი, დასახლებულია ეთნიკური თურქებით, რომლებშიც მცირედ ქართველებიც არიან ათქვეფილი *[Лисовский, 1887:52-53]*. იგი ანთროპოლოგიურადაც ახასიითებს ამ ე.წ „თურქებს“ და ხაზს უსვამს მათი ფიზიკური ტიპის განსხვავებულობას აჭარლებისა და ლაზების ფიზიკური ტიპისაგან *[Лисовский, 1887:60]*. ამ გზით ცდილობს დამაჯერებლობა შესძინოს თურქულენოვანი მაჰმადიანი ქართველების ეთნიკურ თურქებად გამოცხადების ტენდენციას.

მართალია, შავშეთის ქართველებში ნამდვილად იყო შერეული არაქართული სისხლი, მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ თურქულენოვანი შავშელების ფიზიკური ტიპის განსხვავებულობას ლისოვსკი შეგნებულად აზვიადებს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს შეუმჩნეველი არ დარჩებოდათ სხვა ავტორებს, რომლებიც ზემოთ ვახსენეთ. ამასთან, იგი

მხოლოდ ლინგვისტურ მომენტზე ამახვილებს ყურადღებას და არა-
ფერს ამბობს მოსახლეობის ეროვნულ ცნობიერებაზე.

იმპერიის ოფიციალურ სტატისტიკურ მასალებშიც საკუთრივ
შავშეთის მოსახლეობა თურქებად არის აღრიცხული. ამ მხრივ უაღ-
რესად საინტერესოა 1902 წ. კავკასიის კალენდარი. მასში მოტანილია
ამიერკავკასიის გუბერნიების სტატისტიკური მონაცემები 1900 წლი-
სათვის.

აღნიშნული კალენდრის მიხედვით, ართვინის ოკრუგის შავშეთ-
იმერხევის საბოქაულოში შედის 56 სოფელი და ცხოვრობს 21981 ადამი-
ანი. ეთნიკური ნიშნის მიხედვით მოსახლეობა შემდეგნაირადაა გა-
ნაწილებული: იმერხევის საზოგადოებაში მითითებულია ეთნიკური
ქართველები (18 სოფელი, 7055 მცხოვრები), დაბაწვრილისა (15 სოფე-
ლი, 7141 მცხოვრები) და სათლელის (24 სოფელი, 7785 მცხოვრები)
საზოგადოებებში კი თურქები. აქვე გავეცნოთ ართვინის ოკრუგის და-
ნარჩენი 2 საბოქაულოს ეთნიკური შემადგენლობის სურათსაც. კა-
ლენდრის მიხედვით, საკუთრივ ართვინის საბოქაულოს მურღულის
საზოგადოებაში ცხოვრობდნენ ქართველები; იმავე საბოქაულოს 2
დანარჩენ საზოგადოებაში – თურქები და ქართველები პირველთა
რიცხოობრივი უპირატესობით; არტანუჯის საბოქაულოს სამივე საზო-
გადოებაში კი მხოლოდ თურქები [KK, 1901:92].

აქ არ შეიძლება არ შევეხოთ ერთ მართლაც საინტერესო მოვლე-
ნას. კალენდრის მიხედვით ქუთაისის გუბერნიაში (რომელშიც შედიო-
და ბათუმის ოლქი ბათუმისა და ართვინის ოკრუგებით) მცხოვრები
ქართველები დაყოფილია სვანებად, იმერლებად, მეგრელებად, სამურ-
ზაყანოელებად, გურულებად, აჭარლებად [KK, 1901:83-91] და ის
ფაქტი, რომ ეს ერთი ერის შემადგენელი ნაწილებია, ფაქტობრივად,
იგნორირებულია (თბილისის გუბერნიაში კი ცალკე ხალხებადაა გა-
მოყოფილი თუშები, ხევსურები, ფშავეები, მთიულები და ინგილოები,
ხოლო მაჰმადიანი სამცხელები და ჯაფახები თათრებადაა გასაღებუ-
ლი [KK, 1901:73-82]). ქართველებად დასახელებულია მხოლოდ არ-
თვინის ოკრუგის ადგილობრივი ქართულენოვანი მაჰმადიანი მოსახ-
ლეობა (და იმერეთში, ქართლის საზღვართან მცხოვრები ქართლე-
ბი), მათ შორის იმერხეველებიც [KK, 1901:91]. ეს ფაქტი მრავლისმეტ-
ყველია და მიანიშნებს ორ ჭეშმარიტებაზე მიუთითებს. პირველი ის, რომ
რუსეთის იმპერია მეთოდურად ახორციელებდა ერთიანი ქართული
ეროვნული სხეულის რღვევას და ამ მიზნით იყენებდა ნებისმიერ სა-
შუალებას, მათ შორის სხვადასხვა კუთხის ქართველების ოფიცია-
ლურად დამოუკიდებელ ხალხებად გამოცხადების ხერხსაც (სხვათა
შორის, ქართული ეროვნული ცნობიერების მთლიანობაზე იერიშის
მიტანის ამ ფორმას ხშირად მიმართავდნენ საბჭოთა კავშირის დროინ-

დედი ოფიციალური საინფორმაციო საშუალებები და აკადემიური გამოცემლობები, რის მხილებასაც სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა ცნობილმა ქართველმა ეთნოლოგმა ვახტანგ ითონიშვილმა *[ითონიშვილი, 1990:3-82]*; და მეორეც, მიუხედავად სახელმწიფო პოლიტიკის მაგისტრალური კურსისა, რუსეთის იმპერიის წარმომადგენლები იძულებულნი გამხდარან ართვინის ოკრუგის ქართულენოვანი ადგილობრივი მკვიდრნი ოფიციალურად ელიარებინათ ქართველებად და არ გამოეცხადებინათ ისინი, სხვა კუთხის ქართველების მსგავსად, დამოუკიდებელ ხალხებად – კლარჯებად, შავშებად და იმერხევლებად. უდავოა, ამაში თავისი დამსახურება და წვლილი აქვს შეტანილი ართვინელი ქართველების, და მათ შორის შავშების, ეროვნული თვითშეგნების მაღალ დონეს.

ამრიგად, დასკვნის სახით შეიძლება ვთქვათ შემდეგი:

ოსმალთმადეობის პოლიტიკამ ბევრი შავშისა და იმერხევლის სიცოცხლე შეიწირა, ბევრი კი იძულებული გახდა მშობლიურ კუთხეს გასცლოდა. მათ ადგილას საკუთრივ შავშეთში ბრწყინვალე პორტამ თურქი და ქურთი კოლონისტები ჩამოასახლა, რომლებიც დროთა განმავლობაში თანდათან შეერივნენ ადგილობრივ მოსახლეობას. მიუხედავად იმისა, რომ ეს გაკეთდა ქართველების გათურქების მიზნით, ყოველი შავშელი, იქნებოდა იგი წმინდა ქართველი თუ შერეულ წარმომავლობისა, მეტყველებდა ქართულად თუ გადასული იყო თურქულ ენაზე, თავის თავს უყოყმანოდ აკუთვნებდა ქართულ ეთნოსს.

რუსეთის იმპერია, რომლის ფარგლებშიც მოექცა შავშეთი 1877-1878 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომის შემდეგ, მიზნად ისახავდა რა ერთიანი ქართული ეროვნული სხეულის რღვევას, ცდილობდა ლინგვისტურად გათურქებული შავშები ეთნიკურად გაეთურქებინა. აღნიშნულ იმპერიულ პოლიტიკას წინ აღუდგა აქაური ქართველობის ეროვნული თვითშეგნების მაღალი დონე.

შავშეთის ქართველობამ, მიუხედავად XIX საუკუნეში ორი იმპერიის მიერ მასზე განხორციელებული ასიმილატორი პოლიტიკასა, წარმატებით მოიგერია მათი შემოტევა და ნაწილობრივი დათმობის ფასად (გამაჰმადიანებისა და საკუთრივ შავშეთში თურქული ენის დამკვიდრების სანაცვლოდ) მთლიანად შეინარჩუნა ეროვნული თვითმყოფადობა და ქართული ცნობიერება.

გამოყენებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა:

ბარამიძე, 1999: – ბარამიძე ი., საადგილმამულო ურთიერთობათა ისტორიიდან სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, ბათუმი.

ითონიშვილი, 1990: – ითონიშვილი ვ., ქართველი ხალხის ეთნოსტრუქტურა მრუდე სარკეში, თბილისი

- ლომსაძე, 1975:** – ლომსაძე შ., სამცხე-ჯავახეთი, თბილისი.
- სიხარულიძე, 1988:** – სიხარულიძე ი., შავშეთ-იმერხევი, ბათუმი.
- ფირცხალავა, 2006:** – ფირცხალავა ს., სამაჰმადიანო საქართველო ან ძველი მესხეთი, ქართული მწერლობა, ტ. 27, თბილისი.
- ყაზბეგი, 1995:** – ყაზბეგი გ., სამი თვე თურქეთის საქართველოში, ნაშრომი თარგმნეს, შესავალი წერილები, კომენტარები და საძიებლები დაურთეს და გამოსცეს რამაზ სურმანიძემ და მამია ხარაზმა, ბათუმი.
- ჭიჭინაძე, 2004:** – ჭიჭინაძე ზ., ქართველთა გამუსლიმება სამხრეთ-დასავლეთ კავკასიაში (ზეპირი გადმოცემების მიხედვით), მასალები შეკრიბა და წინასიტყვაობა დაურთო ზ. ნინიკაშვილმა, თბილისი.
- КК, 1900:** – Кавказский календар на 1901 год, отд. III, Тифлис.
- КК, 1901:** – Кавказский календар на 1902 год, отд. III, Тифлис.
- Лисовский, 1887:** – Лисовский В., Чорохский край, вып. I, Тифлис.
- Пальгрев, 1882:** – Отчет консула Пальгрева за лето 1872 года, о береге Лазистана и прилегающих к нему внутренних округах, между Шевкетилем или укреплением св. Николая на русско-турецкой границе на берегу Черного моря и Трапезондом, приложения к VII тому ИКОИРГО, Тифлис.

Olegi Jibashvili, Nana Khakhutaishvili
(Batumi, Georgia)

National Consciousness in Shavsheti in XIX-XX Centuries

Summary

The article studies the national consciousness existed in the population of Shavshet-Imerkhevi in XIX-XX. It is proved that despite the assimilation policy of two Empires (the Ottoman and the Russian Empires) the Georgian people from Shavsheti managed to repel their attacks and at the cost of partial concession (Islamization and establishment of the Turkish language) retained the national identity and the Georgian consciousness.

On basis of relevant arguments, the settled Turkish and Kurdish colonists were influenced by the Georgian consciousness. For the period of study, the most of the descendants of the Turkish and the Kurdish colonists consider themselves as the part of the Georgian ethnic unity.

პრეპრატის ავტორები AUTHORS OF THE ARTICLES

აზმაიფარაშვილი მაია (გორი, საქართველო)
ეკოლოგიის დოქტორი, გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, საქართველოს საინჟინრო აკადემიის წევრ-კორესპოდენტი (ეკოლოგიის დეპარტამენტი)

Azmaiparashvili Maia (Gori, Georgia)

PhD in Ecology, Associate Professor of Gori State Teaching University, Correspondent Member of Georgian Engineering Academy (Ecology Department)

ახვლედიანი მერაბი (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

Akhvlediani Merab (Batumi, Georgia)

PhD in Philology, Associate Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

ახვლედიანი ნარგიზი (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორის, დიალექტოლოგიის და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი

Akhvlediani Nargiz (Batumi, Georgia)

PhD in Philology, Senior Researcher of Department of Folklore, Dialectology and Emigrant Literature Research, Niko Berdzenishvili Institute of Batumi Shota Rustaveli State University

ბალაძე მალხაზი (ბათუმი, საქართველო)
საქართველოს საპატრიარქოს წმინდა ტბელ აბუსერიძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი

Baladze Malxaz (Batumi, Georgia)

Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

ბარამიძე ნოდარი (ბათუმი, საქართველო)
ფსიქოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ემერიტუსი პროფესორი

Baramidze Nodar (Batumi, Georgia)

Doctors of Psychological Sciences, Professor Emeritus, Batumi Shota Rustaveli State University

ბასილაძე ნოდარი (ბათუმი, საქართველო)

პედაგოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

Basiladze Nodar (Batumi, Georgia)

Doctor of Pedagogical Sciences, Associate Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

ბელთაძე იზოლდა (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

Beltadze Izolda (Batumi, Georgia)

Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

ბერიძე თალიკო (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი

Beridze Taliko (Batumi, Georgia)

PhD in Philology, Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

გამახარია ჯემალი (თბილისი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის უმაღლესი საბჭოს თავმჯდომარის მოადგილე

Gamakharia Jemal (Tbilisi, Georgia)

Doctor of Historical Sciences, Professor, Deputy Chairman of the Supreme Council of the Autonomous Republic of Abkhazia

გიგუაშვილი გიული (გორი, საქართველო)

ეკონომიკის დოქტორი, გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი

Giguashvili Giuli (Gori, Georgia)

PhD in Economics, Professor, Gori State Teaching University

გიმპუ ვლადი (კიშინიოვი, მოლდოვა)

ისტორიის დოქტორი, მოლდოვას ისტორიის ეროვნული მუზეუმი

Ghimpu Vlad (Chisinau, Moldova)

PhD in History, National Museum of History of Moldova

გოგოლაძე თამარი (გორი, საქართველო)

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი

Gogoladze Tamar (Gori, Georgia)

Doctor of Philological Sciences, Professor, Gori State Teaching University

გოგოლიშვილი ოთარი (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი

Gogolishvili Otar (Batumi, Georgia)

Doctor of Historical Sciences, Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

გუგუნავა ნანი (ბათუმი, საქართველო)

პედაგოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორისა, დიალექტოლოგიის და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი

Gugunava Nani (Batumi, Georgia)

Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, Principal Researcher, Department of Folklore, Dialectology and Emigrant Literature Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

დიასამიძე ასმათი (ბათუმი, საქართველო)

განათლების დოქტორი, აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის უმაღლესი საბჭოს წევრი

Diasamidze Asmat (Batumi, Georgia)

PhD in Pedagogy, Member of the Supreme Council of the Autonomous Republic of Adjara

დიასამიძე ბიჭიკო (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ემერიტუსი პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების

უფროსი

Diasamidze Bichiko (Batumi, Georgia)

Doctor of Historical Sciences, Professor Emeritus, Head of Department of History and Archaeology at Niko Berdzenishvili Institute of Batumi Shota Rustaveli State University

დონჩევი კამენი (სოფია, ბულგარეთი)

ისტორიის დოქტორი, მთავარი ასისტენტი, ბულგარეთის მეცნიერებათა აკადემიის ეთნოლოგიისა და ფოლკლორისტიკის ინსტიტუტი ეთნოგრაფიული მუზეუმით

Дончев Камен (София, България)

Доктор истории, главный ассистент Института этнологии и фолклористики с Этнографическим музеем Болгарской академии наук

Dontchev Kamen (Sofia, Bulgaria)

PhD in History, Senior Assistant at the Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum at the Bulgarian Academy of Sciences

ვაჭრიძე გოდერძი (ქუთაისი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორია-არქეოლოგიის დეპარტამენტის ასოცირებული პროფესორი

Vachridze Goderdzi (Kutaisi, Georgia)

PhD in History, Associate Professor, Department of History and Archaeology, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

თაგბერიძე ელდარი (ქუთაისი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორია-არქეოლოგიის დეპარტამენტის ასოცირებული პროფესორი

Tavberidze Eldar (Kutaisi, Georgia)

PhD in History, Associate Professor, Department of History and Archaeology, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

კარალიძე ჯემალი (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ასოცირებული პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი

Karalidze Jamal (Batumi, Georgia)

PhD in History, Associate Professor, Head of the Department of History, Archaeology and Ethnology of Batumi Shota Rustaveli State University

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

კვაშილავა ირმა (თბილისი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი

Kvashilava Irma (Tbilisi, Georgia)

PhD in History, Senior Researcher of the Department of the Caucasian Ethnology, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

კობერიძე მარიამი (გორი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი

Koberidze Mariam (Gori, Georgia)

PhD in Philology, Professor, Gori State Teaching University

კუპრაშვილი სულხანი (ქუთაისი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორია-არქეოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი

kuprashvili Sulkhan (Kutaisi, Georgia)

PhD in History, Professor, Head of the Department of History and Archaeology at Kutaisi Akaki Tsereteli State University

ლაზბა ნატალია (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნი-

ვერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი

Lazba Natalia (Batumi, Georgia)

PhD in History, Assistant-Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

ლორთქიფანიძე გურამი (თბილისი, საქართველო)

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, ისრაელის ცენტრის ხელმძღვანელი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი

Lortkipanidze Guram (Tbilisi, Georgia)

Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Head of the Israel Center, Corresponding Member of the National Academy of Sciences of Georgia

ლორთქიფანიძე ქეთევანი (თბილისი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

Lortkipanidze Ketevan (Tbilisi, Georgia)

PhD in Philology, Associate Professor, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

მაჭუტაძე თამარი (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

Matchutadze Tamar (Batumi, Georgia)

Doctor of Philology, Batumi Shota Rustaveli State University

მახარაძე მიხეილი (ბათუმი, საქართველო)

ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი

Makharadze Mikheil (Batumi, Georgia)

Doctor of philosophical science, Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

მახაჩაძე შორენა (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი

Mackachadze Shorena (Batumi, Georgia)

PhD in Philology, Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

მგელაძე ნუგზარი (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სა-

ხელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი

Mgeladze Nugzar (Batumi, Georgia)

Doctor of Historical Sciences, Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

მეგრელიშვილი მერაბი (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

Megrelishvili Merab (Batumi, Georgia)

PhD in History, Batumi Shota Rustaveli State University

მეგრელიშვილი ნიკოლოზი (ბათუმი, საქართველო)

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტის მასწავლებელი; გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის მასწავლებელი

Megrelishvili Nikoloz (Batumi, Georgia)

Lecturer at Faculty of Law, Batumi Shota Rustaveli State University; Lecturer, Grigol Robakidze University

მიქელაძე ნაილე (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორის, დიალექტოლოგიის და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი; საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი

Mikeladze Naile (Batumi, Georgia)

PhD in Philology, Senior Researcher of Department of Folklore, Dialectology and Emigrant Literature Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University; Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

მიქელაძე ჯემალი (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეთნოლოგიისა და სოციოლოგიური კვლევის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი

Mikeladze Jemal (Batumi, Georgia)

PhD in History, Researcher of Department of Ethnology and Sociological Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

ნარაკიძე ციალა (ბათუმი, საქართველო)

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორის, დიალექტოლოგიის და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი

Narakidze Tsiala (Batumi, Georgia)

Researcher of Department of Folklore, Dialectology and Emigrant Literature Research, Niko Berdzenishvili Institute of Batumi Shota Rustaveli State University

ნიკოლეიშვილი ავთანდილი (ქუთაისი, საქართველო)

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი

Nikoleishvili Avtandil (Kutaisi, Georgia)

Doctor of Philological Sciences, Professor, Head of Department of Georgian Philology, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

ნიკოლეიშვილი ოთარი (ქუთაისი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორია-არქეოლოგიის დეპარტამენტის ასოცირებული პროფესორი

Nikoleishvili Otar (Kutaisi, Georgia)

PhD in History, Associated Professor of Department of History and Archaeology, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

ნოღაიდელი ნანული (ბათუმი, საქართველო)

შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორისა და დიალექტოლოგიის და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი

Nogaideli Nanuli (Batumi, Georgia)

Researcher, Department of Folklore, Dialectology and Emigrant Literature Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

ოქრობირიძე უჩა (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი; საქარ-

თველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი

Okropiridze Ucha (Batumi, Georgia)

PhD in History, Principal Researcher of Department of History and Archaeology, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University; Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

პავლიაშვილი ქეთევანი (თბილისი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტისა და საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის პროფესორი

Pavliashvili Ketevani (Tbilisi, Georgia)

Doctor of Historical Sciences, Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University; Professor of Georgian Technical University

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 of Department of Modern and Contemporary History, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

სარქისიანი ჰამლეტი (ერევანი, სომხეთი)

ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი, სომხეთის რესპუბლიკის მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი

Саркисян Гамлет (Ереван, Армения)

Кандидат исторических наук, Старший научный сотрудник отдела этнографии, Института археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения

Sarkisian Gamlet (Yerevan, Armenia)

Candidate of Historical Sciences, the senior researcher at the department of Ethnography, Institute of Archaeology and Ethnography, National Academy of Sciences of the Armenian Republic

სურგულაძე კახაბერი (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი

Surguladze Kakhaber (Batumi, Georgia)

Doctor of Historical Sciences, Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

ტუნაძე თემური (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი

Tunadze Temur (Batumi, Georgia)

PhD in History, Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

ტყეშელაშვილი ზვიადი (თბილისი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმინდა თამარ მეფის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი

Tkeshelashvili Zviad (Tbilisi, Georgia)

PhD in History, Professor, The Queen's Tamar University of Georgian Patriarchate

ფაღავა მამია (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის ხელმძღვანელი

Paghava Mamia (Batumi, Georgia)

Doctor of Philological Sciences, Professor, Head of the Center of Kartvelology, Batumi Shota Rustaveli State University

ფურიერი ანჟეი (შჩეცინი, პოლონეთი)

ისტორიის დოქტორი, შჩეცინის უნივერსიტეტის პროფესორი

Furier Andrzej (Szczecin, Poland)

PhD in History, Professor, University of Szczecin

ფუტყარაძე ელზა (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორის, დიალექტოლოგიის და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი; საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნი-

ვერსიტეტის პროფესორი

Phutkaradze Elza (Batumi, Georgia)

PhD in Philology, Principal Researcher, Department of Folklore, Dialectology and Emigrant Literature Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University; Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

ფუტკარაძე ტარიელი (ქუთაისი, საქართველო)

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტის და საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის პროფესორი

Phutkaradze Taniel (Kutaisi, Georgia)

Doctor of Philological Sciences, Professor of Department of Georgian Philology of Kutaisi Akaki Tsereteli State University; Professor of St. Andrew the First-Called Georgian university of Georgian Patriarchate

ფუტკარაძე შუშანა (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ემერიტუსი პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორის, დიალექტოლოგიის და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის განყოფილების უფროსი

Phutkaradze Shushana (Batumi, Georgia)

Doctor of Philological Sciences, Emeritus Professor, Head of Department of Folklore, Dialectology and Emigrant Literature Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

ქავთარაძე ეთერი (თბილისი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი

Kavtaradze Eteri (Tbilisi, Georgia)

PhD in Philology, Principal Researcher of Georgian National Centre of Manuscripts

ქავთარაძე ზეზვა (თბილისი, საქართველო)

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის დოქტორანტი

Kavtaradze Zezva (Tbilisi, Georgia)

Doctoral Student at Faculty of Humanities, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

შალიკავა მარინა (თბილისი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი

Shalikava Marina (Tbilisi, Georgia)

PhD in History

შალიკაძე ინდირა (ბათუმი, საქართველო)

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის დოქტორანტი

Shalikadze Indira (Batumi, Georgia)

Doctoral Student at Faculty of Humanities, Batumi Shota Rustaveli State University

შიოშვილი თინა (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი

Shioshvili Tina (Batumi, Georgia)

Doctor of Philological Sciences, Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

შუშანიძე ნონა (ბათუმი, საქართველო)

ხელოვნების თეორიისა და ისტორიის დოქტორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი

Shushanidze Nona (Batumi, Georgia)

PH Doctor of Theory and History of Art, Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

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 სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი

Chelebadze Naila (Batumi, Georgia)

PhD in History, Senior Researcher of Department of Ethnology and Sociological Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University; Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

ცეცხლაძე ნანა (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო

უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

Tsetskhladze Nana (Batumi, Georgia)

PhD in Philology, Associate Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

წიტიშვილი დავითი (ქუთაისი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი

Tsitaishvili Davit (Kutaisi, Georgia)

PhD in History, Assistant-Professor, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

ჭელიძე ვლადიმერი (თბილისი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმინდა თამარ მეფის სახელობის უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

Chelidze Vladimer (Tbilisi, Georgia)

PhD in Philology, Associate Professor, The Queen's Tamar University of Georgian Patriarchate

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

ხალვაში ლევანი (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი,

Khalvashi Levan (Batumi, Georgia)

Candidate of Philological Sciences, Assistant-Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

ხალვაში მიხეილი (ბათუმი, საქართველო)

ფილოსოფიის დოქტორი

Chalvashi Micheil (Batumi, Georgia)

PhD in Philosophy

ხახუტაიშვილი ნანა (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, „ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის“ გამომცემლობის დირექტორი

Khakhutaishvili Nana (Batumi, Georgia)

PhD of History, Associate Professor, Batumi Shota Rustaveli State University; Director of „Batumi Shota Rustaveli State University“ Publish House

ჯავახიშვილი ნიკო (თბილისი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, თსუ-ის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ახალი და უახლესი ისტორიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი

Javakhishvili Niko (Tbilisi, Georgia)

Doctor of Historical Sciences, Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Chief scientist-researcher of the Modern and Contemporary History Department of Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology of TSU

ჯიბაშვილი ოლეგი (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი; საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი

Jibashvili Oleg (Batumi, Georgia)

PhD in History, Senior Researcher of Department of History and Archaeology, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University; Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის ბაზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge; universal505@ymail.com