

სვეტიცხოველი

სამეცნიერო-საისტორიო ჟურნალი

Svetitskhoveli

Scientific Historical Journal

ISSN: 1987 - 6874

№1, 2015





**საქართველოს საპატრიარქოს,
საქართველოს საინჟინრო აკადემიისა და
საქართველოს ზეპნიკური უნივერსიტეტის
თეოლოგიის სასწავლო - საეკლესიო ცენტრის
სამეცნიერო საისტორიო ჟურნალი**

მთავარი რედაქტორი: მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე

მთავარი რედაქტორის
მოადგილეები:

აკადემიკოსი ნანა ხაზარაძე
დეკანოზი ლევან მათეშვილი
მამუკა მაცაბერიძე

სარედაქციო საბჭო:

ზურაბ გასიტაშვილი
ივანე გორგიძე
ვახტანგ გურული
ალექსანდრე გრიგოლიშვილი
გიორგი კოკოშაშვილი
თამარ ლომინაძე
შალვა ნაცყებია
გივი ლამბაშიძე
არჩილ ფრანგიშვილი
ტარიელ ფუტყარაძე
მაკა ხართიშვილი
გურამ ჯავახაძე

პასუხისმგებელი მდივანი:

ქეთევან მახაშვილი

კომპიუტერული

უზრუნველყოფა:

ლელა ბოქოლიშვილი

ჟურნალის ინტერნეტ მისამართი: <http://sveticxovelijournal.ge>

© სვეტიცხოველი

სამეცნიერო სტატიები რეცენზირდება სარედაქციო საბჭოს მიერ.
მასალის გადაბეჭდვა რედაქციის თანხმობის გარეშე დაუშვებელია.

ISSN 1987-6874

გამომცემლობა „ტექნიკური უნივერსიტეტი“, 2015.



ჟურნალ
„სვეტიცხოველის“, 1917 წლის დეკემბრის,
ყდის ფრაგმენტი

სვეტიცხოველი მუდმივი მოცემულობაა საქართველოს სულიერი აღორძინების ფუნდამენტისათვის

XX საუკუნის დასაწყისში (1917 წელს) წმიდამღვდელმონაწივე პატრიარქის კირიონ II-ის ხელდასმით დაიწყო ჟურნალ „სვეტიცხოველი“-ს გამოცემა, ეკლესიის ერთგულ შვილთა დარაზმვისათვის რათა დამოუკიდებელი საქართველოს სულიერი აღორძინებისა და ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ცნობიერების აღდგენის მკვიდრი საფუძველი შექმნილიყო.

დღეს, XXI საუკუნეში, საქართველოს არანაკლები სირთულის ამოცანები აქვს გადასაწყვეტი და გამძაფრებული ბრძოლა ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ცნობიერებისათვის კვლავ მოითხოვს იმ სულიერი ორიენტირების და გავლენების ახლებურ გააზრებას, რამაც საქართველო ათასწლეულების განმავლობაში გამოატარა ისტორიის გაავებულ ოკეანეში და წინამდებარე ჟურნალიც – საქართველოსათვის საკრალური სახელდებით – „სვეტიცხოველი“ ამგვარი მისიის შესრულებას პირდება მკითხველს.

უწმიდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით და მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის ხელდასმით ჟურნალი „სვეტიცხოველი“ განაგრძობს სიცოცხლეს მკითხველისათვის.

ჟურნალ სვეტიცხოველის რედაქცია





მეტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე



პატრიარქმა თანადგომის დღედ 1 ივლისი დააწესა: უწმიდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ქადაგებიდან სულთმოფენობის დღესასწაულზე, ყოვლადწმიდა სამების საპატრიარქო ტაძარი, 2008 წლის ივლისი

"მოწყალების საქმე გადაარჩინს სრულიად საქართველოს" (თანადგომის დღედ 1 ივლისი დაწესდა)

არიან ადამიანები, რომელთა ზრუნვაც მართოდენ საკუთარი თავით, ეგოისტური სურვილებით შემოიფარგლება; მაგრამ, საბედნიეროდ, ასევე არიან ადამიანები, რომლებიც სხვებისათვის ცხოვრობენ, საკუთარ თავს სხვებს უძღვნიან. ქართველი ადამიანი ბუნებით სწორედ ამით გამოირჩევა: თუკი იგი ხელავს სხვა ადამიანის გაჭირვებას, აუცილებლად მიდის და ეხმარება მას. პავლე მოციქული ამბობს: "ურთიერთ სიმძიმე იტვირთეთ და ესრედ აღასრულეთ სჯული იგი ქრისტესი".

როგორ შეიძლება, ვიტვირთოთ სხვისი სიმძიმე, რით შეიძლება შევეწიოთ სხვა ადამიანებს? ზოგიერთი ფიქრობს, რომ არ შეუძლია სხვისი დახმარება, რადგან თვითონაც ხელმოკლედ ცხოვრობს. ყველა ადამიანს შეუძლია დაეხმაროს სხვას, თუნდაც არაფერი ებაღოს გასაცემი. ჩვენ უნდა ვიცოდეთ, რომ დახმარება მრავალი სახისა არსებობს: არსებობს სულიერი დახმარება, არსებობს სიტყვიერი დახმარება და, რაღა თქმა უნდა, მატერიალურიც.

დღეს ჩვენთან ბრძანდებიან საქართველოს საინჟინრო აკადემიისა და კომპანია "მედიტეკის" წარმომადგენლები, რომლებმაც შემოგვთავაზეს, დაწესდეს "თანადგომის დღე". თანადგომა ეს იგივე დახმარებაა. ჩვენ ვამაყობთ იმით, რომ ჩვენს მოსახლეობას გაჭირვებული ადამიანების თანადგომის სურვილი აქვს. თანადგომის დღედ 1 ივლისი დაწესდა. სწორედ ამან გადაგვატანინა ის პრობლემები, რომლებიც ბოლო 18 წლის მანძილზე გვქონდა.

ღმერთმა დალოცოს ისინი, რადგან ზრუნავენ გლახაკებზე და ფიქრობენ, თუ რით შეეწიონ მათ. მინდა ყველას გისურვოთ: ამაზე ფიქრი ყოფილიყოს თითოეული ჩვენგანის საზრუნავი.

უწმიდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ქადაგებიდან სულთმოფენობის დღესასწაულზე

*ყოვლადწმიდა სამების საპატრიარქო ტაძარი
ივლისი 2008 წელი*



სრულიად საქართველოს
კათოლიკოს-პატრიარქი



CATHOLICOS PATRIARCH
OF ALL GEORGIA

380005, თბილისი, მეფე ერეკლე II შივედ. №1
ტელ: 99 03 78, 98 95 41 ფაქსი: (995 32) 98 71 14

1 King Erekle II sq., Tbilisi 380005, Georgia.

Tel.: 99 03 78, 98 95 41 FAX: (995 32) 98 71 14

ბრძანება № 76

სრულიად საქართველოს საპატრიარქოსადმი

10 ივლისი, 2009 წელი

XIX - XX საუკუნეებში საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმებისა და სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის გაუქმების პერიოდში მიზანმიმართულად ყალბდებოდა საქართველოს ისტორია და ენათმეცნიერების საფუძვლები.

ამასთან დაკავშირებით ვბრძანებ:

- I. საქართველოს საპატრიარქოსთან შეიქმნას საქართველოს რეალური ისტორიის დამდგენი მუდმივმოქმედი კომისია მისი მაღალყოვლადუსამღვდელოესობის, მანგლისისა და წალკის მიტროპოლიტ ანანიას (ჯაფარიძის) ხელმძღვანელობით;
- II. საქართველოს საპატრიარქოსთან შეიქმნას ქართული ენათმეცნიერების პრობლემური საკითხების შემსწავლელი მუდმივმოქმედი კომისია პროფესორ მანანა ტაბიძის ხელმძღვანელობით.

სრულიად საქართველოს
კათოლიკოს-პატრიარქი



სარკვევო

წმინდა ამბროსი ხელისა რეზონანსის წინააღმდეგ (არა თვითმმართველი რეზონანსი, არამედ თვითმმართველი ძალაქები და სოფლები) 13
მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე

გურამ გრიგოლია ეგრის-ლაზიკის შესახებ (კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს იურისდიქციის საზღვრების კვლევისათვის) 19
მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე

შესავალი 19

გურამ გრიგოლია ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემების შესახებ..... 22

მდ. ფაზისი, იბერია, კავკასია 22

ლაზიკის ქალაქები

 პიტია-პიტეუსი 24

 პეტრა..... 25

 ზიგანა, მოხორა, არდასი..... 26

 აფსარუ-აფსაროსი-არქაბე 27

 ფასისი-სებასტოპოლისი 27

 სებასტოპოლის-პიტეუნტი..... 27

 მეორე სებასტოპოლისი – აფსაროსთან 28

 სებასტოპოლისი-ციხისძირი, ნოქალაქევი-არქეოპოლისი, ფოთი, კუტაია-ქუთაისი 28

 სომხეთსა და ლაზიკას შორის არსებული უმოკლესი გზა 29

 გ. გრიგოლიას დასკვნა: 30

 ზოგადი დასკვნა..... 31



თეორია საქართველოს ეკლესიის პროზელიტიზმის შესახებ.....	34
<i>მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე</i>	
(წმიდა სინოდის დადგენილება იურისდიქციის საზღვრებთან დაკავშირებით)	34
თეორია საქართველოს ეკლესიის პროზელიტიზმის შესახებ (წმიდა სინოდის დადგენილება იურისდიქციის საზღვრებთან დაკავშირებით)	34
წმიდა სინოდის განჩინება	50
საეპისკოპოსოები ლაზიკაში	51
<i>მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე</i>	
წყაროები ლაზიკის საეპისკოპოსოების შესახებ	51
ლაზიკის საეპისკოპოსოების ლოკალიზაცია	52
„სოფელი მეგრელთა“ – სამხრეთ ლაზიკაში	52
წყაროთა პიტია, სებასტოპოლისი და ზიგანა არ მდებარეობდნენ აფხაზეთში	54
ტრაპეზუნტის სამიტროპოლიტო ლაზიკაში	55
ქალდეა – დიდი ლაზია, ლაზონა და სტრაბონის ცნობა ალაზონების შესახებ	56
უმართებულო ცნობა ლაზების გადასახლების შესახებ დასავლეთ საქართველოდან ტრაპეზუნტის ოლქში	57
მიხეილ პანარეტის ცნობები ლაზიკის შესახებ	58
„სომხური გეოგრაფია“ ლაზიკის შესახებ	58
წმ. ექვთიმე მთაწმიდელი და სხვა მამები მდ. ფაზისს ჭოროხს უწოდებენ	59
წმ. სინოდის დადგენილება დასავლეთ საქართველოს იურისდიქციასთან დაკავშირებით	59
1863 წლის კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს დადგენილება როდოპოლისთან დაკავშირებით	60



ნ. ლომოურის და გ. გრიგოლიას კვლევით ზიგანა და პიტია ტრაპეზუნტთან მდებარეობდა.....	62
ზიგანა – არზრუმ-ტრაპეზუნტის გზაზე, ჭანეთში.....	62
V ს-ის ბიზანტიური Notitia Dignitatum პიტიას, როდოპოლისსა და ზიგანას შესახებ.....	63
დასკვნა:	64
Episcopal Cathedrals in Lazika. Summary:	68
წერილობითი წყაროები გვამცნობენ!	71
<i>ავთანდილ სონღულაშვილი</i>	
ღმერთობის კონცეპტი ახალ აღთქმაში	74
<i>დეკანოზი ლევან მათეშვილი</i>	
ქართველი განმანათლებლები აზხაზეთის უმსახეობა	89
<i>მანანა ტაბიძე, მერაბ ნაჭყებია</i>	
ვახტანგ მაღაყმაძის (ჰარი ჰაირიოფლუს) ბიოგრაფიიდან – სვლა წმიდა ილია მართლის გზით	94
<i>როზეტა გუჯეჯიანი, როინ მაღაყმაძე</i>	
კოსმიური სამყაროსა და ადამიანის ფუნქცია-დანიშნულების უმსახეობა	105
<i>შოთა შოშიაშვილი</i>	
ერთი არქეოლოგიური არტეფაქტის ისტორიისათვის	109
<i>მაია ქუთათელაძე</i>	
მეცნიერებისა და განათლების კოჰორტა	113
<i>ვაჟა ოთარაშვილი</i>	
ВЕРА И ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЕ ЗНАНИЕ	117
<i>Протоиерей Владимир Воробьев</i>	
<i>Ректор Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета</i>	
<i>Священник Александр Щелкачев ПСТГУ, Москва</i>	
КОНЦЕПЦИЯ «ДВУХ КНИГ» В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ	126
<i>Канд. геол.-мин. наук Н.С. Серебряков</i>	
<i>Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет</i>	
სულიერების გამომხატველი სიტყვების ბედი თანამედროვე პოლიტიკურ დისკურსში	134
<i>მანანა ტაბიძე</i>	



სარიტუალო პუბლიკაციების ისტორიიდან სვანეთში.....139
როზეტა ვუჯეჯიანი

ქრისტიანული პედაგოგიკა და ქართული ანბანის სახელმძღვანელოები.....150
ნათელა მაღლაკელიძე

ქართული სამონასტრო წესები მოკლე მიმოხილვა155
ხათუნა თოღაძე

მოღვაწე და მცენიერი - გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსი ბრიგოლი157
მერაბ ნაჭყებია

სერბულ-ქართული საეკლესიო დიპლომატიის ისტორიიდან158
(ათონის ივერთა მონასტერი და სტეფანე დუშანი)
ეთერ ბოკელაუაძე

ელექტრონული წყარო და გლობალურ ქსელში ვიზუალურ-ისტორიოგრაფიული
დისფუნქციების პრობლემატიკა.....160
გიორგი არაგიაშვილი

სამი ათასი წლის წინანდელი რელიგიური უზემერული ტექსტების გაცნობა
ინფორმაციული ტექნოლოგიის გამოყენებით
ქუჩუმი ქალი ენკეფანა167
ნათელა ფოფხაძე



წმინდა ამბროსი ხელაია რეგიონალიზმის წინააღმდეგ (არა თვითმართველი რეგიონები, არამედ თვითმმართველი ძალაქები და სოფლები)

მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, პროფესორი

საქართველოს ოკუპირებისთანავე, 1922 წლის აპრილის თვეში, დაარსდა სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი, ბოლშევიკები საქართველოს სხვა ტერიტორიებსაც შეპირდნენ თვითმმართველობას, ავტონომიური უფლებების მინიჭებას, ამით შემფოთებული საქართველოს იმუამინდელი პატრიარქი წმინდა ამბროსი ხელაია იძულებული გახდა ჩარეულიყო სახელმწიფო საქმეებში და ეტვირთა ეროვნული ინტერესების დაცვა საერთაშორისო ასპარეზზე, ის ცხადია დააპატიმრეს.

სასამართლო პროცესზე წმინდა ამბროსიმ კატეგორიული განცხადება გააკეთა რეგიონების ავტონომიების მიუღებლობის შესახებ, პატრიარქმა ბრძანა: „რა საჭირო იყო საქართველოს დაყოფა ავტონომიებად, განსაკუთრებით რა საჭირო იყო ოსეთისა და აჭარის რესპუბლიკების დაარსება, ამჟამად საჭიროა თუ არა ყველა მაზრას, თემსა და სოფელს, ქონდეს ავტონომიური უფლებები“ – ეს სიტყვები ბრძანა პატრიარქმა 70 წლის წინ და დღესაც, რადგან აყალიბებენ ახალ ავტონომიურ და თვითმმართველ რეგიონებს ალბათ ის იმავე კითხვას დასვამდა.

ამუამინდელი ე.წ. „მუნიციპალიტეტების გაერთიანებით“ ჩამოყალიბებული თვითმმართველი რეგიონი იგივეა, რაც ბოლშევიკების მიერ ჩამოყალიბებული სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი. თუ ამჟამად თვითმმართველ რეგიონებში ქმნიან „მუნიციპალიტეტთა გაერთიანების საბჭოს“, იმჟამად შექმნეს რეგიონის „სახალხო დეპუტატთა საბჭო“.

1990 წელს სწორედ სამხრეთ ოსეთის დეპუტატთა საბჭომ მიიღო დადგენილება სამხრეთ ოსეთის საბჭოთა რესპუბლიკად გარდაქმნის შესახებ. რუსეთის ფედერაციამ კი სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკა დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ გამოაცხადა და დღეს იქ, საქართველოს უძველეს მიწაზე, რუსეთის ჯარია ჩაყენებული.

როგორც ძველად ბოლშევიკების დროს, ისე ამჟამადც ერთიდაიგივე გაისმის – „რეგიონებს მათი განვითარების მიზნით ვანიჭებთ თვითმმართველობას“.

ბერძნული სიტყვა ავტონომია, ქართულად ასე ითარგმნება – „საკუთარი კანონებით მართული, თვითმმართველი“, მაშასადამე თვითმმართველობა იგივეა, რაც ავტონომია. (ასევე განიმარტება ლექსიკონებშიც, ასევეა მითითებული, რომ თვითმმართველობისათვის მოძრაობა დაიწყო იტალიის ქალაქებში, რათა ქალაქის მმართველ წარჩინებულებს, ბურჟუებისათვისაც გაეზიარებინათ და ხშირად ბოლოს მთლიანად დაეთმოთ ძალაუფლება. ჩამოყალიბდა წარმომადგენლობითი ორგანოები შესაბამისი ავტონომიურობის ხარისხით, საბოლოოდ კი ეს პროცესი ასე განიმარტება, სახელმწიფო თავის ძალაუფლებას გადასცემს თვითმმართველი ანუ ავტონომიური ერთეულის წარმომადგენლობით ორგანოს).

წმინდა ამბროსი ხელაია ცხადია წინააღმდეგი იყო არა სოფლების ანდა ქალაქების თვითმმართველობისა, არამედ ეთნიკური ნიშნით ჩამოყალიბებული რეგიონებისა, როგორც იყო სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი. მისი დაპატიმრების შემდეგ პრესაში აცხადებდნენ, რომ ამ ოლქის დეპუტატთა საბჭო, მხოლოდ სოციალურ საკითხებზე იზრუნებდა, გაიყვანდა გზებს, წყლის არხებს, დაენმარებოდა ხალხს მიწის დამუშავებისას და სხვა. და მას არ ექნებოდა უმაღლესი სახელმწიფო ორგანოს ფუნქციები, მაგრამ ისტორიამ გვიჩვენა, რომ სამწუხაროდ გამართლდა წმინდა ამბროსი



ხელაიას შიში. 1990 წელს თვითმმართველი რეგიონის დეპუტატთა საბჭომ როგორც ითქვა, მიიღო გადაწყვეტილება საქართველოდან თავისი რეგიონის გაყვანის შესახებ. ამჟამადაც თუკი ჩამოყალიბდება თვითმმართველი რეგიონები, რუსეთის იმპერია და სხვა დაინტერესებული სახელმწიფოები უთუოდ იპოვიან გზებს საქართველოდან ამ რეგიონების სამოსაშორებლად, თუ მაშინ ბოლშევიკებმა დიდი წინააღმდეგობის გამო მხოლოდ სამი თვითმმართველი რეგიონი შექმნეს, ამჟამად აპირებენ აფხაზეთისა და აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკების გარდა შეიქმნას 9 თვითმმართველი ანუ ავტონომიური რეგიონი. გურიისა, იმერეთისა, კახეთის, მცხეთა-მთიანეთისა, რაჭა-ლეჩხუმ ქვემო სვანეთისა, სამეგრელო ზემო სვანეთისა, სამცხე-ჯავახეთისა, ქვემო ქართლისა და შიდა ქართლისა.

იმჟამად წმინდა ამბროსი ხელაიას პოზიციით აღშფოთებული კომუნისტური საზოგადოება და პრესა პატრიარქს ბრალს სდებდა რომ ის შეეხო სახელმწიფო საქმეებს, რომ რადგანაც მათ შეძლეს სახელმწიფოსგან ეკლესიის გამოყოფა, ამიტომაც ამბროსი ხელაიას უფლება არ ქონდა ჩარეულიყო სახელმწიფო საქმეებში. ამასთან დაკავშირებით ამბროსი ხელაიამ განაცხადა სასამართლოზე შემდეგი: „მქონდა თუ არა მე უფლება, როგორც სასულიერო პირს შევხებოდი პოლიტიკურ საკითხებს, მეუბნებიან, რომ ჩემს უფლებებს გადავამეტე და ჩავერიე სახელმწიფო წყობილებისა და მართვა-გამგეობის საკითხებში, მართალია ჩვენ ვიცავთ პრინციპს მიეცი „კეისრისა კეისარს, და ღვთისა ღმერთს“, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ პირში წყალი ჩავეყენოთ და არა ვთქვათ რა, როდესაც ვხედავთ უსამართლობას, გარეშე ძალების მოძალებას, ხალხის შევიწროებას, ერისათვის საზიანო შეცდომებს და საზო-

გალოდ არ ვიტვირთოთ ხალხის სამსახური, მისი ინტერესების დაცვა და მისი მწუხარების საგანი არ ვამცნოთ ქვეყანას, ყველაფერს ამას ქრისტიანული მოძღვრება არ გევიკრძალებს, ქრისტეს ებრალებოდა ერი, მას ემსახურებოდა და მასზე ზრუნავდა. ბასილი დიდი, გრიგოლი ღვთისმეტყველი და იოანე ოქროპირი, იბრძოდნენ ქვეყნის ხელისუფლების უსამართლობასთან. სამღვდელოება ყოველთვის იყო დამცველი საქართველოში თავისუფლების იდეისა. რუსების დამკვიდრების ხანაში ერის თავისუფლების დასაცავად ქუთათელი და გენათელი მიტროპოლიტები სათავეში ჩაუდგნენ ხალხის აჯანყებას რუსების წინააღმდეგ. გადასახლებულმა ექვთიმე გენათელმა მოახერხა იმპერატორის ნახვა და მას ნერონი უწოდა, როგორც სარწმუნოებრივი ისე ისტორიული მაგალითები უფლებას მაძლევენ ხმის ამოღებისას, და ეკლესიას ევალება ეროვნული ინტერესების დაცვა“.

სამწუხაროა, რომ საუკუნის შემდეგ, დღეს იმავეს ვიმეორებთ, როგორც წმინდა ამბროსის მიაჩნდა რეგიონების ავტონომიები საშიშად და მიუღებლად საქართველოს მთლიანობისათვის, ასე მიგვაჩნია ჩვენ დღეს და ეს საკითხი არის არა სახელმწიფო ხელისუფლების პირადი საკითხი, არამედ ეროვნული საკითხი, იმ ერის მთლიანობისა, რომელიც ქმნის საქართველოს წმინდა ეკლესიას, რომლის მეთაურიც არის მაცხოვარი იესო ქრისტე. ამიტომაც მოუწოდა საქართველოს პატრიარქმა ილია II-მ ხელისუფლებას „არ დააჩქაროს თვითმმართველობის მიღების კოდექსი. ეს თუ განხორციელდა ჩვენ მივალთ საქართველოს დაშლამდე, ჩვენ არასდროს შევერიგდებით ამას და ყველაფერს გავაკეთებთ, რომ ეს არ შესრულდეს, ყველა რაიონი უშუალოდ უნდა დაუკავშირდეს ხელისუფლებას, მას არ სჭირდება შუა რგოლი, ხელი-



სუფლებამ თვითონ უნდა მიხედოს ყველა რაიონის გასაჭირს“.

ჩვენს ხელთ არის საქართველოს მთავრობის მიერ მომზადებული საქართველოს ორგანული კანონი, ადგილობრივი თვითმმართველობის კოდექსი, რომელიც დასამტკიცებლად გადაეცა საქართველოს პარლამენტს. ჩვენ გავეცანით ამ კოდექსს და მიმაჩნია, რომ ეს არის საქართველოს დაშლის სამართლებრივი მექანიზმის შექმნის მცდელობა, ეს არის საქართველოს დანაწევრების დაკანონების მცდელობა.

როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენ არ გვადეღვებს ქალაქებისა და სოფლების თვითმმართველობის შემოღება, არამედ გვადეღვებს საქართველოში ეთნიკური ნიშნით თვითმმართველი ანუ ავტონომიური რეგიონების ჩამოყალიბება. შეიცავს თუ არა ის სეპარატიზმის საფრთხეს? – მრავალმა ოფიციალურმა პირმა ამის შესახებ განაცხადა, რომ არ შეიცავს, მაგრამ თვით დოკუმენტის ავტორი, ანუ საქართველოს მთავრობა, ამ დოკუმენტის №161 მუხლში აცხადებს, რომ შეიცავს, ამ მუხლში ნათქვამი: „1. საკრებულოს დათხოვნა ან მისი საქმიანობის შეჩერება ხდება ... თუ წარმომადგენლობითი ორგანოს მოქმედებით საფრთხე შეექმნა ქვეყნის სუვერენიტეტს, ქვეყნის მთლიანობას, სახელმწიფო ხელისუფლების ორგანოების კონსტიტუციურ უფლება-მოვალეობათა განხორციელებას“. თვით ეს კოდექსი აღიარებს, რომ მისი ამოქმედება შესაძლოა საფრთხის შემცველი იყოს საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობისათვის და ქვეყნის სუვერენიტეტისათვის.

ამ დოკუმენტის მე-7 კარი ძალზედ სახიფათოა და ეს გულისხმობს რეგიონებში ეთნიკური ნიშნის მიხედვით ავტონომიური ოლქების ანუ რეგიონების ჩამოყალიბებას.

მე-7 კარის დასათაურება ასეთია: „მუნიციპალიტეტთა რეგიონული გაერთიანება“. მის I მუხლში ნათქვამია: „გაერთიანების უფლებამოსილებათა განხორციელების ტერიტორია ემთხვევა

სახელმწიფო რწმუნებულების-გუბერნატორის უფლებამოსილებათა განხორციელების ტერიტორიას. გაერთიანება წარმოადგენს საჯარო სამართლის იურიდიულ პირს“.

167-ე მუხლის თანახმად გაერთიანების კოლექტიური ორგანოა გაერთიანების საბჭო, გაერთიანება უფლებამოსილია „განხორციელოს და დაამტკიცოს რეგიონის განვითარების სტრატეგია“.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია საბჭოს ფორმირების წესი. 169-ე მუხლის I-II პუნქტის თანახმად „საბჭოს ფორმირება ხდება მათში გაერთიანებული მუნიციპალიტეტების, საკრებულოების წევრთაგან, კერძოდ მუნიციპალიტეტების წარმომადგენლების რაოდენობა განისაზღვრება თითოეულ მუნიციპალიტეტში რეგისტრირებულ ყოველ 10 000 ამომრჩეველზე საკრებულოს ერთი წევრით“. რეგიონთა მმართველი საბჭოს წევრების არჩევის ამ წესითაც სჩანს რომ რეგიონები თვითმმართველნი ანუ ავტონომიურები ხდებიან ეთნიკური ნიშნით. ავიღოთ მაგალითად ქვემო ქართლის რეგიონი, აქ საბჭოს წევრად აირჩევა 10 000 ამომრჩეველზე საკრებულოს 1 წევრი. ქვემო ქართლში საინტერნეტო მონაცემებით ცხოვრობს 300 000 მდე აზერბაიჯანელი (დაახლოებით 284 000) და 100 000 მდე ქართველი (დაახლოებით 94 000), აქედან ჩანს, რომ საბჭოში არჩევნების შემდეგ წარმომადგენელი დეპუტატების 2/3 ანუ საბჭოს უმრავლესობა მუდამ იქნებიან აზერბაიჯანელები, უმცირესობა კი ქართველები, შესაბამისი იქნება საბჭოს გადაწყვეტილებები. რუსეთის იმპერია (ან სხვა რომელიმე დაინტერესებული სახელმწიფო) მუდამ იპოვის გზებს და საშუალებებს რათა დაარწმუნოს საბჭოს უმრავლესობა, რომ მათი რეგიონის განვითარებისათვის უმჯობესი იქნება თუ რეგიონი გამოაცხადებს დამოუკიდებლობას ანდა შევა სხვა უფრო მდიდარი, ძლიერი და სტაბილური სახელმწიფოს შემადგენლობაში. განა ასევე არ გამოყო ე.წ



სამხრეთ ოსეთის ავტონომიურმა საოლქო საბჭომ თავისი რეგიონი?

30 წელზე მეტია მე სამხრეთ საქართველოს რეგიონების ეპისკოპოსი ვარ, ვიცნობ მრავალ აზერბაიჯანულ და სომხურ ოჯახს, მრავალ კათოლიკეს, ბერძენს და სხვებს და ჩემი დაკვირვებით დავრწმუნდი, რომ ხალხს არც აზერბაიჯანულს, არც სომხებს და არც სხვებს არ გააჩნიათ არავითარი სეპარატისტული განზრახვები, სეპარატიზმისკენ მათ უბიძგებს მთავრობიდან წამოსული შეუსაბამო ქმედებები, ეკონომიკის განუვითარებლობა, საცხოვრებელი პირობების მოუგვარებლობა და საქართველოს მთავრობის ინიციატივები, რომ მათგან ეთნიკური რეგიონები შექმნან. ეს ცხადია მათ თანდათანობით გაუღვივებს და ჩამოუყალიბებს სეპარატისტულ მიზნებს.

კოდექსის თანახმად რეგიონში საქართველოს მთავრობას წარმოადგენს სახელმწიფო რწმუნებულ-გუბერნატორი. ზოგიერთი მუხლის მიხედვით რეგიონის საბჭოს უფრო მეტი უფლებები აქვს ვიდრე გუბერნატორს. მაგალითად: ის მთავრობის წინაშე აყენებს საკითხს გუბერნატორის გადაყენებისა (მუხ. 172,ზ). გუბერნატორი პასუხისმგებელია საბჭოს მიერ დამტკიცებული საპროექტო განაცხადების აღსრულებაზე, საბჭო უფლებამოსილია გუბერნატორისგან მოითხოვოს ინფორმაცია, ხოლო გუბერნატორი ვალდებულია საბჭოს ათ დღეში მიაწოდოს ინფორმაცია და შესაბამისი ანგარიშით წარსდგეს საბჭოს წინაშე. (მუხლი 174).

175-ე მუხლით ის კიდევ უფრო ექვემდებარება საბჭოს – „საბჭოს გადაწყვეტილებების აღსრულებაზე პასუხისმგებელი არის სახელმწიფო რწმუნებულ-გუბერნატორი“. (მუხ. 175.1).

გუბერნატორი „უზრუნველყოფს საბჭოს გადაწყვეტილებების აღსრულებას (მუხ.175. 2,ა) აქედან ჩანს რომ რეგიონის საკანონმდებლო (ანუ უფრო ზუსტად, დადგენილებათა მიმღები) ორგა-

ნო არის საბჭო, ხოლო აღმასრულებელი არის გუბერნატორი და მისი ადმინისტრაცია, რომელიც წელიწადში არანაკლებ ერთხელ საბჭოს წარუდგენს საქმიანობის ანგარიშს. (მუხ. 175, 2, ე). 176-ე მუხლით მართალია მუნიციპალიტეტთა რეგიონულ გაერთიანებას საქართველოს მთავრობა აკონტროლებს, მაგრამ კოდექსში არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ თუ რა არის ამ კონტროლის მექანიზმი.

ზემოთ ნათქვამებიდან ჩანს რომ კოდექსის რეალური მიზანი არის არა იმდენად ქალაქებისა და სოფლების თვითმმართველობების ჩამოყალიბება, არამედ ეთნიკური ავტონომიური რეგიონების ჩამოყალიბება. სამცხე ჯავახეთისა და ქვემო ქართლის გარდა, როგორც აღვნიშნეთ ქართლისა, კახეთისა, იმერეთისა და სხვათა. აქედანაც ჩანს, რომ დოკუმენტის ავტორებს, ქართლები, კახელები, იმერლები და სხვები ეთნიკურ ჯგუფებად მიაჩნიათ და თუ ასეა, მაშინ ისინი უნდა ცდილობდნენ არა ერთმანეთისაგან მათ დაცალკევებას ტერიტორიული ავტონომიებით, არამედ მათ ინტეგრაციას და ერთიან ნაციად გადაქცევას.

„ქართველი ნაციის კონსოლიდაცია“ – ყოვლად მიუღებლად მიაჩნია რუსეთის ფედერაციის ერთ-ერთ იდეოლოგს, ვინმე რ.ვახიტოვს, რომელმაც შესაბამისი წერილი დაბეჭდა მოსკოვის ლიტერატურნაია გაზეტაში და გააუღერა, რომ რუსეთის იმპერიის ნებაა – „არ დაუშვას ქართველი ნაციის კონსოლიდაცია“, ამ წერილში ის მოუწოდებს ქვემო ქართლის რეგიონის აზერბაიჯანულ უმრავლესობას, მოითხოვონ ავტონომიის შექმნა. ის მოითხოვს აჭარის ავტონომიის უფლებების გაზრდას. ვრცლად მსჯელობს იმის შესახებ, რომ ერთმანეთისგან განსხვავდებიან, როგორც ის ამბობს, „ქართველები და სვანები“, კახელები, იმერლები, მეგრელები და სხვები, რომ ისინი სხვადასხვა ეთნოსები არიან, წინასწარ-



მეტყველებს საქართველოს დაშლადანაწევრებას ამ ნიშნით, და აუღერებს მოსკოვის გეგმას საქართველოში, ავტონომიური რეგიონების შექმნისა. მას 2009 წლის იანვარში უპასუხეს აკადემიკოსმა მარიამ ლორთქიფანიძემ და პროფესორმა გიორგი ოთხმეზურმა და მეც მათ შორის.

ქართველი ერის კონსოლიდაციის დაბალი დონე აიძვრებოდა იმპერიალისტებს, რომ საქართველო დაიშლება შინაგანი წინააღმდეგობით, მათი ერთ-ერთი იდეოლოგი ბოროზდინი, ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნეში წერდა – „შუა საუკუნეთა საქართველოს ისტორია სხვა არა იყო რა თუ არა მუდმივი ომები. პატარა სამთავროები: იმერეთისა, სვანეთისა, გურიისა, სამეგრელოსა და აფხაზეთისა სულმუდამ ერთმანეთს ებრძოდნენ, ერთი-მეორეს სწეწავდნენ, ძნელი იყო კაცს გაეგო მათის დაუცხრომელის ბრძოლის მიზეზი და მებრძოლნი როგორმე შეერიგებინა“ (კ.ბოროზდინი, სამეგრელო და სვანეთი, 1934, გვ.258). ახლაც დიდი იმედი აქვთ რომ არაკონსოლიდირებული ქართველი ერი დაიშლება. მისმა მთავრობებმა ვერ შესძლეს ხალხის ნამდვილი სურვილის აღსრულება, ანუ ეკონომიკის აღზევება. ამის გამო ხალხი აღარ მრავლდება, სოფლები და რეგიონები ცარიელდება და სამუშაოს საძებნელად უცხოეთში გარბის, ხალხი მათ - შორის რეგიონებში მცხოვრებნი, ითხოვენ არა ახალი ადმინისტრაციული ერთეულების ჩამოყალიბებას, არამედ ცხოვრების პირობების გაუმჯობესებას, რათა ახალგაზრდებმა დაგვიმონ თავიანთი ოჯახების შექმნა და ქვეყანაში არ იყოს ასეულ-ათასობით დაუქორწინებელი ქალი და ვაჟი და წელიწადში არ კეთდებოდეს ასეულ-ათასობით აბორტი. დაცარიელებულ რაჭის რეგიონს ვთქვათ ავტონომია ესაჭიროება? თუ ეკონომიკის აღორძინება მიმართული ხალხის გამრავლებისაკენ! ინტერნეტში დევს საბუთი რომელშიც ასახულია გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის შეშფოთება,

რომ 2050 წლისთვის კიდევ ორი მილიონით შემცირდება ქართველთა რაოდენობა. შეიქმნება საფრთხე, რომ თვითონ ქართველები საქართველოში ეთნიკურ უმცირესობად იქცევიან, ამ საკითხებზე უფრო მეტად არის საჭირო პარლამენტში პროექტების წარდგენა.

პროექტში შეიძლება უკლებლივ დარჩეს მუხლები სოფლებისა და ქალაქების თვითმმართველობის შესახებ, მაგრამ ამოღებული უნდა იქნას VII კარი მთლიანად, რომელიც ითვალისწინებს საქართველოში თვითმმართველი ანუ ავტონომიური რეგიონების შექმნას ეთნიკური ნიშნით. ერთ-ერთმა ლიდერმა განაცხადა რომ ამ საბჭოს დაერქმევა საკონსულტაციო საბჭო, მაგრამ ეს ამ საბჭოს რეგიონალურ მნიშვნელობას არ ცვლის, მიუხედავად იმისა თუ მას რა დაერქმევა მაინც ყალიბდება თვითმმართველი რეგიონი ეთნიკური ნიშნით. ზოგჯერ ამბობენ თითქოს და საქართველოს დაყოფას რეგიონებად მოითხოვს ევროპული კანონმდებლობა, მაგრამ ეს არის სიცრუე რადგანაც ვინც იცნობს იმ საბუთებს რაც იგზავნება საქართველოს მიმართ ევროპიდან აღნიშნულია რომ ევროპელები შეშფოთებულები არიან საქართველოს ხალხის ინტეგრაციის დაბალი დონით და მრავალჯერ თხოვენ საქართველოს ხელისუფლებას ეზრუნათ რათა საქართველოში მცხოვრებ სხვადასხვა ეთნიკური წარმომობის ადამიანებს შეესწავლათ ქართული ენა, გაცნობოდნენ ქართულ კულტურას, რათა შესაძლებელი გამხდარიყო მათი ინტეგრაცია ერთიან საქართველოს ხალხში, როგორც აღვნიშნეთ საქართველოს ხალხის კონსოლიდაციისა და ინტეგრაციის წიააღმდეგი არის რუსეთის იმპერია.

რუსეთის დერჟავის ერთ-ერთი იდეოლოგი რ. ვახიტოვი, როგორც ითქვა, მოუწოდებს იმპერიალისტურ ძალებს „არ დავუშვათ ქართველი ხალხის კონსოლიდაცია“, თავის სტატიაში



როთმელიც მან „ლიტერატურნაია გაზეტაში დაწერა 2009 წელს“.

საქართველოს ხალხის ინტეგრაციასა და კონსოლიდაციას უმძიმეს დარტყმას მიაყენებს ეთნოავტონომიური რეგიონებისა და მათი წარმომადგენლების მიერ საქართველოს პარლამენტის ზედა პალატის შექმნა, რადგანაც იგეგმება თვითმმართველობის არჩევნების შემდეგ პარლამენტში ორი პალატის ჩამოყალიბება.

თვითმმართველი რეგიონების ჩამოყალიბება მეორე ხაფანგია. სშირად ამბობენ, რომ 2008 წელს ჩვენი ჯარისკაცების შეტყუება ქალაქ ცხინვალში იყო რუსეთის მიერ საგანგებოდ დაგეგმილი მახე. რასაც იმდენად მძიმე შედეგები ჰქონდა, რომ რუსებმა უპასუხოდ შეძლეს სამაჩაბლოში ეთნოწმენდის ჩატარება. ქართველები ათასწლოვანი სოფლებიდან, საქართველოს გულიდან, ქართლის ცენტრიდან გამოყარეს, სახლკარი დაატოვებინეს, ლტოლვილებად აქციეს თავიანთ მიწა-წყალზე.

მეორე ასეთ ხაფანგი საქართველოს თვითმმართველი რეგიონების ჩამოყალიბებაა. უფალმა ღმერთმა ინებოს, რომ აგვარიდოს ყოველ ბოროტებასა და მტრის მიერ დაგეგმილ ხაფანგს, ღმერთმა ინებოს ქართველი ხალხის გამრავლება და საქართველოს მოსახლეობის ინტეგრაცია სახელმწიფო ერთა და ქართული კულტურით. ამინ!

9.12.2013 წ.



**ბურამ ბრიბოლია ებრის-ლაზიკის
შესახებ (კონსტანტინოპოლის
საპატრიარქოს იურისდიქციის
საზღვრების კვლევისათვის)**

მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე

საქართველოს ეკლესიის ისტორიისათვის ამჟამად მნიშვნელოვანია კვლევა იმისა, იყენენ თუ არა განლაგებულნი დასავლეთ საქართველოში ბერძნული კათედრები IV-V საუკუნიდან, იმის შემდეგ რაც ქართული ეკლესია დაარსდა და ატოკეფალია მიიღო.

იყო თუ არა დასავლეთ საქართველო კონსტანტინოპოლის იურისდიქციაში ატოკეფალიის მოპოვების შემდეგ?

ამ კითხვას ჯერ კიდევ რუისურბნისის საეკლესიო კრებამ გასცა პასუხი, რომ დასავლეთ საქართველო მუდამ ქართული ეკლესიის იურისდიქციაში იმყოფებოდა, რაც შეეხება კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს საეპისკოპოსოთა სიაში (ნოტიციებში) ნახსენებ ლაზიკის საეპისკოპოსოებს, ისინი მდებარეობდნენ ქართველთა ისტორიულ ქვეყანაში – ქალდეაში, რომელსაც ამჟამად ლაზისტანს უწოდებენ, ტრაპეზუნტის ოლქში. ამ საკითხთან დაკავშირებით ძალზე მნიშვნელოვანია პროფ. გ. გრიგოლიას კვლევები, რომელნიც ეთანადებიან რუისურბნისის კრებისა და წმ. სინოდის 2012 წლის 5 ივლისის დადგენილებებს ამ საკითხთან დაკავშირებით.

შესავალი

საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის დარღვევის შემდეგ მნიშვნელოვანი საფრთხე დაემუქრა საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციის საზღვრების მთლიანობას.

საეკლესიო სეპარატისტები იბრძვიან, რათა ქვეყნის მთლიანობის

რღვევას თან დაურთონ საეკლესიო მთლიანობის შეზღვევის დაკანონება საერთაშორისო საეკლესიო ხელისუფალთა მიერ.

აფხაზმა ე.წ. „მიტროპოლიტმა“ დ. დბარმა მსოფლიო პატრიარქსა და მსოფლიოს ყველა სხვა მართლმადიდებელი ეკლესიის მეთაურებს დაუგზავნა საჩივარი და მოთხოვნა „აფხაზეთის მართლმადიდებელთა საეკლესიო კრების“ სახელით.

დ. დბარი ზოგიერთ მეცნიერთა (და მათ შორის ქართველ XX ს-ის ისტორიკოსთა) ნაშრომებზე დაყრდნობით ამტკიცებს, რომ აფხაზეთი საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციაში შეყვანილია საეკლესიო კანონების, კერძოდ მე-3 მსოფლიო საეკლესიო კრების მე-8 და სხვა მრავალ კანონთა დარღვევით.

თუ ერთი ეკლესია შეიჭრება მეორე ეკლესიის იურისდიქციაში, მიიტაცებს და გააუქმებს იქამდე არსებულ საეპისკოპოსო კათედრებს, აღნიშნულ კანონთა ძალით ვაღდებულება დატოვოს მიტაცებული იურისდიქცია (თუნდაც საუკუნეთა გასვლის მიუხედავად), აღადგინოს თავდაპირველი სტატუსკვო, ანუ თავდაპირველი საეკლესიო იურისდიქცია.

დ. დბარმა საერთაშორისო არხების აქტიური გამოყენებით გაავრცელა და ავრცელებს ინფორმაციას, რომ საქართველოს ეკლესიამ თავდაპირველი ატოკეფალია მოიპოვა მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს საზღვრებში, შემდგომ საუკუნეებში კი ის საეკლესიო კანონების დარღვევით დაეუფლა დასავლეთ საქართველოს.

დ. დბარი უცხოეთის საპატრიარქოებში გაგზავნილ წერილებსა და ინტერნეტ გამოცემებში ამტკიცებს, რომ საქართველოს ეკლესიამ მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს საზღვრებში მიიღო ატოკეფალია, ამის შემდგომ კი მან IX-X საუკუნეებში უკანონოდ განახორციელა საეკლესიო იურისდიქცია დასავლეთ საქართველოში, მაშასადამე აფხაზეთშიც.



ამასთანავე, XX ს-ის ქართველ მეცნიერთა ერთი ნაწილის დაბეჭდვითი მტკიცებით ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ IV-X საუკუნეებში, მთელი 500-600 წლის მანძილზე დასავლეთ საქართველო (ე.ი. აფხაზეთი) თითქოსდა იმყოფებოდა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს იურისდიქციაში და იქ მდებარეობდნენ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს ლაზიკის ეპარქიის ბერძნული საეპისკოპოსო კათედრები ზიგანევისა (გუდაყვისა), საინინისა (ცაიშისა), როდოპოლისისა (ვარციხისა) და პეტრასი (ციხისძირისა), რომელნიც, თითქოსდა, 500-600 წლის შემდეგ გააუქმა საქართველოს ეკლესიამ და მათ ნაცვლად ქართული დაარსა.

როგორც აღინიშნა ამ მტკიცებებით ისარგებლეს საეკლესიო სეპარატისტებმა და ამჟამად არწმუნებენ საეკლესიო საერთაშორისო წრეებს ქართული ეკლესიის პროზელიტიზმში. თითქოსდა ქართულმა ეკლესიამ თავისი პროზელიტური ქმედებების შედეგად კონსტანტინოპოლის 500-600 წლივანი იურისდიქცია დასავლეთ საქართველოში უკანონოდ გააუქმა, რადგანაც ავტოკეფალიის მიღების დროისათვის ამ რეგიონს ქართული ეკლესია არ ფლობდა. ის, მხოლოდ შემდგომ, პროზელიტური ქმედებით გაცდა თავის კანონიკური იურისდიქციის საზღვრებს და სხვისი საეკლესიო იურისდიქცია შეებღალა.

მართლაც, სამწუხაროდ, XXI საუკუნის დასაწყისში, დ. დბარმა მოახერხა აფხაზეთის საეკლესიო საკითხებით კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს დაინტერესება.

ამის შედეგად, აფხაზეთის საეკლესიო საკითხების შესასწავლად საქართველოს რამდენჯერმე ესტუმრა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს წმ. სინოდის დელეგაცია, მაღალი იერარქების მონაწილეობით. ბოლოს, საკითხის დასარეგულირებლად თვით სა-

ქართველოს უწმიდესი პატრიარქი ილია მეორე ეწვია კონსტანტინოპოლში მსოფლიო პატრიარქსა და წმ. სინოდს, თავის დელეგაციასთან ერთად.

კონსტანტინოპოლში (სტამბულში) აფხაზეთის საეკლესიო საკითხი, მისი უწმიდესობის მიმართ უდიდესი პატივისცემის გამო, დროებით მოგვარდა, მაგრამ ჭეშმარიტების დასადგენად აუცილებელია შემდგომი კვლევა.

საქართველოს ეკლესიის ისტორიისათვის ამჟამად მნიშვნელოვანია კვლევა იმისა, ნამდვილად მდებარეობდა თუ არა დასავლეთ საქართველოში ბერძნული კათედრები IV-V საუკუნიდან, ანუ იმის შემდეგ რაც ქართული ეკლესია დაარსდა და ავტოკეფალია მიიღო.

საკითხი ასე დგას, იმყოფებოდა თუ არა დასავლეთ საქართველო ქართული ეკლესიის იურისდიქციაში მისი დაარსებისა და ავტოკეფალიის მიღების დროისათვის, თუ ის კონსტანტინოპოლის იურისდიქციაში იმყოფებოდა?

ამ კითხვას ჯერ კიდევ რუს-ურბნისის საეკლესიო კრებამ გასცა პასუხი, როცა თავის დადგენილებაში დაწერა, რომ I-IV საუკუნეებში დასავლეთ საქართველო (და ქართველთა ყველა სხვა რეგიონი) ქართული ეკლესიის იურისდიქციაში იმყოფებოდა, ამასთან დაკავშირებით ამ კრების დადგენილებაში, „ძეგლისწერაში“ ნათქვამია – „წმიდა ანდრია მოციქულმა იქადაგა ყოველსა ქვეყანასა საქართველოსასა, ხოლო წმიდა ნინომ მოაქცია ყოველი სავსება ყოველთა ქართველთა ნათესავისა“, ანუ მათ ეპოქაში საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციაში შედიოდა მთლიანი ისტორიული საქართველო და მთელი ქართველი ერი, და შესაბამისად ამ საზღვრებში მიიღო მან ავტოკეფალია.

დასავლეთ საქართველო წმ. ანდრიას სამოღვაწეო არეალი იყო, რომელიც „ძეგლისწერის“ ამ მტკიცებით



„ყოველი საქართველოს“ ერთ-ერთ ნაწილს შეადგენდა, ამიტომ ანდრიაშვილს დასავლეთ საქართველოში ქადაგებით – „ყოველსა ქვეყანასა საქართველოისასა“ იქადაგა.

ძველი ქართული ისტორიოგრაფიის თანახმად, IV-V საუკუნეებში, წმ. ნინოსა, წმ. მოციქულთასწორ მეფე მირიანისა და წმ. მეფე ვახტანგ გორგასლის დროს ქართველ ერს ჰქონდა ერთიანი სახელმწიფო, რომელშიც შედიოდა დასავლეთ საქართველო. „ქართლის ცხოვრება“ და „მოქცევა ქართლისა“ დაბეჭდვით მიუთითებენ, რომ ქრისტეშობამდეც ქართველთა ერთიანი სახელმწიფო (იბერია ანუ „ქართლის სამეფო“) მოიცავდა დასავლეთ საქართველოსაც.

სამწუხაროდ, ძველი საეკლესიო და ასევე, ძველი ქართული საისტორიო წყაროების იგნორირება მოხდა XX საუკუნის ოფიციალური ისტორიოგრაფიის მიერ.

საქართველოს რეალური ისტორიის კვლევა ეფუძნება ქართულ და უცხოურ წყაროებს.

ქართული წყაროების დაბეჭდვით მტკიცებით, როგორც აღინიშნა, დასავლეთ საქართველო მუდამ ერთიანი საქართველოს სახელმწიფოს ნაწილს შეადგენდა. ქრისტეშობამდეც, აზო-ფარნავაზ-ქუჯის პერიოდიდან ვახტანგ გორგასლის შთამომავლებამდე ის იბერიის ანუ ქართლის სამეფოს ერთერთ ნაწილს შეადგენდა.

ახალი, XX საუკუნის ისტორიკოსთა ერთი ნაწილის თანახმად კი, ქართველ ერს ერთიანი სახელმწიფო ამ პერიოდში (ე.ი. IV-V სს-ში) არ ჰქონია, რადგანაც ბერძნულ-ბიზანტიური წყაროების ცნობებით ლაზიკა იბერიაში არ შედიოდა. ამიტომაც, მათი აზრით, ამ პერიოდის აღმწერელი ქართული და ბერძნული წყაროები არ ეთანადებიან ერთმანეთს, მათგან კი უპირატესობა უნდა მიეცეს ეპოქის თანადროულ ბერძნულ-ბიზანტიურ წყაროებს, ხოლო ქართული წყაროები ამ

საკითხთან დაკავშირებით სანდონი არ არიან.

მაშასადამე, უაღრესი მნიშვნელობა ენიჭება ლაზიკის ლოკალიზაციის საკითხს. მისი (ლაზიკის) საკითხია სათავე აღნიშნულ წინააღმდეგობათა და გაუგებრობათა.

სად მდებარეობდა ლაზიკა?

თუ ლაზიკა მთელ დასავლეთ საქართველოს მოიცავდა, მაშინ ბერძნულ და ქართულ წყაროთა შორის წინააღმდეგობა ნამდვილად არსებობს, ხოლო თუ ლაზიკა მდებარეობდა უფრო სამხრეთით, ასეთ შემთხვევაში, ამ წყაროთა ცნობები ერთმანეთს არათუ შეეწინააღმდეგებიან, არამედ ჰარმონიულად შეავსებენ კიდეც.

XX საუკუნის ისტორიოგრაფია ლაზიკას ათავსებს დასავლეთ საქართველოს ცენტრში, რიონის დაბლობზე, რიონის ხეობაში.

მართლაც, თუკი ლაზიკა იყო დასავლეთ საქართველოს შუაგული, მაშინ ქართული წყაროების ცნობები დასავლეთ საქართველოს მიმართ ეწინააღმდეგება ბერძნულს, ამის გამო XX საუკუნის ისტორიკოსები მას ლეგენდარულად და მცდარად მიიჩნევენ დასავლეთ საქართველოს მიმართ, რომელსაც არავითარი სამეცნიერო ღირებულება არ გააჩნია.

მაგრამ, თუკი დამტკიცდება, რომ ლაზიკა არ მდებარეობდა დასავლეთ საქართველოს ცენტრში, არამედ უფრო სამხრეთით, მაშინ გამართლდება ქართულ წყაროთა ცნობები და ის გადაიქცევა ამ საკითხში მთავარ წყაროდ. ამ შემთხვევაში ქართული და ბერძნულ ბიზანტიური წყაროების ცნობები ერთმანეთს დაემთხვევა და ისინი ერთმანეთს გააძლიერებენ და შეავსებენ.

მართლაც, აღმოჩნდა, რომ ლაზიკის მთავარი მდინარე ფაზისი ძირითადად იყო არა რიონი, არამედ ჭოროხი. ეს მნიშვნელოვანი კვლევა ჩაატარეს პროფ. გურამ გრიგოლიამ, აკად. ნანა ხაზარაძემ და სხვებმა, რითაც ავტორიტეტი დაუბრუნეს ქარ-



თულ, მათ შორის საეკლესიო წყაროებს.

თუ ფაზისი იყო ჭოროხი, მაშინ ფაზისის ნაპირების მომცველი ლაზიკა უფრო სამხრეთით მდებარეობდა, და ამ შემთხვევაში ღირებულება უბრუნდება ქართულ წყაროებს.

არქეოლოგი და ისტორიკოსი პროფ. გურამ გრიგოლია მრავალი ათეული წელი წამყვანი მეცნიერთანამშრომელია საქართველოს ისტორიის შემსწავლელი ინსტიტუტებისა. ის აღიზარდა ცნობილი მეცნიერის, ისტორიკოსის კონსტანტინე გრიგოლიას ოჯახში და თვითონაც მთელი თავისი ხანგრძლივი სიცოცხლის მანძილზე გამოჩენილ ისტორიკოსთა წრეში ტრიალებდა, შრომობდა და იღვწოდა. ამ გამოცდილებამ მას საშუალება მისცა სიღრმისეულად ჩაწვდომოდა დღეისათვის ამოუხსნელ მრავალ იმ პრობლემას, რომელთაც ჩიხში შეიყვანეს საქართველოს ისტორიის გამოკვლევის საქმე.

გურამ გრიგოლია ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემების შესახებ

გ. გრიგოლიას აზრით, პროკოფი კესარიელსა და ბერძნულ-ლათინურ წყაროებს უნდა გამოუცხადოთ მეტი ნდობა, რადგანაც მათში გეოგრაფიული გარემო ზუსტად აღიწერება – „შეიძლება მოხდეს დიდი ცვლილებები ხალხთა პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ცხოვრებაში, დროთა განმავლობაში მოისპოს და გაჩნდეს ახალი სახელმწიფოები, დადგინდეს ახალი საზღვრები, „მაგრამ სრულიად უცვლელი რჩება გეოგრაფიული ერთეულები, მთები, ზღვები, მდინარეები და სხვა, რომელთა ლოკალიზაცია უტყუარი ამოსავალია მისამართდაკარგული პუნქტების აღდგენის დასად-

გენად“ (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., გვ. 31).

მდ. ფაზისი, იბერია, კავკასია

გ. გრიგოლიამ ბერძნულ-ბიზანტიურ წყაროთა მიმოხილვით დაადგინა, რომ მდინარე ფაზისი ძირითადად არის არა მდინარე რიონი, არამედ მდინარე ჭოროხი. მაგალითად, ის იხილავს პროკოფის ნაშრომს მდინარე ფაზესთან დაკავშირებით და წერს, რომ პროკოფი მდინარე ჭოროხს სათავეში უწოდებს ბოასს, ხოლო შუაწელიდან ფაზისს. ფაზისი (ბოასი) მის დროს გამოდიოდა ჭანეთის ახლო მდებარე „არმენიელთა ადგილებიდან“, იქვე ყოფილა პუნქტი ფარანგიონი. ეს მდინარე სათავეში ყოფილა თხელი წყალი, ფონების მქონე, ვიდრე იმ ადგილებამდე, „სადაც მარჯვნივ იბერთა საზღვრები არის, ხოლო პირისპირ კავკასიის მთა მთავრდება“. გ. გრიგოლიას აზრით, სათავეებიდან ჭოროხის კალაპოტი ფართოა და დინებაც შედარებით მდორეა დიდ მანძილზე. „ართვინთან კი იგი ექცევა ვიწროებში, მთებთან – აჯირახსა და მეზლასთან იცვლის მიმართულებას ჩრდილო აღმოსავლეთიდან ჩრდილო დასავლეთისაკენ და დიდი სისწრაფით მიექანება ზღვისაკენ“ (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., გვ. 33).

გ. გრიგოლიას კიდევ სხვა მრავალი რეალურად არსებული ფაქტი უმტკიცებს თვალსაზრისს იმისას, რომ პროკოფისეული ფაზისი არის მდინარე ჭოროხი, მაგალითად, პროკოფის ცნობა, რომ „ლაზიკე ყველგან მდინარე



ფასისის, როგორც აქეთა, ისე იქეთა მხარეზე გაუვალია, რადგან ქვეყნის ორსავე მხარეს უზარმაზარი კლდეები, რომლებიც იქ დიდ მანძილზე ვიწროებს ქმნიან“ აფიქრებინებს, რომ ამ ცნობაში ნამდვილად ჭოროხი იგულისხმება და არა რიონი. რადგანაც რიონის სანაპიროებზე მდინარის მთელ პერიმეტრზე ვიდრე ზღვამდე კლდეები არ არის, ხოლო ჭოროხის ნაპირებზე დიდ მანძილზე ნამდვილად წარმომართულია უზარმაზარი კლდეები, რომლებიც იქ ნამდვილად ქმნიან ვიწროებს. პროკოფის ცნობით, ასეთ გზას რომაელები კლისურებს უწოდებენ.

კვლევის შედეგად გ. გრიგოლიამ დაასკვნა, რომ პროკოფის მიერ ნახსენები ბოას-ფასისის მარჯვნივ მდებარე იბერია არის კლარჯეთ-კოლა-არტაანი და წერს „როგორც ჩანს სწორედ ართვინთან გულისხმობს პროკოფი იბერიის საზღვრებს და სწორედ აქედან მოყოლებული დებულობს ფაზისის სახელს ჭოროხი ანუ ბოასი. იგი წყალუხვია და ართვინიდან ქვემოთ მდინარეზე მთელი წლის მანძილზე მიმოდინან დიდი ზომის ნაგები ანუ კიუკები, გარდა ზაფხულის დამდევისა, როდესაც იწყება წყალდიდობა“ (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., გვ. 33).

პროკოფის ფრაზა – „აქ ფაზისს სხვა ბევრი წყალიც ემატება და ნაცვლად ბოასისა, ამიერიდან ფაზისათაა წოდებული“ – გ. გრიგოლიას აზრით, გულისხმობს ართვინის სანახებს და წერს, რომ ართვინამდე ჭოროხს ერქვა ბოასი, ხოლო ართვინის ქვემოთ ფაზისი, ხოლო პროკოფის მიერ ნახსენები „კავკასიის მთა“ გულისხმობს კარჩხალის მთიანეთს და იქვე მდებარეობდა პროკოფის მიერ ნახსენები „კავკასიისა და იბერიის საზღვრები“.

პროკოფი წერს: „ნაოსნობისათვის ფაზისი გამოსადეგია ვიდრე ზღვამდე და მის ორივე მხრით ლაზიკე არის, მაგრამ მარჯვნივ ის ვიდრე იბერიის საზღვრებამდე დასახლებულია ადგილობრივი მოსახლეობით. ლაზთა სოფლები ხომ აქ მდებარეობს მდინარისაქეთა ნაპირას და ქალაქებიც მათ ძველთაგანვე აქ აუშენებიათ. მათ შორის არის არქეოპოლისი, სებასტოპოლიც არის აქ და პიტიუნტის სიმაგრეც, ხოლო სკანდა და სარაპანი იბერიის საზღვრებისაკენ. ყველაზე ღირსშესანიშნავი ქალაქები კი აქ არის – როდოპოლისი და მოხირისი. მდინარის მარცხნივ ერთი დღის სავალზე ლაზიკის საზღვარია. ეს მხარე ნაკლებ დასახლებულია და ამ მხარის მეზობლად რომაელები ცხოვრობენ, რომელთაც პონტოელები ეწოდებოდა“ (გეორგიკა II, გვ. 100-102). გ. გრიგოლიას კვლევით, ამ ფრაზაში იგულისხმება მდ. ჭოროხის სანაპიროები. კერძოდ, მარცხენა სანაპირო ისტორიულად, მართლაც, თითქმის დაუსახლებელი იყო, და ამ მხარეს მხოლოდ ზღვისპირა ციხე-სიმაგრე ხუფათი ანუ პეტრა მდებარეობდა, ხოლო ჭოროხის მარჯვენა სანაპირო, მართლაც, მჭიდროდ იყო და ახლაც არის დასახლებული, რადგანაც ამ მხარესაა უხვმოსავლიანი ხელვაჩაურისა და ბათუმის რაიონები.

გ. გრიგოლიას კვლევით, მდინარე აკამფსისი ეწოდებოდა ზღვისპირთან ჭოროხის მდინარე აღმოსავლეთ ტოტს (გეორგიკა, II, გვ. 122-123).

გ. გრიგოლია წერს, რომ პროკოფისმიერი ფასის-ბოას-აკამფსისის აღწერილობა სავსებით წააგავს XIX საუკუნის მოგზაურების ოსმან ბეისა და დ. ბაქრაძის ცნობებს ჭოროხის შესახებ (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., გვ. 32).



ლაზიკის ქალაქები

პიტია-პიტიუსი

გ. გრიგოლია ეთანხმება პ. ინგოროყვას, რომ პითია-პიტიუსი რომელსაც ხშირად მოიხსენიებენ ბერძენ-რომაელი ავტორები, სინამდვილეში მდებარეობდა რიზესთან (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., გვ. 89).

გ. გრიგოლია კვლავ უბრუნდება პ. ინგოროყვას თვალსაზრისს, რომ პითია რიზესთან მდებარეობდა და ეთანხმება მას – „დამაჯერებლად გამოიყურება პ. ინგოროყვას ვარაუდი პითიას შესახებ, რომ პტოლემეაიოსის მიხედვით პითია მდებარეობდა ტრაპეზუნტსა და რიზეს შუა და ერქვა პიტიუსი – იგი ოფის ნავსადგურს უნდა ემთხვეოდეს“ (იქვე, გვ. 122).

V ს-ის ძეგლის ნოტიცია დიგნიტატუმის („ნუსხა ყველა თანამდებობისა და მმართველობისა, როგორც სამოქალაქო, ისე სამხედროსი, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მხარეებში“) მიხედვით – „არმენიის სარდალს ექვემდებარება პონტოს სასაზღვრო ხაზი – ტრაპეზუნტი, პითია, ისულმენი, კენიე პარამბოლე, სებასტოპოლისი და სხვა“ (იქვე, გვ.120).

თუ პითია ბიჭვინთაა, ხოლო სებასტოპოლისი – ცხუმი (როგორც ამჟამად მიიჩნევა), მაშინ ისინი (ბიჭვინთა და სოხუმი) არმენიაში ყოფილან მოქცეულნი ამ წყაროს მიხედვით.

გ. გრიგოლიას მიაჩნია, რომ IV საუკუნის ბოლოსათვის აფხაზეთის პიტიუსი – ბიჭვინთა აღარ წარმოადგენდა სამხედრო-სტრატეგიულ პუნქტს (არქეოლოგიური მასალების მოწმობით, იქ, სადაც იყო გარნიზონის მთავარი სადგომი, IV ს-ში გაუ-

მართავთ კერამიკული ქურა). ამის გამო გ. ლორთქიფანიძე საერთოდ გამორიცხავს V საუკუნეში ბიჭვინთაში ბიზანტიური გარნიზონის ყოფნას (იქვე, გვ. 121).

გ. გრიგოლიას თვალსაზრისით IV-V სს-ში დასავლეთ საქართველოში საერთოდ არ იდგა ბიზანტიური გარნიზონები (იქვე, გვ. 122).

გ. გრიგოლია იმოწმებს ნ. აღონცს, რომ ნოტიციას შედგენისას აფხაზეთის პიტიუსი და სებასტოპოლისი არ ეკუთვნოდათ რომაელებს, საერთოდ სხვაა აფხაზეთის პიტიუსი და სებასტოპოლისი და სხვა, ნოტაცია-ს პითია და სებასტოპოლისი (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., იქვე, გვ. 122).

სად მდებარეობდა პითია-პიტიუსა-პიტიუსი?

გ. გრიგოლია წერს: „დამაჯერებლად გამოიყურება პ. ინგოროყვას ვარაუდი პითიას შესახებ, რომ პტოლემეაიოსის მიხედვით პითია მდებარეობდა ტრაპეზუნტსა და რიზეს შუა და ერქვა პიტიუსა (პიტიუსი) – იგი ოფის ნავსადგურს უნდა ემთხვეოდეს – (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., გვ. 122). (პ. ინგოროყვა, გ. შერჩულე, გვ. 253).

„ამ ვარაუდის სისწორეს მხარს უბამს IV ს-ის ავტორის ამიანე მარცელინეს ცნობა: ტრაპეზუნტის გვერდით არსებობს სახელგანთქ. პიტიუსი“ – (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., გვ. 123).

მაშასადამე, ამ ლაზიკის პიტიუსიდან იყვნენ მიწვეულნი ეპისკოპოსები I მსოფლიო კრებაზე და არა აფხაზე-



თიდან, ბიჭვინთის საეკლესიო სიდიადე მხოლოდ ქართულ ეკლესიასთანაა დაკავშირებული და არა ბერძნულთან.

პეტრა

გ. გრიგოლიას კვლევით, **პეტრა ერქვა არა ციხისძირს, არამედ ხოფას (ხუფათს)**. ეთანხმება პტოლემეაიოსს, რომ სებასტოპოლისი იყო აფსაროსსა და ფაზისს (ჭოროხს) შუა და ამავე აზრისა იყო პ. ინგოროყვაც (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., გვ. 96).

გ. გრიგოლია წერს, რომ „**პეტრას** კათედრა პირველად ს. ყაუხჩიშვილმა დაუკავშირა პეტრას ციხე-ქალაქს“ (იქვე, გვ. 15).

ასეთი დაკავშირება საფუძვლიანი არ იყო, რადგანაც ბიზანტიურ სამყაროში, როგორც წესი საეპისკოპოსო კათედრები არსდებოდა მხოლოდ ხალხმრავალ, მნიშვნელოვან ქალაქებში (და არა ისეთ ადგილას, სადაც იყო მოსახლეობის სიმცირე). **პეტრას** ციხე, თვით პროკოფის ცნობით, იუსტინიანემდე უკაცურ, დაუსახლებელ ქვეყანაში მდებარეობდა (ფასისის მარცხენა დაუსახლებელ სანაპიროზე), აქ ციხე-ქალაქი დააარსა იუსტინიანემ 530-იან წლებში, მაგრამ რამდენიმე წელიწადში თვითონ ბერძნებმა დაანგრეს, ამიტომაც, ბიზანტიური წესების შესაბამისად, ის არ იყო საეპისკოპოსო კათედრისათვის შესაფერისი ადგილი.

პეტრას ციხე-სიმაგრე ჩვენ არ უნდა მივიჩნიოთ პეტრას საეპისკოპოსო კათედრად, არამედ ეს კათედრა შეიძლება ვეძიოთ სხვაგან, პეტრას კათედრის მდებარეობა არ არის სავალდებულო ზღვის პირას, რადგანაც წყაროები ამის შესახებ არ მიუთითებს, აღსანიშნავია ისიც, რომ ბიზანტიასა და ლაზიკაშიც მრავალი პეტრა, პეტრონი თუ პეტროლალი არსებობდა.

საფიქრებელია, რომ იუსტინიანეს ნოველაში 535 წელს ნახსენები **პეტრა** იყო მხოლოდ ციხე-სიმაგრე და არა საეპისკოპოსო ცენტრი (მაშასადამე პეტრას სიმაგრე სხვაა, ხოლო პეტრას კათედრა სულ სხვაგან მდებარეობდა). როგორც ვთქვით **პეტრას** ციხე-სიმაგრე მხოლოდ ორიოდ ათეული წელი არსებობდა. ამ მიზეზთა გამო ნ. აღონცი პეტრას საეპისკოპოსო ცენტრს ქ. ბაიბურდთან ათავსებდა ისტორიული ლაზიკის მაღალმთიან და კლდოვან რეგიონში.

გ. გრიგოლიას თვალსაზრისით, **II საუკუნეში, რომის იმპერიამ ლაზიკას ჩამოაჭრა ტერიტორია სამხრეთიდან და ის შეიყვანა კაბადოკიის პონტოს შემადგენლობაში** – (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., გვ. 130).

დანიელ მესვეტის ცხოვრების მიხედვით, V ს-ში, საზღვრად იმპერატორ ლეონ I-ის (457-474) დროს ბიზანტიასა და ლაზიკას („მეგრელთა აფხაზეთის სამეფოს“) შორის ციხე ხუფათი იყო დადგენილი (მეფე გუბაზ I-ის დროს) (იქვე, გვ. 138).

ხუფათი დღევანდელი ხოფაა, მაშასადამე, აქ გადიოდა საზღვარი ლაზიკასა და ბიზანტიას შორის (იქვე, გვ. 138).

გ. გრიგოლიას თვალსაზრისით, სწორედ ხუფათში აუშენებიათ ბიზანტიელებს (VI საუკუნეში) ქ. პეტრა.

ციხე-სიმაგრე **პეტრა** – ბიზანტიის იმპერიის ჩრდილოეთის კარი ყოფილა (იქვე, გვ. 25), მდებარეობდა საშინელ კლდოვან-ქარაფოვან ადგილას, რომელსაც კარგად აღწერს გ. გრიგოლია პროკოფი კესარიელზე დაყრდნობით. ამიტომაც მიიჩნევს, რომ **პეტრა არ არის ციხისძირი, მისი აზრით, როგორც ითქვა, პეტრა – ხოფაა, ძველი ხუფათია, რომლის კლდეები ერთგვარი გეოგრაფიული საზღვარია ტრაპეზუნტიდან დასავლეთ საქართველოსაკენ მიმართულ დადაბლუ-**



ბული არესაკენ. ამიტომაც, ამ ბუნებრივ ჩამკეტ საზღვართან იჯდა იოანე-ციბე – სავაჭრო მონოპოლისტი, რომელმაც პეტრას მეშვეობით ხელში ჩაიგდო მთელი ჭოროხის ხეობის (იმჟამინდელი ბერძნული ლაზიკის) მონოპოლია.

გარდა სტრატეგიული მდებარეობისა, პეტრა უნდა ყოფილიყო სავაჭრო გზის ჩამკეტიც, არა უბრალო, არამედ საერთაშორისო გზისა. ის აკონტროლებდა „ჩვენ ლაზიკას“, რომლის ათვისების შემდეგ „არაჩვენი ლაზიკის“ დაპყრობის დროც უნდა დამდგარიყო, ეს ჩანს, მართლაც, ასე მოხდა ბიზანტიელების ჭანეთში ლაშქრობათა დროს.

გ. გრიგოლიას დასკვნით, პეტრას ომები იმართებოდა არა ყვირილარონის, არამედ ჭოროხის ხეობაში, ხუფათთან (გ. გრიგოლია, დასახ. ნაშრ., გვ. 56). „ჩვენ ლაზიკაში“ შედიოდა მესხეთის ერთი ნაწილიც – ისტორიული კლარჯეთი.

ზიგანა, მოხორა, არდასი

გ. გრიგოლია ეთანხმება ნ. აღონცს, რომ ნოტიციის ზიგანა ტრაპეზუნტიდან არდასაში მიმავალ გზაზეა – ესაა ზიგანას უღელტეხილის (6640 ფუტი) სამხრეთ გვერდზე მდებარე ზიგანა, რომელსაც დღესაც ასე ეწოდება. ხოლო მოხორა – ზიგანას აღმოსავლეთით მდებარე სოფელია დღესაც (გ. გრიგოლია, დასახ. ნაშრ., გვ. 122, ნ. აღონცი, „არმენია იუსტინიანეს ეპოქაში“, 1908. გვ. 100).

გ. გრიგოლიას აზრით, ზიგანა და მოხორა ისტორიულ ჭანეთშია (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., გვ. 122) და არა დასავლეთ საქართველოში.

კერძოდ, თუკი ზიგანა რომელზეც წერენ ძველი ავტორები მდებარეობდა ტრაპეზუნტთან, ცხადია ზიგანას („ზიგანევის“) საეპისკოპოსოც იქვე იყო და არა დასავლეთ საქართველოში.

გ. გრიგოლია არ ეთანხმება დღემდე არსებულ, ძირითადად ს. ყაუხჩიშვილის მიერ ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს, რომ ზიგანა (ზიგანეოსი), პიტია, სებასტოპოლისი და სხვა პუნქტები მდებარეობდნენ ცხუმთან, მოხორა – ქუთაისთან.

გ. გრიგოლია ეთანხმება ნ. აღონცს (ნ. აღონცი, არმენია არმენია იუსტინიანეს ეპოქაში, 1908, გვ. 100), რომ ნოტიციის ზიგანა ტრაპეზუნტიდან არდასაში მიმავალ გზაზეა, ზიგანას უღელტეხილთან (6640 ფუტ სიმაღლეზე), რომელსაც დღესაც ასე ეწოდება. ხოლო მოხორა – ზიგანას აღმოსავლეთით მდებარე სოფელია დღესაც (გ. გრიგოლია, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 31, გვ. 122). უთითებს ნ. აღონცის.

აქედან გამომდინარე, ცხადია, ბერძნული საეპისკოპოსოებიც არ უნდა ვეძიოთ დასავლეთ საქართველოს შესაბამის პუნქტებში.

მაშასადამე, ზიგანას საეპისკოპოსო, რომელსაც ს. ყაუხჩიშვილი ზიგანევისას უწოდებს, მდებარეობდა არა ცხუმთან (გუდაყვაში), როგორც მიზნუელია ს. ყაუხჩიშვილის შემდეგ, არამედ ტრაპეზუნტთან.

გ. გრიგოლია არ ეთანხმება ს. ყაუხჩიშვილის მიერ ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს, რომ მაგალითად ზიგანა იყო – გუდაყვა, პითია – ბიჭვინთა, სებასტოპოლისი და დიოსკურია – ცხუმი, მოხორა კი – მუხურისი.

თურქეთის ქალაქ გუმუშხანეს ტურისტული ბუკლეტების მიხედვით, შთამბეჭდავი კათედრალები, საეპისკოპოსო ეკლესიები დღესაც დგანან ზიგანას უღელტეხილის რეგიონში, მათ ამჟამადაც ასევე უწოდებენ კიდევ „სამიტროპოლიტო კათედრები“ (ასეთი სულ ორია) და დღესაც იქ ტურის-



ტული მარშრუტები გადის, ზიგანას უღელტეხილი კი ისტორიულ კოლხიდაში, ლაზიკაში მდებარეობდა თავის დროზე, ტრაპეზუნტიდან 70 კმ დაშორებით.

აფსარუ-აფსაროსი-არქაბე

გ. გრიგოლია იმოწმებს პროკოფის ცნობას, რომ „აფსარუ“ მდებარეობდა ათინასთან, ხოლო აფსარუს (აფსაროსის?) გვერდით არქაბი მდებარეობდა. არქაბი დღესაც ეწოდება პუნქტს რიზესთან. პროკოფი ახსენებს კიდევ რიზეს – „ტრაპეზუნტელთა საზღვრები ვრცელდება დაბა სუსარმენამდე და რიზემდე, რომელიც ორი დღის საზღვაო გზითაა დაშორებული ტრაპეზუნტს... რიზეს მოსდევს მიწა-წყალი ერთი ხალხისა, რომლებიც რომაელებსა და ლაზებს შორის მოსახლეობენ. იქ მდებარეობს ათინა, არქაბე და აფსარუ (სამი დღის გზითაა დაშორებული რიზეს), ის ძველად აფსურტად იწოდებოდა“ (გეორგიკა, II, გვ. 121-123, იქვე, გვ. 58).

ფასისი-სებასტოპოლისი

გ. გრიგოლიას თვალსაზრისით, კასტორიუსის რუკის ანუ ტაბულა პეგტენგერიანას მიხედვით (სეგმენტი XI-XII) მნიშვნელოვანი გზა სომხეთის ძველ დედაქალაქ არტაშატიდან მიემართებოდა სებასტოპოლისაკენ. ი. მანანდიანის მიხედვით, ეს გზა გაიფლიდა ფარავნის ტბასთან სოფელ ფოკას (პაგას), აქედან აბულის მთას (აპულუმი), სოფ. ხოსპიოს (ჩასპია) შემდეგ უცნობ პუნქტ „ად მერცურისუმი“-ს, შემდეგ „ად ფონტენ ფელიცემ“-ს, და შედიოდა სებასტოპოლისში (გ. გრიგოლია, ეგრის-

ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., გვ. 106).

დაშორება ასეთი იყო: ად ფონტენ ფელიცემიდან სებასტოპოლისამდე იყო 90 კმ ანუ 60 რომაული მილი (იქვე, გვ. 106).

ჩვენი ქართული ისტორიკოსების მითითებით ად ფონტენ ფელიცემ – არის ვარციხე (როდოპოლისი), მაგრამ ვარციხე სებასტოპოლისად მიჩნეულ ცხუმს არა 90 კმ-ით არამედ სამჯერ მეტი მანძილითაა 165 კმ დაშორებული! – წერს გ. გრიგოლია.

ე.ი. ვარციხის განსაზღვრება არასწორია – აქედან გამოსავალს ი. მანანდიანი ხედავს იმით, რომ ემხრობა პროფ. ერემიანის აზრს (კიპერტზე დაყრდნობით) – „ქ. ფასისი ტრაიანეს დროიდან (98-117) სებასტოპოლისად იწოდება“ (იქვე, გვ. 107).

ზოსიმეს ცნობით (გეორგიკა I) იმპერიის საზღვარი აღწევდა მდ. ფასისამდე, აქვე, მახლობლად მდებარეობდა გ. გრიგოლიას თვალსაზრისით სებასტოპოლისი-ციხისძირი. ფასისი – სებასტოპოლისია (ერემიანი) (იქვე, გვ. 107). ქ. ფასისს ერთ პერიოდში დაერქვა სებასტოპოლისი, ასევე მას პიტიუნტიც ეწოდა (ზღვისპირას რამდენიმე პიტიუნტი და სებასტოპოლისი მდებარეობდა, ოღონდ სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდში).

სებასტოპოლის-პიტიუნტი

პროკოფის მიხედვით სებასტოპოლის-პიტიუნტი ლაზიკაში ფაზისთან ახლოს მდებარეობდა (გ. გრიგოლია, დასახ. ნაშრ., გვ. 30).

სებასტოპოლისს პიტიუნტთან ახსენებს იუსტინიანე, ოღონდ მას ეს ქალაქები შეჰყავს პოლემონოს პონტოში და არა ლაზიკაში, მისი სიტყვით



ლაზიკა პიტიუნტისა და სებასტოპოლისის იქით მდებარეობდა.

იუსტინიანე წერდა – პოლემონოს პონტოს ქალაქებია – ნეოკესარია, კომანა, ტრაპეზუნტი, კერასუნტი, პოლემონიონი, პიტიუნტი და სებასტოპოლისი – „მათ შემდეგ მდებარეობს ჩვენი ლაზიკე, სადაც არის ქალაქი პეტრა, რომელიც ჩვენ ვაქციეთ ქალაქად და დაგარქეთ ჩვენი სახელი – იუსტინიანე“ (გეორგიკა, II, გვ. 33-35).

ე.ი. „ლაზიკე“ მდებარეობდა პიტიუნტ-სებასტოპოლისის შემდეგ, ჯერ არის სებასტოპოლისი და შემდეგ ლაზიკა. „მათ შემდეგ მდებარეობს ჩვენი ლაზიკე“ – წერდა ის.

მეორე სებასტოპოლისი – აფსაროსთან

ჩანს, არსებობდა სხვა სებასტოპოლისიც. კლავდიოს პტოლემეაიოსის წიგნში – „გეოგრაფიული სახელმძღვანელო“ წიგნი V, თავი VI – ჩამოთვლილია კაბადოკიის ადგილები, კერძოდ, მდ. აფსაროსისა და მისი შენაკადი ლიკოსის შემდეგ დასახელებულია სებასტოპოლისი. ის დასახელებულია ქალაქების ჩამონათვალთა ბოლოში – ის, ჩანს ითვლება კაბადოკიის უკიდურეს სასაზღვრო პუნქტად (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., გვ. 128).

ცხუმის სებასტოპოლისი შეუძლებელია ყოფილიყო კაბადოკიის სასაზღვრო პუნქტი.

პტოლემეაიოსის მიხედვით მდ. აფსაროსი არაა მდ. ფაზისი, თუმცა ორივეს ერთიდაიგივე დასახელების შენაკადი აქვს, ის აფსაროსსა და ფაზისს შორის ათავსებს ქ. სებასტოპოლისს (იქვე, გვ. 141).

სებასტოპოლისი, პტოლემეაიოსის მიხედვით, მდებარეობდა კოლხეთის სამხრეთით. კოლხეთი მდებარეობდა კაბადოკიის შემდეგ, იწყებოდა დიოსკურია-სებასტოპოლისით და მთავრდებოდა მდ. ფაზისით. ჩრდილეთიდან „კოლხეთი მთავრდება ფაზისით“, „სამხრეთიდან ესაზღვრება კაბადოკიის პონტო და მისი მომდევნო დიდი არმენიის ნაწილი“ (იქვე, გვ. 128).

კასტორიუსის რუკის ანუ ტაბულა პევეტენგერიანას (სეგმენტი XI-XII) გზა, რომელიც სომხეთის ძველ დედაქალაქ არტაშატიდან მიემართებოდა სებასტოპოლისაკენ იყო არა მდ. ფაზისის (ჭოროხის) მარჯვენა სანაპიროს მხარეს მდებარე გზა, არამედ გაცილებით უფრო სამხრეთით მდებარე გზა, რომელიც არმენიის ქალაქ არტაშატს კაბადოკიის ჩრდილო ნაწილთან აერთებდა, რომლის მახლობლადაც მდებარეობდა კოლხიდის სამხრეთში მდებარე მეორე სებასტოპოლისი. შესაძლოა, არტაშატის დედაქალაქობის დროს ლაზიკა ჯერ კიდევ ფლობდა ოფ-რიზესაკენ მდებარე მიწებს, ხოლო V საუკუნეში მისი ტერიტორია შემცირდა და ბიზანტიასთან მისი საზღვარი ხოფახუფათთან განისაზღვრა.

სებასტოპოლისი-ციხისძირი, ნოქალაქევი-არქეოპოლისი, ფოთი, კუტაია-ქუთაისი

კასტორიუსის რუკის ანუ ტაბულა პევეტენგერიანას მიხედვით (სეგმენტი XI-XII) მნიშვნელოვანი გზა – მაგისტრალი გ. გრიგოლიას სიტყვით, არ შედის ნოქალაქევიში, რომელიც „ეგრისის დედაქალაქი“ იყო რუკის შედგენის დროს (III-IV სს-ში), გ. გრიგოლიას აზრით „ძნელი წარმოსადგენია, რომ გზას გვერდი აეგლო დედაქალაქისათვის და კასტორიუსს იგი გამოორ-



ჩენოდა“ (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ., იქვე, გვ. 108).

გ. გრიგოლიას თქმით, რუკაზე ფოთშიც არ შედის გზა და ასევე გზაზე არ ჩანს კუტაია – ქუთაისი (იქვე, გვ. 109).

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ტაბულა პევეტენგერიანას რუკის გზები ასახავს არა დასავლეთ საქართველოს მონაკვეთს, არამედ გზას არტაშატიდან – ჭოროხის შესართავის რეგიონის ქალაქებისაკენ, სადაც უნდა ვეძიოთ არქეოპოლისი, კუტაია და სხვა ქალაქები.

გ. გრიგოლიას თვალსაზრისით, სებასტოპოლისი არის ციხისძირი, აქ შედიოდა ტაბულა პევეტენგერიანას გზა (გ. გრიგოლია, იქვე, გვ. 113).

გ. გრიგოლია მიიჩნევს, რომ ჭოროხის მარჯვენა სანაპიროდან იბერიამდე მდებარე ადგილები (ანუ პროკოფის სიტყვით, ფასისის აქეთა ნაპირას მდებარე) მოიცავდნენ დასავლეთ საქართველოს სიღრმეებს, მაგრამ თვითონვე წერს, რომ პროკოფი ამ შემთხვევაში იბერიას უწოდებდა შემდეგდროინდელ ართვინ-არტანუჯ-არტაანის მიმდებარე მხარეებს. აქედან გამომდინარე, ლაზიკის ის ცნობილი სოფლები და ქალაქები, რომლებიც მდინარე ფასისის მარჯვნივ იბერიამდე იყვნენ განლაგებულნი მდებარეობდნენ არა დასავლეთ საქართველოს სიღრმეებში, არამედ ჭოროხის მარჯვენა სანაპიროზე კოლა-არტაანის მიმართულებით, შესაბამისად, პროკოფის მიერ აღწერილი ცნობილი ქალაქები როდოპოლისი და მოხირისი მდებარეობდნენ ჭოროხის მარჯვენა სანაპიროზე ერგე-ლივანკლარჯეთის ტერიტორიაზე, ასევე, პროკოფის მიერ ნახსენები „იბერიის საზღვრებისაკენ“ მდებარე სკანდა და სარაპანი უნდა ვეძიოთ არა დასავლეთ საქართველოში, არამედ არტანუჯ-არტაანის შემაერთებულ გზაზე. ეს გზა ჭოროხის ანუ ფასისის შესართავს

აკავშირებდა იბერიის (ანუ არტაანის) გავლით სომხეთსა და სპარსეთთან. სწორედ ამ გზის დასაცავად იყო აგებული აღნიშნული ციხეები სკანდა და სარაპანა.

სომხეთსა და ლაზიკას შორის არსებული უმოკლესი გზა

ხოვადან ჭოროხისაკენ და აქედან აღმოსავლეთით იბერიისაკენ, რმენიასა და პერსარმენიისაკენ მიმავალი გზა ძველთაგანვე არსებობდა, ამის შესახებ არაერთ ცნობას ვხვდებით ქართლის ცხოვრებაში.

ხუფათიდან იბერიისაკენ გამავალი გზა მიემართებოდა ჭოროხის ხეობაში და იმდენად ყოფილა გაკვალული, რომ ზამთრის პერიოდშიც კი არ ფერხდებოდა მასზე ხალხთა დიდი მასების მოძრაობა. „ასეთი იყო ეს გზა განვითარებულ შუა საუკუნეებში და ასეთივე უნდა ყოფილიყო უფრო ადრეც, პროკოფის დროსაც. ამ გზის ერთ ბოლოში მდებარეობს ხოვა, სადაც ჩვენ პეტრას არსებობას ვვარაუდობთ“ (გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, 1994, გვ. 65).

ჭოროხის გზასთან დაკავშირებით გ. გრიგოლია იმოწმებს ახ.წ. V ს-ის ავტორს პრისკე პანიონელს და ასკენის, რომ სომხეთსა და ლაზიკას შორის უფრო ადრეც არსებობდა უმოკლესი გზა (იქვე, გვ. 126).

პრისკე პანიონელი თავის ისტორიაში, 433-474 წლების ამბების აღწერისას, შეეხო რომაელების უმედგო ლაშქრობას ლაზიკაში, მათ უკან დაბრუნებისას გადაწყვიტეს დაეგემათ ლაზიკაზე ახალი თავდასხმა – „ბჭობაში იყვნენ, თუ რა გზით ელაშქრათ: იმავე გზით თუ სპარსეთის მეზობელი ქვეყნის, არმენიის გზით დაეწყოთ ომი, ზღვით კი შეუძლებელი იყო ცურვა, რადგან კოლხიდა უნავსადგურო იყო და ძნელსავალი ადგილები ჰქონდა მისადგომად (იქვე, გვ. 127).



პრისკე პანიონელის ცნობათა ანალიზის შედეგად გ. გრიგოლიამ დაასკვნა: 1) კოლხეთი (ლაზიკა) „უმოკლესი გზით“ უერთდებოდა არმენიას; 2) ლაზიკა და არმენია მეზობლები იყვნენ, საერთო საზღვარი ჰქონდათ; 3) კოლხეთის ზღვისპირი იყო კლდოვან-ქარაფოვანი.

გ. გრიგოლიას დასკვნით, კოლხეთის ქვეშ პრისკე პანიონელი არ გულისხმობს თანამედროვე დასავლეთ საქართველოს.

პრისკე პანიონელის მიერ ნახსენები კოლხიდის ე.წ. „არმენიის გზა“ უნდა იყოს ართვინ-არტანუჯ-არტაანის დამაკავშირებელი გზა, რომელიც არტაანიდან უშუალოდ შედიოდა სომხეთში და მიემართებოდა დვინისაკენ. მის ერთ მონაკვეთს ქართულ წყაროებში „გზა კლარჯეთისა“ ერქვა.

ესაა დვინი-ართვინის დამაკავშირებელი უმოკლესი მაგისტრალი (იქვე გვ. 127).

ეს გზა ბიზანტიურ სამყაროს აერთებდა სპარსულთან.

გზა იწყებოდა ხოფა-ხუფათში, რომელსაც გ. გრიგოლია პეტრად მიიხსენებს.

გ. გრიგოლია წერს: „ხოფა უმოკლესი გზით უკავშირდება ჭოროხის ხეობას სოფ. ფორჩხასთან. ჭოროხის ზემო წელიდან მიმავალი გზა ართვინთან იყოფა ორად, ერთი ტოტი ყარსისა სომხეთისაკენ მიემართება, ამ გზით წაიყვანეს ლაზებმა მეფე ხოსრო ანუ შირვანი პეტრას წინააღმდეგ. როგორც პროკოფის ცნობიდან ვგებულობთ, სპარსელებმა გადალახეს ბოასი (ჩვენი გაგებით, ჭოროხის ზემო წელი) „...და ისე მივიდნენ პეტრაში, რომ ფასისი მარჯვნივ ჰქონდათ“. ჩვენი ვარაუდით, სპარსელებს ჭოროხი უნდა გადაელახათ ართვინის ზემოთ, 10-15 კმ მოშორებით, იქ სადაც იმერხევისა და ჭოროხის შესართავია. შემდეგ ფასისის მარცხენა ნაპირით ქვემოთ ეშვებიან ფორჩხამდე და აქედან, უმოკლესი

გზით უღელტეხილის გადავლითა და მდ. ხოფას ხეობით, მიდიან პეტრაში. ჩანს, რომ იგივე გზა გაიარეს ლაზიკაში მეორედ შემოსულმა სპარსელებმა, ამჟამად უკვე მერმეოვს მთავარსარდლობით რომ მიემართებოდნენ რომაელების მიერ აღყაშემორტყმული პეტრას დასახმარებლად. პროკოფის ცნობით, „იმან (მერმეოვმ – გ. გრიგოლია) არ მონდომა ლაზიკის სოფლებზე გაეარა სადმე, რათა მას რაიმე დაბრკოლება არ შეხვედროდა“, და ისე იარა პეტრამდე, რომ „ფასისი მარჯვნივ ჰქონდა“. ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჭოროხის სახით გაგვანია ის მყარი, საიმედო ნიშანსვეტი, რომელიც საძიებო ქალაქ პეტრას არსებობას ხოფას სანახებში მიგვითითებს“ – წერს გ. გრიგოლია.

გ. გრიგოლიას დასკვნა:

გ. გრიგოლია იმოწმებს ნ. აღონცს, პ. ინგოროყვას, ვ. ლექვინაძეს, ნ. ლომოურს და ასკვნის, რომ ნოტიციის 11 პუნქტიდან ათი მდებარეობდა არა თანამედროვე დასავლეთ საქართველოში, არამედ ტრაპეზუნტთან. კერძოდ, ტრაპეზუნტსა და სატალას შუა მდებარეობდნენ ზიგანა, ხაძანა, სილჟანა, მოხორა და ავიძა, ხოლო ტრაპეზუნტის ჩრდილოეთით ჭოროხის შესართავამდე – ჰისის ნავსადგური (სურმენე), პითია (პიტეუსი), კენე პარამბოლდე (ახალი ბანაკი), ვალენტია (ავსაროსი), ხოლო მეთერთმეტე – სებასტოპოლისი კი, მისი აზრით, არის ცინისძირი (იქვე, გვ. 123).

„ამრიგად, არმენიის სამთავარსარდლოში ნოტიციის მიხედვით დასახელებული 11 პუნქტიდან ხუთი – ზიგანა, ხაძანა, სილჟანა, მოხორა და ავიძა – თავსდებიან ტრაპიზონის სამხრეთით, ტრაპიზონსა და სატალას შორის. დანარჩენი ხუთი – ტრაპიზონი,



პისის ნავსადგური (სურმენე), პითია (პიტიუსი), კენე პარამბოლე (ახალი ბანაკი) და ვალენტია (აფსაროსი) – ტრაპიზონიდან ჩრდილოეთით – სამხრეთ შავიზღვისპირზე (იქვე, გვ. 123).

გ. გრიგოლიას დასკვნები ცვლის ამჟამად არსებულ წარმოდგენებს დასავლეთ საქართველოს საისტორიო გეოგრაფიის შესახებ, ისინი ძალზე მნიშვნელოვანია ეკლესიის ისტორიისათვის, ეწინააღმდეგება XX ს-ში ჩვენში გაბატონებულ თვალსაზრისს, რომ კონსტანტინოპოლის ფასისის სამიტროპოლიტოს საეპისკოპოსოები, თითქოსდა, დასავლეთ საქართველოში მდებარეობდნენ.

გ. გრიგოლიას დასკვნით, ამჟამად გაბატონებული თვალსაზრისი ეყრდნობა პროკოფი კესარიელისა და სხვა ძველი ავტორების ცნობებისადმი ნიჰილისტურ დამოკიდებულებას და არ შეეფერებოდა სინამდვილეს. გ. გრიგოლიას თვალსაზრისი კი ეთანადება ძველ ქართულ ისტორიოგრაფიას, რომელიც საერთოდ არ იცნობს დასავლეთ საქართველოში ბერძნული საეპისკოპოსოების არსებობას, ნ. აღონცი ლაზიკის საეპისკოპოსოების მდებარეობას ტრაპეზუნტისაკენ მიუთითებდა.

ზოგადი დასკვნა

გ. გრიგოლიას კვლევით, ცნობილი პიტია, პიტიუნტი მდებარეობდა არა აფხაზეთში ქართველთა უძველეს ქვეყანაში, არამედ ქართველთა მეორე, უფრო სამხრეთით მდებარე ისტორიულ მხარეში, ლაზიკაში, თანამედროვე რიზე-ათინასთან.

პიტიუნტის ადგილმდებარეობის შესახებ ასევე ფიქრობდნენ დიდი პავლე ინგოროყვა და ცნობილი მეცნიერი პროფ. ნ. აღონცი. ეს მტკიცება იმითაა საინტერესო, რომ მთლიანად

არღვევს სეპარატისტთა მიერ „მოძიებულ“ მტკიცებებს ე. წ. „აფხაზეთის ეკლესიის უძველესი ავტოკეფალიის საფუძვლების“ შესახებ.

აფხაზი სეპარატისტები ამტკიცებენ, რომ პიტია-პიტიუსის საეკლესიო კათედრა აფხაზეთის ეკლესიის ავტოკეფალიის საფუძველია და ეს კათედრა იმდენად ავტორიტეტული იყო, რომ მისმა ეპისკოპოსმა სტრატოფილემ 325 წლის პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებაში მიიღო მონაწილეობა, იმ დროს, როცა ქართული ეკლესია ჩამოყალიბებულიც კი არ იყო.

პროფ. გ. გრიგოლიას, პროფ. ნ. აღონცისა და პ. ინგოროყვას აზრით კი, ისტორიული პიტიუნტი მდებარეობდა ლაზიკაში, რიზესთან ახლოს, ეს მტკიცება მთლიანად ეთანადება გელასი კესარიელის IV საუკუნის ცნობას, რომ ქართველთა განმანათლებელმა წმიდა ნინომ მოაქცია არა მარტო იბერები, არამედ ლაზებიც, ე.ი. მთელი ქართველი ერი – „ყოველი სავსება ყოველთა ქართველთა ნათესავისა“, როგორც წერს რუის-ურბნისის კრება.

წმიდა ნინომ რომ მოაქცია ლაზიკა და ამასთანავე დაარსა კიდევ ლაზიკის მთავარი საეპისკოპოსო კათედრა ოფ-რიზეს რეგიონში, ამის შესახებ წერდა ლაზიკის XVII საუკუნის მიტროპოლიტი გერმანე რუსეთის მეფისათვის გაგზავნილ ცნობაში. აქედან იყო რიზესთან მდებარე პიტიუნტის საეპისკოპოსო კათედრა, რომლის ეპისკოპოსი მონაწილეობდა პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებაში, და არა აფხაზეთის პიტიუნტიდან.

მართალია, აფხაზეთში მდებარეობდა ბიჭვინთის ცნობილი საეკლესიო ცენტრი, მაგრამ ის დაარსებული იქნა ქართული ეკლესიის მიერ ცოტა მოგვიანებით, ის ქართული ეკლესიის ერთ-ერთ უმთავრეს სასულიერო ცენტრს წარმოადგენდა მუდამ, თავისი ისტორიის მანძილზე, და არა ბერძნულისა.



ასევე, გ. გრიგოლიას კვლევით, აფხაზეთის სებასტოპოლისი (ცხუმთან) სხვაა, ხოლო ბიზანტიური წყაროების სებასტოპოლისი სხვა. თუ ეს ასეა, მაშინ აფხაზ საეკლესიო სეპარატისტთა კიდევ ერთ მტკიცებას ეცლება საფუძველი ე.წ. სებასტოპოლისის (აბაზგიის) ავტოკეფალურ ეკლესიასთან დაკავშირებით.

ბიზანტიურ წყაროთა ცნობებით, სებასტოპოლისი მდებარეობდა არა აფხაზეთში, არამედ ღაზიკაში, აფსაროსთან.

კლავდიოს პტოლემეაიოსის წიგნში – „გეოგრაფიული სახელმძღვანელო“ წიგნი V, თავი VI – ჩამოთვლილია კაბადოკიის ადგილები, კერძოდ, მდ. აფსაროსისა და მისი შენაკადი ლიკოსის შემდეგ დასახელებულია **სებასტოპოლისი**. ის დასახელებულია ქალაქების ჩამონათვალთა ბოლოში – ის, ჩანს ითვლება კაბადოკიის უკიდურეს სასაზღვრო პუნქტად – (გ. გრიგოლია, „ეგრის-ღაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები“, გვ. 128).

ცხუმის სებასტოპოლისი შეუძლებელია ყოფილიყო კაბადოკიის სასაზღვრო პუნქტი.

პტოლემეაიოსი **აფსაროსსა და ფასისის შორის ათავსებს ქ. სებასტოპოლისს** (იქვე, გვ. 141). (პტოლემეაიოსის მიხედვით მდ. აფსაროსი არაა მდ. ფაზისი, თუმცა ორივეს ერთიდაიგივე დასახელების შენაკადი აქვს).

სებასტოპოლისი, პტოლემეაიოსის მიხედვით, მდებარეობდა კოლხეთის სამხრეთით.

კოლხეთი მდებარეობდა კაბადოკიის შემდეგ, იწყებოდა დიოსკურია-სებასტოპოლისით და მთავრდებოდა მდ. ფასისით. ჩრდილოეთიდან „კოლხეთი მთავრდება ფაზისით“, „სამხრეთიდან ესაზღვრება კაბადოკიის პონტო და მისი მომღვენო დიდი არმენიის ნაწილი“ (იქვე, გვ. 128).

გ. გრიგოლია იხილავს ცნობილ Notitia Dignitatum-ს რომელსაც ქართუ-

ლად ეწოდება – „ნუსხა ყველა თანამდებობისა და მმართველობისა, როგორც სამოქალაქო, ისე სამხედროსი, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მხარეებში“ (გ. გრიგოლია, „ეგრის-ღაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები“, გვ. 120). ეს არის V საუკუნის ძეგლი, რომლის მიხედვითაც **„არმენიის სარდალს ექვემდებარება პონტოს სასაზღვრო ხაზი – ტრაპეზუნტი და პითია, ისულმენი, კენე პარამბოლე, სებასტოპოლი, ზიგანა, მოხორა“**.

გ. გრიგოლიას თვალსაზრისით, არმენიის სარდალს ექვემდებარებოდა არა აფხაზეთის **სებასტოპოლისი, პითია და ზიგანა**, არამედ ტრაპეზუნტის ოლქისა.

საქართველოს ისტორიოგრაფიაში არსებულ პრობლემებს სარკისებურად ასახავს დღეისათვის ფაქტიურად არსებული ვითარება, კერძოდ, საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის რღვევას წინ უძღოდა იდეოლოგიური დამარცხება თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფიისა საერთაშორისო ასპარეზზე.

ჯორჯ ჰიუტიმ ლაკემუსის ქალაქ-დივით წარმოაჩინა, რომ რუსული ოკუპაციის პერიოდში, XIX-XX საუკუნეებში ჩამოყალიბებულ თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიას უნარი არ შესწევს შექმნას მტკიცე მეცნიერული საფუძველი საქართველოს სახელმწიფოებრივი მთლიანობის დასაცავად.

მაგალითად ჰიუტი, საბჭოთა პერიოდში დამკვიდრებული სამეცნიერო აპარატის გამოყენებით ამტკიცებდა, რომ ისტორიულად აფხაზეთს არავითარი კავშირი არ ჰქონდა საქართველოსთან, რომ აფხაზეთი, და საერთოდ მთელი დასავლეთ საქართველო, თითქოსდა, ქართველებმა IX-X საუკუნეებში დაიპყრეს ე.წ. ქართიზაციის პროცესის შედეგად.

მისი მსჯელობები ეყრდნობოდა ქართიზაციის თეორიას, რომელიც



თანამედროვე ქართული ისტორიო-გრაფიის საძირკველია. ანუ ჰიუტი იმეორებდა იმას, რაც მასზე წინ XX ს-ის ქართულ ისტორიკოსებს უკვე თეორიულად ჰქონდათ ჩამოყალიბებული, კერძოდ, თითქოსდა დასავლეთ საქართველო თავიდანვე ადიღეური ტომებით იყო დასახლებული და შემდეგ გაჩნდა იქ ქართული ელემენტი, ხოლო, გაქრისტიანების შემდეგ, თითქოსდა დასავლეთ საქართველო თითქმის 600 წლის მანძილზე კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს იურისდიქციაში შედიოდა და მხოლოდ IX-X საუკუნეებიდან გავრცელდა იქ ქართული ეკლესიის იურისდიქცია ქართიზაციის პროცესის შედეგად, რასაც აფხაზთა სახელმწიფოს გაქრობა და აფხაზთა შევიწროება მოჰყვა შედეგად. ქართიზაციის თეორიამ ქართველი ერი სხვის დამპყრობლად და მოძალადედ წარმოაჩინა საერთაშორისო ასპარეზზე.

გ. გრიგოლიას დასკვნით, ამჟამად გაბატონებული თვალსაზრისი ეყრდნობა პროკოფი კესარიელისა და სხვა ძველი ავტორების ცნობებისადმი ნიჰილისტურ დამოკიდებულებას და არ შეეფარდებოდა სინამდვილეს.

გ. გრიგოლიას დასკვნები ცვლის ამჟამად არსებულ წარმოდგენებს დასავლეთ საქართველოს საისტორიო გეოგრაფიის შესახებ, ისინი ძალზე მნიშვნელოვანია ეკლესიის ისტორიისათვის.

XX ს-ში ჩვენში გაბატონებულ თვალსაზრისი, რომ კონსტანტინოპოლის ფასისის სამიტროპოლიტოს საეპისკოპოსოები, თითქოსდა, დასავლეთ საქართველოში მდებარეობდნენ მოითხოვს მკაცრ სამეცნიერო რევიზიას, მაგრამ ამ საკითხის შესახებ თავისი მტკიცება დადგენილების სახით გამოაქვეყნა საქართველოს ეკლესიის მმართველმა წმიდა სინოდმა.



თეორია საქართველოს ეკლესიის პროზელიტიზმის შესახებ

მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე

(წმიდა სინოდის დადგენილება იურისდიქციის საზღვრებთან დაკავშირებით)

ქრისტიანობა და მართლმადიდებელი სარწმუნოება ქართველ ხალხსა და საქართველოში მცხოვრებთ აძლევდა უდიდეს მადლსა და ძალას კულტურის, იდენტობისა და სახელმწიფოებრიობის დაცვისას.

ქართულ საეკლესიო და საისტორიო წყაროების ცნობებით, ჩამოყალიბებისთანავე, საქართველოს ეკლესია მოიცავდა სრულიად საქართველოსა და მთელ ქართველ ერს. ის სარწმუნოებრივად აერთიანებდა აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს, ამიტომაც წერდნენ რუის-ურბნისის კრების წმიდა მამები, რომ ანდრია პირველწოდებულმა იქადაგა „ყოველსა ქვეყანასა საქართველო სასა“ და წმიდა ნინომ მოაქცია „ყოველი საგვება ყოველთა ქართველთა ნათესავისა“. ეს მთელი ერის მიერ შესიცოცხლებული მცნება დაირღვა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმებისა და ათეისტების გაბატონების შემდეგ. ათეისტურ ეპოქაში ჩამოყალიბდა ახალი ქართული ისტორიოგრაფია, რომელიც ძველისაგან განსხვავებით ამტკიცებს, რომ დაარსების შემდეგ ქართული ეკლესია თითქოსდა იყო პროზელიტიზური ბუნებისა, მოიცავდა მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მცხეთის რეგიონს, თითქოსდა ის, IX-X სს-ში შეიჭრა დასავლეთ საქართველოში და გააუქმა იქ კონსტანტინოპოლის იურისდიქცია, ასევე, თითქოსდა კახეთში გააუქმა ალბანეთის საეკლესიო იურისდიქცია, ხოლო სამხრეთ საქართველოში სომხური ეკლესიის იურისდიქცია. ეს სიცრუე ამჟამადაც ვრცელდება.

თეორია საქართველოს ეკლესიის პროზელიტიზმის შესახებ (წმიდა სინოდის დადგენილება იურისდიქციის საზღვრებთან დაკავშირებით)

უძველესი ხანიდანვე საქართველოში გამორჩეულად შეისწავლებოდა საისტორიო ღვთისმეტყველება, თუმცა არც სხვა დარგები თეოლოგიისა (მისი ეგზეგეტიკური, სისტემატური და პრაქტიკული ნაწილები) იყო უყურადღებოდ დატოვებული.

თეოლოგიის მნიშვნელოვანი ნაწილია საისტორიო ღვთისმეტყველება, რომელიც სწავლობს საეკლესიო და ბიბლიურ ისტორიას.

როგორც ცნობილია, საისტორიო ღვთისმეტყველების კერძო დისციპლინებია – პატროლოგია, სიმბოლიკა, საეკლესიო არქიტექტურა, ქრისტიანული ლიტერატურა, ქრისტიანული ხელოვნება, ღვთისმსახურების ისტორია და დოგმატების ისტორია, ყველა მათგანის ძირითადი მაკავშირებელი სამეცნიერო ღერძია **ეკლესიის ისტორია.**

საქართველოს ეკლესიის ისტორიის, როგორც საისტორიო ღვთისმეტყველების შესწავლის ძირითადი მიზანია შეცნობა ჭეშმარიტებისა, ვითარცა თავისუფლების (პიროვნული, ეროვნული, საეკლესიო და სხვა) საფუძვლისა.

მაცხოვარი ბრძანებს: „სცანით ჭეშმარიტი და ჭეშმარიტება განგათავისუფლებთ თქვენ“ (იოანე, 8, 32).

წმიდა მამები კი აღნიშნავენ – „თავისუფლება თვისითა სისხლითა მოგვანიჭა ჩვენ უფალმან ჩვენმან იესო ქრისტემან განმათავისუფლებელმან ყოველთა კაცთამან“ (III მსოფლიო კრების მე-8 კანონი, „დიდი სჯულის კანონი“, 1975, გვ. 267).

ღვთის დიდი შიშით ძიება სიმართლისა - მიზანია საქართველოს ისტორიის სასულიერო მწერლობისა, მისი უძველესი საისტორიო წყაროებისა,



„მოქცევა ქართლისაისა“ და „ქართლის ცხოვრებისა“, ძველი მემატია-ნეებისა და შემკრებლებისა, ამიტომაც **საისტორიო საღვთისმეტყველო შრომების** ავტორები და რედაქტორები იყვნენ სასულიერო პირები, ეპისკოპოსები თუ ბერები.

მათ საპირისპიროდ, XX საუკუნეში, ათეისტურ-ბოლშევიკური რეპრესიების შემდეგ, ისტორიულ მეცნიერებაში ჭეშმარიტების ძიება წახალისებული არ ყოფილა, უფრო მეტიც, მოითხოვებოდა წყაროების გაყალბება, ან მათი ინტერპრეტირება ისე, რომ შესაძლებელი ყოფილიყო მათი ჩაყენება მარქსისტული იდეოლოგიის სამსახურში.

ათეისტების ბატონობისას, XX საუკუნეში, მემატიაზე მიერ გადმოცემული ჩვენი ხალხის ძველი ისტორია „რეაქციულ თეორიად“ გამოცხადდა, დაიწყო მის წინააღმდეგ „გადამწვევტი ბრძოლა“, მაგალითად, ბოლშევიკების ძირითად რუპორი გახეთი „პრავდა“ (18. 2. 1949) წერდა: „**აუცილებელია დრომოჭმული რეაქციული თეორიების წინააღმდეგ გადამწვევტი ბრძოლა**“ და შედეგმაც არ დააყოვნა, საქართველოში დაიწყო დიდი თეორიული ბრძოლა ძველი ქართული ისტორიოგრაფიის საფუძვლის შესარყევად. თუმცა, აღსანიშნავია, ისიც, რომ ეს პროცესი საქართველოში XX ს-ის 30-იან წლებში დაიწყო.

ბოლშევიკებმა საქართველოს ძველ ისტორიოგრაფიას საშიში „**ციხე-სიმაგრე**“ უწოდეს, რომელიც უთუოდ უნდა „**დაენგრიათ**“.

ამის შესახებ, კომუნისტური სახელმწიფოს ერთ-ერთი დიდმოხელე 30-იან წლებში აცხადებდა – „ჩვენ წინაშე დგას ციხე-სიმაგრე, რომელსაც საქართველოს ისტორია ეწოდება და რომელიც ჯერ აუღებელია, მაგრამ არ არსებობს ისეთი ციხე-სიმაგრე, რომლის აღება ბოლშევიკებს არ შეეძლოთ, საჭიროა ენერგიული მუშაობა და მტკიცე ბოლშევიკური ნებისყოფა ამ ციხე-სიმაგრის ასაღებად“

(მ. ვანნაძე, ვ. გურული, „ივ. ჯავახიშვილი ტირანიის წინაშე“, თბ. 2004, გვ. 172).

მაინც რატომ იყო ძველი ქართული ისტორიოგრაფია საშიში ციხე-სიმაგრე ბოლშევიკებისათვის?

რატომ მიიჩნეეს მათ საჭიროდ „ენერგიული მუშაობა და მტკიცე ბოლშევიკური ნებისყოფა“ **საქართველოს ისტორიის ციხე-სიმაგრის** ასაღებად?

საქმე ის იყო, რომ ბოლშევიკებმა მოსპეს საქართველოს დამოუკიდებელი სახელმწიფო, ახლა კი სურდათ, ქართველ ხალხს მოგონებაც კი აღარ დარჩენოდა ერთიანი ეროვნული სახელმწიფოს შესახებ, წყაროები კი ამ ერთიანობის შესახებ მიუთითებდნენ აზონ-ფარნავაზ-ქუჯის პერიოდიდანვე.

მიზნის განხორციელებისას მათ ხელს უშლიდა ძველი ქართული ისტორიოგრაფია, ქართლის ცხოვრება, მოქცევა ქართლისაი, სხვა საისტორიო წყაროები, რომელნიც დაბეჯითებით მიუთითებდნენ, რომ ქართველი ხალხი ეროვნულად ერთიანი იყო ჯერ კიდევ ქრისტეშობამდე საუკუნეებით აღრე, გააჩნდა სახელმწიფოებრივი ცნობიერება და ამიტომაც მან ძვ.წ. IV-III სს-ში შექმნა ერთიანი საქართველოს სახელმწიფო შავი ზღვიდან ალბანეთამდე, რომ დასავლეთ საქართველო მუდამ ამ ერთიანი ქართული სახელმწიფოს შემადგენლობაში შედიოდა აზონიდან, ფარნავაზიდან და ქუჯიდან მოყოლებული ვიდრე ვახტანგ გორგასლის შთამომავლებამდე, ამას დაბეჯითებით იუწყებოდნენ მემატიაელები.

ასევე, ქართული წყაროების მემატიაელები, განსაკუთრებით კი რუისურბნისის კრების ღვთივგანბრძობილი მამები, საზგასმით იუწყებოდნენ, რომ გაქრისტიანების შემდეგაც, I-IV საუკუნეებიდანვე, დასავლეთ საქართველო, ისე, როგორც საქართველოს ყოველი კუთხე, საქართველოს ერთიანი ეკლესიის იურისდიქციაში შედიოდა. შედეგად, ქართველმა ერმა საუკუნეთა განსაცდელს გაუძლო ერთიანი სახელმწიფოსა და ეკლესიის, ერთიანი



ეროვნული შემეცნების წყალობით და ღირსეულად მიაღწია XX საუკუნემდე.

ამას ამტკიცებდა ძველი საისტორიო წყაროები, ასეთი საქართველოს ისტორია კი ბოლშევიკებმა თავიანთთვის საშიშად მიიჩნიეს. მათ მიზნად დაისახეს და შეძლეს კიდევ „საქართველოს ისტორიის ციხესიმაგრის აღება“, ე.ი. ძველი საისტორიო ჭეშმარიტების დამსხვრევა და ახალი, საბჭოური ეპოქის შესატყვისი საისტორიო თეორიების შექმნა და მათი საყოველთაო დანერგვა. ერთერთია თეორია ქართული ეკლესიის პროზელიტიზმის შესახებ, და მისგან გამომდინარე ე.წ. ქართიზაციის თეორია.

ქართველი ერის ისტორიის შესახებ ამ ახალ თეორიებს საფუძველი ჩაუყარა ჯერ კიდევ XIX ს-ის ბოლოს რუსეთის იმპერიაში სახელგანთქმულმა პეტერბურგის უნივერსიტეტის პროფესორმა ქ. პატკანოვმა, ამიტომაც მას და მის მოწაფეს ნ. მარს დიდი ილია ჭავჭავაძე სასტიკად აკრიტიკებდა „ქვთა ღაღადში“. ეს თეორია (იგულისხმება ე.წ. ქართიზაციის თეორია) ახლა უკვე ბოლშევიკებისათვის გახდა მისაღები და ერთადერთი თეორიული იარაღი საქართველოს ისტორიის ძველი ციხესიმაგრის ნგრევისას.

ამ ახალი საისტორიო „ქართიზაციის თეორიის“ მიხედვით ქართველი ერი ერთიანი არასოდეს ყოფილა, უფრო მეტი, ქართველები მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოში ცხოვრობდნენ და მათ, მხოლოდ IX-X საუკუნეებში, ისიც, ქართული ეკლესიის მეოხებით, შეადწინეს დასავლეთ საქართველოში. ახალი ისტორიოგრაფია ამტკიცებდა, თითქოსდა, იქამდე, დასავლეთ საქართველო, IV-X სს-ში, 600 წელი, კონსტანტინოპოლის იურისდიქციაში იმოფებოდა და, მათი აზრით, მხოლოდ შემდეგ იქ „გაბატონდა ქართული ეკლესია“.

ამ ახალი საისტორიო თეორიით ქართველი ხალხი ჩამოყალიბდა მკვიდ-

რი მოსახლეობის ქართიზაცია-გაქართველების შედეგად.

ამ ახალი თეორიის მიხედვით, ქართიზაცია-გაქართველების პროცესები მიმდინარეობდა ასევე, ტოკლარჯეთსა, მთიულეთსა და სამხრეთ კახეთში (ეს უკანასკნელი თითქოსდა იქამდე ალბანელებით იყო დასახლებული და ალბანეთის ეკლესიის იურისდიქციაში იმყოფებოდა).

ეს თეორია გახდა ერთადერთი შეუცვლელი და ყოველმხომცველი.

მემატიანეთა მიერ გადმოცემული საქართველოს ისტორიის ძველი ციხესიმაგრე დაანგრეს და საფუძველი ჩაუყარეს ნიჰილიზმის ჭაობში აგებულ ახალ ისტორიას ქართველი ერისა, ასე წამოიშარა XX საუკუნის 20-30-იან წლებში ე. წ. ქართიზაციის თეორია და მას, მათი აზრით, მტკიცე ე.წ. „მეცნიერული“ საფუძველი ჩაეყარა.

ქართიზაციის თეორია ბოლშევიკების ხელში გადაიქცა არა მხოლოდ ბერეკტად საქართველოს ძველი ისტორიის დასანგრევად, არამედ მის ჩასაწაცვლებლადაც.

ამჟამადაც კი, უკვე XXI საუკუნეში, „ქართიზაციის“ თეორია ერთადერთ და უტყუარ სამეცნიერო მიმართულებადაა აღიარებული. ის აბსოლუტურადაა გაბატონებული XX საუკუნისა და XXI საუკუნის ქართულ ისტორიოგრაფიასა და ასევე ფილოლოგიაში. ქართიზაციის თეორიის საფუძველზეა ჩამოყალიბებული ახალი ქართული ისტორიოგრაფია.

მართალია, ძველი ქართული ისტორიოგრაფიის ადგილი ახალმა დაიჭირა, მაგრამ, სამწუხაროდ, როგორც ამჟამინდელი რეალური ფაქტები აჩვენებს, მან ვერ შეძლო ქართველი ერის ინტერესების დაცვა და ისტორიული სიმართლის წარმოჩენა სეპარატისტების მიერ გაჩაღებულ აფხაზეთისა და სამაჩაბლოს კონფლიქტების დროს. პირიქით, სეპარატისტებმა თავიანთთვის სასარგებლოდ გამოიყენეს



ქართიზაციის თეორია და გაიმარჯვეს კიდევ იდეოლოგიურ ომში.

ოკუპანტების მიერ აფხაზეთის დაჭერის წინ ე.წ. „იდეოლოგიურ ომში“ ქართველთა დამარცხება უნდა აიხსნას ახალი ქართული ისტორიოგრაფიის სისუსტითაც, რომელიც იქამდე ათეუ-ლი წლების მანძილზე აცხადებდა, რომ თავდაპირველად, უძველეს სანაში-ვე, კოლხეთის სამეფოს ეპოქაშივე, მთელი დასავლეთ საქართველოს ზღვისპირეთი, თითქოსდა, დასახლე-ბული იყო აფხაზურ-ადიღეური ტომე-ბით და შემდგომ მათ ადგილზე ჩასახლდნენ ქართველური ტომები.

აფხაზეთსა და სამაჩაბლოში კონ-ფლიქტის დროს, მხოლოდ ენთუზიასტი ისტორიკოსები იცავდნენ ეროვნულ ინტერესებს. სამწუხაროდ, ოფიცია-ლურმა „ქართიზაციის“ თეორიით ხელ-შეკრულმა ისტორიოგრაფიამ ვერ შეძლო სიმართლის წარმოჩენა. მარტ-ლაც, მას გაუჭირდა ქართველთა სამართლიანობის წარმოჩენა, რადგა-ნაც, იქამდე მეცნიერულად ამტკიცებდა „ქართიზაციის“ თეორიის შესაბამისად, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობა, მათ შორის, სამაჩაბლოში ისტორიულად მცხოვ-რები დვალეები თითქოსდა, იყვნენ არა-ქართველები, რომელთა „ქართიზაცია-გაქართველება“ მოხდა გარკვეულ ისტორიულ ეტაპზე. ამ თეორიით, არა-მარტო დვალეები, თითქოსდა, სხვა მთიულებიც გაქართველებული „ქართი-ზებული ხალხები“ ყოფილან, ასევე, ჰერ-კახები, ქვემო ქართლები, ტაო-კლარჯელები, დასავლეთ საქართვე-ლოს მოსახლეობა, თანაც თურმე, ე.წ. „ქართვების“ მიერ მათი ასიმილაციის პროცესში საქართველოს ეკლესიას დიდი წვლილი მიუძღოდა.

ეს პროცესი ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის სტატიაში „ქართვე-ლები“ ასეთი ტერმინოლოგიით არის აღწერილი: „ქართის ტომმა“ შეძლო აღმოსავლეთ საქართველოში მცხოვ-რები „არაქართულ და არაქართვე-ლურ“ ტომებში შეღწევა – ინფილ-

ტრაცია და მათი ასიმილაციის შემდეგ IX-X საუკუნეებში ჩამოყალიბდა „აღმოსავლურ-ქართული ეროვნება“ (ქსე, ტ. 10, 1986 წ., სტატია „ქართვე-ლები“ გვ. 459).

ამ ოფიციალური ენციკლოპედიის სტატიის მიხედვით, „ქართის ტომმა“ შეძლო სამხრეთ კახეთში მცხოვრები „ჰერულ-ალბანური მოსახლეობის ქართიზაცია“ (ქსე, ტ. 10, გვ. 460). მაშა-სადამე, ოფიციალური თვალსაზრისით, ჰერები და ალბანელები ერთი ხალხია, ანდა ჰერულ-ალბანური მოსახლეობა ერთი ეთნოსია, რომელიც შემდგომ ქარ-თიზებული იქნა და შეემატა „აღმო-სავლურ-ქართულ ეროვნებას“. აქედანაც ჩანს, რომ ოფიციალური ისტორიოგ-რაფიის თვალსაზრისით იყო დრო, რო-დესაც ჰერები არ იყვნენ ქართველები.

ქართული ენციკლოპედიის მიხედ-ვით, როგორც ვთქვით, IX-X საუკუ-ნეებში ჩამოყალიბებულა აღმოსავლურ-ქართული ეროვნება და მისი სახელი ყოფილა – „ქართველები“ (ქსე, ტ. 10, გვ. 460).

რა მდგომარეობაა დასავლეთ სა-ქართველოში? დასავლეთ საქართვე-ლოში თურმე ჩამოყალიბებულა სხვა დასავლურ-ქართული ეროვნება და ჩვენი ენციკლოპედიის თანახმად ასეთი პროცესები განვითარებულა – „IX საუ-კუნიდან მთელ დასავლეთ საქართ-ველოში ქართული ეკლესია გაბატონ-და“, რის შედეგადაც ტერმინმა „ქართ-ველი“ კულტურულ-პოლიტიკური მნიშ-ვნელობა შეიძინა (ქსე, ტ. 10, გვ. 460).

მეორე ავტორის აზრით, და ესაა საყოველთაო ოფიციალური თვალსაზ-რისი – დასავლეთ საქართველოში იქამდე, თითქოსდა, უკვე ჩამოყალიბე-ბული იყო მაღალი კლასის საფეხურის კოლხური ანუ მეგრულ-ჭანური ეთნოსი და შემდგომ დაწყებულა მისი „ქართიზაცია“ (რ. თოფჩიშვილი, 2002, გვ. 5, 7, 83). როგორც ვთქვით, ეს პრო-ცესი მათი აზრით, ქართული ეკლესიის მეოხებით ხორციელდებოდა, რომელიც თითქოსდა იჭრებოდა სხვა უცხო ეკლესიის, ამ შემთხვევაში, დასავლეთ



საქართველოს კონსტანტინოპოლის იურისდიქციის საზღვრებში და მის მრევლს ითვისებდა.

ცხადია, ესაა დადანაშაულება პროზელიტიზმში. იყო თუ არა ქართული ეკლესია პროზელიტური? პროზელიტიზმი, ანუ სხვისი სამწყსოს მისაკუთრება, დაგმობილია მოციქულთა დროიდანვე და ეკლესიისთვის სათაკილო ქმედებად ითვლებოდა ჯერ კიდევ I მსოფლიო კრებიდან. ქართული ეკლესიისათვის ასეთი ეპითეტი სასიამოვნო არ არის. ამ სათაკილო ეპითეტით, თანამედროვე ავტორებს, ჩანს, ერის წინაშე ჩვენი ეკლესიის მნიშვნელობის „წარმოჩენა“ სურთ.

საერთაშორისო კონფერენციაზე, რომელიც საქართველოში ქრისტიანობის ოც საუკუნეს ეძღვნებოდა, ისტორიის ინსტიტუტის დირექტორი დ. მუსხელიშვილი წარდგა მოხსენებით, „ქართული ეკლესია და სახელმწიფო ტერიტორია შუა საუკუნეებში“, სადაც ბრძანა: „**ქართული ეკლესიის კულტურულ-იდეოლოგიური**

პროზელიტიზმი წინასწარ ქმნიდა მკვიდრ ნიადაგს პოლიტიკური პროცესების წარმატებით განვითარებისათვის“ (დ. მუსხელიშვილი, 2005, გვ. 33).

აღსანიშნავია, რომ ჩვენი სახელმწიფოსა და ეკლესიის არაკეთილისმურველებმა, განსაკუთრებით კი – სეპარატისტმა იდეოლოგებმა, იმთავითვე აიტაცეს ჩვენი ახალი ისტორიოგრაფიის „ქართიზაციის“ თეორიის დასკვნები საქართველოს ეკლესიის პროზელიტიზმის შესახებ. ისინი ვრცელ სამეცნიერო ნაშრომებში (მათ შორის, ქვემოთ განვიხილავთ „პრავოსლავანია ენციკლოპედიის“ სტატიებს) ამტკიცებენ, რომ საქართველოს ესა თუ ის კუთხე ისტორიულად არა-ქართული რეგიონია და, შესაბამისად, ქართველებს ისტორიული უფლება არა აქვს ამ კუთხეებზე.

ჩვენ კი ვაცხადებთ: შეუძლებელია, საქართველოს წმიდა ეკლესია

პროზელიტური ყოფილიყო, რატომ? ისტორიულად სიტყვა „პროზელიტი“ ერქვა იუდაურ სარწმუნოებაზე მიქცეულ წარმართს, მაგრამ, ამჟამად, „პროზელიტური“ ეკლესია ისეთს ეწოდება, რომელიც იჭრება სხვა ეკლესიის სამრევლოში მისი მისაკუთრების მიზნით. ასეთი ქმედება კი, მსოფლიო საეკლესიო კანონებით მიუღებელი იყო და არის. მაგალითად, მოციქულთა 35-ე კანონი ბრძანებს: „ეპისკოპოსმა არ უნდა გაბედოს ხელდასხმა თავისი სამრევლოს გარეთ, ქალაქებსა და სოფლებში, რომლებიც არ ექვემდებარებიან მის ეკლესიას. ხოლო თუ იგი მხილვადი იქნება უნდა განიკეთოს ისიც და მის მიერ ხელდასხმულებიც“ („დიდი სჯულის კანონი“, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1987, გვ. 166).

მოციქულთა ამ კანონს კიდევ უფრო ამტკიცებს 381 წელს კონსტანტინოპოლში მოწვეული II მსოფლიო კრების მე-2 კანონი: „ეკლესიათა კეთილად განგებისა და მშვიდობისათვის არცერთ ეპისკოპოსს აქვს უფლება, გასცდეს თავისი ეკლესიის საზღვრებს და შეიჭრას სხვა ეკლესიის საზღვრებში, რათა არ მოახდინოს ეკლესიების აღრევა. კანონის თანახმად, ალექსანდრიის ეპისკოპოსი უნდა განაგებდეს მხოლოდ ეგვიპტის ეკლესიებს... პონტოელი ეპისკოპოსი უნდა მართავდნენ მხოლოდ პონტოს ეკლესიებს, ხოლო თრაკიის ეპისკოპოსი – მხოლოდ თრაკიის ეკლესიებს. ეპისკოპოსი არ უნდა გავიდეს თავისი სამთავროს ეკლესიის ფარგლებიდან ხელდასხმისათვის“ (იქვე, გვ. 210).

III მსოფლიო კრების მამებმა კიდევ უფრო დაბეჯითებით დამოძღვრეს ეკლესიათა მეთაურები არ დაემორჩილებინათ სხვისი სამწყსო: „ნურც ერთი ეპისკოპოსი ნუ მიიტაცებს სხვა ეპარქიას, რომელიც თავიდანვე და ძველთაგანვე არ ემორჩილებოდა მას და არ იყო მის წინამორბედ საყდრისმპყრობელთა გამგებლობის ქვეშ, ხოლო თუ



ვინმე მიიტაცებს სხვის ეპარქიას იძულებით, განთავისუფლებული უნდა იყოს იგი, რათა არ დაირღვეს მამათა კანონები“ (III მსოფლიო კრების მე-8 კანონი, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1987, გვ. 212).

იმავეს წერს და აღნიშნავს სხვა საეკლესიო კანონებიც. თუ ქართული ეკლესია პროზელიტური იყო და მას ძველთაგანვე არ ემორჩილებოდა დასავლეთ საქართველოს, აღმოსავლეთ საქართველოს ერთი ნაწილის, სამხრეთ საქართველოს სამწყსოები, ქართულმა ეკლესიამ კი მიითვისა ისინი, ამით დაურღვევია მსოფლიო საეკლესიო კანონები, კერძოდ, მოციქულთა 35-ე, II მსოფლიო კრების მე-2, III მსოფლიო კრების მე-8, კართაგენის 74-ე და სხვა კანონები, და განა კანონდამრღვევი ეკლესია შეიძლება ყოფილიყო მართალი და მართლმადიდებლური, რითაც ამაყობდნენ საქართველოს ეკლესიის წმიდა მამები? რომლის შესახებ, ჯერ კიდევ VI ს-ში მიუთითებდა პროკოფი კესარიელი, რომ ქართველები მართლმადიდებლობის წესებს ყველაზე უკეთ იცავდნენ, ამავე საუკუნეებში, სომეხი იერარქები წერდნენ, რომ ქართველები ამაყობენ თავიანთი სარწმუნოებრივი სიწმიდით და თავიანთი საეკლესიო უპირატესობით.

ქართული ეკლესია კი, თურმე, არღვევდა უმთავრეს საეკლესიო კანონებს და სხვის იურისდიქციაში იჭრებოდა. ამის შესახებ ენციკლოპედია წერს: „დასავლეთ საქართველოში **გაბატონდა** ქართული ეკლესია და მღვდელმსახურებაც ქართულ ენაზე სრულდებოდა, რამაც დიდად შეუწყო ხელი **დასავლეთ საქართველოში „ქართიზაციის“ პროცესს**“ (ქსე, ტომი „საქ. სსრ“, 1981 წ., გვ. 61). ასე წერს ახალი ქართული ისტორიოგრაფიის ოფიციალური ორგანო.

დასავლეთ საქართველოში ქართული ეკლესიის „გაბატონებამდე“, ჩვენი XX ს-ის ისტორიკოსების მტკიცებით, თურმე არსებობდა ეგრისისა და აფხაზეთის ეკლესიები, რომლებიც

იმყოფებოდნენ კონსტანტინოპოლის იურისდიქციაში. IX საუკუნეში მცხეთის საკათალიკოსოს „გაბატონების“ შედეგად, კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს, თითქოსდა, დაუკარგავს მთელი დასავლეთ საქართველოს მომცველი ეს მნიშვნელოვანი სამიტროპოლიტოები და საეპისკოპოსოები.

ოფიციალური ისტორიკოსი წერს: „ეს საეკლესიო გამოყოფა, როგორც ვთქვით, ერთბაშად არ მომხდარა. ჯერ ხორციელდება ეგრის-აფხაზეთის ეკლესიების გაერთიანება, როგორც კონსტანტინოპოლის სამწყსოში შემავალი ეპარქიისა, რომელსაც სათავეში აფხაზთა კათალიკოსი ედგა (VIII ს-ის ბოლო ან IX ს-ის დასაწყისი); შემდეგ, IX საუკუნეში (საფიქრებელია, უფრო მის პირველ ნახევარშივე), დასავლეთ საქართველოს ეკლესია გამოყოფა კონსტანტინოპოლს და მცხეთის ტახტს უერთიანდება, ხოლო აფხაზთა კათალიკოსი სრულიად საქართველოს კათალიკოსს ექვემდებარება. კონსტანტინოპოლიდან გამოყოფის შემდეგ, იწყება ბერძნული კათედრების მოშლა და მათ საპირისპიროდ ქართული საეპისკოპოსო ცენტრების დაარსება. ეს საეკლესიო რეფორმა, ნ. ბერძენიშვილის ვარაუდით, საბოლოოდ X საუკუნეში სრულდება“ (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, 1973, გვ. 427).

თუ როგორი რეაქციული იყო ქართული ეკლესიის ეს „პროზელიტიზმი“, ანუ მათი აზრით, კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს იურისდიქციაში შეჭრა – ამის შესახებ ჩვენი ოფიციალური ისტორიოგრაფია წერს: „ქართველები აქედან სდევნიან ბერძნულ ენას, ბერძნულ ვიწრო ეროვნულ კულტურას, შემოაქვთ და ავრცელებენ საკუთარ, ქართულ ენას, ქართულ დეთისმსახურებას და ქართულ საეკლესიო-სამონასტრო წესებს. ქართულ კულტურას თან მოჰქონდა ქართული პოლიტიკური შეგნება და იდეალი, ასე რომ „მცხეთა ჯერ ენობრივად (ეთნიკურ ელემენტზე დაყრდნობით) შეიჭრა ლიხთ-იმერეთში, ხოლო შემდეგ, რო-



გორც ჩანს, ეს საინტერესო ფორმულა წამოაყენა თავისი ორგანიზაციული გაბატონების დასაფუძნებლად – „ქართლია“ იქ, სადაც მღვდელთმსახურება ქართულ ენაზეა (მხოლოდ „კვირიელისონი“ შეიძლება ბერძნულად). მირონის კურთხევა „ქართლს“ განეწესება. მაშ ქართლს ნაკურთხი მირონი სავალდებულოა ყველა იმ ეკლესიისათვის, სადაც მღვდელთმსახურება ქართულ ენაზეა. ცხადია, მცხეთის საკათალიკოსოს მხრივ, ეს არის კანონიკური საფუძვლების დაცვით კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს წინააღმდეგ მიმართული ბრძოლა ლიხთიმურეთის ეკლესიაზე ორგანიზაციულად გაბატონების მიზნით“ (თ. პაპუაშვილი, 1973, გვ. 586).

ამ უმართებულო მოსაზრების საპირისპიროდ XX ს-ის ბოლოს ქართულმა საეკლესიო ისტორიოგრაფიამ სულ სხვაგვარად ახსნა ის პროცესები, რომელნიც მიმდინარეობდნენ VIII-IX სს-ში ჰერეთში, ტაო-კლარჯეთსა და დასავლეთ საქართველოში (იხ. მიტროპოლიტი ა. ჯაფარიძე, 1996-1999).

საბჭოთა კავშირის საზღვრების ჩაკეტილობის გამო ბერძნულ სამყაროში, და მათ შორის, კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოშიც, XX ს-ის ბოლოსაც არ იცნობდნენ იქამდე სრულიად ახალ საბჭოთა საისტორიო თეორიას ქართული ეკლესიის პროზელიტიზმისა და „მისი კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს წინააღმდეგ მიმართული ბრძოლის შესახებ“ (საბჭოური სიტყვებია). ცნობილი ბერძენი კანონისტის – მიტროპოლიტ მაქსიმეს წიგნი „საქართველოს ეკლესია და მისი ავტოკეფალია“ (1966), არ ფლობს ცნობებს ამასთან დაკავშირებით.

შეიძლება დაისვას კითხვა, რა პრობლემები შეექმნება საქართველოს ეკლესიას სამომავლოდ, თუ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო, ან უცხოეთის რომელიმე ეკლესია, ოფიცია-

ლურად აღიარებს აღნიშნულ თეორიას ქართული ეკლესიის შეჭრის შესახებ იქამდე კონსტანტინოპოლის იურისდიქციაში მყოფ დასავლეთ საქართველოში, ეს თეორია ხომ არ შეუქმნით მათ მყარ სამართლებრივ საფუძველს, რათა ცნონ და აღიარონ სეპარატისტული ეკლესიები აფხაზეთსა და დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებში.

მეორე მხრივ, ეს თეორია იძლევა კარგ საშუალებას და მასზე დაყრდნობით უკვე აქეზებენ ამ კუთხეთა სეპარატისტ მოაზროვნეებს, რათა დედაეკლესიად აღიარონ არა საქართველოს წმიდა ეკლესია, არამედ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო.

მრავალგზის აღინიშნა, რომ უცხოეთში ეს თეორია ყველაზე უფრო მეტად გაიტანა და გაავრცელა „პროვოსლავნაია ენციკლოპედიაში“.

არასოდეს, არცერთ საუკუნეში, კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს არ გამოუთქვამს არავითარი თვალსაზრისი, ანდა შენიშვნაც კი დასავლეთ საქართველოში ქართული ეკლესიის შეჭრის შესახებ. ეს რომ ასე ყოფილიყო, ქართულ-ბიზანტიური ათასწლოვანი საეკლესიო ურთიერთობის დროს, ამის შესახებ, ერთხელ მაინც, გამოითქმოდა თუნდაც მცირე შენიშვნა.

საქმე ის არის, რომ კონსტანტინოპოლის იურისდიქციაში მყოფი ფაზისის სამიტროპოლიტო და მისი ოთხი საეპისკოპოსო, რომელიც თითქოსდა ქართული ეკლესიის მიერ იყვნენ გაუქმებულნი, სინამდვილეში მდებარეობდნენ არა დასავლეთ საქართველოში, არამედ ქართველი ერის უძველეს ქვეყანაში, რომელსაც ტრაპზონის ოლქი ეწოდა, იქამდე კი მას ერქვა „ქალდეა“, „სოფელი მეგრეთა“. იქ ტრაპზონის ოლქში მდებარე ჭოროხის, ანუ ფასისის მარცხენა სანაპიროზე მდებარეობდნენ ფასისის სამიტროპოლიტო და მისი საეპისკოპოსოები – როდოპოლისისა, საისინისა, პეტრონისა



და ზიგანასი, როგორც ეს კარგად არის გარკვეული პროფ. ნ. აღონცის მიერ.

ვახისის სამიტროპოლიტო კონსტანტინოპოლის იურისდიქციაში იმყოფებოდა და როგორც ითქვა, ტრაბზონის ოლქში მდებარეობდა. მისი იურისდიქცია, თითქმის, ჭოროხამდე აღწევდა.

რაც შეეხება მიწა-წყალს ჭოროხიდან ვიდრე მდინარე ვერისწყლამდე (ვახტანგ გორგასლის შემდგომ მდინარე კლისურამდე) – ის წმიდა ნინოს დროიდანვე ქართული ეკლესიის იურისდიქციაში იმყოფებოდა. ასე რომ, ჩვენი ძველი საეკლესიო მატანეების ცნობებით, დასავლეთ საქართველოში იმთავითვე, ძველთაგანვე საქართველოს ეკლესიის იურისდიქცია ვრცელდებოდა. სხვა საეკლესიო წყაროებთან ერთად, ამის შესახებ ხაზგასმით მიუთითებდა „რუის-ურბნისის“ საკანონმდებლო კრების ძეგლისწერა – „ანდრია პირველწოდებულმა სახარება იქადაგა ყოველსა ქვეყანასა საქართველო სასა“ („დიდი სჯულის კანონი“, 1975, გვ. 545), ხოლო წმიდა ნინომ ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე მოაქცია „ყოველი სავსება ყოველისა ქართველთა ნათესავისა“ (იქვე, გვ. 546).

რუის-ურბნისის კრების წმიდა მამების თვალსაზრისით, დასავლეთ საქართველო მუდამ ისტორიული საქართველო იყო, რომლის მოსახლეობა, აღმოსავლეთ საქართველოსთან ერთად მოაქცია წმიდა ნინომ. ამავსე წერდა გელასი კესარიელი IV ს-ში, რომ ტყვე ქალმა მოაქცია იბერები და ლაზები. მაშასადამე, დასავლეთ საქართველოში საეკლესიო იურისდიქცია იმთავითვე მცხეთის ხელში იყო და არა კონსტანტინოპოლისა. დასავლეთ საქართველო ეკლესიურად როდესმე კონსტანტინოპოლის იურისდიქციაში რომ ყოფილიყო, ამის შესახებ უთუოდ შემორჩებოდა პირდაპირი ან ირიბი ცნობები თვით ბერძნულ წყაროებშივე. ან რაიმე საყვედურნარევი მინიშნება მაინც ბერძენი იერარქებისა, ასეთი კი არ არსებობს. მაგალითად, კონსტან-

ტინოპოლის პატრიარქი ნიკოლოზ მისტიკოსი ძალზე თბილ და მეგობრულ წერილებს წერდა აფხაზთა მეფეს – გიორგი II-ს X საუკუნის შუა წლებში, როცა საბჭოთა ისტორიკოსების აზრით, მის სამეფოში, თითქოსდა, „ბრძოლა იყო გაჩაღებული კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს წინააღმდეგ“. ასე რომ ყოფილიყო, კონსტანტინოპოლის პატრიარქი ნიკოლოზ მისტიკოსი როგორმე მოახერხებდა პროტესტის განცხადებას ქართული ეკლესიის წევრ აფხაზთა მეფის – გიორგი II-ისადმი (922-957), (იხ. მისი წერილები გიორგი II-ისადმი გეორგიკა, IV, ნაკვეთი II);

ერთი სიტყვით, წყაროები არ ადასტურებენ საბჭოურ თვალსაზრისს.

აღმოსავლეთში, ბატონ დავით მუსხელიშვილის თვალსაზრისით, თვით წმიდა ნინოს „საქმიანობა“ თითქოსდა მიმართული იყო იქითკენ, რომ ჰერეთში მცხოვრები „არაქართული მოსახლეობა“ (ალბანელები) გაექართველებინა. ჩემი აზრით, ასეთი წარმოდგენა წმიდა ნინოსი ძალზე უცნაურია. დ. მუსხელიშვილი წერს: „ბოდბე, სუჯეთისა და კამბეჩოვანის საზღვარზე, მეფე მირიანის დროს ახლადშემოერთებული ქვეყანა იყო, აქ „ალბანელებიც (ჰერები) ცხოვრობდნენ ... მათი საბოლოო ასიმილაცია დროის ამბავი იყო“ (დ. მუსხელიშვილი, 2003, გვ. 38). ე.ი. მას მიაჩნია, რომ ბოდბე და მისი რეგიონი „ახლადშემოერთებული ქვეყანა იყო და ის ალბანელებით იყო დასახლებული და განაგრძობს – „ჩანს, მირიან მეფის და წმიდა ნინოს ინტენსიური კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობა მიმართული ჰერეთში ქართული ქრისტიანობის გავრცელებისაკენ... რომელიც წინააღმდეგობას აწეებოდა, არა მხოლოდ ალვანელთაგან, არამედ სომხებისგანაც“ (იქვე, გვ. 38). სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, წმიდა ნინო, თითქოსდა, „ქართველებდა“ ჰერ-ალვანელებს და სომხებსაც.



ჩვენი მეცნიერის ამ მოსაზრების საპირისპიროდ, მოვსეს ხორენაცს მთელი მოსახლეობა „კლარჯეთიდან მასქუთებამდე“ (კლარჯეთიდან კასპიის ზღვისპირეთში მცხოვრებ ტომ მასქუთებამდე) – ეთნიკურ ქართველებად მიაჩნია (სადაც იქადაგა წმიდა ნინომ) და არა სომხებად, ანდა ალბანელებად (ჰერებად), როგორც წარმოადგინა საბჭოთა ისტორიოგრაფიამ.

სომხური საისტორიო მწერლობის მამა, სომეხთა ჰეროდოტედ წოდებული მოვსეს ხორენაცი V ს-ში წერდა: „სანატრელი ნუნე წავიდა იქედან (ე.ი. მცხეთიდან), რათა თავისი ადვილგასაგები საშუბრით ქართველთა ქვეყნის (!) სხვა კუთხეებიც დაემოძღვრა – გაგებდავ და ვიტყვი, რომ ნუნე მოციქული ქალი გახდა. მან იქადაგა სახარება კლარჯეთიდან დაწყებული ვიდრე ალანთა და კასპიის კარამდე. მასქუთთა საზღვრებამდე, როგორც ამას აგათანგელოზი გაუწყებს შენ“ (მ. ხორენაცი, 1984, გვ. 172).

წმიდა ნინოს ალბანელები (იგივე ჰერები, დ. მუსხელიშვილის აზრით) რომ გაექრისტიანებინა, როგორმე ხორენაცი მიუთითებდა ამის შესახებ, მაგრამ ის სულ სხვა რაიმეს გვაუწყებს, კერძოდ, საზღვრავს ქართველების ეთნიკურ განსახლებას – ესაა კლარჯეთიდან ვიდრე ალანთა და კასპიის კარამდე, ვიდრე მასქუთთა საზღვრამდე – ამ საზღვრებში ქართველები სახლობენ, მათ უქადაგა წმიდა ნინომ; მასქუთების ქვეყნამდე, ე.ი. მტკვარ-არაქსის შესართავამდე მცხოვრები ჰერები მ. ხორენაცს ეთნიკურ ქართველებად მიაჩნია და არა ალბანელებად.

დ. მუსხელიშვილი ფიქრობს, რომ წმიდა ნინოს „პროზელიტიზმის სიმბოლო“ აღუმართავს ახლად შემოერთებულ ალბანურ ქალაქ ბოდისში (ე.ი. უჯარმა – ბოდბეში) და წერს – „მოგონია ასე უნდა გავიგოთ წმიდა ნინოს

გადაწყვეტილება, რომ ჯვარი – ქრისტიანული პროზელიტიზმის სიმბოლო – დროებით „აღიმართოს იგი უჯარმას ქალაქსა და დაბა ბოდისი არა წინ აღუდგეს ქალაქსა მას მეფეთასა, რამეთუ ერისა სიმრავლე არს მუნ“ (დ. მუსხელიშვილი, 2003, გვ. 39).

ასე იქცა დავით მუსხელიშვილის სიტყვით, „ორი ფაქტობრივად ეთნიკურად ერთმანეთისგან განსხვავებული ქვეყანა ერთ კულტურულ ერთეულად“ (იქვე, გვ. 41). აქედან ჩანს, რომ საბჭოთა ეპოქის ისტორიკოსების აზრით, წმიდა ნინო ქართლის გარდა, ალბანეთშიც მოღვაწეობდა და მან ალბანეთის ქვეყნის ერთი ნაწილი ქართულ ეკლესიას შემოუერთა. ბოდის მიჩნევა არა ქართლის, არამედ ალბანეთის ქალაქად, ქართულ წაყროებს ეწინააღმდეგება.

წმიდა ნინო, ქართველთა განმანათლებელია და არა ალბანელებისა.

ჯვარი არ არის პროზელიტიზმის სიმბოლო, ქართულ ეკლესიას ჯვარი პროზელიტური მიზნით არასოდეს გამოუყენებია, მით უმეტეს, არაქართული ტომების „ასიმილაცია – გაქართველების“ მიზნით.

ასეთი მოსაზრება უსაფუძვლოა, იგი არ ეყრდნობა წყაროებს.

„პრავოსლავანია ენციკლოპედიის“ მიხედვითაც, თავდაპირველად, ჰერები იმყოფებოდნენ ალბანეთის საკათალიკოსოს იურისდიქციაში და ისინი არ იყვნენ ქართველები. საინტერესოა, რომ მიუხედავად ამ ოფიციალური მოსაზრების არსებობისა, თბილისიდან, ამჟამად, დაბეჯითებით უნერგავენ საინგილოს მოსახლეობას თვალსაზრისს, რომ ისინი ჰერები არიან. თუმცა, აქამდე, ინგილოებმა თავიანთი ჰერობის შესახებ არაფერი იცოდნენ და ისინი თავიანთ თავს აღმოსავლეთ კახეთის მოსახლეობად მიიჩნევდნენ. ამჟამად კი, თვალსაზრისი, რომ ინგილოები ჰერები არიან, ძალზე გავრცელდა. ამის პარალელურად,



აზერბაიჯანელი ისტორიკოსები და მეცნიერები ამტკიცებენ, რომ ჰერები და ალბანელები ერთი არაქართული ხალხი იყო და ისინი იყვნენ აზერბაიჯანელი ხალხის წინაპრები. ამ მოსაზრებიდან გამომდინარე, ისინი თვლიან, რომ ჰერულ-ალბანური კულტურა აზერბაიჯანული კულტურის საკუთრებაა, რომელიც შემდგომ ქართულმა ეკლესიამ მიისაკუთრა. მაშასადამე, ინგილოები თუ ჰერები არიან, ისინი ამის გამო აზერბაიჯანულ ტომად მოიაზრება.

„ქართიზაციის თეორიის“ გაცნობის შემდეგ, უცხოელთ ექმნებათ შთაბეჭდილება ქართველთა „იმპერიალიზმის“ შესახებ, რომ თითქოს, მათ პატარა „ერები“ ჰყავთ დაპყრობილი; ნ. ქუთელია ამასთან დაკავშირებით წერს: **„ინტერნეტის ვებსაიტებზე მუსირებს თემა – მეგრელები და სვანები პატარა ერები ყოფილან და ქართველ „ოკუპანტებს დაუპყრიათ“ და ახლა მათ ენებს განვითარების საშუალებას არ აძლევენ. არსებობს „დოქტრინა“ – არ არსებობს ქართველი ერი, არსებობს ცალკეულ ტომთა კონგლომერატი“** (ნ. ქუთელია, 2005, გვ. 273).

არათუ უცხოელები, თვით ქართველები ე.წ. „ქართიზაციის თეორიის“ გაცნობის შემდეგ, ივიწყებენ ნაციონალურ ინტერესებს და კუთხურობის აპოლოგეტები ხდებიან. ამის ერთი კარგი მაგალითია ა. ლიპარტელიანი, რომელმაც 1994 წელს გამოსცა წიგნი „სვანურ-ქართული ლექსიკონი, ჩოლორული კილო“. ა. ლიპარტელიანი თავისი წიგნის შესავალში წერს: „აღმოსავლეთ საქართველოში იბერების მოქმედებით განადგურდა სვანური მოსახლეობა“ (ა. ლიპარტელიანი, 1994, გვ. 10). შდრ., სხვა მსგავსი ციტატები მისი წიგნიდან: „მირიანმა სასტიკად დასაჯა ეს ჰენიოხი ჰერი – წანარი – სვანები, ვინც ელექტას გადაურჩა, აყარა და დაასახლა ახლანდელ ტერიტორიაზე, რბევას გადარჩა ალბანეთის მოსაზღვრე ტერიტორია“ (იქვე, გვ. 11). აი, ამონარიდები მისი წიგნიდან:

„ჰერების კულტურულ-ეთნიკური შერწყმა ქართულ ტომებთან, ჰერების ასიმილირება დაიწყო ძვ.წ. II-I საუკუნეების მიჯნაზე“ (საქ. ისტ. ნარკ. ტ. II, გვ. 402).

ა. ლიპარტელიანი თავის წიგნშივე უთითებს მისი აზრების წყაროს – ესაა ნიკო მარი.

ა. ლიპარტელიანი იმოწმებს ნიკო მარის რუსულენოვან წიგნებს – ნიკო მარი, „მოგზაურობა სვანეთში“ (1911-1912) და ნ. მარი, „ხე-მცენარეულობის იაფეტური სახელები“ (1913).

„ქართიზაციის თეორია“, როგორც ცნობილია, XX საუკუნეში დაეფუძნა ქ. პატკანოვისა და ნ. მარის მოსაზრებებს. პატკანოვი-მარის „თეორიის“ საშიშროების შესახებ ჯერ კიდევ დიდი ილია მართალი ბრძანებდა, და სხვათა შორის, ამასვე უთითებდნენ სტუდენტ ივანე ჯავახიშვილს მისი მშობლები იმ წერილებში, რომელსაც წერდნენ თავიანთ ახალგაზრდა ვაჟიშვილს (წერილები გამოქვეყნებულია).

თითქოს, ჩვენს თემას ეხმიანება დიდი კონსტანტინე გამსახურდია თავის ცნობილ წერილში: „ტროასეული ცხენი“ (აკად. ნიკო მარის წერილის გამო) წერს – „არსად ისეთი ფელდეფელური მორჩილებით არ იხრის ქედს საზოგადოებრივი აზრი ავტორიტეტიან „უნივერსიტეტის პროფესორების“ წინაშე, როგორც ჩვენში, რადგან ყველაზე ნაკლებად ჩვენში შეუგნიათ უცილო ჭეშმარიტება გოეთეს დიდი სიტყვებისა: „ხშირად დიდი ადამიანი დიდ გამსავით შეცდომების დიდ ზოლებს ტოვებს თავის სარბიელზე“ (კ. გამსახურდია, „ტროასეული ცხენი“, თხზ. ტ. VIII, 1967, გვ. 140).

ჩვენ, ცხადია, ქედს ვიხრით იმ დიდი ადამიანების წინაშე, რომელთაც შევეხეთ ჩვენს წერილში, მაგრამ მხოლოდ იმ გულისტკივილით, რომ არ დაიშალოს ჩვენი ეროვნული სახლი, რადგანაც წმიდა წერილში ნაბრძანებია: **„თუ სამეფო თვისივე თავის წინააღმდეგ დაიყოფა, ის სამეფო ველარ გაძლებს“** (მარკოზი, 3, 24).



თუ ჩვენი დიდი ადამიანები ყველა ქართულ თემსა და ტომს საკუთარ წინაპარს გამოუძებნიან – მაგალითად, ინგილოებსა და კახელებს – ჰერ-ალბანელებს, ფშავ-ხევსურებს – ვაინახებს (ზ. დიდებულები, 1983, გვ. 33-34), ქვემო ქართლებს – სომხებს, დასავლელ ქართველებს – ადიღე-ჩერქეზებს და ა.შ. თუ განაცხადებენ, რომ დასავლეთ საქართველოში სხვა ეთნოსი ჩამოყალიბდა, რომელიც შემდეგ „ქართი-ზებულ“ იქნა – ჩვენი ერი და ჩვენი სახელმწიფო დაიყოფა. მით უმეტეს, რომ წყაროები, თუ მათ კარგად და სწორად წავიკითხავთ, მიკერძოების გარეშე, არ იძლევა ამის უფლებას, პირიქით, ჩვენი წყაროები: „მოქცევა ქართლისა“ თუ „ქართლის ცხოვრება“ დასაბუთებენ, რომ ქრისტეს შობამდე შექმნილი ერთიანი საქართველოს – „ქართლის სამეფოს“ მოსახლეობა იმთავითვე იყო ქართველი ხალხი და ამ სახელმწიფოს ჩრდილო-დასავლეთი საზღვარი მდინარე ეგრისწყალზე გადიოდა აზონისა და ფარნავაზის დროს.

თუ რას ნიშნავს წყაროს ეს მითითება, გვიხსნის წმიდა ამბროსი ხელაია: „ჯერ კიდევ არაქრისტიანი ქართული ტომის მოდგმებმა შექმნეს პატარა სივრცით, მაგრამ ძლიერი ნებისყოფით – სახელმწიფო, რომელიც ცნობილია ისტორიაში საქართველოს სახელით ერთადერთი მატარებელი წინა აზიაში ქრისტიანული კულტურისა და ეგროპული ჰუმანიზმისა“ (ა. ხელაია, 1990).

მაშასადამე, კათალიკოს-პატრიარქ წმიდა ამბროსი ხელაიას, საერთოდ საქართველოს წმიდა ეკლესიის თვალსაზრისი ასეთი იყო: **ჯერ კიდევ გაქრისტიანებამდე, I-IV საუკუნეებამდე, ქართველთა მოდგმამ შექმნა დასავლეთ-აღმოსავლეთ საქართველოს მომცველი ერთიანი სახელმწიფო, მატარებელი ერთიანი ქართული კულტურისა.**

საბჭოთა იმპერიას ჩვენი დიდი ადამიანებისათვის თავისუფალი მუშაობის საშუალება რომ მიეცა, საჭირო არ იქნებოდა ჩვენი მოსაზრებების გამოთქმა და არც წმიდა ეკლესია განაჩენდა შემდეგ: „დაუშვებელია ისტორიის გაყალბება – მეგრელებისა და სვანების მწიგნობრობისა და ქრისტიანული კულტურის არმქონეებად გამოცხადება და ამ კუთხის შეიღებისათვის XXI საუკუნეში ბიბლიის თარგმნა, რაც უპირველეს ყოვლისა მიზნად ისახავს ერის გათიშვას და ქვეყნის მთლიანობის დარღვევის მცდელობას“ (წმ. სინოდის სხდომის ოქმი, 23, 2005, საპატრიარქოს უწყებანი, №45, გვ. 7).

ამჟამად, გარკვეული ქართული წრეები ისე წარმოადგენენ საქმეს, თითქოსდა „პრავოსლავნაია ენციკლოპედიაში“ მხოლოდ ტაო-კლარჯეთის ეთნიკური და კულტურული სახე იყოს დამახინჯებული. სინამდვილეში, აქ საქართველოს ყოველი კუთხის და საერთოდ, ქართველი ერის ისტორია გაყალბებულია, როგორც თანდართული ლიტერატურის ჩამონათვალიდან ჩანს, სტატიების ავტორები ქართულ ოფიციალურ ისტორიოგრაფიას ეყრდნობოდნენ. საქმე ისაა, რომ ასეთ მოსაზრებას საფუძვლად უდევს ეკლესიის ისტორიის გაყალბება, წყაროებზე ზეწოლა, მისი მონაცემების თვითნებური ინტერპრეტირებით კარდინალური დასკვნების მიღება, ჯერ თვით საქართველოს მეცნიერთა მიერ და შემდგომ მათი დამოწმებით უცხოელ ავტორთა მიერ.

კერძოდ, „პრავოსლავნაია ენციკლოპედიაში“ სტატია „ალბანეთის საკათალიკოსოს“ რუკის მიხედვით, მცხეთის აღმოსავლეთით მდებარე მიწა-წყალი (კახეთი) – ალბანეთის საკათალიკოსოს იურისდიქციაში შემავალ ტერიტორიად მიიჩნევა.

ასევე, „პრავოსლავნაია ენციკლოპედიაში“ სტატიაში – „ალანის სამიტ-



როპოლიტო“ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი, კერძოდ, ლენინგორის, ყაზბეგის და მიმდებარე მიწა-წყალი წარმოდგენილია კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს იურისდიქციის ქვეშ მყოფ ალანის სამიტროპოლიტოს იურისდიქციაში, მრავალი ქართული ეკლესია-მონასტერი, და რაც მთავარია, მიწა-წყალი ალანურ კონსტანტინოპოლურადაა გამოცხადებული. ამავე ენციკლოპედიის სტატია „აფხაზეთის საკათალიკოსოს“ აზრით, თითქოსდა, არაბობის დროს დასავლეთ საქართველოში გადასახლდა აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობა და იქ შეიტანა ქართული ენა და კულტურა. ამის შედეგად იქამდე „კონსტანტინოპოლის იურისდიქციაში მყოფ“ დასავლეთ საქართველოში, თითქოსდა, შეიჭრა მცხეთა და იქ გაბატონდა.

აფხაზი საეკლესიო სეპარატისტებიც ამ თვალსაზრისს არიან ჩაჭიდებულნი; ახლახან გამოიცა „აფხაზეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის მოკლე ნარკვევი“ მღვდელ-მონაზონ დოროთე დბარის ავტორობით, სადაც დამოწმებულია „პრავოსლავნაია ენციკლოპედიის“ აღნიშნული სტატია – ქართველების დასავლეთ საქართველოში გადასახლების შესახებ VIII-X საუკუნეებში. ავტორი ეჭვმიუტანელ ფაქტად მიიჩნევს თვალსაზრისს, რომ დასავლეთ საქართველო კონსტანტინოპოლის იურისდიქციაში იმყოფებოდა და იქ ღვთისმსახურებისათვის ეკლესიებში არამხოლოდ ბერძნული, არამედ აფხაზური ენაც გამოიყენებოდა, ხოლო შემდეგ, თითქოსდა, აფხაზური ეკლესია და აფხაზური სახელმწიფო ქართველმა აგრესორებმა ქართული ეკლესიის წინამძღოლობით დაიპყრეს და აფხაზური ეკლესია ჩაკლეს (იხ. წიგნში Иермонах Дорофей Дбар – Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви. Новий Афон, 2005.

„პრავოსლავნაია ენციკლოპედიის“ ტომეულებში, დასავლეთ საქართველოს მსგავსად, სამხრეთ საქართველოც არაქართულ ქვეყნადაა გამო-

ცხადებული, სადაც, თითქოსდა, ქართული ეკლესიის გაბატონების შემდეგ მოხდა მკვიდრი „სომხების“ გაქართველება.

„სომხების“ გაქართველების „თვალსაზრისი“ იმდენადაა გავრცელებული, რომ მან უკვე ქართულ საეკლესიო გამოცემებშიც შეაღწია. მაგალითად, თითქოსდა, კირიონ I კათალიკოსმა ქვემო ქართლში „არაქართული მოსახლეობის გასაქართველებლად მარჯვედ გამოიყენა პოლიტიკური ვითარება“ („საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქები“, თბ, 2000. გვ. 28). სომეხი ავტორები, და არა მხოლოდ ისინი, ასეთ სტატიებს საფუძვლად უდებენ თეორიას, რომ ქვემო ქართლი და საერთოდ სამხრეთ საქართველო სომხური ქვეყანა იყო, რომელიც ქართული ეკლესიის მიერ „გაქართველდა“. თუ გადავშლით აღნიშნული სტატიის ავტორის უამრავ ძველ შრომას და მის წიგნებს, ყველგან საუბარია სომეხთა „გაქართველების“ შესახებ. ესაა თეორია, რომელიც ქართული საბჭოთა ოფიციალური ისტორიოგრაფიისათვის უეჭველ დოგმად იქცა და მას ავითარებდა ბოლო საუკუნის მანძილზე.

ერთი სიტყვით „პრავოსლავნაია ენციკლოპედიას“ სხვადასხვა ტომში გამოქვეყნებული სტატიები არის მარცხი ქართული თანამედროვე ისტორიოგრაფიისა. მოსალოდნელი იყო, რომ სამეცნიერო წრეები ამ საკითხის განსახილველად გამართავდნენ სემინარებს და მოხდებოდა სამეცნიერო აზრის ურთიერთგაცვლა, მაგრამ მოხდა ამ სტატიების იგნორირება.

საქმე ისაა, რომ თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიას, რომელიც ეყრდნობა „ქართიზაცია-გაქართველების“ თეორიას (რაც თითქოს ეკლესიის წინამძღოლობით ქართის ტომმა VIII-X საუკუნეებში მოახდინა), არ შეუძლია, ამჟამად, ამ საკითხის გადაჭრა.

ახალი ქართული ისტორიოგრაფია ამ საკითხის გადაჭრას შეძლებს, თუ ის გაიზიარებს ძველი ქართველი



ისტორიკოსების თვალსაზრისს, რომ ქართველი ხალხი ჩამოყალიბდა არა VIII-X საუკუნეებში, ეკლესიის მეოხებით, მეზობელი ტომების ქართიზაციის შედეგად, არამედ, რომ ისტორიაში გამოჩენის დროს ქართველი ხალხი წარმოადგენდა ეთნიკურ მთლიანობას, ერთ ხალხს, ერთი ენითა და კულტურით, რომლის საცხოვრისი მოიცავდა დასავლეთ, აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველოს, რომ იმთავითვე ქართველები იყვნენ არა მხოლოდ შიდა ქართლის მოსახლეობა, არამედ - ეგრისელები, სვანები, კახელები და სამხრეთ საქართველოს მოსახლეობა, რომ მათ ჰქონდათ ერთი ენა (სუსტად დიფერენცირებული ფუძე ქართული ენა) რომელსაც ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ დაეყრდნო საღვთისმსახურო ლიტურგიკული ენა, რომ მხოლოდ შემდგომ დაიწყო ამ ერთიანი ენის შიგნით დიალექტების წარმოქმნა. ასეთი ვითარება არ არის უმაგალითო (მაგალითად, ერთი სლავი ხალხი, ერთიანი ენით მხოლოდ გაქრისტიანების შემდეგ დაიყო სხვადასხვა დიდ ენობრივ ჯგუფებად).

ფაქტი ერთიანი ქართველი ხალხის ქრისტიანობამდე არსებობის შესახებ, დაფიქსირებულია ძველ ქართულ წყაროებში, მაგალითად, როცა „მოქცევაი ქართლისაი“ წერს, რომ აზონი დაადგინეს მეფედ მთელი ისტორიული საქართველოსი, რომ მისი პირველი ერთიანი „ქართლის სამეფოს“ დასავლეთ საზღვარი გადიოდა მდინარე ეგრისწყალზე, ეს ცნობა გულისხმობს, რომ ეგრისწყალთან მდებარე ეგრისი ქართლის სამეფოს ნაწილი იყო, ხოლო მისი მოსახლეობა ქართველი ერის ნაწილი.

პირველი ერთიანი ქართული სახელმწიფოს საზღვრები ასეთი იყო: „საზღვარი დაუდგა მას ჰერეთი და ეგრისწყალი და სომხეთი და მთა ცროლისა“ („მოქცევაი ქართლისაი“,

ძველ. I, 1964, გვ. 81). ამავე თვალსაზრისს ატარებს „ქართლის ცხოვრება“, მასში, ყველა მეფე უკლებლივ ფარნავაზიდან ვახტანგ გორგასლამდე, ფლობდა დასავლეთ საქართველოს, მაშასადამე დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა იმთავითვე ქართველობა იყო (ასევე, ჩვენი საეკლესიო წყაროების ცნობით) და ამ მოსახლეობას არ ესაჭიროებოდა არავითარი „ქართიზაცია-გაქართველება“ (ა. ჯაფარიძე, ქართველთა წინაპრების ბიბლიური ისტორია ადამიდან იესომდე, 1994, გვ. 62, 65). როგორც აღინიშნა, ამავე თვალსაზრისს გამოთქვამს რუისურბნისის კრების ძველისწერაც, სადაც ანდრია პირველწოდებული მთელი საქართველოს მომაქცევლად, ხოლო წმიდა ნინო მთელი ქართველი ერის გამაქრისტიანებლად იწოდება.

თუ ამ ძველ ისტორიკოსთა თვალსაზრისს არ გაიზიარებს ოფიციალური ისტორიოგრაფია, ცხადია, ვერ შეძლებს „პრაგოსლაფნაია ენციკლოპედიისა“ და ვერც სეპარატისტთა მიზნების ჯეროვან შეფასებას.

ყოველივე ზემოთქმული ასე შეგვიძლია შევაჯამოთ:

საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის მთლიანობის დარღვევის მიზნით, რუსეთის იმპერიის წიაღში შემუშავდა შეხედულება საქართველოს ეკლესიის პროზელიტურობის შესახებ, რომლის არსი შემდეგია: IX-X სს-ში აღმოსავლეთ საქართველოს ეკლესიამ არაკანონიკურად დაიქვემდებარა კონსტანტინოპოლის იურისდიქციის ქვეშ მყოფი დასავლეთ საქართველოს მომცველი ფაზისის სამიტროპოლიტოს, ტაო-კლარჯეთის, ალბანეთის (ჰერეთის) საეპისკოპოსოები და ასევე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში კონსტანტინოპოლის იურისდიქციაში მყოფი ალანის სამიტროპოლიტოს ეკლესიები... ეს თვალსაზრისი კარგად



გამოიხატა მოსკოვში 2000-06 წლებში დასტამბულ „პრაგოსლავნაია ენციკლოპედიის“ სტატიებში, რომელთა ძირითადი საფუძველი არის საბჭოთა ისტორიკოსთა ნაშრომები (ასახული ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიასა და სხვა გამოცემებში).

ამგვარ შეხედულებას არავითარი ისტორიული საფუძველი არა აქვს. კერძოდ, ძველი ქართული მატინაგებისა და საეკლესიო ისტორიოგრაფიის მრავალი დოკუმენტით დასტურდება, რომ ორგანიზაციულად, ჩამოყალიბებისთანავე, საქართველოს ეკლესიის იურისდიქცია მოიცავდა საქართველოში შემავალ ყველა მხარეს: ეგრისს, ტაოკლარჯეთს, აღმოსავლეთ საქართველოს, კავკასიონის სამხრეთ და ჩრდილოეთ კალთებზე არსებულ ქართულ თემთა საცხოვრისებს...

ეკლესია გვიჩვენებს, რომ ფაზისის სამიტროპოლიტო მდებარეობდა არა ქალაქ ფოთში, არამედ მდინარე ჭოროხის (ფაზისის) მარცხენა სანაპიროს დასავლეთით მდებარე ტრაპიზონის ოლქში. იქვე მდებარეობდა ფაზისის სამიტროპოლიტოს ოთხივე საეპისკოპოსო და არა დასავლეთ საქართველოში.

მცხეთის აღმოსავლეთით მდებარე მიწა-წყალიც მუდამ საქართველოს იურისდიქციაში იმყოფებოდა ქართული წყაროების მიხედვით, და ამიტომ იქადაგა იქ წმიდა ნინომ, ქართველთა შორის კლარჯეთიდან მასქუთებამდე (მოვსეს ხორენაცის V ს-ის ცნობით) ამავეს წერს რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“: ანდრია პირველწოდებულმა სახარება იქადაგა „ყოველსა ქუეყანასა საქართველოისა“, ხოლო წმიდა ნინომ ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე მოაქცია „ყოველი სავსება ყოვლისა ქართველთა ნათესავისა“, (დიდი სჯულისკანონი, 1975, გვ. 545-546). გელასი კესარიელი, IV ს-ში იმავეს წერდა, რომ წმ. ნინომ მოაქცია იბერები და ლაზები, ე.ი. მთლიანი ქართველი ერი.

ტაოსა და კლარჯეთის მოსახლეობა IX-X სს-ში იყვნენ არა გაქართველებული სომხები, როგორც ამაჟამად მიიჩნევა ზოგიერთი წრეების მიერ, არამედ ეთნიკური ქართველები, რომლებიც იქამდე VI-VII სს-ში დამპყრობელთა იძულებით იმყოფებოდნენ სომხურ-ქალკედონური ეკლესიის იურისდიქციაში, ხელსაყრელი პოლიტიკური მომენტისთანავე მათ გადაიგდეს სომხურ-ქალკედონური ეკლესიის იურისდიქციის უღელი და დაუბრუნდნენ თავიანთ მშობლიურ-ეროვნულ ქართულ ეკლესიას.

რაც შეეხება საქართველოს მთიანეთს - ის არასოდეს ყოფილა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს იურისდიქციაში, როგორც ამას წყაროები, ასევე სამხრეთ და ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანეთის ეკლესიების ნაშთების წარწერები აჩვენებს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. კ. გამსახურდია – ტროასეული ცხენი (აკად. ნ. მარის წერილის გამო), თბზ. ტ. VIII, 1967.
2. დიდი სჯულისკანონი, თბილისი, 1975.
3. დიდი სჯულისკანონი, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი, 1987.
4. 3. Дидебулидзе - Культурные заимосвязи, 1983.
5. მ. ვანნაძე, ვ. გურული – ივ. ჯავახიშვილი, ტირანიის სამსჯავროს წინაშე, თბ., 2004.
6. რ. თოფჩიშვილი – ქართველთა ეთნიკური ისტორია, თბ., 2002.
7. Иермонах Дорофей (Дбар) - Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви, Новий Афон, 2005.
8. ა. ლიპარტელიანი – სვანურ-ქართული ლექსიკონი, (ჩოლორული კილო), თბ., 1994.
9. დ. მუსხელიშვილი – საქართველო IV-VIII საუკუნეებში, 2003.
10. დ. მუსხელიშვილი – ქართული ეკლესია და სახელმწიფო ტერიტორია შუა საუკუნეებში, საქართველოს სა-



პატრიარქოს ქრისტიანული კვლევის საერთაშორისო ცენტრი, II საერთაშორისო სიმპოზიუმი, 24-26 ნოემბერი, 2005.

11. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, თბ., 1973.

12. თ. პაპუაშვილი – ადრეფეოდალური ხანის ქართული ლიტერატურა და საისტორიო მწერლობა, წიგნში: „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, თბ., 1973.

13. ტ. ფუტყარაძე – ქართველები, ნაწილი I, ქუთაისი, 2005.

14. ნ. ქუთელია – ქართული ენა, როგორც კულტურულ-ეროვნული და პოლიტიკური მთლიანობის საფუძველი, კრებულში: ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, IV, თბ., 2005.

15. ა. ხელაია – მიმართვა გენუის კონფერენციას, ჟურნალი მნათობი, 1988.

16. მ. ხორენაცი – სომხეთის ისტორია, 1984.

17. ჯაფარიძე – საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, ტ. I-II, 1996-1999.

18. ა. ჯაფარიძე – ქართველთა წინაპრების ბიბლიური ისტორია ადამიდან იესომდე, თბ., 1994.

SUMMARY

METROPOLITAN ANANIA (JAPARIDZE)

The Dominant View in Soviet Historiography on Proselytism of the Georgian Church and its Criticism

In order to destroy the unity of the Georgian Apostolic Church, Russian imperial circles elaborated the view concerning the proselytism of the Georgian Church, namely, allegedly the Georgian Church existing only in the central part of eastern Georgia uncanonically subordinated (and georgianized the population too): the Metropolitan Diocese of Phasis covering western Georgia being under the jurisdiction of Constantinople, southern Georgia (Tao-Klarjeti), dioceses

existing to the east of Mtskheta, being, in their view, under the jurisdiction of the Catholicosate of Albania (Hereti) and churches of the Metropolitan Diocese of Alania of eastern Georgian highland regions being under the jurisdiction of Constantinople... This view was expressed in entries of “Pravoslavnaia entsiklopedia” published in 2000-2006 in Moscow, which are based mainly on works of Soviet historians (found in Georgian Soviet Encyclopaedia and other publications).

The above-mentioned view is devoid of any historical foundation, in particular, old Georgian annals and numerous documents of church historiography confirm that:

The jurisdiction of the Georgian Church immediately after its establishment and in the subsequent period covered all the areas forming part of Kartli/Georgia: Egrisi, historical Tao-Klarjeti, the eastern part of eastern Georgia, homelands of the Kartvelian communities existing on the southern and northern slopes of the Caucasus... The study shows that the Metropolitan Diocese of Phasis was located not in the town of Poti but on the left bank of the river Chorokhi (Phasis), which was within the Trapezus district. All the four dioceses of the Metropolitan Diocese of Phasis were also there, and not in western Georgia. The land to the east of Mtskheta has always been within the Georgian jurisdiction according to Georgian sources, that is why there, as Moses Khorenaci notes as well, St. Nino preached among the Georgians from Klarjeti to Maskuts (cf. “Accounts of the Great Nomocanon”, pp.545-546: Andrew who was first called preached the Gospel “in all the regions of Georgia”, and St. Nino converted to Christianity “all communities of the Kartvelian stock”). Similarly, the Georgian population of Tao and partially Klarjeti in the 9th-10th cc. was not georgianized Armenians but ethnic Georgians who had found themselves within the jurisdiction of the Armenian-Chalcedonic Church under the pressure of invaders in the 6th-7th cc. At a suitable moment they freed themselves from the burden of the jurisdiction of the Armenian-Chalcedonic Church and



returned to their native and national Georgian Church. As regards the highland region of Georgia, it has never been in the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople, as evidenced by sources as well as inscriptions on ruins of churches in the southern and northern Caucasian mountains.

РЕЗЮМЕ МИТРОПОЛИТ АНАНИЯ (ДЖАПАРИДЗЕ)

ГОСПОДСТВОВАВШИЙ В СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ВЗГЛЯД О ПРОЗЕЛИТИЗМЕ ГРУЗИНСКОЙ ЦЕРКВИ И ЕГО КРИТИКА

С целью нарушения единства Грузинской Апостольской Церкви в недрах Российской империи был разработан взгляд о прозелитарности Грузинской Церкви. Сторонники этого взгляда считают, что существующая в центральной части Восточной Грузии Грузинская Церковь незаконно подчинила (и огрузинила) жителей: Западную Грузию, находящийся под юрисдикцией Константинополя Фазисский митрополитат, Южную Грузию (Тао-Кларджети) и части Восточной Грузии, находящиеся под юрисдикцией Албанского (Эретского) каталикосата... Эта точка зрения отчётливо проявилась в статьях Православной энциклопедии, напечатанной в Москве в 2000-06 годах, основой которых являются работы советских учёных (вошедшие в Грузинскую советскую энциклопедию и других изданиях).

Такие взгляды не имеют никакой исторической основы в частности: множеством документов грузинских летописей и церковной историографией подтверждается: в период организационного формирования, а также в последующие периоды в юрисдикцию Грузинской Церкви входили все части Картли-Грузии: Эгриси, Тао-Кларджети, восточная часть Восточной Грузии, поселения, населяющие южные и северные части Кавказского хребта... Исследования показывают, что Фазисский

митрополитат находился не в Потти, а на левом берегу реки Чорохи (Фазиси), находящейся в Трапезундской области, там же находились все четыре епископства Фазисского митрополитата, а не в Западной Грузии. По грузинским источникам находящиеся восточнее от Мцхета земли всегда находились в юрисдикции Грузии. Поэтому проповедовала там, как пишет об этом и Мовсес Хоренаци, Святая Нино, среди грузин от Кларджети до Маскутов.;

Андрей Первозванный проповедовал Евангелие в каждой стране Грузии, а Святая Нино обратила в христианство всех населяющих сродни всем грузинам (დოდი სჯულისკანონი, თბილისი, 1975, стр. 545-546). Грузинское население Тао и в частности Кларджети в IX-X вв. представляло не огрузинившихся армян, а этнических грузин, которые в VI-VII вв. под принуждением поработителей находились в юрисдикции армяно-халкедонской церкви, в подходящий политически благоприятный момент они сбросили с себя ярмо армяно-халкедонской церкви и вернулись к своей родной Грузинской Церкви. Что касается горной части Грузии, она никогда не находилась в юрисдикции Константинопольской патриархии, о чём свидетельствуют источники, а также надписи на развалинах церкви на юге и в горной части Северного Кавказа.



წმიდა სინოდის განჩინება

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

წმიდა სინოდმა მოისმინა მანგლისისა და წალკის მიტროპოლიტ ანანიას (ჯაფარიძე) მოხსენება საქართველოს ეკლესიის ისტორიის პრობლემემატიკასთან დაკავშირებით და განაჩინა:

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

ხელი შეეწყოს მეუფე ანანიას (ჯაფარიძე) მიერ წარმოდგენილი მასალების დაბეჭდვას და ისტორიულ წყაროებზე დაყრდნობილი იმ ჭეშმარიტი აზრის განმტკიცებას, რომ „წმიდა მოციქულმა ანდრიამ იქადაგა ყოველსა ქვეყანასა საქართველო სასა“, ხოლო წმიდა ნინომ „განანათლა ყოველი სავსება ყოველთა ქართველთა ნათესავისა“ (დიდი სჯულის კანონი,

1974, გვ. 545-546) და რომ ამას მოწმობენ უცხოური წყაროებიც.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ აზრს სრულად იზიარებს პატრიარქი ივანე ჯავახიშვილი. იგი წერს: „ანდრია მოციქულიც და წმიდა ნინოც საერთო ქართული ეკლესიის დამაარსებლად და მთელი ერის განმანათლებლად იყვნენ ცნობილნი, საქართველოს სხვადასხვა ნაწილების ცალკე მქადაგებლების გამოძებნის სურვილიც არ ჰქონიათ, რადგან ისინი მთლიანი და განუყოფელი საქართველოს განმტკიცებისა და აღორძინებისათვის იღვწოდნენ“ (ქართული ერის ისტორია, ტ. III, გვ. 47).

„საპატრიარქოს უწყებანი“, № 27,
2012



საეპისკოპოსოები ლაზიკაში

მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე

1. წყაროები ლაზიკის საეპისკოპოსოების შესახებ

ლაზიკის საეპისკოპოსოების შესახებ ძირითადი ცნობები დაცულია კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს საეპისკოპოსოთა ჩამონათვალ ნუსხებში - ბიზანტიურ საეკლესიო ეკთესიებში (византийских церковных эктесисах), ე.წ. საეპისკოპოსოთა ნოტიციებში (Notatae Episcopatum, нотиции епископий) (I Darrouzes. P. 223, 237, 255, 272).

VI მსოფლიო კრების აქტებში (680-681) იხსენიება თეოდორე, „უღირსი ეპისკოპოსი ფასისისა, ლაზიკის პროვინციაში“. (2 http://library.church.ge/index.php?option=com_content&id=293:2011-02-15-08-21-46&catid=34:2009-12-29-11-31-18&Itemid=59&lang=ka).

კონსტანტინოპოლის ტრულის კრებას (691-692 წწ.) ასევე ლაზიკიდან ესწრებოდა ფასისის მიტროპოლიტი იგივე თეოდორე და პეტრას ეპისკოპოსი იოანე.

ნიკეის VII მსოფლიო კრების (787) აქტებს ხელს აწერს „მიტროპოლიტი ქრისტეფორე“, სამი სხვადასხვა სახით – „ეპისკოპოსი ფასისისა“ (ნუსხა) „ეპისკოპოსი ფასისისა ე.ი. ტრაპეზუნტისა“ (D), „ეპისკოპოსი ტრაპეზუნტისა“ (F);

საეპისკოპოსოთა ნოტიციები ანუ ეკთესიები მოთავსებულია სხვადასხვა კრებულში, რომელთა ხელნაწერები ეკუთვნიან XVII-XVIII სს-ს. (3. გეორგიკა, IV, ნაწ. II, 1952, გვ. 126-140).

ნოტიციების ცნობილი მკვლევარი ს. ყაუხჩიშვილი მიიხნევს, რომ:

ა) I, VI, VII, VIII და IX ეკთესიები დაწერილია ლეონ VI-ის მეფობამდე (886-911).

ბ) II, III, IV, X, Xა, Xბ, Xგ, Xდ ეკთესიები დაწერილია ლეონ VI-ის მეფობის (886-911) შემდეგ (იქვე).

საეპისკოპოსოთა ნოტიციები ასახავს VII-XII სს-თა ვითარებას.

საეპისკოპოსოთა ნოტიციებში იხსენიება ლაზიკის მრავალი საეპისკოპოსო, ესენია:

I, VII, VIII და IX საეკლესიო ნოტიციებით ლაზიკის ეპარქიის საეკლესიო-ადმინისტრაციულ მმართველობას სათავეში ედგა ფასისის [Fasidos] სამიტროპოლიტო 4 საეპისკოპოსო კათედრით – როდოპოლისის, საისინ-აბისენის [Saesinon], პეტრას [Petron], ზიგანას [Zeganeon] ეპისკოპოსებით; (3. გეორგიკა, IV, ნაწ. II, გვ. 140-143). ტრაპეზუნტის კათედრის გაძლიერების შემდეგ, ლაზიკაში ტრაპეზუნტის მიტროპოლიტს ექვემდებარებოდნენ ხერციანის, ხამაძურის, ხახეის (ხალხევი), პაიპერტის (პაიპერი), კერამევის, ლერიონის (ლერი); ბიზანას; საკაბის, ხავაძიტის (ტოხარძი); ტოხანდიორძის, ოლნუტის (სილნუტი); ფასიანის; სერმაძის, ანდკის (ანდაქტი); ზარინაკის (ზარინანი) კათედრები (3. გეორგიკა, IV, ნაწ. II, გვ. 134).

იგივე საეპისკოპოსოებია ჩამოთვლილი გარკვეული მცირე ცვლილებებით X, Xა და Xბ ნოტიციებში. (3. გეორგიკა, IV, ნაწ. II, გვ. 144-176).

სად მდებარეობდნენ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს ეს საეპისკოპოსოები?

საეპისკოპოსოთა ნოტიცია V თვითონ მიუთითებს იურისდიქციის საზღვარს – „...ვიდრე იბერიამდე და აბასგიაამდე...“ (3. გეორგიკა, IV, ნაწ. II, გვ. 137, 138).

ნოტიციათა შედგენის ეპოქაში საქართველოს იბერიისა და აბაზგიის სახელით მოიხსენიებდნენ, საზღვრად საქართველოსა და ბიზანტიას შორის მიიჩნეოდა ლაზიკის მდინარე ფაზისი. მდ. ფაზისამდე აღწევდა ჯერ იმპერიისაში შემავალი პონტოს დიოცეზის, შემდეგ ქალდეას ფემასა და არმენიაკონის ფემას საზღვარი. ეს მდინარე, ასევე ერთმანეთისაგან ყოფდა სამხრეთ ლაზიკასა და ჩრდილო ლაზიკას.



ტრაპეზუნტიდან ამ მდინარემდე აღწევდა პონტოს საზღვრებში მდებარე სამხრეთ ლაზიკა, ხოლო ჩრდილოეთის მხრიდან დასავლეთ საქართველოს ლაზიკა. ამ ფაქტს ეფუძნება სამეცნიერო წრეებში არსებული სხვადასხვა თვალსაზრისი ლაზიკის საეპისკოპოსოების ლოკალიზაციის შესახებ. სამეცნიერო წრეებში სადავო არაა, რომ ლაზიკაში ტრაპეზუნტის მიტროპოლიტს დაქვემდებარებული საეპისკოპოსოები ხერია-ნი, ხამაძური, ხახეი (ხალხევი), პაიპერტი (პაიპერი), კერამევი, ღერი (ღერიონი); ბიზანა; საკაბი, ხავაძიტი (ტოხარდი); ტოხანდიორდი, ოლნუტი (სილნუტი); ფასიანი; სერმაძი, ანდაკი (ანდაქტი); ზარინაკი (ზარიმანი) (*3. გეორგია, IV, ნაწ. II, გვ. 185*). მდებარეობდნენ ტრაპეზუნტის სამხრეთ რეგიონში არზრუმის მიმართულებით, მაგრამ სადავოა ლაზიკაში ფაზისის სამიტროპოლიტოში შემავალი ლაზიკის საეპისკოპოსოების (საისინი, ზიგანა, პეტრა, როდოპოლისი) ადგილმდებარეობა, ამ ოთხი კათედრის ადგილსამყოფელი ჩვენთვისაც საინტერესოა, რადგანაც შეეხება საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციის საზღვარს.

2. ლაზიკის საეპისკოპოსოების ლოკალიზაცია

ლაზიკის ამ საეპისკოპოსოების ადგილმდებარეობის შესახებ არსებობს ორი ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავებული თვალსაზრისი:

პირველის მიხედვით, რომელსაც ავითარებდნენ ცნობილი მეცნიერები პროფ. ნიკოლოზ ადონცი, პროფ. გურამ გრიგოლია და სხვანი, ლაზიკის აღნიშნული ოთხი საეპისკოპოსო მდებარეობდა, ტრაპეზუნტის სამხრეთ მთიან რეგიონში, ტრაპეზუნტ-თეოდოსიოპოლის (არზრუმის) შემაერთებული საერთაშორისო გზის რეგიონში (თანამედროვე ლაზისტანში).

ნ. ადონცი, თავის ცნობილ ფუნდამენტურ ნაშრომში „არმენია იუსტიციის ეპოქაში“ წერდა, რომ ნოტიციის ზიგანა ტრაპეზუნტიდან არდასაში მიმავალ გზაზეა – ესაა ზიგანას უღელტეხილის (6640 ფუტი) სამხრეთ გვერდზე მდებარე ზიგანა, რომელსაც დღესაც ასე ეწოდება. ხოლო მოხორა – ზიგანას აღმოსავლეთით მდებარე სოფელია დღესაც (*4. Adonu, c. 100*).

ცხადია, ნ. ადონცის მტკიცება, იმის შესახებ, რომ ლაზიკაში, ფასისის სამიტროპოლიტოში შემავალი ზიგანას, საისინის, პეტრასა და როდოპოლისის კათედრები მდებარეობდნენ ზიგანას უღელტეხილთან, ტრაპეზუნტიდან თეოდოსიოპოლში მიმავალი გზის რეგიონში ძალზე მნიშვნელოვანია.

პროფ. გ. გრიგოლია ეთანხმება ნ. ადონცს, რომ ზიგანა და მოხორა ისტორიულ ჭანეთშია (*7. გრიგოლია, გვ. 122*) და არა დასავლეთ საქართველოში.

ამავე თვალსაზრისს ავითარებს პროფ. ნ. ლომოური, მისი კვლევით ზიგანას (ზიგანევის) საეპისკოპოსო მდებარეობდა არა დასავლეთ საქართველოში, არამედ ტრაპეზუნტის სამხრეთ მთიან რეგიონში, ზიგანას უღელტეხილთან, ასევე, ამავე რეგიონში მდებარეობდნენ ნოტიციებში მოსხენიებული პუნქტები

(*5. Ломоури Н. Ю., К Выяснению Некоторых Сведений «Notitia Dignitatum» Византийский временник, том 46, 1986, сб. <http://mirknig.com/knigi/1181556821-vizantiyskiy-vremennik-tom-46.html>*).

3. „სოფელი მეგრელთა“ - სამხრეთ ლაზიკაში

გ. გრიგოლია და ნ. ლომოური არ ეთანხმებიან დღემდე არსებულ, ძირითადად ს. ყაუხჩიშვილის მიერ ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს, რომ ზიგანა (ზიგანეოსი), პიტია, სებასტოპოლისი



და სხვა პუნქტები მდებარეობდნენ ცხუმთან, მოხორა – ქუთაისთან.

გ. გრიგოლია და ნ. ლომოური ასევე არ ეთანხმებიან ს. ყაუხჩიშვილის მიერ ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს, რომ მაგალითად, ზიგანა იყო – გუდაყვა, პითია – ბიჭვინთა, სებასტოპოლისი და დიოსკურია – ცხუმი, მოხორა კი – მუხურისი, ისინი, თავიანთი მსჯელობისას ეყრდნობიან ქართულ, სომხურ და ბერძნულ-რომაულ წყაროებს.

ქართული წყაროებით, ნოტიციათა შედგენის ეპოქაში, სამხრეთ ლაზიკას, მდებარეს ტრაპეზუნტის რეგიონში ერქვა – „სოფელი მეგრელთა“, ხოლო მდ. ფაზისს – ჭოროხი, ეკლესიის წმიდა მამებს (ექვთიმე მთაწმიდელსა და სხვებს) ბერძნულ ტექსტებში ნახსენები მდ. „ფაზისი“ ჭოროხად აქვთ გადმოცემული, რასაც ს. ჯანაშია მიუთითებს (28. ს. ჯანაშია, გვ. 254).

ხოლო წყაროებში მოხმობილ სიტყვა ლაზიკას თარგმნიდნენ და მის ნაცვლად ხმარობდნენ – „სოფელი მეგრელთა“, რომლის ადგილმდებარეობასაც მიუთითებდნენ ტრაპეზუნტთან. ასევეა სხვა ქართულ წყაროებშიც – ლეონტი მროველი წერს – „მოვიდა ანდრია ქალაქად ტრაპიზონად, რომელ არს სოფელი მეგრელთა“ (6. ქართლის ცხოვრება, 1955, გვ. 39).

ტრაპეზუნტის ოლქს ლაზიკა ანუ „სოფელი მეგრელთა“ ან სამეგრელო ჰქვია ქართულ წყაროში ჰერაკლე კეისრისა და ბასილი მეორის ტრაპეზუნტში ჩასვლასთან დაკავშირებითაც, რასაც ი. მანანდიანიც აღნიშნავს „627 გ. იმპერატორ ირაკლი იმპერატორი“ (ფეოფან, მ, 1890, სტრ. 235), სвидетельство Моисея Утийского о переезде Ираклия морским путем в Егерию, т. е. Лазику (Моисей Утийский, пер. Патканьяна, гл. XI, стр. 107) Основываясь на сообщении Никифора, Кулаковский считает вероятным, что переезд в Лазику, т. е. Колхиду, Ираклий совершил морским путем из Трапезунда. 49 походу Ираклия в Персию относятся сообщения грузинских источников: "Между тем царь Ираклий поспешил

набрать войско и... направился через Эвксинский понт ... С ним была жена. Когда Ираклий достиг Трапезунда, в пределах Мингрелии, жена родила сына, которого он назвал Ираклием". "Ираклий достиг Трапезунда в пределах Мингрелии", т. е. как правильно отмечает Н. Я. Марр, Мингрелии, понимаемой в смысле Лазики, или "страны егерцев". 54 Любопытно, что и в "Армянской географии" определено указано, что Джаник, т. е. страна цанов, или что то же - лазов, находившийся в районе Трапезундской области, был составной частью Егрии-Колхиды (Армянская география, пер. Патканова, СПб., 1877, стр. 38-39). Можно считать поэтому вполне возможным и даже вероятным, что под Егерией- Лазикой, откуда Ираклий прибыл в Тифлис, следует подразумевать не нынешнюю Мингрелию в Западной Грузии, а "землю лазов" в Трапезундской области. Заслуживает также внимания и то, что в „Краткой истории Грузии“ Джуаншера путь Ираклия в Тифлис указан не из Западной Грузии через Сурамский перевал, а через Армению (Джуаншер, Краткая история Грузии (Венеция, 1884, гл. 15, стр. 96-97): свидетельства Джуаншера путь Ираклия в Тифлис можно было бы предположить не из бассейна р. Фасиса-Риона через Сурамский перевал, а из Трапезундской области в Тифлис. Рассмотренные нами свидетельства грузинских источников, как видим, ставят под сомнение предположение тех ученых, которые выступление Ираклия во второй персидский поход полагают не из района Трапезунда, а из нынешней Мингрелии" (Текст воспроизведен по изданию: Я.А. Манандян. Маршруты персидских походов императора Ираклия. Византийский временник. Т. 3. М. 1950.

(29. <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Manandjan/m14.phtml?id=127>).



4. წყაროთა პიტია, სებასტოპოლისი და ზიგანა არ მდებარეობდნენ აფხაზეთში

6. ლომოურის კვლევით, ამავე ტრაპეზუნტის მოსაზღვრე რეგიონში (სამხრეთ ლაზიკაში) იყვნენ განლაგებული წყაროებში ცნობილი პუნქტები Pithiae, Valencia, Usiporto, CaenePreamble, Sebastopolis, Ziganne, Mochora და არა დასავლეთ საქართველოს ლაზიკაში (5. Ломоури Н. Ю., К Выяснению Некоторых Сведений «Notitia Dignitatum» Византийский временник, том 46, 1986, об. <http://mirknig.com/knigi/1181556821-vizantiyskiy-vremennik-tom-46.html>).

ამავე აზრს ავითარებენ პროფ. გ. გრიგოლია (7. გრიგოლია, გვ. 31) და მიტროპოლიტი ანანია (8. მიტროპოლიტი ანანია, გვ. 212)

ს. კარპოვის კვლევის თანახმად, ლაზიკის ეპარქიის სახელით მოიხსენიებოდა პონტო პოლემონიაკის სამიტროპოლიტო (9. Карпов, с. 215), ქალაქ პოლემონიონს (პოლემონს), ტრაპეზუნტთან ახლოს, ასევე ერქვა სახელი ფადისანე/ფატსა (ფასიდი) ქალაქი პოლემონიონი იმდენად ცნობილი იყო, რომ მისი სახელის მიხედვით მის მომცველ პროვინციას პოლემონის პონტო ეწოდა. პოლემონი სამიტროპოლიტო ცენტრიც იყო. აღმოჩენილია ქ. პოლემონიონის მონეტები და მოყვანილია ცნობა – "30. Polemonion. Polemonion, a twin town with fadisane/fatsa, gave its hame the river Boliman" (10. Catalogue . p. 83). ფადისა მეორე სახელად ერქვა ქ. პოლემონიონს, რომელიც ტრაპეზუნტის დასავლეთით მდებარეობდა. ერთ დროს თვითონ ტრაპეზუნტი, ვითარცა რიგითი საეპისკოპოსო შედიოდა პოლემონიონის ეპარქიაში.

№3 და №4 ნოტიციებით (806-815 წლებში) და ასევე №5 ნოტიციით (820-829 წლები) პ. ინგოროყვას კვლევით, ტრაპიზონის კათედრას ეწოდება – „პოლემონის პონტოს კათედრა“ მე-8

საუკუნეში (27. პ. ინგოროყვა, გვ. 237, შენიშვნა 1), პოლემონს – ფადისა ერქვა, ამ კათედრას კი „ფასიდისა“ ერქვა. შესაძლოა ამიტომ მოაწერა 787 წელს ტრაპეზუნტელმა მიტროპოლიტმა ქრისტეფორემ ხელი მე-7 კრების აქტებს – მიტრ. ფასიდისა და ტრაპეზუნტისა υπ. 787 - Христофор, митроп. Фасиды и Трапезунда, და ამით გულისხმობდა, რომ ის ყოფილი პოლემონიონის მიტროპოლიტიც იყო.

ე.წ. ფოთ-ფადისის ერთმანეთთან დაკავშირება შეცდომაა, ერთმანეთს ტრაპეზუნტისა და პოლემონიონის (ფადისას) კათედრები უკავშირდებოდნენ. ფოთსა და ტრაპეზუნტს შორის რიზეს გავლენიანი კათედრა მდებარეობდა, ამასთანავე ფოთი – ძალზე შორს იყო ტრაპეზუნტიდან და იმუამად, იმპერიის გარეთ მდებარეობდა – აფხაზეთის სამეფოს შემადგენლობაში. მე-8 ს-ის დასაწყისში საზღვარი აფხაზეთის სამეფოსა და იმპერიას შორის მდ. ჭოროხთან გადიოდა. თუმცა, შესაძლოა, ფადისის სახელით მოიხსენიებოდა იმპერიაში შემავალი ათინა-რიზეს რეგიონის რომელიმე პუნქტიც.

ვაშინგტონში დაბეჭდილ ბიზანტიური მონეტების კატალოგში ნახვენებია ტრაპეზუნტთან აღმოჩენილი ლაზიკის სახელით ცნობილი მონეტა – „35. ლაზიკა. აღმოჩენილია ბიზანტიური მონეტა, რომელზეც ბერძნული წარწერაა – „...და იოანე კანდიდატოსი, მთავარი ლაზიკისა – Kommerkiarioi of the apoteke of Lazike (716 წ.) (მაშასადამე, დოკუმენტურად, მონეტის წარწერითაა დადასტურებული, რომ 716 წელს ლაზიკა ერქვა ტრაპეზუნტის მიმდებარე რეგიონს) მონეტაზე გამოსახულია იმპერატორი, ჩანს, ლევ III. მონეტას ათარიღებენ 686 წლით, ასევე 701 და 717 წლებითაც“ (10. Catalogue. p. 84).



5. ტრაპეზუნტის სამიტროპოლიტო ლაზიკაში

მაშასადამე, დოკუმენტურად დასტურდება, რომ ტრაპეზუნტის რეგიონს მე-7 ს-ის ბოლოსა და მე-8 ს-ის დასაწყისში ერქვა ლაზიკა.

თავდაპირველად ტრაპეზუნტი იყო ნეოკესარიის სამიტროპოლიტოს ერთ-ერთი საეპისკოპოსო (პონტო პოლემონიაკის ეპარქია) (9. *Карпов, с. 216*).

ტრაპეზუნტის კათედრის სამიტროპოლიტო რანგში აყვანა მოხდა, როგორც ჩანს ორ ეტაპად – (680/81 და 787 წლებში) ფაზისის მიტროპოლიტის ტიტული გადაეცა ტრაპეზუნტის მეუფეს და მღვდელმთავარმა ქრისტეფორემ ხელი მოაწერა VII მს. კრების (787) აქტებს, თავდაპირველად როგორც ფაზისისა და ტრაპეზუნტის ეპისკოპოსმა, ხოლო შემდეგ უბრალოდ როგორც ტრაპეზუნტელმა (9. *Карпов, с. 216*).

საკუთრივ ტრაპეზუნტის კათედრის აყვანა სამიტროპოლიტო რანგში, ჩანს მოხდა ბასილი I (867-886) მმართველობის დასაწყისში. პირველი ტრაპეზუნტელი ეპისკოპოსი ათანასე მიტროპოლიტის ხარისხის იყო (843-886). (9. *Карпов, с. 216*).

ტრაპეზუნტელ მიტროპოლიტს ნოტიციებში (X ს-ის დასაწყისში) 33-ე ადგილი ეკავა (XIV ს-მდე) და ერქვა „ლაზიკის ეპარქიის“ მიტროპოლიტი.

Положение Трапезунта как автокефальном митрополии было закреплено и современной нотиции епископий к началу X в. он занимает и до XIV в. удерживает 33-е место в списке кафедр с именованим епархий Лазика» (9. *Карпов, с. 216*).

ნოტიციებში ასევე მოიხსენიება კესარიის მიტროპოლიტი და ნათქამია, რომ ტრაპეზუნტმა დაიკავა კესარიის მიტროპოლიტის ადგილი ანუ პონტოს ყოფილ დიოცეზში ახლა უკვე ტრაპეზუნტელი მიტროპოლიტი გადაიტაცა პირველი მდგომარეობის იერარქად:

„XXX. მიტროპოლიტი ტრაპეზუნტისა, მთელი ლაზიკისა, მას ახლა კე-

სარიის ადგილი უჭირავს“ (3. *გეორგია, გვ. 135, 136, 137*).

(ე.ი. ტრაპეზუნტის მიტროპოლიტი იგივეა რაც ქალდიის მიტროპოლიტი, ამავე დროს ის არის „ლაზიკის ეპარქიის“ მიტროპოლიტი, ანუ ლაზიკა და ქალდეა სინონიმებია (ტრაპეზუნტის მიტროპოლიტმა წმ. ვასილიმ 913-914 წლებში აღადგინა საკათედრო ტაძარი, მაგრამ ტრაპეზუნტის მიტროპოლიტის მიერ არქიეპისკოპოსის ტიტულის გამოყენებამ გამოიწვია პატრიარქ ნიკოლოზ I მისტიკოსის (901-907, 912-925) პროტესტი. მან მოითხოვა რათა ქალდიის საპატრიარქო ეგზარქოსს გაეგზავნა კონსტანტინოპოლში პრელატი ახსნა-განმარტების მისაცემად. ქალდიის მიტროპოლიტი ასევე განისაჯა პატრიარქის მიერ მონასტრიდან ერთ-ერთი ბერის, ალბათ მისი ყოფილი მოძღვრის გაძევებისათვის.)

Трапезунт - автокефальная митрополия «К началу X в. он занимает и до XIV в. удерживает 33-е место в списке кафедр с именованим епархий Лазика» (9. *Карпов, с. 216*). (1. *Darrouzes, Notatie episcopatum... P. 272*).

ლაზიკის ეპარქიას კათედრათა სიებში X-XIV სს-ში ეჭირა 33-ე ადგილი. ტრაპეზუნტის ავტოკეფალურ მიტროპოლიას ამ სიებში ეწოდება ლაზიკის ეპარქია (ანდა ეპარქია ლაზიკაში) (9. *Карпов, с. 216*).

„ათონის წმ. მთაზე მიმავალი ქართველ სამღვდელთა გზა გადიოდა ტრაპეზუნტზე. ათონის მთაზე მიმავალი ქართველი მორჩილი საბეროები, XV ს-ის ჩათვლით, იღვრდებოდნენ, სწავლობდნენ და ემზადებოდნენ ტრაპეზუნტში. იღუური და გეოგრაფიული თვალსაზრისით, გზა საქართველოდან ათონისაკენ ზოგჯერ პონტოს სანაპიროზე იდო“ (9. *Карпов, с. 212*).



6. ქაღდგა – დიდი ლაზია, ლაზონა და სტრაბონის ცნობა ალაზონების შესახებ

„ტრაპეზუნტის იმპერიას სამხრეთიდან ესაზღვრებოდა თემა „დიდი ლაზია“ (9. *Карпов, с. 159*).

თვითონ ტრაპეზუნტის იმპერიის მიწა-წყალი წინათ განლაგებული იყო ქაღდგას თემში. ტრაპეზუნტის იმპერია არის მემკვიდრე ქაღდგის თემისა „ის შეენაცვლა“ ქაღდგას თემს (9. *Карпов, с. 159*).

„წყაროები არც თუ იშვიათად იხსენიებენ ქაღდგებს (ხაღდგებს), XII ს-მდე პონტო შედიოდა ბიზანტიურ თემა ქაღდგაში. ქაღდგების ქვეშ გულისხმობდნენ ამ ოლქის ელინიზებულ მოსახლეობას. ისინი ითვლებოდნენ უხეშ, საქმეში უვარგის, ქაღთა მოყვარულ, მაგრამ გულად მეომრებად (9. *Карпов, с. 112*).

„ქართველები (რომელთაც ხანდახან კოლხებს უწოდებდნენ) ცხოვრობდნენ არა მხოლოდ პონტოს საზღვრებთან, არამედ ქალაქებშიც, ტრაპეზუნტის ჩათვლით“ (Картвели именуемые иногда Колхами) (9. *Карпов, с. 112*).

ს. კარპოვი არ ეთანხმება სხვადასხვა ავტორს, რომელნიც წერენ, რომ „ტრაპეზუნტი კოლხიდაში“ მდებარეობდა, მას მიაჩნია ეს მოსაზრება არქაიზმად. თავის არგუმენტად მოჰყავს ბერძნული ტექსტები, მაგალითად იოანე ქსიფილონი თვლიდა, რომ კოლხიდა-ტრაპეზუნტის მიწას ესაზღვრებოდა. კოლხიდა პონტოს მეზობლად მდებარეობდა. ლაზებს (ხაღხი, რომელთა ენა ქართველურ ჯგუფებს განეკუთვნებოდა), პონტოს მოსახლეობაში რაოდენობრივად მეორე ადგილი ეჭირათ. პონტოს აღმოსავლეთი და სამხრეთი მხარეები უფრო მჭიდროდ იყვნენ დასახლებული ლაზებით, კერძოდ სურმენა, რიზე, ლაზიკა, ხერიანა (11. *Шукуров. с. 53*).

ლაზები თავიანთ თავს უწოდებენ „ლაზონებს“, თავიანთ ქვეყანას კი „ლაზონას“

(12. (<https://ru.wikipedia.org/wiki/Лазистан>).

ლაზების თვითსახელწოდება („ლაზონა“, „ლაზონი“), მომდინარეობს სტრაბონის მიერ ნახსენები, ამ რეგიონში მცხოვრები ტომის სახელისაგან – „ალაზონები“. სტრაბონი იკვლევს თუ რომელ ტომს ერქვა სახელი „ალაზონები“ და წერს, რომ ეს სახელი ერქვა ქაღდგების ანუ ხაღიბების ტომს და მიუთითებს მათ საცხოვრისს, იმ ტერიტორიას, სადაც ამჟამად ლაზები ცხოვრობენ (13. *სტრაბონი, 12, 3, 21*). სტრაბონი წერს – „ახლანდელი ქაღდგები, ძველად ხაღიბებად იწოდებოდნენ, ამათ შორის მდებარეობს ფარნაკია. მისი შემოსავალია თევზ პელამიდებს ჭერა და ასევე ლითონების (ახლა რკინის, ძველად ვერცხლის) ამოღება. საერთოდ ამ ადგილებში სანაპირო მეტისმეტად ვიწროა, რადგან იქვე, ზემოთ აღმართულია ლითონით სავსე ტყიანი მთები... კომეროსი ხაღიბებს უწოდებს ალიზონებს“ (13. *სტრაბონი, 12, 3, 20*). სტრაბონი იქვე ამატებს – „ზოგნი წერენ ალაზონებს“ (13. *სტრაბონი, 12, 3, 21*). მაშასადამე, ალაზონები (ალიზონები) ერქვათ ქაღდგებს, მცხოვრებთ იქ სადაც შემდგომ, ბიზანტიურ ეპოქაში მდებარეობდა „ქაღდგას ფემა (თემი“, ჭანებს, ასევე ლაზებს უწოდებდნენ. სახელი ლაზები, როგორც ითქვა, მომდინარეობს სახელისაგან – ალაზონები, აქედანაა ლაზების ქვეყნის სახელი – ლაზონა და ლაზიკა. სახელი ლაზი და შესაბამისად სახელი „ლაზიკა“ მომდინარეობს სტრაბონის მიერ აღნიშნულ ქაღდგების სახელ „ალაზონებისაგან“.



7. უმართებულო ცნობა ლაზების გადასახლების შესახებ დასავლეთ საქართველოდან ტრაპეზუნტის ოლქში

მაშასადამე, ლაზები პონტოს რეგიონის უძველესი მკვიდრები არიან და ისინი არ გადასახლებულან ტრაპეზუნტის რეგიონში დასავლეთ საქართველოდან, როგორც ამის შესახებ არასწორად მსჯელობს ზოგიერთი მკვლევარი. მაგალითად, Demetrius Kiminas-ი თავის წიგნში იძლევა თითქმის ლეგენდარულ, უსაფუძვლო მტკიცებას, თითქოსდა ლაზები დასავლეთ საქართველოდან გადასახლდნენ ტრაპზონქალდეასაკენ არაბთა შემოსევების გამო დაახლოებით 700 წელს, – არასწორია ასევე მისი მტკიცება იმისა, თითქოსდა როდოპოლისი ერქვა თანამედროვე სოფელ ქვაციხეს ჭიათურის რაიონში, ის წერს – „ქალაქი როდოპოლისი (Rhodopolis) (დღევანდელი ქვაციხე, Kvatsikhe, საქართველო), განლაგებულია ქუთაისის აღმოსავლეთით 35 კმ-ით, ანტიკური კოლხეთის ტერიტორიაზე. მოგვიანებით ცნობილი როგორც ლაზიკა, სახელმწიფო ამ ტერიტორიაზე ჩამოყალიბდა ქრისტეს შობიდან IV საუკუნეში. 542 წელს, რომის იმპერიის გავლენის ნეიტრალიზების მიზნით, იგი დაიპყრო სპარსეთმა. თავისი გავლენის დაბრუნება რომის იმპერიამ შეძლო 549-56 წლებში სპარსეთის წინააღმდეგ მიმდინარე ლაზიკის ომის შედეგად. ამის შემდეგ ლაზიკა რჩებოდა რომის იმპერიის გავლენის ქვეშ დაახლოებით ქრისტეს შობიდან 700 წლამდე, მანამ, სანამ არ მოხდა ამ ტერიტორიის ოკუპაცია არაბების მიერ. ამის შემდეგ ლაზიკის მოსახლეობამ გადაინაცვლა სამხრეთ-დასავლეთით ტრაპზონამდე და შესაბამისად, ლაზიკა დაერქვა უკვე ლაზებით დასახლებულ ახალ ტერიტორიას“ (14. *The Ecumenical*, გვ. 105-110).

თუკი მე-8 ს-ის დასაწყისამდე დასავლეთ საქართველოდან ტრაპზონისაკენ

ლაზები გადასახლდნენ, მაშინ ისინი დასახლებულან იქ იმუამად არსებულ არმენიაკონის თემში, სადაც ლაზური მოსახლეობა თითქოსდა მხოლოდ არაბობის შემდეგ გაჩნდა, მაგრამ იქ ნამდვილად იქამდეც ცხოვრობდნენ ქართული ტომები – ბიძერები, ქალდეები, ჭანები, დრილები, კოლხები და სხვანი, პირიქით, მათ რეგიონში, ტრაპზონის ოლქში, მხოლოდ შემდგომ გამოჩნდა სომხური მოსახლეობა, ლაზები ანუ ალაზონები იმთავითვე ერქვათ ქალდეებს, როგორც სტრაბონი წერს, რომ ქალდეებს ასევე ალაზონებს უწოდებდნენ.

შესაბამისად, სიტყვა „ლაზი“ – სიტყვა „ალაზონისაგანა“ წარმოშობილი, რადგანაც, ამუამადაც კი, ამ რეგიონში, ლაზისტანში, მცხოვრები ლაზები თავის თავს ალაზონებს უწოდებენ.

VII ს-ის შუა წლებში დაარსდა „არმენიაკის“ თემი ანუ ფემა. ეს ფემა თავის მხრივ სამ „ტუმად“ (სამხედრო-ადმინისტრაციულ ერთეულად) იყოფოდა. ხალდია არმენიაკის ფემის ერთ-ერთ ტუმაში შედიოდა. სამხრეთით არმენიაკის ფემას მდ. გალისი საზღვრავდა (ნ. ადონცის შესედეულებით, ჩრდილოეთით მისი საზღვარი ფასისამდე (ე.ი. ჭოროხამდე) აღწევდა. 824-863 წლებში არმენიაკის ფემა დაიშალა და ხალდია ცალკე ფემად გამოიყო (4. *Adoni*, გვ. 64).

როდოპოლისი (Rhodopolis) წარმოადგენდა ფაზისის სამიტროპოლიტოში შემავალ საეპისკოპოსოს. ფაზისის სამიტროპოლიტო გაუქმდა არაბების შემოჭრის შემდეგ და IX საუკუნეში მისი ტერიტორია შეუერთდა ტრაპეზოუსის (Trapezous) ახალ სამიტროპოლიტოს.



8. მიხეილ პანარეტის ცნობები ლაზიკის შესახებ

მიხეილ პანარეტი, ლაზიკის მკვლევარი, ლაზიკის (ლაზისტანის, სამხრეთ ლაზიკის) გეოგრაფიულ გარემოს აღწერს ისევე, როგორც სტრაბონი ქალდაზონების საცხოვრისს – სტრაბონი წერს – „საერთოდ ამ ადგილებში სანაპირო მეტისმეტად ვიწროა, რადგან იქვე, ზემოთ აღმართულია ლითონით სავსე ტყიანი მთები (13. სტრაბონი, 12, 3, 21). იმავეს წერს მიხეილ პანარეტი – „ლაზისტანი გეოგრაფიულად ქმნის ვიწრო მიწის ზოლს შავიზღვისპირზე, პონტოს ანუ ლაზისტანის ქედის დასავლეთ მხარეს კემერის კონცხიდან ზღვისპირა პუნქტ მაკრიალამდე“. (15. <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Panaret/framepred.htm>).

მის მთავარ ქალაქს ვერცხლის მოპოვების გამო არგიოპოლისი ერქვა. სტრაბონი ამ ადგილებში ვერცხლის მოპოვებას მიუთითებს, აქვე ახსენებს ქალაქ ზიგანოპოლისს. ჩანს, ზიგანას უღელტეხილთან ტრაპეზუნტ-თეოდოპოლისის შემაერთებელ გზაზე. სადაც შემდეგში ნ. აღონცის კვლევით, ლაზიკის სამიტროპოლიტოს ზიგანას (ზიგანონ, ზიგანევი) საეპისკოპოსო არსებობდა. საქართველოში ლაზიას (ლაზიკას) უწოდებდნენ ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს, რიზეს მიმართულებით, რომელიც ხშირად ბიზანტიის ნაწილი იყო: „ქართლის ცხოვრების“ ცნობით, თამარ მეფემ თავისი ლაშქართ ტერიტორია „ლაზიიდან სინოპამდე“ ჩამოართვა ბიზანტიის იმპერატორს, (16. http://www.amsi.ge/istoria/qc/qarTlis_cxovreba_1.pdf).

ცნობის ანალიზიდან ჩანს, XII-XIII საუკუნეებში ლაზია ერქვა რიზეს მხარეს, მდებარეს ბიზანტია-საქართველოს სასაზღვრო ციხის – ხუფათის სამხრეთით. ლაზია დასავლეთ საქართველოს რომ რქმეოდა, მაშინ დასავლეთ საქართველო – არა თამარის სამეფოში,

არამედ, ბიზანტიაში შემავალ ტერიტორიად უნდა მიგვეჩნია, რომელიც თამარმა შეუერთა თავის სამეფოს, რაც არასწორია, ვახუშტი ბატონიშვილი ლაზიას უწოდებს ბაიბურდსა, ფორჩხას შუა მოქცეულ ტერიტორიას შავიზღვისპირეთში – „ხოლო ბაიბურდსა და ფორჩხას სამხრეთით, ჭანეთის მთას იქით, არს ჭანეთი, და აწ უწოდებენ ლაზსავე – გონიოდან ტრაპიზონის სამზღვრამდე“ (17. *ქართლის ცხოვრება*, IV, 1973, 68).

9. „სომხური გეოგრაფია“ ლაზიკის შესახებ

აკად. ი. მანანდიანის კვლევით „სომხური გეოგრაფია“ – ლაზიკას – ლაზების ქვეყანას – ტრაპეზუნტთან ათავსებს – «В Армянской географии» Джаник, Т. Е. страна цанов, или что то же - Лазов, находившийся в районе Трапезунтской области, был составной частью Егерии - Колхиды» (18. *Манандян, стр. 148*).

სომხური გეოგრაფიით ჭანიკა, ლაზიკა და კოლხიდა ტრაპეზუნტის ოლქში მდებარეობდნენ და მათ ყველას ერთად ეგერია ეწოდებოდათ – მანანდიანის კვლევით.

ეს დასკვნა ეთანადება მე-8 საუკუნის წყაროს ცნობას, რომ ტრაპეზუნტის რეგიონს ერქვა ლაზიკა – ეპიფანე კონსტანტინოპოლელმა, კრიტიკულად მიმოიხილა თავისი წყაროები და ფეხითაც მოიარა ის ადგილები, სადაც ანდრია მოციქული მოღვაწეობდა. ის წერს: წმიდა ანდრია მოციქული „ამისოდან წამოსვლის შემდეგ მივიდა ტრაპეზუნტში, ლაზიკის ქალაქში, იქიდან ის წავიდა იბერიაში, მას შემდეგ, რაც მან ზღვის პირას მცხოვრებნი მრავალნი განანათლა, ის ჩავიდა იერუსალიმში“ (19. *ეპიფანე, გვ. 58*).

წმ. ეპიფანე კონსტანტინოპოლელის ცნობით, წმ. ანდრია მოციქული თავდაპირველად მივიდა ლაზიკის ქალაქ ტრაპეზუნტში, იქედან კი მიაღწია მდ.



ფაზისამდე. ეპიფანე კონსტანტინოპოლელი ლაზიკას უწოდებს თანამედროვე ლაზისტანს ტრაპეზუნტიდან მდ. ფაზისისამდე (ანუ ჭოროხამდე, როგორც სიტყვა ფაზისს თარგმნიან წმ. ქართველი ათონელი მამები), ის წმ. ანდრიას შესახებ ცნობის მოცემისას მიუთითებს მე-4 საუკუნის ავტორს ეპიფანე კვიპრელს (19. ეპიფანე, გვ. 57).

10. წმ. ექვთიმე მთაწმიდელი და სხვა მამები მდ. ფაზისს ჭოროხს უწოდებენ

წმ. ექვთიმე მთაწმიდელი ბერძნული ტექსტის თარგმნისას სიტყვა „ფაზისს“ ჭოროხს უფარდებს. მან შესაბამისი ადგილი ასე თარგმნა: „ხოლო დიდებული ანდრეა სხვათა მათ თანა მოვიდოდეს ქალაქით-ქალაქად და სოფლითი-სოფლად, ასწავებდეს ერთა და იქმოდეს სასწაულთა და ესრეთ მოიწინეს ქვეყანად ქართლისა და ვიდრე მდინარედმდე ჭოროხისა დაუცხრომლად ქადაგებდეს სახელსა ღმრთისასა“ (20. მიმოსვლა, გვ. 189).

აქ ბერძნულ დედანში ჭოროხის ადგილას ფაზისია მოხსენიებული (20. მიმოსვლა, გვ. 189). ეს ფაქტი უფლებას იძლევა მოსაზრების გამოთქმისა, რომ IV-VIII საუკუნეებში ლაზიკა ერქვა ტრაპეზუნტიდან ფაზისამდე მოქცეულ რეგიონს. ტრაპეზუნტი, მისი (წმ. ეპიფანე კონსტანტინოპოლელის) აზრით, არის ლაზიკის ქალაქი, მახლობელი ქვეყანა კი იბერიაა. სტრაბონიც ტრაპეზუნტს კოლხიდასთან (ლაზიკასთან) აკავშირებს – „ტავრების მთიანეთში არის მთა ტრაპეზუნტი, თანამოსახელე იმ ქალაქისა, რომელიც მდებარეობს ტიბარანიასა და კოლხიდასთან“ (21. სტრაბონი VII, 4, 3). ე.ი. ქალაქი ტრაპეზუნტი კოლხიდასთან მდებარეობდა.

ასევე ეთანადება სტრაბონის ცნობებს ქართველ წმიდა მამათა თვალსაზრისი, რომ ფაზისი არის მდ. ჭოროხი – სტრაბონი რამდენჯერმე ფაზისს და მის სათავეს არმენიასთან აკავშირებს (22. სტრაბ. XI, თავი XIV, 7).

სტრაბონის მიერ ფაზისის სათავედ არმენიის მიიხნევა აჩვენებს, რომ მის მიერ ფაზისის ქვეშ ჭოროხი მოიაზრება, რომლის სათავეც, სტრაბონის ეპოქაში, არმენიაში მდებარეობდა, რადგანაც, სტრაბონისავე ცნობით, ძვ.წ. მე-2 საუკუნეში არმენიამ იბერიისაგან მიიტაცა პარიადრეს კალთები, ხორძენა და გოგარენა (23. სტრაბ. XI, II, 17), ჭოროხის სათავე ისტორიულ ხორძენასთანაა საძებნი, რომელიც სტრაბონის ეპოქაში არმენიის მიერ იყო მიტაცებული.

11. წმ. სინოდის დადგენილება დასავლეთ საქართველოს იურისდიქციასთან დაკავშირებით

მეორე თვალსაზრისით (ს. ყაუხჩი-შვილი, ბ. კუდავა და სხვანი), კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს ლაზიკის ბერძნულენოვანი საეპისკოპოსო კათედრები მდებარეობდნენ დასავლეთ საქართველოში, ვიდრე თითქმის X საუკუნემდე, 600 წლის მანძილზე.

დასავლეთ საქართველოში აღნიშნული საეპისკოპოსოების არსებობას უარყოფს საქართველოს ეკლესიის წმ. სინოდი თავისი საგანგებო დადგენილებით რომელშიც აღნიშნულია, რომ ქართული საეკლესიო ისტორიოგრაფია და საეკლესიო ტრადიცია იმთავითვე მიიხნევა, რომ დასავლეთ საქართველო, მოციქულების ეპოქიდანვე და წმ. ნინოს ხანიდან ანუ ქართული ეკლესიის ჩამოყალიბების ეტაპიდან მუდმივად იმყოფებოდა მის იურისდიქციაში,

ამონარიდი წმიდა სინოდის დადგენილებიდან:

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



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

ხელი შეეწყოს მეუფე ანანიას (ჯაფარიძე) მიერ წარმოდგენილი მასალების დაბეჭდვას და ისტორიულ წაყრებზე დაყრდნობილი იმ ჭეშმარიტი აზრის განმტკიცებას, რომ „წმიდა მოციქულმა ანდრიამ იქადაგა ყოველსა ქვეყანასა საქართველოსასა“, ხოლო წმინდა ნინომ „განანათლა ყოველი სავსება ყოველთა ქართველთა ნათესავისა“ (24. დიდი სჯულის კანონი, გვ. 545-546) და რომ ამას მოწმობენ უცხოური წყაროებიც. აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ აზრს სრულად იზიარებს ბატონი ივანე ჯავახიშვილი (25. ივ. ჯავახიშვილი გვ. 47), იგი წერს: „ანდრია მოციქულიც და წმიდა ნინოც საერთო ქართული ეკლესიის დამაარსებლად და მთელი ერის განმანათლებლად იყვნენ ცნობილნი, საქართველოს სხვადასხვა ნაწილების ცალკე მქადაგებლების გამოძებნის

სურვილიც არ ჰქონიათ, რადგან ისინი მთლიანი და განუყოფელი საქართველოს განმტკიცებისა და აღორძინებისათვის იღვწოდნენ“ (26. „საპატრიარქოს უწყებანი“).

შესაბამისად, ნოტიციებში აღნიშნული საეპისკოპოსოები (საისინი, ზიგანა, როდოპოლისი და პეტრა) მდებარედნენ არა დასავლეთ საქართველოში, არამედ ისტორიულ ქართულ მიწა-წყალზე, ტრაპეზუნტის სამხრეთ რეგიონში, თანამედროვე სუმელასა და გუმუშხანეს რეგიონში, ზიგანას უღელტეხილთან, ტრაპზონ-არზრუმის დამაკავშირებელი გზის მახლობლად. ფაქტიურად იმავე თვალსაზრისს ავითარებდა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო XIX საუკუნეში, ამიტომაც, მან ამ რეგიონში აღადგინა ისტორიული როდოპოლისის კათედრა, სუმელას მონასტერთან, ტრაპეზუნტ-მაჩკას (მაჭუკა, Matsouka) მახლობლად.

12. 1863 წლის კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს დადგენილება როდოპოლისთან დაკავშირებით

Demetrius Kiminas წიგნში The Ecumenical Patriarchate 2009, წერს – „როდოპოლისი (Rhodopolis) წარმოდგენდა ფაზისის სამიტროპოლიტოში შემავალ ეპარქიას. ფაზისის სამიტროპოლიტო გაუქმდა არაბების შემოჭრის შემდეგ და IX საუკუნეში მისი ტერიტორია შეუერთდა ტრაპეზოუსის (Trapezous) ახალ სამიტროპოლიტოს. ტრაპზონის სამხრეთით, მთიან ტერიტორიაზე, სამი ისტორიული მონასტერი მდებარეობს. სუმელა (Soumela), დიკაიოსიმონის (Dikaiosimon) სამხრეთით 20 კმ-ით, გადმოცემის მიხედვით დაარსდა 386 წელს. ვაზელონი (Vazelon), დიკაიოსიმონის (Dikaiosimon) სამხრეთ-დასავლეთით 10 კმ-ით, გადმოცემის მიხედვით დაარსდა 270 წელს. მონასტერი პერისტერეოტა (Peristereota) კი, გადმოცემის მიხედვით,



752 წელს დაარსდა. ტრაპზონის იმპერიის მმართველობის პერიოდში სამივე მონასტერი იყო ეკლესიურად ავტონომიური და მათი ძალაუფლება გარშემომყოფ დასახლებაზეც ვრცელდებოდა. ეს ავტონომია 1461 წელს ამ ტერიტორიის ოსმანთა იმპერიის მიერ ოკუპაციის შემდეგაც გაგრძელდა და თითოეულ მონასტერს ჰქონდა საპატრიარქო ეგზარქატის სტატუსი. 1863 წლის მაისში სამივე ეგზარქატი გაუქმდა და მათ ადგილას ჩამოყალიბდა როდოპოლისის (Rhodopolis) ახალი არქიეპარქია. როდოპოლისის (Rhodopolis) სამიტროპოლიტოს ტრაპეზოუსის (Trapezous) სამიტროპოლიტო შემოსაზღვრავს, დასავლეთიდან კი ქალდიის (Chaldia) სამიტროპოლიტო. სამიტროპოლიტო ტახტი არის ქალაქ დიკაიოსიმონში (Dikaiosimon), ტრაპეზოუსის (Trapezous) სამხრეთით 25 კმ-ით. თურქული სახელი მიღებულია ამ ტერიტორიის სახელწოდებიდან რომის იმპერიის ბატონობის პერიოდში – მაჭუკა (Matsouka) (14. *The Ecumenical*, gv. 105-110).

კონსტანტინოპოლის საპატრიარქომ როდოპოლისის კათედრა 1863 წ. აღადგინა თავისი ადგილმდებარეობის ისტორიულ ადგილას, ტრაპეზუნტის ლაზიკაში, აქვე აღმოჩენილი არტეფაქტები ადასტურებს ამ რეგიონში როდოპოლისის კათედრის არსებობას არაბობამდელ ეპოქაში. ყოფილ ქალდეაში აღმოჩენილ როდოპოლისის სავარაუდოდ მე-7 საუკუნის საეპისკოპოსო ბეჭედს ეხება *Catalogue of Byzantine seals at dumbarton oaks and in the fogg Museum od art, volome 4, The East*, edited by E. Geer, and N. Oikon-omides, Wachington, D.C. სადაც ნათქვამია:

„38. „როდოპოლისი (თანამედროვე ვარციხე, ვარდისციხე) იყო ფაზისის მიტროპოლიის (ლაზიკაში) ეპარქია. ის ქრება კონსტანტინოპოლის Notatie episcopatum - იდან VIII ს-ის შემდეგ, დაახლოებით იმ დროიდან რაც გაუქმდა ფაზისის მიტროპოლია (I. Darrouzes, *Notatie episcopatum...* P. 272). 38.1. მონეტაზე არის

წარწერა – „იოანე, როდოპოლისის ეპისკოპოსი“. მისი დიამეტრია 12 მმ, წონა 3,85 გრ. მონეტის წინა მხარეს გამოსახულია ღვთისმშობელი ყრმით, უკანა მხარეს – აღნიშნული წარწერა 4 სტრიქონზე. ესაა ერთადერთი შემორჩენილი მონეტა როდოპოლისის ეპისკოპოსებისა, გამოქვეყნებული Fedalto-ში“ (10. *Catalogue*. p. 84).

მონეტას ავტორი მე-11 საუკუნით ათარიღებს.

მონეტა საუკეთესო დასტურია იმისა, რომ როდოპოლისი არა ვარციხეში, არამედ მისგან შორს – ქალდეას მთიანეთში ზიგანა-არგიოპოლისის რეგიონში მდებარეობდა. საბჭოთა ეპოქის ისტორიოგრაფიის მტკიცება, რომ როდოპოლისი ვარციხეა – უკრიტიკოდ იქნა გაზიარებული გამოჩენილ უცხოელ მკვლევართა მიერ. მართალია, აღმოჩნდა ტრაპეზუნტ-ქალდეას რეგიონში. მონეტა წარწერით – „იოანე, როდოპოლისის ეპისკოპოსი“, მაგრამ მკვლევარის დასკვნა, თითქოსდა ვარციხის ეპისკოპოსი დასავლეთ საქართველოში უშვებდა საკუთარ მონეტას, არ შეესაბამება ფაქტებს – შეუძლებელია ვარციხის ეპისკოპოსს, ქუთაისის – საქართველოს დედაქალაქის გვერდით, XI საუკუნეში ბერძნულ წარწერიანი მონეტა გამოეშვა და თანაც არა მეფის სახელით, არამედ ადგილობრივი ეპისკოპოს იოანეს სახელით. ეს საქართველოსათვის შეუძლებელია, მაგრამ ბუნებრივი იყო ქალდეა-ტრაპეზუნტის რეგიონში. სადაც მდებარეობდა კიდევ როდოპოლისის კათედრა, ეს მონეტა ამის შესანიშნავი დადასტურებაა. რაც შეეხება ვარციხეს, აქ არავითარი არქეოლოგიური მსგავსი ნივთი არ აღმოჩენილა, მიუხედავად ხანგრძლივი დაბეჯითებული ძიებისა და არქეოლოგიური გათხრებისა, რადგანაც ვარციხე არ ყოფილა ბერძნული საეპისკოპოსო ცენტრი. აღმოჩენილი მონეტა არაბობამდელი დროით უნდა დათარიღდეს, როდესაც აღმოჩენის რეგიონში – ტრაპეზუნტთან, არსებობდა როდოპოლისის კათედრა.



13. ნ. ლომოურის და გ. გრიგოლიას კვლევით ზიგანა და პითია ტრაპეზუნტთან მდებარეობდა

როდოპოლისის, პეტრას, საისინისა და ზიგანას იმთავითვე ტრაპეზუნტის რეგიონში მდებარეობას მიუთითებდა, როგორც აღინიშნა ნ. აღონცი, „С локализациями Н.Г. Адонца не согласился С.Г. Каухчишвили. Еще в 1952 г., говоря о четырех епископских кафедрах Лазики, перечисленных в византийских церковных эктезисах, в частности об одной из этих кафедр, именуемой Зиганеон (ὀττιζιγανέων), С.Г. Каухчишвили идентифицировал с Зиганой «Notitiadignitatum» (По мнению С.Г. Каухчишвили, Pithae - Питиунт, Sebastopolis - Севастополис Абхазии, т. е. Сухуми, Mochora напоминает Мохирис, упоминаемый византийскими писателями среди городов Лазики, a Ziganne - это тот же Зиганеон, находившийся близ совр. села Гудава (Абхазская АССР, Гальский район). Зиганне, Мохора, Севастополис и Питиа были расположены на территории Лазики, и, следовательно, по данным «Notitiadignitatum», в начале V в. в этих пунктах Лазики стояли римские военные подразделения, подчиненные дуксу Армении. Таким образом, получается, что названные крепости или лагеря являлись составной частью римской пограничной системы, или «Понтийского лимеса», который простирался от Трапезунта до Питиунта»

(5. Ломоური Н. Ю., К Выяснению Некоторых Сведений «Notitia Dignitatum» Византийский временник, том 46, 1986, [об. http://mirknig.com/knigi/1181556821-vizantiyskiy-vremennik-tom-46.html](http://mirknig.com/knigi/1181556821-vizantiyskiy-vremennik-tom-46.html)).

მაშასადამე, თუკი ზიგანა (ზიგანეონი) გუდაყვას, როდოპოლისი - ვარციხე და ა.შ. მაშინ ისინი არმენიის დუკის (დუქსის) საგამგეო ქვეყნის პუნქტები ყოფილან, რაც ფაქტებს ეწინააღმდე-

გება, არმენიის დუკას დასავლეთ საქართველოსთან არაფერი აკავშირებდა.

ლაზიკის საეპისკოპოსო კათედრების სამხრეთ ლაზიკაში (თანამედროვე ლაზისტანში) მდებარეობის შესახებ, ნ. აღონცი, სხვა წყაროებთან ერთად, მიუთითებს V საუკუნის ბიზანტიურ წყაროს Notitia Dignitatum. ამ წყაროს საგანგებო კვლევები მიუძღვნეს ცნობილმა ისტორიკოსებმა გ. გრიგოლიამ, ნ. ლომოურმა და სხვებმა, ისინი მთლიანად ეთანხმებიან ნ. აღონცის, რომ აღნიშნული პუნქტები მდებარეობდნენ არა დასავლეთ საქართველოში, არამედ ტრაპეზუნტის რეგიონში

(5. Ломоური Н. Ю., К Выяснению Некоторых Сведений «Notitia Dignitatum» Византийский временник, том 46, 1986, [об. http://mirknig.com/knigi/1181556821-vizantiyskiy-vremennik-tom-46.html](http://mirknig.com/knigi/1181556821-vizantiyskiy-vremennik-tom-46.html)).

(7. გ. გრიგოლია, გვ. 31).

14. ზიგანა - არზრუმ-ტრაპეზუნტის გზაზე, ჭანეთში

ნ. ლომოურის კვლევით ზიგანა (ზიგანე) მდებარეობდა არა დასავლეთ საქართველოს სოფელ გუდაყვასთან, არამედ ზიგანას უღელტეხილთან, ტრაპეზუნტ-თეოდოსიოპოლის (არზრუმის) გზაზე ჭანეთში, რომელიც ასევე ლაზიკად იწოდებოდა. აქვე, ამავე ვრცელ რეგიონში, ტრაპეზუნტის სამხრეთით იყო განლაგებული ნოტიციებში მოხსენიებული პუნქტები. ნ. ლომოური ამის შესახებ წერს – нет никаких оснований считать, что Ziganne «Notitia digmtatum» находилась на территории Западной Грузии, а археологические раскопки в с. Гудава выявили лишь еле различимые следы одной стены, при этом столь мало-выразительные, что даже нельзя с полной уверенностью говорить, что это была стена постоянного укрепления, а не какого-то



временного сооружения: она не имела фундамента и ее перво начальная высота должна была быть незначительной.

Отождествление Mochora «Нотиции» с Мохирисом византийских авторов, предлагаемое С. Г. Каухчишвили, кажется нам еще более сомнительным. более убедительной является локализация этого пункта в с. Мохора, расположенном восточнее Зиганы, как предполагал Н.Г. Адонц.

И наконец, остается вопрос о локализации Pithiae (Питиунт) и Sebastopolis. В первую очередь обращает на себя внимание форма Pithiae. Не случайно, что Бёкинг и Н.Г. Адонц с самого начала отказались от сопоставления этого наименования с Пицундой и стали искать другие пункты для локализации Pithiae. Так, Бёкинг указывает на название Πιτιόσσα, упоминаемое у Птолемея восточнее Трапезунта и реально соответствующее, как видно, Офиусу (Οφιοός) или Опиусу (Οπιός) других списков «Географии» Птолемея. нам представляется более обоснованным искать Pithiae где-то в районе Трапезунта, чем идентифицировать этот пункт Пицундой. Что касается Севастополиса, не исключено, что город или крепость с таким названием могли находиться и южнее, не территории Понта или Малой Армении. Ведь наименование «Севастополь», «Севастия» со времен Августа давалось многим городам и крепостям в различных областях Римской империи. Не случайно еще Бёкинг обратил внимание на то обстоятельство, что при описании Каппадокии Птолемей помещает здесь Севастополис в церковных эктезисах среди епископов, входивших в митрополитство Первой Армении с центром в Севастии, назван и епископ Севастополиса (ο Σεβαστοπόλεως). Этот Севастополис знает и Плиний в области Колопене, рядом с Севастией

Дело в том, что из подчиненных дуксу Армении военных отрядов, согласно «Notitiadignitatum», главные силы располагались в Сатале - главном городе Первой Армении и метрополии Второй Армении - Мелитене. Кроме того, под Саталой, в Домане, и ближе к Мелитене, в Саббу

(совр. Саду-Шенике), стояли два отряда стрелковой кавалерии. В Понте основными стоянками были Трапезунт, Авакса и Сильвана, Sisila - недалеко от древнего Никополя, у современного городка Сушехри, т. е. у самой границы Первой Армении и Понта; Chaszanenia - у р. Дейрмендере, южнее Трапезунта. ясно, что часть перечисленных здесь отрядов располагалась в Первой Армении, часть - во Второй, а часть - в Понте, римский гарнизон мог в начале V в. находиться и в этом Севастополисе, и вовсе не обязательно видеть в Севастополисе «Нотиции» древнюю Диоскурию, т. е. город в Лазике.

Все сказанное, как нам кажется, полностью подтверждает, что локализация интересующих нас пунктов на территории Западной Грузии вовсе не столь несомненна, как представлялось отдельным специалистам. Более того, целый ряд аргументов делает более убедительным помещение всех этих пунктов именно за пределами Западной Грузии - в Понте и Малой Армении

(5. Ломоури Н. Ю., К Выяснению Некоторых Сведений «Notitia Dignitatum» Византийский временник, том 46, 1986, об. <http://mirknig.com/knigi/1181556821-vizantiyskiy-vremennik-tom-46.html>).

ისტორიკოსი გ. გრიგოლიაც აღნიშნავს, რომ ეკთესისებში დასახელებული მრავალი ქალაქი და პუნქტი ასევე მოიხსენებიან ამავე ეპოქის (V საუკუნის) ბიზანტიურ წყაროში Notitia Dignitatum (Not. dign) (7. გ. გრიგოლია, გვ. 31).

15. V ს-ის ბიზანტიური Notitia Dignitatum პიტას, როდოპოლისსა და ზიგანას შესახებ

ეს არის V საუკუნის ძეგლი, რომლის მიხედვითაც „არმენიის სარდალს ექვემდებარება პონტოს სასახლდგრო ხაზი - ტრაპეზუნტი და პითია, ისულმენი, კენეპარამბოლე, სებასტოპოლი, ზიგანე, მოხორა“. გ. გრიგოლიას თვალსაზრისით არმენიის სარდალს ექვემდებარებოდა არა აფხაზე-



თის სებასტოპოლისი, პითია და ზიგანა, არამედ ტრაპეზუნტის ოლქისა.

გ. გრიგოლია იმოწმებს ნ. ადონცს, სხვა ავტორებს (პ. ინგოროყვას, ვ. ლექვინაძეს, ნ. ლომოურს) და ასკენის, რომ ნოტიციებში მოხსენიებული პუნქტები მდებარეობდნენ ტრაპეზუნტთან (7. გ. გრიგოლია, გვ. 122).

გ. გრიგოლია არ ეთანხმება დღემდე არსებულ, ძირითადად ს. ყაუხნიშვილის მიერ ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს, რომ ზიგანა (ზიგანოსი), პიტია, სებასტოპოლისი და სხვა პუნქტები მდებარეობდნენ ცხუმთან, მოხორა – ქუთაისთან.

გ. გრიგოლია ეთანხმება ადონცს, რომ ნოტიციის ზიგანა ტრაპეზუნტიდან არდასში მიმავალ გზაზეა, ზიგანას უღელტეხილთან (6640 ფუტ სიმაღლეზე), რომელსაც დღესაც ასე ეწოდება. ხოლო მოხორა – ზიგანას აღმოსავლეთით მდებარე სოფელია დღესაც (7. გ. გრიგოლია გვ. 122). კერძოდ, ტრაპეზუნტსა და სატალას შუა მდებარეობდნენ ზიგანა, ხაძანა, სილუანა, მოხორა და ავიძა, ხოლო ტრაპეზუნტის ჩრდილოეთით ჭოროხის შესართავამდე – პისის ნავსადგური (სურმენე), პითია (პიტეუსი), კენეპარამბოლე (ახალიბანაკი), ვალენტია (აფსაროსი), (7. გ. გრიგოლია, გვ. 123).

ნ. ადონცის კვლევით აღნიშნული საეპისკოპოსოები მდებარეობდნენ ყოფილი პონტოს დიოცეზის მიწაზე.

პონტოს დიოცეზს თავისი 11 პროვინციით ჰყავდა მხოლოდ ერთი სამხედრო მთავარსარდალი „არმენიის დუკის“ სახელწოდებით, მისი ძალაუფლება ვრცელდებოდა I და II არმენიასა და აგრეთვე პოლემონის პონტოში (4. ადონც, c. 95).

პეტრას საეპისკოპოსო კათედრად არ უნდა მივიჩნიოთ პეტრას ციხე-სიმაგრე, არამედ ის უნდა ვეძიოთ ბაიბერდის (პაიპერტის) ახლოს – წერს ნ. ადონცი (4. ადონც, გვ. 147).

საისინის საეპისკოპოსო კათედრა მდებარეობდა ამჟამინდელ ქალაქ სიისის (Syissa) მახლობლად. ეს ქალაქი მდებარეობს ქალდიის სამიტროპოლიტოში, რომელშიც არგიროპოლისი ითვლება მთავარ ქალაქად, ქალაქი არგიროპოლისი (Argyropolis), განლაგებული ტრაპეზოუსის (Trapezous) სამხრეთით 80 კმ-ით დაარსდა როგორც ტირას (Thyra) დასახლება (კოლონია) ქრისტეს შობამდე 700 წელს, ბერძნების მიერ, რომლებმაც პირველებმა აღმოაჩინეს ვერცხლი ამ რეგიონში. ქალდიის სამიტროპოლიტოში სხვა მნიშვნელოვანი ქალაქებია: ხერიანია (Cheriana), არგიროპოლისის (Argyropolis) სამხრეთ-დასავლეთით 60 კმ-ით; სიისა [საისინი], არგიროპოლისის (Argyropolis) სამხრეთით 60 კმ-ით (10. Catalogue, p. 84).

ასევე, ზიგანას რეგიონში, გუმუშხანესთან ათავსებდა ნ. ადონცი საისინის კათედრას.

ამჟამად ზოგიერთი ავტორის მიერ მიიჩნევა, რომ საისინი თითქოსდა იყო თანამედროვე ცაიში დასავლეთ საქართველოში, ზიგანა ანუ ზიგანევი გუდაყვა, როდოპოლისი – ვარციხე, პეტრა კი ციხისძირი – ყველა დასავლეთ საქართველოში. ეს კათედრები მკვლევართა სხვა ნაწილის მტკიცებით მდებარეობდნენ ტრაპეზუნტის მთიან რეგიონში, ეწ. სამხრეთ ლაზიკაში (ლაზისტანი, ლაზონა) ტრაპეზუნტ-თეოდოსიოპოლისის (არზრუმის) მაკავშირებელი გზის პირას მდებარე ქალაქებში – ზიგანას რეგიონში.

დასკვნა:

2005-2012 წლებში საეკლესიო სეპარატისტებმა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს წინაშე დასვეს საკითხი აფხაზეთში საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციის უკანონობის შესახებ.

ისინი თავიანთ ნაშრომებში ამტკიცებენ, რომ დასავლეთ საქართველო



IX-X სს-მდე იმყოფებოდა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს იურისდიქციაში, რადგანაც აქ მდებარეობდნენ ბიზანტიურ საეკლესიო ეკთეზისებში (საეკლესიო ნოტიციებში) მოხსენიებული ლაზიკის სამიტროპოლიტოს ზიგანას, პეტრას, საისინისა და როდოპოლისის საეპისკოპოსო კათედრები, მათი აზრით, იბერიის ეკლესიას ავტოკეფალია მიენიჭა მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს საზღვრებში და ამიტომ მისი იურისდიქცია დასავლეთ საქართველოში არ ვრცელდებოდა. ჩვენი კვლევით, დასავლეთ საქართველო (ჩრდილო ლაზიკა) მუდამ ქართული ეკლესიის იურისდიქციაში იმყოფებოდა, რასაც ქართული ცნობების გარდა, მიუთითებს გელასი კესარიელის (და სხვათა) ცნობა, რომ წმიდა ნინომ „მოაქცია იბერები და ლაზები“ (*გეორგიკა, I, 1961, გვ. 186*), ასევე იოანე დრასხანაკერტელის ცნობა, რომ კირიონ I იბერთა კათალიკოსი VI ს-ის ბოლოსა და VII ს-ის დასაწყისში ეგრისელთა და გუგარქელთა პირველიერარქი იყო (*იოანე კათალიკოსის მატეანე, 1912, გვ. 65*). ამ ცნობათა თანადროულია წმ. მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების შესახებ არსებული მასალები. აღსანიშნავია, რომ, მაქსიმე აღმსარებელი, რომელიც დევნილი იყო წმიდა მარტლმადიდებელი სარწმუნოების დაცვის გამო მონოთელიტური ბიზანტიიდან, იბერიისა და აბაზგიის მთავრებს მართლმადიდებლებსა და მართლმადიდებელი სარწმუნოების დამცველებს უწოდებს. იმუამად, დასავლეთ საქართველოს დიდი ნაწილების მომცველი აბაზგია და იბერია, მართლმადიდებლური ქვეყნები იყვნენ, ხოლო, ბიზანტია და მისი იმუამინდელი ოფიციალური ეკლესია მონოთელიტობას აღიარებდა, შესაბამისად ბიზანტიური საეკლესიო კათედრებიც (მათ შორის აღნიშნული როდოპოლისის, საისინი, ზიგანა და პეტრა და ისინი მდებარეობდნენ არა ჩრდილო ლაზიკაში, სადაც იქნა გადასახლებული წმ. მაქსიმე აღმსარებელი, არამედ - სამხრეთ ლაზიკაში).

ცნობილი ზიგანა, როდოპოლისი და სხვა აღნიშნული პუნქტები პროფ. ნ. ადონცის, ასევე პროფ. ნ. ლომოურსა და პროფ. გ. გრიგოლიას კვლევით არ მდებარეობდნენ დასავლეთ საქართველოში (*4. Адонц Н.Г. Армения в эпоху Юстиниана, С.-Петербург, 1908*); (*5. Ломоури Н.Ю. „К выяснению некоторых сведений «NOTITIADIGNITATUM» Византийский временник, том 46, 1986, сб. <http://mirknig.com/knigi/1181556821-vizantiyskiy-vremennik-tom-46.html>*); (*7. გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ.*).

ჩვენს ნაშრომში სხვადასხვა წყაროზე დაყრდნობით ნაჩვენებია, რომ სინამდვილეში, „ლაზიკის საეპისკოპოსო კათედრები“ მდებარეობდნენ არა დასავლეთ საქართველოში, არამედ სამხრეთ ლაზიკაში, ტრაპეზუნტის რეგიონში, ზიგანა-გუმუშხანე-სუმელასთან, ტრაპეზუნტ-არზრუმის შემადგენელი გზის ოლქში.

მაშასადამე, ისტორიულად არსებობდა ლაზიკის ორი გეოგრაფიული რეგიონი, სხვადასხვა იურისდიქციაში – ჩრდილო ლაზიკა საქართველოს საკათალიკოსოს ექვემდებარებოდა, ხოლო სამხრეთ ლაზიკა, იუსტინიანეს მიერ ჭანების გაქრისტიანების შემდეგ, შეიყვანეს კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს იურისდიქციაში, ჩრდილო ლაზიკაში სახლობდნენ გელასი კესარიელის მიერ ნახსენები ლაზები, რომელნიც გააქრისტიანა იბერთა მომაქცეველმა ქალმა წმ. ნინომ. მათ ეპისკოპოსებს ახსენებს კიდევ პროკოფი კესარიელი, რომ ლაზთა ეპისკოპოსებს ექვემდებარებოდნენ ათინა-ხოფას რეგიონში მცხოვრები დაუმორჩილებელი ტომები, ე.წ. „ერთი ხალხი“, ხოლო, VI ს.-ში იუსტინიანეს მიერ გაქრისტიანების შემდეგ ჭანებისათვის (მათაც ლაზები უწოდეს) დააარსეს ფასიდის ეპარქიის როდოპოლისის, საისინის, ზიგანასა და პეტრას საეპისკოპოსოები, მდებარენი ჭანეთში, სუმელა-გუმუშ-



ხანეს რეგიონში. ისინი ექვემდებარებოდნენ, როგორც ითქვა კონსტანტინოპოლის პატრიარქს.

აღნიშნულის გარდა, გავრცელებულია არასწორი თვალსაზრისი, თითქოსდა ლაზები ტრაპეზუნტის ოლქის მკვიდრები არ არიან და იქ ისინი დასავლეთ საქართველოდან ჩასახლდნენ დაახლოებით 700 წელს არაბთა შემოსევების გამო, ეს თვალსაზრისი გავრცელებულა ლაზიკის საეპისკოპოსოთა ისტორიის მკვლევართა შორისაც (14. *The Ecumenical*, გვ. 105-110), მათი აზრით, ლაზები ამ დროს ჩასახლებულან არმენიაკონის თემში (ტრაპეზუნტის ოლქს დაახლოებით 668 წლიდან მოიცავდა არმენიაკონის თემი (φεმა (военно-административный округ) на востоке Восточной Римской (Византийской) империи, первые упоминания в литературных источниках о феме Армениакон или Армениак приходятся на восстание генерала Сабория в 667/668 годах (<https://ru.wikipedia.org/wiki/армениакон>).

სახელ არმენიაკონიდან გამომდინარე ფიქრობენ, რომ ეს რეგიონი (ტრაპეზუნტის ოლქი) თავდაპირველად დასახლებული იყო სომხებით და მხოლოდ მოგვიანებით, არაბობის ეპოქაში, ჩასახლდნენ აქ ლაზები დასავლეთ საქართველოდან, ამასთანავე, ამავე დროს თითქოსდა, მათ ტრაპეზუნტის ოლქში გადმოიტანეს ლაზური საეპისკოპოსოები – პეტრა, როდოპოლისი, ზიგანა და საისინი.

ასეთი თვალსაზრისი არ ეფუძნება წყაროებს. საქმე ისაა, რომ ბერძნულ-რომაული წყაროები გაცილებით ადრე წერდნენ, რომ ტრაპეზუნტის ოლქი ქსენოფონტეს ეპოქაშიც ძვ.წ. V-IV საუკუნეებიდან დასახლებული იყო ქალებით, კოლხებით, ასევე ბიძერებით, დრილებით და სხვა ქართული ტომებით.

სტრაბონის ცნობით, ქალები ტრაპეზუნტთან უძველესი ხანიდანვე ცხოვრობდნენ და მათ ასევე ერქვათ სახელი „ალაზონი“. დღესაც, ლაზები

თავიანთ თავს უწოდებენ „ლაზონებს“, ხოლო თავიანთ ქვეყანას „ლაზონას“.

ლაზების თვითსახელწოდება („ალაზონა“, „ლაზონი“) მომდინარეობს ამ რეგიონში მცხოვრები, სტრაბონის მიერ ნახსენები, ტომის სახელისაგან – „ალაზონები“. სტრაბონი წერს – „ახლანდელი ქალები, ძველად ხალიბებად იწოდებოდნენ, ...ჰომეროსი ხალიბებს უწოდებს ალიზონებს“ (13. *სტრაბონი*, 12, 3, 20). სტრაბონი იქვე ამატებს – „ზოგნი წერენ ალაზონებს“ (13. *სტრაბონი*, 12, 3, 21).

ალაზონები (ალიზონები) ერქვათ ქალებს, მცხოვრებთ იქ, სადაც შემდგომ, ბიზანტიურ ეპოქაში, მდებარეობდა „ქალებას ფემა“ (ჭანებს, ასევე ლაზებს უწოდებდნენ).

სახელი ლაზები, როგორც ითქვა, მომდინარეობს სახელისაგან – ალაზონები, აქედანაა ლაზების ქვეყნის სახელი – ლაზონა და ლაზიკა, შესაბამისად, ლაზები პონტოს რეგიონის უძველესი მკვიდრები არიან და ისინი იქ არ გადასახლებულან დასავლეთ საქართველოდან.

როგორც აღინიშნა, გავრცელებული შეხედულება, თითქოსდა, არაბთა შემოსევების გამო, დასავლეთ საქართველოში (ლაზიკაში), აღმოსავლეთ საქართველოდან გადასახლდა ქართუბის ტომი, ხოლო ლაზები დასავლეთ საქართველოდან ტრაპეზუნტის ოლქში გადასახლდნენ - ასახულია დოქტორ Demetrius Kiminas წიგნში *The Ecumenical Patriarchate*.

ეს თვალსაზრისი აღებულია სომხური ისტორიოგრაფიიდან, რომელიც მიიჩნევს რომ ტრაპეზუნტის რეგიონი იმთავითვე დასახლებული იყო სომხებით, და აქ ლაზური ანუ ქართული მოსახლეობა მხოლოდ მოგვიანებით გაჩდა, დაახლოებით მე-8 ს-ში. ამ თვალსაზრისს იზიარებს ამჟამინდელი ოფიციალური ქართული ისტორიოგრაფია, რადგანაც მიიჩნევს, რომ აღნიშნული საეპისკოპოსოები თავდა-



პირველად მდებარეობდნენ დასავლეთ საქართველოში, ხოლო არაბობის შემდეგ ტრაპეზუნტის ოლქში.

ჩვენს ნაშრომში, როგორც აღინიშნა, გარკვეულია, რომ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს ღაზიკის საეპისკოპოსოების შესახებ არსებული ძირითადი ცნობები შეეხებიან არა დასავლეთ საქართველოში არსებულ საეპისკოპოსო კათედრებს, არამედ ტრაპეზუნტის რეგიონში, ე.წ. პონტოს ანუ სამხრეთ ღაზიკაში მდებარე ეპარქიებს, სადაც მდებარეობდნენ ფასისის (ფადსას), ზიგანას, საისინის, როდოპოლისის, პეტრას, და ასევე ხერიანის, ხამაძურის, ხახეის (ხალხვეი), პაიპერტის (პაიპერი), კერამევის, ლერიონის (ლერი); ბიზანას; საკაბის, ხავაძიტის (ტოხარდი); ტოხანდიორძის, ოლნუტის (სილნუტი); ფასიანის; სერმაძის, ანდკის (ანდაქტი); ზარინაკის (ზარიმანი) კათედრები. აქვე მდებარეობდნენ ზიგანას, საისინისა და როდოპოლისის საეპისკოპოსოები - შემდგომ გუმუშხანესთან ტრაპეზუნტ-არზრუმის შემაერთებული გზასთან, ხოლო პეტრას კათედრა ბაიბურთთან, მთიან რეგიონში მდებარეობდა. როგორც ითქვა, ამავე თვალსაზრისისაა პროფ. აღონცი, პროფ. ნ. ლომოური, პროფ. გ. გრიგოლია და სხვ. (4. Адонц Н. Г. Армения в эпоху Юстиниана, С.-Петербург, 1908). (5. Ломоури Н. Ю., К выяснению некоторых сведений «NOTITIADIGNITATUM» Византийский временник, том 46, 1986, об. <http://mirknig.com/knigi/1181556821-vizantiyskiy-vremennik-tom-46.html>), (7. გ. გრიგოლია, ეგრის-ღაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ.).

ფადისა|ფადსა მეორე სახელად ერქვა ქ. პოლემონიონს, რომელიც ტრაპეზუნტის დასავლეთით მდებარეობდა.

ერთ დროს (მე-8 საუკუნემდე), თვითონ ტრაპეზუნტი, ვითარცა რიგითი საეპისკოპოსო შედიოდა პოლემონიონის ეპარქიაში და ექვემდებარებოდა ქ. ფადისას ანუ პოლემონიონის იერარქს.

ამიტომ, პ. ინგოროყვას კვლევით, №3 და №4 ნოტიციებით (806-815 წლებში) და ასევე №5 ნოტიციით (820-829 წლები) ტრაპიზონის კათედრას მე-8 ს. დასაწყისში ეწოდება - „პოლემონის პონტოს კათედრა“ (27. ინგოროყვა, გვ. 237, შენიშვნა 1).

პოლემონს - ფადისა ერქვა, ამ კათედრას კი „ფასიდისა“. უკვე მე-8 საუკუნის ბოლოსათვის ამ ორ ქალაქს - პოლემონიონსა და ტრაპეზუნტს - ერთი სამიტროპოლიტო აერთიანებდა, შესაძლოა ამიტომ მოაწერა 787 წელს ტრაპეზუნტელმა მიტროპოლიტმა ქრისტეფორემ ხელი მე-7 კრების აქტებს - მიტრ. ფასიდისა და ტრაპეზუნტისა უპ. 787 - Христофор, митроп. Фасиды и Трапезунда, და ასეთი ხელმოწერით ჩანს, გულისხმობდა, რომ ის ტრაპეზუნტთან ერთად, ყოფილი პოლემონიონის (ფასიდის) მიტროპოლიტიც იყო.

ე.წ. ფოთ-ფადისის ერთმანეთთან დაკავშირება შეცდომაა, ერთმანეთს ტრაპეზუნტისა და პოლემონიონის (ფადისას) კათედრები უკავშირდებოდნენ. ფოთსა და ტრაპეზუნტს შორის რიხეს გავლენიანი კათედრა მდებარეობდა, ამასთანავე ფოთი - ძალზე შორს იყო ტრაპეზუნტიდან და იმუამად, იმპერიის გარეთ - აფხაზეთის სამეფოს შემადგენლობაში მდებარეობდა. მე-8 ს-ის დასაწყისში საზღვარი აფხაზეთის სამეფოსა და იმპერიას შორის მდ. ჭოროხთან გადიოდა. თუმცა შესაძლოა ისიც, რომ ფასიდის სახელით მოიხსენიებოდა იმპერიაში შემავალი ათინა-რიხეს რეგიონის რომელიმე პუნქტიც, საერთოდ ეს სახელი (ფაზისი) რამდენიმე სხვადასხვა მდინარესა და ქალაქს ერქვა პონტის-ზღვისპირეთში. აქედან გამომდინარე, კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს ღაზიკის საეპისკოპოსოები მდებარეობდნენ სამხრეთ ღაზიკაში, ანუ ტრაპეზუნტის ოლქში და არა დასავლეთ საქართველოში.



ლიტერატურა

1. Darrouzes, J. Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae . Paris: Institut franzais d'itudes byzantines, 1981;
2. http://library.church.ge/index.php?option=com_content&id=293:2011-02-15-08-21-46&catid=34:2009-12-29-11-31-18&Itemid=59&lang=ka;
3. გეორგიკა, IV, ნაწ. II, 1952;
4. Адонц Н. Г. Армения в эпоху Юстиниана, С.-Петербург, 1908;
5. Ломоури Н.Ю., К выяснению некоторых сведений «NOTITIADIGNITATUM» Византийский временник, том 46, 1986, об. <http://mirknig.com/knigi/1181556821-vizantiyskiy-vremennik-tom-46.html>;
6. ქართლის ცხოვრება, 1955, I;
7. გ. გრიგოლია, ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, 1994 წ.;
8. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, საქისკოპოსოები ლაზიკაში, 2012;
9. Карпов С. История трапезундской империи. СПб., 2007. 215;
10. Catalogue of Bizantine Seals at dumbarton oaks and in the Fogg Museum of art, volume 4, The East, 2001, edited by E. Geer, and N. Oikon-omides, Wachington, D.C;
11. Шукуров Р. М. Великие Комнины, С.П. 2001;
12. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Лазистан>;
13. (სტრაბონი, 12, 3, 20). (სტრაბონი, 12, 3, 21);
14. The Ecumenical Patriarchate: A History of Its Metropolitans with Annotated Hierarch Catalogs Paperback – March 31, 2009, by Demetrius Kiminas (Author), 2009;
15. <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Panaret/framepred.htm>;
16. http://www.amsi.ge/istoria/qc/qarTlis_cხოvreba_1.pdf;
17. ქართლის ცხოვრება, IV, 1973, 68;
18. Я. Манандян, Маршруты персидских походов Императора Ираклия, Византийский Вестник, Т. III, 1950;
19. ეპიფანე კონსტანტინოპოლელი, გეორგიკა, IV, I, გვ. 58; გეორგიკა, IV, I, 57;
20. მიმოსვლა ანდრია მოციქულისა, 2008;
21. (სტრაბ. VII, 4, 3). ე. ი. ქალაქი ტრაპეზუნტი კოლხიდასთან მდებარეობდა;
22. (სტრაბ. XI, თავი XIV, 7);
23. (სტრაბ. XI, II, 17);
24. დიდი სჯულის კანონი, 1974, გვ. 545-546;
25. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. III, გვ. 47;
26. „საპატრიარქოს უწყებანი“, №27, 12-20 ივლისი, 2012 წ., გვ. 4;
27. პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, 1954, გვ. 237, შენიშვნა 1;
28. ს. ჯანაშია, შრომები, VI, 1979;
29. <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Manandjan/m14.phtml?id=127>;
30. <https://ru.wikipedia.org/wiki/армениакон>
31. გეორგიკა, 1, 1961;
32. იოანე კათალიკოსის მატეანე, 1912;

**SUMMARY:
EPISCOPAL CATHEDRALS IN LAZIKA
Metropolitan Anania Japaridze**

In the years 2005-2012, separatists in the Church put forth at the Patriarchate of Constantinople an issue of illegality of the jurisdiction of the Georgian Church in Apkhazeti.

They assert that until the 9th-10th centuries West Georgia was under the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople, as here were located the episcopal cathedrals of Zigana, Petra, Sysin and Rodopolis which were mentioned in the Byzantine Church documents. According them, the Church of Iberia was granted Autocephaly only within the borders of East Georgia.

Contrary to their opinion, we prove and show in our work that in reality "the episcopal cathedrals of Lazika" were not located in West Georgia but in southern Lazika, in the region



of Trebizond, near Zigana-Gumushkhane-Sumela, in the region around the road connecting Trebizond with Erzurum. As for West Georgia (North Lazika), it was always under the jurisdiction of the Church of Georgia. This is not only documented in Georgian chronicles but also attested by Gelasi of Caesarea and other authors, indicating that Saint Nino "converted the Iberians and the Lazi"; also John of Draskhanakert speaks about Catholicos Kirion I of the Iberians who was the foremost hierarch of Egrisians and Gugarchs late in the 6th and early in the 7th centuries.

Besides the aforementioned, there is a spurious opinion that the Lazi are not an indigenous population of Trebizond and that they moved to settle there from West Georgia about the year 700 for they had to flee from the Arab invasion. This is an idea shared by the scholars working on the history of the Lazika episcopal cathedrals. According to the 20th century scholars XIV. The Ecumenical Patriarchate p. 105-110), the Lazi settled in this period in the theme of Armeniakon, (the region of Trebizond was extensively occupied by the theme of the Armeniacs from about the year 668 – a military-administrative region in the east of Eastern Roman Empire. The first reference to the theme occurs in connection with the revolt of General Saborios in 667-668. XXVII. <https://ru.wikipedia.org/wiki/armeniakon>).

The name Armeniakon suggests that the primordial population of this region (region of Trebizond) were Armenians and only in the later period the Lazi came to settle here from West Georgia; at the same time, in the same period it seems that they moved here the Lazian cathedrals – Petra, Rodopolis, Zigana and Saisini.

This supposition is not based on any evidence. The core of the matter is that Greco-Roman sources of rather earlier period chronicle that even in the epoch of Xenophon, in the 5th-4th c. BC, the region of Trebizond was settled by Colchis, Bidzeris, Driliz and other peoples. According to Strabo, from the primordial time the Chaldians lived near to Trebizond, bearing the name "Alazoni". Even

today the Lazi call themselves "Lazoni" and their country "Lazona".

The names of the Lazi ("Lazona", "Lazoni"), originates from the name of the tribe who populated the region "Alazoni" and whom Strabo mentions in his chronicles. He writes – "Contemporary Chaldians, in ancient times were called Chalybes...Homer calls Chalybes"Alizonis" XXVIII (Strabo, XII, 3, 20). And Strabo adds here – "some authors write this name as "Alazoni" (XII, 3, 21).

"Alazoni" (Alizoni) was the name of Chaldians, the population of the territory which later, in the Byzantine epoch was occupied by the "Chaldian Theme", (they were called Chani, also Lazi). The name Lazi, as it has been mentioned above, has originated from the name – Alazoni, and from this very word comes the name of the Lazi's country – Lazona and Lazika. Accordingly, the Lazi are the ancient population of Pontos who did not move there from West Georgia.

The aforementioned widely spread opinion that supposedly due to the Arab conquest, a tribe of Kartis moved from East Georgia to West Georgia (Lazika), and the Lazi moved from West Georgia to the region of Trebizond and the latter was called Lazika is described in the book of Doctor Demetrius Kiminas titled The Ecumenical Patriarchate XIV.

This point of view is taken from the Armenian historiography in which it is accepted that the Trebizond region was primordially populated by Armenians and accordingly, the Lazi and the Georgian population emerged here only in a later period, about the 8th century. This opinion is shared by the contemporary Georgian official historiography, for they consider that the aforementioned cathedrals were primordially located in West Georgia and after the period of Arab rule, they were moved to the Trebizond region.

In our work we clarify that the existed information about the Lazika episcopal cathedrals of the Patriarchate of Constantinople are not related to the episcopal cathedrals of West Georgia. This data is about the eparchies working in the Trebizond region, the eparchies of the so called Pontos or



Southern Lazika where existed the cathedrals of Pasisi (Padsa), Zigana, Saisini, Rodopolis, Petra, also of Kheriani, Khamadzuri, Khakhei (Khalkhevi), Paiperti (Paiperi), Keramevi, Lerioni(Leri); Bizana; Sakabi, Khavadziti (Tokhardzi); Tokhandziordzi, Olnuti (Silnuti); Pasiani; Sermasi, Andki (Andakti); Zarinaki (Zarimani). Here, also were located the episcopates of Zigana, Saisini and Rodopolis, later in the area of Gumushkhane around the road connecting Trebizond with Erzurum. As for the Cathedral of Petra, it was located in the mountainous region of Bayburt. This opinion is shared by professors Adontz, Lomouri, Grigolia and others. IV. Adontz, V. Lomouri, VII. Grigolia.

Padisa // Padsa was another name of the town of Polemonion, which was situated to the west of Trebizond. At one time (until the 8th century), Trebizond itself was in one of the episcopates of the Polemonion Eparchy, subordinate to the hierarch of the town of Padisa or Polemonion. Therefore, according to P. Ingorokva, by documents 3 and 4 (in the years 806-815) and also by document 5 (in the years 829-829), the cathedral of Trebizond is called at the beginning of the 8th century "Cathedral of Polemon of Pontos" (XXIX. Ingorokva, p. 237, note 1).

Polemon was called Padisa, and this cathedral was called "the Cathedral of Pasida". As early as the end of the 8th century Polemonion and Trebizond were united in one eparchy overseen by a metropolitan. Apparently, this is the reason why in 787 the Trebizond Metropolitan Christopher signed the decrees of the 7th Council – Metropolitan of Pasida and Trebizond уп. 787 – Христофорб митропою Фасиды и Трапезунда; with suchsignature, it is evident that he meant he was the Metropolitan of the former Polemonion (Pasida) along with that of Trebizond.

The so-called connection of Poti with Pasida is erroneous, rather the Cathedrals of Trebizond and Polemonion (Padisa) were connected with each other. Between Poti and Trebizond there was located an influential

Cathedral of Rize; besides, Poti was a long way from Trebizond, beyond the borders of the empire, and was part of the Kingdom of Abkhazeti. Early in the 8th century, the frontier between the Kingdom of Abkhazeti and the empire was along the River Chorokhi. However, it is also possible that pasida was also the name of a place within the borders of Athens-Rize region; in general, several different rivers and towns in the area of the Pontos seacoast also bore this name (Pasisi). Accordingly, the Lazika episcopal cathedrals of Constantinople were located in southern Lazika which is the Trebisond region and not in West Georgia.



წერილობითი წყაროები გვამცნობენ!

*ავთანდილ სონღულაშვილი
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი*

ჩვენმა საზოგადოებამ დიდი საჩუქარი მიიღო. 2015 წელს საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ეგიდით წიგნი „საქართველოს ძველი ისტორიის ქრესტომათია“ გამოქვეყნდა. აქ შესულია ძვ. წ. IX-VIII საუკუნეების ასურული ლურსმული, ძვ. წ. VI საუკუნის სპარსული ლურსმული, იეროგლიფურ ლუვიური წარწერები, რომელიც თარგმნა, შენიშვნები და კომენტარები დაურთო საყოველთაოდ ცნობილმა მეცნიერმა, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ნამდვილმა წევრმა, აკადემიკოსმა, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორმა, პროფესორმა ნანა ხაზარაძემ.

წიგნში, ასევე, თავმოყრილია ქართველი მეცნიერების მიერ სხვადასხვა დროს თარგმნილი და გამოქვეყნებული ბერძენი და ლათინი ავტორების თხზულებების ის ცნობები, რომლებიც საქართველოს ძველ ისტორიას ეხება.

წიგნის რედაქტორია ჩვენი ერის ისტორიის მეტრი, აკადემიკოსი როინ მეტრეველი, ხოლო რეცენზირება გაუწია დარგის სპეციალისტმა, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატმა, პროფესორმა ნანა ბახსოლიანმა.

დოკუმენტური და ნარატიული წყაროების სარეცენზიო კრებულის გამოცემა დღეს განსაკუთრებით აქტუალურია. დაძაბულ პოლიტიკურ სამყაროში, როდესაც საქართველო ევროატლანტიკურ სივრცეში დამკვიდრებას ცდილობს, საჭიროა ვიცოდეთ, რომ ჩვენი სახელმწიფოებრიობის სათავეები კაცობრიობის გარიჟრაჟსა და ცივილიზაციის საწყისებს უკავშირდება. დღევანდელ მსოფლიოში, თანამედროვეობის წამყვან ქვეყნებს შორის ბევრი ვერ დაიკვეხნის იმ საწყისებით, საიდანაც ქართველი ერი სათავეს იღებს.

ქრესტომათიაში ახსნილია მთელი რიგი ტერმინოლოგია, ტოპონიმები,

გეოგრაფიული და საკუთარი სახელეუბის ეტიმოლოგია, ნაჩვენებია ძვ. წ. XII საუკუნეში მუშქების, რომლებიც ძველადმოსავლურ წერილობით წყაროებში პირველად თიგლათფილესერ I წარწერებში იხსენიება, მესხეთან იგივეობის დამადასტურებელი ცნობები. კომენტარებში ხაზგასმულია სამხრეთ კავკასიიდან მათი მცირე აზიის მიმართულებით ინფილტრაციის პროცესი. ასურული, ურარტული ლურსმული და იეროგლიფურ-ლუვიური წერილობითი წყაროების ურთიერთშეჯერებიდან გარკვეულია, რომ მუშქები მახლობელი აღმოსავლეთის ორ სხვადასხვა რეგიონში სახლობდნენ (გვ. 14).

ფრიად მნიშვნელოვანია ურარტუს მეფე მენუას (ძვ. წ. IX ს-ის დასასრული და VIII ს-ის დასაწყისი) წარწერა იაზილიტაშის კლდეზე. აქ მოხსენიებული „დიაუხის“ ქვეყანა, რომელიც ასურულ ლურსმულ წერილობით ძეგლებში (ძვ. წ. XII-IX სს.) დაიაენის და ქსენოფონტის (ძვ. წ. IV ს.) „ანაბაზისში“ ტაოხების ფორმითაა მოხსენიებული, ძველი ქართული პროვინციის - ტაოს სახელწოდებას უკავშირდება. დიაუხი ქართველური ტომებით დასახლებულ მსხვილ პოლიტიკურ ერთეულს წარმოადგენდა. მის სამხრეთ საზღვარს დღევანდელი ერზერუმის მახლობლად, მდინარე ევფრატის სათავეებთან (ყარა-სუსთან) ათავსებენ, ჩრდილოეთის მიმართულებით მისი კუთვნილი ტერიტორია მდინარე ჭოროხის ხეობაში ვრცელდებოდა (გვ. 29).

ასევე, საინტერესოა, არგიშთი I მენუას ძის (ძვ. წ. VIII საუკუნის პირველი ნახევარი) წარწერა ვანის კლდეზე, სადაც აღნიშნულია ურარტუს მეფის ლაშქრობა ზაბახას ქვეყნის წინააღმდეგ. აღნიშნული ტერიტორია დღევანდელი ჯავახეთია, რომელიც, წყაროს მონაცემთა კონტექსტში, ჩილდირის ტბის მიდამოებსა და მის ჩრდილოეთით მდებარე რეგიონშია საძიებელი. ზაბახას ქვეყანა ჯავახეთის კუთვნილ ტერიტორიას მოიცავდა. უცხოური წყაროების „ქართლის ცხოვ-



რებასთან“ შედარებითი ანალიზის საფუძველზე აკადემიკოსი ნანა ხაზარაძე განსაზღვრავს კიდევ მის ლოკალიზაციას (იხ. გვ. 30, შენიშვნა 16). აქვე, მაღალი პროფესიონალიზმითაა დასაბუთებული წყაროებში ჩამოთვლილი ქალაქების ადგილმდებარეობა და ტომთა განსახლების არეალი.

საოცარია, დამპყრობლის მიერ განადგურებული 453 ქალაქის მოსვენება. მართალია, ზუსტი ინფორმაცია არ მოგვეპოვება, თუ როგორი იყო მაშინდელი ქალაქური ტიპის დასახლებები, მაგრამ ფაქტია, რომ აქ არსებობდა ისეთი ცივილიზაცია, რომელიც, გარკვეულწილად, მხარს უსწორებდა ძველი აღმოსავლეთის სახელმწიფოთა დონეს. ან კიდევ სარდურ II-ს ლაშქრობის შესახებ (ძვ. წ. VIII ს. მეორე ნახევარი) ჩვენამდე მოღწეულ წარწერაში, რომელიც უიტერუხის ქვეყნის წინააღმდეგ ლაშქრობას აღწერს, აღნიშნულია, რომ დამპყრობელმა ტყვედ წაიყვანა 8100 ყრმა და 9110 ქალი, სულ 17200 ადამიანი. აქედან, ზოგი სიკვდილით დასაჯა. ასევე, ხელთ იგდო 1500 ცხენი, 17300 სული მსხვილფეხა რქოსანი პირუტყვი, 31600 სული წვრილფეხა რქოსანი პირუტყვი. სარდურის თქმით, მან ეს ყველაფერი ერთი დღის განმავლობაში მოიმოქმედა (გვ. 25-26). თუ მტერმა ერთ დღეში ამდენი ადამიანი და ნადავლი იგდო ხელთ, მაშინ გასაგებია, როგორი ხალხმრავალი და ეკონომიკურად შეძლებულნი ყოფილან ჩვენი წინაპრები.

წარწერაში მოსვენებული პიდრონიმის - კურიანის შესახებ ქალბატონი ნანა ხაზარაძე საგულისხმო ვარაუდს გამოთქვამს, რომ „მდ. მტკვრის აღმნიშვნელ ძველბერძნულ სახელწოდებაში (Kupos, Kúpos) სწორედ კურიანის ქვეყნის სახელწოდება უნდა იყოს ასახული (გვ. 32).

მრავალფეროვანია სპარსული და ძველებრაული წყაროების ავტორისეული კომენტარები. აკადემიკოსი ნანა

ხაზარაძე სხვადასხვა მონოგრაფიაში ძველი ქართველი ტომების ეთნოგენეზისა და მათი განსახლების არეალს არაერთხელ შეხებიან. სარეცენზიო წიგნში ზოგიერთ დაზუსტებულ ცნობას გვთავაზობს, რაც ქრესტომათიისადმი ინტერესს კიდევ უფრო აღვივებს. წყაროების ანალიზისა და ისტორიოგრაფიაში განსხვავებული შეხედულებების გათვალისწინებით, ნ. ხაზარაძე გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ „მოსხი ფორმა შესაძლოა რეკონსტრუირებულ იქნას საერთო ქართველურის დონეზე, სამივე ქართველურ დიალექტში – ქართულში, სვანურში და მეგრულ-ჭანურში ერთი და იგივე მოსხი ფორმის არსებობაა სავარაუდებელი; ქართული მესხი – აღნიშნავს მეცნიერი, საერთო ქართველური მოსხის შემდგომ ტრანსფორმაციას უნდა წარმოადგენდეს“ (გვ. 52-53).

მაინც რა საოცრად ეღერს ქსენოფონტის უთვისტომო მეომრის სიტყვები, როდესაც მაკრონების მიწა-წყალზე მდინარის მეორე ნაპირზე უცნობი ადამიანების საუბარი შემოესმა და მიხვდა, რომ მათი ენა ესმოდა: „მე ვფიქრობ..., რომ ეს ჩემი სამშობლოა“ (გვ. 83).

განუზომელია ქსენოფონტის „ანაბაზისის“ ცნობები ჩვენი წინაპრების ცხოვრების შესახებ, მითუმეტეს, რომ აღნიშნულ ეპოქასთან დაკავშირებით ქართული წერილობითი წყაროები არ მოგვეპოვება. აქ ხალიბების, ტაოხების, ფასიანების, კოლხების, მაკრონების, მოსინიკების, ტიბარენების და სხვათა შესახებ უნიკალურ ცნობებს ვეცნობით. წყაროებში სკვითინების კუთვნილი დიდი, მდიდარი და მჭიდროდ დასახლებული ქალაქია აღწერილი.

წყაროთა მონაცემები დალაგებულია ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით და საუკუნეთა სიღრმეში მიმდინარე პოლიტიკური პროცესები ცოცხლდება, ქართველების წინაპართა სოციალური გარემო, ბუნებრივი პირობები, ყოფა-



ცხოვრება, ზნე-ჩვეულებანი, რაც ძველი ისტორიის მკვლევრებს და მკითხველ საზოგადოებას გარდასულ დღეთა რეალურ სურათს ნათლად წარმოუდგენს.

წერილობითი წყაროების თანახმად, ქართველი ტომებით დასახლებულ ტერიტორიაზე უხვად მოიპოვებოდა სკა, საიდანაც შესანიშნავი ფიჭი გამოჰქონდათ. როდესაც ბერძნებმა თავი შეჭამეს, ბევრმა მათგანმა გონება დაკარგა, ზოგი ძირს დავარდა. მეორე დღეს „ყველანი მომჯობინდნენ“ (გვ. 173).

ამ მხარეში მათრობელა თავლის არსებობის შესახებ ქსენოფონტი, დიოდორე სიცილიელი, სტრაბონი და სხვა ძველბერძენი ავტორები მოგვითხრობენ.

მოსინიკებთან ელინებმა პურის დიდი მარაგი ნახეს. ამფორებში ჰქონდათ ნაჭრებად დაქილი და დამარილებული დელფინის ხორცი. ცალკე ჭურჭელში კი შეკმაზული დელფინის ქონი, რომელსაც მოსახლეობა ისევე იყენებდა, როგორც ელინები ზეითუნის ზეთს. სხვენებში დაგროვილი ჰქონდათ დიდი რაოდენობის კაკალი, რასაც, ძირითადად, საჭმელში იყენებდნენ. ასევე, მისგან პურს აცხობდნენ. მოსინიკები მევენახეობა-მეღვინეობასაც მისდევდნენ. ბერძნებს გაუჭირდათ წყალთან შეხავების გარეშე ამ ღვინის დაღევა. მოხარშული წაბლი დელიკატესად ითვლებოდა, რომელიც უფრო მეტად შეძლებულთა ოჯახების კვების რაციონს ამშვენებდა (გვ. 94, 95).

აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ ქალბატონი ნანა წყაროების კარგად ცნობილ მონაცემებს ახლებურად აფასებს და კრიტიკულ შენიშვნებს არ იშურებს. მაგალითად, სტრაბონის დამოკიდებულებას „ლეკოთეას ტაძართან“ მიმართებაში არასწორად მიიჩნევს. მეცნიერი აღნიშნავს: „როგორც ჩანს, სტრაბონმა მის ხელთ არსებული ინფორმაცია გააზრებისა და ურთიერთშეჯერების გარეშე გამოიყენა, მექანიკურად გააერთიანა...“. სტრაბონის ცნობებში სხვა უზუსტობებზეც არის ყურადღება გამახვილებული. კერძოდ,

როდესაც სტრაბონი აცხადებს, რომ ფრიქსეს მიერ აგებულ ტაძარსა და სამისნოში „ვერძს არ სწირავდნენ მსხვერპლად“. ნ. ხაზარაძის აზრით, „რეალურ ვითარებას არც ეს ცნობა ასახავს, რადგან არგონავტების მითის ერთ-ერთ ცენტრალურ თემას სწორედ ფრიქსეს მიერ ვერძის მსხვერპლად შეწირვა და კოლხეთიდან საბერძნეთში ამ შეწირული ვერძის ტყავის (ოქროს საწმისის) უკან დაბრუნება წარმოადგენს“ (გვ. 194).

ქრესტომათია, ასეთი საყურადღებო კომენტარებით, უხვადაა გაჯერებული, რაც კიდევ უფრო ამაღლებს მის სამეცნიერო ღირებულებას და მკვლევარს საშუალებას აძლევს განსხვავებული კუთხით შეხედოს ისტორიოგრაფიაში ჭეშმარიტებად მიჩნეულ ზოგიერთ ისტორიულ მოვლენას.

ფაქტია, რომ წყაროების კორპუსის გამოცემით, ქართველმა საზოგადოებამ ბრწყინვალე საჩუქარი მიიღო.



ღმერთობის კონცეპტი ახალ აღთქმაში

დეკანოზი ლევან მათეშვილი
სტუ-ს ასოც. პროფესორი

იესო ქრისტეს ღმერთობა ქრისტიანული ცენტრალური დენომინაციების თეოლოგიური ბაზისის ძირითადი ქვაკუთხედია. ამგვარი აზროვნება 2000 წელს ითვლის. მიუხედავად ამისა, ბიბლიის თანამედროვე სეკულარული მკვლევრები და ზოგიერთი ნეოპროტესტანტული დენომინაცია ამ მოსაზრებას ეჭვქვეშ აყენებს და გვთავაზობს სახარებების განსხვავებულ ინტერპრეტაციას, რომელიც გამორიცხავს ტრადიციულ საეკლესიო გააზრებას აღნიშნულ საკითხზე. იგპოვას მოწმეები, სხვა ახალი აღთქმის მკვლევრების მსგავსად, კატეგორიულად უარყოფენ, რომ იესო, თავისი გამოთქმებით, ღმერთს უტოლებდა თავს. ამაზე, თითქოს, რიგი სახარების ტექსტებისა მიუთითებს, განსაკუთრებით იოანეს სახარებიდან (ინ. 5:18, 10:30). ბიბლიესტები უკვე დიდი ხანია შეთანხმდნენ მეოთხე სახარების ქრისტოლოგიის თაობაზე: იოანე, ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, ქრისტეში განკაცებულ ღმერთს ხედავს [1]. მის სახარებაში ქრისტე ამაზე პირდაპირ საუბრობს: „მე და მამა ერთი ვართ“, მოწაფეები კი ღიად აღიარებენ მისი ღვთაებრიობის რწმენას და არ იყვედრებიან ამით: „მიუვო თომამ და უთხრა მას: უფალი ჩემი და ღმერთი ჩემი!“ (იოანე. 20:28,29), „მით უფრო მეტად ცდილობდნენ იუდეველები იესოს მოკვლას, ვინაიდან არა მარტო არღვევდა შაბათს, არამედ თავის მამად იტყოდა ღმერთს და მას უტოლებდა თავს“ (იოანე. 5:18). არ არის გასაკვირი, რომ განკაცების ადრექრისტიანული ღვთისმეტყველების ჩამოყალიბებაში გადაწყვეტი რთული ზუსტად ამ სახარებამ ითამაშა.

მეოთხე სახარების ავტორობის საკითხი ბოლო 160 წლის მანძილზე ფართოდ და საკმაოდ აქტიურად განიხილებოდა. ასეთი ინტერესის მიზეზი იმ დარწმუნებულობაშია, რომლითაც სახარების ავტორი ქრისტეს ღვთაებრიობას მოწმობს. იყო იმის დამტკიცების მცდელობები, რომ ეს სახარება მოწმის დაწერილი კი არ არის, არამედ უცნობი, მაგრამ გენიალური ღვთისმეტყველის ნაშრომს წარმოადგენს, რომელიც მის მიერ აღწერილი მოვლენების განვითარებიდან ორმოცდაათი ან ასი წლის შემდეგ ცხოვრობდა. შესაბამისად, ის ქრისტეს შესახებ ეკლესიის გვიანდელ სწავლებას ასახავს და არა იმას, თუ სინამდვილეში ვინ იყო იესო, რას ამბობდა და რას აკეთებდა.

თუმცა, ისტორიულ-კრიტიკული თვალსაზრისით, სინოპტიკური სახარებები (მათეს, მარკოზის და ლუკასი) ქრისტეს ღვთაებრიობის კონცეფციას არ შეიცავენ. სინოპტიკოსი მახარებლების შეხედულებას მათეს სახარების ნაწყვეტი გამოხატავს: „13. ხოლო როდესაც ფილიპეს კესარიის მხარეს მივიდა, იესომ ჰკითხა თავის მოწაფეებს: რას ამბობს ხალხი, ვინ არისო ძე კაცისა? 14. მათ მიუგეს: ზოგს იოანე ნათლისმცემელი ჰგონიხარ, ზოგს - ელია, ზოგს - იერემია თუ ერთ-ერთი წინასწარმეტყველი. 15. კვლავ ჰკითხა მათ: თქვენ თვითონ ვინდა გგონივართ მე? 16. სიმონმა, იმავე პეტრემ, მიუგო: შენა ხარ ქრისტე, ძე ცოცხალი ღმრთისა. 17. ხოლო იესომ პასუხად თქვა: ნეტარი ხარ შენ, სიმონ, იონას ძეო, რადგან ხორცმა და სისხლმა კი არ გაგიცხადა ეს, არამედ ჩემმა ზეციერმა მამამ.“ ამ ნაწყვეტის ინტერპრეტაციისას გადამწყვეტ მომენტს „ძე ღვთისა“ გამოთქმის გაგება წარმოადგენს, რომელსაც შეიძლება როგორც ფართო (ძველ აღთქმაში: წმიდა მართალი, ცხებულის, ანგელოზი, მეფე), ასევე კონკრეტული მნიშვნელობაც ჰქონოდა (იესო - ღვთის



ძე, ამ გამოთქმის კერძო და უნიკალური მნიშვნელობით). იოანე მახარებელს ღვთის ძეობა, რა თქმა უნდა, მეტაფიზიკური და სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობით ესმის: სიტყვა ერთარსი ძეა, ანუ ღვთის ერთადერთი ძე, სიტყვის კერძო გაგებით (გენეტიკურად: „მამის ძე“ 2 ბნ. 3).

მოცემულ ნაწყვეტში შეუძლებელია არ შევნიშნოთ ორი გამოთქმის ურთიერთდაპირისპირება: „ძე კაცისა“ და „ძე ღვთისა“ („რას ამბობს ხალხი, ვინ არისო ძე კაცისა?“). ბიბლიესტებს შორის არ არის აზრთა თანხმობა „ძე კაცისა“ გამოთქმის მნიშვნელობის თაობაზე. ეს ან მესიანობაზე მითითებაა (დანიელ წინასწარმეტყველის წიგნის მოტივი), ან მდგრადი ძველი აღთქმისეული ფრაზეოლოგიზმი, რომელიც ადამიანური მოდგმის წარმომადგენელს გამოხატავს (რიცხ. 23:19; იობ. 16:21, ფსალ. 8:5, იესო. 56:2, იერ. 49:18, იეზ. 2:1). „ძე კაცისა“ ნიშნავს უბრალოდ „ადამიანს“, „ადამიანი, როგორც ასეთი“, ანალოგიად შეიძლება მოვიყვანოთ: „სახედრის შვილი“ - ვირი (დაბ. 49:11). ჩვენი აზრით, ორივე ვარიანტი სწორია და ერთმანეთს აესეებს. შესაბამისად, გამოთქმა - ძე კაცისა მოციქულებს შეიძლებოდა იესოს ზეადამიანური ბუნების მინიშნებად მიეღოთ.

აქ იეჰოვას მოწმეებსა და სხვა ინტერპრეტატორებს ღვთაებრიობის, როგორც ყოფის კატეგორიის გაგების თემაზე სპეკულაციების ფართო სივრცე აქვთ. ამიტომ წინ უნდა წავიდეთ. ამისათვის ჩვენ იესო ნაზარეტელზე იუდეველთა შეხედულებებს გავაანალიზებთ. რაბინმა ჯეიკობ ნიუსნერმა ერთობ საინტერესო წიგნი დაწერა, სახელწოდებით „რაბი იესოსთან საუბრობს“ (რუს. თარგმ. ბ. დინინა) [2]. წიგნის ავტორმა ამოცანად დაისახა იესო ნაზარეტელის გამოთქმებსა და სწავლებაზე მეორე ტაძრის ეპოქის ნორმატიული იუდეველის შეხედულება ეჩვენებინა. წიგნის მიზანია ქრისტიანებს აჩვენოს, რომ თორის ერთგულ იუდეველს ყველა კანონიერი საფუძვე-

ლი გააჩნდა რიგი პრინციპული მომენტების გამო ქრისტეს მოწაფე არ გამხდარიყო.

რატომ ავირჩიეთ ასეთი გზით სვლა? საქმე იმაშია, რომ ქრისტიანები მიჩვეულნი არიან იმ აზრს, რომ იესო ნაზარეტელის მესიანობა ნებისმიერი იუდეველისთვის ცხადი იყო. თუმცა ისტორიულ-კრიტიკული ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ეს ასე არ იყო. უფრო ზუსტი იქნებოდა გვეთქვა, რომ იესო ზოგჯერ ამბობდა იმას, რაც იუდეველური მესიის სტატუსსა და უფლებამოსილებას აღემატებოდა. საქმე იმდენად იმაშიც არ არის, რომ I საუკუნის იუდეველებმა მესია-მხსნელი მეფის ცრუ ხატი შექმნეს (არც თუ მთლად უსაფუძვლოდ, სხვათაშორის) და ამიტომ არ მიიღეს იესო. საქმე უფრო იმაშია, რომ იესო, ჯერ ერთი, თორაზე მაღლა აყენებდა თავს, და მეორეც - ის ამბობდა იმას, რისი თქმაც მხოლოდ ღმერთს შეეძლო.

ცოდვების მიტევება

ცოდვების მიტევების ეპიზოდი: „2. და, აჰა, სარეცლით მიჰგვარეს მას დაერდომილი; იხილა იესომ მათი რწმენა და უთხრა დაერდომილს: გამხნევდი, შვილო, მოგეტევა შენი ცოდვები. 3. ზოგიერთი მწიგნობარი გულში ამბობდა: ღმერთს გმობსო იგი. 4. ხოლო იესო მიხვდა მათ ზრუნვას და თქვა: რატომ იზრახავთ ბოროტს თქვენს გულში? 5. რა უფრო ადვილია: ამის თქმა - მოგეტევოს შენი ცოდვები: თუ ამისა - აღდეგ და წადი? 6. ხოლო რათა იცოდეთ, რომ ძეს კაცისას ძალა შესწევს ამ ქვეყნად ცოდვების მიტევებისა, - ასე უთხრა დაერდომილს - აღდეგ, აიდე შენი სარეცელი და წადი შენს სახლში. 7. ისიც მაშინვე აღდგა და წავიდა თავის სახლში. 8. ამის მხილველი ხალხი განცვიფრდა და აღიდებდა ღმერთს, რომელმაც ასეთი ძალა მისცა ადამიანებს. 9. იქიდან წამოსულმა იესომ დაინახა საბაჟოში მჯდომარე კაცი, რომელსაც მათე



ერქვა სახელად, და უთხრა მას გამოძევიო; ისიც აღვა და გაჰყვა“ (მათ. 9: 2-6).

შევნიშნავთ, რომ მწიგნობრებმა ავადმყოფისთვის ცოდვების მიტევების შესახებ ქრისტეს სიტყვებზე სრულიად სამართლიანად მოახდინეს რეაგირება. ძველი აღთქმა ცალსახად აჩვენებს, რომ ცოდვების მიტევება მხოლოდ ღმერთს შეუძლია (იესო. 43:25; გამ. 34:9; რიცხ. 14: 18-19; ფს. 24:18; 31:5; 102:3; 129:4; ის. 55:7). იესო კი ამბობს, რომ ქვეყნად ცოდვების მიტევების ძალაუფლება აქვს. აქ ვხედავთ მის არაადამიანურ ყოფაზე მინიშნებას (სხვაგვარად, რა აზრი ექნებოდა აქ ქვეყნის ხსენებსა?). მაგრამ ჩვენ არ ვიღებთ პასუხს კითხვაზე: საიდან აქვს მას ასეთი პატიების პრეროგატივა? იესო ამ საგონებელს განკურნების სასწაულით ფანტავს, რომლის კონტექსტშიც ყველა დანარჩენი პრეტენზია ზედმეტია. ამის მიზეზი იმაშია, რომ აღთქმათშორის იუდეველურ ტრადიციაში ცოდვა და ავადმყოფობა მჭიდრო კავშირში იყო (რჯლ. 28:27; 2 მეფ. 12:13; ფს. 40:5, 106:17-18; ბ. შაბბ. 55ა), ისევე როგორც განკურნება და მიტევება (2 მეფ. 12:13; 2 ნეშტ. 7:14; ფს. 102:3; ის. 38:17, 57:18-19; იაკ. 5: 15; ბ. ედ. 41ა).

შემდეგ, მათე ამატებს: „ამის მხილველი ხალხი განცვიფრდა და აღიდებდა ღმერთს, რომელმაც ასეთი ძალა მისცა ადამიანებს“ (მათ. 9:8). აქ მახარებელი უბრალო ხალხის რეაქციას გადმოგვცემს, რომელმაც მიიჩნია, რომ ღმერთს ადამიანებისთვის ასეთი ძალაუფლების მიცემა შეუძლია (აღვნიშნავთ, რომ „ადამიანები“ მრავლობით რიცხვშია ნახსენები). ეს მიანიშნებს, რომ ხალხმა ქრისტე, ამ შემთხვევაში, როგორც - თუნდაც დიდებული მაგრამ - ერთ-ერთი ადამიანთაგანი აღიქვა. მარკოზსა და ლუკასთან ხალხის დასკვნაზე არაფერი

წერია: ხალხმა უბრალოდ ღმერთი აღიდა (მკ. 2:12; ლკ. 5:26).

ამ ეპიზოდზე იეჰოვას მოწმეებს შემდეგი მოსახრება გააჩნია: „ამის შემდეგ იესო ყველას, მათ შორის თავის კრიტიკოსებსაც, უჩვენებს, რომ მას ქვეყნად ცოდვების მიტევების ძალაუფლება მართლაც გააჩნია და რომ ყველაზე დიდებული ადამიანია მათგან, ვისაც კი დედამიწაზე უცხოვრია“ (გთ თავი 26). მაგრამ ეს ძლივს თუ ეთანხმება ძველ აღთქმას. ჩვენ ვერ ვნახავთ ვერც ერთ წინასწარმეტყველებას, რომელიც ამბობს, რომ იეჰოვა მესიას ცოდვების მიტევების ძალაუფლებას მისცემს. მესია უდიდესია, მაგრამ ის მაინც ადამიანია. მესიაში ამგვარი წარმოდგენები არც აღთქმათშორის ტრადიციაში იყო: „იმის რწმენა, რომ ცოდვებს მხოლოდ ღმერთი მიუტევებს, რამოდენიმე ტექსტში ჰპოვებს ასახვას (zir. 2:11; Midr. Ps. 17:3; შეად. CD-A III, 18; 1QSXI, 14; IQHa XII, 37). თუმცა ზოგჯერ შეიძლება შეგვხვდეს მტკიცება, რომე ეს ან ესქატოლოგიურ მღვდელს შეუძლია (თ. ევი 18:9), ან მესიას (თგ. ისა. 53:4; ესიქ. ლაბ. 37:2), სინამდვილეში კი, პირველი მხოლოდ გამოაცხადებს ღვთის შენდობა, მეორე კი ითხოვს მას“ [3]. გარდა ამისა, სჯულის თანახმად, ნებისმიერი ცოდვა ტაძარში მსხვერპლშეწირვით გამოისყიდება. ქრისტე კი ადამიანის ცოდვებს ტაძრის გარეშე მიუტევებს. ამით ის აჩვენებს, რომ ტაძარზე მაღლა დგას. იუდეველურ ტრადიციაში ცოდვების მიტევება მსხვერპლშეწირვის გარეშე ღვთის პრეროგატივაა (ის. მიდრაშ თანჰ. ევ. 3:6: „მე წარვხოცავ მათ ცოდვებს მსხვერპლშეწირვების გარეშე“). ამიტომ, ჩვენი აზრით, ყველაზე გონივრული იქნებოდა გვეფიქრა, რომ მესიას ძალუძს ქვეყნად ცოდვების მიტევება, რადგან ის მამის თანაბარია, იგივე ღმერთია, რაც მამა.



ტადრისა და შაბათის მიმართ დამოკიდებულება

ეპიზოდი, რომელიც იესოს მოწაფეების მიერ შაბათს მარცვლების კრფას ეხება (მათ. 12:1-8), ორ მნიშვნელოვან მოწმობას გვაძლევს. თავისი მოწაფეების დასაცავად იესოს არგუმენტად მოყავს შემთხვევა, როდესაც დავითი და მღვდელმთავარი რჯულის ფორმალური დარღვევისას არ განიკითხებიან და რომ შაბათის შეზღუდვები ტადარში მსახურებაზე არ ვრცელდება. მისი სიტყვების მთავარი ლეიტმოტივა: „წყალობა მსურს და არა მსხვერპლი“. თუმცა იესო უფრო შორს მიდის. მას „არა მხოლოდ დავითის საქციელის გამეორებაზე აქვს პრეტენზია, არამედ აცხადებს, რომ მისი იქ ყოფნა ტადარზე აღმატებულია და რომ ძე კაცისა შაბათის ბატონია“ [4]. თუ ტადარში მომსახურე ლევიტები და მღვდლები არ განიკითხებიან შაბათის დარღვევისთვის, მაშინ მითუმეტეს ქრისტეს მოწაფეები არ უნდა განიკითხნონ, რადგან: „აქ არის ის, ვინც ტადარზეც უმეტესია“ (12:6). ჩნდება საფუძვლიანი კითხვა: ვინ შეიძლება იყოს იჰჰ-ს ტადარზე უმეტესი? იჰჰ-ს მოწმეების პუბლიკაციებში ამ კითხვაზე პასუხი უბრალოდ არ არის. თუმცა ცხადია, რომ იჰჰ-ს ტადარზე უმეტესი შეიძლება მხოლოდ იჰჰ-ს იყოს! მესია ვერ იქნება ტადარზე უმეტესი, რადგან მასზე ღვთის სახელია (იერ. 7:11).

სხვა მტკიცება არანაკლებ საინტერესოა: „ძე კაცისა - შაბათის უფალია“. იჰჰ-ს მოწმეები მას უცნაურად განმარტავენ: „რას გულისხმობს იესო? ის თავისი სასუფეველის ათასწლიან მშვიდობიან სუფევეს გულისხმობს“ (გტ თავი 31). მაგრამ ფარისეულებმა საერთოდ არაფერი იცოდნენ ათასწლოვანი სასუფეველის შესახებ! თანაც, ამ კონტექსტში საუბარი მიდიოდა პირდაპირი გაგებით შაბათზე, რომელიც ქრისტეს მოწაფეებმა დაარღვიეს. და კვლავ ვაწყდებით ქრისტეს პარადოქსულ მტკიცებას: ძველ აღთქმაში

არსად არ არის საუბარი იმაზე, რომ მესიას შაბათზე ექნება ძალაუფლება, ან რომ მისი ავტორიტეტი შაბათის კანონზე მაღლა დგას. შაბათი რომ თვით იჰჰ-ს ეკუთვნის, გამოსვლაშია ნათქვამი - 16:25; 20:10; 13:31; იეზ. 20:12-13. მხოლოდ კანონმდებელს შეეძლო დაედგინა, რომ შაბათის შესახებ მისი კანონი არ ვრცელდებოდა მღვდლებსა და ლევიტებზე. თუმცა იჰჰ-ს მოწმეები ამტკიცებენ: „ისევე, როგორც ლევიტებისთვის იყო ნებადართული შაბათის მსახურების გაგრძელება, ასევე იესოსაც, როგორც მესიას შეეძლო მისთვის ღვთისგან დაკისრებული ვალდებულებები შეესრულებინა ღვთის რჯულის დაურღვევლად“ [5]. ეს „მესიის უფლებები“, რჯულის, წინასწარმეტყველებისა და წერილის თანახმად, არ შეიცავდა ასეთ ძალაუფლებას. შაბათის დაცვის კონტექსტში უნდა გავიხსენოთ ქრისტეს საკვირველი სიტყვები: „28. მოდით ჩემთან ყოველი მაშვრალნი და ტვირთმძიმენი, და მე მოგიფონებთ თქვენ. 29. დაიდგით ქედზე ჩემი უღელი და ისწავლეთ ჩემგან, ვინაიდან მშვიდი ვარ და გულით მდაბალი, და მოიპოვებთ სულის სიმშვიდეს. 30. ვინაიდან უღელი ჩემი ამოა, და ტვირთი ჩემი - მსუბუქი.“ (მათ. 11: 28-30). ეტყვას არ იწვევს, რომ ყოველი, ვისაც ეს სიტყვები ესმოდა, გაიხსენებდა სიმშვიდეს, რომელსაც შაბათი აძლევს. ისრაელიტები უნდა განრიდებოდნენ საქმეს, რადგან ღმერთმა დაისვენა თავისი საქმეებისგან. უფალი წინასწარმეტყველის მიერ ამბობს: „13. თუ შეაბრუნებ შენს ფეხს შაბათისგან, რომ დათრგუნო სურვილი ჩემს წმიდა დღეს, შერაცხავ შაბათს სანეტაროდ და უფლის წმიდად მის განსადიდებლად, და პატივს მიაგებ მას, არ მოიქცევი შენი ჩვეულებით, სურვილს არ აისრულებ და ფუჭსიტყვაობას არ მოჰყვები, 14. მაშინ ინეტარებ უფალში, დედამიწის მაღლობებზე დაგსვამ და იაკობის, მამაშენის, მემკვიდრეობით გამოგკვებავ, რადგან უფლის ბაგეებმა ბრძანა.“ (ეს. 58: 13, 14). მაგრამ იესო



მიანიშნებს, რომ ჭეშმარიტი სიმშვიდის მოპოვება მხოლოდ მასში შეიძლება. ამგვარად, თვითონ იესო იქცევა ისრაელის შაბათად: ჩვენი ღვთისადმი მიმსგავსებად (გამ. 20:11).

ჯ. ნიუსნერი ასკვნის: „ექვგვარეშეა, რომ იესოსთვის ცხადი იყო, მოწაფეების მიერ შაბათის დარღვევის შესახებ მისი სწავლებანი რამდენად გასაკვირი იყო. ჩემთვის ცხადია, რომ აქ გადაუჭრელ კონფლიქტს აღმოვაჩინე: ან: „გახსოვდეს შაბათი დღე, რათა წმიდა ჰყო იგი“, ან „მე კაცისა არის შაბათის უფალიც“, მაგრამ არა ორივე ეს მტკიცება ერთად“. ჩვენ ვხედავთ რჯულიდან ქრისტეს პიროვნებისკენ გადახრას. მაგრამ მცნება ხომ ღმერთმა მოგვცა, მაშ როგორ შეუძლია მესიას აქცენტი გადაიტანოს თავის პიროვნებაზე?! ჩვენი აზრით მოცემული წინააღმდეგობა გადაუჭრელია, თუ იესოში მხოლოდ მესიას დავინახავთ.

ქრისტეს სწავლება და რჯული

ქრისტეს სწავლებისა და მოსეს რჯულის შეფარდების თემა უდიდეს ინტერესს წარმოადგენს არა მარტო ბიბლესტებისთვის, არამედ ღვთისმეტყველებისთვის. ქრისტეს წინაშე, რომელიც იუდეველებს უქადაგებდა, ურთულესი ამოცანა იდგა: ახალი ღვინო უნდა ჩაესხა ძველ ტიკებში. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის რჯულზე მაღლა უნდა დამდგარიყო მისი გაუქმების გარეშე. სხვაგვარად, მისი ქადაგება მხოლოდ იმის თხრობად გამოდგებოდა, რაც ისედაც ცნობილი იყო.

უდავოდ, ძირითად მომენტს მთაზე ქადაგება წარმოადგენს, რომელიც მათ. 5:17-48-შია გადმოცემული. აქ ვხვდებით ქრისტესა და ტრადიციული სწავლების ექვს ცნობილ შედარებას, რომლებსაც ფორმულირების გამო ანტითეზები ეწოდება: „თქვენ გსმენიათ, რომ ნათქვამია... მე კი გეუბნებით

თქვენ...“. ჩვეულებრივ, როდესაც ქრისტეს წერილი მოყავს, ის ამბობს „წერია“. გამოთქმა „გსმენიათ, რომ ნათქვამია“ შემთხვევითი არ არის. საქმე იმაშია, რომ სინაგოგაში ხალხი ისმენდა, რადგან კითხვა და კომენტარები (თარგუმული პარაფრაზი) არამეუღლ ენაზე ზეპირი სახით იყო.

არსებობს გავრცელებული მოსაზრება, რომ იესო მთის ქადაგებაში უბრალოდ მცნებების თავდაპირველ მნიშვნელობას აღადგენს, გამოასწორებს რა ფარისეველთა მცდარ განმარტებებს. ამ აზრს ძირითადად პროტესტანტი ეგზეგეტები იზიარებენ და გამონაკლისს არც იგპოვას მოწმეები შეადგენენ [6]. სხვა მოსაზრების თანახმად იესო თორას მისი თავდაპირველი მნიშვნელობით აღადგენს, შემდეგ კი ცათა სასუფეველის მომავალი ეპოქისთვის რჯულის უფრო ღრმა და რადიკალურ წაკითხვას იძლევა. ამ აზრს ეკლესიის მრავალი მამა იზიარებდა.

ამ საკითხში გარკვევისთვის აუცილებელია თითოეული ანტითეზის გაანალიზება. მათგან პირველი ორი მსგავსია: ქრისტე დეკალოგის მცნებებს იმეორებს და იმ გულისთქმებს განიკითხავს, რომლებსაც ამ მცნებების დარღვევისკენ მიყვავართ (5: 21-30). მიზნულია, რომ ქრისტე თავდაპირველი მცნებების ჭეშმარიტ მნიშვნელობას ხსნის. მაგრამ მკვლელობისა და მრუშობის აკრძალვაში არ ჩანს მრისხანებისა და ვნების აკრძალვა. თითქოს, მეორე მოსაზრება უფრო უხდება: ქრისტე რჯულის „ზღვარს“ მაღლა სწევს, მისი მოთხოვნები საქციელის სფეროდან გულისთქმების სფეროში გადაყავს. მაგრამ, ქრისტე არსად არ გამოხატავს რჯულის კორექტირებისა და გაუმჯობესების ზრახვას. ანტითეზის კონსტრუქცია გვიჩვენებს, რომ იგი თავის ავტორიტეტს რჯულს უთანაბრებს. ახალი მცნებები ღვთის ძის სიტყვით არის მოცემული - „მე



გეტყვიოთ თქვენ“ - და არა მოსეს რჯულით.

მესიის სწავლებასა და რჯულს შორის კავშირი მესამე ანტითეზაში კიდევ უფრო სუსტია (5: 31,32). იესო ციტირებს რჯლ. 24:1-ს და, როგორც ჩანს, გულისხმობს რა განქორწინების მიმართ ლიბერალურ დამოკიდებულებას, რომელსაც ჰილელის სკოლა ემხრობოდა, კრძალავს განქორწინებას, გარდა მრუშობის მიზეზისა. ის შამაის სკოლის პოზიციაზე იდგა, რომელიც ამ საკითხში უფრო მკაცრი იყო. ზოგადად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ქრისტემ რჯულის სწორი გაგება აღადგინა. მაგრამ ქრისტე მოსეზე ბევრად მკაცრია, რადგან უკანასკნელი მეორე ქორწინებას მრუშობად არ უწოდებს. ასე რომ, იმის თქმა როდი შეგვიძლია, რომ ქრისტეს სწავლების ეს პუნქტი პირდაპირ გამომდინარეობს ძველი აღთქმიდან.

მეოთხე თეზისი ფიცის დაცვის საკითხს ეძღვნება (მუხ. 33). მართლაც, თვითონ რჯული არ მოითხოვს ფიცს და ამიტომ ქრისტეს აკრძალვა სულაც არ ეწინააღმდეგება თორას. მაგრამ მეორეს მხრივ, ქრისტე მართლაც უარყოფს, ან სულ მცირე, ზღუდავს ფიცის კანონიერებას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქრისტე კრძალავს იმას, რასაც თორა არ კრძალავს. იდეა, რომ თითქოს მთის ქადაგება რჯულს განმარტავს არაადექვატურია, რადგან ქრისტე ერთი ფიცით ძველ აღთქმაში მკაცრად რეგლამენტირებულ აღთქმებისა და ფიცის მთელს სისტემას უარყოფს.

მეხუთე ანტითეზაში თანაბარი მიგების ძველი აღთქმისეულ სწავლებას („კბილი კბილის წილ და თვალი თვალის წილ“) უპირისპირდება მოთხოვნა: „არ შეეწინააღმდეგო ბოროტს“ (5:38-42). ჯ. ნიუსნერი ქრისტეს სწავლების პრინციპულ სიახლეს აღნიშნავს: „სიტყვები „თვალი თვალის წილ“ არანაირ კავშირშია არ არის ბოროტისადმი არ შეწინააღმდეგების მოთხოვნასთან. „თვალი თვალი წილ“

„თორის გარშემო ზღუდეს“ არ ავლებს. ბოროტებისადმი წინააღმდეგობა რელიგიური მოვალეობაა, ისევე როგორ სიკეთის ქმნა, ღვთის სიყვარული, მის მტრებთან ბრძოლა. თორაში ერთი სიტყვაც არ არის ბოროტისადმი არ შეწინააღმდეგებაზე, ის არ აქებს მათ, ვინც სულმდაბლობის გამო ბოროტებას ემორჩილება, ან მათ, ვინც ქედმაღლურად მიიჩნევს, რომ ბოროტებისადმი შეწინააღმდეგებამდე არ უნდა დავიდეს. ბოტოების წინაშე პასიურობა, თვითონ ბოროტებას ემსახურება. თორა მარადიულ ისრაელს მოუწოდებს ყოველთვის სიკეთის მხარეზე იბრძოლოს. თორა აკანონებს ბრძოლას და აღიარებს კანონიერ ხელისუფლებას სიკეთის სახელით და მე განმაცვიფრებს იესოს ქადაგება ბოროტებისადმი თვინიერების, როგორც რელიგიური მოვალეობის, შესახებ“. ჩვენ ვერ ვიტყვიოთ, რომ იესო ამ მცნების ჭეშმარიტ არსს გვიხსნის, რადგან „თვალი თვალის წილ“ პრინციპი ისრაელის მსაჯულებს ეხებოდა, რომლებსაც სამართლიანობაზე და სასჯელისა და დანაშაულის ადექვატურობაზე უნდა ებრუნათ.

მტრისადმი სიძულვილის შესახებ ბოლო თეზისი განსაკუთრებით საჩვენებელია (5: 43-47). რჯულში არ არსებობს მცნება: „გიყვარდეს მოყვასი შენი და გძულდეს მტერი შენი“. ეს აშკარა პარაფრაზია. ჩვენ თავს ნებას მივცემთ, არ დავეთანხმეთ ყველაზე გავრცელებულ აზრს, რომ რჯული არ შეიცავდა მტრებისადმი სიძულვილის მოწოდებას. მაშინ, რა ვუყოთ ამას: „ხელში ჩაგაგდებინებს და შენც დაამარცხებ მათ, დაარისხე ისინი, არ შეკრა მათთან კავშირი და არც დაინდო“ (რჯლ. 7:2), „17. ემტერეთ მიდიანელებს და მუსრი ავლეთ, 18. რადგან მტრულად მოგექცნენ, როცა გაცთუნეს ფელორით და ქოზბით, მიდიანელთა თავკაცის ასულით, თავიანთი დით, რომელიც მოიკლა ფელორის გამო თავსდამტყდარი განადგურების დღეს“ (რჯლ. 25: 17,18), „ნუთუ არ მოვიძულო, უფალო, შენი მოძულენი, და შენს მოწინააღმდეგე-



გეებს არ ვედაო?“ (ფს. 138:21). საუბარია ალთქმულ მიწაზე მცხოვრებ წარმართულ ერებზე, ისრაელის ღმერთის მტრებზე. თუმცა რჯული „შენი ხალხის შვილებზე“ შურისგებასა და სიძულვილა კრძალავდა (ლევ. 19:18). ამგვარად, ქრისტეს მცნება, ნებისმიერ შემთხვევაში, ნებისმიერ ძველ ალთქმისეულ კანონზე ერთი თავით მაღლა დგას.

ექვსივე ანტითეზის ერთობლივი განხილვისას ცხადი ხდება, რომ საუბარია არა რჯულის უფრო დრმა გაგებაზე და არც მცნების პირვანდელი სულისკვეთების ახსნაზე. არა, პირველ პლანზე მაინც ქრისტეს არაჩვეულებრივი ავტორიტეტი დგას, რომელიც გამოიხატება სიტყვებით: „მე კი გეტყვით თქვენ“. ეჭვგარეშეა, რომ ხალხი, რომელიც მას უსმენდა, ზუსტად ასე გაიგებდა მისი ქადაგების ტონალობას: „28. და როცა დაასრულა იესომ სიტყვა, უკვირდა ხალხს მისი მოძღვრება. 29. ვინაიდან ის ასწავლიდა მათ როგორც ძაღმოსილი, და არა როგორც მათი მწიგნობარნი“ (მათ. 7: 28, 29). რაბინი ჯ. ნიუსნერი მთის ქადაგებაზე თავის სთაბუჯდილებაზე წერს: „მაგრამ რა თორაა ეს, რომელიც თორას სწავლებას აღრმავებს ამ სწავლების წყაროს - ღმერთის აღიარების გარეშე? მე იმდენად იესოს მოძღვრებანი კი არ მაშფოთებს, თუმცა ზოგიერთ მათგანს არ ვიზიარებ, რამდენადაც, თვით მოძღვარი. ამის მიზეზი, მისი მოძღვრების გადმოცემის ფორმაა. მთაზე დგომისას, ის ასეთი ენით ლაპარაკობს: „თქვენ გსმენიათ, რომ ნათქვამია... მე კი გეტყვით თქვენ...“ ეს ენა მოსეს თორას ენასთან განმაცვიფრებელ კონტრასტშია. მისი მოძღვრები, როგორც ვხედავთ, თავისი სახელით ლაპარაკობენ, მაგრამ თორაზე მაღლა მდგომ სიბრძნეზე პრეტენზიის გარეშე. მოსე წინასწარმეტყველი არა თავისი, არამედ ღმერთის სახელით ლაპარაკობს და იმას ქადაგებს,

რისი თქმაც ღმერთმა უბრძანა. მაგრამ იესო არ ლაპარაკობს, როგორც თორის მოძღვარი, არც როგორც წინასწარმეტყველი. დააკვირდით, როდესაც მოსე სინას მთიდან ხალხთან ჩადის, ის ღვთის გამოცხადებას ასეთი სიტყვებით იწყებს: „მე ვარ უფალი, თქვენი ღმერთი, რომელმაც გამოგიყვანეთ ეგვიპტელთა ქვეყნიდან, მონობის სახლიდან“ (გამ. 20:2). მოსე ლაპარაკობს როგორც ღმერთის წინასწარმეტყველი, ღმერთის სახელით და ღმერთის განგებით. როგორი რეაქცია უნდა მქონდეს იესოს „მე“-ზე, რომელიც თავის ნათქვამსაშკარად უპირისპირებს იმას, რაც ძველთაგან გვსმენია?“

მაშასადამე, ჩვენს წინაშე ახალი კანონმდებლობაა. სომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ იესო თავის თავს ეწინააღმდეგება, როდესაც ამბობს: „ნუ გგონიათ, თითქოს მოვედი რჯულის, გინდა წინასწარმეტყველთა გასაუქმებლად. გასაუქმებლად კი არ მოვედი, არამედ აღსასრულებლად“ (მათ. 5:17)? არა. მათესთან, სიტყვას „აღსასრულებლად“ (ბერძ. პლერო) მკვეთრად გამოხატული ისტორიული და ესქატოლოგიური ასპექტები გააჩნია. ჩვეულებრივ, ამ ტერმინს მათე იყენებს, როდესაც ქრისტეს მიერ წინასწარმეტყველებების აღსრულებაზეა საუბარი. იესომ არა მხოლოდ განახორციელა წინასწარმეტყველებანი, არამედ ზოგიერთი ისტორიული მოვლენა აღადგინა (მაგ., მათ. 2:15). გაგრძელებულია ამოსაზრება, რომ იესოს უნდოდა რჯულის „შეესება“ (ბერძნულ სიტყვა „პლერო“-ს ასეთი მნისვნელობაც შეიძება ჰქონდეს). მაგრამ ანტითეზების მიმოხილვა აჩვენებს, რომ სიტყვის გაგების ასეთი ვარიანტით ყველა ანტითეზა ვერ აიხსნება. ქრისტე, საბოლოოდ აღასრულებს რა რჯულს, აღემატება მას. ის ამტკიცებს, რომ მის სწავლებას ღვთის ნების ესქატოლოგიური აღსრულება მოაქვს, რაზეც მოსეს რჯული წინასწარმეტყველებდა. იესო „აღასრულებს“



რჯულს არა მისი განმარტებით, არამედ სიმართლის უფრო მაღალი სტანდარტების დაწესებით, რაც ცათა სასუფეველისა და რჯულის რჩეულთათვის აუცილებელია [7].

საკმარისია ახალგაზრდის ეპიზოდი გავიხსენოთ, რომელმაც ქრისტეს ჰკითხა: რა უნდა გაეკეთებინა მარადიული ცხოვრების დამკვიდრებისათვის? (მათ. 16:19-21). რჯულის მთავარი მცნებების ჩამოთვლის, მისი მწვერვალის: „გიყვარდეს მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი“ დამატებისა და ახალგაზრდისგან დადებით პასუხის მიღების შემდეგ, იესო ამატებს „ერთიდა გაკლია: გაყიდე ყველაფერი, რაც გაბაღია, მიეცი გლახაკთ და გექნება საუნჯე ცაში; მერე მოდი და გამომყევ მე“ (ლუკ. 18:22). აწი რჯულის სიმართლე აღარ არის საკმარისი. საკმარისია რაღაც მეტი, რასაც სინაის რჯულის ძველდოქმისეული სიმართლე ვერ იძლეოდა (მათ. 5:20). კონკრეტულად რა? „გამომყევ მე“, ამბობს ქრისტე. ჯ. ნიუსნერი აღნიშნავს: „იესოს სურს, რომ მას გაყვე და მისი მსგავსი ვიყო. მსმენია თუ არა თორაში მსგავსი მცნება? რა თქმა უნდა, კი: „იყავით წმიდა, რამეთუ მე ვარ წმიდა, უფალი, ღმერთი თქვენი“ [8]. თორა მომიწოდებს ღმერთს ვემსგავსო, წმიდა ვიყო... რაშია ცხოვრების აზრი? რისთვის ღირს ცხოვრება? ქრისტეც და თორაც ამტკიცებს, რომ ღმერთი ამ კითხვას პასუხობს. თორას და ქრისტეს თანახმად, იმისათვის რომ სრულყოფილი ვიყო, უნდა ვისწრაფო რომ ან ღმერთით ვიქნებო, ან მთელი ჩემი სიმდიდრე ქრისტეს გამო დავტოვო. როგორია არჩევანი? რა უნდა ავირჩიო თორის თანახმად, რომ ღმერთს მივბაძო, მისი მსგავსი ვიყო? რა უნდა გავაკეთო ქრისტეს თანახმად, რომ გავყვე ქრისტეს? როგორ გავაკეთოთ არჩევანი ამ თანაბარ ალტერნატივებს შორის? ერთსა და იმავე კითხვაზე ორი პასუხი, თორის ორი სხვადასხვაგვარი წაკითხვა“. და ახლა, მორჩილების გზით მავალმა ახალგაზრდამ

უნდა იფიქროს არა თორაზე, არამედ იესოსა და მის სწავლებაზე, რომელიც თორას ცოცხალი განხორციელებაა (მკ. 3:1 – 6, 9:7; შეად. მკ. 10:20-30) და რომელიც, ამგვარად, ახლა თვითონ აკავშირებს ისრაელსა და თორას და ისრაელს მის იდენტურობას აძლევს“ (იხ. გამ. 20:12 კომენტარი მკ. 7:10-ში და ზემოთ). ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ იესო აქაც ამტკიცებს თორას, ამასთანავე თავის თავსა და თავის ძალაუფლებას თორაზე მაღლა აყენებს.

ბიბლიესტები აღნიშნავენ, რომ მთის ქადაგების სახელწოდება შემთხვევითი როდია. როგორც საღვთო გამოცხადების მატარებელმა ღმერთი მთაზე იხილა, ასევე იესოც თავის მოწაფეებს ღვთის ნებას მთაზე უცხადებს (მათ. 5:1-2) [9]. ჩვენს წინაშე ახალი მოსეა. თითქოს, იესოს მესიანობით ყველაფერი შეიძლება აიხსნას, რომელიც ახალი წინასწარმეტყველივით, მოსეს მსგავსად იქცევა (რჯლ. 18:15). მით უმეტეს, რომ წინასწარმეტყველების თანახმად მესია მოძვარი იქნება (გამ. 42: 3-4). ასეთი ახსნა დაეხმარებოდა იეჰოვას მოწმეებსა და ყველას, ვინც ქრისტეს ღვთაებრივ ავტორიტეტს უარყოფს. მაგრამ საქმე იმაშია, რომ ძველ აღთქმაში არსად არ წერია, რომ მესია ახალ რჯულს მოიტანს. წინასწარმეტყველებთან კი ვკითხულობთ, რომ ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში სიონის თორა გამოცხადდება: „რამეთუ ციონიდან გამოვა თორა და იერუსალიმიდან - ღვთის სიტყვა“ (ეს. 2:3, თანახ). მაგრამ ამ თორას თვითონ ღმერთი გამოაცხადებს: „ყური დამიგდეთ, ჩემო ხალხო და მომისმინეთ, ჩემო ტომო! რამეთუ ჩემგან გამოვა თორა და ჩემს მართლმსაჯულებას სინათლესავით გადმოვღვრი ხალხებზე“ (ეს. 51:4, თანახი), „რადგან ეს არის ის აღთქმა, რომელიც უნდა დაეუდო ისრაელის სახლს იმ დროის შემდეგ, ამბობს უფალი. წიადში ჩავუდებ მათ [10] ჩემს რჯულს და გულზე დავაწერ. მათი ღმერთი ვიქნები მე და ისინი ჩემი ერი



იქნებიან“ (იერ. 31:33, თანახი). სინაის აღთქმა, როგორც თვითონ მოსე გვიჩვენებს, თვით იჰვჰ-ს ქმედებაა (გამ. 24:8), მაგრამ საიდუმლო სერობაზე ახალ აღთქმას იესო დებს. იქ ისრაელიტებმა სადღესასწაულო ტრაპეზზე ღვთის წინაშე აღთქმა დაამტკიცეს (გამ. 24:9,11); აქ კი თორმეტნი – აღდგენილი ტომების წარმომადგენელი (მაგ., იერ. 31:27-28, 50:4; იეზ. 34:11-24; შეად.: ათ. 19:28 და ლუკ. 22:30) იგივეს აკეთებენ იესოსთან (მკ. 14:16-17; შეად, მკ. 3:13-19). შეიძლება რომ უფრო დიდებული ახალი აღთქმა ადამიანთან დადებულიყო? თუ სინაის აღთქმის მიღებით ისრაელი თვით იჰვჰ ღმერთის „პატარძალი“ გახდა (ეს. 62:4-5; იერ. 2:2; ოს. 2:16-20), მაშინ როგორღა გახდებოდა ისრაელი ადამიანის, ქრისტეს (იჰოველთა ვერსიით მიქაელ მთავარანგელოზის) „პატარძალი“ ახალი აღთქმის დადების შედეგად (მკ. 2:19,20, ინ. 3:29, 2 კორ. 11:2, გამოცხ.19:7)?

ვინ უფრო მნიშვნელოვანია: ქრისტე თუ მშობლები?

ქრისტესა და თორის ერთ-ერთი მთავარი მცნების ურთიერთმიმართების ერთ-ერთ საჩვენებელ ეპიზოდს წარმოადგენს ნაწყვეტი სახარებიდან, რომელიც მოგვითხრობს, ერთი ყმაწვილი ქრისტეს როგორ სთხოვს ნებას, სანამ მას შეუდგება, თავისი მამა დამარხოს (მათ. 8:21). ქრისტეს პასუხი გამაოგნებელია: „შენ მე გამომყევ, და მკვდრებს მიანდე თავიანთი მკვდრების დამარხვა“ (მათ. 8:22). ებრაელის ყურისთვის ეს განცხადება შემზარავი დანაშაულის აქტივით გაიქვდებოდა. აი, როგორ კომენტარს უკეთებს ამ ეპიზოდს ერთ-ერთი გამოჩენილი ახალი აღთქმის მკვლევარი: „დასაწყისში კარგი იქნებოდა შეგვეხსენებინა მშობლების პატივისცემის - და მათი დაკრძალვის - მოთხოვნის სიმკაცრე. გარდაცვლილი ნათესავების დაკრძალვის მოვალეობა პირველად დაბ. 23:3-შია ნახსენები, სადაც აბრაამი სარას დაკრძალვის-

თვის საფლავს ითხოვს და ჩვეულებრივი ებრაული ინტერპრეტაციის თანახმად, ეს მეხუთე მცნებიდან გამომდინარეობს. გარდაცვლილ ნათესავებზე ზრუნვის მოვალეობის სერიოზულობა ყველაზე ცხადად ბრაქოთ 3,1-ში ჩანს, სადაც ნათქვამია, რომ ეს მოვალეობა შემას ხმამაღლა გამეორებისა და ფილაქტერიების ტარების მოვალეობაზე მაღლა დგას. ანალოგიურად, ტობითის წიგნში, ტობია უარს ამბობს დაქორწინდეს ქალზე, რომელმაც შვილი ქმარი დაკარგა პირველი დამეების დროს. მიზეზია იმაშია, რომ თუ ტობიას ამ ქალის მცველი დემონი მოკლავდა, ეს ტრაგედია მის მშობლებსაც დაღუპავდა, მათ კი „არ ჰყავთ სხვა შვილი, რომელიც დაკრძალავდა მათ“ (ტობ. 6:13-15). აქ მშობლების დაკრძალვის მოვალეობა ნიშნობაზე უარის თქმის საბაბად გვევლინება. ამგვარად, ცხადად ჩანს, რომ მიცვალებულ ნათესავებზე, განსაკუთრებით კი მშობლებზე, ზრუნვის მოვალეობას იესოს დროს ძალიან მკაცრად იცავდნენ. უფრო გვიანდელი რაბინული აზრის თანახმად, მღვდელმთავარი და ნაზარეველიც კი, რომლებსაც, ჩვეულებრივ, ეკრძალებოდათ გვამურ უწმიდურობასთან შეხება, უნდა გააკეთონ ეს იმ შემთხვევაში, თუ მიცვალებულს არავინ დარჩა მზრუნველი (ნაზირ 7,1). გამოთქმა „შენ მე გამომყევ, და მკვდრებს მიანდე თავიანთი მკვდრების დამარხვა“ – ორმაგი შოკია. მისი დადებითი შინაარსი - მოწაფეობისკენ დაუყოვნებლივი მოწოდება, რომელიც ყველა სხვა მოვალეობას აღემატება - ყველამ აღიქვა... გარდაცვლილ მშობლებზე ზრუნვის მოთხოვნისადმი დაუმორჩილებლობა - ეს ფაქტიურად ღვთისადმი დაუმორჩილებლობაა“ [11]. მაშასადამე, ქრისტესადმი შედგომა უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე დეკალოგის მეხუთე მცნების დაცვა.



ღვთიური ძალაუფლება

„იესოს მტკიცებაში - ინ. 5:21-ში - რომ ძე აცოცხლებს ვისაც მოისურვებს, ისევე როგორც მამა ადაღვენს მკვდრებს და აცოცხლებს, ძველი აღთქმის კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი თემის გამოძახილია. ძველი აღთქმაც და მეორეე ტაძრის ეპოქის ლიტურატურაც თანხმდებიან, რომ მკვდრების აღდგენა და გაცოცხლება - მხოლოდ ღმერთის პრეროგატივაა (შეად. რჯლ. 32:39; 1 მეფ. , 2:6; 4 მეფ. 5:7; ტობ. 13:2; სიბრძ. 16:13). ამიტომ იესოს თანამედროვეებს არ სჯეროდათ, რომ მესიას მკვდრების აღდგენის ძალაუფლება მიენიჭება (იხ. სქოლიო ოსტენბერგერ 2004; 187661). ამგვარად, იესოს განხცადება მკვდრების აღდგენისა და მათი გაცოცხლების უნარის შესახებ კიდევ შოკისმომგვრელად ჟღერს. თუმცა, ელია ზოგჯერ გამონაკლისად მიაჩნდათ, რადგან მკვდრების აღდგენისას ღმერთი მის მიერ მოქმედებდა, იესოს განხადება ბევრად უფრო თამამია - მან თავი უბრალოდ მკვდრების აღდგენაში ღვთის ინსტრუმენტად კი არ წარმოაჩინა, არამედ იმად, ვისაც თავისი სურვილისამებრ შეეძლო აღდგინა“ [12].

„ასევე ყურადღებას იმსახურებს ინ. 5:22-ში მოყვანილი მტკიცება, რომ მამა არავის არ განსჯის, არამედ მთელი მსჯავრი ძეს გადასცა; ებრაული წერილის თანახმად, სამსჯავროც მხოლოდ ღვთის პრეროგატივაა (მაგ., დაბ. 18:25; შეად. მსაჯ. 11:27). მეორე ტაძრის ეპოქის ლიტურატურაში მესიის როლი სამსჯავროს საქმეებში ასევე მეორეხარისხოვნად არის გამოყვანილი - ის განსაზღვრულია ღვთის მტრებზე მსჯავრის აღსრულებით იუდეველთა ნაციონალისტურ წადილთან შესაბამისობაში (მაგ., სს. შოლ. 17:21-27). რაბინისტულ ნაშრომებში ასევე საუბარია იმაზე, რომ ქვეყნიერების მსაჯულის როლი მხოლოდ ღმერთს ეკუთვნის“ [13].

ქრისტესა და ფარისველების კლასიკური დავა შაბათის დაცვის თაობაზე იოანეს სახარებაშია აღწერილი - 5:18. იესო შაბათ დღეს მწოლიარე განრღვეულს განკურნავს და ის სიარულს იწყებს. შემდეგ, განკურნებული თავის სარეცელს აიღებს და მიდის. იუდეველები ეუბნებიან, რომ ის შაბათს არღვევს. ის პასუხობს: „ვინც განმკურნა, მანვე მითხრა: აიღე შენი სარეცელი და წადი“ (იოანე. 5:11). შესაბამისად, განიკითხება იესო, რადგან მან ადამიანს შაბათის დარღვევისკენ უბიძგა. იუდეველური გადმოცემით სარეცლით ადამიანის ტარება არ იკრალებოდა, ცარიელი სარეცელისგან განსხვავებით (იხ. შპაბბატ. 10:5). ჩვეულებრივ, ხაზს უსმევენ, რომ იესო არ არღვევდა შაბათის მცნებას, რადგან რჯულში ნახსენები არ არის მიშნაში ჩამოთვლილი შაბათს აკრძალული 39 სახის სამუშაო. რატომღაც, საერთოდ არ აქცევენ ყურადღებას იმ ფაქტს, რომ ქრისტე იუდეველებთან პოლემიკაში არასოდეს არ იყენებს ამ გარემოებას. არადა, ეს ყველაზე მარტივი გამოსავალი იქნებოდა. პასუხი იმაში მდგომარეობს, რომ წერილობით თორაში საერთოდ არ არის საუბარი იმაზე, თუ რა იგულისხმება „სამუშაოში“. მაშასადამე, არსებობდა ავტორიტეტული კოლექტიური განმარტების ტრადიცია, რომელიც აქ იგულისხმება.

თავისი მისამართით ბრალდებაზე იესო სრულიად გასაკვირი სიტყვებით პასუხობს: „მამაჩემი აქამდე იღვწის და მეც ვიღვწი“ (იოანე. 5:17). ქრისტეს არგუმენტის ძალა მის ღმერთთან შედარებაშია. ღვთის საქმეები არ შეჩერებულა დასაბამიდან და ცხადია, რომ ის შაბათობითაც იღვწის ისე, რომ არ არღვევს შაბათებს (რაბა გამ. 30:9; შეად. რაბა დაბ. 11:10). მაშასადამე, თუ ღმერთი შაბათის მცნებაზე მაღალია, მაშინ ეს იესოს მიმართაც მართებულია. ამ არგუმენტზე იუდეველთა რეაქციამ არ დააყოვნა: „მით უფრო მეტად ცდილობდნენ იუდეველები იესოს მოკვლას, ვინაიდან არა მარტო არღვევდა



შაბათს, არამედ თავის მამად იტყოდა ღმერთს და მას უტოლებდა თავს“ (იოანე. 5:18) [14].

საყურადღებოა აგრეთვე ზღვის დაცხრომის ეპიზოდი. საკვირველია მოწაფეთა რეაქცია: „ვინ არის იგი, ქარიც და ზღვაც რომ მორჩილებენ?“ (მკ. 4:41). რატომ იყვნენ მოწაფეები ასე გაოგნებულნი? საქმე იმაშია, რომ ზღვაზე ბატონობა თვით იჰვჰ-ს ერთ-ერთი ძველი აღთქმისეული მახასიათებელი იყო: „შენ ბატონობ ზღვის მოქცევაზე, მის აბობოქრებულ ტალღებს შენ ამშვიდებ“ (ფსალ. 88:10), „გადააქცევს ზღვის ღელვას სიწყნარედ და დადუმდებიან მისი ტალღები“ (ფსალ. 106:29). იესო წყალზეც დადის, რამაც არ შეიძლება შემდეგი სიტყვების აღუზა არ გამოიწვიოს: „მან ერთმა გაშალა ცა და მიაბიჯებს ზღვის ხერხემალზე“ (იოზ. 9:8). ამიტომ მოწაფეთა გაკვირვება სავსებით გასაგებია: იესო აკეთებს იმას, რაც მხოლოდ ღმერთს ძალუძს.

დასკვნები

შევაჯამოთ ყოველივე. ჩვეული შეხედულებების შეცვლა ძალზედ რთულია. მაგრამ იმისათვის რომ ქრისტეს სწავლების მთელი სიმწვავე ვიგრძნოთ, მას I საუკუნის ნორმატიული იუდეველის თვალთ უნდა შევხედოთ. მაშინ ცხადი გახდება მისი რევოლუციური სკანდალურობა, რაც მის რელიგიურ ოპონენტებს ააფთრებდა. ხშირად, თანამედროვე ქრისტიანები ლოგიკური ანაქრონიზმის ტიპურ შეცდომას უშვებენ, როდესაც ქრისტეს ამა თუ იმ სახარებისეულ გამოთქმას იმ კონტექსტში იგებენ, რაც მის, ან მისი მოწაფეების მიერ გოლგოთისა და სულთმოფენობის შემდეგ ითქვა. იმისათვის, რომ ამ შეცდომას თავი ავარიდოთ, საჭიროა აღმოვჩინდეთ მეორე ტაძრის ეპოქის იუდაიზმის

ატმოსფეროში, რომლისკენაც იყო მიმართული ქრისტეს სწავლება.

მისი სწავლება არა მხოლოდ მამხილებელი და არაკომფორტული, არამედ პრინციპულად განსხვავებულიც იყო. ამავედროულად, ქრისტე არ წყვეტდა კავშირს ძველ აღთქმასთან. იუდაიზმისთვის სრულიად არ არის უცხო მესიას იდეა, რომელიც რჯულს ახლებურ განმარტებას მისცემს, აჩვენებს მის სიღრმისეულ, აქამდე უცნობ აზრს. მაგრამ ერთია თორის განმარტება, მისი ახლებური აღმოცენა, ხოლო სულ სხვა არის მისი მოდიფიცირება, მოთხოვნების გამკაცრებით ან მათი სრული გაუქმებით. ის არ ლაპარაკობდა ბრძენთა, ან თუნდაც დიდ წინასწარმეტყველ-მამხილებელთა მსგავსად. ის საუბრობდა, როგორ ძალაუფლების მქონე, ძალაუფლებისა, რომელიც თვით მოსეს ავტორიტეტს აღემატებოდა. ამ მიზეზის გამო თანამედროვე იუდეველები ვერ აღიარებენ იესო ნაზარეველს თავის მესიად, რაც თავის წიგნში რაბინმა ჯეიკობ ნიუსნერმა აჩვენა [15]. შესაბამისად, დასკვნა არც თუ ისეთი დამამშვიდებელია: იესო ნაზარეველი ან თვითმარქვია იყო, რომელმაც თავისი მესიანობა დაიჯერა, ან გიჟი, რომელმაც თავის თავზე ღვთიური პრიორიტეტები აიღო.

იკპოვას მოწმეები, ისევე როგორც სხვა ანტიტრინიტარისტები, იძულებულნი არიან ქრისტეს მოძღვრებისა და რჯულის მიმართებას სხვა ახსნა მოუძებნონ: „მთის ქადაგებაში ექვსჯერ მიმართავს იესო თავის მსმენელთ სიტყვებით: თქვენ გსმენიათ, რომ ნათქვამია...“ ან „გარდა ამისა, ნათქვამია...“ - და შემდეგ რაღაც ახალს აუწყებს მათ: „მე კი გეტყვით თქვენ...“ (მათე: 5:21, 22, 27, 28, 31-34, 38, 39, 43, 44). ეს ადასტურებს, რომ მისი მსმენელნი მიჩვეულნი იყვნენ ფარიველთა ზეპირი ტრადიციების შესაბამისად მოქმედებას. იესომ მათ სხვა გზა უჩვენა, რომელიც მოსეს რჯულის ჭეშმარიტ სულს



ასახავს“ (წ02 15/3 გვ. 6), „მაშასადამე, როდესაც იესოს მოსეს რჯულის ნაწილი მოყავდა და ამატებდა: „მე კი გეტყვით თქვენ...“, ის კი არ აუქმებდა ამ რჯულს, ან ცვლიდა სხვა რჯულით, არამედ აღრმავებდა მას და აძლიერებდა, აჩვენებდა რა, თუ რა სული იდგა მის მიღმა“ (წ90 1/10 გვ. 15 აბზ. 20). როგორც ზემოთ ვნახეთ, ამგვარ მიდგომას მთის ქადაგების მხოლოდ ზოგიერთი ანტითეზის ახსნა შეუძლია. გარდა ამისა, იესო პირდაპირ ამბობს, რომ რჯული ყოველთვის არ გამოხატავს ღვთის სრულყოფილ ნებას (შეად. მათ. 19:3-12). კიდევ უფრო საჩვენებელია ქრისტეს განცხადება, რომ არაფერი ადამიანში შემაგალი არ ბილწავს მას (მკ. 7:15,20). მაგრამ რჯული პირდაპირ საწინააღმდეგოს გვეუბნება (ლევ. 11:43)! როგორ შეიძლება ამ რეკოლუციურ შეხედულებაში კაშრუტის მცნების გაღრმავება ან ჭეშმარიტი სული დავინახოთ, როდესაც საქმე პრინციპულად ახალ შეხედულებას ეხება?! [16].

ისტორიული ქრისტიანობისათვის ეს სირთულე ქრისტეში მამის თანაბარი ღვთაებრივი სიტყვის აღიარებით წყდება. ქრისტე, როგორც ღმერთი, ორივე აღთქმის შემოქმედია - სინაისა და სიონის თორის, ამიტომ უფლება აქვს ახალი მოგვეცეს. აქ არ არის არანაირი წინააღმდეგობა. მესიას ცნება ადამიანზე მეტს მოიცავს: „რადგან შეგვეძინა შვილი, მოგვეცა ძე და უფლობა იყო მის ბეჭებზე, ეწოდა სახელად საკვირველი მრჩეველი, ღმერთი ძლიერი, მარადისობის მამა, მშვიდობის მთავარი“ (ეს. 9:6). ბიბლიურ სიტყვათგამოყენებაში სახელის დარქმევა ხდება დარქმეულის ნამდვილი არსის შესაბამისად (შეად. რჯლ. 25:10, ლუკ. 1:32, 35, 76), ამიტომ ვერ ვიტყვით, რომ წინასწარმეტყველებაში საუბარია ჩვილის მხოლოდ თეომორფულ სახელზე პელე-იოეც-ეილ-გიბბორ-ავიად-სარ-შალომ. ცნობილი მესიანური 109-ე ფსალმუნი მელქისედექის წესით აღმდგარ მესიაზე ლაპარაკობს, რომელიც იეჰოვა ღმერთის

მარჯვნივ ზის. თუმცა უყურადღებოდ რჩება, თუ რა წერია მესიაზე ქვემოთ: „უფალი შენს მარჯვნივა“ (ფსალ. 109:5). გამოდის, რომ თვითონ იეჰოვა არის ამ მეფის მარჯვნივ, თითქოს ღმერთი და ეს მეფე ურთიერთშეცვლელადნი არიან! ბოლოს, ეს მეფე მოიმოქმედებს იმას, რასაც სხვა ადგილებში მხოლოდ ღმერთს მიაწერენ: ხალხების მსჯავრი და მთელი დედამიწის მმართველების შემუსვრა (ფსალ. 109:6). არანაკლებ საინტერესოა „კაცის ძის მსგავსის“ ხილვის დეტალები (დან. 7:13, 14). დან. 7:13-ში ზეციური მესიის მიმართ გამოყენებული გამოთქმები, ჩვეულებრივ, ღვთის მიმართ გამოიყენება, რომელიც ზეციურ ღრუბლებზე ადამიანის სახით ევლინება (იხ. ფსალ. 67:5, 103:3, ეს. 19:1, შეად. რჯლ. 33:26). ამგვარად, დან 7:13-ში აღწერილია ღვთიური პიროვნული განკაცება (შეად. იეზ. 1:26, 8:2). არამეულ ტექსტში დან. 7:9-10 -ის ფრაზაში „დაიდგა საყდრები“ ორობითი რიცხვია გამოყენებული, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ იეჰოვას გვერდით სამსჯავროს საყდარზე დაჯდება ვიღაც მეორე, რომლის ძალაუფლება „ძველთა დღეთა“ ძალაუფლების ტოლია. ბოლოდროინდელი კვლევები ვარაუდობს, რომ დან. 7:9-14-ის ტექსტმა განაპირობა მონოთეიზმის ის საკმაო მოქნილობა, რომელმაც ებრაულ ქრისტიანობაში იესოს სრული ღვთაებრიობის აღიარება უზრუნველყო (იხ. L. Hurtado 1988, განსაკუთრებით გვ. 71-92) [17]. ჩვენი აზრით, იესო ნაზარეტელის ქრისტიანობისა და მესიანობის შენარჩუნების ერთადერთი შესაძლებლობაა - ვადიაროთ, რომ ის განკაცებული ღმერთია. მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძლება მოძღვრის ღვთიური ავტორიტეტის და ძალაუფლების პრეტენზიების ადექვატური ახსნა.

იეჰოვას მოწმეებს მხოლოდ ის დარჩენიათ, განაცხადონ, რომ ქრისტე იგივეს ამბობდა, რადგან მას, როგორც პირმშოსა და მთავარანგელოზს, განსაკუთრებული ძალაუფლება თვით იეჰოვამ მისცა. ეს მართლაც ასეა:



„მამას უყვარს ძე და ყველაფერი ხელთ მისცა მას“ (იოანე. 3:35), „ყველა ხორციელზე მიეცა ხელმწიფება“ (იოან. 17:2). თუმცა აქ საფუძვლიანი კითხვა ჩნდება: შეეძლო თუ არა მამას თავისი ძალაუფლება და უფლებამოსილებანი თუნდაც დროებით მიეცა მისთვის, ვინც მისი თანაბარი არ არის? ღმერთის გარდა კიდევ ვინმეს თუ შეუძლია ცოდვების მიტევება, ახალი რჯულის მიცემა, ქვეყნიერების განსჯა, მკვდრების აღდგება? ძველი აღთქმისა და მეორე ტაძრის ეპოქის იუდეველური ტრადიციის თანახმად - ცალსახად არა [18]. ძისადმი ყველაფრის გადაცემას ქრისტე ხსნის: „ყველაფერი მამისაგან მომეცა მე და არავინ იცის ძე, გარდა მამისა; და არც მამა იცის ვინმემ, გარდა ძისა და იმისა, ვისთვისაც ძე ინებებს მის გამოცხადებას“ (მათ. 11:27). მუხლის მეორე ნაწილი პირველს ხსნის: მამა ძეს ყველაფერს გადასცემს, რადგან ყველაფერი იცის ძის შესახებ, როგორც მან ყველაფერი იცის მამის შესახებ (შეად.: „როგორც მე მიცნობს მამა, ასევე ვიცნობ მეც მამას“ (იოან. 10:15)). მამა ძეს სრულყოფილად იცნობს, შესაბამისად, ძეც ასევე იცნობს მამას.

რას ნიშნავს „მამის ცნობა“ სინამდვილეში? ბიბლიური მონოთეიზმის ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპი ამბობს, რომ ღმერთი მიუწვდომელია: „აჰა, მაღალია ღმერთი და ვერ შეგვიცვნიას; აღურაცხელია მისი დროჟამი“ (იობ. 36:26), „33. ეჰა, ღმერთის სიუხვის, სიბრძნისა და ცოდნის სიღრმე! რაოდენ გონებაშიუწვდომელი არიან მისი მსჯავრნი და მიუკვლეველი მისი გზანი! 34. რადგანაც ვინ შეიცნო აზრი უფლისა, ან ვინ იყო მისი მრჩეველი?“ (რომ. 11:33, 34). იეჰოვას მომწვები ამას ეთანხმებიან: „არ უნდა გვიკვირდეს, რომ ღმერთის შესახებ ყველაფერს სიზუსტით ვერ შევიმეცნებთ. მაგალითად, თუმცა ჩვენი სამყაროს შესახებ ცოდნა მუდამ ღრმავდება, მეცნიერები

მაინც უშვებენ, რომ შესაძლოა ისინი ვერასოდეს ბოლომდე ვერ შეიმეცნებენ უსასრულოდ მცირეს, ან უსასრულოდ დიდის საიდუმლოებებს. მაშასადამე, როგორ შეძლებდა ქმნილებას მთლიანად შეემეცნა შემოქმედი ღმერთის სიბრძნის სიღრმე? იოხმა აღიარა იეჰოვას წინაშე: „ასე ვლაპარაკობდი იმაზე, რაც არ ვიცოდი, ცემთვის საოცარ საქმეებზე, რომლებიც არ ვიცოდი“ (იობ. 42:3 შეად. რომ 11:3). ამიტომ ღვთის სრული შეიმეცნება ჩვენი შეზღუდული გაგების უნარის ფარგლებს მიღმაა“ (გ92 8/4 გვ. 26).

ჩნდება კითხვა: როგორღა იცის ძემ - ქმნილებამ - მამაზე ყველაფერი? აი, როგორ ცდილობენ იეჰოვას მოწმეები ამ სირთულიდან თავის დაღწევას: „მაგრამ რატომ არ იყო იესოს მხრიდან გადაჭარბება იმის თქმა, რომ მხოლოდ მან იცის ყველაფერი მამის შესახებ? ის იყო „ქმნილებათა შორის პირმშო“ და მას იეჰოვასთან განსაკუთრებით ახლო ურთიერთობა აკავშირებდა (კოლ. 1:15). წარმოიდგინე, რამდენად ძლიერია მამასა და ძეს შორის სიყვარული და მეგობრობა აღურიცხავი წლების მანძილზე, სანამ ისინი ორნი იყვნენ და შემდგომშიც, როდესაც მათ დაიწვეს შექმნა და სხვა სულიერი ქმნილებებიც გაჩნდნენ“ (იოან. 1:3; კოლ. 1:16, 17). რა უნიკალურ შესაძლებლობას ფლობდა ძე: მთელი ეს დრო მას მამასთან ყოფნა შეეძლო, მისი აზრი, ნება, ნორმები და გზები შეემეცნა. ეჭვგარეშეა, იესო არ აჭარბებდა, როდესაც ამბობდა, რომ ყველაზე კარგად იცნობდა მამას. იეჰოვასთან ასეთი ახლო ურთიერთობის წაყვლობით იესომ შეძლო მამის პიროვნების ისე აღმოჩენა, როგორც ამას ვერავინ სხვა ვერ შეძლებდა“ (ცფ თ. 2 გვ. 17-18 აბზ. 7-8). მიაქციეთ ყურადღება, როგორ იცვლება ქრისტეს სიტყვების ფორმულირება: „იესო არ გაჭარბებდა, როდესაც ამბობდა, რომ მამას ყველაზე კარგად იცნობს“. მაგრამ ის



ამას არ ამბობდა! მან თქვა, რომ იცნობს მამას ზუსტად ისე, როგორც მამა იცნობს მას, ანუ სრულყოფილად. სხვებზე უკეთ ცოდნა და ყველაფრის ცოდნა - შემეცნების ორი სხვადასხვა დონეა. ცხადია, ასეთი იდეით საჭიროა იმისათვის, რომ გაექცნენ დასკვნას: თუ ძე ქმნილებაა (არ აქვს მნიშვნელობა, პირმოა, თუ არა), მაშინ ის ვერ შეიცნობს მამას სრულყოფილად. მაშასადამე, ძე არ არის ქმნილება. გასაგებია, რომ ვერც დროის ფაქტორი („წლების აღურიცხავი რაოდენობა“), ვერც სხვა რამ ვერ გადაწვევტს ამ ამოცანას. მიუწვდომლად დიდი და აღუწერლად უსასრულო ვერ შეიცნობა მის მიერ, რაც შეიმეცნება და რასაც დასაბამი აქვს. ვინც არ უნდა იყოს ძე მოწმეთა კონცეფციაში, ის თუნდაც ყველაზე დიდებულ, მაგრამ მაინც შეზღუდულ ქმნილებად რჩება. შემოქმედსა და ქმნილებას შორის უფსკრული გადაულახავია. შედეგი: ღმერთს შეუძლია ყველაფერზე ძალაუფლება გადასცეს მხოლოდ მას, ვინც მისი თანაბარი, ე.ი. არასხვას: „არ მივცემ ჩემს დიდებას სხვას“ (ეს. 42:8). ერთარსი ძე არ არის სხვა მამის მიმართ. ის არის ის, რაც არის მამა: “ 9. უთხრა მას იესომ: რა ხანია თქვენთანა ვარ და ვერ მიცნობ, ფილიპე? ვინც მე მიხილა, მამაც იხილა; როგორღა ამბობ, მამა გვიჩვენო? 10. ნუთუ არა გწამს, რომ მე მამაში ვარ და მამა - ჩემში. სიტყვებს, რომლებსაც გეუბნებით, ჩემით როდი გეუბნებით, არამედ ჩემში მყოფი მამა აკეთებს საქმეს“ (იოან. 14: 9, 10). მტკიცება „მე მამაში ვარ და მამა - ჩემში“ საკმაოდ უცნაური ფორმულირებაა მამასთან მორალური და სულიერი ერთობის აღწერისათვის. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მტკიცება - რწმენის საგანია („ნუთუ არა გწამს...?“) და არა იმის, რისი დანახვაც შეიძლება, საუბარი ქრისტეში გამოვლენილ ღვთაებრივ თვისებებზე რომ ეოფილიყო.

დასასრულს ავლნიშნავთ, რომ თუ იოანე მახარებელს არა მარტო ქრისტეს

ღვთაებრიობის შესახებ ცხადი მტკიცებები მოყვას, არამედ ღვთის ძეობის თავის საკუთარ რეფლექსიასაც გვიჩვენებს, სინოპტიკოსი მახარებლები იგივე აზრებს სხვაგვარად გამოხატავენ. ისინი ქრისტეს ღვთაებრივ ძალაუფლებაზე, იჰჰ-ს პრეროგატივებზე აღუზიებით მეშვეობით ლაპარაკობენ, რომლებსაც ქრისტე თავის თავთან მიმართებაში იყენებს (მიუტევეს ცოდვებს, თავს რჯულსა და ტაძარზე მაღლა აყენებს, აცხრობს ქარიშხალს, განსჯის სამყაროსა და მკვდრებს ალაღვენს). იუდეველთა უმეტესობა ასეთი მესიის მიღებისთვის მზად არ იყო. მაგრამ იმ იუდეველებს, რომლებიც ქრისტეს მოწაფეები გახდნენ, არ შეეძლოთ თავის მოძღვარში სრულიად საკვირველი და ღვთიური რამ არ დაენახათ. მათ შეისმინეს ქრისტეს სიტყვები: „საქმეებს მაინც რწმუნეთ, რათა შეიცნოთ და ირწმუნოთ, რომ მამა ჩემშია, ხოლო მე - მასში“ (იოან. 10:38). ჭეშმარიტად, საქმეები სიტყვებზე ხმამაღლა დალაღებს. მოგვიანებით, აღდგომის შემდეგ, მოწაფეები სრულად გაიაზრებენ იმას, თუ ვინ იყო მათთან მთელი ამ სამნახევარი წლის მანძილზე.

1. Робертсон, А. Т. Божественность Христа в Евангелии от Иоанна. Экэнд-Рэпидс, Мичиган. Baker Books House. 1916.
2. <http://berkovich-zametki.com/2011/Zametki/Nomer1/Dynin1.php>
3. Ветхий Завет на страницах Нового. Под редакцией Г. Била и Д. Карсона. Т. II. Черкасы, 2010. с. 275.
4. Реймонд Браун. Введение в Новый Завет. Том. 1. ББИ. М., 2007 г. с. 219.
5. Сторожевая башня. 01.03.1995. с.7
6. Сторожевая башня. 01.10.1990. с. 13.
7. ive Views on Law on Gospel, edited by Stanley Gudry [Grand Rapids: Zondervan, 1196]: 319-76.
8. Следует отметить, что именно эта заповедь святости является главным импе-



ративом исполнения всех перечисленных заповедей Торы (Лев. 19:2 и сл.).

9. Реймонд Браун. Введение в Новый Завет. Том. 1. ББИ. М., 2007 г. с. 213.

10. Ср.: «Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут» (Ищфн. 15:7).

11. Э. П, Сандрерс. «Иисус и иудаизм». Пер. С англ.: А. Л. Чернявский. М.: 2012. С. 323.

12. Ветхий Завет на страницах Нового. Под редакцией Г. Биля и Д. Карсона. Т. II. Черкассы, 2010. с. 336.

13. Там же. С. 337.

14. Здесь не так важно, действительно ли Иисус нарушал субботу или же Он нарушил лишь иудейское предание о Субботе. В обоих случаях Он, как равный Отцу, по Его же словам, был выше любых предписаний о субботе как таковой. Логика аргументации Христа строится именно на этом основании.

15. Безусловно, есть еще вопрос исполнения в Иисусе ветхозаветных пророчеств, однако сложность их интерпретации выходит за рамки данной статьи.

16. Показателен комментарий евангелиста Марка: «тем самым Он объявляет чистой всякую пищу» (Мк. 7:19, ПЕК).

17. Более подробно о видении Сына Человеческого и его влиянии на христологию, см. В данной статье: <http://stavroskerst.ru/content/%D0%81%D0%BC%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%BD%D1%8...>

18. Примечательно, что СИ утверждают: Иегова не передал Сыну право выслушивать молитву людей. Эту прерогативу Отец оставил только за Собой: «Хотя Бог охотно делится своей властью, Он никогда, и никому не передавал полномочия слушать молитвы» (w 10 1/10 с. 52). Следовательно, СИ все же понимают, что Бог не может передать всех полномочий Сыну. Однако не вполне понятно, чем власть судить человечество

меньше права выслушивать молитвы, если «Отец не судит никого, но суд весь дал Сыну, что бы все чтили Сына, как чтут Отца» (Иоан. 5:22,23)?



ქართველი განმანათლებლები აფხაზეთის შმსახეპ (მცირე კომენტარი)

მანანა ტაბიძე, მერაბ ნაჭყებია

აფხაზეთის ისტორიის სასკოლო სახელმძღვანელოების თანამედროვე აფხაზი და რუსი შემდგენელნი იაკობ გოგებაშვილს ბრალად დებენ, რომ იგი მუჰაჯირობის დროს დაცლილ მიწებზე აფხაზეთში ქართველთა დასახლებას უჭერდა მხარს. ვფიქრობთ, ამ საკითხს კომენტარი ესაჭიროება.

სათქმელს რამდენიმე მუხლად დავეყოთ:

1. იაკობ გოგებაშვილი მართლაც მსჯელობს აფხაზეთის დაცარიელებული მიწების დასახლების შესახებ თავის არაერთ სტატიაში. ყველაზე ვრცლად ეს მსჯელობა მოცემულია **შინაური მიმოხილვაში**, ტ. I, 1989 წელი (კომენტარებში აღნიშნულია, რომ შეიძლება ამ მიმოხილვის ავტორი ილიაა და არა გოგებაშვილი); **„ვინ უნდა იქნეს დასახლებული აფხაზეთში“** (ტ. I, 1989).¹ ი. გოგებაშვილის მსჯელობიდან ვხედავთ, აფხაზეთის დაცარიელებული მიწების ათვისების საკითხი აქტუალურად იდგა რუსული მმართველობის წინაშე. ანუ იქაურობას „დაუსახლებლად“ არავინ დატოვებდა, საქმე ის იყო, ვის მიეცემოდა უპირატესობა. იაკობ გოგებაშვილის მონაწილეობა ამ სადისკუსიო თემაში სრულიად ლოგიკურია და სწორედ კავკასიური, ქართულ-აფხაზური ინტერესებით ნაკარნახევი გახლავთ. მუჰაჯირობამ აფხაზეთა ისედაც მცირე წილი საქართველოს ამ კუთხეში სრულიად შეამცირა. დღევანდელ კრიტიკოსებს

მართებთ იმის ახსნა, თუ რატომ ერჩივნათ ამ დაცლილ მიწებზე უცხოტომელთა შემოყვანა, რადგან „შემოსაყვანი“ აფხაზი მათ არსად მოეპოვებოდათ. ქართველთა მიკუთვნებულობა ამ მიწა-წყალთან კი ბოლო დრომდე საკამათოდ არავის გაუხდია. „შინაურ მიმოხილვაში“ ი. გოგებაშვილი სამ ძირითად მიზეზს ასახელებს დაცარიელებულ მიწებზე ქართველთა (მეგრელთა) ჩასახლების სასარგებლოდ: 1) ქართველ გლეხობას გაცილებით მეტად უჭირს თავისუფალი მიწები, ვიდრე მაშინდელი რუსეთის ნებისმიერი კუთხის გლეხობას (ცხადია, რუსეთის იმპერიის პირობებში ი. გოგებაშვილი იძულებულია საქართველოს გლეხობის ბედი რუსეთის კონტექსტში განიხილოს); 2) ეკონომიკურ მიზეზს ერთვის ისტორიული სიმართლე, რამდენადაც აფხაზეთის თავისუფალი მიწები საქართველოს საკუთრებაა ოდითგანვე; 3) კლიმატური პირობები.

მოვიყვანო ფართო ამონარიდს ი. გოგებაშვილის ამ მსჯელობიდან:

„საქართველოში გლეხობა შეადგენს ცხრა წილს საქართველოს მოსახლეობისას... რამდენად უჭირავს ჩვენს ხალხს თავისუფალი მიწები გადასახლებისათვის და სად უნდა გადასახლდეს? ... რუსეთის უმიწო გლეხობის გადასახლებაზედ ბოლო წელში დიდი ხანია ბაასი და სჯა გაიმართა რუსეთის მწერლობასა და საზოგადოებაში, თვით-მართებულობამაც იმდენი ზრუნვა ამოუჩინა ამ გლეხებსა, რომ დაინიშნა განსაკუთრებითი კომისია გადასახლების თაობაზედ, რომელმაც, ავად თუ კარგად, უკვე შეასრულა მინდობილობა. რუსეთის გლეხების გადმოსახლებას ჩვენშიაც აპირობენ. ამას ქადაგებდნენ ზოგიერთი რუსული ჟურნალ-გაზეთები, წარსულის წლის „კავკაზმაც“ ბანი მისცა, და სატახტო მართებლობას კიდევ გამოუგზავნია აგენტები, რომელთაც უნდა დაათვალიერონ და ამოიჩინონ თავისუფალი ადგილები შავი ზღვის ახლო რუსეთის გლეხობისათვის. მაგრამ შინ რომ

¹ სტატია დაწერილია რუსულად. რამდენადმე შემოკლებით გამოქვეყნდა რუსულად 1877 წ. გაზ. „ტიფლისსკი ვესტნიკში“. აქ საუბარია 1877-78 წლების რუსეთ-თურქეთის ომის შედეგად აფხაზეთის მოსახლეობის მასობრივი გადასახლება (მუჰაჯირობა) თურქეთში.



ყმაწვილი სტიროდეს, გარეთ ტაბლას რა უნდაო. საქართველოს გლეხობას ერთი სამად და ოთხად უფრო მომეტებულად უჭირს თავისუფალი მიწები და გადასახლება, ვიდრე რუსეთისას. რუსეთში ერთ კვადრატის მილზე საშუალო რიცხვით სცხოვრობს 500 სულამდის; ჩვენში ამავე სივრცეზედ მოთავსებულია 1000 სულამდე. თუ სახეში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ საქართველოს ნახევარი მთებს უჭირავთ, რომელნიც სახნავ-სათესად არ ვარგანან, მაშინ ცხადად დავინახავთ, თუ რამდენად აღემატება ჩვენებური სივიწროვე მიწისა რუსეთის სივიწროვესა. მაშასადამე, თავისუფალი მიწები შავი ზღვის ახლო ჩვენის ხალხისთვის სამჯერ და ოთხჯერ უფრო საჭიროა, ვიდრე რუსეთის გლეხებისთვის. ამ ეკონომიურს მიზეზს ზედ ერთვის ისტორიული სიმართლეც. თავისუფალი მიწები ბათუმის მაზრისა და აფხაზეთისა შეადგენენ ძველს ჩვენს საკუთრებას და დასახლებულნი იყვნენ უმეტეს ნაწილად ქართველთა ტომით... სამართალი მოითხოვს, რომ ქართველის ტომისგან დატოვებული ქვეყანა შეიქნეს საკუთრებად ქართველისავე ტომისა, რომელსაც ძველ დროში აუარებელი სისხლი უღვრია მათის მტრისგან დაფარვისათვის. მესამე მიზეზიც ამართლებს ამ ჩვენს შეცვლებასა. სახელმწიფო ვაღდებულია თავისუფალი მიწები დაურიგოს ამ გაჭირვებულებს, რომელნიც უფრო უკეთესად გამოიყენებენ მათ. კავკასიის ჰაერი და ბუნება ისე ძლიერ განსხვავდება რუსეთის ჰაერისა და ბუნებისაგან, რომ რუსის გლეხობა აქ ვერ გაძლებს და შეიქმნება მსხვერპლი აქაურის ავი ციებისა, მალარიისა. გამოცდილებამ უკვე დაამტკიცა ესა. ქართველი გლეხობა კი შავი ზღვის ნაპირას არხენად იცხოვრებს, როგორ თავის სამშობლო ქვეყანაში. ნაწილადვეს მიწებს კარგად მოიხმარებენ, დოვლათს შეიძენენ, თვითონაც

ისარგებლებენ და სახელმწიფოსაც არგებენ.“

მეგრელების ჭარბი მოსახლეობისათვის მუჰაჯირობის გამო დაცარიელებული მიწების მიკუთვნების საკითხი, რომ რუსეთის იმპერიისთვის სასურველი არ იყო იქიდანაც ჩანს, რომ იაკობ გოგებაშვილს ოპონენტიც უმაღლ გამოუჩნდა. II ნაწილის დასაწყისში იგი აღნიშნავს, რომ მისმა სტატიამ აფხაზეთში მეგრელების დასახლების შესახებ დიდი აგრესია გამოიწვია (გაზეთ „კავკაზში“ 207-ე №-ში). გოგებაშვილი „მეგრელოვობად“ იხსენიებს თავის ოპონენტს, რომელიც იაკობ გოგებაშვილის საწინააღმდეგოდ ამტკიცებდა, რომ აფხაზეთის ჰავა ყველაზე საზიანო სწორედ მეგრელებისა და აფხაზებისათვის იყო. რომ მეგრელები ზარმაცები და არაორგანიზებულნი იყვნენ და რომ იქ დასახლებულად სხვა ტომის ხალხი იყო შესაფერისი.

2. მუჰაჯირობის სატკივარს გოგებაშვილი საერთო კავკასიურ პრობლემად განიხილავს და დაცარიელებული მიწების ადგილობრივ მკვიდრთა მიერ ათვისების აუცილებლობას სოციალურ-კულტურული, მეტადრე საგანმანათლებლო, საჭიროებებითაც ხსნის. მას ესმის, რომ რუსული ექსპანსია მთელ კავკასიას უქმნის მრავალგვარ საფრთხეს და საკუთარი თვითობის დასაცავად კავკასიელებში საერთოკავკასიური ცნობიერების გააქტიურებაა საჭირო. ამით უნდა აიხსნებოდეს იაკობ გოგებაშვილის მიერ საგანმანათლებლო საკითხთა რეგიონალურ – კავკასიურ პრობლემად განხილვა. მისი აზრით, უნდა მოხერხდეს კავკასიის ეთნოკულტურული კონსოლიდაცია უზარმაზარი რუსული სივრცის წიაღში. სახელმძღვანელოთა, ქართული ენის სწავლების, რუსული ენის სწავლების საკითხებისადმი მიძღვნილ ნაშრომებში გოგებაშვილი ეროვნული ენის მნიშვნელობაზე საუბრობს და



მეორე ენის სწავლებისათვის ისეთ მეთოდურად შეიმუშავებს, რომელიც პიროვნებას ეროვნული ცნობიერების საფუძველთა შერყევისაგან დაიცავს და საზოგადოებრივად სასარგებლო ადამიანად აქცევს, როგორც სრულფასოვნად რეალიზებული ცნობიერების პატრონს. ი. გოგებაშვილი რუსეთის საგანმანათლებლო პოლიტიკას რეგიონალური პრობლემის სახით განიხილავს და ხშირად იმეორებს: „კავკასიის სკოლები“, „ჩვენთან კავკასიაში“ „კავკასიის საქმეები“¹. ამითაც გვაგრძნობინებს რომ კავკასიის მკვიდრთა საქმეები აქ კავკასიაშივე უნდა გადაწყდეს; კავკასიის დაცარიელებული მიწების დასახლებაც საშინაო საქმეა.

3. იაკობ გოგებაშვილის დამოკიდებულება საერთოკავკასიური ინტერესების მიმართ შეუმჩნეველი არ რჩებოდა რუსეთის მმართველობას და ამიტომაც მას სულ მუდამ ესხმოდნენ თავს ქართველების მომეტებული სიყვარულისა და სხვა ერების ვითომცდა სიძულვილის გამო. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ გოგებაშვილს სისტემატურად უხდება თავის მართლებას, მტკიცება, რომ არ არის სომეხთა, რუსთა და სხვა უცხოტომელთა მოძულე. ამ მხრივ საინტერესოა მისი სტატია „Образчик добросовестности протоиерея Восторгова“ – სადაც იგი საუბრობს თავისი სახელმძღვანელოს „Русское слово“-ს ბედზე აფხაზეთის საერო და სამრევლო სკოლებში. საქმე ეხება ვოსტორგოვის ბრძოლას ეპისკოპოს (იმჟამად) კირიონის წინააღმდეგ, რომელმაც თითქოსდა „სოსუმის საეპისკოპოსო კათედრაზე მოღვაწეობის

დაწყებისთანავე საეკლესიო-საეპარქიო სკოლებში გრიგორიევის რუსული ენის სახელმძღვანელოს ნაცვლად გოგებაშვილის „Русское слово“-ს დანერგა და ამით ყოველივე ქართულისადმი თავისი მიკერძოებული მხარდაჭერა გაამჟღავნა. ი. გოგებაშვილი აღნიშნავს, რომ ვოსტორგოვი აყალბებს ვითარებას, რადგან მისი სახელმძღვანელო ჯერ კიდევ 15 წლის წინ მიიღო სოსუმის სასწავლებლის საბჭომ, რომელიც თითქმის სრულად რუსებისაგან შედგებოდა. და ისინი თავისი სამრევლო სკოლებისათვის თავგამოდებით იწერდნენ ამ წიგნებს წლების განმავლობაში. და თავად ვოსტორგომაც კი, ვიდრე პოლიტიკანობას დაიწყებდა, ამ წიგნს უწოდა „талантливо составленным учебником, по которому можно достигать желательных успехов в русском языке при умелом его употреблении“. როგორც ი. გოგებაშვილი მიუთითებს მისი „Русское слово“ აფხაზეთის სკოლებში გამოიყენებოდა რუსი მასწავლებლების მიერ. იგი ამბობს, რომ ოსებსა და აფხაზებს მოსწონდათ ქართულიდან თარგმნილი ზღაპრები და ამბები, რადგან ემშობლიურებოდათ ისინი. „русский учебник, приспособленный для грузин, является до некоторой степени приносившим к потребителям и абхазских школ, так как грузины и абхазцы в течение долгого ряда веков жили одною исторической жизнью, подчинялись одним и тем же царям, руководствовались одними и теми же законами, вследствие чего очень много общего между грузинскою и абхазскою жизнью и психикою“.

(270).

4. როგორც აღვნიშნეთ, აფხაზეთში ამ ბოლო დროს გამოცემული სასკოლო სახელმძღვანელოები განსაკუთრებით ემტერება იაკობ გოგებაშვილს, როგორც აფხაზეთის ტერიტორიაზე ქართველთა (მეგრელები) ჩასახლების მხარდამჭერს (ისიც საინტერესოა, რომ სეპარატისტები დღეს ფარისევლურად ამტკიცებენ, რომ „დანარჩენ“ ქართველებს ებრძვიან და არა

² მაგალითად: „Кавказские вершители судеб“ ან: «у нас на кавказе часто кивают на столичное веяние для оправдания отрицательного отношения к родному языку и к местному элементу в инородческих школах Кавказа. Но кивание это не имеет никакого основания.» (Государственный язык в грузинских начальных школах), ტ. V, 1990წ. გვ. 221-222).



მეგრელებს; ფაქტი კი ისაა, რომ გოგებაშვილი აფხაზეთის მკვიდრად სწორედ მეგრელებს აღიქვამდა და მუჰაჯირობით დაცლილი მიწების ასათვისებლად და მხარის ასაღორძინებლად სწორედ ქართველთა ამ ნაწილის შემტებას მიიხსენებდა საჭიროდ.

XIX-XX საუკუნეებში ქართველები საკუთარი ქვეყნის პოლიტიკურ, დემოგრაფიულ და სამხედრო-ეკონომიკურ დაგეგმვაში ვერ იღებდნენ მონაწილეობას (ცხადია, ქართული გვარ-სახელისა და გენეტიკის ადამიანები არცთუ მცირედ იყვნენ რუსეთის იმპერიის (ცარისტულისა და კომუნისტურის) საპასუხისმგებლო პოსტებზე, მაგრამ იქ ისინი ქართული საქმეების საკეთებლად არავის დაუწინაურებია, მათ იმპერიული პროექტების ხორცშესხმა ევალებოდათ, და რბილად რომ ვთქვათ, ქართველობისა და ქართველობისათვის ამა თუ იმ პოლიტიკური, სამხედრო პრობლემის დაბრალება დიდი უსამართლობაა.

საყურადღებო მსჯელობაა მოცემული სტატიაში: „რაოდენობა და წარმატება ყოველგვარ სასწავლებელში რუსებისა, ქართველებისა და სომხებისა“:

გოგებაშვილი ეჭვით უყურებს ყოველგვარ სტატისტიკას და აღნიშნავს, რომ რუსეთის აღწერებში ქართველთა რიცხვი შეგნებულად არის შემცირებული, მაგრამ მაინც მოჰყავს ხოლმე თავის მსჯელობებში სტატისტიკური მონაცემები:

„1897 წლის ანგარიშის სიტყვით, რუსთა რიცხვი იმიერ-კავკასიაში იყო 2 880 000, ამიერში 204 000, ერთად 3 084 000 სული. ქართველები იყვნენ იმიერ-კავკასიაში 5 000 სული, ამიერში 1 406 000, საერთოდ 1 411 000 სული, სომხები ყოფილან იქითკავკასიაში 33 000, აქეთში 1 119 000, ერთიანად 1 152 000 სული.

მაგრამ აქ შემცირებულად უნდა ჩაითვალოს ქართველთა რიცხვი. ყვე-

ლამ კარგად იცის, რომ გამაჰმადიანებული ქართველობა საინგილოში, ბორჩალოს მაზრაში, ჯავახეთში, ახალციხის მაზრაში, აჭარა-ქობულეთში, აგრეთვე სამურზაყანოელები და ქართველი ფრანგები გამორიცხულნი არიან ქართველთა ტომიდან სტატისტიკურის ცნობების შემკრეფელთა ქეიფთა. თუ ამ გარემოებას გავიხსენებთ, ადვილად მივალთ იმ დასკვნამდე, რომ ქართველთა რიცხვი უნდა ადიოდეს ორ მილიონამდე.

რადგანაც მთელს კავკასიაში ირიცხება ცხრა მილიონზედ ცოტა მცხოვრები, პირველს ადგილს დაიჭერენ სიმრავლით რუსები, მეორეს ქართველები, მესამეს თათრები და უკანასკნელს სომხები, ხოლო თუ ცალკე ავიღებთ ამიერ-კავკასიას („Закавказье“), რომელიც განსაკუთრებულს გეოგრაფიულს ერთეულს შეადგენს, მაშინ პირველი ადგილი რიცხვის მიხედვით უნდა ერგოთ ქართველებსა, მეორე თათრებსა, რომელთა რიცხვი ყველა ქართველი მაჰმადიანების გამოკლების შემდეგ ორ-მილიონს ვეღარ გადააჭარბებს, მესამე სომხებსა და უკანასკნელი რუსებსა” (237-238).

წერილი „ქართული მიმართულება“: „კარგად მოგეხსენებათ, რომ ქართველთა სამკვიდრებელი მამული წინად ბევრად ვრცელი იყო, ვიდრე ახლა. დროთა უკუდმართმა ბრუნვამ დიდი ნაწილები ჩვენის ქვეყნისა მოსწყვიტა მას. ახლა ზოგი ეს ნაწილები ძლიერმა რუსეთმა ჩვენის მონაწილეობით შემოიერთა. იგინი მორწყულნი, გაუღენთილნი არიან ჩვენთა მამაპაპათა სისხლით, რომელნიც ათასი წლის განმავლობაში მათ იცავდნენ აუარებელ მტერთაგან. ქართველობა გამრავლდა, აღარა ჰყოფნის მამული, ბევრი ჩვენგანი მოკლებულია სახსარს ცხოვრებისას. ამიტომ ელემენტარული სიმართლე მოითხოვს, რათა ქართველებსაც დაედოთ წილი ამ ახალ შემოერთებულის ქვეყნების მამულებში,



საიდგანაც მრავალი მიდის ოსმალეთში. ქართველობა ყველაზედ უფრო კარგად შეიმშენვეს ამ კუთხეების ჰაერს და ბუნებას, და საუკეთესოს ძმურს მეზობლობას გაუწევს იქ დარჩენილს ქართველს მაჰმადიანებსა. თუ ეს უფლება აქამდინ მოპოვებული არა გვაქვს, ეს იმის ბრალია, რომ დაუდევრობას, უზრუნველობას ვიჩენდით და ვიჩენთ. ჩვენ რომ ამ შემთხვევაში მხნედ მივყოლოდით სახარების მოძღვრებას „არაკუნეთ და გაგედებათ, ეძიეთ და იპოვნით“, საქმე წაღმა დატრიალდებოდა.“ (312).

თანდათან მიჰყავს მას მსჯელობა მეგრელების ჭარბი მოსახლეობისათვის მუჰაჯირობის გამო დაცარიელებული მიწების მიკუთვნების საჭიროებისაკენ. სწორედ მეგრელები მიაჩნია იმ კლიმატთან შეგუებულად, სხვა ქართველებზე მეტად. უნდა აღინიშნოს, რომ იაკობ გოგებაშვილს ოპონენტიც უმაღლესად გამოუჩნდა. II ნაწილის დასაწყისში იგი აღნიშნავს, რომ მისმა სტატიამ აფხაზეთში მეგრელების დასახლების შესახებ საწინააღმდეგო პასუხიც გამოიწვია (გაზეთ „კავკაზში“ 207-ე №-ში. ამ ოპონენტს გოგებაშვილი „მეგრელოფობად“ იხსენიებს, სადაც თურმე ოპონენტი პუნქტობრივ ცდილობდა იაკობ გოგებაშვილის სტატიის გაბათილებას და ამტკიცებდა: რომ აფხაზეთის ჰავა ყველაზე საზიანო სწორედ მეგრელებისა და აფხაზებისათვის იყო. რომ მეგრელები ზარმაცები და არაორგანიზებულნი იყვნენ და რომ იქ დასახლებულად სხვა ტომის ხალხი იყო შესაფერისი.

5. კიდევ ერთი რამ უნდა აღვნიშნოთ. რატომღაც ქართული საენათმეცნიერო და საერთოდ სამეცნიერო სკოლების განვითარებას XX საუკუნეს უკავშირებენ და XIX საუკუნის ჩვენს დიდ მოღვაწეთა უმრავლესობის „საზოგადო მოღვაწეობად“ მოხსენიებისას თითქოსდა შეუმჩნეველად მათ სამეცნიერო კომპეტენციას ამცრობენ და ამ ადამიანებს მეცნიერების მოყვარულებად და არა მეცნიერებად განიხი-

ლავენ. ალბათ, ამით აიხსნება, რომ ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, იაკობ გოგებაშვილის და XIX საუკუნის სხვა დიდ მოღვაწეთა (მათ შორის საღვთისმეტყველო მეცნიერებებში მომუშავე პირთა) ფუნდამენტურ კვლევებსა თუ ფილოლოგიურ სტატიებს სამეცნიერო აზრად არ ცნობენ და ამათუ იმ საკითხზე სამეცნიერო თვალსაზრისთა მიმოხილვას მხოლოდ XX საუკუნის საატესტაციო კომისიების მიერ აღიარებული მეცნიერების მოსაზრებებით იწყებენ.

ეს ამბავი არც ისე უწყინარი შემთხვევითობაა. თუკი ზემოთ დასახელებული მოღვაწენი მეცნიერების გარეთ დატოვეს, მაშინ მთელ რიგ საჭირობოროტო საკითხებთან დაკავშირებული მათი მსჯელობაც შესაძლებელია ოდენ ზოგად, არაარგუმენტირებულ თვალსაზრისებად იქნას განხილული და არა - ანგარიშგასაწევ სამეცნიერო მოსაზრებებად.

კიდევ ერთი მომენტი: XIX საუკუნის განმანათლებელთა შეხედულებების ოდენ პატრიოტულ თვალსაზრისებად გამოცხადება მათ ნააზრევს ერთგვარ სუბიექტურობას სწამებს და მეცნიერული ობიექტურობის გარეთ ტოვებს; თუმცა ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ სამშობლოს სიყვარულით შთაგონებული წარმატებული კვლევები ისეთ დარგებში, როგორცაა ისტორიოგრაფია, ფილოლოგია, ენათმეცნიერება, ფილოსოფია, პედაგოგიკა და სხვ. გაცილებით ობიექტური, ღრმა და რაციონალურია (რამდენადაც პოზიტიურ შედეგზეა გათვლილი), ვიდრე გულგრილობითა და ანგარებით ნაკარნახევი ფსევდობიექტურობა.



**ვახტანგ მაღაყმაძის
(ჰარი ჰაიროღლუს) ბიოგრაფიიდან
– სვლა წმიდა ილია მართლის ბოთი**

როზეტა გუჯუჯიანი, როინ მაღაყმაძე

ცნობილია, საქართველოს გეოპოლიტიკური ისტორია, უმრავლეს შემთხვევაში, რთული იყო საქართველოსათვის. საქართველოს დაპყრობის მოსურნე მუსლიმურ სამეფო-სამთავროთა გარემოცვაში მოქცეული ქართველებისათვის მართლმადიდებელი ქრისტიანობის შენარჩუნება სახელმწიფოებრიობისა და ეროვნული თვითმყოფადობის – ქართველობის შენარჩუნების ტოლფასი იყო. მთელი შუასაუკუნეების მანძილზე ქართველთა ცნობიერებაში ქრისტიანულ რელიგიას ეკისრებოდა ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ფუნქცია: ქრისტიანობისადმი ერთგულების თემა, როგორც ქართველის ქართველად გადარჩენის მარგეულირებელი მექანიზმის იდეა, აქტუალიზირდებოდა ყოველ კრიზისულ სიტუაციაში (მაგალითად, არაბობის, თურქ-სელჩუკების, მონღოლების, ოსმალებისა და ყიზილბაშების შემოსევების დროს). ხოლო ისეთ შემთხვევაში, როდესაც საქართველო, თუნდაც მცირე ხნით, დაცული აღმოჩნდებოდა, წინ წამოიწვედა მოქალაქეობრივი იდენტობის თემა. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია თამარ მეფის ზეობის ხანა, როდესაც ქართველად მიიჩნევენ საქართველოს მეფის ყოველ ქვეშევრდომს, რელიგიის და ეთნიკური წარმოშობის მიუხედავად. ამის კარგი მაგალითია „ისტორია და აზმანი“-ს ცნობა ზაქარია მხარგრძელის გარდაცვალების შესახებ: „მიიცვალა ზაქარია ამირსპასალარი, კაცი ყოველისავე სათნოებით სავსე, რომელი იგლოვა მეფემან და ყოველმან კაცმან საქართველოს მეოფემან... იყო სარწმუნოებით სომეხი, არამედ ყოველნი სათნოებანი, საღმრ-

თონი და საკაცობონი აქუნდეს“ [ქართლის ცხოვრება, 1959: 109-110].

მას შემდეგ, რაც ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში მოქცეული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა თანდათანობით გამუსლიმდა, ეს მოსახლეობა და სხვა მხარეებში მცხოვრებ ქრისტიანთა ნაწილიც იწყებენ რელიგიური იდენტობის გაიგივებას ეთნიკურთან. ამავე დროს, ქართველთა მცირე ნაწილი კათოლიკური აღმსარებლობისა ხდება, ნაწილი ქართველებისა, უფრო გვიან, მონოფიზიტებად გადაინათლა და სომეხმა მეპატრონეებმა და სასულიერო პირებმა ისინი სომეხებად ჩაწერეს. შეიქმნა რთული ვითარება – XVII-XVIII საუკუნეებში რელიგიის გამოცვლა ეროვნების გამოცვლას გაუთანაბრდა. ქართველი, რომელიც გრიგორიანულ რჯულზე გადავიდოდა „სომხად“, კათოლიკე ქართველი – „ფრანგად“, მუსლიმი ქართველი კი „თათრად“ აღიქმებოდა. ამ ვითარების გამოსწორებას შეეცადნენ ქართული სამეფო-სამთავროების უმაღლესი იერარქებიც და რიგითი მოსახლეობაც, რომლებიც ინარჩუნებდნენ ქართულ ეთნიკურ იდენტობას. მათ ერთიანი ქართული თვითშეგნების განმტკიცების მიზნით 1790 წელს შეადგინეს ივერიელთა ერთობის ტრაქტატი.

რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობის დროიდან მოყოლოებული, მთელი XIX საუკუნისა და XX საუკუნის 20-იანი წლების ჩათვლით, მეფის რუსეთის მიერ ჩატარებულ ყოველ ოფიციალურ აღწერაში საქართველოს მოსახლეობა რამდენიმე სხვადასხვა ეთნოსადაა წარმოდგენილი: ცალ-ცალკე აღნიშნავდნენ ქართველებს, იმერლებს, მეგრელებს, სვანებს, 70-იანი წლებიდან – აჭარლებს და ა. შ. ამგვარი ტენდენციური და არაობიექტური მიდგომა, ბუნებრივია, მომდინარეობდა მეფის რუსეთის იმპერიული პოლიტიკიდან – ქართველთა დეთნიზაციის წახალისებისათვის ხელისუფლების იდეო-



ლოგები იყენებდნენ ქართული ეთნოსის ცალკეულ ჯგუფებად დაყოფის გზას [სვოდ... 1893]. აი, ასეთ მიმედროში, XIX საუკუნის 70-იან წლებში ქართული იდენტობის გააზრების ახალი ეტაპი იწყება. ცვლილებას საფუძველი ჩაუყარა ილია ჭავჭავაძემ. ქართველთათვის უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ილიას წერილს „ოსმალის საქართველო“, რომელშიც ილია მეთოდურად ავითარებდა აზრს, რომ ქართველთათვის ნებისმიერი ქართველი ძმია, განურჩევლად რელიგიური აღმსარებლობისა: „სარწმუნოების სხვადასხვაობა ჩვენ არ გვაშინებს. ქართველმა, თავისის სარწმუნოებისათვის ჯვარცმულმა, იცის პატივი სხვის სარწმუნოებისაც. ამიტომაც ჩვენს ისტორიაში არ არის მაგალითი, რომ ქართველს სურვებიყოს ოდესმე სხვისა სარწმუნოების დაჩაგვრა და დევნა. შომეხნი, ებრაელები, თვით მაჰმადიანნიცა, ჩვენს შორის მცხოვრებნი, ამაში ჩვენ ვერაფერს ვერ წაგვაყვედრებენ. სხვა ქვეყანაში სარწმუნოებისათვის დევნილნი და ჩაგრულნი – აქ ჩვენში ჰპოვდნენ მშვიდობისმყოფელს სავანესა და სინდისის თავისუფლებას. არ გვაშინებს მეთქი ჩვენ ის გარემოება, რომ ჩვენ ძმებს, ოსმალის საქართველოში მცხოვრებთა, დღეს მაჰმადიანის სარწმუნოება უჭირავთ, ოღონდ მოვიდეს კვლავ ის ბედნიერი დღე, რომ ჩვენ ერთმანეთს კიდევ შევუერთდეთ, ერთმანეთი ვიძმობთ, და ქართველი, ჩვენდა სასიქადულოდ, კვლავ დაუმტკიცებს ქვეყანასა, რომ იგი არ ერჩის ადამიანის სინდისს, და დიდის ხნის განშორებულს ძმას ძმურადვე შეითვისებს, თავის პატიოსანს და ღმობიერს გულზედ ძმას ძმურადვე მიიყრდენს თვალში სინარულის ცრემლ-მორეული ქართველი. და თუ ამისათვის საჭიროა, რომ სინარულის ცრემლის უწინარეს სისხლი დაიღვაროს, ნუთუ ქართველი უკუდრკება და თავს არ შესწირავს მას, რისთვისაც ორი ათასი წელიწადი

თავი უწირავთ ჩვენთა დიდებულთა მამა-პაპათა“ [ჭავჭავაძე 1997].

ცნობილია, რუსეთის მიერ ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში არსებული ქართული მხარეების შემოერთების შემდეგ იმპერიის იდეოლოგიური მესვეურნი ცდილობდნენ ქართველ მუსლიმთა ჩამოცილებას ერთიანი ქართველი ეთნოსისაგან. „მუჰაჯირობის“ ტრაგიკული ისტორია ნათელი მაგალითია იმისა, თუ როგორ დევნიდა ცარიზმი მუსლიმ ქართველებს საქართველოდან და მათგან დაცლილ ტერიტორიაზე რუსეთიდან ჩამოსახლებულებს ან ოსმალეთიდან გადმოსულ სომხებს ასახლებდა [ფუტკარაძე, 2006; ხორავა, 2004].

ქართველი საზოგადოება, ილია ჭავჭავაძის მეთაურობით, ცდილობდა წინ აღდგომოდა იმპერიალურ პოლიტიკას. ქართველ მოღვაწეთა დიდი წვლილით „მუჰაჯირობის“ მასშტაბებმა იკლო, მაგრამ ოკუპაციის მთელი ისტორიის განმავლობაში რუსეთის იმპერია

¹ ამავე პრობლემატიკას ეხება აკაკი წერეთლის წერილი „ოსმალეთის ქართველებს“: „ჩვენო ერთგომო და ერთმოგვარე ძმებო! დიდი ხანი არ არის მას შემდეგ, რაც უკულმართმა ბედმა დაგვიკარგა ჩვენი მრავალსაუკუნეობითი ერთობა, გაგვაპო შუა, გაგვეყო ორად, გაგვასხვავა სარწმუნოებით და დაგვაშორა ერთმანეთს ქვეშევრდომობით. მაგრამ ჩვენ კი მაინც იმავე ერთის ტომის ხალხი ვართ, რაც ადრე ვიყავით, იმგვარივე სისხლი სდღეს ჩვენში დღესაც, რომელსაც ადრე ჩვენ და თქვენ ჩვენის ერთობისათვის თავგანწირულად შეერთებულად ვანთხევდით... დღესაც ჩვენ მივეწოდებით იმავე ერთს ღმერთს, რომელიც ადრე გვფარავდა. ჩვენა გვაქვს ერთი ისტორია, რომელიც საქართველოსადმი თქვენ უფრო დიდ წილს გიღებთ, როგორც შემხებს, მოსახლვრეებს... ღმერთმა ნუ ქნას უთქვენობა ჩვენთვის და უჩვენობა თქვენთვის. რივე ნახევარი ცალ-ცალკე ყოველთვის უსრულო ნაწილებად დარჩებიან, მაგრამ ერთად შეერთებით კი ერთს სრულს შეადგენენ. დიას, სულითა და გულით ჩვენ ერთნი ვართ“ [წერეთელი 1990: 217-218].



(ცარისტული, საბჭოთა) პერიოდულად ააქტიურებდა მუსლიმ ქართველთა არაქართველობის თემას. ამ მხრივ სამწახარო წვლილი მიუძღვის ი. სტალინსაც. ნაშრომში „მარქსიზმი და ნაციონალური საკითხი“, იგი წერს: „რა გუყოთ მეგრელებს, აფხაზებს, აჭარლებს, სვანებს, ლეკებს და სხვა, რომლებიც სხვადასხვა ენაზე ლაპარაკობენ, მაგრამ თავიანთი ლიტერატურა არა აქვთ? რა ერებს მივაკუთვნოთ ისინი? რომელ ნაციონალურ კავშირს მივაკუთვნოთ აჭარლები, რომლებიც ქართულ ენაზე ლაპარაკობენ, მაგრამ თურქული კულტურით ცხოვრობენ და ისლამის რჯულს აღიარებენ. ახლა ქობულეთელები? ახლა ინგუშები?“ [სტალინი, 1947: 378]. როგორც ვხედავთ, ი. სტალინს სრულიად არარეალური წარმოდგენა აქვს ზემოთ ჩამოთვლილ ჯგუფთა ეთნიკურ მიკუთვნებულობაზე, ვინაიდან, აჭარელი, სვანი, მეგრელი არ მიაჩნია ქართველად და კითხულობს – „რა ერებს მივაკუთვნოთ ისინი?“ [ბერაძე, 2008].

სტალინის მცდელობა ქართველი ერის დანაწევრებისა და სხვადასხვა ეთნიკურ ერთეულებად წარმოჩენისა, გრძელდება მეორე მსოფლიო ომის ჩათვლით პერიოდამდე, მრავალ კითხვას აჩენს ის გარემოებაც, რომ მესხეთის მოსახლეობას საბჭოთა სისტემამ გაუხსნა არა ქართული, არამედ აზერბაიჯანულენოვანი სკოლები. როგორც ჩანს, საბჭოთა იმპერიის მიზნებში არ შედიოდა მუსლიმ ქართველთა ერთიან ქართველ ეთნოსში ინტეგრირების შესაძლებლობა. ამავე კონტექსტში მოიხრება რუსეთის იმპერია ოკუპირებულ საქართველოში ავტონომიების შექმნის იდეას [გელავა 1993-1994]. მეორე მსოფლიო ომის დროს საბჭოთა იმპერია ახორციელებს მუსლიმთა იძულებით დეპორტაციას მესხეთიდან. მუსლიმთა შორის მრავალი ეთნიკურად ქართველიც იყო. დროთა განმავლობაში ეს დეპორტაცია, ცხადია,

შეფასდა, როგორც დანაშაული, მაგრამ ქართველმა ერმა დაკარგა თავისი ერთი ნაწილი, მესხეთის მოსახლეობა, რომელმაც შუა აზიაში ჩასახლების ათწლეულების მანძილზე თანდათანობით დაკარგა ქართველი იდენტობას და დედაენა.

საბჭოთა მოსახლეობის მორიგი სტატისტიკური აღწერის დაგეგმვისას ლავრენტი ბერიას ჩარევით შეიცვალა აჭარელთა ცალკე ეთნოსად აღნუსხვის იმპერიული ზრახვა. ცნობილია ლ. ბერიას წერილი ი. სტალინისადმი, რომელიც დათარიღებულია 1937 წლის 16 ივნისით. წერილში საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის მდივანი ლავრენტი ბერია იოსებ სტალინს აცნობებს, რომ მოსახლეობის საკავშირო აღწერის მოსამზადებელ დოკუმენტებში დარღვეულია რეალობა და ქართველისაგან განსხვავებულ ცალკე ეთნოსებად არიან წარმოდგენილი სვანები, მეგრელები, ჭანები, ბაცბები, აჭარლები. ლავრენტი ბერია სთხოვს იოსებ სტალინს, მიეთითაოს შესაბამის უწყებას და აჭარელი შეყვანილ იქნას ქართველი ერის შემადგენლობაში [გურული, 1999].

წმიდა ილია მართლის ეროვნული ხედვის ერთგვარ ნიმუშს თურქეთში მოღვაწე დიდი ქართველების – ახმედ მელაშვილისა და ვახტანგ მაღაყმაძის (ჰაირი ჰაირიოღლუ) – ცხოვრებისეული კრედო წარმოადგენს. ორივე მათგანმა ურთულესი ცხოვრების გზა განვლო და იცხოვრეს რა ღირსეულად, დიდი წვლილი შეიტანეს თურქეთელ ქართველთა ეთნიკური იდენტობის ჩამოყალიბებისა და შენარჩუნების საქმეში.

ახმედ მელაშვილის მოღვაწეობას ქართველი საზოგადოება უფრო კარგად იცნობს. ვახტანგ მაღაყმაძის მოღვაწეობის ასპექტები კი შედარებით უცნობია. ეს ორი დიდი მოღვაწე ერთმანეთის მხარდაჭერით, მძიმე პირობებში, უდიდეს საქმეს აკეთებდნენ. ახედის დღუპვის შემდეგ ვახტანგ



მაღაყმაძე უახლოესი თანმებრძოლის გარეშე დარჩა. ვახტანგმა, 1980 წლის ტრაგიკული მოვლენის მიუხედავად, გააგრძელა ეროვნული მოღვაწეობა.

ვახტანგ მაღაყმაძემ და ახმედ მელაშვილმა, სხვა ქართველ მოღვაწეთა დახმარებით შექმნეს სამეცნიერო მონაცემთა ბაზა თურქეთის ეთნიკური ქართველებისათვის, მოიძიეს საისტორიო, ეთნოგრაფიული მასალები საქართველოს შესახებ და წარსულ დიდ ქართულ კულტურასთან გაწვევითი მემკვიდრეობითობის ჯაჭვი აღადგინეს.

ვახტანგ მაღაყმაძის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესწავლის მიზნით შედგა რამდენიმე ექსპედიცია (2011-2015 წწ). ექსპედიციები დააფინანსა სტამბოლის ქართული ხელოვნების სახლის დამფუძნებელმა გიორგი ირემაძემ (შემსეთინ იიემ). მოძიებული მასალის საფუძველზე გამოიცა პუბლიკაცია [გუჯუჯიანი 2011] და მომზადდა საკონფერენციო მასალა. ამჟამად მზადდება მონოგრაფია.

ვახტანგ მაღაყმაძის სამეცნიერო მემკვიდრეობის მოძიებისა და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის რეალური სურათის აღდგენის საქმეში დიდი მხარდაჭერა აღმოგვიჩინეს პროფესორმა ლია ჩლაიძემ, ბატონმა იბერია მელაშვილმა, ბატონმა გურამ ხიმშიაშვილმა (მუსტაფა იაკუთი), ბატონმა სირრი ოზთურქმა (გამომცემლობა „სიორუნ იანილარის“-ის დირექტორმა), ვახტანგ მაღაყმაძის ოჯახმა და ინეგოლელმა ქართველებმა.

ვახტანგ მაღაყმაძე (ჰაირი ჰაირი-დღუ) მუჰაჯირ ქართველთა შთამომავალი იყო და ცხოვრობდა ბურსის ვილაიეთის ინეგოლის რაიონში. იგი 1936 წელს დაიბადა ინეგოლის რაიონის სფელ ხეირიეში//ჰაირიეში. მამას ერქვა აჰმედი, დედას – აიშე (1917-1988 წწ). ვახტანგ მაღაყმაძეს სამი ძმა და ერთი და ჰყავდა: სერგეთი, საამი, ალი, სულთან, რომელთაგან ერთი (საამი) ახლაც ცოცხალია და ინეგოლში ცხოვრობს. ვახტანგ მაღაყმაძის მეუღლე ეთნიკური ქართველია, ინეგოლის

რეიონიდან. მათ შეეძინათ სამი შვილი: ორი ვაჟი და ერთი ქალიშვილი. 1987 წელს, გაურკვეველ ვითარებაში დაიღუპა ვახტანგის 17 წლის ვაჟიშვილი – გიურქანი. გამოძიებამ მკვლელის ვინაობა ვერ დაადგინა და ყველაფერი „ბრმა ტყვიას“ დაბრალდა. ვახტანგის მეორე ვაჟს (ვაჟა/გურჯან მაღაყმაძეს) სამი შვილი ჰყავს, რომელთაც სახელები ბაბუამ შეურჩია: არჩილი, თამარი, ლაშა. ქალიშვილი – ნესტანი/ნესრინი ქართველზეა გათხოვილი, ორი შვილი ჰყავს და ყველანი ინეგოლის რაიონში ცხოვრობენ.

სოფელი ხეირიე (ჰაირიე) განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონეა ქართველებისათვის, ვინაიდან თურქეთის ქართველთა შორის გამორჩეული ორივე მოღვაწე – ახმედ მელაშვილი (ოზქანი) და ვახტანგ მაღაყმაძე (ჰაირი ჰაირი-დღუ) სწორედ ამ სოფელთან არის დაკავშირებული.

სოფელი ხეირიე (ჰაირიე) ეთნიკურად მთლიანად ქართველი მოსახლეობითაა დასახლებული. სოფელი დაარსდა XIX საუკუნის 80-იან წლებში ქართველ მუჰაჯირთაგან.

ვახტანგ მაღაყმაძის წინაპრები 1877-78 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომის შემდეგ ჩიქუნეთიდან (ქვემო მაჭახელი, თანამედროვე ხელვაჩაურის რაიონი) წამოსულან მუჰაჯირებად და დასახლებულან ქალაქ ინეგოლის სოფელ ხეირიეში (ჰაირიეში). ჰაირი ჰაირი-დღუს ქართული გვარი მაღაყმაძეა და მან XX საუკუნის 80-იანი წლებიდან აღადგინა ნათესაური ურთიერთობები საქართველოში მცხოვრებ მაღაყმაძეებთან.

სოფელი ხეირიე რამდენიმე უბნისაგან შედგება და ერთ-ერთის სახელი მაღაყმეთია. აქ დღესაც ქვემო მაჭახელიდან მიგრირებულ ქართველთა შთამომავალი მაღაყმაძეები ცხოვრობენ.

ვახტანგ მაღაყმაძემ (ჰაირი ჰაირი-დღუ) ჰაირიეში დაამთავრა დაწყებითი სკოლა (I-V კლასები). დაწყებითი სკოლის დამთავრების შემდეგ სწავლა განაგრძო ქალქ ბურსაში, ჯერ



დაამთავრა სამშენებლო ტექნიკის კურსები, ხოლო შემდეგ – ბურსის ვაჟთა სახელოსნო ინსტიტუტი.

ვახტანგ მაღაყმაძემ (ჰაირი ჰაიროღლუმ) ქართული ლაპარაკი ოჯახში ისწავლა. ჯერ კიდევ ბავშვი, დიდი გულისყურით უსმენდა თანასოფელელთა საუბარს საქართველოზე, სწავლობდა ქართულ ხალხურ ლექსებსა და სიმღერებს. მოგვიანებით, მოზარდობის პერიოდში, აქტიურად ერთვებოდა სოფლის თავყრილობებში, მეჯლისებში, თათბირებსა და ქორწილებში. ყველგან ქართული ლექსებისა და სიმღერების ახმიანებას ცდილობდა. ამავე დროს, გაუჩნდა მას სურვილი ფოლკლორის ქაღალდზე გადატანისა და კორექტირებისა. საგულისხმოა, რომ სცადა ქართული ფოლკლორის დაფიქსირება ლათინური გრაფიკით, მაგრამ მალევე მიხვდა, რომ ლათინური ანბანი სრულად ვერ გამოხატავდა ქართული მეტყველების თავისებურებებს, რამაც ვახტანგ მაღაყმაძეს უკმარისობის გრძნობას გაუჩინა. მან დაიწყო ინეგოლის რაიონის ბიბლიოთეკებსა და არქივებში ქართული დამწერლობის, ქართველებისა და ქართული კულტურის შესახებ მასალების ძიება.

ვახტანგი 1960 წელს სტამბოლის ილდიზის პოლიციის სკოლაში შევიდა სასწავლებლად და მისი დამთავრების დღიდან მუშაობდა საკმაოდ მაღალ თანამდებობებზე სამოქალაქო თავდაცვის სფეროში, სხვადასხვა ვილიეტებში. ვახტანგ მაღაყმაძის დაძაბული შრომითი რიტმი გრძელდებოდა 1982 წლამდე. სამოქალაქო თავდაცვის სფეროში სამსახური, ბუნებრივია დიდ დროსა და ძალისხმევას ითხოვდა. მას ხშირად აგზავნიდნენ მშობლიური მხარისაგან დიდი მანძილით დაცილებულ რეგიონებში, სადაც განსაკუთრებით მძიმე სოციალური ფონი შეინიშნებოდა.

ვახტანგ მაღაყმაძე, სამოქალაქო თავდაცვის სფეროში მუშაობის პარალელურად, სერიოზულ სამეცნიერო და საზოგადოებრივ მოღვაწეობას ეწეოდა.

იყო ინიციატორი და სულისჩამდგმელი ყოველი ქართული საქმისა, მხარდამჭერი და გზის მაჩვენებელი ქართველობით და ქართული კულტურით დაინტერესებული ადგილობრივი მოსახლეობისა.

პენსიაზე გასვლის შემდეგ ვახტანგ მაღაყმაძე ძირითადად, ინეგოლში ცხოვრობდა და ქართული კულტურის გადარჩენისა და მეცნიერული შესწავლის მიმართულებით მოღვაწეობდა. სამწუხაროდ, მან სიცოცხლის ბოლო წლებში თვალისჩინი დაკარგა და ეს მისთვის დიდი ტრაგედია იყო, ვინაიდან დაძაბულ, ინტენსიურ სამეცნიერო მუშაობას მოწყურებულს, კითხვის საშუალებაც კი აღარ ჰქონდა. ვახტანგ მაღაყმაძის გარდაცვალებამდე ცოტა ხნითა ადრე მასთან სტუმრად ჩასული გიორგი ირემაძის (შემსეთინ იემ) მონათხრობი: „15 წუთით მივედი და 4 საათი დავრჩი. მისი თხოვნით მთელი 4 საათი წიგნებს ვუკითხავდი. ასე მითხრა, – სიკვდილზე უარესია, რომ დავბრმავდიო“.

ვახტანგ მაღაყმაძე გარდაიცვალა 2003 წელს. დაკრძალულია ქალაქ ინეგოლის „მაჰმუდიეს“ სასაფლოზე.

ვახტანგ მაღაყმაძის (ჰაირი ჰაიროღლუმ) ახალგაზრდობის წლები თურქეთის სახელმწიფოს ისტორიის ერთ-ერთ მეტად რთულ პერიოდს დაემთხვა. მიუხედავად მუდმივად დაძაბული სამსახურებრივი რეჟიმისა, ვახტანგ მაღაყმაძემ (ჰაირი ჰაიროღლუმ) ამომწურავად შეისწავლა ადგილობრივი საარქივო მონაცემები და დაავიწყების ფარდა ახადა ქართველთა მუჰაჯირობის ისტორიას, გამოავლინა ადგილობრივ მოღვაწე ქართველთა ბიოგრაფიები, აღადგინა ბურსის ვილიაეტში ქართველთა ჩასახლების ისტორია, მოიძია გამორჩეულად მოღვაწე ქართველთა საფლავები და ყოველი საფლავი შეამკობინა ძეგლებით, რომლებზეც ამოტვიფრულია ამ მოღვაწეთა წვლილი და დამსახურება.



დიდ ქართულ კულტურასთან ვახტანგ მაღაყმაძის ზიარება იწყება 1951 წლიდან. ამ წელს ვახტანგ მაღაყმაძე (ჰაირი ჰაირიოღლუ) სამსახურებრივი მოვალეობის შესრულების დროს შემთხვევით თვალს მოჰკრავს ქართულ წარწერას სტამბოლის ცენტრში. განუზომელი ყოფილა მისი სიხარული, როდესაც თურქული წარწერით შეუტყვია, რომ აქ მდებარეობდა ქართული სამონასტრო კომპლექსი (კათოლიკური). ის დიდი მღელვარებით შესულა ქართულ კათოლიკურ მონასტერში. გაცნობია მონასტრის მესვეურებს და უთხოვია ქართული წიგნებისა და ქართული ანბანის ჩვენება. ვახტანგ მაღაყმაძეს ამ ბიბლიოთეკაში ძალიან სწრაფად შეუსწავლია ქართული ანბანი. სულ მცირე ხანში კი ქართულად წერაც დაუწვია³. წაუკითხავს ბიბლიოთეკაში დაუნჯებული ქართული ლიტერატურა. ჩაღრმავებია ქართველთა ისტორიისა და კულტურის საკითხებს. ამის შემდეგ ვახტანგ მაღაყმაძეს (ჰაირი ჰაირიოღლუს) კავკასიის ხალხების წარსულსა და დღევანდლობაზეც დაუწვია ინფორმაციის შეკრება. მან მოიძია შესაბამისი სამეცნიერო ლიტერატურა, გადაამოწმა ამ პუბლიცაციების მეცნიერული ობიექტურობა. ამდენი კითხვისა და ანალიზის შედეგად ვახტანგ მაღაყმაძის ცოდნის დონე მეტად გაღრმავდა.

1968 წელს ახმედ მელაშვილმა და მისმა მეგობრებმა განახორციელეს ერთ-ერთი თვალსაჩინო პროექტი – თურქულად დაწერილი კრებული „გურჯისტანი“ გამოსცეს. წიგნში მოთხრობილია საქართველოს ისტორიის, ქართული ლიტერატურის, ხელოვნების და ფოლკლორის შესახებ. სწორედ ამ კრებულით გაეცნო საზოგადოება ვახტანგ მაღაყმაძის სახელს „ხინკილადის“ გვართ. **კრებულში შევიდა მის მიერ თარგმნილი იაკობ გოგებაშვილის „იავნანამ რა ჰქმნა?!“**. წიგნის გამოცემაში ახმედს ფინანსურად სხვა

თურქეთელი ქართველებიც დაეხმარნენ. წიგნს დიდი გამოხმაურება მოჰყვა მთელ თურქეთის ქართველობაში⁴. „გურჯისტანის“ გამოცემა ეპოქალური მოვლენა იყო თურქეთის ქართველებისათვის. ამ კრებულით თურქეთელ ქართველებს პირველად მიეწოდათ რეალური ინფორმაცია ქართული კულტურისა და საქართველოს ისტორიის შესახებ.

60-იანი წლებიდან მოყოლებული, ვახტანგმა დაიწყო სამეცნიერო-პოპულარული წერილების გამოქვეყნება თურქეთის მასშტაბით და საზღვარგარეთაც. მისი წერილები გამოიცა გერმანიაში, შვედეთში, საფრანგეთში.

კრებულ „გურჯისტანში“ და შემდეგ უკრაინულ „ჩვენებურებში“ გამოქვეყნებულ თარგმანებსა თუ საავტორო სტატიებში ვახტანგი თავდაპირველად ფსევდონიმით წერდა – „ვახტანგ ხინკილადე“.

ვახტანგ მაღაყმაძის მხატვრული და სამეცნიერო მემკვიდრეობა მრავალფეროვანია. ის იყო პოეტი, მწერალი, მთარგმნელი და მეცნიერი. პოეტური შემოქმედებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია 1960 წელს დაწერილი ლექსი – მუთლულუქ დილენჯირერი – ბედნიერების მათხოვრები, რომელიც ფართოდ გავრცელდა და პოპულარობით სარგებლობდა მთელ თურქეთში. ამ ლექსზე სერთარ ბაჯანმა დაწერა მუსიკა და იგი 60-იანი წლების პოპულარულ სიმღერად იქცა.

ვახტანგ მაღაყმაძემ მოამზადა, თურქულად თარგმნა და გამოსცა **„ქართული საბავშვო ზღაპრები“**. წიგნი ორტომეულის სახით დაიბეჭდა და გამოცემისთანავე პოპულარობა მოიპოვა.

² საგულისხმოა, რომ ახმედ მელაშვილმაც აქ ისწავლა ქართული წერ-კითხვა.

³ კრებულმა, რასაკვირველია, თურქეთის ხელისუფლების ყურადღებაც მიიქცია. ახმედ მელაშვილი დააპატიმრეს, ბრალად წაუყენეს ისლამისა და თურქეთის უპატივცემულობა, ასევე, კომუნისტური იდეების პროპაგანდა. იგი ორი თვის განმავლობაში იყო დაპატიმრებული. შემდეგ კი სასამართლომ გაამართლა და გაათავისუფლა, წიგნის გავრცელების ნებაც დართო.



ვახტანგ მაღაყმაძის სამეცნიერო-მთარგმნელობითი მოღვაწეობიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია სამი ნაშრომი: 1. ვახტანგ მაღაყმაძე ხანგრძლივი დროის განმავლობაში მუშაობდა საქართველოს ისტორიის საკითხებზე. მას სურდა თურქეთის ქართველებსათვის მიეწოდებინა საქართველოს ისტორია თურქულ ენაზე. სათარგმნელად შეარჩია ივანე ჯავახიშვილის, ნიკო ბერძენიშვილისა და სიმონ ჯანაშიას „საქართველოს ისტორია“ და რამდენიმე წლის დაუღალავი შრომის შედეგად თარგმანი შესრულდა. ბუნებრივია, პრობლემა იყო საგამომცემლო თანხის მოძება და ამ საქმეში მას მხარდაჭერა საგამომცემლო სახლმა „სორუნ იაინლარ“-მა აღმოუჩინა. „საქართველოს ისტორია“ 1997 წელს გამოიცა, განმეორებით გამოიცა 2000 წელს. წიგნი 305 გვერდს მოიცავს. დღეისთვისაც ეს წიგნი წარმოადგენს საქართველოს ისტორიისა და კულტურის შესახებ არსებულ უმთავრეს გამოცემას, რომლითაც სარგებლობს თურქეთის დაინტერესებული საზოგადოება. 2. ვახტანგ მაღაყმაძე და ახმედ მელაშვილი ცდილობდნენ თურქეთის ლაზების დაახლოებას საერთოქართულ კულტურასთან. ვახტანგ მაღაყმაძემ წელიწადნახევარი იშრომა ლაზთა ისტორიისა და წარმომავლობის საკითხების კვლევაზე. ობიექტური სამეცნიერო მონაცემები, ბუნებრივია, ცხადყოფდა ლაზების ნათესაობას ქართული კულტურასთან. მუხლჩაუხრელი შრომის შედეგად ვახტანგ მაღაყმაძემ ამ მიმართულებითაც უმნიშვნელოვანესი წვლილი შეიტანა: ერთ-ერთი პირველი ნაშრომი, რომლითაც თურქეთის საზოგადოება და თვით ლაზები გაეცნენ ლაზთა ისტორიის, წარმომავლობისა და კულტურის საკითხებს – ობიექტურ სამეცნიერო კვლევას ამ პრობლემებზე, იყო ვახტანგ მაღაყმაძის (ჰაირი ჰაირიოღლუს) მიერ თურქულად თარგმნილი და 1992 წელს

გამოცემული მუჭამედ ვანილიშისა და ალი თანდილაგას ნაშრომი – „ლაზების ისტორია“. 3. ქართული კულტურის პოპულარიზაციას ეძღვნება ვახტანგ მაღაყმაძის მიერ მომზადებული, შედგენილი და თურქულად თარგმნილი კიდევ ერთი განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე კრებული სახელწოდებით – „ტრაპიზონიდან აფხაზეთამდე – აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ხალხების ისტორია და კულტურა“. კრებული წარმოადგენს რამდენიმე ცნობილი ავტორის პუბლიკაციების ნაკრებს, ამონარიდებს მათი ცალკეული შრომებიდან და წარმოდგენილია კომპლექსური – კრებითი წიგნის სახით. რასაკვირველია, კრებულში შესულია ვახტანგ მაღაყმაძისეული სამეცნიერო ანალიზიც ამა თუ იმ საკითხის გარშემო. ვახტანგ მაღაყმაძეს, ძირითადად, გამოყენებული აქვს შემდეგ ავტორთა შრომები: იაკობ გოგებაშვილი, ალექსანდრე მანველიშვილი, მიხაკო წერეთელი, მარიამ ლორთქიფანიძე, იური სიხარულიძე, წათე ბაწაში, ბიჭი თეხელიშვილი. წიგნი გამოცემულია გრიფით – „სერიალი: ხალხთა ისტორია და კულტურა“. გამომცემელია „სორუნ იაინლარი“. პირველი გამოცემა შედგა 1998 წელს, ხოლო მეორე – 2005 წელს.

ვახტანგ მაღაყმაძის სამეცნიერო შრომებიდან უდიდესი მნიშვნელობისაა პოლემიკა თურქ მწერლებთან და ისტორიკოსებთან, რომლებიც არაობიექტურად მსჯელობდნენ ქართველთა ეთნოგენეზის შესახებ. ნაწილი ამ პუბლიკაციებისა გამოქვეყნებულია ჟურნალ „ჩვენებურებში“, ნაწილიც გაბნეულია და მოსაძიებელია.

სამეცნიერო საქმიანობის პარალელურად ვახტანგ მაღაყმაძე იყო აქტიური საზოგადო მოღვაწე, ქართული იდენტობისა და კულტურის გადარჩენისაკენ მიმართული ყველა კეთილი წამოწყების მონაწილე, მხარდამჭერი, ხშირ შემთხვევაში, ინიცია-



ტორიც. ახმედ მელაშვილის ტრაგიკულად დაღუპვის შემდეგ ეროვნულ-კულტურული მოძრაობის წარმართვის მთელი სიმძიმე იტვირთა. ვახტანგ მაღაყმაძე იდგა 1980-იან წლებში დაარსებული ქართული საზოგადოებების სათავეებთან და აძლევდა ახალგაზრდებს სწორ მიმართულებას. ამავე დროს, ვახტანგ მაღაყმაძე დაუცხრომლად იცავდა მეცნიერულ ობიექტურობას და ცდილობდა ქართველთა ისტორიისა და კულტურის რეალური სურათის მიწოდებას ფართო საზოგადოებისათვის. სწორედ მისი რჩევებითა და თანადგომით შეძლო ქართველ მოღვაწეთა შემდგომმა თაობამ დიდი ახმედ მელაშვილის მიერ დაწყებული კულტურული მოძრაობის გაგრძელება.

ვახტანგ მაღაყმაძე (ჰაირი ჰაირიოღლუ) მორწმუნე მუსლიმი გახლდათ, ის ნებისმიერი საზოგადოებრივი შეხვედრის ან დისკუსიის დროს, მკაფიოდ ავითარებდა აზრს, რომ მთავარი ქართველების ერთიანობაა, მიუხედავად რელიგიური განსხვავებულობისა.

ბუნებრივია, ვახტანგ მაღაყმაძის (ჰაირი ჰაირიოღლუს) მოღვაწეობით საქართველოს კულტურული საზოგადოებაც დაინტერესდა. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია „უცხოეთში მცხოვრებ თანამემამულეებთან კულტურული ურთიერთობის საზოგადოების“ (ხელმძღვანელი – პროფესორი ოთარ გიგინეიშვილი) წვლილი, რომლის დახმარებითაც ვახტანგ მაღაყმაძე საქართველოში რამდენჯერმე ჩამოვიდა. სამშობლო პირველად 1978 წელს ნახა. შემდეგ ვახტანგ მაღაყმაძე ქართული ლიტერატურისადმი მიძღვნილ სიმპოზიუმებში, ილიასა და აკაკის საიუბილეო საღამოებში მონაწილეობდა [ჩლაიძე 2006]. იგი დაჯილდოებულია საქართველოს ღირსების ორდენით.

განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ვახტანგ მაღაყმაძისა და ქართველი პოეტების, მწერლებისა და მეცნიერების ურთიერთობა. ცნობილია, ვახტანგ მაღაყმაძის საინტერესო მონა-

თხრობები და „ბარათი ილია ჭავჭავაძეს თურქეთელ ქართველისაგან“, რაც გამოქვეყნებულია ამაგდარი მეცნიერის, შუშანა ფუტკარაძის მიერ (ფუტკარაძე 1993: 359-360). ვახტანგი მეგობრობდა ოთარ გიგინეიშვილთან, ლია ჩლაიძესთან, ფრიდონ ხალვაშთან, ალექსანდრე ჩხაიძესთან, ოთარ და თამაზ ჭილაძეებთან, ბათუმის საზოგადოების თვალსაჩინო წარმომადგენლებთან. მის შესახებ საინტერესო მოგონების ავტორია ოთარ ფუტკარაძე და სხვ.

ვახტანგ მაღაყმაძეს საქართველოს კულტურის სამინისტრომ სთხოვა იუნიუს ემრეს ნაწარმოებების თარგმნა. ვახტანგმა ქართულიდან თურქულად თარგმნა ალექსანდრე ჩხაიძის პიესა „ხიდი“. ეს პიესა ტრაპიზონის სახელმწიფო თეატრის რეპერტუარში შევიდა და ხანგრძლივი დროით დამკვიდრდა. ასევე, თარგმნა ქართველ მწერალთა შემოქმედება და გამოსცა „12 ქართველი მწერლის მოთხრობები“.

ვახტანგ მაღაყმაძის (ჰაირი ჰაირიოღლუს) პირადი არქივის დიდი ნაწილი ხანძრის შედეგად დამწვარა, გადარჩენილი ნაწილი კი 2015 წლის თებერვალში რ. გუჯუჯიანის მიერ აღიწერა და დალაგდა თემატურად.

არქივის მოწესრიგების დროს ჩვენი ყურადღება მიიქცია ვახტანგ მაღაყმაძის წერილთა ერთმა ჯგუფმა, რომელიც საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია მეორისადმი გამოგზავნილი 1984-1990 წლებით.

წერილები დიდი სულიერი მუსტიტაა დაწერილი. როგორც უკვე ვთქვით, ვახტანგ მაღაყმაძე მორწმუნე მუსლიმი გახლდათ და, შესაბამისად, პატივს სცემდა ქრისტიანულ რელიგიასაც. ამიტომაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამ დიდი ადამიანის დამოკიდებულება ქართული ქრისტიანული კულტურისა და ქრისტიან ქართველთა სულიერი მამისადმი, რომელსაც იგი საკუთარ „მამად“ აღიქვამს.

ვახტანგ მაღაყმაძე არ ასხვავებს ქართველებს რელიგიური ნიშნით, ხედავს რა ქრისტიანული კულტურის წარმმართველ როლს ქართული ეთნი-



კური იდენტობის გადარჩენის საქმეში, რაზეც ზემოთ ვრცლად ვისაუბრეთ, და პატრიარქს შედეგი სიტყვებით მიმართავს: „თქვენო უდიდესობა და უწმიდესობა, ჩვენო მამავ... გახლავართ თურქეთელი ქართველი მუსლიმანი ჰაირი ჰაირიოღლუ, რომელმაც გინახულეთ 1978 წელს თქვენს დიდებულების ტახტზედ და ვისაუბრეთ“. წერილი საკმაოდ ვრცელია მასში გამოსტევივის დიდი ტკივილი, გამოწვეული სტამბოლის ქართველთა კათოლიკური სავანის მდგომარეობით და იგი სთხოვს დახარებას უწმიდესს, რათა მან რეკომენდაცია გაუწიოს ქართველი კათოლიკე მღვდლების მომზადებას და ჩასვლას სტამბოლში სამოღვაწეოდ, რითაც გადარჩება სამონასტრო კომპლექსიც და ბიბლიოთეკაცო. ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც თვალსაჩინოა ვახტანგ მაღაყმაძის ეროვნული ხედვის ძირითადი ასპექტების თანხვედრა წმიდა ილია მართლის ეროვნულ კრედოსთან.

არქივში დაცული სხვა წერილი სრულად მოგვყავს, რადგან იგი მრავალმხრივ საყურადღებოა:

„ჩვენი ერის უწმიდესო მამავ პატივცემულო ილია II.

უპირველეს ყოვლისა გემთხვევით ხელეებზე და უდიდესი პატივისცემით და მამა შვილურ სიყვარულით...

მსოფლიომ აშკარად ნახა რა მოუვიდა ქართველ ერს 9 აპრილს და შემდეგ შავბნელ დღეებში... ყველაფერი თავის დროზე ვათვალყურებდ თურქეთელმა ქართველებმა რაც შეეძელით. მაგრამ დღემდე ამის საწინააღმდეგო ხმა ვერ მოგაწვდინეთ სამწუხაროდ. მტერის საწინააღმდეგო პროტესტები ვერ გამოვაცხადეთ... ამის მიზეზი არის ჩვენი მდგომარეობის პირობები...

ქართველი ერის ცხოვრებაში ისეთი დღე არ თენდება რომ გულდამწყვებტი ამბები არ ჩამოგვივიდეს... დღეს კი ოთარ გიგინეიშვილის სიკვდილის ამბავი მივიღეთ სამწუხაროდ...

ცხონებული და უბადლო მამული-შვილი ოთარი თურქეთელ ქართველებისშორ ძალიან კარგათ ცნობილი და შეყვარებული იყო. მეტად გწუხვართ... პირველი და უკანასკნელი იყოს ამოდენა ტირილი ქართველი ერისა... ისტორია გვაჩვენებს რამოდენი ასეთი მწარე დღეები განუცდია ჩვენ ერს თავის ცხოვრებაში... აღარ ყოფილიყოს მომავალში ასეთი უბედური დღეები... ამინ...

ჩვენო უწმიდესო მამავ, ღმერთის შეყვარებული ქართველი ერი კეთილი და სასიამოვნო დღეების ღირსიც ხომავ... აჰა წავიკითხეთ თურქულ ჟურნალებში ასეთი საბედნიერო ამბავიც. თურმე დალოცვილა და მოგნიჭებიათ ის ყველაზე მაღალი ტიტული. თურქულად რომ ვთქვათ (პტრიკი)ის უზენაესი ადგილი.

გილოცავთ ახალ ტიტულს და გამჩენ ღმერთს ვთხოვთ არასოდეს არ დაგაკარგინოს არც წუთისოფელში და არც საიქიოს. სულ მაღალ ადგილზე იყოს თქვენი წარმატებულობის ადგილ სამყოფელი. ამინ.

მსურს 1990 წელს აკაკი წერეთლის საიუბილეო ცერემონიას დავესწრა. თუ მოვახერხებ ამას, შევხდებით და ვინარებთ, ვისიამოვნებთ ღმერთით...

ხელეებზე კოცნით...

მარად თქვენი კეთილის მსურველი ვახტანგ მაღაყმაძე ე-ე. ჰაირი ჰაირიოღლუ ჩემი მისამართი: თურქეთი“.

ვახტანგ მაღაყმაძის უტეხი სული ძლიერებას ინარჩუნებდა სრულიად გაუსაძლის პირობებში, როგორც იყო თუნდაც ის საშინელი ფაქტები, როდესაც მას სამჯერ დაესხნენ თავს, ორჯერ დანით დაჭრეს, ტყვიაც ესროლეს, მოუკლეს 17 წლის ვაჟი, როდესაც მის ზურგს უკან არ იდგა არავითარი ძალა...



წერილები დაწერილია იმ წლებში, როდესაც ვახტანგ მაღაყმაძე მოქალაქეა და თან ღირსეული, თურქეთის რესპუბლიკისა, მისი საფიცარი სამშობლო – საქართველო – კი ჯერ კიდევ ოკუპირებულია საბჭოთა იმპერიის მიერ, „არსაიდან ხსნა და არსით ძახილი“ და ამ დროს იგი ქრისტიან ქართველთა მამას მიმართავს უდიდესი სასოებით, თავის მამადაც მიიჩნევს, მისგან ელოდება დახმარებას ეროვნული მნიშვნელობის საკითხებში, ვფიქრობთ, ეს ვახტანგ მაღაყმაძის დიდი სულიერების მაჩვენებელია და მისგან უნდა ავიღოთ მაგალითი დღევანდელმა ქართველებმაც.

ეთნოლოგები ვაკვირდებით რა მიმდინარე პროცესებს, გხედავთ ერთ საინტერესო ფაქტს: დღევანდელ ინტერნეტ-სივრცეში, ელვის უსწრაფეს ვრცელდება ყოველი ინფორმაცია და, ბუნებრივია, სამშობლოში მომხადრ ამბებს უდიდესი გულისყურით უსმენენ თურქეთელი მოღვაწე ქართველებიც. ყოველი ჰომოფობიური გამოვლინება სხვადასხვა არასამთავრობო ჯგუფთა მხრიდან, მართლმადიდებელი ეკლესიის, უწმიდესისა და მრევლისადმი, რაც დღევანდელი საქართველოს ცხოვრების თანმდევი მოვლენაა, გულს სტკენს თურქეთელ მუსლიმი ქართველებსაც. მაგალითად, ორიოდე თვის წინა, მორიგი ამგვარი ჰომოფობიის გამოვლენის დროს, მრავალმა მუსლიმმა ქართველმა თურქეთში სოციალურ ქსელებში ხაზგასმით დაადასტურა პატივისცემა საქართველოს სამოციქულო ეკლესიისადმი. მათ ერთ-ერთ სოციალურ ქსელში („ფეისბუქი“) პროფილის სურათებად უწმიდესის ფოტოები დააყენეს და ამით სოლიდარობა გამოუცხადეს საქართველოს მართლმადიდებელ მრევლს. აღსანიშნავია, რომ ინეგოლემა ქართველებმა – ვახტანგ მაღაყმაძის ვაჟიშვილმა, ვაჟა მაღაყმაძემ (გურჯან ჰაირიოღლუ) და კოტე ჩიბურდანიძემ (აჰმეთ შენ) საკუთარი ხელით დაამზადეს უწმიდესის ფოტო და ჩასვეს უღამაზეს ჩარჩოში და გამოგვატანეს საჩუქრად.

თანამედროვე ყოფის ამსახველი მასალის ანალიზის შედეგად, დასტურდება, რომ ტრადიციულ ქრისტიანულ ღირებულებათა სისტემა ასახულია ქართული ცხოვრების წესსა და მენტალობაში, ჩვენს დროშიც, რაც შედეგია რელიგიური პრაქტიკის ხანგრძლივი ისტორიისა. მაგრამ, ვინაიდან არსებობს დიდი ჯგუფი სხვა აღმსარებლობის ქართველებისა, როგორც ქვეყნის შიგნით, ასევე, ქვეყნის გარეთაც, ქართველთა ეთნიკური ისტორიის ამ ეტაპზე აუცილებლად წარმგვიდგება ჩვენი შემდგომი მჭიდრო კონსოლიდაცია ეროვნული ნიშნით და არა რელიგიური მიკუთვნებულობით, რაც იყო წმიდა ილია მართლის იდეა, რასაც ემსახურებოდნენ ზაქარია ჭიჭინაძე, ახმედ მეღაშვილი, რაც საოცნებოდ ჰქონდა გადაქცეული ვახტანგ მაღაყმაძეს. დღეისათვის სულისჩამდგმელი ამ მიმართულებისა ჩვენი უწმიდესია, რომელიც სჭვრეტს, რომ მართლმადიდებელ ეკლესიას უდიდესი სულიერი და სოციალური ფუნქცია აკისრია ყველა რჯულის ქართველის კონსოლიდაციის საქმეში.

ჩვენი უწმიდესი – სრულიდ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი, ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი ილია II გამუდმებით იღვწის ქართველი ერისა და ქართული კულტურის განვითარებისათვის. აღსანიშნავია, რომ საქართველოს საპატრიარქო დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს თურქეთის, ირანისა და აზერბაიჯანის სახელმწიფოებში მცხოვრებ ეთნიკურ ქართველებზე ზრუნვას. პატრიარქი გასაოცარი სიყვარულით ეკიდება ნებისმიერ ქართველს, განურჩევლად რელიგიური მიკუთვნებულობისა. ცნობილია, ფერეიდნიდან (ირანის ისლამური რესპუბლიკა) ჩამოსული ნებისმიერი ეთნიკურად ქართველი თავშესაფარს ჰპოვებს სპეციალურ სახლში, რომელიც მათთვის გამოყო პატრიარქმა. ნებისმიერი თურქეთელი ქართველი გარემოსილია უწმიდესის განსაკუთრებული სიყვარულით. ამ მხრივ დიდი მნიშვნელობისაა უწმიდესის ეპისტოლეები და ქადაგე-



ბები, რომლებშიც გამოსჭვივის მუდმივი ფიქრი და სიყვარული ნებისმიერი ქართველის მიმართ, განურჩევლად მათი აღმსარებლობისა, ზოგადად, საქართველოს ნებისმიერი მოქალაქის მიმართ, მიუხედავად მათი ეთნიკური წარმომავლობისა (ეპისტოლენი 2012).

თანამედროვე გეოპოლიტიკური ვითარება და გარკვეულ სახელმწიფოთა ინტერესები ხშირად არ შეესაბამება ქართველთა ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ ინტერესებს. მას-მედიის ერთი ნაწილი მუდმივად აპელირებს ქართველთა რელიგიური განსხვავებულობის თემატიკით და არამართლმადიდებელ ქართველებს უცხო სახელმწიფოთა ინტერესების გამტარებლებად მიიჩნევს. ბუნებრივია, პრობლემას ქმნის ისიც, რომ ქართველ მუსლიმთა სალოცავი ნაგებობების ან მედრესეების დამფინანსებლებად ზოგჯერ სხვა სახელმწიფოების მოქალაქეები ან ფონდები გვევლინებიან. რასაკვირველია, ამგავრი ფორმა დაფინანსებისა პროზელიტიზმად აღიქმება მართლმადიდებელი ქართველი მოსახლეობის თვალში. შესაბამისად, იგი ბიძგს აძლევს მორიგი პოტენციური პრობლემის გაჩენას. სრულიად ბუნებრივია, რომ ქართველ მუსლიმებზე, ქართველ კათოლიკეებზე საქართველოს სახელმწიფო უნდა ზრუნავდეს.

ქართველი ერისთვის ისტორიის ამ საფეხურზე უმნიშვნელოვანესია ეროვნული კონსოლიდაცია. უცხო ძალას ჩარევისა და დეზინტეგრაციული პროცესების წარმართვის საშუალება არ უნდა მიეცეს.

ლიტერატურა:

1. ბერაძე, 2008: – თ. ბერაძე, ქართული იდენტობის ძირითადი ეტაპები, ეთნოლოგიური კრებული, I, თბ., 2008.
2. გელავა, 1993-1994: – ნ. გელავა, ავტონომიებად დაყოფითა და იარაღის ძალით... რამდენიმე დოკუმენტი საქართველოს უახლესი ისტორიიდან – საისტორიო მოამბე, №65-66, თბ., 1993-1994.
3. გურული, 1999: – ვ. გურული, ლ. ბერიას წერილი ი. სტალინისადმი, - ჟურ-

- ნალი „ახალი დროება“, თსუ, №1, თბ., 1999.
4. გუჯეჯიანი, 2011: – რ. გუჯეჯიანი, ვახტანგ მალაყმაძე (ჰაირი ჰაირიოდლე) - ქართველი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე თურქეთში (1936-2003 წწ.), - ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პუბლიკაციურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 4, თბ., 2011. გვ., 364-375.
5. ეპისტოლენი, 2012: – სრულიდ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი, ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი ილია II, ეპისტოლენი, თბ., 2012.
6. სვოდ... 1893: – Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г., Тифлис, 1893.
7. სტალინი, 1947: – ი. სტალინი, მარქსიზმი და ნაციონალური საკითხი. – თხზულებანი, ტ. II, თბ., 1947.
8. ფუტკარაძე, 2006: – თ. ფუტკარაძე, აჭარის მოსახლეობის მიგრაციის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, ბათუმი, 2006.
9. ფუტკარაძე, 1993: – შ. ფუტკარაძე, ჩვენებურების ქართული, ბათუმი, 1993.
10. ქართლის ცხოვრება 1955 – ქართლის ცხოვრება, ტ. I, ტექსტი, ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით დაადგინა ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1955.
11. ქართლის ცხოვრება 1959 – ქართლის ცხოვრება, ტ. II, ტექსტი, ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით დაადგინა ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1959.
12. ჩლაიძე, 2006: – ლ. ჩლაიძე, თურქეთელი ქართველები, კრ., საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე, თბ., 2006.
13. წერეთელი, 1990 – ა. წერეთელი, რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად, ტ. IV, თბ., 1990.
14. ჭავჭავაძე, 1997: – ი. ჭავჭავაძე, ოსმალთა საქართველო, თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად, ტ. VI, თბ., 1997.
15. ხორავა, 2004: – ბ. ხორავა, აფხაზეთა 1867 წლის მუჰაჯირობა, თბ., 2004.



კოსმიური სამყაროსა და ადამიანის ფუნქცია-დანიშნულების შესახებ

*შოთა შოშიაშვილი
ასოცირებული პროფესორი*

გაირკვა, რომ ჩვენი 3-განზომილებიანი კოსმოსური სამყარო, რომელიც ექვემდებარება მეცნიერულ შემეცნებას, შემოსაზღვრულია დროსა და სივრცეში, ხოლო მის მიღმა რეალურად არსებობს უსასრულო და მარადიული უჩინარი და მეცნიერულად დაუკვირვებადი სამყარო. ეს ორი სამყარო ერთმანეთის არსებობას განაპირობებს და ერთიან, მთელ რაობას წარმოადგენენ, რომელსაც მე კოსმიური სამყარო ვუწოდებ.

აღმოჩნდა, რომ კოსმიური სამყარო ხასიათდება კოსმიური იდუმალებით, რომლის შემეცნება შესაძლებელია ადამიან-დაპყრებლის მიერ აზროვნების სამი ფორმით: ცნებით-რაციონალური, სახიერ-ინტუიციური და სიმბოლურ-მისტიკური. ცნებით-რაციონალური აზროვნებით ადამიანი ერკვევა მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში; ხატოვან-ინტუიციურით – ხელოვნების საკითხებში, პოეზიასა და მწერლობაში; ხოლო სიმბოლურ-მისტიკურით – „უჩინარი“ სამყაროს იდუმალ თვისებებსა და რელიგიურ საკითხებში.

მეცნიერების მთავარი დანიშნულება დაკვირვებადი საგნებისა და კოსმოსური სამყაროს სტრუქტურულობისა და ევოლუციურობის კანონზომიერებების დადგენაში მდგომარეობს. მისტიკურისა - ადამიანისა და კაცობრიობის ფუნქცია-დანიშნულების დადგენაში, რისთვისაც აუცილებელია სამყაროს, როგორც ერთიანი მთელის, შემეცნება.

მისტიკოსების მოსაზრებით, არსებობს უმაღლესი განუყოფელი რაობა, რომლის გამოვლინებას წარმოადგენს ჩვენი აღქმადი კოსმოსური სამყარო.

კოსმიური სამყაროს, როგორც ერთიანი მთელის შესწავლისათვის, აუცილებელია კაცობრიობის მიერ, ზე-

მოთ ხსენებული სამივე სახის აზროვნებით მიღებული ერთიანი ცოდნის გამოყენება. ეს ყოველის მომცველი ერთიანი ცოდნა მეთეოსოფიურ ცოდნად მივიჩნევ.

დადგინდა, რომ მინერალური სამყაროს არსებობასა და მდგრადობას განაპირობებს 4 ფუნდამენტური ძალა (გრავიტაციული, ელექტრომაგნიტური, ძლიერი და სუსტი) და ე.წ. სამყაროსეული მუდმივების რიცხვითი მნიშვნელობები, რომლებიც საგნებით აუცილებელნი და საკმარისნი აღმოჩნდნენ, რომ მასში წარმოქმნილიყო ურთულესი ნივთიერ-მატერიალური სტრუქტურები.

თანამედროვე მეცნიერებამ მტკიცედ დაასაბუთა სამყაროში განსაცვიფრებელი წესრიგისა და უზენაესი კანონზომიერებების არსებობა, როგორც მინერალურ, ისე ცოცხალ ბუნებაში. ფიზიკური სამყაროს შემსწავლელი მეცნიერებანი: მექანიკა, ოპტიკა, ელექტრომაგნიტიზმი, ატომური და ბირთვული ფიზიკა, მაღალი ენერგიების ფიზიკა, ასტროფიზიკა, ასტრონომია, კოსმოლოგია და სხვა, სრულ ურთიერთთანხმობაში იმყოფებიან და თავისი ერთობით სამყაროს ჰარმონიასა და მის უნივერსალურ კანონზომიერებებს ასახავენ.

ბუნებრივი ძალების მოწესრიგებულობა, ურთიერთჰარმონია და კოსმოლოგიური დიზაინი სასწაულს ჰგავს.

მოწესრიგებული, დიზაინირებული სამყაროს არსებობა გამორიცხავს მის შემთხვევით წარმოშობას. კოსმოლოგიურ დიზაინში აშკარად ჩანს მიზანშეწონილობა, რადგანაც ნებისმიერ დიზაინს მიზნობრივი ხასიათი აქვს. სამყაროს ჰარმონიულობაცა და დიზაინიც რაღაც მიზანს უნდა ემსახურებოდეს. სხვანაირად მას აზრი ეკარგება.

მეორე მხრივ, აღმოჩნდა, რომ სიცოცხლე არის ერთიანი სისტემა ბიოსფეროს სახით, რომლისათვისაც დამახასიათებელია მოძრაობის, თვითაღდგენის, ნივთიერებათა ცვლის, გარავლების, ენერგიის ნაკადის რეგუ-



ლირებისა და ბიოინფორმაციის შენახვისა და მახსოვრობის უნარი.

დადგინდა, რომ ბიოსისტემების შემადგენელი ისეთი რთული ობიექტები, როგორცაა ცილები, რნმ, დნმ და უჯრედები, მათი სტრუქტურების ურთულესობის გამო, თავისთავად და შემთხვევით, გარედან ინფორმაციული დახმარების გარეშე, ვერ წარმოიქმნებოდნენ დროსა და სივრცეში შემოსაზღვრულ კოსმოსურ სამყაროში.

ცოცხალი მატერიის სპეციფიკური თვისებები ვერ იხსნება მარტო ოფიციალური მეცნიერებისათვის მიღებული 4 ფუნდამენტური ძალის მოქმედების საფუძველზე. აქ გარკვეულ როლს უნდა ასრულებდნენ სულიერი ბუნებისგან-ინფორმაციული ურთიერთქმედების ძალებიც, რომლებიც მოქმედებენ მატერიალურ სამყაროზე და აცოცხლებენ მას. ცოცხალი მატერიის ეს თავისებურებანი მიუთითებენ სულისმიერი სამყაროსა და უმაღლესი კოსმიური გონის არსებობაზე.

XX საუკუნეში მეცნიერება ვითარდებოდა 2 მიმართულებით: სიღრმისეულად სამყაროს მიკროსტრუქტურის შესწავლის თვალსაზრისით ელემენტარული ნაწილაკების ფიზიკის სახით და განისეულად, კოსმოსური სამყაროს, როგორც მთლიანის, შესწავლის თვალსაზრისით კოსმოლოგიის სახით.

სამყაროს, როგორც მთლიანის შესასწავლად ალ. აინშტაინმა შეიმუშავა ფარდობითობის ზოგადი თეორია, რომლის მეშვეობით მოხერხდა გალაქტიკების, გალაქტიკების გროვებისა და მთელი დაკვირვებადი სამყაროს იდუმალი თვისებების გამოკვლევა. აღსანიშნავია, რომ ამ თეორიის ყველა წინასწარმეტყველება ექპერიმენტულად დადასტურდა უაღრესად დიდი სიზუსტით.

მეორე მხრივ, მიკროსამყაროს აღსაწერად შემუშავებულ იქნა კვანტური მექანიკა. იგი მათემატიკურად კორექტული თეორიაა, ხოლო მისი

წინასწარმეტყველებანი, მიკროსამყაროში მიმდინარე პროცესების შესახებ, ექპერიმენტულად დადასტურდა მეტად დიდი სიზუსტით.

ეს ორი ფუნდამენტური თეორია ბრწყინვალედ მუშაობს მატერიალური სამყაროს სხვადასხვა არეში მაკროსამყაროსა და მიკროსამყაროში. მაგრამ დადგინდა, რომ არსებობენ ფიზიკური ობიექტები, უზარმაზარი მასითა და უმცირესი მოცულობით, რომელთა სრული გამოკვლევისათვის აუცილებელია როგორც კვანტური მექანიკა, ისე ფარდობითობის ზოგადი თეორია. მაგრამ ამ ორი თეორიის გაერთიანებისას სწორედ დასმული ფიზიკური ამოცანები ამოუხსნელი აღმოჩნდა.

ამიტომ ფარდობითობის ზოგადი თეორია და კვანტური მექანიკა ურთიერთშეუთავსებელი აღმოჩნდნენ.

კონფლიქტი კვანტურ მექანიკასა და ფარდობითობის ზოგად თეორიას შორის მოხსნა უახლესმა ე.წ. - თეორიამ. ეს თეორია წარმოადგენს იმის ცდას, რომ სამყაროს წარმოშობა აიხსნას ფიზიკური კანონებით, არაბუნებრივი ძალების ჩარევის გარეშე. იგი მართლაც ხსნის ყველაფერს მინერალური სამყაროს წარმოშობისა და ევოლუციური განვითარების თვალსაზრისით. მაგრამ ვერ იძლევა პასუხს კითხვებზე დედამიწაზე სიცოცხლის წარმოშობისა და ადამიანის ფუნქციონირების შესახებ.

იგი ჯერ არ მისულა კოსმიური გონის არსებობის აღიარებამდე, რომლის გათვალისწინების გარეშე გაუგებარი რჩება ჩვენი კოსმოსური სამყაროს ბევრი უცნაური და უნიკალური თვისება და სიცოცხლის წარმოშობის საკითხი.

მეცნიერები ყოველთვის წინააღმდეგნი იყვნენ არაბუნებრივი ძალებისა და განსაკუთრებით უმაღლესი შემოქმედის არსებობისა. მაგრამ თვითონ მეცნიერებამ მიგვიყვანა უჩინარი, უსას-



რულო და მარდიული II-განზომილებიანი კოსმიური სამყაროს არსებობამდე, რომელმაც თავის თავში წარმოშვა ჩვენი უნიკალური და ჰარმონიულად მოწყობილი კოსმოსური სამყარო.

აღმოჩნდა, რომ თეოსოფიური ცოდნის გათვალისწინებით, უსასრულო და მარადიული II-განზომილებიანი კოსმიური სამყარო, შეიცავს როგორც ენერგიას უსასრულო რაოდენობით, ისე, უსასრულო რაოდენობის ინფორმაციას „ვაკუუმური ტვინის“ სახით. ვაკუუმური ენერგია შეიძლება მივიჩნიოთ ნივთიერი კოსმოსური სამყაროს საამშენებლო მასალად, ხოლო, „ვაკუუმური ტვინი“ მასში არსებული ინფორმაციით - კოსმიურ გონად.

ის შეიძლება მივიჩნიოთ ისეთ სუბსტანციად, რომელიც ხასიათდება შემოქმედების უნარიანობით. ამიტომ სავსებით გასაგებია, რომ მასში წარმოიქმნა ჩვენი 3-განზომილებიანი, აღქმადი, უნიკალური სამყარო ადამიანის ჩათვლით.

იგი მოწყობილია და ვითარდება მიზნობრივად და ლოგიკურად. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ მასში არსებული ნივთიერი ნაწილი, გარკვეული დროის შემდეგ, დაიშლება და სამყარო გადაიქცევა უსასრულო, ნივთიერებას მოკლებულ, უდაბნოდ, სადაც სიცოცხლე კი არა, უმარტივესი ატომებიც ვერ იარსებებენ. ასეთ შემთხვევაში ალოგიკური ხდება და აზრს მოკლებული ადამიანისა და კაცობრიობის არსებობისა და ევოლუციურობის იდეა.

ამრიგად, მივიღეთ პარადოქსული სიტუაცია: მიზნობრივად და ლოგიკურად მოწყობილი სამყარო არ ემორჩილება აზროვნების ლოგიკას.

ამ პარადოქსიდან გამოსავალს წარმოადგენს იმის დაშვება, რომ მართალია, გარკვეული დროის შემდეგ, მატერიალურ სამყაროში ევოლუციის შედეგად წარმოქმნილი სტრუქტურების ნივთიერი ნაწილი შეიძლება განადგურდეს, მაგრამ მისი სტრუქტურულობის შესაბამისი ინფორმაციული

ნაწილი ინახება მარადიულ კოსმიურ სივრცეში არსებულ „ვაკუუმურ ტვინში“, „კოსმიური გონი“-ს სახით.

მის საფუძველზე, გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ, წარმოიქმნება ახალი, უნიკალური, ჰარმონიულად მოწყობილი, დაკვირვებადი მატერიალური სამყარო გონიერი და შემოქმედების უნარის მქონე ადამიანის ჩათვლით.

და ეს პროცესი მეორდება ციკლურად და უსასრულოდ.

ასეთი წარმოდგენა, კონცეფციულურად თანხვედება ძველ-აღმოსავლურ სიბრძნისეულ აზრს, რომლის მიხედვით, ყოფა იბადება არყოფისაგან და უბრუნდება არყოფას, რომელიც ფლობს უსასრულო შემოქმედებით პოტენციალს.

მართლმადიდებლური სარწმუნოების მიხედვით აღქმად-უნიკალური კოსმოსური სამყაროსა და ადამიანის შემოქმედი ღმერთი არის უმშენიერესი, უკეთილშობილესი, ყოვლისშემძლე, უგონიერესი, უბედნიერესი, უნეტარესი და უსრულყოფილესი არსება. ცხადია, რომ ღმერთს გააჩნია უმაღლესი დონის ლოგიკური აზროვნებისა და თვითშემოქმედების უნარი. მან შექმნა უნიკალური, ჰარმონიულად მოწყობილი და ლოგიკურად ევოლუციურად განვითარებადი სამყარო, გონიერი და თავისუფალი ადამიანის ჩათვლით. ადამიანის ფუნქცია-დანიშნულება კეთილშობილური, შემოქმედებითი შრომითა და სიკეთის ქმნალობით, ღმერთთან მიახლოებაში მდგომარეობს.

ისმის კითხვა: უაღრესად უნეტარეს მდგომარეობაში მყოფ ღმერთს რისთვის დასჭირდა უმშენიერესი და უნიკალური, მაგრამ წინააღმდეგობებით აღვსილი კოსმოსური სამყაროს შექმნა ადამიანთან ერთად, რომელსაც არც ისე ნეტარი ცხოვრებით უხდება არსებობა და ცხოვრება?

მიმაჩნია, რომ ან კითხვის პასუხად შეიძლება მივიჩნიოთ შემდეგი მოსაზრება: კოსმოსური სამყაროს შესახებ დიალექტიკურ-მატერიალისტური,



იდეალისტური და ამჟამინდელი მეცნიერული ცოდნის გათვალისწინებით, ანუ თეოსოფიური თვალსაზრისით, სამყაროს უნიკალურობა, ჰარმონიულობა და ევოლუციურობა შეიძლება აიხსნას ე.წ. „კოსმიური პრინციპით“, რომელიც შემდეგში მდგომარეობს:

უსასრულო და მარადიული 11-განზომილებიანი კოსმიური სამყარო ხილული და უხილავი ფორმების ჩათვლით, ერთიანი, ცოცხალი, სულიერი, შემოქმედების უნარის მქონე არსებაა, რომელიც ხასიათდება ყველა ღმერთისეული თვისებით, იმ განსხვავებით, რომ ის მართალია, ღმერთის მსგავსად, უსრულყოფილესი არსებაა, მაგრამ ვითარდება და ევოლუციურად მიისწრაფის აბსოლუტური სრულყოფისაკენ.

ამ მიზნის მისაღწევად იგი თავისივე თავში, ციკლურად ბადებს ხილულ მატერიალურ, უნიკალურად და ჰარმონიულად მოწყობილ სამყაროს ადამიანის ჩათვლით.

ადამიანი არის გონიერი, სულიერი, შემოქმედების უნარის მქონე, თავისუფალი არსება, რომელიც თავისი შემოქმედებითი შრომით განაპირობებს თავისივე შექმნილი უსრულყოფილესი არსების კოსმიური გონის განვითარებას აბსოლუტური სრულყოფისაკენ.

დასკვნა: როგორც კოსმოლოგიური, ისე რელიგიური ანთროპოცენტრიზმისა და თეოსოფიური თვალსაზრისით ადამიანი წარმოადგენს კოსმოსური სამყაროს ცენტრალურ ფიგურას. ყოველ ადამიანს თავისი ფუნქცია-დანიშნულება გააჩნია თავისივე წარმოქმნელის წინაშე.

მართლმადიდებლური რწმენის მიხედვით ადამიანის ფუნქცია-დანიშნულება თავისეულ დამბადებელ ღმერთთან მიახლოებაში მდგომარეობას. ამ მიზნის აღსასრულებლად, ყოველმა ადამიანმა თავისი ჯვარი უნდა ატაროს. მან ჯერ უნდა შეიმეცნოს თუ რა ჯვრის ტარება დააკისრა მას უფალმა ღმერთმა და შემდეგ ეცადოს, კეთილ-

სინდისიერი შრომითა და სიკეთის ქმნალობით, მის პირნათლად შესრულებას.

თეოსოფიური თვალსაზრისით, ადამიანის ფუნქცია დანიშნულება მდგომარეობს იმაში, რომ მან თავისი შემოქმედებითი შრომით მიეხმაროს მისივე წარმოქმნელ კოსმიური გონს სწრაფვაში აბსოლუტური სრულყოფილებისაკენ.



ერთი არქეოლოგიური არტეფაქტის ისტორიისათვის

მაია ქუთათელაძე

სტუ-ს ასოცირებული პროფესორი

სამეცნიერო სტატია არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი ერთი უნიკალური ნივთის – ბრინჯაოს მედალიონის ქართლის ტერიტორიაზე მოხვედრის ექსკურსს, ასევე მისი მფლობელის სოციალური სტატუსის განსაზღვრას ეხება. აღნიშნული არტეფაქტის, როგორც ისტორიული წყაროს ანალიზი, გვიანანტიკური ხანის საქართველოს ისტორიის გამორჩეულად მნიშვნელოვანი მოვლენის რეკონსტრუქციის საშუალებას იძლევა.

მხედველობაში გვაქვს ანტიკურ გამოსახულებიანი მედალიონი, რომელიც 1920 წელს მცხეთაში, სამთავროს უბანზე იქნა მიკვლეული. ადგილობრივმა გლეხმა საკუთარ ეზოში ორმოს ამოთხრის დროს ქვაყუთი იპოვა, გაძარცვა, ძვირფასი ნივთები გადამალა, ხოლო მისთვის უსარგებლო ნივთები სახელმწიფო მუზეუმის წარმომადგენელს გადასცა. ამიტომ სამარხში დაკრძალული მიცვალებულის პოხასა და დამხრობაზე ლაპარაკი შეუძლებელია. ნეკროპოლი ს. მაკალათიამ ახ.წ. II საუკუნით დაათარიდა[1]. სამარხში აღმოჩნდა მდიდრული ინვენტარი: ოქროს გვირგვინის ფურცლები (16), ოქროს ღილი, სარდიონის, გიშრის, ქარვის, მინის მძივები, ქარვის მოგრძო ფორმის სამკაული, მუქი შინდისფერი გაუხვრეტელი ქვა, ქამრის ან ცხენის აკაზმულობის მოსართავები ვერცხლისა: ბალთა (2ც.), რგოლი, აბზინდა (2ც.), ქამრის მოსართავის ფრაგმენტული ნაწილები; მინის ჭურჭელი: თეთრი გამჭვირვალე ლამბაქი (2ც.), ცისფერი გამჭვირვალე საცრემლე ვაზა (2ც.); თიხის ჭურჭელი; ბრინჯაოს ფიბულა და სქელი მოზრდილი მედალიონი. ყველა მონაცემის მიხედვით, მხედველობაში გვაქვს სამარხის ტიპი, სამარხეული ინვენტრის თუნდაც გადარჩენილი

ფრაგმენტები, აკლდამა წარჩინებული პირის კუთვნილება უნდა იყოს.

აკლდამიდან ინვენტარიდან გამორჩეულია ანტიკურ ბრინჯაოს მედალი, რომლის ერთ მხარეს ამოკვეთილია ახალგაზრდა მამაკაცის პროფილი მარჯვნივ, გარშემო ბერძნული წარწერით – „ღვთაებრივ ანტიკურ მისი სამშობლო ან „ანტიკურ, ღმერთს, სამშობლო“. მედლის მეორე მხარეს გამოსახულია ჰერმესი ჯოხით, გვერდზე თავდახრილი ხარი. მათ წინ მაღალი მცენარე, ხოლო ზემოთ ვარსკვლავი. ამ გვერდსაც ბერძნული წარწერა ამშვენებს – „ადრიანეს ბითვინია“. თ. ყაუხჩიშვილმა ტექსტი ასე გაშიფრა: „ღვთაებრივ ღმერთთან გათანაბრებულ ანტიკურს მიუძღვნა ეს მედალი სამშობლომ“ [2].

აღნიშნული მედალიონი მეგორიული (სამახსოვრო) ხასიათისაა და მის წარწერაში ორი ისტორიული პიროვნებაა მოხსენიებული: რომის იმპერატორი ადრიანე (117-138 წწ.) და მისი ინტიმური მეგობარი ღვთაებრივი ანტიკურ. არსებული წყაროებისა და ლიტერატურის თანახმად, იმპერატორი ადრიანე ერთ-ერთი მოგზაურობის დროს შეხვდა გასაოცარი სილამაზის მქონე ბითვინიელ (მცირე აზიის ჩრდილო-დასავლეთში მდებარე ოლქი, დღევანდელი თურქეთის ტერიტორია) ჭაბუკ ანტიკურს, რომელიც მალევე იქცა მის ფავორიტად და მისი ამაღლის წევრად. გადმოცემების თანახმად, ანტიკურ იმპერატორისადმი ფანტასტიკური ერთგულების მაგალითებს აღწევდა. ადრიანესათვის თავისი თავდადებული სიყვარულის დასამტკიცებლად ეგვიპტეში ყოფნისას მდინარე ნილოსის დღესასწაულის დროს რელიგიურ ექსტაზში შესული თუ უზომო მელანქოლიით შეპყრობილი ანტიკურ ნილოსში გადავარდა და დაიხრჩო. ეს 130 წელს მოხდა. უზომოდ დამწუხრებულმა იმპერატორმა ანტიკურ სამშობლოს ღმერთად გამოაცხადა. ადრიანეს ბრძანებით, ანტიკურს საპატივსაცემად მისი სახელი ეწოდა იმ



ქალაქს, სადაც დაიხრჩო, ლოტოსის ყვაილს, ახლად აღმოჩენილ ვარსკვლავს, დაიწყო ტაძრების მშენებლობა კულტის ყველა ატრიბუტით (სამისნოები, მისტერიები, თამაშობები), საფუძველი ჩაეყარა ანტინოეს პორტრეტების, ქანდაკებების, მედლების, გემების მასობრივად დამზადების ინდუსტრიას. აქედან გამომდინარე, იმპერატორ ადრიანესადმი კეთილგანწყობის გამოსახატავად, მისი მეგობრობის ან მფარველობის მოსურნენი იმპერატორის საამებლად ანტინოეს რაიმე გამოსახულებას ატარებდნენ. ანტინოეს თავყანისცემის კულტი განსაკუთრებით გავრცელებული და ძლიერი იყო რომის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში, სადაც მრავლად არსებობდა ამ კულტის მიმდევართა კორპორაციები[3]. ამიტომ ანტინოეს სახელით და გამოსახულებით მონეტები და მედლები ინტენსიურად სწორედ იმპერიის აღმოსავლეთ პროვინციებსა და საბერძნეთში იჭრებოდა. კორინთო, დელფოსი, ლესბოსი, ბითონია, მცირე აზია, ეგვიპტე ის ადგილებია, სადაც ამგვარი მონეტები მზადდებოდა. თითოეულ ქალაქის მონეტაზე ანტინოეს თავისი ატრიბუტი ჰქონდა. მაგ., დელფოსის მონეტაზე აპოლონის სახით გამოიხატებოდა, კორინთოსაზე – დიონისეს, ალექსანდრიისაზე – ჰერმეს-ტოტემის (ცხენის) სახით. ამის გამო, ზოგიერთი ქართველი მეცნიერი მცხეთაში აღმოჩენილ ჰერმესის გამოსახულებიან მედალიონს ალექსანდრიაში (ეგვიპტეში) მოჭრილად მიიჩნევს, თ. დუნდუას კი ნივთი ანტინოეს მშობლიურ ბითონიაში გამოშვებულად მიაჩნია[4].

ანტინოეს სახელთანაა დაკავშირებული მცხეთაში, ამჟერად არმაზისხევის პიტიახშთა სამაროვნის N1 აკლდამაში მოპოვებული ვერცხლის პინაკი, რომლის ძირზე მირჩილულ მედალიონზე ამოკვეთილია ხუჭუჭთმიანი ათლეტური აღნაგობის საოცრად სილამაზი ჭაბუკის მკერდამდე გამოსახულება

თავზე დაფნის გვირგვინით. განსასვენებელი ქართლის სამეფოს მაღალი სამოხელეო-არისტოკრატიული ფენის წარმომადგენელს – ასპარუგ პიტიახშს ეკუთვნის. მდიდრული სამარხეული ინვენტარიდან გამომდინარე, რომელთა შორის დათარიღებისათვის გადამწყვეტი იმპერატორ ადრიანეს მონეტებია, გამოხრელებმა აკლდამა II საუკუნის შუახანებს ან II ნახევარს მიაკუთვნეს [5]. ს. მაკალათიას მოსაზრებით, ესაა ცნობილი ბითონიელი ჭაბუკის ანტინოეს გამოსახულებიანი მედალი, ე.ი. 130 წლის შემდეგ მოჭრილი ნივთი, რომელსაც ჩვეულებრივ, იმპერატორ ადრიანესთან კეთილგანწყობილებაში მყოფნი და მისი გულისმოგებით დაინტერესებული პირები ატარებდნენ. აქედან გამომდინარე, მკვლევარს მედლის სამარხში აღმოჩენა მართებულად მიაჩნია: დაახლოებით ამ პერიოდში რომში დიდი ამალით მოგზაურობს ქართლის მეფე ფარსმან ქველი, უხვ საჩუქრებსაც დებულობს და შესაძლებელია, ეს მედალიც კეისართან მეგობრობის ნიშნად ამაღლის წევრის კუთვნილება იყოს [6].

საინტერესოა ანტინოესთან დაკავშირებული ვერცხლის პინაკისა და ბრინჯაოს მედალიონის ქართლში, კერძოდ, მცხეთაში მოხვედრის გზისა და დროის საკითხის განსაზღვრა. აღნიშნული პრობლემის ირგვლივ ქართველ მეცნიერთა მოსაზრებები გარკვეულწილად განსხვავებულია. თ. დუნდუა მიიჩნევს, რომ რომის იმპერატორ ადრიანეს მიერ ფარსმანისათვის გამოგზავნილ საჩუქრებს შორის, რომელთაგან ყველაზე ღირებული საომარი სპილო და 500 კაციანი სამხედრო რაზმია, შესაძლებელია ყოფილიყო მის ფავორიტ, იმ დროს უკვე ღმერთად შერაცხულ ანტინოესთან დაკავშირებული რელიქვიები. მისივე თვალსაზრისით, შესაძლოა აღნიშნული ნივთების ადრესატები თავად ქართლის ერისთავებიც (კერძოდ, ასპარუგ პიტიახში)



ყოფილიყვნენ, რომელთა შორის იმპერატორი ქვეყნის შიგნით დასაყრდენ ძალას ეძებდა [7]. განსხვავებულია ს. მაკალათიასა და „მცხეთა I“-ის ავტორთა მოსაზრება, რომლებიც ამ ნივთების შესაკუთრებლად რომში ადრიანესთან სტუმრად მყოფ ფარსან II ქველის ამაღის წვერებს – ქართლის წარჩინებულებს მოიაზრებენ. თუმცა ყველა მეკვლევარი თანხმდება, რომ მათი ქართლში მოხვედრის დრო იმპერატორ ადრიანეს ზეობის წლებზე მოდის (117-138წწ).

ქართლის (იბერიის) მეფე ფარსმანი რომში ესტუმრა არა იმპერატორ ადრიანეს, არამედ მის მომდევნო იმპერატორს ანტონიუს პიუსს. ამის მიუხედავად, ქართლში მედლის მოხვედრის იგივე გზა უნდა ვივარაუდოთ. ანტონიუს მედალი, როგორც საჩუქარი ან როგორც სუვენირი რომში მოგზაურობის მისაგონებლად მაღალი არისტოკრატიული ფენის წარმომადგენლის საკუთრება უნდა იყოს. ამ ნივთისა და მისი წარწერის თარიღი II საუკუნის შუაწლებია, რადგან ცნობილია, რომ ასეთი მედლები იმპერატორ ადრიანეს ფავორიტის ანტინოეს დაღუპვის შემდეგ მოიჭრა და ფართოდ გავრცელდა ადრიანეს პატივისმცემელთა შორის. როგორც თ. ყაუხჩიშვილი ფიქრობს, მედალიონი რომში მივლენილ ექსპედიციას ჩამოჰყვა, შეიძლება, როგორც პირადი საჩუქარი და შემდეგ ჩაატანეს იგი მიცვალებულს [8].

ყოველივე ამის გათვალისწინებით შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ ნეკროპოლზე დაკრძალული მიცვალებული ქართლის სამეფოს მაღალი არისტოკრატიული წრის წარმომადგენელია. ის, ვინც ფარსმან მეფის ამაღლაში შედიოდა იმპერატორ ანტონიუს პიუსთან რომში ვიზიტის დროს და ვისაც დიონ კასიუსი მოიხსენიებს ტერმინით „პროტოი“. ძველქართულ თარგმანებში „პროტოის“ შესატყვისად სოციალური ტერმინები „ახნაური“ და „მთავარი“ დასტურდება [9]. ვინაიდან ტერმინი „ახნაური“ გვიანანტიკური ხანისათვის

ჯერ კიდევ ადრეული სოციალური კატეგორიაა, „პროტოის“ შესაბამისად გვრჩება ტერმინი „მთავარი“. ქართული წერილობითი წყაროების თანახმად, მთავარი ტრადიციულად მეფის გვერდით მოიხსენიება, მაშინ როდესაც მეფეს ერისთავების მოწოდება სჭირდება. აქედან გამომდინარე, თუ მეფის რეზიდენცია მცხეთაშია, მცხეთაშივე უნდა ვიგულისხმოთ სამეფო კარის ისეთი მსხვილი მოხელის რეზიდენცია და შესაბამისად ნეკროპოლი, როგორცაა მთავარი. ამ ნეკროპოლის მცხეთაში აღმოჩენა საშუალებას იძლევა ვიფიქროთ, რომ აქ საქმე მაღალი სამოხელეო-არისტოკრატიული ფენის წარმომადგენელს – მთავარს ეხება, რომელიც ქართლის მეფის დიდ მოხელეს წარმოადგენს და ქართულ წერილობით წყაროებში მოხსენიებული მეფის „პალატ-ბანაკის“ აუცილებელი წევრია. ამგვარ მოსაზრებას ის გარემოებაც ამყარებს, რომ მიცვალებულის დასაკრძალავად გამოყენებულია სამარხის განსაკუთრებული ტიპი – აკლდამა. ამასთანავე, სამარხეულ ინვენტარში დაფიქსირებული ვერცხლის სარტყლისა და ცხენის აკაზმულობის ნაშთები (ბალთები, აბზინდები, რგოლები, ქამრის მოსართავის ნაწილები) გვაფიქრებინებს, რომ ისევე, როგორც არმაზისხევში, ბორში, ზღუდერში, უინვალში, მოდინახეზე, აქაც ეს ნივთები მაღალი არისტოკრატიული ზედაფენის წარმომადგენლის განსასვენებლის აუცილებელი ატრიბუტია. გაძარცვული სამარხიდან შემორჩენილი ოქროს ნივთები იმის დასტურია, რომ თავის დროზე ეს სამარხი სიმდიდრითაც ყოფილა გამოირჩეული, რაც ქართლის სამეფოს მაღალი რანგის მოხელის – მთავრის ნეკროპოლისათვის დამახასიათებელი და ბუნებრივი უნდა ყოფილიყო.



რეზიუმე
ერთი არქეოლოგიური არტიფაქტის
ისტორიისათვის
მაია ქუთათელაძე

საქართველოს ტერიტორიაზე ანტიკური ხანის მედლების (მედალიონების) აღმოჩენის სულ რამდენიმე შემთხვევა დაფიქსირდა. მათ შორის გამორჩეულია მცხეთაში მიკვლეული ანტინოეს გამოსახულებიანი ბრინჯაოს მედალიონი, რომლის ანალიზი არქეოლოგიური არტიფაქტის მფლობელის სოციალური კუთვნილების შესახებ გარკვეული დასკვნების გაკეთების საშუალებას იძლევა. არანაკლებ მნიშვნელობისაა ამ უნიკალური ნივთის ქართლის სამეფოს ტერიტორიაზე მოხვედრის დროისა და გარემოებების განსაზღვრა. სწორედ აღნიშნული პრობლემების კვლევას ეძღვნება ნაშრომი.

8. თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული წარწერები საქართველოში, თბ., 1951, გვ. 24-25.
9. ს. ჯანაშია, შრომები, ტ. I, თბ., 1949, გვ. 207, 216-217

ლიტერატურა

1. ს. მაკალათია, 1920-1924 წწ. საქართველოში აღმოჩენილი ზოგიერთი ნაკროპოლის დათარიღებისათვის, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, თბ., 1928, ტ. IV, გვ. 180.
2. თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული წარწერები საქართველოში, თბ., 1951, გვ. 24.
3. გ. დუნდუა, თ. დუნდუა, ქართული ნუმიზმატიკა, I ნაწილი, თბ., 2006, გვ. 97-98.
4. იქვე, გვ. 98
5. ა. აფაქიძე, გ. გობეჯიშვილი, აღ. კალანდაძე, გ. ლომთათიძე, მცხეთა I, არმაზისხევის არქეოლოგიური ძეგლები, თბ., 1955, გვ.
6. ს. მაკალათია, 1920-1924 წწ. საქართველოში აღმოჩენილი ზოგიერთი ნაკროპოლის დათარიღებისათვის, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, თბ., 1928, ტ. IV, გვ. 177-180.
7. გ. დუნდუა, თ. დუნდუა, ქართული ნუმიზმატიკა, I ნაწილი, თბ., 2006, გვ. 99.



მეცნიერებისა და განათლების კოჰორტა

ვაჟა ოთარაშვილი, პოეტი

ქრისტიანული პოეზიის ფესტივალის „წმინდა ნინოს ჯვარის“, ილია ჭავჭავაძის, გალაკტიონ ტაბიძის და ლადო ასათიანის პრემიების ლაურეატი

ნებისმიერი ქვეყნის ძლიერების და განვითარების გარანტი მისი ინტელექტუალური პოტენციალია. სამეცნიერო კადრების დონე ანუ მოაზროვნე ადამიანთა კოჰორტა განსაზღვრავდა და განსაზღვრავს სახელმწიფოს ღირსეულ არსებობას. უფლის მადლით საქართველოში - დვთისმშობლის წილხვედრ ქვეყანაში, დღემდე ძირითადად შენარჩუნებულია, თავმოყრილია და განფენილია ჩვენს დიდ წინაპართა სხვადასხვა ეპოქის სულიერ-ინტელექტუალური მონაპოვარი. ამასთან, ივერიული კულტურისა და მეცნიერების ყველა მიღწევა გაჟღენთილია და ნასაზრდოები ქრისტიანული მსოფლმხედველობითა და ესთეტიკური ნააზრევით.

დღეს ცხადზე ცხადია, რომ განათლების უკმარისობა, სამეცნიერო კადრების სიმცირე საშიშროებას უქადის არა მარტო დღევანდელობას არამედ მომავალში თავისუფალი და დამოუკიდებელი ქართული სახელმწიფოს არსებობას. ამდენად ძალზე მნიშვნელოვანია გავიხსენოთ „რანი ვიყავით და რანი ვართ...“, რათა მხოლოდ ტკივილიან კითხვად არ დარჩეს დიდი ვაჟას დარდიანი ნათქვამი: „გაზრდის და კიდევ მშობელი, ვაჯკაცებს ჩვენისთანასა?...“, ამიტომაც მიმანია ფართო საზოგადოებისათვის (და არა მარტო სამეცნიერო-პედაგოგიური წრეებისათვის) უპირფასეს შენაძენად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის მცხეთა მთიანეთის მთავარეპისკოპოსის და ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტის ილია II ლოცვა კურთხევით საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის საიუბილეო 90-ე წლისადმი მიძღვნილი ორი მნიშვნელოვანი

კრებულის გამოცემა: „საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის“ სათავეებთან 1922-2012 და „გამოჩენილი ინჟინრები და მეცნიერები“ თბილისი 2012 წ. რომელთა სამეცნიერო რედაქტორია საქართველოდ ტექნიკური უნივერსიტეტის რექტორი არჩილ ფრანგიშვილი, ხოლო შემდგენლები ამავე უნივერსიტეტის დეკანოზი თანამშრომლები: მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, ზურაბ გასიტაშვილი, დავით გორგიძე, ივანე გორგიძე, ალექსანდრე გრიგოლიშვილი და შალვა ნაჭყებია არიან. აღნიშნული კრებულები ეძღვნება საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის (ყოფილი პოლიტექნიკური ინსტიტუტის) გამოჩენილი მოღვაწეების ფუძემდებლების, რექტორების, ცნობილი მეცნიერების, პედაგოგების და ინჟინრების ნათელ ხსოვნას. „არდავიწყება მოყვრისა,“ ხომ სათავეებთან მიახლების უდიდეს მისტერიას გულისხმობს უპირველესად, მითუმეტეს ქართული საინჟინრო მეცნიერებისა განათლების სათავეებთან. რადგან ჩვენ ხომ ის ერი ვართ, რომელიც იყალთოსი და გელათის აკადემიები გვქონდა ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც დედამიწის მოსახლეობის უმრავლესობა უწიგნური იყო. ამიტომ გიორგი მერჩულის სიტყვებით, რომ ვთქვათ აუცილებლად დასაფასებელია „მრომა და მოღვაწეობა“ იმ ხალხისა, რომელმაც ჩვენს უახლოეს წარსულში (ვგულისხმობ გასულ საუკუნეში) საფუძველი ჩაუყარა ქართული საინჟინრო მეცნიერებისა და განათლების ეროვნული ტაძრის მშენებლობას. ეს ლაშქარი კი მითვლის ივერთა ერის ისეთ სახელოვან შვილებს, როგორებიც იყვნენ: ივანე ჯავახიშვილი, ანდრია რაზმაძე, ანდრია ბენაშვილი, ნიკო მუსხელიშვილი, გიორგი ნიკოლაძე, ალექსანდრე ჯანელიძე, ალექსანდრე თვალჭრელიძე, გრიგოლ წულუკიძე, გიორგი გედევანიშვილი, ვასილ კაკაბაძე, გიორგი მუხაძე, არჩილ ხარაძე და სხვა.

საზგასანმელია, რომ აღნიშნული კრებულები, ჩემი აზრით, ჟანრობლი-



ვად ახალი სამეცნიერო-ტექნიკური პუბლიცისტიკის და ესეისტიკის ნაზავია და ფაქტიურად ანთოლოგიურ-ენციკლოპედიური ხასიათისაა. დღეს, როდესაც ახალი საინჟინრო ტექნოლოგიები სულ უფრო გაბედულად, ხშირად ელვის სისწრაფით, იჭრებიან საზოგადოების ცხოვრების ყველა სფეროში აუცილებელია საინჟინრო-სამეცნიერო ტრადიციების დაცვა, განვითარება, წინსვლა, რათა ქვეყანა არ ჩამორჩეს მსოფლიო ცივილიზაციის განათლების მაღალ დონეს. სწორედ სამეცნიერო-პედაგოგიური ტრადიციების გახსენების, გადარჩენის და დაცვის კუთხითაც მნიშვნელოვანია ზემოაღნიშნულ კრებულთა გამოცემა. ამ კრებულების შემდგენელთა და გამომცემელთა სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მათ არ გამორჩენიათ არც ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი თუ პერიოდი საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის (და არა მარტო ტექნიკური უნივერსიტეტის) დაარსების ისტორიიდან და არც ერთი ღირსეული ადამიანი, რომელმაც თავდაუზოგავად იღვაწა ამ ისტორიის შესაქმნელად. ჩვენი ბრძენი პატრიარქი – ილია II ხომ ბრძანებს ერთ-ერთ საშობაო ეპისტოლეში „ერის ღირსებას დამის სიმტკიცეს ღირსეული ადამიანები განაპირობებენ. ბედნიერია ის ქვეყანა, სადაც ასეთი პიროვნებების სიმრავლეა...“.

უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ ასეთ პიროვნებათა წარმოსახენადაცაა ეს კრებული-ანთოლოგიები შექმნილი და ჩვენს თვალწინ კიდევ ერთხელ გაიყვანება სახელები საქვეყნოდ აღიარებულ ისეთ მეცნიერთა და ინჟინერთა, როგორებიც იყვნენ: ბესარიონ ჭიჭინაძე, ივანე თულაშვილი, კალისტრატე გაბუნია, ლევან დიასამიძე, ალექსანდრე ჩიქოვანი, გრიგოლ ქურდიანი, ივანე ყიფშიძე, ივანე ვაწაძე, კონსტანტინე მარჯანიშვილი, რუსუდან ნიკოლაძე, ალექსი გორგიძე, არჩილ გულისაშვილი და სხვა.

თანამედროვე მსოფლიოში განათლება ჩვეულებრივ გააზრებულია, დაგროვილი ცოდნისა და კულტურის წინათობებიდან დღევანდელთათვის გადაცემად. „თუ კაცსა ცოდნა არა აქვს, გასტანჯავს წუთისოფელი“ ბრძანებდა დავით გურამიშვილი მე-18 საუკუნის 50-იან წლებში და დღევანდელი ქართველობისათვის და გლობალიზაციის ტალღებზე მოტორტმანე საქართველოსთვის ზარის რეკვასავით გაისმის დიდი პოეტის ეს მოწოდება. ჭეშმარიტ მეცნიერთა და პედაგოგთა კოჰორტა, ხომ საზოგადოების ის ნაწილია, რომელიც სიცოცხლის ბოლომდე სწავლობს და სხვასაც ასწავლის. მათ მართლაც „კაცნი ჰქვია – შვილნი სოფლისა“ (ნიკოლოზ ბარათაშვილი), რათა მათ შემდგომ (მომავალ) თაობებს ცხოვრების გზა გაუადვილდეს. ამ კუთხითაც მნიშვნელოვანია და მისასალმებელი აღნიშნული კრებულების გამოცემა, რამეთუ ამ ვრცელ ნაშრომებში წარმოჩენილმა ღირსეულმა პიროვნებებმა და მამულიშვილებმა „კვალი ნათელი“ დატოვეს ქართველი ერის ცხოვრებაში.

და კიდევ ერთი უმნიშვნელოვანესი ამ წიგნებისა: სტუ-ს გამოჩენილ და დეაწლმოსილ ადამიანთა სრული ბიოგრაფიული ცნობების გარდა წარმოჩენილია და გაანალიზებულია ამ მამულიშვილთა მიღწევა-აღმოჩენები, მოღვაწეობის სფერო-არეალები, მასშტაბები საინჟინრო გამოგონებათა დანერგვის ობიექტები, სამეცნიერო გარემოსა თუ ნიუანსების გათვალისწინებით, რაც ფაქტიურად აღნიშნულ გამოცემებს ქართული საინჟინრო მეცნიერებისა და განათლების ისტორიის სახელმძღვანელო ენციკლოპედიად აქცევს. მსგავსი ფუნდამენტალური ნაშრომი საქართველოში ამ კუთხით ვგონებ არც შემხვედრია დღემდე...

გასული საუკუნის დასაწყისში ერის მამა – ილია ჭავჭავაძე დაჩუქნებული ქართული აზრის გამოსაფხიზლებლად ბრძანებდა: ქვეყანა იმით კი არ არის



უბედური, რომ ღარიბია, არამედ იმით, რომ მცოდნე, გონაბაგახსნილი, გულაგნათლებული კაცები არ ჰყავს...“

აღსანიშნავია, რომ ჯერ კიდევ რუსეთის იმპერიის დროს მოელს კავკასიაში უმაღლესი ტექნიკური სასწავლებლის გახსნის ადგილად თბილისი იყო შერჩეული 1912 წელს. რაზეც მეტყველებს საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში დაცული უნიკალური დოკუმენტები. კერძოდ, ერთ-ერთი მათგანია „Проектъ организации Тифлисского Политехнического института 1912 г. 30.IX – 1913 г. 31.I.“, რომლის ვრცელი და სქელტანიანი პროექტი ამიერკავკასიის მთავარმართებლის გრაფ ვორონცოვ-დაშკოვის განკარგულებით შეუსრულებია კავკასიის სასწავლო ოლქის იმუამინდელ მზრუნველს ნ. რუდოლფს 1912 წელს!

საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის დაარსების ისტორიული თარიღიდან - 1917 წლის თბილისის პოლიტექნიკური ინსტიტუტიდან, შემდგომ 1922 წლის 16 იანვრიდან ფაქტიურად დღემდე ამ კრებულში წარმოჩინებულია ქართული ტექნიკური მეცნიერებისა და ინჟინერთა თაობების ყველა „გონებაგახსნილი და გულგანათლებული კაცები“, ხალხი, რომელმაც უდიდესი წვლილი შეიტანა ივერიელთა ეროვნული იდეოლოგიის შექმნაში მე-20 საუკუნეში. ერის ცოდნა, განათლება ხომ ეროვნული იდეოლოგიის საყრდენია, სანთელია. „სანთელს კიდევ იმაში ჰგავს ცოდნა, რომ თუნდაც ცოტად ბჟუტავდეს შორს სადმე სიბნელეში, ქურდს, მპარავს, მტერს აფრთხობს, იქ სინათლეა, სჩანს ჰღვიძათო, და დაგვიანებულს მოყვარს კი ახარებს კიდევ იმით, რომ იქ ღვიძილია, მღვიძარები დამხვდებიანო...“ ამბობდა დიდი ილია და იქვე საოცარი ქურუმული სიბრძნით დასძენდა: „სანთელს ცოდნა მარტო იმაში არა ჰგავს, რომ სანთელი, როცა იქნება ჩაიწვის და გაქრება ხოლმე; ერთხელ ანტეხული ცოდნა კი თავის დღეში არა. მამიდამ შვილზედ გადადის, შვილიდამ

შვილის შვილზედ, უფრო გადიდებული, უფრო გაძლიერებული...“

ფიქრობ, ამ კრებულების შემდგენელ-გამომცემლებმაც ის ჩაუქრობელი სანთელი დაანთეს, რომელიც გარდასულ ღვაწლმოსილ მამულიშვილთა ნაამაგარსაც აცისკროვნებს, მათ სულებსაც იხსენიებს, ხოლო მომავალ თაობებს მოუწოდებს: არ ჩააქრონ ღირსეულ მამა-პაპათა დანთებული ცოდნის სანთელი... ეს კრებულები ქართულ საინჟინრო მეცნიერების და განათლების – ცოდნის ტაძრის ძვირფას მსახურთა უბრალო გახსენება კი არა, არამედ ჩვენი სამეცნიერო-ტექნიკური ისტორიოგრაფიის მთრთოლვარე ფურცლებია ქრისტიანული სიყვარულითა და რუდუნებით ჩვენამდე მოტანილი, მოყვასის სულის მოსახსენებელ ღოცვასავით ჩუმი, ნაღვლიანი და ამადლებული, უფლის რწმენით სავსე... და იმედინად გწამს, რომ ასეთი მდიდარი გონის, მეცნიერული მიღწევების და მამულიშვილების მშობელი „საქართველო გაუძლებს დროის გამოცდას და ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მეოხებით ღვთის მაღიდებელი სული მუდამ იხიემებს ჩვენს ქვეყანაში...“ (ილია II – საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი).

P.S. აღნიშნული ძვირფასი გამოცემები კიდევ ერთხელ მეტყველებს იმაზე, რომ საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის რექტორი აკადემიკოსი არჩილ ფრანგიშვილი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ეროვნული მეცნიერებისა და განათლების ისტორიის შესწავლას. უდიდესი სურვილია თუ შემდგენელ-გამომცემელთა ეს კოლექტივი გააგრძელებს თავდაუზოგავ მუშაობას ქართული საინჟინრო-ტექნიკური ისტორიოგრაფიას ამ კუთხით, რაც ესოდენ აუცილებელი და საჭიროა დღევანდელი საქართველოსათვის გლობალიზაციის პირობებში, რათა შეიქმნას ჩვენი ეროვნული მეცნიერებისა და ინჟინერიის ოქროს წიგნი.



2014 წლის 4-5 ნომბერს ჩატარდა მესამე
საერთაშორისო კონფერენცია
სახელწოდებით „მეცნიერება და რელიგია“
მიკლვნილი აკადემიკოს ივერი
ფრანგიშვილის ხსოვნისადმი

ბთავაზობთ ამ კონფერენციის ფორმირთ
საინტერესო მოხსენებებს



ВЕРА И ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЕ ЗНАНИЕ

Протоиерей Владимир Воробьев

*Ректор Православного Свято-Тихоновского
Гуманитарного Университета*

Священник Александр Щелкачев

ПСТГУ, Москва

Прежде всего, нужно отметить, что, поставив задачу объединения усилий представителей христианской мысли, пастырей, богословов, миссионеров и деятелей современной науки, – не следует употреблять таких выражений как «встреча между Церковью и учеными» или «диалог науки и религии». При использовании таких формулировок неявно подразумевается существование некоей границы между верующими людьми с одной стороны, и учеными – с другой. В действительности среди христиан есть много замечательных ученых, которые в беседах такого рода могут с равным успехом представлять и веру христианина, и светскую науку.

Желая привлечь к обсуждению неверующих ученых, полезно прежде всего говорить о необходимости совместного обсуждения проблем, которые ставит перед человечеством бурный прогресс науки.

Одной из таких проблем является нравственная оценка научных достижений. Чем больше мы узнаем о мире, тем очевиднее становится безграничность непознанного, а мир все яснее осознается нами как грандиозная тайна. Но там, где теряется смиренное и осторожное отношение к этой тайне, возникают серьезные этические разногласия между неверующими учеными и носителями религиозного мировоззрения. Церковь, обязанная свидетельствовать истину, не может молчать, когда видит в развитии той или иной отрасли науки серьезную опасность для жизни и здоровья человека, для его духовной и нравственной полноценности. Ученые, не имеющие веры в Бога, часто теряют чувство ответственности и способны безоглядно разрабатывать новые технологии, угрожающие человеку, семье и даже всему человечеству. Наиболее выпукло эти риски демонст-

рируют биомедицинские технологии, дерзко вторгающиеся в сокровенные тайны человеческой жизни. Так называемые «репродуктивные технологии», генная инженерия и т.п. вводят в жизнь все дальше уходящего от Бога человечества соблазны, чреватые трагическими последствиями в мировом масштабе. Подобно тому, как узаконенные аборт и контрацепция привели к сотням миллионов убийств еще не рожденных, но уже живых детей, к массовому распространению безответственного секса, к распаду семьи и демографическому кризису, – так же «суррогатное материнство» и эксперименты с геномом человека могут привести к массовой торговле детьми, к атрофии материнского инстинкта, к появлению «из пробирки» множества монстров без рода и племени, зачатых, рожденных и выращенных без любви, веры, традиций, и потому неспособных верить и любить. «Попытки людей поставить себя на место Бога, по своему произволу изменяя и «улучшая» Его творение, могут принести человечеству новые тяготы и страдания. Развитие биомедицинских технологий значительно опережает осмысление возможных духовно-нравственных и социальных последствий их бесконтрольного применения, что не может не вызывать у Церкви глубокой пастырской озабоченности. Формулируя свое отношение к широко обсуждаемым в современном мире проблемам биоэтики, в первую очередь к тем из них, которые связаны с непосредственным воздействием на человека, Церковь исходит из основанных на Божественном Откровении представлений о жизни как бесценном даре Божиим, о неотъемлемой свободе и богоподобном достоинстве человеческой личности»⁵. При рассмотрении этих проблем был, остается и становится все более острым вопрос о взаимопонимании и соработничестве Церкви и ученого мира.

Следующая проблема – утрата частью молодежи духовных интересов, сокра-

⁵ Социальная концепция Русской Православной Церкви XII.1.



щении числа тех, кто стремится получить научные знания и посвятить жизнь дальнейшему научному прогрессу. Церковь, которая хорошо осознает значение науки и образования в современном мире, стремится развивать сотрудничество с учеными и тружениками интеллектуальных профессий в общем служении добру и правде, поддерживать все доброе в отечественной науке. Но здесь она зачастую встречает непонимание. Начавшееся с эпохи Просвещения настойчивое формирование в сознании людей уверенности в том, что религиозное и естественнонаучное мировоззрения противоположны, стало одним из главных способов вытеснения христианской веры и нравственности из жизни христианских народов. Такое противопоставление является ложным, его успех базируется на дезинформации и неосведомленности, поэтому насущной задачей является преодоление представлений о «противоречии науки и религии», которые закреплялись в сознании людей на протяжении многих десятилетий господства государственного атеизма.

В настоящем докладе обсуждаются возможности преодоления этих заблуждений.

Примером отношений христианской Церкви и науки в древности может служить личность св. Василия Великого, соединившего в себе выдающегося богослова и выдающегося деятеля античной культуры. Значение сочинений св. Василия Великого в этой области было засвидетельствовано его другом, также великим учителем Церкви св. Григорием Богословом⁶.

⁶ Вспоминая в надгробном слове совместное учение в Афинах, св. Григорий говорит о том, что никто не мог сравниться со св. Василием в «риторстве, дышащем силою огня», в умении привести «в надлежащие правила» грамматику или язык, во владении «мерахми стиля» и знании истории (слово 43). «Полагаю же, – пишет он далее, – что всякий, имеющий ум, признает первым для нас благом ученость, и не только эту благороднейшую и нашу ученость, которая,

Обращаясь к творениям святителя Василия Великого в наше время, важно понимать, что многие его мысли следует рассматривать как пример отношения христианского богослова к современным ему научным знаниям, а не как свидетельство, полностью обязанное своим появлением благодатным озарениям Св. Духа, каковыми являются формулировки основных богословских истин.

Именно рассмотрение мира как творения Божия и убежденность в непостижимости сущности Божества привели св. Василия к мысли о сотворенности времени – мысли, непостижимой для человеческого разума на протяжении многих столетий. Только после того, как в начале XX века появилась общая теория относительности Эйнштейна и космологическая теория Фридмана, этот парадоксальный взгляд стал господствующим в современной науке. Пример этот показывает плодотворность богословского взгляда на все сущее.

Отношение к научным знаниям великих учителей Церкви св. Василия Великого и св. Григория Богослова было определяющим для православного мира вплоть до падения Константинополя в XV веке.

Не касаясь сложного вопроса о причинах бурного развития науки в Европе в конце XV века, отметим, что одним из его важнейших факторов было появление университетов, образцом для которых

презирая все украшения и плодovitость речи, беретса за единое спасение и за красоту умосозерцаемую, но и ученость внешнюю, которой многие из христиан по худому разумению гнушаются, как злоискусной, опасной и удаляющей от Бога». И еще: «...не должно унижать ученость, как рассуждают об этом некоторые, а напротив, надобно признать глупыми и невеждами тех, которые придерживаясь такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве».



послужил христианский лицей, созданный в Константинополе при св. Патриархе Фотии. В нем преподавались философия, математика и прочие науки античности⁷.

В течение примерно полутора тысяч лет в Европе формируется великая европейская цивилизация, создается непревзойденная гуманитарная культура и христианское духовное наследие, которое стремится обратить человеческие взоры к вечным ценностям. В то же время античные натурфилософские достижения казались достаточными, а естественнонаучные изыскания – гораздо менее актуальными, чем борьба за чистоту христианской веры и победу христианской государственности. Великий западный схоласт Фома Аквинский изложил христианское богословие языком аристотелевской метафизики. Однако эпоха схоластики явилась переходной к бурному развитию в новое время естественной науки, которое стало возможным именно в контексте христианской культуры.

На фоне грандиозного религиозного кризиса, реформатских войн и разделений начинается научная революция XVII века.

Первые шаги науки нового времени были связаны с борьбой научных идей Галилея, Декарта и их последователей с положениями аристотелевской физики (а не с христианским учением, которое, по их убеждению, нисколько не противоречило науке). Будучи искренним христианином, Галилей находит основу для своих научных идей в мыслях ранних отцов Церкви. Блаженный Августин говорил о математических основаниях мира, вспоминая, что есть такое «место Писания, где сказано, что Бог все расположил мерою, числом и весом» (Прем. XI, 21), что «есть Число без числа, по Которому все образуется». Развивая учение о «двух книгах» - Книге божественного откровения и Книге божественного творения, Галилей вслед за Августином утверждал, что «книга природы написана языком математики». Можно привести множество примеров

глубоко религиозного, христианского отношения великих ученых к своему научному поиску, и, напротив, вряд ли найдутся примеры, когда ученые этого периода противопоставляют науку христианской вере.

Можно ли все же говорить, что в эпоху Просвещения имел место конфликт между религиозным взглядом на мир и научным подходом, между Церковью и ученым сообществом, боровшимся за свободу научного поиска, за автономию естественнонаучного знания? Думается, что добросовестное исследование даст отрицательный ответ на этот вопрос. Необходимо, однако, отличать естественную науку и ее творцов от общественно-политических устремлений всевозможных «просветителей», «энциклопедистов», реформаторов, революционеров и прочих свободолюбцев и вольнодумцев, всегда готовых любыми средствами бороться с существующим порядком – строем, властью, Церковью. Возникающая при этом угроза дестабилизации общественной, национальной, государственной жизни вызывает охранительную реакцию и Церкви, и власти. Но по существу все это не имеет прямого отношения к вопросу о противоположности веры и разума, науки и религии.

Что касается «церковных гонений» на науку в XVI–XVII вв., то фактически рассматриваются только два таких случая – с Джордано Бруно и Галилео Галилеем. Эти примеры некорректны. Джордано Бруно был доминиканским монахом, нарушившим монашеские обеты. Отрицая христианское учение, он стал проповедовать оккультизм и заниматься магией, за что и был казнен. Прискорбный инцидент с Галилеем имел причину в контрреформатской политике Римского престола, т.к. пропаганда гелиоцентрической модели Коперника ассоциировалась с реформатскими устремлениями. Прямым гонением на науку это назвать нельзя, особенно принимая во внимание, что именно научные достижения доставили Галилею громкую славу и уважение не только в обществе, но и в среде церковных и светских представителей власти. Сравнимая описанные эпизоды с настоящим гонением на верующих ученых со стороны

⁷ Первым руководителем этого лицея был Лев Математик.



атеистов и богоборческой власти, нетрудно увидеть разницу и понять природу этих конфликтов. Достаточно вспомнить судьбу в советской России верующих в Бога основателей московской математической школы Д.Ф. Егорова, скончавшегося в тюремной больнице, и Н.Н. Лузина, буквально затравленного атеистами, Н.И. Вавилова, арестованного и замученного в тюрьме, и множество других ученых, пострадавших от большевиков, про запреты на теорию относительности в нацистской Германии и в Советском Союзе, про объявление генетики и кибернетики «буржуазными лженауками»⁸ и т.д. Следует отличать постоянное стремление разных политических сил использовать или задушить науку, исходя из своих предвзятых идей и интересов, – от вопроса о природе соотношения науки и веры.

О некоторой ответственности науки за возникновение атеизма в Европе можно говорить в связи с тем, что научные знания обеспечили мировое господство европейцев. Сосредоточение в Европе громадных богатств привело, как это всегда бывало в истории, к моральному разложению общества и к связанному с ним распространению безбожия.

Было, однако, нечто и в самой науке того времени, дающее надежды на возможность противопоставить ее религиозной вере.

Замечательные успехи, связанные с экспериментальным методом изучения природных процессов, привели к убеждению в универсальных возможностях экспериментального подхода для объяснения всех явлений. При этом постулировалось, что такой подход неприменим по отношению к Божеству, а также духовной части человеческой природы. Тем самым все богословские проблемы выносились за пределы области интеллектуальной активности.

Уже в первой половине XVII века возникает убеждение в возможности реше-

ния всех стоящих перед человечеством проблем за счет развития экспериментальной науки. Творцом этого направления, получившего впоследствии название сциентизма, можно считать Фрэнсиса Бэкона. Выраженная в его трудах восторженная убежденность в практической всесильности научных экспериментальных методов плохо сочеталась с христианской верой. Сам Бэкон эту веру сохранял, но его сочинения использовались в XVIII веке просветителями-энциклопедистами для пропаганды атеистического материалистического мировоззрения.

Безусловно, незнание границ применимости экспериментальных методов могло привести к торжеству материализма и атеизма только при примитивном уровне мышления. Пропагандисты атеизма и материализма XVIII и XIX веков хорошо осознавали, что для торжества их мировоззрения большое психологическое (а не логическое) значение имеет именно простота квазинаучного мировоззрения и непоследовательность его тезисов. Обладая заметным влиянием в полуобразованном обществе, они организовывали травлю ученых, которые их не поддерживали или же делали открытия, не соответствующие создаваемой материалистами якобы научной картине мира.

Отметим еще одно обстоятельство, способствующее отходу от веры в XVIII и XIX вв.

После того, как концепция Коперника, Кеплера и Галилея разрушила античные представления о мире, в европейской научной и философской мысли появилась тенденция поиска надежных основ рационального знания. Первым такими поисками занялся Декарт. Он, как и многие другие мыслители этого направления, включил в свою, как он полагал надежно обоснованную систему, доказательство бытия Бога.

Несмотря на то, что многолетние поиски чисто рациональной основы знания не дали обнадеживающих результатов, что против самой возможности существования такой основы были приведены веские

⁸ См., например, «Краткий философский словарь».



аргументы Беркли, Юмом и Кантом, в общественном сознании существовало убеждение в необходимости рационально строго доказать существование Бога и обосновать основные положения христианского мировоззрения.

Уверенность в том, что истинное мировоззрение может, а следовательно должно быть рационально обосновано самым строгим образом, вместе с убеждением, что христианские апологеты не смогли для защиты своих взглядов найти аргументов, удовлетворяющих наивысшим критериям строгости, приводили к выводу, что христианское мировоззрение, не давшее в течение многих веков строгих доказательств существования Бога, не сможет их предъявить в будущем (по соображениям вероятности), из чего, в свою очередь, делался вывод, что истинным мировоззрением является атеизм.

Следует подчеркнуть нелогичность такого вывода, многих людей неосознанно приводившего к атеизму. Никогда атеисты не давали доказательств, что Бог не существует, - таких, которые хотя бы отдаленно напоминали по строгости рассуждения теологов. Реально принятию атеизма, помимо иррациональных предпочтений – психологических, этических и просто связанных с бесовским воздействием на души, – способствовала вера, что атеистический метод мышления еще достаточно молод, поэтому в будущем его сторонники смогут надежно обосновать свои взгляды и создать совершенное рациональное мировоззрение, чего не смогли сделать христиане.

Убеждение в существовании такой рациональной системы, а также неудовлетворенность и неверие в христианство, приводило не к агностицизму (что было бы логично), а к атеизму.

Революционные изменения в науке XX века очевидным образом связаны с созданием специальной и общей теории относительности. Эти теории убедительно показали, что никакие научные знания не могут претендовать на абсолютную истинность. В XVIII и XIX вв. законы ньюто-

новской механики считались совершенным отражением действительности. Таким же незыблемым считался закон всемирного тяготения Ньютона. Обнаруженная неточность галилеева закона сложения скоростей и ньютоновского закона всемирного тяготения сильнее всего подрвала психологические основы атеистическо-материалистического мировоззрения. Не случайно на теорию относительности и в нацистской Германии, и в Советском Союзе (до 1950-х гг.) были наложены запреты и воздвигнуты гонения, значительно превосходящие по строгости выступления римокатолической инквизиции против гелиоцентрической системы в XVII веке.

Еще большее значение для христианского мировоззрения имела связанная с общей теорией относительности космологическая модель. Вопреки алогичному, но твердо установившемуся со времен энциклопедистов убеждению в вечности материи и неограниченности пространства, в физике стала рассматриваться закрытая модель, согласно которой объем вселенной ограничен. Общим для закрытой и открытой моделей было положение о конечном времени существования Вселенной. Реальными стали также представления о возникновении времени вместе с миром (ввиду неотделимости пространства-времени от материи), о чем в свое время говорили св. Василий Великий и блаженный Августин.

Любопытно, что веские аргументы в пользу конечного времени существования Вселенной появились еще в середине XIX века в связи с законом о возрастании энтропии в изолированной системе, но эти неоспоримые с научной точки зрения соображения не повлияли на материалистов. По сути дела, их отношение определялось верой в истинность своей философской доктрины, так что они не сомневались, что любые научные данные, противоречащие их взглядам, каким-то образом будут опровергнуты в будущем.

Квантовая механика привела к гораздо более глубокому пересмотру понятий, сложившихся в науке XVIII и XIX вв.



Язык или метод описания классической ньютоновской механики оказался непригоден на молекулярном уровне. Изучаемые атомные объекты представляются то как частицы, то как волны, то как некое странное сочетание тех и других свойств, которые невозможно описать на языке классической физики, но реальность которых выявляется в результате эксперимента. Открытый Гейзенбергом принцип неопределенности выявляет невозможность одновременно измерить с произвольной степенью точности положение и скорость элементарной частицы, что является следствием корпускулярно-волнового дуализма. Одни измерительные приборы позволяют в принципе определить положение частицы, другие позволяют измерить скорость, но эти приборы нельзя использовать одновременно. В то же время, полная теория должна содержать описание результатов применения к атомному объекту и тех, и других.

Осознав необходимость использовать и корпускулярное, и волновое описание, Нильс Бор стал называть их дополнительными. Обе картины нельзя наблюдать одновременно, но они дополняют друг друга. Переходя от одной из них к другой, можно получить правильное представление о микрообъектах.

Для рассматриваемой проблемы соотношения научного знания и веры важно учесть связанные с квантовой теорией совершенно новые представления о научном языке для описания физической реальности.

Современное научно-философское понимание проблем языка тесно связано с теоремой Курта Геделя о неполноте аксиоматических систем.

Теорема Геделя о неполноте, доказанная в 1930-е гг., утверждает, что в любой достаточно богатой системе аксиом всегда имеются утверждения, сформулированные на языке этой системы, которые нельзя ни доказать, ни опровергнуть. В частности, невозможно доказать непротиворечивость такой системы.

Из теоремы Геделя и из факта ограничений применимости самых очевидных законов, обнаруженных физикой XX века, естественно вытекало понимание, что попытки создать философское мировоззрение, выводимое посредством надежных и логически непротиворечивых рассуждений из некоторых очевидных принципов, не имеют шансов на успех⁹.

Однако из теоремы Геделя вовсе не следует полный отказ от рационального знания. Людвиг Витгенштейн разработал подход, знакомство с которым представляется очень важным при рассуждении о возможностях познания и методов его развития. Интерес представляет положение о невозможности достижения в философских системах той же степени строгости, что в математической логике и в теоремах, основанных на применении математического аппарата.

В каком-то смысле разработанные Витгенштейном представления об отличии философского языка от языка математической логики и других языковых проблем связаны с мыслями Бора и Гейзенберга. Как пишет Гейзенберг «... понятие дополненности, введенное Бором при истолковании квантовой теории, сделало для физиков более желательным использование двузначного языка вместо однозначного и, следовательно, применение классических понятий несколько неточным образом, попеременно употребляя разные классические понятия». Существенной является констатация, что «ситуация дополненности никоим образом не ограничена миром атома».

Таким образом, квантовая теория изменила научное понимание реальности. Старое понятие, относившееся к «вещам или процессам, которые мы воспринимаем нашими чувствами или которые могут наблюдаться с помощью усовершенствованных приборов», не приводило к трудностям, когда «говорили о материи, о фактах или о реальности, описывая атом-

⁹ Начало таких попыток восходит к Декарту.



ные опыты и их результаты». Но экстраполяция этих понятий на мельчайшие частицы не могла быть проведена простым образом, как представлялось это в классической физике, и как раз это простое представление вело к неверным взглядам на проблему материи.

«Общая тенденция человеческого мышления в XIX веке, - говорит В. Гейзенберг, - вела к возрастающей вере в научный метод и в точные рациональные понятия; эта тенденция связывалась со скепсисом в отношении тех понятий языка, которые не входили в замкнутые рамки научного мышления, например понятия религии.

Развитие квантовой физики показало, что существовавшие научные понятия подходят только к одной очень ограниченной области реальности, в то время как другая область, которая еще не познана, остается бесконечной». На основании открытий современной квантовой физики В. Гейзенберг делает вывод, что «наша позиция относительно таких понятий как бог, человеческая душа, жизнь, должна отличаться от позиции XIX века, так как эти понятия принадлежат именно к естественному языку и поэтому непосредственно связаны с реальностью».

Новейшая физика установила некоторые ограничения на возможность проведения экспериментов. Это обстоятельство облегчает принятие традиционного христианского взгляда на существование реального духовного опыта, о котором свидетельствуют получившие его люди. Этот опыт и стоящая за ним реальность не могут изучаться с помощью воспроизводимых экспериментов. Помимо желания людей этот благодатный опыт определяется волей Бога, дарующего свою благодать.

Такой подход исключает упреки позитивистов в том, что религиозная метафизика не имеет опытной основы. С другой стороны, из этого следует, что никаких границ для научного знания такое понимание не предполагает. Любые возможные эксперименты допускаются. Но из очевидного факта, что внутренний мир других людей становится нам доступен лишь при их согласии, и что, открыв часть этого мира одному собеседнику, они могут отказаться говорить о своей внутренней

жизни с другим, можно уразуметь, что общение с Богом тоже не может носить экспериментальный характер.

Здесь важно подчеркнуть, что христианский духовный опыт не укрывается в областях, еще не познанных наукой, а провозглашает существование реальности, которая принципиально не может изучаться с помощью экспериментальных научных методов, но при этом познание которой доступно каждому желающему (хотя форма и величина такого познания зависит не только от него, но и от Бога).

Такое понимание опыта позволяет использовать предложенное С.Л. Франком объяснение чуда как вмешательства дополнительной силы (а не как отмену законов природы), - подобно тому, как включение магнитного поля может удержать намагниченное тело от падения под действием силы тяжести. Важно подчеркнуть (чего не сделал С.Л. Франк), что эта сила не может изучаться экспериментально ввиду невоспроизводимости чудес, и что сам факт чудесного события удостоверяется духовной интуицией, позволяющей отличить действие благодати от маловероятного события.

Христианским апологетам следует прежде всего развить мысли Л. Витгенштейна о том, что язык философии не может обладать такой же строгостью, как математическая логика и математизированные науки. Основные научные положения формируются после того, как выяснен круг описываемых явлений и характер наблюдаемых закономерностей.

Философия рассуждает о мире в целом. Мир в целом, все сущее - это понятие такой общности, что описывающий их язык скорее всего не может быть формализован. Кроме того, эти понятия включают в себя область еще не изученного, - предположительно большую, чем уже открытую человеческим разумом. Отсюда следует необходимость меньшей строгости философского языка, обеспечивающая ему необходимую гибкость. При учете этих особенностей философского языка можно и сейчас использовать имеющиеся доказательства бытия Бога.

Ввиду того, что христианское учение о Боге как о непознаваемом Творце не



может быть рационально опровергнуто, то даже с позиций агностиков нет оснований отвергать возможность рассмотрения мира как творения Божия, включая в наше знание и Откровение. При этом богословие рассматривает реальность, принципиально превышающую возможности человеческого разума. Следовательно, язык богословия должен принципиально отличаться от философского. Можно считать, что в сочинениях ведущих христианских богословов используется именно такой язык.

После такого оправдания христианской веры на основе общих научных и философских принципов, можно перейти к указаниям на многочисленных верующих крупных ученых (такие указания в особенности полезны для людей, с трудом воспринимающих отвлеченные рассуждения). Учитывая, что со времен формулировки основ квантовой теории, теоремы о неполноте и теории множеств, никаких принципиальных нововведений в науке не было, достаточно указать на известных крупнейших ученых XX века.

Эрнст Шредингер, творец квантовой механики, был верующим католиком, как и Вернер Гейзенберг, и также откровенно говорил о своей вере. В частности, в одном из своих сочинений он пишет о «Господней квантовой механике». Курт Гедель тоже был верующим католиком и оставил собственное доказательство бытия Божия.

Верующими людьми были основатели Московской математической школы Д.Ф. Егоров и Н.Н. Лузин. Егоров, арестованный ГПУ за «причастность к организации Истинно Православная Церковь», на допросе наизусть цитировал пророчество преподобного Серафима. Список ученых христиан можно существенно расширить. Упомянем отечественных ученых – физиолога И.П. Павлова, математиков И.Т. Петровского и Л.С.Понтрягина, физика и математика Боголюбова.

Для дальнейшего более глубокого рассмотрения вопроса о вере и неверии нужно обратиться к религиоведению, в частности – к религиоведческой задаче

опровержения ложных истолкований христианского духовного опыта атеистами.

Среди критиков христианства установилась традиция так называемого редуционистского подхода к описанию духовного опыта христианских подвижников – приравнивание его к шаманству или религиозным переживаниям примитивных дикарей. Также бытуют представления о том, что благодатные переживания христианских подвижников являются плодом самовнушения.

Для желающих объективно изучать духовные явления будут полезны аналогии с изучением возможности экспериментов в квантовой механике. Невозможно наблюдать практически, как происходят действия благодати, однако можно опираться на свидетельства подвижников, сподобившихся таких действий, и на последствия таких воздействий в их жизни. При этом рассуждения по аналогии с наблюдениями за гипнотическими воздействиями, совершенно ненаучны.

Рассматривая факты, легко убедиться, что претендующие на научность объяснения атеистов просто подобраны так, чтобы выводы из них максимально соответствовали атеистическим мифам.

Не только работы атеистических религиоведов о христианском подвижничестве, но и многие другие особенности деятельности атеистических сообществ и отдельных людей можно понять лучше и глубже, если рассматривать атеизм как религию.

Современные противники введения теологии в высшую школу говорят о якобы коренном отличии теологии от всех научных дисциплин, в каждой из которых выражаются общепринятые, однозначные, объективные истины, в то время как теологические вопросы по-разному трактуются представителями различных конфессий.

Невозможно допустить, что современные образованные специалисты не знают, что различия между учениями различных философских школ (например, Гегеля и Шопенгауэра) ничуть не меньше, чем расхождения между христианством, исламом и иудаизмом. Такие же различия



существуют между школами в других гуманитарных науках (история, юриспруденция и т.д.).

Важно учитывать, что и в естественных науках, причем не только в биологии и химии, большая часть которых не сформулирована на математическом языке, но и в физике и даже в самой математике в ряде вопросов не существует общепризнанного согласованного подхода.

Так, с начала XX века в математике существует так называемый интуиционизм, восходящий к ван Брауэру. У нас в стране это направление называется конструктивизмом. Никому и в голову не может придти запретить математикам-конструктивистам читать на математических факультетах отечественных университетов лекции, отражающие развитие их направления в математике.

Всем известно, что несмотря на принятие подавляющим большинством ученых копенгагенской интерпретации квантовой механики Бора и Гейзенберга, на протяжении всего двадцатого века не прекращались попытки как самого А. Эйнштейна, так и многих физиков следующего за ним поколения (например, Бома) найти другой подход, в основе которого не будет лежать статистика. Никто не запрещает Бому и другим ученым этого направления читать лекции в университетах.

Теория относительности, также как и копенгагенская интерпретация принимается подавляющим большинством физиков. Но никто не запрещает рассматривать альтернативные модели для объяснения эксперимента. Достаточно вспомнить модель Бойля и Гонди, в основе которой лежит предположение о непрерывном рождении материи (адронов) из ничего или «Релятивистскую теорию гравитации» А.А. Логунова, в которой гравитация не рассматривается как характеристика свойств пространства (т.е. метрический тензор). Эти и другие альтернативные по отношению к теории относительности концепции свободно преподаются и обсуждаются научной общественностью. Такие же примеры можно привести и для других разделов современной физики.

Таким образом, приведенные выше соображения могут быть полезны для укрепления позиций теологии в государственной высшей школе.

РЕЗЮМЕ:

1. Традиционная формулировка темы «Наука и религия» представляется не совсем корректной, т.к. существует множество ученых-христиан, в сознании и мировоззрении которых христианская вера и научная деятельность нераздельны. Скорее, здесь нужно говорить о диалоге между учеными и богословами.
2. При этом нужно говорить о христианской вере, а не о религии вообще, т.к. атеизм – это тоже своего рода религия.
3. Церковь лишь в сотрудничестве с учеными, не обязательно верующими христианами, может искать решение важных для общества проблем, возникающих в связи с новыми открытиями, а также содействовать формированию у молодежи интереса к духовным вопросам, посвящения жизни научной деятельности.
4. В рамках этих трех положений может обсуждаться и разъясняться вопрос об отсутствии каких-либо противоречий между христианским мировоззрением и научными открытиями.
5. Для достижения гармонии между христианским мировоззрением и наукой необходимо целостное рассмотрение всей совокупности научных открытий, а не отдельных достаточно узких направлений.
6. Анализ философских взглядов крупнейших ученых – таких как Н.Бор, В.Гейзенберг, Гедель и др. способствует осознанию гармоничного единства научного и религиозного мировоззрения.
7. Для успешного продвижения в данной области очень большое значение имеет преподавание в высшей школе теологии и религиоведения (с христианских нравственных позиций – с предоставлением другим культуuroобразующим конфессиям возможностей для аналогичной деятельности).



КОНЦЕПЦИЯ «ДВУХ КНИГ» В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Канд. геол.-мин. наук **Н.С. Серебряков**
 Православный Свято-Тихоновский
 гуманитарный университет

Концепция «двух книг» – Библии и «книги» природы – является одной из популярных в современной христианской апологетике моделей, описывающей взаимоотношение богословия и науки. Исходя из самого общего понимания данной концепции, можно говорить о том, что существует два источника богопознания: Св. Писание и природа, которые не могут друг другу противоречить, т.к. они имеют одного и того же Творца. Отсюда следует, что для христианина изучение мира, естествознание имеет определенную ценность, связанную с естественным богопознанием, и поэтому не может отвергаться.

Очевидно, что такое понимание концепции «двух книг» не у кого из христиан не может вызвать возражений. Однако более подробная разработка данной концепции может привести разных людей к совершенно разным выводам, по которым согласия может уже не наблюдаться. В данном докладе будут рассмотрены несколько вариантов концепции «двух книг» и обсуждены причины их возникновения в истории христианской мысли.

Безусловно, понимание окружающего мира (в первую очередь, неба) как некоей книги, которую может читать человек, – не чисто христианское изобретение. Такое представление было и в Древнем Вавилоне, и позже у греков, особенно в позднеантичный период, и было связано, в первую очередь, с астрологией.¹⁰

Однако именно в христианстве образ мира как книги получил широкое распространение, имея совершенно другую, более сильную мотивацию: мир говорит людям, в

первую очередь, не о них самих, а о Том, Кто этот мир сотворил, о Боге-Творце, причем это свидетельство дано каждому человеку, в независимости от его национальности, достатка и образованности. И христиане, уже имея одну книгу Откровения Божия – Библию, стали вполне органично воспринимать весь мир также как некую божественную книгу, где каждая тварь является буквой или словом.

Основание тому представлению, что мир свидетельствует о Боге, христиане имели уже в ветхозаветных текстах (Пс. 18:2; Иов 12:7-9 и др.). Однако в Ветхом Завете евреи не считали мир «книгой», т.к. для евреев существовала лишь одна книга – Книга Господня, Закон Божий, который был непосредственно сообщен Богом Моисею и пророкам, и не было необходимости в другой какой-либо книге. И даже когда у пророка Исаии все же встречается образ мира как книги (где небеса напрямую сравниваются с книжным свитком; Ис. 34:4; ср. Откр. 6:14), пророком этот образ рассматривается скорее в полемическом ключе против астрологических пристрастий современных ему языческих народов и подражающих им евреев, ведь по его словам небесный свиток вскоре будет свернут и светила упадут, а значит, чтение небес уже не спасет людей от неотвратимого Суда Божия (ср. Ис. 47:13, а также Иер. 27:9). Характерно, что пророк в этом же месте для контраста упоминает в прямом смысле книгу Господню (видимо, книгу, написанную по воле Божией самим Исаией; Ис. 34:16), которая в отличие от «небесного свитка» неложно свидетельствует о судьбах людей. Здесь, возможно, впервые встречается сравнение «двух книг», но только в отрицательном смысле.

В Новом Завете ап. Павел в согласии с ветхозаветными писаниями также утверждает, что Бог в определенной мере может быть познан всеми людьми «через рассматривание творений» (ср. Рим. 1:20). Но и апостолом образ мира как книги не используется, хотя у него познание Бога

¹⁰ Аверинцев С.С. Книга природы // Он же. София-Логос. Словарь. 2-е, испр. изд. К.: Дух і Літера, 2001. С. 273.



язычниками через творения напрямую сопоставляется с Откровением Бога иудеям через Закон, т.е. через Писание (см. Рим. 2:17-20 и 2:27). Правда, также очевидно, что для ап. Павла это Откровение в Писании имеет значительное преимущество по сравнению с познание Бога через природу (см. Рим. 3:2).¹¹

Дальнейшая христианская традиция широко развивает тему естественного богопознания. Об этом пишут уже раннехристианские апологеты (св. Аристид, Татиан, св. Афинагор Афинянин, свмч. Ипполит Римский и др.)¹². Свмч. Ириной Лионский для обличения неправовверующих рассматривает вместе свидетельства о Боге и из Св. Писания, и из творения¹³, но также пока и не называет творение «книгой».

Видимо, самым первым среди христианских писателей, кто прямо использовал образ мира (точнее, опять лишь неба) как книги, был Ориген. В Комментариях на книгу Бытия (кн. III; написаны в 229-230 гг.), толкуя слова «да будут светила <...> и для знамений, и времен, и дней, и годов» (Быт 1:14), он пишет: «небеса, являясь как бы одной из Божьих книг, могут содержать указания будущего».¹⁴ Дальше он поясняет, что в этой небесной книге, «достойной Бога», как будто написаны или выгравированы навечно знаки – различные небесные знамения – для того, чтобы показывать силу всеведения Божия тем, кто

умеет эти знаки читать.¹⁵ В том числе эти знаки даны ангельским силам, управляющим человеческими делами. Как людям в Священном Писании открыты те или иные Божии тайны или даны те или иные Его заповеди, так и ангелы (а также некоторые праведные люди) могут легко прочесть небесные знаки, чтобы узнать волю Божью.¹⁶ Как видно, Ориген, обращаясь к христианам, воспитанным в эллинистической традиции, старается христианизировать распространенную среди язычников астрологию, что было лишь одним из элементов его попытки христианизации всей эллинской мудрости. В том числе он выражает библейскую идею естественного богопознания через хорошо известный с античности образ неба как книги. При этом Ориген сопоставляет эту «книгу» (и делает он это также первым в истории христианской мысли) с другой, еще более важной для христиан книгой – Библией, тем самым, закладывая основание концепции «двух книг».

В окончательном виде метафора всего мира (а не только неба) как книги формулируется примерно через 100 лет после Оригена другим жителем Египта – прп. Антонию Великим, который говорил, что: «Книга моя <...> есть природа сотворенных вещей, и она всегда под рукой, когда хочу я прочесть словеса Божии».¹⁷ С этого момента данный образ прочно входит в традицию Церкви и многократно используется древними святыми отцами (свтг. Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, блж. Августин, прпп. Максим Исповедник и Исаак Сирий)¹⁸ и прочими церковными

¹¹ См., например, Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (гл. 1-8). М: Правило веры, 2006. С. 251-252.

¹² Аристид. Апология, 1,3-4; Татитан. Слово к эллинам, 4; Предстательство за христиан Афинагора афинянина, христианского философа, 4-5; Ипполит Римский, свмч. Опровержение всех ересей, 26, 3; Слово Мелитона Философа пред Антонию Кесарем.

¹³ Ириной Лионский, свмч. Против ересей, II, 27

¹⁴ *The Philocalia Of Origen: A Compilation Of Selected Passages From Origen's Works Made By St. Gregory Of Nazianzus And St. Basil Of Caesarea, XXIII, 16 / Transl. Into Engl. By Rev. G. Lewis. Edinburgh, 1911. P. 188.*

¹⁵ Ср.: *The Philocalia Of Origen, XXIII, 20. P. 193-194.*

¹⁶ Там же, р. 194.

¹⁷ См.: *Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании, или Монах, 92.*

¹⁸ Афанасий Великий, свт. Слово на язычников, 34; Василий Великий, свт. 2-ая беседа о человеке, 4; Григорий Богослов, свт. Слово б, о мире...; Исаак Сирий, прп. О Божественных тайнах и о духовной жизни, 36, 2.



писателями¹⁹. И сопоставление Писания и природы как «двух книг» с того времени также становится вполне обычным. Вслед за Оригеном «две книги» сравнивает блж. Августин²⁰. Развернутое сопоставление Св. Писания и книги мира дается у прп. Максима Исповедника²¹. В дальнейшей христианской традиции образ мира как книги встречается, например, у свт. Григория Паламы.²²

Кратко суммируя традицию древней Церкви, можно сказать, что чтение «книги природы» дает всем людям знание о том, что существует Бог-Творец, что Он – всемогущ, премудр, благ, прекрасен и заботится обо всем в мире. Однако усвоение этого знания зависит от нравственной чистоты «читающего». Чем чище ум человека, тем яснее видны ему следы Бога в творении. Более того, святым людям может уже не требоваться никаких других книг – их им заменяет Божий мир и собственная душа, в которых как в зеркале отражается Господь.²³ Однако же в том случае, когда человек еще нравственно не очищен, красота и порядок природы может увести человека от Бога в идолопоклонство, как это описал ап. Павел (Рим. 1: 21-23; ср. Прем. 13:1-9)²⁴. В связи с этим более

безопасное для всех людей, более ясное и полное познание Бога дается человеку через прямое Откровение Божие – Св. Писание, которое непосредственно говорит о том, Кто есть Бог, какие Его свойства и какие Его воления по отношению к людям, тем самым не давая человеку впасть в заблуждение. Конечно, понимание Писания также требует нравственного совершенства человека, но само же Писание по благодати Божией этому совершенству и учит. Поэтому в традиции Церкви приоритет Библии над «книгой природы» никогда не оспаривался, несмотря на традиционно достаточно высокую оценку естественного богопознания.

Ситуация изменилась в Западной Церкви с началом второго тысячелетия. С одной стороны, схоластическое богословие унаследовало от древней Церкви образ мира как книги Божьей и даже стало более широко его использовать (Иоанн Скот Эриугена²⁵, Алан Лилльский²⁶, Гильом Овернский, Бонавентура²⁷, Раймонд Луллий и др.). Но с другой стороны, популярность данного образа могло быть связано не столько со стремлением к богопознанию (хотя для некоторых, в том числе Бонавентуры, это было так), сколько с возрастанием в то время в Европе интереса к натурфилософии. Данный интерес привел христиан к трудам Аристотеля, которые стали из-за этого с кон. XII – по кон. XIII вв. активно переводиться на латынь.²⁸ С помощью Фомы Аквинского рецепция Стагирита Западной Церковью

¹⁹ Например, Евагрий Понтийский. Послание к Меланию, 5-6. Подробнее: Там же, 11-14 (здесь отчетливо видны отклонения автора от учения Церкви).

²⁰ Augustinus. Epist. 43, IX, 25; Augustinus. Enarrat. in Ps., 45,7.

²¹ Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну, XXIII (V,19): Умозрение о естественном и писаном законе и об их взаимном соустремлении друг ко другу.

²² Григорий Палама, свт. Омелия 55 (Беседа на введение во Свята Святых Пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и о Ее богоподобном образе жизни в этом месте), 35.

²³ См. выше слова прп. Антония и свт. Афанасия Великих.

²⁴ См. также об этом: Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну, XXIII (V,19):

Умозрение о естественном и писаном законе и об их взаимном соустремлении друг ко другу.

²⁵ См.: Жильсон Э. Философия в средние века. М.: Республика, 2010. С. 161-162.

²⁶ См.: Curtis E.R. European Literature... P. 319.

²⁷ См.: Жильсон Э. Философия в средние века. С. 334-335.

²⁸ См.: Суини М. Лекции по средневековой философии: Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада, 12 / Перевод А.К. Лявданского. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001.



завершилась, был найден некий консенсус между христианским богословием и философией Аристотеля, но ценой этого стало резкое разделение богословской и философской сфер²⁹, причем к последней стало также относиться и естественное богопознание. И популярный тогда образ «книги мира» и концепция «двух книг» вполне согласовывались с таким разделением, если Библией занимаются только богословы, а «книгой природы» – только философы. Авторитет Библии оставался еще непререкаемым, но и авторитет «книги природы» и философии, ее изучающей, стал быстро расти и вскоре практически сравнялся с первым. Показательно, что меньше, чем через 100 лет после Аквината, в известном споре свт. Григория Паламы с Варлаамом Калабрийским, обучавшимся в католическом монастыре, Варлаам практически уравнивал знания о Боге, полученные из Св. Писания и из внешних наук³⁰, с чем свт. Григорий, верный церковной традиции, никак не мог согласиться³¹.

С началом эпохи Возрождения авторитет натурфилософии еще более вырос, и некоторые даже стали говорить о больших познавательных достоинствах «книги природы» по сравнению с Библией. Впервые об этом высказался испанский магистр искусств, медицины и теологии Раймунд де Сабунде (или Себундского)³² в своем труде «Книга творений, или Природы, или Книга о Человеке, ради которого существуют иные творения», написанном в 1436 г. Раймунд хотел построить «науку книги творений», которая позволила бы твердо и целиком познать христианскую веру и доказать, что она истинна. Обосновывая

свою науку, Раймунд, видимо, впервые в истории христианства дает классическую формулировку концепции «двух книг»: «Бог дал две книги, а именно книгу творений (или "книгу природы") и книгу Св. Писания».³³ И далее автор указывает на достоинства первой книги по сравнению со второй. Во-первых, «книга природы» дана раньше, в сам момент творения мира; и каждая тварь в этой книге – как Божие послание. Св. Писание же дано уже после грехопадения, когда человек перестал быть способным читать «книгу природы». Во-вторых, «книга природы» доступна каждому, тогда как Писание могут прочесть не все, а только священнослужители. В-третьих, если Библия может быть фальсифицирована или неправильно истолкована, то «книгу природы» нельзя изменить или ложно истолковать. В то же время являясь творениями одного Творца, эти книги не могут друг другу противоречить и говорят об одном. Однако согласно Раймунду, «наука книги природы» проще, познавательней и надежней, чем богословие, т.к. в ней используются непоколебимые доводы, основанные на самых очевидных вещах, а именно на опыте и на природе самого человека.³⁴

Однако такой радикальный пересмотр соотношения «двух книг» был уникальным, и он еще долгое время не находил себе поддержки. Образ «книги природы» по-прежнему использовали (например, Николай Кузанский³⁵), но в рамках предыдущей схоластической или даже более древней церковной традиции.

Лишь с момента зарождения науки Нового времени (кон. XVI – нач. XVII вв.) идеи Раймунда Себундского вновь ожили. Их поддержали основатели новой науки, т.к. концепция «двух книг» в изложении испанского богослова позволяла освобо-

²⁹ См. Фома Аквинат. *Комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского*, II, Пролог (русский перевод в: Суини М. *Лекции по средневековой философии: Выпуск 1. Средневековая христианская философия Запада*, 12).

³⁰ См. Григорий Палама, свт. Триады. II, 1, 5.

³¹ Григорий Палама, свт. Триады. II, 1, 8.

³² Он стал известен, в первую очередь, в связи с его апологии, написанной М. Монтенем (*Опыты*, II, 12).

³³ Цит. по: Жильсон Э. *Философия в средние века*. С. 352.

³⁴ Изложено по: Жильсон Э. *Философия в средние века*. С. 352-353.

³⁵ Николай Кузанский. *Об учёном незнании*, III, 11.



дить естествознание от опеки Св. Писания для того, чтобы наука могла спокойно развиваться и заниматься своим делом.

Так, Френсис Бэкон пишет, что Бог «дал нам две книги: книгу Писания, в которой раскрывается воля Божья, а затем – книгу природы, раскрывающую Его могущество».³⁶ И хотя «книга природы» здесь упоминается на втором месте, для Бэкона она является ключом к Писанию, обучающим, как он пишет, человека законам мышления и речи для понимания Писания и даже развивающим его веру.

Близкую и куда более развернутую точку зрения высказал примерно в то же время Галилео Галилей. Защищая свое занятие наукой, он старается показать, что изучение природы (им также используется образ «чтения книги природы»³⁷) не менее ценно, чем изучение Писания, т.к. «Священное Писание и Природа равно порождены Богом: первое как продиктованное Духом Святым, вторая – как послушная исполнительница Господних повелений».³⁸ И «Бог открыл нам Себя в явлениях Природы не менее совершенным образом, чем в священных словах Писания».³⁹

Однако далее Галилей показывает, что, на самом деле, в глазах ученого статус природы куда выше, чем статус Св. Писания, т.к. «Писание, дабы соответствовать пониманию простого люда, вынуждено описывать многие вещи так, что, если следовать буквальному значению слов, то сказанное окажется далеким от абсолютной истины».⁴⁰ В отличие от этого «Природа неколебима и неизменна, она никогда не преступает предписанные ей законы»,⁴¹ тогда как «Слова Писания не ограничиваются такими же жесткими условиями, каковые накладываются на все природные явления».⁴² Более того, если ученые получают знания о природных явлениях, «которые непосредственно воспринимаются нашими чувствами или о которых мы умозаключаем при помощи неопровержимых доказательств»⁴³, то про толкователей Св. Писания Галилей пишет, что «мы не можем с уверенностью утверждать, будто все толкователи Писания вдохновлялись Духом Святым, поскольку в таком случае меж ними не возникло бы расхождений касательно смысла одного и того же фрагмента».⁴⁴ Как видно, Галилей практически полностью повторяет идеи Раймонда Себундского, за исключением одного момента, что связано уже со спецификой науки Нового времени: если в церковной традиции издревле считалось, что чтение «книги природы» доступно всем (и в этом Раймонд следует этой традиции), то с точки зрения Галилея «книга природы» может читаться только избранными, учеными людьми (т.к. она написана на языке

³⁶ Бэкон Ф. *О достоинстве и преумножении наук*, 1 // Он же. *Сочинения: в 2-х томах*. Т.1. М.: Мысль, 1977. С. 122.

³⁷ Галилей Г. *Пробирных дел мастер* / Пер. Ю.А. Данилова. М.: Наука, 1987. С. 41; Galilei G. *Lettera a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana (1615)* // *Le Opere di Galileo Galilei: edizione nazionale sotto gli auspicii di sua maesta il re d'Italia / pubblicata da Antonio Favaro, Isidoro del Lungo, V. Cerruti, G. Govi, G. V. Schiaparelli, Umberto Marchesini* – Firenze: G. Barbero, 1929-1939. Vol. V: Firenze: G. Barbero, 1932. P. 329.

³⁸ Galilei G. *Lettera a Madama Cristina di Lorena...* // *Le Opere*. Vol. V. P. 316 (цит. по: Дмитриев. И.С. *Увеичание Галилея / Ин-т истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН (СПб. филиал) СПб.: Нестор-История, 2006. С. 301).*

³⁹ Там же, р. 317 (цит. по: Дмитриев. И.С., с. 301).

⁴⁰ Там же, р. 316 (цит. по: Дмитриев. И.С., с. 301).

⁴¹ Там же.

⁴² Там же, р. 317 (цит. по: Дмитриев. И.С., с. 301).

⁴³ Galilei G. *Lettera a D. Benedetto Castelli (21 dicembre 1613)* // *Le opere*. Vol. V. P. 288. (Цит. по: Дмитриев. И.С., с. 137).

⁴⁴ Galilei G. *Lettera a Madama Cristina di Lorena...*, р. 320 (цит. по: Дмитриев. И.С., с. 303).



математики⁴⁵), тогда как Писание понятно и простецам.

Обоснование превосходства «книги природы» над Св. Писанием в деле естествознания строится Галилеем на основе идущего от Фомы Аквинского разделения сфер деятельности богословия и натурфилософии. В качестве определения главного смысла Св. Писания Галилей приводит известные слова кардинала Ч. Баронио: «Дух Святой научает не тому, как перемещаются небеса, а тому, как нам туда переместиться».⁴⁶ Поэтому по мнению Галилея, в деле познания природы (т.е. о том, как перемещаются небеса) надо дать слово науке с ее наблюдениями и доказательствами⁴⁷. При этом богословие не должно вмешиваться в дела науки.⁴⁸ Однако же те слова Писания, которые говорят о природе, по мнению Галилея, нужно толковать с помощью науки⁴⁹, т.к. истинный смысл слов Писания о природе обнаруживается лишь в свете научных достижений.⁵⁰

Таким образом, в начале XVII в. основатели науки Нового времени подобными выкладками решали проблему независимости науки от богословия, для чего они коренным образом переинтерпретировали концепцию «двух книг». Интересно, что в это же время внутри самого западного богословия данная концепция по-прежнему оставалась в рамках своего традиционного церковного понимания (например, у Иоанна Арндта⁵¹).

Такое же традиционное понимание концепции «двух книг» встречается и в русском богословии того же и более позднего времени. Первым на Руси на эту

тему писал в том же XVII в. Симеон Полоцкий⁵², используя и образ мира как книги, и сопоставляя книгу Писания и книгу творения.⁵³ Более ясно традиционную концепцию «двух книг» через сто лет излагает свт. Тихон Задонский⁵⁴, где «лучшим и совершеннейшим способом, которым Бог познается» им по-прежнему называется Св. Писание. При этом свт. Тихон замечает, что «истинно Бога без Бога познать не можем», поэтому даже при чтении Библии требуется благодать Божия и чистота душевная.

Однако в это же время в России появляется и «научноориентированный» вариант концепции «двух книг» и связан он как раз с первым русским ученым – М.В. Ломоносовым. Известны его слова о том, что: «Создатель дал роду человеческому две книги. В одной показал свое величество, в другой – свою волю. Первая – видимый сей мир, Им созданный, чтобы человек, смотря на огромность, красоту и стройность Его зданий, признал Божественное всемогущество, по мере себе дарованного понятия. Вторая книга – Священное Писание. В ней показано Создательво благоволение к нашему спасению».⁵⁵ Здесь Ломоносов практически повторяет слова Ф. Бэкона. И из них он делает два вывода, которые сделал за сто лет до него Галилей. С одной стороны, дарование Богом двух книг означает, что христианская вера

⁴⁵ Галилей Г. *Пробирных дел мастер* / Пер. Ю.А. Данилова. М.: Наука, 1987. С. 41.

⁴⁶ Galilei G. *Lettera a Madama Cristina di Lorena...*, p. 319 (цит. по: Дмитриев. И.С., с. 303).

⁴⁷ Там же, p. 317 (см.: Дмитриев. И.С., с. 302).

⁴⁸ Там же, p. 320 (см.: Дмитриев. И.С., с. 303).

⁴⁹ Там же, p. 317 (см.: Дмитриев. И.С., с. 302).

⁵⁰ Там же, p. 320; цит. по: Дмитриев. И.С., с. 303.

⁵¹ Арндт И. *Об истинном христианстве*. СПб: Тип. Сойкина, 1905. С. 53, 341, 469, 470, 483.

⁵² Симеон Полоцкий. *Мир есть книга* // Он же. *Вертоград многоцветный* / подгот. текста и комм. А. Хипписли и Л.И. Сазоновой: в 3 т. Wien, 1999. Т. 2: *Еммануил – Почитание 2*. С. 334-335.

⁵³ Симеон Полоцкий. *Книга, 2* («Различные книги нам суть Богом предложены») // Там же, с. 199-200.

⁵⁴ Тихон Задонский, свт. *Сокровище духовное, от мира собираемое*, 1 и 132.

⁵⁵ Ломоносов М.В. *Явление Венеры на Солнце, наблюденное в Санктпетербургской императорской Академии Наук мая 26 дня 1761 года* // Ломоносов М.В. *Полное собрание сочинений / АН СССР*. М.; Л., 1950-1983. Т. 4: *Труды по физике, астрономии и приборостроению, 1744-1765 гг.* М.; Л.: АН СССР, 1955. С. 375.



«Божиему творению не может быть противна, ниже ей Божие творение, разве тем чинится противность, кои в творения Божия не вникают».⁵⁶ Но, с другой стороны, для того, чтобы никто никакой «противности» между Писанием и наукой не чинил, требуется, чтобы каждый занимался своим делом: богослов – Писанием и церковным учением, а ученый – наукой. Очевидно, что Ломоносов этим также хочет, как когда-то Галилей, защитить свои научные исследования от церковного контроля и поэтому жестко разграничивает области богословия и науки, указывая конкретные сферы деятельности для богословов и для ученых: первые говорят лишь о путях спасения человека, вторые же – описывают творение Божие, хотя и те, и те, каждый в своей области, показывают Божие благодеяния к людям.⁵⁷

Итак, как ясно из всего выше сказанного, со временем в христианстве сформировалась два варианта концепции «двух книг»:

1) более древний и традиционный церковный вариант концепции устанавливает безусловный приоритет Св. Писания над «книгой природы», при этом условием чтения обеих книг указывается нравственное совершенство человека под действием Божьей благодати. В этом варианте сферы богословия и науки, отвечающие за чтение «двух книг», жестко не разделены, а взаимно дополняют друг друга в познании Бога.

2) вариант Нового времени, связанный с рождением современной науки и с защитой ее деятельности от влияния Церкви, применяет образ «двух книг» для жесткого разделения сфер богословия и науки. При этом авторитет «книги природы» ставится вровень или даже выше авторитета Библии, и при их чтении не требуется никакого нравственного совер-

шения читающего, а требуется лишь знания по математике, физике, астрономии и др. для чтения «книги природы».

При оценке этих вариантов важно отметить, что история западного христианства в XVIII-XIX вв. уже показала, что из-за популярности второго варианта концепции «двух книг», в котором умаляется значение Св. Писания и превозносится «книга природы» в деле богопознания, христиане стали говорить о Боге лишь как о Перводвигателе или Часовщике, но не как о Пресвятой Троице или как о Боге-Отце, по Своей любви пославшем Сына Своего для спасения мира,⁵⁸ что, конечно, привело лишь к значительному ослаблению христианства и к развитию деизма и даже атеизма. И в связи с таким результатом, как кажется, не стоит данный вариант концепции «двух книг» идеализировать и сразу с ним соглашаться, только лишь потому, что его предлагали великие ученые, считавшие себя христианами.

Тем более, что у данного варианта есть еще одна большая проблема, связанная с попыткой жестко разделить сферы богословия и науки. Об этом очень ярко и точно говорит свт. Филарет Московский. Сначала он приводит распространенное в его (да и в наше) время мнение: «это истина Божия; предоставляем ее богословам; нам же предлежит подвиг о истине естественной, полезной для человека и для общества человеческого». Отвечая на это, свт. Филарет предостерегает об опасности такого разделения: «Для чего хотят разсекать истину? – Разсекать значит убивать. Нет жизни без единства. Неужели думают, что истина Божия и Христова есть нечто постороннее для истины естественной, полезной человеку и обществу человеческому, и что последняя так же может жить без первой, как и в соединении с нею? – <...> Исторгниите солнце из мира:

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ См., например: Брук Дж. Х. Наука и религия: историческая перспектива / пер. с англ. М.: ББИ, 2004. С. 166-193.



что будет с миром? Исторгните сердце из тела: что будет с телом? <...> Исторгните истину Божию и Христову из человечества: с ним будет тоже, что с телом без сердца, что с миром без солнца». ⁵⁹

Таким образом, тот вариант концепции «двух книг», который возник в Новое время и был связан с именами Галилея, Бекона и Ломоносова, как нам представляется, несет в себе опасность увода людей от Бога и дальнейшей секуляризации науки. В связи с этим, как кажется, необходимо вернуться к традиционному церковному варианту этой концепции.

РЕЗЮМЕ:

Концепция «двух книг» – Библии и «книги» природы – является одной из популярных в современной христианской апологетике моделей, описывающих взаимоотношения богословия и науки. Согласно самому общему и всеми принимаемому пониманию данной концепции, существует два источника богопознания: Св. Писание и природа, которые не могут друг другу противоречить, т.к. они имеют одного и того же Творца. Отсюда следует, что для христианина изучение мира, естествознание имеет определенную ценность (связанную с естественным богопознанием) и не может отвергаться. Однако более подробная разработка данной концепции может привести разных людей к совершенно разным выводам, по которым согласия может уже не наблюдаться (например, в таком вопросе, насколько равноценны эти «две книги» для богопознания). В данном докладе будут рассмотрены несколько вариантов интерпретации концепции «двух книг» и кратко обсуждены причины их возникновения в истории христианской мысли.

⁵⁹ Филарет Московский, свт. СССХСІV. 305. Слово в день совершившагося столетия Императорскаго Московскаго Университета (1854) // Он же. Слова и речи. Т. 5. 1849-1867



**სულიერების გამომხატველი
სიტყვების გავლით თანამედროვე
პოლიტიკურ დისკურსში**

*მანანა ტაბიძე
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი
საქართველოს საპატრიარქოს
წმიდა ანდრია პირველწოდებულის
სახელობის უნივერსიტეტი*

როგორც არაერთხელ აღნიშნულა, ენა, ბუნების სხვა შემადგენელთა მსგავსად ოდესღაც თვითრეგულირებად სისტემას წარმოადგენდა, რომელიც ადამიანისა და ბუნებრივი გარემოს ორგანული ნაწილი იყო და სამყაროსა და დედამიწის ცვალებადობა-განვითარების ზოგად პროცესში იყო ჩართული⁶⁰; ეს ჰარმონია დიდი ხანია დაირღვა - აღარც ბუნებას დასცალდა თავისი გზით სიარული და აღარც ადამიანებს შეუძლიათ მათივე ჩარევით არეული გარემოს მართვა. თვითდინებისა და ადამიანური რეგულაციების ქაოსურმა თანხვედრამ გაუთვალისწინებელი და უცნაური შედეგები გამოიღო. ამ შედეგებს ვერც ენა ასცდა. ენებს დაემართა მრავალი უბედურება: ენათა დაბრკოლება, ენათა კვდობა, ენათა მუტაცია, ენათა ეკოლოგიური წონასწორობის მოშლა, ენათა ჩამორჩენა („დაგვიანება“), ხელოვნური ენების წარმოქმნა, ბუნებრივი ენების განადგურება, ენობრივ სისტემათა ცვლა, ენათა ცენტრალიზაცია-დეცენტრალიზაცია. ცხადია, იმას ვერ ვიტყვით, რომ ხელოვნური ჩარევების (და მიზნობრივი დაგვემარების) გარეშე ენები უცვლელ, სტატიკურ მდგომარეობაში დარჩებოდნენ, მაგ-

რამ დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ ენათა განვითარების „ბუნებრივი“ გზა იქნებოდა სრულიად სხვაგვარი და ღვთაებრივ ჩანაფიქრთან მაქსიმალურად მიახლოებული.

მაგრამ რამდენადაც ჩვენ უკვე აღარ ძალგვიძს ამ ბუნებრივი, მაგრამ არშემდგარი პერსპექტივის განჭვრეტა, იმ მონაცემთა ანალიზით უნდა შემოვიფარგლოთ, რომელთაც ემპირიულ მასალაში ვხედავთ.

ჩვეულებრივ, ენაში ცვალებადობას განიცდის ყველაფერი: ლექსიკა-ფრაზეოლოგია, აქცენტი და წარმოთქმა, სიტყვაწარმოება და მორფოლოგია, სინტაქსი და სტილისტიკა... ამ ცვლილებებს საერთო ჯამში სისტემის ცვლილებებიც შეიძლება მოჰყვეს შედეგად. და მაინც, როგორც ამბობენ, ჯერჯერობით „ენა მდმივი ცვალებადობის მიუხედავად, საკუთარ თავს ინარჩუნებს“. რამდენ ხანს გაგრძელდება ეს გამძლეობა? ყოველ ენას თავისი მდგრადობის ხარისხი და მიზანი აქვს. ქართულს ჩვენს ისტორიულ თვალსაწიერში მკაფიო თვითკონტროლი ახასიათებს, მწიგნობარ-კოდიფიკატორთა ენობრივი კურსი, რომელიც უთუოდ საერო და სასულიერო ხელისუფალთა პოლიტიკური (მათ შორის ენის პოლიტიკის) ამოცანების გათვალისწინებით ტარდებოდა, მიმართული იყო სალიტერატურო ენის მკაცრი ნორმირებისა და დიალექტური ვარიანტების შინაგანი მრავალფეროვნების შენარჩუნებისაკენ. უნდა ვიფიქროთ, რომ დიალექტურ მრავალფეროვნებას განაპირობებდა ერთი მხრივ, ფეოდალური საქართველოს ხშირი დაქუცმაცებულობა სამეფო-სამთავროებად, როდესაც ძნელი იყო სახალხო მეტყველების ერთიანობის კონტროლი, ხოლო მეორე მხრივ, საქართველოს რელიგიის მრავალფეროვნებით გამოწვეული სამეურნეო და საყოფაცხოვრებო თავისებურებები და ენობრივ-კულტურული თვალსაზრისით მნიშვნელოვნად განსხვავებული მეზობ-

⁶⁰ გავიხსენოთ ვაჟა-ფშაველას სიტყვები: „ხევი მთას მონებს, მთა - ხევსა/ წყალნი - ტყესთ, ტყენი - მდინარეთ, / ყვავილნი - მიწას და მიწა - თავის აღზრდილთა მცენარეთ/ და მეხომ ყველას მონა ვარ/ პირზედ ოფლგადა-მდინარედ!“



ლები ქვეყნის საზღვრებზე. ამ მრავალფეროვნების მობილიზებას ერთიანი სალიტერატურო (სამწიგნობრო) ენის გარშემო და ამ ენის გამდიდრება-განვითარების სამსახურში ჩაბმასაც ორი ძირითადი მამოძრავებელი ძალა უზრუნველყოფდა: ერთი მხრივ, ეს იყო ერის ურყევი ნება მთელი თავისი მოქმედებისა და ეროვნული განვითარების უპირველეს მიზნად „ერთიანი და ძლიერი საქართველოს შექმნა“ დაესახა, მეორე კი იყო საქართველოს ეკლესია, რომელიც მოციქულთა მიერ საქართველოში მოტანილ ღვთის სიტყვას იმ ერთადერთ ენაზე აწვდიდა ერს, თავად უფალმა რომ განსაზღვრა კავკასიაში მცხოვრები ქართველი ხალხისათვის.

როგორც კი ამ ორიენტირებს საფუძველი ეცლება, იწყება მრავალი ეროვნული ფასეულობის, და მათ შორის ენისაც, გაკოტრება. ამდენად ენაში მიმდინარე პროცესებს აკლდება ორგანიზებული ზრუნვა, ხოლო ენის მოფრთხილების დიდი იდეა ოდენ გარეგანი ეფექტების მქონე ღონისძიებებით ჩანაცვლდება ხოლმე⁶¹.

საზოგადოება რეაგირებს გარემოცვლილებებზე.

ენაც რეაგირებს;

ამ რეაქციის გამოხატულებაა დღევანდელ ქართულში თავჩენილი მოვლენები: სიტყვის მნიშვნელობათა დაქვეითება, სინონიმური სიტყვების გამოყენების დაბალი ხარისხი (მაგ., საერო კომუნიკაციურ მიმოქცევაში გამოიყენება კეთილი, იშვიათად - სათნო, გამოიყენება თანაგრძნობა, იშვიათად - გულმოწყალება, თანაღმობა და სხვ.⁶²),

პოლიტიკური ლექსიკის (შეფასების შემცველი შინაარსების) პოლიტიზაცია და დეპოლიტიზაცია. თანამედროვე ენობრივი ცვლილებების მნიშვნელოვანი ნაწილი უკავშირდება ცვლილებებს ტექსტის ორგანიზაციასა და დისკურსში. ანუ, ამჟერად ენის ფორმალური განვითარების პროცესს ახალი სტიმული გაუჩნდა - თუ ოდესღაც მაღალი სტილი და თემატური სირმისკენ სწრაფვა ენობრივი ქსოვილის სრულყოფისაკენ იყო მიმართული, თუ მწიგნობართა მაღალი კომპეტენცია და საზოგადოების სულიერ განვითარებაზე ორიენტირებულობა მათ აიძულებდა ენობრივი ნოვაციები ინტელექტუალურად და ექსპრესიულად დატვირთული და რთული ფაქტურის შექმნისაკენ მიემართათ, ამჟამად მასობრივი მომხმარებლის ზერეფე ენობრივი ცომპეტენციები, „მწიგნობართა“ კატეგორიაში თავჩენილი გამარტივებული აზრი და ემოციურობისაგან დაცლილი კონტექსტი ტექსტი, რომელიც მეტწილად ილუსტრაციებითაა შევსებული და მხატვრული თვალსაზრისით ადაპტაციისაგან არის გამოცარიელებული, თავად ენობრივი მასალის წინაშე ახალი ტიპის ამოცანებს ბადებს. თანამედროვე სკოლებში (სკოლის ყველა საფეხურზე) შემოსული მხატვრული ლიტერატურის ნიმუშთა ადაპტაცია (ცხადია, სხვადასხვა ხარისხისა) იმდენად ცვლის და ამარტივებს ამ ნაწარმოებთა ენობრივ ქსოვილს, რომ ფაქტობრივ თანამედროვე ადამიანი (მოსწავლე, სტუდენტი) ისე წაიკითხავს კლასიკურ ტრილოგიას ან ტეტრალოგიას ნახევარ საათში წასაკითხი ტექსტის სახით, რომ არც სიუჟეტის განვითარების ისტორიული ატმოსფეროს წარმოდგენა დასჭირდება, და ვერც იმ დიალოგებსა თუ მონოლოგებს მოისმენს, რომელიც ამ წიგნებმა ჩვენამდე მოიტანეს, როგორც კაცობრიობის განვითარების გზის უწყვეტო-

⁶¹ ამ რიგისად შეიძლება ჩაითვალოს ქართულის, როგორც სახელმწიფო ენის ოფიციალური „გახსენება“ მხოლოდ 14 აპრილს, ქართულის არაქართულენოვანი მოსახლეობისათვის სწავლების შესახებ საერთაშორისო თავყრილობების გამართვა (თუმცა ამის პარალელურად ქართულ სკოლებში ქართული ენის გრამატიკა, როგორც საგანი, ამოღებულია) და სხვ.

⁶² სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველოლოგიის სპეციალობის მაგისტრანტების ჯგუფმა (ჩვენი ხელმძღვანელობით) 2012-13 წწ.

ჩაატარა მცირე გამოკითხვა, რომლის მიხედვითაც დადგინდა ეს ტენდენცია).



ბისა და ეპოქათა მუდმივი თანაარსე-
ბობის აშკარა დადასტურება.

ქართული ენის გრამატიკული
სტრუქტურის შედარებითი სიმტკიცის
ფონზე განსაკუთრებით თვალშისაცემია
ლექსიკური ფონდის რყევები. ამ რყე-
ვათაგან ზოგი ენის სოციალურ-პოლი-
ტიკური ცხოველმყოფელობის ბუნებ-
რივ დინამიკაში თავსდება, ზოგი კი
ხელოვნურად არის გააქტიურებული
(შეგნებულად ან შეუგნებლად). ლექსი-
კაში მიმდინარე ძირითად შინაარსობ-
რივ ცვლილებათა შორის ასახელებენ
უნივერსალური კატეგორიების მთელ
რიგს; ამ ე.წ. უნივერსალიებს ჩვენც
განვიხილავთ, ოღონდ მათ განხილვას
ქართული მაგალითებით შევეცდებით:
1. მნიშვნელობათა შესუსტება (დეაქტუა-
ლიზაცია) (მაგალითად, საბჭოთა კავ-
შირის დაშლის შემდგომ ძალა დაკარგა
ისეთმა სიტყვებმა, როგორც იყო პარტ-
კომი, ქალაქკომი, ცეკა (აბრევიაცია
შესიტყვებისა „ცენტრალური კომიტე-
ტი“), პოლიტხელი, კომკავშირი (კომუ-
ნისტური კავშირი), აგიტაცია (რომელიც
დღეს პიარმა შეცვალა); 2. ლექსიკის
დეიდეოლოგიზაცია (ამ რიგისაა: პიო-
ნერი (ახლა ეს სიტყვა კვლავ დამწყებს,
პირველს ნიშნავს და არა სკოლის
საშუალო სასწავლო რგოლის მოსწა-
ვლეთა კომუნისტურ კავშირს), ამხანაგი
(კომუნისტებთან პარტიულ თანამე-
ბრძოლს ნიშნავდა, დღეს კი ეს სიტყვა
თითქმის დაუბრუნდა თავის ძველ
მნიშვნელობას (მეგობრის ბადალი));
3. გადააზრება ანუ სიტყვის მნიშვნე-
ლობის გადატანა (მაგ. მორწმუნეს
კომუნისტები „ცრუმორწმუნეს“, ჩამორ-
ჩენილს ეძახდნენ, ურწმუნოს (ათეისტს)
- რაციონალისტსა და განათლებულს
და სხვ.); 5. ლექსიკური ჯგუფების პო-
ლიტიზაცია და დეპოლიტიზაცია (ამ
რიგისაა: ერთობა, კრება, საბჭო, კავ-
შირი და სხვ.); 6. მეტაფორიზაცია,
როგორც პოლიტიკური ვითარების შე-
ფასების გამოხატვის საშუალება (მაგა-
ლითად: კომუნისტური შრომის დამკვ-

რელი, სოციალისტური რეალიზმი, ლე-
ნინური გზა და ა.შ.) 7. დესემანტიზაცია
(დეტერმინოლოგიზაცია) ტერმინოლო-
გიური ლექსიკისა (მაგალითად); 8. სი-
ნონიმურ სიტყვათა კონკურენცია (მაგა-
ლითად: მანიფესტაცია - მსვლელობა,
ელჩი - ამბასადორი და სხვ.)

თავის დროზე პოლიტიკამ მოი-
მარჯვა ეს სიტყვები და თავის მყოფე
ავტორიტეტს გადააყოლა ისინი. ამ
თამაშს პოლიტიკა დღესაც აგრძელებს:
ცდილობს რა, თავი გაიკეთილშობილოს
სიტყვების კეთილშობილური კონტა-
ციის ხარჯზე, სინამდვილეში საკუთა-
რი ნაკლოვანებების შინაარსით ტვირ-
თავს ამ სიტყვებს და სამუდამო ან
დროებითი დავიწყებისთვის წირავს
(როდესაც 90-იანი სამხედრო ხუნტის
ლექსიკონში სიტყვა „დემოკრატია“
გაააქტიურდა, ხალხმა სიტყვაც შეიძუ-
ლა მოძალადე პუტჩისტებთან ერთად;
და დღეს ძლივს ბრუნდება ეს სიტყვა
სათანადო ფასეულობის აღმნიშვნელ
ლექსემად. ასე იქცა ირონიულ შესიტ-
ყვებად საბჭოთა რუსეთის პოლიტიკური
ეპითეტი „უფროსი ძმა“ და სხვ.); რუსუ-
ლიდან ლექსიკის შესხების პროცესმა
დიდი ზიანი მიაყენა ქართული ენის
ლექსიკურ ფონდს, რადგან მაშინ შეს-
ხება რუსული იმპერიის (ძველისა და
ახლის) ენობრივი პოლიტიკის ნაწილი
იყო და ორგანიზებულ კონტროლს
ემორჩილებოდა (ტერმინოლოგიებისაგან
პირდაპირ მოითხოვდნენ ყოველწლიურ
ანგარიშს დარგობრივ ენებში ახლად-
შემოსული რუსული სიტყვების რაო-
დენობის შესახებ. და მაინც, ქართული
ენის სპეციალისტები ახერხებდნენ
მეცნიერებისა და განათლების სისტემის
რუსულისათვის გათვლილი საერთო
საკავშირო სტანდარტი, შეძლებისდა-
გვარად, ქართული ენის ინტერესებისა-
თვის მოემარჯვებინათ. დღეს ვითარება
უფრო რთულია. რადგან დღეს ერთი
მხრივ არცერთი სათანადო სტრუქტურა
არ ზრუნავს ქართული ენის პრესტიჟის
გაზრდაზე ქვეყანაში (პირიქით, ტარ-



დება უცხო ენათა გაიდგალების პოლიტიკა), მეორე მხრივ კი გლობალიზაცია ჯერ არნახული სისწრაფით აახლოებს ერთმანეთთან სხვადასხვა ინფორმაცია-სა და ცოდნას, რაც ენობრივი ადაპტაცია-თარგმნის პრობლემებს უკიდურესად ართულებს.

განსაკუთრებით დაზარადა ადამიანის სულიერი, ემოციური სამყარო, რომელსაც ინფორმაციის სიჭარბის⁶³ გამო თავისი ემოციების ამსახველი ლექსიკური აღმნიშვნელების (მარკერების) შესარჩევად აღარც დრო აქვს და აღარც უნარი; ამიტომაცაა, რომ ამ გლობალისტურ ქაოსში ხელაღებით მიმართავენ სესხებას ენისადმი გულშემატკივრობადაკარგული თანამედროვე პოლიტიკოსები და საზოგადოებრივი სამსახურების წარმომადგენლები. გამოიკვეთა რამდენიმე ტენდენცია:

• ენაში მომრავლდა სინონიმები-დუბლეტები⁶⁴: განსაკუთრებით თანამედროვე დარგობრივი ენები და პოლიტიკის ენა აღმოჩნდა მიდრეკილი სიტყვათსესხებისაკენ⁶⁵, რასაც ქართული ენის ლექსიკურ ფონდში გაუთვალისწინებელი და სამეცნიერო თვალსაზრისით ჯერაც შეუფასებელი პროცესები მოჰყვა; ამ შედეგთაგან ყველაზე საცნაური სწორედ ლექსიკური დუბლეტების არნახული რაოდენობაა: მგრძნობიარე – სენსიტიური; შემოქმედებითი –

კრეატიული; მშვენიერი – სექსუალური; მისწრაფება – ამბიციურობა; შუღლი – კონფლიქტი; შემართება – ენთუზიაზმი; ძალადობა – აგრესია, ჩაგვრა – დისკრიმინაცია; თვითმკვლევლობა – სუიციდი და სხვ.

• საკუთრივ ქართულმა (ან დიდი ხნის ნასესხობის გამო ქართულში პოლისემანტიკურ დონეზე დამკვიდრებულმა ლექსიკამ) განმარტებითი და დარგობრივ-ტერმინოლოგიური ლექსიკონების სათავეო ნაწილიდან განმარტებით ნაწილში გადაინაცვლა და ტერმინული მკაფიოობა დაკარგა;

• აკადემიური (და ხშირად პუბლიცისტურიც კი) ტექსტი უცხო წარმოშობის სიტყვათა სიჭარბის გამო სხვა ენაზე დაწერილს დაემსგავსა. ამან კი გააძნელა კომუნიკაციური ურთიერთობებიც და სასწავლო პროცესიც, რადგან მოსწავლე ან სტუდენტი (მით უფრო მოსწავლე) კითხულობს ფრაზას და შინაარსს ვერ იგებს, რადგან ყოველი სიტყვა ლექსიკონის გამოყენებას მოითხოვს, მაგალითად: „დაფიქსირდა ტენდენცია, გატარდეს ამ კოალიციის ფუნდამენტური ანტიდისკრიმინაციული, ინკლუზიური პოლიტიკა და მიღწეულ იქნეს დემოკრატიული ტრანსფორმაცია, როგორც ეკონომიკური სტაბილურობის გარანტია.“ ან: „ინოვაცია, მერტონის მიხედვით, დევიაციის სანიმუშო ფორმაა“ და სხვ. ახალგაზრდას ესოდენ ბუნდოვანი ტექსტი არასრულფასოვნების გრძნობას უჩენს და ასათვისებელ მასალას დაუძლეველ დაბრკოლებად წარმოადგენინებს.

საზოგადოებრივ ყოფაში ხმარებიდან გადის ისეთი ლექსიკა, რომელსაც დღეს მხოლოდ ეკლესიის წიადში თუ ხედება ადამიანი; ამ რიგისაა: ვაჟკაცობა, სიმამაცე, თავგანწირვა, სიწმინდე, სული, სულიერება, წმინდა ადამიანი, ღირსება, გულმართლობა, ზნეობა, ზნეობრიობა, სინდისი, ნამუსი, შემწეობა, მეოხება, მხარში ამოდგომა, გონიერება, სიბრძნე, გამჭრიახობა, გულში-ჩამწვდომი, სათნოება, რწმენა, შთა-

⁶³ (ხშირად სრულიად ფუჭი ინფორმაციის (მაგალითად: ტელე და რადიო წამყვანები საათობით ყვებიან, რამდენი ქმარი ჰყავდა რომელიმე ტოპმოდელს ან კინომსახიობს; რომ ერთსა და იმავე დღეს დაიბადნენ თურმე გალაკტიონი და უცხოელი რეჟისორი, და ამ რეჟისორის ბავშვობის ამბების მოსმენა უფრო მნიშვნელოვანია საჭესთან მჯდომი ქართველი მოქალაქისათვის, ვიდრე გალაკტიონის თუნდაც ერთი ლექსისა) ფონზე შესაფერის სიტყვებსაც კი ვერ ურჩევს დღევანდელი ახალგაზრდა)

⁶⁴ ზოგჯერ ლინგვისტები ლექსიკურ დუბლეტებად პარონიმულ ფორმებსაც ნათლავენ. ამ საკითხზე მსჯელობა ძალიან საინტერესოა, თუმცა წინამდებარე სტატიაში ეს დისკუსია ვერ გაიშლება.

⁶⁵ ამ ბოლო დროს არა მხოლოდ სიტყვათა, არამედ მაწარმოებელთა სესხების ტენდენციაც დანჩდება.



გონება, მოკრძალება, თავმდაბლობა, გარჯა და სხვ.

ამ სიტყვათა აქტუალობის შესუსტებას სამი ახსნა უნდა ჰქონდეს: 1. გაღარიბებულია ადამიანის ლექსიკური მარაგი საზოგადოების დაბალი წიგნიერებისა და ცუდად დაგეგმილი საგანმანათლებლო პოლიტიკის შედეგად; 2. საზოგადოებაში ნაკლებად არის ის ფასეულობები, რომლებიც ამ სიტყვების გამოყენებას საჭიროს გახდის; 3. საზოგადოებრივი ელიტა, რომელიც ქმნის დღეს პოლიტიკურ და კულტურულ დისკურსს, მოწყვეტილია საკუთარ ფესვებსაც და ეროვნულ ფასეულობებსაც.

იმ სიმდიდრიდან, რომელიც ისტორიამ შეამოწმა და თანამედროვე საქართველოს კოსმიურ და მსოფლიო რყევათა ფონზე მეტ-ნაკლები სისრულით გადაურჩინა, ერთ-ერთი ენაა, უკვე მოფიქრებული და დადასტურებული სტრატეგიითა და ტაქტიკით; დღეს ამ კურსის შეცვლა ძალიან სახიფათოა, რადგან ელვის სისწრაფით ცვალებადი მსოფლიოს მომავლისა და გარერეგულაციების შედეგთა გამოცნობა სამხედრო-პოლიტიკური თვალსაზრისით უაღრესად შეჭირვებულ საქართველოს კი არა, მსოფლიოს „დაღხენილ“ ერებსაც აღარ შეუძლიათ. ამიტომაც ჩვენი მიზანი უნდა იყოს თანამედროვე ენობრივი პროცესების აღწერა, გაანალიზება, კრიზისის ნიშნების დიაგნოსტიკა და ისტორიული გამოცდილების გათვალისწინების გზით ქართული ენის დაცვის, სახელმწიფო ფუნქციონირების უზრუნველყოფისა და ინოვაციურ რეალობასთან შესაბამისობაში მოყვანის ფრთხილი და თანმიმდევრული ენობრივი პოლიტიკის გატარება.



სარიტუალო პურების ისტორიიდან სვანეთში

როზეტა გუჯუჯიანი

სვანეთის ტრადიციული ყოფა საწესო-სარიტუალო პურების დიდი მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. ცნობილია, სვანეთში ტრადიციულ ლოცვას (ლიმზირ//ლიმზ²რ) კომპლექსური სახე ჰქონდა და მას აუცილებლად ახლდა მატერიალური შესაწირავები (პური, ზედაშე, სანთელი, ზვარაკი), ლოცვის ტექსტები, საგალობლები //ფერხულები. ლოცვის დასრულების შემდეგ იმართებოდა საერთო ტრაპეზი. შესაწირავის სახეობები მისადაგებული იყო წლიურ საეკლესიო კალნდართან და სხვადასხვა დღესასწაულის ან წმინდანის ხსენების დღესთან. ზვარაკთან, „ლემზირებთან“, ზედაშესთან და სანთლებთან ერთად, სარიტუალო პურების ნაირსახეობებიც შეიწირებოდა.

კორნელი კეკელიძის აზრით, „სვანეთში შემონახული ლოცვის რიტუალი ჰგავს „ჟამის წირვას“, ქართულ სრულ ლიტურგიას“ (Кекелидзе 1912: 336). მსგავს დაკვირვებას გამოთქვამს ვერა ბარდაველიძეც: სვანური ლოცვის//ლიმზირ-ის „ცნებას უდგება ქართული სიტყვა „წირვა“, ვინაიდან როგორც ეს უკანასკნელი, ისე სვანური – ლიმზირი აღნიშნავდა არა მარტო ლოცვას, არამედ ერთდროულად ლოცვასა და მსხვერპლის მიტანას“ (ბარდაველიძე 1939: 78). გვიანი შუასაუკუნეებისა და XIX საუკუნის სვანეთში, რომელიც ქვეყნის დეცენტრალიზაციის, ცაიშისა და ცაგერის ეპარქიების დაშლის შემდეგ, საკუთარი ძალებით ინარჩუნებდა ქართულ სამართალსა და სულიერი ცხოვრების წესს, სულიერი ცხოვრება ხალხური ელფერით იმოსებოდა. ჟამისწირვის ესა თუ ის ელემენტი, აღმოფხვრას კი არ ნებდებოდა, არამედ ხალხური საბურველით იფარებოდა და სვანეთის ტრადიციული კულტურის აუცილებელ ნაწილად ყალიბდებოდა. ამ პერიოდში ჩამოყალიბებული ტრადიციული ლოცვის

არაერთი ელემენტი ცოცხალია ჩვენს დროშიც.

უმთავრესი პური, რომელიც ლოცვის განუყოფელი ატრიბუტია, ხალხური სეფისკვერია, სვანურად „ლემზირ“-ი, თუმცა ტერმინი „სეფისკვერიც“ შემონახულია სვანეთის ყოფაში. ვერა ბარდაველიძე „სეფისკვერ//სეფისკვერ“-ს სვანეთის ბევრ თემში ადასტურებს, მაგალითად, უშგულში, ბეჩოში და სხვ. უშგულის მასალით, შობასა და ახალ წელს შუა, უშგულელები მართავდნენ მიცვალებულთა სულების მოსახსენიებელ ხარჯებს, ამ დროს აცხობდნენ დიდი ზომის აფუებულ კვერებს – „სეფისკვერ“-ებს, თითოს ყოველი უშგულელისათვის, რომლებსაც იგი შინ მიჰქონდათ და დილით უზმოზე შეექცეოდნენ (ბარდაველიძე 1939: 75). ბეჩოში კი „სეფისკვერ“-ს აცხობდნენ კაშობის დღეობისათვის⁶⁶ (ბარდაველიძე 1939: 89). ახალი წლის დღეობისათვის ცხვებოდა ე. წ. „ფუსნა ლემზირ“-ი, რომლის პარალელური სახელი „სეფისკვერ“-ია და ამით უზმოზე მამაკაცები ეზიარებოდნენ.

ტერმინი სეფისკვერი აუცილებლად მოიხსენიება ლოცვებისას, მაგალითად, ლოცვის ლახამულურ ვარიანტში მეტად საინტერესო კონტექსტია შემონახული, იქ სეფისკვერი არა მარტო იხსენიება, არამედ იგი გაძლიერებულია მისი „იერუსალიმური წარმომავლობითაც“: „ჩემი ლოცვა ოჯალეშის ზედაშის, ირსელანის სეფისკვერის გვარად მიიღე, მადლიანო“ (ბარდაველიძე 1939: 177).

სვანური კილოების უდიდესი სპეციალისტები ვარლამ თოფურია და მაქსიმე ქაღდანი „ლემზირ“-ს განმარტავენ, როგორც „სეფისკვერს, შესაწირ პურს“ (თოფურია, ქაღდანი 2000).

⁶⁶ კაშობა ეძღვნებოდა ბეჩოს დასავლეთით, ჩუბუხევის თემში, მაღალ მთაზე აღმართულ კაშობის (ტოპონიმი) მთავარანგელოზის ეკლესიის დღეობას, რომელიც ძვ. სტილით 31 დეკემბერს აღინიშნებოდა.



სარიტუალო პურები (სეფისკვერები/ლემზირები) განსაკუთრებული „წმიდად“ მოწეული, დაფქვილი და შენახული მარცვლეულისაგან ცხვებოდა. სარიტუალო ფქვილი სპეციალურ კიდობანში ინახებოდა და ღვთისმშობლისადმი იყო შეწირული („ლამარიაშ ტაბლა“). ყოველ ოჯახს საუკეთესო ყანის ერთი მონაკვეთი (მდიდარ ოჯახებს კი – მთელი ყანები) სალოცავისათვის ჰქონდა მიძღვნილი და მასზე მოწეული მოსავალი მხოლოდ და მხოლოდ სარიტუალო დანიშნულებისათვის გამოიყენებოდა. ასეთ ყანაში მოყვანილი ხორბალი, ფეტვი, კანაფი, მოგვიანებით, სიმინდიც, როგორც უკვე ვთქვით, სპეციალურ კიდობანში ინახებოდა და მას ოჯახის უფროსი დიასახლისი, შუახნის ასაკს გადაცილებული საპატიო მანდილოსანი⁶⁷ განაგებდა.

სეფისკვერი (ლემზირი), სვანეთში, დიოფიზიტური ტრადიციის თანახმად, მოიხილებოდა წყლით, ცომი აუცილებლად საფუერით უნდა აფუებულიყო და ჰქონოდა მარილი.

სარიტუალო პურები, ძირითადად, ორი დანიშნულებით გამოიყენებოდა – ღვთის შესაწირავად და მიცვალებულთა სულების მოსახსენიებლად. პურების ამ ორ სახეობას სვანურად „საღ²რმათ“ (სადმრთო) და „საქენიშ“ (სულისათვის) ეწოდება. ნებისმიერი სარიტუალო პური აუცილებლად საფუერით უნდა აფუებულიყო, მსგავსად, სეფისკვერისა.

ლემზირები, როგორც უკვე ითქვა, სეფისკვერის ხალხური ნაირსახეობებია. უმთავრესი ლემზირი მამა ღმერთისადმი შეიწირება, მას ტრადიციულ ყოფაში წინამძღლი სეფისკვერი –

მუჟედს ლემზირ ჰქვია. წინამძღლი სეფისკვერის პარალელური სახელია „ფუსნა სეფსკერ“-ი. „ფუსნა ლემზირ“//„სეფისკერ“-ი ფუძებრტყელი და ბურთულა კვერია, მრგვალია, მის ზედაპირზე ჯვარია ამოსახული. აღბეჭდილი ჯვარი ზოგ თემში კვერის მთელ ზედაპირზეა გადავლებული, ზოგან კი გამოყვანილია ოთხი თითით კვერის შუა ნაწილის ოდნავი შეზნექის საშუალებით⁶⁸ (ბარდაველიძე 1953: 77). ცხვებოდა ჯვრის ფორმის ლემზირიც, რომელიც, ასევე მამა ღმერთს ეძღვნებოდა (ბარდაველიძე 1953: 77-80).

სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში დასტურდება შესაწირავი პურების დიდი მრავალფეროვნება, ფორმისა და შიგთავის, ასევე ფუნქციის მიხედვით.

ზოგიერთი სარიტუალო პური მხოლოდ ოჯახის წევრთათვის ან ლოცვის რიტუალის მონაწილეთათვის იყო განკუთვნილი. მათ სვანურად „უწონაშ“ (სხვისათვის უხილავი) ერქვა.

საწესო პურების ერთ სახეობას „კვანჭილ“//„კსანჭილ“-ები, ან „ანჭიკუანჭი“ ეწოდება. ეს პურები ცხვებოდა და შეიწირებოდა ბარბალობას, შობას, „წმინდანების სახელით შემონახულ ღვთაებათა“ დღეობებში (ბარდაველიძე 1953; Бардавелидзе 1957; მარგიანი 1973).

XX საუკუნის 90-იან წლებში კვანჭილები, შეიწირებოდა მთელი ბრწყინვალე შვიდეულის მანძილზეც და მის შემდგომ კვირაში (მსგავსად არტოსის პურისა). კვანჭილებს აცხობდნენ გათენებამდე და დილით, მზის ამოსვლამდე შეწირავდნენ. ლოცვის შემდეგ კი ამავე კვერებით გაიხსნილებდნენ.

ვერა ბარდაველიძის დაკვირვებით, „კვენჭილების შეწირვისა და

⁶⁷ შუახნის ასაკს გადაცილებული ქართველი მანდილოსნის უფლება-მოვალეობებთან დაკავშირებით იხ. ნ. მინდაძე, ადამიანის სიცოცხლის ასაკობრივი ციკლების ფსიქო-ფიზიოლოგიური თავისებურებანი და ცხოვრების ტრადიციული წესი, ჟ. ჩუბინი, 2, თბ., 2003.

⁶⁸ „ფუსნა ლემზირ“-ის //„სეფისკერ“-ის გრაფიკული გამოსახულება მოცემულია ვერა ბარდაველიძის ნაშრომებში (ბარდაველიძე 1953: 77), ხოლო კვერის მულაჟი ინახება ეროვნული მუზეუმის ეთნოლოგიის განყოფილებაში.



შეწირულით ზიარების რიტუალის წარმოება მაინცდამაინც სისხამ დილით, ბინდის გაყრისას მისი დამთავრება მზის ამოსვლამდე... ნათლად მოწმობენ იმას, რომ ეს რიტუალი და კვერი მთიების კულტის ამსახველი უნდა ყოფილიყო“ (ბარდაველიძე 1953: 88). თუკი ამ რიტუალს ისტორიული განვითარების დინამიკაში განვიხილავთ და ყურადღებას გავამახვილებთ იმ გარემოებაზე, რომ რიტუალის შემსრულებლის მენტალობა დრო-ჟამის შესაფერისად იცვლებოდა და ვითარდებოდა, შეიძლება დავუშვათ, რომ არქაული მთიების კულტის ასეთი ცოცხალი სახით არსებობა XX ს-ის 30-იანი წლებისათვის, ნაკლებ სავარაუდოა. ვფიქრობ, ამ რიტუალის შემსრულებელთა მენტალობაში, კვერის შეწირვისა და შემდეგ ამავე კვერით უზმოზე გახსნილების წესის დამკვიდრება, სეფისკვერისა და არტოსის პურის გახალხურებული აღქმის შედეგია. მით უმეტეს, რომ წარმოქმნილი ასოციაციური მსგავსება უადრესად ნათელი და გამჭვირვალეა: ცნობილია, რომ, საეკლესიო სწავლებით, სასურველია მორწმუნეს შინ მუდამ ჰქონდეს ნაკვეთი სეფისკვერი, რომელიც ჟამისწირვის შემდეგ ურიგდებოდა მორწმუნეებს როგორც **ველოგია**⁶⁹ (კურთხევა), ნაწილს იქვე მიიღებენ, თუ კი უზმოდ არიან, ნაწილი კი შინ მიაქვთ, მცირე ნაწილებად ჭრიან და ყოველ დილით საუზმემდე ნაკურთხ წყალთან ერთად მიიღებენ (სეკ 1994: 410).

ენათმეცნიერ გ. როგავას დაკვირვებით სვანური „კვანჭ“-ი და ზანური „კვანჯ“-ი ქართული „კვარის“ კანონზომიერი შესატყვისობებია (როგავა 1990: 79-80). ე. ჭკუასელის აზრით, მთელ საქართველოში იკვეთება კვერძირის მქონე პურთა საკრალური მნიშვნელობა. კვერ-კვარ-კვანჯ-/კუანჭ-ილ-

/კუჭ-ალ- ძირების სემანტიკურ-ფონოლოგიური კავშირიც თვალსაჩინოა (ჭკუასელი 2014).

ვერაუდობ, რომ „კვანჭილ“ // „კ ანჭილ“-ები სეფისკვერის პაგანიზებული ნაირსახეობებია.

„კვანჭილ“// „კ ანჭილ“-ების ფუნქციურ დატვირთვა მსგავსია არტოსის პურის მიღების ტრადიციისა. ცნობილია, რომ აღდგომიდან მთელი ბრწყინვალე შვიდეულის მანძილზე ეკლესიაში კანკელის წინ მღვარ მაგიდაზე წმინდა პური (არტოსი) დევს, იგი ამ დღეებში მადლით იმოსება. აღდგომის სწორზე არტოსს მცირე ნაწილებად ჭრიან და მორწმუნეებს ურიგებენ. მორწმუნეები, თავის მხრივ, ამ ნაჭრებს უფრო მცირე ნაწილებად ყოფენ და მთელი წლის განმავლობაში, ავადმყოფობის ან განსაცდელის ჟამს, უზმოზე მიიღებენ, ვითარც სულიერ წამალს (სეკ 1994: 410). ცნობილია, რომ სვანური ეთნოგრაფიული მასალითაც, ლოცვის (ლიმზირის) დროს ეკლესიაში მოტანილი, შეწირული კვერების ნაწილი (ლოცვის შემდეგ) მლოცველებს უკანვე მიაქვთ და შინ, უზმოზე იხმევენ.

განსაკუთრებით ბევრი წვრილი ფორმის ლემზირი შეიწირებოდა მზგეფისის დროს, რომელსაც სვანურად „იარუნენსგა“ (ორთაშუა) ეწოდება. მაგალითად, ცხუმარის თემში, ისევე როგორც სხვა სოფლებში ბალსქვემთ, „იარუნენსგა“-ს განმავლობაში ყოველდღიურად მართავდნენ ლიმზურებს. თვითეულ ოჯახში გამოაცხობდნენ ბლომად ლემზირს და სადილის წინ შესწირავდნენ მათ სვანეთისა და მეზობელი კუთხეების სალოცავებს. პირველად თავის სოფლის სალოცავებს მოიხენიებდნენ, შემდეგ მახლობელი სოფლებისას; როდესაც ბალსქვემთა სალოცავების მოხსენებას მორჩებოდნენ, ბალს-ხემოურებზე გადავიდოდნენ, შემდეგ ქვემო-სვანეთის სალოცავებს ჩამოჰყვებოდნენ და ბოლოს ლენხუმის, სამეგრელოსა და აფხაზეთის ეკლესიების ხსენებით დაამთავრებდნენ. თავის სოფლის და

⁶⁹ ველოგია, დიდი სჯულისკანონის თანახმად „ნაკურთხი პურია“ (იხ. დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიაშვილმა, ვ. გიუნაშვილმა, მ. დოლაჟიძემ, გ. ნინუამ, თბ., 1975, გვ. 565).



მახლობელი სოფლების ხატებს სათითაოდ ჩამოთვლიდნენ და თვითეულ მათგანს სამ-სამ ცალ ლემზირ-ს შესწირავდნენ, ხოლო დანარჩენების მიმართ ან თვითეული სოფლის მთავარ სალოცავს ახსენებდნენ და ან ზოგადად მოიხსენებდნენ – ამაღამ სოფლის სალოცავებს დიდებო. შესაწირავი ლემზირები ყველა ლამარიაშ ტაბლამისაგან იყო გამომცხავრი და როგორც ეს ფქვილი, ისე ლემზირ-ები უწონაში იყო – მათ ისე გამოაცხობდნენ, შესწირვდნენ და შესჭამდნენ, რომ ოჯახისათვის უცხო პირებს არ აჩვენებდნენ და არც აგებებდნენ“ (ბარდაველიძე 1939: 62).

ბესარიონ ნიჟარაძის ინფორმაციით, შესაწირავი კვერების გარკვეულ სახეობას „კირკადოლ“-ი (გორგალი) ჰქვია. კირკადოლებს „ოჯახი თავის წევრთა შორის გაინაწილებს და ყოველ კვირა დილას... მიიღებს როგორც ევლოგიას... სჭამენ ხელპირდაბანილნი...“ (ნიჟარაძე 1973: 74-75). ზემოთაღწერილი რიტუალი გრძელდება მთელი დიდმარხვის განმავლობაში (ნიჟარაძე 1973: 74-75)..

სარიტუალო პურები სხვადასხვა მასალისაგან მზადდებოდა: უმეტესად ხორბლის ფქვილისაგან, მაგრამ, ზოგიერთ შეთხვევაში საწესო პურს გულსართიც ჰქონდა (მარხვისას – კანაფის მარცვლის ფქვილგარეული, დანაყილი ნიგვზის გულსართი... ხსნილში – ყველის გულსართი); ზოგიერთი დღეობის სარიტუალო პური ფეტვის ან სიმინდის ფქვილისგან ცხვებოდა.

იანობის დღეობისათვის, რომელიც 9 (22) დეკემბერს აღინიშნებოდა, სვანეთის ზოგიერთ თემში, ოჯახებში უქმობდნენ და ფეტვის ან სიმინდის კვერებს აცხობდნენ, იან მადლიანის სახელზე ღოცულობდნენ. რიტუალი ვერა ბარდაველიძის აზრით, დღეობა „**იან დეცეშ-ს** – იონა წინასწარმეტყველს ეძღვნება და მასში იკვეთება წინარექრისტიანული რიტუალი, რომე-

ლიც ფეტვის ღვთაებას უკავშირდება (ბარდაველიძე 1951: 51-66). ნინო აბაკელიას აზრით კი, „იანობა“ მართალი ანასადმი მიძღვნილი დღეობაა (აბაკელია 1991: 25-31). ამავე დღეებში, ლახამულის თემში სიმინდისა ან ფეტვის „ლემზირებით“, ხოლო ეცერში სიმინდისა და ყველისაგან დამზადებული „ჭიშდვრებით“ ღოცულობდნენ.

სვანეთში არსებობდა სარიტუალო პურების დატყდვის/დაბეჭდვის ტრადიციაც. მორწმუნე მოსახლეობა გვიან დრომდე იყენებდა სპეციალურ საბეჭდავებს, რომლებიც, ზოგადად, არსებობდა მთელ საქართველოში და მსოფლიოს მრავალ ეთნიკურ კულტურაშიც.

სარიტუალო პურის „დაბეჭდვის“ სვანეთში არსებული ტრადიციის შესახებ სამეცნიერო საზოგადოებას პირველ ინფორმაციას ცნობილი მოღვაწე, თავადი თათარყან დადემქელიანი აწვდის. თავადმა დადემქელიანმა 1909წელს ეცერის თემიდან ექვთიმე თაყაიშვილს თბილისში გამოუგზავნა ხის ნივთი ე. წ. „დასტავი“ და სტატია „შენიშვნა შესახებ სიტყვისა „დასტავისა“. თათარყან დადემქელიანის სტატია გამოქვეყნდა მისი გარდაცვალების შემდეგ „ძველი საქართველოს“ II ტომში 1913 წელს. სტატიას ახლავს ამ ნივთის ფოტო და სარედაქციო მინაწერი: „აწ განსვენებულმა ცნობილმა მამულიშვილმა თავადმა თათარყან დადემქელიანმან საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების მუზეუმს გამოუგზავნა პატარა ხის ნივთი, მოგრძო და ოთხკუთხედი, ორ გვერდზე ლამაზი ჩუქურთმა აქვს ბაწრის მსგავსი და ორ გვერდზე ჩაღრმავებულია, თავში ოთხი პატარა სვეტი უზის, ბოლო პრტყელი აქვს ჯვარედინის ხაზებით... თავადმა წერილით გვაცნობა, ამ ნივთს ქვემო



სვანეთში⁷⁰ დასტავი ჰქვიაო და ქალები დღესაც ხმარობენ პურის დასაბეჭდავად“ (დადეშქელიანი 1913: 139). თათარყან დადეშქელიანის სტატიაში გაანალიზებულია „ქართლის ცხოვრების“ ერთი ეპიზოდი (სარკინესთან გამართული ბრძოლა), ხოლო პურის საბეჭდავი მხოლოდ შენიშვნაში იხსენიება: „ჩემგან გამოგზავნილ დასტავს ახლა ხმარობენ... დასავლეთ სვანეთის სოფლებში; სხვაგან მე არ მინახავს, და ხმარობენ მარტო ორ დღეს წელიწადში გამოცხოვრებული პურის დასაბეჭდავად, მსგავსად სეფისკვერისა“ (დადეშქელიანი 1913: 143). სამწუხაროდ, ავტორი არ აკონკრეტებს ამ ორ დღეს, მაგრამ გვთავაზობს ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებო დაკვირვებას, რომ პურის საბეჭდავს სვანეთში იყენებდნენ **სეფისკვერის „ბეჭდვის“ წესის ანალოგიით.**

თათარყან დადეშქელიანის მიერ გამოგზავნილი ნივთის მსგავსი რამდენიმე ექსპონატი დაცულია მესტიის მუზეუმში, სადაც მათ „დაგი“-ს უწოდებენ. ტერმინი „დაგი“ იხსენიება ლიფანაღის ციკლის დროსაც (სულთა მოხსენიების კვირეული სვანეთში, იწყება განცხადების//ნათლისღების წინა საღამოს და სხვადასხვა ხანგრძლივობისა). ამ დღეებში ნახშირით სახეს იხატავდნენ, აკნის ბავშვებს შუბლზე ჯვარს გამოსახავდნენ და ამ პროცესს „ლითგენი“/„დაგი“ ერქვა (ბარდაველიძე 1953: 250). ტერმინის ანალიზი ქვემოთ იქნება წარმოდგენილი.

პურის სვანურ საბეჭდავს აღწერს ნიკო მარიც. მან 1911 და 1913 წლებში იმოგზაურა სვანეთში, სადაც მეცნიერს თავად თათარყან დადეშქელიანის ძმა თავადი ოთარი მასპინძლობდა, ვინაიდან თათარყანი უკვე გარდაცვლილი იყო⁷¹.

ნიკო მარი, სხვა საინტერესო ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად, სარიტუალო პურების საბეჭდავის აღწერილობასაც გვთავაზობს: „პურებს ბეჭდავენ ხის ოთხკუთხა მტკაველის სიგრძის მქონე დაფით. ამ ინსტრუმენტს ამჟამად ეცერში ეძახიან „ლაღი“-ს, ძველად კი ზოგიერთი ეცერელის მონათხრობით, მას „დასტაკ“-ს⁷² (Март 1913: 9).

პურის სვანურ ტვიფარს ვერა ბარდაველიძე „საჭვრეთ“-ს და „ბეჭდარ“-ს უწოდებს და ამ საკითხზე საუბრობს ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშების აღწერისა და გაანალიზების კონტექსტში: „ჩვენი ტაბულების (XVIII ტაბულის 5-6 ნახატი) ნახატებს რიტუალური კვერების საჭვრეთი (ბეჭდარ) ეწოდება. მაგრამ თვით გამოსახულებიანი – წინწკლების რგოლები და მათ ცენტრში თითო წინწკალი, მთელ საჭვრეთს კი არ წარმოსახავს, არამედ საჭვრეთის იმ ნაწილს, რომლითაც რიტუალური კვერების დაჭრელება ხდებოდა“ (ბარდაველიძე 1953: 51), რადგანაც „საჭვრეთი“ რამდენიმე ნაწილისაგან შედგებოდა და ყოველ ნაწილს თავისი დანიშნულება ჰქონდა. 1957 წელს გამოცემულ რუსულენოვან წიგნში კი ვერა ბარდაველიძე უშუალოდ საბეჭდავს, ხის ტვიფარს ახსენებს: „სვანების ძველ ყოფაში შემონახულია ხის ტვიფარები (штампы), რომლებიც განკუთვნილია სარიტუალო პურებისათვის, მათ შორის არის სპირალის გამოსახულებიანი ტვიფარიც“ (Бардавелидзе 1957: 143).

საბეჭდავებს კაცობრიობის ისტორია უძველესი დროიდან იცნობს (ლორთქიფანიძე 1969: 1). უძველესი საბეჭდავები ძირითადად თიხისაგანაა დამზადებული, მაგრამ ვარაუდობენ, რომ ხის საბეჭდავებიც არსებობდა და მათ ჩვენს დრომდე მასალის სიმყიფის გამო ვერ მოაღწიეს (ლორთქიფანიძე 1969: 13). წინაქრისტიანული ხანის საბეჭდა-

⁷⁰ იგულისხმება ზემო სვანეთის ე. წ. ბალსქვემო ნაწილი.

⁷¹ თავად დადეშქელიანთა ამ შტოს რეზიდენცია ეცერის თემში, სოფელ ბარში მდებარეობს, ანუ იმ სოფელში, საიდანაც იქნა გამოგზავნილი „დასტავი“.



ვები აღმოჩენილია საქართველოშიც. ადრეული საბეჭდავები გამომწვარი თიხისაა, შემდეგ მათ რბილი ქვები ცვლის, თავის იწენს ბრინჯაოს საბეჭდავებიც (Бардавелиძე 1957: 62).

ადრეული ხანის საბეჭდავები აღმოჩენილია სვანეთშიც სვანეთის კომპლექსური ექსპედიციის მიერ (ჩართოლანი 1976: 9).

ადრეული შუასაუკუნეებიდან, ცხადია, წინაქრისტიანული პურის საბეჭდავი ხმარებიდან გამოდის და მას სეფისკვერის ყალიბები ცვლის. სეფისკვერისა და ევლოგიის კვერის ტვიფარები ასახავს იმ ცნობილ პროცესს, როდესაც საქართველოს ეკლესიებში, ტრადიციულად არსებულ წმიდა იაკობის ანუ სირიულ-პალესტინურ ლიტურგიას, XI საუკუნის პირველი ნახევრიდან თანდათანობით ბიზანტიური ანუ იოანე ოქროპირის ლიტურგია ცვლის (ჯობაძე 1980; Djobadze 1979; ჯობაძე 2001; ხავთასი 1998; ღამბაშიძე 1998)⁷³.

გარდა ოფიციალური, საეკლესიო სეფისკვერისა და ევლოგიის კვერის ტვიფარ-საბეჭდავებისა, ქართულ ყოფაში შემონახულია გვიანი შუა საუკუნეების, ასევე XIX ს-ისა და თვით XX ს-ის დასაწყისის სარიტუალო პურების ხალხური საბეჭდავებიც, რომლებიც ერთმანეთისაგან ფორმითა და ორნამენტით, ასევე მასალით განსხვავდება, მაგრამ ყველა მათგანის დანიშნულება რიტუა-

ლური პურების „დაჭერეთა“//„დაბეჭდავა“.

სარიტუალო პურებთან დაკავშირებით (კვერები, სამეკვლეო, განატეხი, ქადა, გოგა...) მდიდარი ეთნოგრაფიული ლიტერატურა მოგვეპოვება. ეთნოგრაფთა ნაშრომებში აღწერილი და გაანალიზებულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხისათვის დამახასიათებელი საწესო პურები, მათი „დაჭრელების“, „დაჭერეთის“, „დაბეჭდვის“, გამოძერწვის ხალხური მეთოდები. შესწავლილია ამ რიტუალების ჩამომყალიბებელი რწმენა-წარმოდგენები და თანმხლები წეს-ჩვეულებები⁷⁴.

სავარაუდოა, რომ სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში შემონახული „დასტაგი“//„დაგი“//„ლადგი“ ლიტურგიკული სეფისკვერის ბეჭდვის ანალოგიითაა გაჩენილი და ამ ნივთის

⁷³ ვახტანგ ჯობაძე რამდენიმე ნაშრომში საუბრობს სეფისკვერის ყალიბებზე და მათ აღარებს ანტიოქიის ქართული მონასტრების არქეოლოგიური გათხრებისას აღმოჩენილ სეფისკვერისა და ევლოგიის კვერის ტვიფარებს (Djobadze 1979; ჯობაძე 2001). ამავე თემას ეხმაურებიან სხვა ქართველი არქეოლოგებიც, მაგალითად, რუსთავეში აღმოჩენილი VI-VIII საუკუნეების ევლოგიის საბეჭდავის ანალიზის დროს (ხავთასი 1998). დადესტანში ნაპოვნი, X-XI საუკუნეებით დათარიღებული სეფისკვერის ქართულწარწერიანი საბეჭდავის შესახებ მსჯელობს გივი ღამბაშიძე (ღამბაშიძე 1998) და ა. შ.

⁷⁴ ვ. ბარდაველიძის ნაშრომების გარდა იხ. მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, თბ., 1982; ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1991; ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძე, ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმი), თბ., 1995; ჯ. რუსაძე, ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება XIX ს-ის დასაწყის საქართველოში, მსე. ტ. XIV, თბ., 1968; ნ. მანაბელი, მინდვრის სამუშაოებთან დაკავშირებული რიტუალური კვერები, მსე. ტ. XXI, თბ., 1981; დ. გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987; ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993; ნ. ბრეგაძე, რიტუალური ნამცხვრების ისტორიისათვის, „ანალები“, №1, თბ., 1999; ნ. მინდაძე, ნ. აბაკელია, სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიში და გ. გოცირიძე, კახეთის 1987 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიში წიგნში „საველე-ეთნოგრაფიული ძიებანი (1986-1987 წწ.)“, თბ., 1990; ნ. ღამბაშიძე, ახალწლის დღეობათა ციკლი აღმოსავლეთ საქართველოში (ერწოთიანეთი), თბ., 2004; ქ. ალავერდიაშვილი, ზოგიერთი რიტუალური პურის სიმბოლიკა ახალწლის ციკლის დღესასწაულებში ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით (სვანეთი), კრ. „ონხარი“, თბ., 2002; ე. ნადირაძე, ჯვრის ქრისტიანული ბუნებისათვის, ე. რელიგია, №7-8-9, თბ., 1996 და ა. შ.



გამოყენება ტრადიციულ ყოფაში საეკლესიო სწავლების განსაზღვრების შედეგია⁷⁵, მით უმეტეს, რომ ეს დაკვირვება გაკვირვებით უკვე გამოთქმული აქვს სვანეთის ყოფის შესანიშნავ მცოდნეს თათარყან დადგენილიანს (დადგენილიანი 1913: 143).

რასაკვირველია, გაქრისტიანების შემდეგ არსებული სეფისკვერის საბეჭდავი ყალიბის სულიერი არსი და დანიშნულება მკვეთრად განსხვავდებოდა არქაული პერიოდის მსოფლადქმისაგან. ბუნებრივია, ახალი რელიგიური თვითშეგნების გაჩენის შედეგად, ადამიანთა ცნობიერებაში ხდება ყოველი თემის და სიმბოლოს გადააზრება ქრისტიანული მსოფლმხედველობის შესაბამისად და ამა თუ იმ მთავარ იდეას და საგანს ახალი მნიშვნელობა ენიჭება, თუნდაც იმავე იდეის და საგნის ფარგლებში.

უძველესი, არქაული ხანიდან მოყოლებული, ვიდრე XX საუკუნის 30-იან წლებამდე, საქართველომ ისტორიის სხვადასხვა ეტაპი განვლო, მათ შორის, ქრისტიანობის ხანგრძლივი მონაკვეთიც. ამიტომ, ვფიქრობ, სვანური სარიტუალო პურების საბეჭდავები ქრისტიანული მსახურების პანაღიანობის ნიმუშებია. ამ მხრივ სვანეთის ყოფა მსგავსია საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში შემონახული ტრადიციებისა და ზოგადად, მსოფლიოს ქრისტიანული ქვეყნების ტრადიციებისა. სეფისკვერის ყალიბის ანალოგიით გაჩენილი ხალხური პურის საბეჭდავი ტვიფარები ცნობილია მთელ ქრისტიანულ სამყაროში. ეს ყალიბები ვრცელ ქრონოლოგიურ მონაკვეთს მოიცავს. არის ადრეული ხანის ხალხური საბეჭდავებიც – V-VI საუკუნეებისა; საშუალო საუკუნეების ყალიბები და თანამედროვე ტვიფარებიც. მაგალითად, ტიბერიასის გათხრების შედეგად აღმო-

ჩენილ ყალიბებზე გამოსახულია... დიკონალური ჯვრები, ხოლო კეფარ ბარამის ყალიბის ფრაგმენტზე (ზემო გალილეა) ჯვრის მხრებს შორის ჩანს მზის სხივების გამოსახულება, ეს ფრაგმენტიც ბიზანტიურ პერიოდს მიეკუთვნება (Feig 1994: 591-594) და ა. შ.

საყურადღებოა ლიტურგიკული პურის ყალიბების უდიდესი სპეციალისტის გ. გალაგარისის აზრი, რომ სეფისკვერების ტვიფრებთან მიმართებაში ნაკლებმნიშვნელოვანია მათი ქრონოლოგია, რომ ამ ყალიბებს არ გააჩნიათ ქრონოლოგიური დატვირთვა, ვინაიდან, ხშირად არქეოლოგიური გათხრებისას ყალიბი გამოყენების ადგილის ნაცვლად, მისგან საკმაოდ მოშორებით, სხვაგან არის ნაპოვნი. ამის მიზეზს მკვლევარი პურის ყალიბების გამომყენებელთა მენტალობაში ეძიებს, რომელთათვისაც ყალიბი წმინდა, საგვარეულო ნივთის აზრობრივ დატვირთვას ატარებდა, რადგანაც იგი ტრადიციულად საკრალურ ნივთად მიიჩნეოდა. **ხანდახან კი, მოსახლეობა ორიგინალის იმიტაციას ქმნიდა და ორიგინალის ნაცვლად მას იყენებდა** (Galavaris 1970: 21).

თათარყან დადგენილიანის მასალით „დასტავით“ პურს წელიწადის ორ დღეს ბეჭდავდნენ (დადგენილიანი 1913: 143), ნიკო მარის ინფორმაციით კი სვანები საბეჭდავს ბევრ დღესასწაულზე იყენებდნენ. იგი ამ „ნაბეჭდ“ პურებს ორ ნაწილად ყოფს: 1. სადღესასწაულო, სახეიმო, სალოცავად შესაწირ პურებად (სვანურად „სად რმათ“ – სადმართო) და 2. მიცვალებულთა სულების მოსახსენიებლად, შესანდობად ნაკურთხ პურებად (სვანურად „საქვნიშ“ – სულისათვის). სადღესასწაულო პურებს აცხობენ ყველა დიდ საუფლო დღესასწაულზე, მიცვალებულთა მოსახსენიებლად განკუთვნილ პურებს კი – მარიამობას („ლიმრიე“), ნათლისღებას (განცხდაბ), აღდგომის II დღეს („ლიჯგრი“ – კურთხევა), სულთმოფენობის წინა შაბათს, ახალი წლისა და ნათლისღების შუა პერიოდში (Mapp

⁷⁵ რატულ სარიტუალო პურთან – „განატვხთან“ დაკავშირებით მსგავს დასკვნას გვთავაზობს ნ. აბაკელია (აბაკელია 1999: 11).



1913: 8-9). ჩვენს მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალაც იდენტურია, თუმცა, ცხადია, ეს მასალა უფრო მწირია, ვინაიდან მოხრობლები თვითონ უკვე აღარ ასრულებენ პურების „დაბეჭდვის“ რიტუალს, ისინი ნანახს იხსენებენ. მაგრამ ჯერ კიდევ არსებობს რიტუალური პურების „ლემზირების“ ცხოვრების ტრადიცია, ლემზირს უკეთებენ ოთხ ქიმს ან მასზე ამოკვეთენ ჯვარს ან „აჭრელებენ“. შემონახულია, აგრეთვე, ნაძერწი რიტუალური პურების ტრადიციაც.

ე. ი. შესაწირავის სახეობა განსაზღვრავდა „დაბეჭდვის“ წესს და ყოველმა მოხრობელმა იცოდა „დასტაგი“//„დაგი“//„ლაღი“-ს ამა თუ იმ ნაწილით ან ორნამენტით რომელი პური უნდა დაბეჭდილიყო. „სადმრთო“ პურებს ბეჭდავდნენ ორნამენტით (რომბების, ჯაჭვი, კვადრატებისაგან შემდგარი დიაგონალები, მზის, ბორჯღალის გამოსახულებები და ა. შ.), მიცვალებულთა მოსახსენიებლად განკუთვნილ პურებს კი, საბეჭდავის იმ ნაწილით ტვიფრავდნენ, რომელზეც მხოლოდ ჯვარი იყო გამოსახული, მსგავსად საეკლესიო მიცვალებულთა მოსახსენიებელი სეფისკვერებისა.

სვანური პურის საბეჭდავის „დასტაგი“//„დაგი“//„ლაღი“-ს ლიტურგიკული პრაქტიკიდან მომდინარეობას ადასტურებს ტერმინოლოგიაც. როგორც უკვე ითქვა, შემონახულია, პურის საბეჭდავის რამდენიმე პარალელური სახელი: „დასტაგი“, „დაგი“, „ლაღი“. თათარყან დადუშქელიანის განმარტებით, „ენგურის ხეობის სვანეთის დასავლეთის სოფლებში ახლაც ხმარობენ სტაგიდან⁷⁶ ქმნილ სიტყვებს: და-სტაგ=დასტაგი, ლა-სტაგ-ი=სა-სტაგისი, ლი-სტაგ-ი=და-სტაგ-ვა, ნა-სტაგ-ვ=ნა-სტაგ-ვეი და სხვა. სიტყვებიდან ჩანს, რომ სტაგი რამე საგნის სანიშ-

ნოს – კუთვნილებას შეადგენს, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ყოველ საგანს თავისებური დასტაგი აქვს“ (დადუშქელიანი 1913: 142-143). ნიკო მარის აზრით, „დასტაგი ირანული წარმოშობის სიტყვაა, ხელის მტევნის მნიშვნელობით“ (Mapp 1913: 9), სულხან-საბა ორბელიანი სტაგ-ს განმარტავს, როგორც „რუს სათავეს“ (ორბელიანი 1993:110). იმავე თათარყან დადუშქელიანის ცნობით, „იმერეთის კუთხეებში, სადაც ჯერ არ არის დაიწყოებული ძველი სახელწოდება, წისქვილის წყლის... გადმოსაშობ ფიცარს, ანუ გათლილ ქვას უწოდებენ დასტაგს“ (დადუშქელიანი 1913: 143). ანდრო ლეკიაშვილის მასალით „დასტაგი“ ქართული ხალხური ღვინის წმენვის ქართული ტერმინია (ლეკიაშვილი 1963: 123). და ა.შ. მიუხედავად მრავალფეროვანი დეფინიციებისა, შეიძლება დავასკვნათ, რომ „დასტაგი“//„დასტაგი“ აზრობრივად „ნიშნის დადებას“, „დაბეჭდავას“, „დაწმენვას“ გულისხმობდა. რაც შეეხება, „დაგი“-ს და „ლაღი“-ს, აქ ასოციაცია ლიტურგიკულ პრაქტიკასთან მეტად თვალსაჩინოა, ვინაიდან ძველქართულად შენაწირ, ეკლესიაში მიტანილ, მიძღვნილ პურს „დაგების პური“ ეწოდებოდა. ის ბიბლიის ლექსიკონი: „პური დასაგებელი (დაგების პური), „ტაბლა დასაგებელი პურისათვის“ (ბლ 2000: 24). ხოლო ხელოვნებათმცოდნე ხ. კაპანაძის ნაშრომის თანახმად, რომელშიც განხილულია სამკვეთლოს თავდაპირველი ფუნქციური დანიშნულება, „სამკვეთლოს შეიძლება სადაგებო ვუწოდოთ, რომელიც შენაწირავისათვის (დაგების პურის მისაღებად) გამოიყენებოდა“ (კაპანაძე 2002: 58-59) და როგორც ვხედავთ, იგი ამავე აზრობრივი დატვირთვით შემოგვეჩვენა სვანურშიც.

ამრიგად, ერთი კონკრეტული ეთნოგრაფიული ნივთის („დასტაგი“ - „დაგი“ - „ლაღი“) გაანალიზების კონტექსტში, შევეცადეთ, წარმოგვეჩინა

⁷⁶ სტაგი შესაძლოა ბერძნული წარმომავლობის ფუძე იყოს.



სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში ბოლო დრომდე შემონახული რიტუალური პურების „დაბეჭდვის“ წესები, მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და მენტალური მახასიათებლები, რომლებიც, სავარაუდოდ, ქრისტიანული სწავლების, ლიტურგიკული პრაქტიკის გახალხურებული ფორმებია, გამომდინარე ობიექტური ისტორიული გარემოებებიდან.

ჩვენი დროისათვის, ლემზირი, ძირითადად, მომცრო ზომისაა, მისი ოთხივე მხარეს, ჯვრის სიმბოლიკის მიხედვით, არის მონიშნული ქიმით. ხშირად, მაგალითად, ბალსქვემთ, ლემზირზე ჯვრის სიმბოლურ გამოსახულებას ოთხივე მხარეს ჩანგლის ანაბეჭდით ტვიფრავდნენ, ან სამი თითის დადებით.

გარდა ლემზირებისა, სარიტუალურ პურების ნაირსახეობას ქმნიდა ყველისგულიანი, დიდი ზომის პურიც – „ლესკარ“. „ლესკარ“-ი ცხვება ხსნილის დროს, მაგალითად „პარპულაშის“ (პეტრე-პავლობის) დღეობაზე. ეცერის თემში პეტრე-პავლობის დღესასწაულს „გემულარ“-ის სალასკარო ჯგუფი აღნიშნავს დიდი დღეობით (სოფლები: ჭელირი, ბარში, ქურაში), მორიგეობით ამ სამი სოფლის ეკლესიებთან. ზვარაკის შეწირვით, ზვარაკის გულ-ღვიძლით, სეფისკვერებით, სანთლებით, ზედაშითა და ლესკარებით ღოცულობენ. ლესკარი ყოველ ოჯახს ერთი ცალი გამოაქვს. ლესკარი დიდი ზომისა და მრგვალი ფორმის ხაჭაპურია. ის სკარის, ანუ სოფლის საკრებულოსათვის არის განკუთვნილი. ღოცვის დასრულების შემდეგ გამართულ ტრაპეზზე ლავდება შესაწირავი. ზვარაკის მოხარშული ხორცის, ლემზირებისა და ლესკარის თითო ნაჭერი ყოველ შემწირველს, უკან, თავის ოჯახშიც მიაქვს და მეორე დღით ამ შესაწირავით იხსნილებენ.

როგორც ვხედავთ, სვანეთის ტრადიციულმა ყოფამ შემოინახა ლიტურგიკულ სეფისკვერთან (ეკლოგიის კვერთან, არტოსის პურთან) დაკავ-

შირებული ტერმინოლოგია და ყოფაში გადაიტანა მისი ხალხური ანალოგიები (ლემზირ, „სეფისკვერ//სეფისკვერ, კსანჭილ//კვანჭილ...), რომელთაც თავისი ადგილი დაიკავეს მოსახლეობის რელიგიურ ცხოვრებაში და რომლებიც საეკლესიო ღვთისმსახურების (ლიტურგიკის) კლასიკურ ფორმას მოკლებული მრევლის სანუგეშოდ ჩამოყალიბდნენ ღოცვის და ჟამისწირვის ამგვარი ინოვაციური სახით და ფორმით.

არათუ ძველად, არამედ ჩვენს დროშიც, ყოველი დიდი „ლიმზირი“-დან (ღოცვიდან, საეკლესიო დღეობიდან) მობრუნებულ მლოცველს, შინ მოაქვს შეწირული, „ნაკურთხი“ პურების – „სეფისკვერ“//„ლემზირ“-ების ნაწილი და მათ ოჯახის წევრებს ურიგებს. ხოლო განსაკუთრებული მასშტაბურობით გამორჩეული დღეობებიდან, მაგალითად, „კვირიკობიდან“ უკან, თავის თემში დაბრუნებული მლოცველი, „ლემზირ“-ს ძალიან პატარა ნაჭრებად ჭრის და მთელ სოფელს ჩამოურიგებს, როგორც დიდ სიწმინდეს.

ამრიგად, გამოვთქვამთ ვარაუდს, რომ სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში არსებული და ჩვენი დროისთვისაც ცოცხალი სარიტუალურ პურები, დანიშნულებისა და მნიშვნელობის მიხედვით, საეკლესიო სეფისკვერების, ეკლოგიისა და არტოსის პურების პაგანიზებული ფორმებია. ამავე კონტექსტშია განხილული სარიტუალურ პურების საბეჭდავი ყალიბების არსი და ფუნქცია. ვფიქრობ, რომ სვანური საწესო პურის საბეჭდავების ჩამოყალიბებაზე განსაკუთრებული გავლენა იქონია ეკვარისტული პურის საბეჭდავმა, სეფისკვერის ტვიფარ-ყალიბმა და სეფისკვერთან დაკავშირებულმა საეკლესიო წეს-ჩვეულებებმა.

ლიტერატურა

1. აბაკელია 1999 – აბაკელია ნ., ზოგიერთი ადრექრისტიანული ელემენტი ქართულ ტრადიციაში, ანალები, I, თბ., 1999.



2. აბაკელია 1991 – აბაკელია ნ., ქრისტიანულ წმინდანთა კულტები დასავლეთ საქართველოში, ანუ კიდევ ერთხელ „ან დეცემ“-ს შესახებ, – კრ., დიდგორი, თბ., 1991.
3. ბარდაველიძე 1939 – ბარდაველიძე ვ., სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, ტფ., 1939.
4. ბარდაველიძე 1951 – ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, IV, „ან დეცემ“, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, V, თბ., 1951.
5. ბარდაველიძე 1953 – ბარდაველიძე ვ., ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.
6. ბს 2000 – ბიბლიის ლექსიკონი (მასალები), ტ. II, 2000.
7. დადეშქელიანი 1913 – დადეშქელიანი თ., შენიშვნა შესახებ სიტყვისა „დასტაგისა“, ძველი საქართველო, ტ. II, ტფ., 1913.
8. თოფურია, ქაღდანი – თოფურია ვ., ქაღდანი მ., სვანური ლექსიკონი, თბ., 2000.
9. კაპანაძე 2002 – ნ., სამკვეთლოს თავდაპირველი ფუნქციური დანიშნულებისა და მრევლის ასაკობრივი დიფერენციაციის თაობაზე, კრ. ხელოვნებათმცოდნეობა, №4, თბ., 2002.
10. ლეკიაშვილი 1963 – ლეკიაშვილი, ქართული ხალხური ღვინის წნეხები, მსე, XII-XIII, თბ., 1963.
11. ლორთქიფანიძე 1969 – ლორთქიფანიძე მ., ძველი საქართველოს გლიპტიკური ძეგლების კორპუსი, I, თბ., 1969.
12. მარგიანი 1973 – მარგიანი ივ., ვინ იყვნენ „ბაპები“ ანუ „ბაპები“? კრ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, თბ., 1973.
13. ნიჟარაძე 1973 – ნიჟარაძე ბ., სვანეთის ზოგიერთი ჩვეულებანი და ცრუმორწმუნეობანი, კრ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, თბ., 1973.
14. ორბელიანი 1993 – ორბელიანი სულხან საბა, ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993.
15. როგავა 1990 – როგავა გ., სვან. კვანჭ//კვანჭილ სიტყვის წარმომავლობის საკითხი. ეტიმოლოგიური ძიებანი, თბ., 1990.
16. სეკ 1994 – საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., საქართველოს საპატრიარქო, 1994.
17. სურგულაძე 1993 – სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993.
18. ღამბაშიძე 1998 – ღამბაშიძე გ., ევქარისტული პურის (სეფისკვერის) ქართულწარწერიანი საბეჭდავი დაღესტნიდან, კავკასიის არქეოლოგიური კონფერენცია, I, თბ., 1998.
19. ჩართოლანი 1976 – ჩართოლანი შ., მასალები სვანეთის არქეოლოგიისათვის, თბ., 1976.
20. ჭკუასელი 2014 – ჭკუასელი ე., ქართული რელიგიური წესჩვეულებები და სარიტუალო ლექსიკა (სვანეთისა და სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), – სადოქტორო დისერტაციად წარდგენილი ხელნაწერი.
21. ხავთასი 1998 – ხავთასი მ., სეფისკვერი-ეველოგიის საბეჭდავი რუსთავიდან, კავკასიის არქეოლოგიური კონფერენცია, I, თბ., 1998.
22. ხახუტაიშვილი 1964 – ხახუტაიშვილი დ., უფლისციხე I, თბ., 1964.
23. ჯობაძე 1980 – ჯობაძე ვ., სეფისკვერის ქართული ტვიფარი ანტიოქიიდან, მრავალთავი, VII, თბ., 1980.
24. ჯობაძე 2001 – ჯობაძე ვ., წმ. ბარლაამის მონასტერი კასიუსის მთაზე, მრავალთავი XIX, თბ., 2001.
25. Бардавелидзе 1957 - Бардавелидзе В. В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство Грузинских племен, Тб., 1957
26. Djobadze 1979 - Djobadze W., Medieval Bread Stamp from Antioch and Georgia, Oriens Cristianus, Band 63, 1979, Wiesbaden.
27. Feig 1994 - Feig N. A Byzantine Bread Stamp from Tiberias; Liber Annus Cstudium Biblicum Franciscanum, 44 (1994) 591-594.



28. **Galavaris 1970** - Galavaris G., Bread and the Liturgy. London, 1970.

29. **Кекелидзе 1912** - Кекелидзе К. С., Иерусалимский канонар, VIII в., Тиф., 1912.

30. **Март 1913** - Март Н. Я., Из поездок в Сванию, Христианский Вопрос, т. II, вып. I, С. Пет., 1913.

ქარისტული პურის საბეჭდავმა, სეფისკვერის ტვიფარ-ყალიბმა და სეფისკვერთან დაკავშირებულმა საეკლესიო წეს-ჩვეულებებმა.

რეზიუმე

სარიტუალო პურების ისტორიიდან სვანეთში

როზეტა გუჯუჯიანი

ნაშრომში წარმოდგენილია სვანეთის ტრადიციული ყოფაში არსებული საწესო-სარიტუალო პურების ფუნქციური ანალიზი. აღწერილია თითოეული მათგანის ფორმა, დანიშნულება და სარიტუალო დატვირთვა.

გამოვლენილია სარიტუალო პურების შეწირვის ტრადიციის ჩამომყალიბებელი ობიექტური ისტორიული გარემოებები და კომპლექსური არსი, გენეზისი, მომდინარეობა საეკლესიო წეს-ჩვეულებიდან.

დადგენილია, რომ სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში შესაწირავის სახეობები მისადაგებული იყო წლიურ საეკლესიო კალნდართან და სხვადასხვა დღესასწაულის ან წმინდანის ხსენების დღესთან. ზვარაკთან, „ღემზირებთან“, ზედაშესთან და სანთლებთან ერთად, სარიტუალო პურების ნაირსახეობებიც შეიწირებოდა.

გამოთქმულია ვარაუდი, რომ სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში არსებული და ჩვენი დროისთვისაც ცოცხალი სარიტუალო პურები, დანიშნულებისა და მნიშვნელობის მიხედვით, საეკლესიო სეფისკვერების, ევლოგიისა და არტოსის პურების პაგანიზებული ფორმებია.

ვრცელი მასალაა მოწოდებული სვანური საწესო პურების ტვიფარ-საბეჭდავების შესახებ. განხილულია სარიტუალო პურების საბეჭდავი ყალიბების არსი და ფუნქცია. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ სვანური საწესო პურის საბეჭდავების ჩამოყალიბებაზე განსაკუთრებული გავლენა იქონია ევ-



**ქრისტიანული აედაზიოზი და
ქართული ანბანის
სახელმძღვანელოები**

*ნათელა მაღლაკელიძე
ასოც. პროფესორი, პედაგოგიკის მეც-
ნიერებათა დოქტორი, ილიას უნივერ-
სიტეტის მეცნიერებისა და ხელოვნების
ფაკულტეტი*

ქართული მწიგნობრობის მრავალ-
საუკუნოვანი ისტორია შეუძლებელია
წარმოვიდგინოთ წერა-კითხვის სწავლე-
ბის გარეშე. უძველეს დროს შედგენილი
ანბანის სახელმძღვანელოები, გარდა
წერა-კითხვის სწავლებისა, მიზნად ისა-
ხავდა მოსწავლეთა ზნეობრივ აღზრდა-
საც, რომელსაც საფუძვლად ქრისტიან-
ული მორალი ედო. საუკუნეების გან-
მავლობაში ქართული პედაგოგიური
აზროვნების ქვაკუთხედს ხომ ქრისტიან-
ობა წარმოადგენდა. „ქრისტიანობის
გავლენა განსაკუთრებულია ჩვენი
ისტორიის ორიათასწლოვან მონაკვეთ-
ში მომავალი თაობის აღზრდა-განათ-
ლებაზე, საერთოდ სკოლისა და პედა-
გოგიკური აზროვნების განვითარებაზე
(ა. ასათიანი, ნარკვევები ქრისტიანული
პედაგოგიკის ისტორიიდან, ტ. I, თბ.
2007, გვ. 5). რადგანაც განათლების
უძველესი კერა ეკლესია გახლდათ,
ბუნებრივია, რომ ანბანის სახელმძღვან-
ელოები სწორედ იქ იქმნებოდა. სწო-
რედ ამიტომ წერა-კითხვა და ლოცვები
ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში ისწავ-
ლებოდა (გ. თავზიშვილი, რჩეული ნა-
წერები, ტ. I, თბ. 1974, გვ. 367).

მე-19 საუკუნემდე არსებული ანბან-
ები თუ ანბანის სახელმძღვანელოები
პირობითად ორ ჯგუფად შეიძლება გაფ-
ყოთ: 1. საეკლესიო ტექსტებში და მინა-
წერებში ჩართული ანბანები, რომელ-
თაც სასწავლო დანიშნულება უნდა
ჰქონოდათ; და 2. ანბანის სახელმძღვან-
ელოთა ცალკეული გამოცემები (მ. თა-
ლაკვაძე, ი. გოგებაშვილის ანბანის

სახელმძღვანელოთა აგების პრინციპები,
თბ. 1952, გვ. 3).

ამჟამად ცნობილ ხელნაწერ ძეგ-
ლებში ჩართული „ანბანებიდან“ უძვე-
ლესად არის მიჩნეული შატბერდის
კრებულში მოთავსებული ქართული
ანბანი, რომელსაც სასწავლო დანიშნუ-
ლებაც უნდა ჰქონოდა. სპეციალისტები
მიიჩნევენ, რომ ტერმინი „ანბანი“ აქ
პირველად გვხვდება, როგორც გარკვეუ-
ლი ენის ბგერების გამომხატველი
ნიშნების, ანუ ასოების, ერთობლიობა.
მკვლევარები ამ წიგნს ჩვენამდე მოღ-
წეულ უძველეს „სასწავლო წიგნად“
მიიჩნევენ (მ. თალაკვაძე, გვ. 4).

ანბანი სასწავლო დანიშნულებით
ჩართულია მომდევნო საუკუნეების ქარ-
თულ საეკლესიო ხელნაწერებშიც.
ზოგან მას მეთოდოლოგიური მითითებებიც
ახლავს. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინ-
ტერესოა 1233 წ. ტბელ აბუსერიძის მიერ
დაწერილი საეკლესიო კალენდარი. მას
აშკარად აქვს სასწავლო დანიშნულებაც:
„თვინიერ ანბანის დასწავლისა ვითარ
კითხვა არ იყოფების“. აქვე ცალკე
კომპონენტებად არის გამოყოფილი
„ანბანის დაწერა და სწავლა“, „ყრმათა
წერა-კითხვა“. ირკვევა, რომ ამ ანბანის
მიხედვით კვირის ცალკეული დღეების
ყოფილა გამოყოფილი ყრმათათვის
წერა-კითხვის შესასწავლად (ქრ. შარა-
შიძე, ქართული საანბანო წიგნის ბიბ-
ლიოთეკა, 1941, გვ. 5) .

ნაბეჭდი გამოცემებიდან ამ
კუთხით განსაკუთრებით საინტერესოდ
გვეჩვენება დავითნსა და ლოცვანში
მოცემული ანბანები. ანბანი გვხვდება
მე-18 საუკუნის შვიდ ნაბეჭდ წიგნში,
რომელთაგან ექვსი დავითნის სხვადა-
სხვა გამოცემას წარმოადგენს, ერთი კი
თბილისში გამოქვეყნებულ ლოცვანს.
სპეციალისტების აზრით, დავითნსა
(1749 წ.) და ლოცვანში (1793 წ.) ჩარ-
თული ანბანები თავიანთი აგებულებით,
მეთოდით, მასალის განაწილებითა და
სავარჯიშოებით „სრულიად დამთავრე-



ბულ სასწავლო სახელმძღვანელოს წარმოდგენს“ (ქრ. შარაშიძე, გვ. 17).

ცალკე გამოცემულ ანბანის პირველ სახელმძღვანელოდ კი უნდა მივიჩნიოთ 1629 წ. რომში „სარწმუნოების გამავრცელებელი საზოგადოების“ მიერ გამოცემული „იბერიული ანბანი ლოცვებითურთ“. საკითხავ მასალად აქ გამოყენებულია: „მამაო ჩვენო“, „ღვთისმშობლის ლოცვა“, „მრწამსი“, „ათი მცნება“ ...ვარაუდობენ, რომ წიგნის ავტორი ნიკიფორე ირბახია (ჩოლოყაშვილი). ასევე, ლოცვებია გამოყენებული საკითხავ მასალად სტოკჰოლმში (1700-1710) გამოცემულ „ქართულ ანბანში“ (ლოცვები: „მამაო ჩვენო“, „ღვთისმშობლის ლოცვა“), „რუსულ-ქართული ანბანში“ (პეტერბურგი, 1737-44). გარდა იმისა, რომ აქაც საკითხავ მასალად მხოლოდ საეკლესიო ხასიათის ტექსტებია მოცემული, მას ლოცვაც აქვს წამდგარებული რუსულ და ქართულ ენებზე: „სახელითა მამისათა და ძისათა და სულისა წმიდისათა“. როგორც სპეციალისტები ვარაუდობენ, ეს არის პირველი სახელმძღვანელო დაწერილი რუსებისათვის ქართული ანბანის შესასწავლად.

საერთოდ, საკითხავ მასალად სასულიერო ხასიათის ტექსტების გამოყენება ჩვეულებრივი ამბავი იყო ამ პერიოდის ანბანის სახელმძღვანელოთათვის. ეს ბუნებრივიც არის: სახელმძღვანელოს ავტორები ხომ ხშირად თავად სასულიერო პირები იყვნენ: (თეოფანე პროკოპოვიჩი, „პირველი სასწავლო ყრმათა“, მოსკოვი, გაიოზი, „ანბანი“, მოზდოკი, 1797, 1739, ტარასი მღვდელმონაზონი, ანბანი, ტფილისი, 1825...).

პირველი, ვინც ქართული ანბანის სახელმძღვანელოში საეკლესიო ტექსტების გარდა საკითხავ მასალად ხალხური ზღაპრები და იგავები შეიტანა, პლატონ იოსელიანია (1838). ამის შემდეგ მსგავსი საკითხავი მასალის შეტანა ქართული წერა-კითხვის სახელმძღვანელოებში ჩვეულებრივი ამბავი გახდა. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ტექსტები აღმზრდელობითი ხასია-

თის იყო, რაც თავისთავად ქრისტიანული მსოფლმხედველობისა და მორალის განმტკიცებისაკენ იყო მიმართული (მაქსიმოვიჩი, „ყრმათა მეგობარი“, 1852, თარგმნა ი. კერესელიძემ; ი. კერესელიძე, „ანბანი ახალ-მოქსწავლეთა ყრმათათვის“, 1856-1862 წ.წ.; ს. მდივანოვი, „ანბანი“, 1863; დ. ფურცელაძე, „ქართული ანბანი“, 1863; პ. უმიკაშვილი, „ქართული ანბანი“, 1865-1866 წ.წ.; ლ. ჩომახიძე, „ქართული ანბანი“, 1875; რ. ისარელიშვილი, „პირველი წიგნი წერა-კითხვის სასწავლებლად“, 1875; ა. ჯუღელი, „ყმაწვილის სარკე“, 1875...). მიუხედავად იმისა, რომ ეს წიგნები საგრძნობლად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან მეთოდით, მიზანია ერთი აქვთ: წერა-კითხვასთან ერთად აზიარონ ქართველი მოსწავლეები ქრისტიანული ცხოვრების წესს.

საინტერესოა, როგორ არის წარმოდგენილი რელიგიური აღზრდის საკითხები იაკობ გოგებაშვილთან. ამ საკითხის შესახებ საბჭოთა მეკლევარები შეგნებულად დუმდნენ, ან სხვადასხვა მიზეზთა გამო არასწორ ინტერპრეტაციას აძლევდნენ და ქართული ზნეობის ამ უდიდეს მასწავლებელს მატერიალისტად ნათლავდნენ (ი. ტოტოჩავა, ი. გოგებაშვილის პოლიტიკური შეხედულებანი, თბ. 2000, გვ. 203). ამ მხრივ საინტერესოდ გვჩვენება მისი სტატია „მეგრული დაწყებითი სკოლისათვის“, სადაც იგი წერს: „სამეგრელოს სკოლებიდან ქართული ენის განდევნა გამოიწვევს რელიგიის სწავლებასზე უარის თქმასაც და ამ სკოლებს გადააქცევს მატერიალისტებისათვის მოსაწონ ათეისტურ სკოლებად“ (ი. გოგებაშვილი, ტ. II, გვ. 317). ეს სიტყვები ორი თვალსაზრისით არის საინტერესო: ერთის მხრივ, მასში მოჩანს მშობლიური ენისა და რელიგიის სწავლების ურთიერთკავშირი, და მეორე მხრივ, ადასტურებს, რომ დიდი პედაგოგისათვის მიუღებელი იყო ე.წ. „ათეისტური სკოლები“.

შემთხვევითი არ იყო, რომ ზნეობის სათავედ იგი ერთდროულად



ეკლესიასა და სკოლას აცხადებდა: „ეკლესია და სკოლა არის სათავე ხალხის ზნეობისა, ეთიკისა. ხოლო თვითონ ეთიკა, სპეტაკი ზნე საძირკველია ხალხის სიმტკიცისა, კეთილდღეობისა, წარმატებისა“ (ი. გოგებაშვილი, „დედა ენა“, 1876, წინასიტყვაობა, გვ. 5). მას მიცანდა, რომ ჭეშმარიტ მოძღვარს ხალხისათვის სიკეთის მოტანა შეეძლო მხოლოდ მშობლიურ ენაზე ქადაგებით. სასულიერო პირი, რომელიც ვერ ფლობს ერის დედაენას, ვერ იქნება ამ ერის ინტერესების დამცველი, მრევლისაგან გაირიყება, გაწყვეტს ერთან სულიერ კავშირს. დედაენა არის არა მხოლოდ ცოდნის შექმნის საფუძველი, არამედ ერისათვის რელიგიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების მძლავრი იარაღი – ასეთია ი. გოგებაშვილის შეხედულება ამ საკითხზე.

დიდ ინტერესს იწვევს ქრისტიანული აღზრდისადმი მიძღვნილი მისი სტატიების და ნაშრომები. მათ ჩამოთვლასა და ანალიზს ამჯერად არ შეუძლებით, რადგანაც ეს ცალკე კვლევის საგანია. ამჯერად ვეცდებით განვიხილოთ, თუ როგორ არის წარმოდგენილი რელიგიური აღზრდის საკითხები მის „დედა ენაში“. იდეა მოზარდის რელიგიური და ზნეობრივი მორალის ფორმირებისა ამ წიგნშია ჩადებულია და ხორცშესხმული საკითხავი მასალის სახით. ამასთანავე, ავტორი ამ დროს ცდილობდა გაეთვალისწინებინა მოზარდის ასაკობრივი თავისებურებანი და არ გადაეტვირთა მისი გონება გაუგებრად, შეუგნებლად დახეპირებული ლოცვებით. სწორედ ამიტომ სწავლების პირველ წელს იგი მოსწავლეებს სთავაზობდა მხოლოდ იესო ქრისტეს ცხოვრების ამსახველ სურათებსა და ორი პატარა ლოცვას: „უფალო შეგვიწყალებ“ და „მოგემადლე უფალო“. ეს ლოცვები, მისი აზრით, არის „ადვილათ გასაგები ჰაზრის მხრივ და კიდევ უფრო ადვილათ დასახსომი სიპატარავის გამო“. „ყოველ დღე სათქმელი ლოცვების ახს-

ნას, მათი შინაარსის გაგებას და ბოლოს ზეპირათ დასწავლას კლასი შეუდგება მხოლოდ მეორე წელს“ (ი. გოგებაშვილი, „დედა ენა“, 1876, წინასიტყვაობა, გვ. V).

როგორც ვიცით, 21-ე გამოცემიდან „დედა ენა“ ორ ნაწილად გაიყო. ეს გამოცემა საინტერესოა იმითაც, რომ ამერიიდან იგი „ყველა სარწმუნოების ქართველთათვის“ იყო განკუთვნილი. წიგნის ორ ნაწილად გაყოფის მთავარი მიზეზიც ეს უნდა ყოფილიყო: პირველი - საანბანო - ნაწილი ყველა სარწმუნოების ქართველი მოზარდისათვის უნდა ყოფილიყო მისაღები: „წინათ ანბანში ერია ელემენტი მართლმადიდებელი ეკლესიისა, რომელიც ძლიერ უშლიდა ხელს გამაჰმადიანებულ ქართველებს, ქართველ ებრაელებსა და თვით ქართველ კათოლიკეთაც ეხმარათ ეს ანბანი. ოცდაპირველს გამოცემაში გამოვტოვეთ ეს ელემენტი და ამით შესაძლებელი გაგხადეთ ანბანის სწავლება ყველა სარწმუნოების ქართველთათვის“ (ი. გოგებაშვილი „დედა ენა“, მეორე ნაწ., 1907, წინასიტყვაობა). ამ სიტყვებიდან კარგად ჩანს, თუ რა დიდი სიფრთხილით უდგებოდა ი. გოგებაშვილი რელიგიური აღზრდის საკითხებს.

ეს ცვლილება შეეხო „დედა ენის“ მხოლოდ პირველ ნაწილს, მეორე ნაწილი კი უფრო გამრავალფეროვნდა ქრისტიანულ-ზნეობრივი ხასიათის საკითხავი მასალით. მხედველობაში გვაქვს მისი „მოთხრობანი და ლექსები წმინდა ზნეობაზე“. პედაგოგი ცდილობს თავის შეიკავოს სახარებისეული შეგონებების დოგმატურად მიწოდებისაგან. სახარების შეგონებებს იგი თავად საკითხავ ტექსტში აქსოვს. დედააზრი ამ ნაწარმოებებისა თავად ტექსტების დასათაურებაში იკითხება: „სიკეთე სიკეთისათვის“, „ეფერებოდეთ ობლებსა“, „სამაგიერო სიკეთე“... გიყვარდეთ მოყვასი თქვენი - უქადაგებს იგი ამ მოთხრობებით ნორჩ მკითხველს. ამ მცნებას არანაკლებ მნიშვნელოვანი მცნება უკავ-



შირდება: შეიწყნარე მტერი შენი - „თავის გაწირვა მტრისათვის“, „სიკეთე ბოროტისათვის“, „გულკეთილი ქრისტიანი“... ამ მოთხრობების კითხვისას შეუძლებელია არ გაგახსენდეთ სახარებისეული ჭეშმარიტება: „გიყვარდეთ თქვენი მტერი, დალოცეთ თქვენი მამყევარნი, კეთილი უყავით თქვენს მოძულეთ და ილოცეთ თქვენს მდევნელთა და შეურაცხყოფელთათვის, რათა იყოთ თქვენ შვილნი მამის თქვენის ზეციერისა“ (მათე, 5, 44-45). ზნეობრივი კრიტიკიუმიზმების განსაზღვრისას ი. გოგებაშვილისათვის მიმტევებლობა და შემწყნარებლობაა მთავარი. „თუ მიუტევებთ ადამიანებს მათ შეცოდებებს, თქვენც მოგიტევებთ მამა თქვენი ზეციერი“ (მათე, 6, 14). დიდი პედაგოგი ბავშვებს უქადაგებს საკუთარი შეცოდებების შეცნობასა და მონანიებას, რაც ხშირად ბოდიშის მოხდაში გამოიხატება. „როდესაც რამე შეგვეშლება, უნდა შევინანოთ და ბოდიში მოვიხადოთ. როდესაც ცოდვანი ჩვენი ჩვენს თავღწინ გვიდგებიან, მაშინ ღმერთსა ვთხოვთ, წყალობის თვალთ გადმოგვხედოს, გვაპატიოს შეცოდებანი და განიწმინდოს სულნი ჩვენნი ცოდვის თესლისაგან“ (ი. გოგებაშვილი, ტ. II, გვ. 216).

არა იპარო - უქადაგებს მწერალი მოსწავლეებს, როცა საკითხავად სთავაზობს ისეთ დიდაქტიკურ მოთხრობებს, როგორცაა: „შაქრო და კაჭკაჭი“, „ქურდი“, „ქურდი და მამალი“, „სირცხვილის აშორება“...

გიყვარდეთ და პატივი ეცით მშობლებს - მოძღვრავს იგი ბავშვებს მოთხრობებით: „ერთგული პატარა ქალი“, „დაკარგული ბავშვი“, „მამა და შვილები“, „დედობრივი სიყვარულის ძალა“. ამგვარად შერჩეული მასალა, ბავშვებს, გარდა იმის, რომ აზიარებს სახარებისულ ჭეშმარიტებას, აძლევს დაფიქრების, განსჯისა და სათანდო დასკვნების დამუკიდებლად გაკეთების შესაძლებლობასაც.

„სკოლებში პირველი ადგილი უნდა ეჭიროს შევირდების მიერ

ისეთი ცოდნის შექმნას, რომელიც მიესადაგება მათ აღზრდას, რომელიც გამოადგება საქრისტიანო ზნეობას“, – ეს არის ამოსავალი წერტილი მისი პედაგოგიური კონცეფციისა, რომლის ხორცშესხმასაც მისი საანბანო წიგნი წარმოადგენს. „დედა ენა“ განათლებისა და ქრისტიანული სარწმუნოების შერწყმის შესანიშნავი ნიმუშია. სწორედ ამიტომაც გასცდა იგი საანბანო წიგნის ფარგლებს და ქართველთათვის ქრისტიანული ზნეობის მაგალითადაც გადაიქცა.

ლიტერატურა:

1. ა. ასათიანი, ნარკვევები ქრისტიანული პედაგოგიის ისტორიიდან, ტ. I, თბ. 2007.
2. ი. გოგებაშვილი, „დედა ენა“, 1876.
3. ი. გოგებაშვილი „დედა ენა“, მეორე ნაწ., 1907.
4. ი. გოგებაშვილი, ტ. II, 1956.
5. გ. თავზიშვილი, რჩეული ნაწერები, ტ. I, თბ. 1974.
6. მ. თალაკვაძე, ი. გოგებაშვილის ანბანის სახელმძღვანელოთა აგების პრინციპები, თბ. 1952.
7. ქრ. შარაშიძე, ქართული საანბანო წიგნის ბიბლიოთეკა, 1941.

CHRISTIAN PEDAGOGICS AND THE MANUALS OF GEORGIAN ALPHABET

*Doctor of Pedagogical Sciences,
Ass.Prof. Natela Maghlakelidze
Faculty of Sciences and Art in Ilia University*

1. The multi century history of the Georgian bibliography is hard to imagine without literacy teaching. The abecedaries created in the ancient times were aimed not only at teaching literacy but the development of the pupils, based on the Christian morality. Christianity used to be a cornerstone of the Georgian pedagogic thinking. As the church had always been the oldest bed of education it was only natural that the abecedaries were created there. It also was the reason for knitting tightly the teaching of literacy and the prayers.



2. Georgian alphabet included into the Shatberdi collection is believed to be the oldest among the “alphabets” included into the written masterpieces known to this day, and it should have bore educational purposes as well. The experts believe that the term “alphabet” (anbani) is encountered there, as the unity of signs expressing the sounds of a certain language for the first time. They regard the book as the oldest of educational books preserved to this day. The alphabet is included into the Georgian church manuscripts of the following centuries as a teaching aid. In some cases it is supplied with the methodic recommendations. In this respect the calendar written by Tbel Abuseridze in 1233 is of major interest. It definitely is meant as educational. We learn that in accordance with the given abecedary certain days of the week used to be assigned for teaching literacy to the youths. From printed publications the alphabets included into the Psalms and Prayers are of particular interest in this respect. Alphabets are encountered in seven printed books of the 18th century, six of which are various editions (publications) of psalms, while the remaining one is a book of prayers published in Tbilisi. According to the experts’ the alphabets included into the Psalms (1749) and Prayers (1793) represent a full, complete abecedaries, due to their construction, method, material distribution and exercises;

3. The “Iberian Alphabet with Prayers” published separately as the first manual in 1629 in Rome by the “Faith Spreading Society” should be regarded the first text-book. Prayers are used as reading material in the “Georgian Abecedary” of 1700 – 1710, printed in Stockholm, and “Russian-Georgian abecedary” printed in Petersburg in 1737-44). Use of religious texts for reading was a common practice for the manuals of the period. Moreover it was natural, as the theologians used to be mostly the authors of the manuals: Prokopovich Theophanus “Primary Teachings for the Youths”, Moscow, Gayoz, “Abecedary”, Mozdok, 1797, 1739,

Tarasi The Monk-Priest, “Abecedary”, Tiflis, 1825...)

4. It is worthy of note how the religious upbringing issues are presented by Iakob Gogebashvili. He declared both the school and the Church the source of virtue. The idea (thought) of forming the religious and moral ethics is embedded in “Deda Ena” and incarnated by the way of reading materials. The author was trying to take into account the age characteristics of the youths, without overburdening the mind with the prayers memorized mechanically. For this reason, in the first year, he offered the pupils only the portraits of the life of the Christ and two short prayers, “God have mercy upon us” and “Grant us oh Lord”. The definition of the daily prayers, comprehension of the content and finally memorizing would be attempted by the class on the next year only.” (I. Gogebashvili. “Deda Ena”, 1876, Preface, p.V).

5. As we do know, “Deda Ena” was split into two parts after the 21st edition. The mentioned edition is remarkable for the fact that it was meant for the Georgians of “all confessions”. The reason for splitting the book into two parts had to be the same: the first, the abecedary part – had to be acceptable for the youths of all confessions. Thus the changes were applied only to the first part of “Deda Ena”, while the second part was diversified by the reading materials of on Christian ethics. We are referring to the “Stories and verses on divine ethics.” The teacher tries to abstain from delivering the biblical exhortations in a dogmatic way. He integrates the biblical exhortations into the text itself.

6. “The schools should give priority to the provision of such knowledge which is relevant with their upbringing, and will be of use for the Christian ethics” – wrote I. Gogebashvili. “Deda Ena” is a perfect example of merging the education and Christian faith. That is why it left the limits of the abecedary book and turned into an example of Christian Ethics.



**ძართული სამონასტრო წესები
მოკლე მიმოხილვა**

ხათუნა თოღაძე

საქართველოს ტექნიკური

უნივერსიტეტი

პირველად ტიპიკონი წმ. საბას წერილშია ჩამოყალიბებული (VI ს.), რომელმაც „პალესტინის“ ანუ „იერუსალიმის განჩინების“ სახელი მიიღო. საქართველოს ეკლესია XI-მდე უმთავრესად პალესტინის ლიტურგიულ პრაქტიკასთან იყო დაკავშირებული და ღვთისმსახურებაშიც პალესტინურ ტიპიკონს იყენებდა. ათონის ივერთა მონასტერში დამკვიდრების შემდეგ ქართველებმა თარგმნეს ტიპიკონის კონსტანტინოპოლური რედაქციაც. საქართველოში მოქმედ სამონასტრო წესებიდან აღსანიშნავია სამი: საბაწმინდისა (პალესტინა), სტუდიის მონასტრისა (კონსტანტინოპოლი) და ათანასე დიდის ღვთისმეტყველების (ათონის მთა). ქართველი წინამძღვრები დიდი პასუხისმგებლობით ეკიდებოდნენ სამონასტრო კანონმდებლობის საქმეს. ერთი სარწმუნოების მიუხედავად, ცდილობდნენ ბრძალ არ გადმოეღოთ უცხოთა წესები.

მონასტერი ბევრი იყო ჩვენში: შიომღვიმე, გარეჯი, შატბერდი, გელათი და სხვ. ქართული მონასტრები საქართველოს ფარგლებს გარეთაც მრავლად იყო: იერუსალიმში, შავ მთაზე, საბერძნეთში... ყოველ მათგან თავისი წესდება უნდა ჰქონოდა. სამწუხაროდ, ჩვენამდე ამ მნიშვნელოვანი წერილობითი ძეგლების მხოლოდ ნაწილია მოღწეული.

კლარჯეთის მონასტერთა „წესი“, მოკლე შინაარსი, გიორგი მერჩულეს თავის თხზულებაში აქვს მოტანილი. ტიპიკონი დაწერილია გრიგოლ ხანძთელის მიერ VIII ს-ის მიწურულს. ათონის ქართველთა მონასტრის ტიპიკონი, სავარაუდოდ, ექვთიმე ათონელს ეკუთვნის (XI ს.). ტიპიკონის წესებს მოგვაგონებს „განაჩენი“, რომელიც შიომღვიმის მონასტერს ეკუთვნის. ტიპიკონის წესებს

მოგვაგონებს დავით აღმაშენებლის ანდერძიც, რომელიც საგანგებო წესითაა შედგენილი. ჩვენამდე მოაღწია ქვემო ქართლის ერთ-ერთი მონასტრის ტიპიკონის ნაწყვეტმაც. ტიპიკონი, რომელმაც ძველი საქართველოს ფარგლებში არსებულ მონასტერთა წესდებებისაგან ჩვენამდე, ასე თუ ისე სრულად მოაღწია, „ვაჰანის ქვაბთა განგება“ (XIII ს.). ერთადერთი ჩვენამდე სრულად მოღწეული „განგება“ პეტრიწონის მონასტრის ტიპიკონია. იგი დაწერილია ტაოელი ქართველის გრიგოლ ბაკურიანის ძის მიერ 1083 წელს. ხელთ გვაქვს XIX საუკუნის ერთი ტიპიკონიც – „შემოკლებული კანონი მონაზონთა ცხოვრებისანი“.

ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით, მონასტერს „ძმობა“, თითოეულ მის წევრს – „ძმა“ ეწოდებოდა. ამ ძმობაში არ იგულისხმებოდნენ წინამძღვარი და მსახურნი.

ტიპიკონის მიხედვით მონასტერი იხილებოდა როგორც იდეალურ წესრიგზე დამყარებული ერთობა. ამ ერთობისთვის ასაკს, ცოდნას, ერისკაცობაში საქმიანობას და სოციალურ წარმოშობას მნიშვნელობა არ ჰქონდა.

წესი ყველასთვის ერთი იყო წინამძღვრიდან მოსენაკემდე.

წესებიდან ყოველგვარი გადახრა დანაშაული იყო. წესრიგის დამღრვევი ისჯებოდა. მონაზონთა უფლება-მოვალეობანი მკაცრად იყო განსაზღვრული: ისინი ცხოვრობდნენ სენაკებში, სადაც ხატის და სანთლის შეტანაც კი იკრძალებოდა. ქცევის წესები განსაზღვრული იყო წირვა-ლოცვის და ტრაპეზის დროსაც. ლოცვისას მონაზონი უნდა მდგარიყო სწორად და მტკიცედ. კედელზე ან სვეტზე მიყრდნობა იკრძალებოდა. არ შეიძლებოდა დაჯდომა. ამის უფლება მხოლოდ ღრმად მოხუცებს და სწეულებს ჰქონდათ. იკრძალებოდა წირვაზე ხმაური, ლაპარაკი, დაგვიანება, წირვის უმიზეზოდ დატოვება.

მონაზვნებს ეკუთვნოდათ ერთნარი კვება. ჩუმად ჭამა იკრძალებოდა, არ



შეიძლებოდა ტრაპეზზე დაგვიანება, საუბარი. ლაპარაკის უფლება მხოლოდ წინამძღვარს ან დეკანოზს ჰქონდათ, ისიც აუცილებლობის შემთხვევაში. მონაზონთათვის აუცილებელი იყო ფიზიკური შრომაც.

ძმებს ეკრძალებოდათ ვაჭრობა. მხოლოდ „მწერლებს“ შეეძლოთ ზეთის ყიდვა.

მკაცრ დისციპლინას განაპირობებდა „კარნაკეცილობის“ პრინციპი. წინამძღვრის ნებართვის გარეშე არავის შეეძლო მონასტრიდან გასვლა, საქმეზე წასული „ძმები“ დროულად უნდა დაბრუნებულიყვნენ. იკრძალებოდა ურთიერთობა შემთხვევით ადამიანებთან. გლახაკებსა და მათხოვრებს მეკარე ისტუმრებდა.

ძმობის ერთობის ერთ-ერთი გამოხატულება იყო ყოველი მათგანის წინამძღვრისადმი უსიტყვო მორჩილება. სხვისთვის აღსარების ჩაბარება არ შეიძლებოდა. მის წინაშე ურჩობა მკაცრად ისჯებოდა, თავის მხრივ. წინამძღვარი ყველასგან გამორჩეული და მისაბაძი უნდა ყოფილიყო: თავდმდაბალი, შრომისმოყვარე, განათლებული, ღვთისმომშიში და ძმათა მოყვარე. ქართულ მონასტრებში უღირსი წინამძღვარი უფრო მკაცრად ისჯებოდა, ვიდრე უღირსი „ძმა“. წინამძღვარს პასუხი მოეთხოვებოდა იმ შემთხვევაშიც, თუ დამნაშავეს არ დასჯოდა, რადგან ამით სხვას უბიძგებდა დანაშაულისაკენ. ქრთამის აღების ან მონასტრის ქონების გაფლანგვის შემთხვევაში ძმებს უფლება ჰქონდათ იგი გადაეყენებინათ.

ხშირად აღკვეცისას წარჩინებულები დიდ თანხას სწირავდნენ მონასტერს. ქართველი წინამძღვრებისთვის შესაწირი არაფერს ნიშნავდა თუ შემწირველი უღირსი იყო. პირიქით, ერიდებოდნენ კიდევ წარჩინებულთა აღკვეცას.

ქართულ მონასტრებში, ასევე არაა დამოწმებულ მონაზონთა მსახურები, რომლებიც წარჩინებულებს

ჰყავთ. ჩვენს ტიპიკონებში გვხვდება მხოლოდ მოწაფე.

ქართული ტიპიკონების მიხედვით ძმობის წევრად მიღებისას, მხოლოდ პირად ღირსებებს ენიჭებოდა მნიშვნელობა. „ახალმოსული“ ზრუნვის საგანს წარმოადგენდა „ძველი“ ძმებისათვის.

ბიზანტიაში არსებულ ქართულ მონასტრებში წინამძღვარი წინამორბედისგან ინიშნებოდა ანუ მონარქიულად. საქართველოში არსებულ მონასტრებში კენჭისყრით ანუ ძმათა ერთსულოვანი თანხმობით ივ. ჯავახიშვილი ამას ქართული სახელმწიფო წყობილებით ხსნის.

მიუხედავად იმისა, რომ მართლმადიდებლურ სამყაროში სამონასტრო დისციპლინარული წესები საერთოა, ქართველ ბერ-მონაზონთა ცხოვრება გარკვეული თავისებურებებით ხასიათდებოდა. სახელმწიფოში არსებული ვითარება, ეთნიკური ფსიქოლოგია და მრავალსაუკუნოვანი კულტურული ტრადიციები, ბუნებრივია, თავის გავლენას ახდენდა სამონასტრო ცხოვრების წესზეც.



მოღვაწე და მცენიერი - ბურია-სამეგრელოს მაისაოპოსი ბრიბოლი მურაბ ნაჭყებია, პროფესორი სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჩვენს დრომდე გამოჰყვა ქართულ ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს საბჭოურ სინამდვილეში მიზნობრივად დანერგილი აზრი, რომ სასულიერო სფერო მეცნიერებასთან არ არის დაკავშირებული და სასულიერო პირები მეცნიერების წარმომადგენლებად არ უნდა განვიხილოთ; ეს სრულიად მცდარი შეხედულება, თავის დროზე ათეისტური მანქანის ძალადობით მოხვედრილი წიგნებში, დღემდე მოქმედებს და სასულიერო პირთა მიღწევებისა და მიგნებების სამეცნიერო მიმოქცევაში ჩართვას უშლის ხელს. მათ ასახელებენ როგორც მოღვაწეებს, მწერლებს, პოეტებს, მაგრამ მათ სამეცნიერო ნაშრომებსა და კვლევებს „აკრედიტაციას“ არ აძლევენ, აქოდა ილიას, აკაკის, ვაჟას სამეცნიერო ნაღვაწი შემდეგი პერიოდების წარმომადგენელთა დისერტაციებს ტოლს ვერ უდებენო. თუმცა „დასაშვებია“ ათონელთა, პეტრიწის, მეფეთა და უფლისწულთა სამეცნიერო ამაგის ქება და აღიარება. ჩვენ გრიგოლ დადიანზე გვექნება საუბარი; ჩვენს მოხსენებაში ქართველ სამეცნიერო მამათა ერთ დიდ წარმომადგენელს შევეხებით, რომელიც თავისი განსწავლულობით, საკვლევი საკითხის შესწავლის მეთოდოლოგიური სიზუსტითა და ანალიტიკური აზროვნებით ნებისმიერი ქვეყნის სამეცნიერო სკოლას დაამშვენებდა. ჩვენ გრიგოლ დადიანზე გვექნება საუბარი; ცხადია, ამ პიროვნების საერო და საზოგადო ნაღვაწის თუნდაც მიმოხილვა ადვილი არ არის, მაგრამ შევეცდებით მოხსენებაში მისი ღვაწლის რამდენიმე განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი ასპექტი წამოვიწიოთ წინ:

1. გრიგოლ დადიანს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა ეპოქის გამორჩეულ ადამიანებთან: ილია ჭავჭავაძესთან, აკაკი წერეთელთან, ნიკო ნიკოლაძესთან, დიმიტრი ყიფიანთან, თედო სახოკიასთან... წმინდა მღვდელმთავრებ-

თან გაბრიელ ქიქოძესა და ალექსანდრე ოქროპირიძესთან; იგი შეუვალი სიმტკიცით ამოუდგა გვერდით ამ ბრწყინვალე კოჰორტას სამშობლოს ინტერესების დასაცავად და გაბედულად დაუპირისპირდა ცარიზმის პოლიტიკას კავკასიის რუსიფიკაციის საქმეში.

2. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში სამეგრელოში, აფხაზეთსა და სვანეთში დედაენისა და ქართული იდენტობის გადასარჩენად ბრძოლაში ჩაბმული იყო საქართველოს მოსახლეობის უკლებლივ ყველა ფენა. ამ საქმიანობას კორდინაციას უწევდნენ თერგდალეულები, „წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება“ და სხვ. სამეგრელოში ამ ბრძოლას სათავეში ედგა მეუფე გრიგოლი, რომელსაც ქართლ-იმერეთის სინოდალურმა კანტორამ დაავალა წარედგინა წერილობითი დასკვნა მეგრულად გადაღებული საყოველღეო ლოცვებისა და ათი მცნების სიზუსტის შესახებ და სამეგრელოში ღვთისმსახურების მეგრულად წარმართვის მიზანშეწონილობის თაობაზე. გრიგოლ დადიანის ხელმძღვანელობით ჩატარებულ იქნა მასობრივი გამოკითხვა, რასაც წერილობით გამოეხმაურა ეპარქიის ყველა ბლალღინი და ბევრი საერო პირი. პლებისციტების შედეგად მოგროვილი მასალების საფუძველზე მეუფე გრიგოლის ხელმძღვანელობით ეპარქიის სამღვდელოების ყრილობაზე მიღებულ იქნა ერთადერთი სწორი დასკვნა, რისი გათვალისწინება ზოგიერთ ჩვენს „თანამედროვესაც“ არ აწყენდა. ხელისუფლებამ ქვეყნის სასიკეთოდ დასკვნა არ აპატია დიდ მამულიშიღვლს; იგი მოსკოვში გადაიყვანეს სამუშაოდ, რაც ფაქტობრივად სამშობლოდან მის გახეუებას ნიშნავდა;

3. მოხსენებაში ასევე საუბარია გრიგოლ ეპისკოპოსის ღვაწლზე ძველი ქართული საეკლესიო გალობის, საერო სასწავლებლების აღდგინების სფეროში, მისი ქადაგების სტილზე და სხვ.



სერბულ-ქართული სამკლესიო დიპლომატიის ისტორიიდან (ათონის ივერთა მონასტერი და სტეფანე დუშანი)

*ეთერ ბოკელავაძე, დოქტორანტი
ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი*

ცნობები სერბულ-ქართული საეკლესიო დიპლომატიური ურთიერთობების შესახებ დაცულია სერბულ, ბერძნულ და ქართულ წყაროებში. ეს ურთიერთობები იწყება XII საუკუნის ბოლოს და გრძელდება დღემდე.

ა) წარმოდგენილ ნაშრომში შესავლის სახით ჩვენ განვიხილავთ ქართულ-სერბული საეკლესიო ურთიერთობების მოკლე ისტორიას (XIV საუკუნის შუა წლებამდე). წმინდა საბას (სერბეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის პირველი მთავარეპისკოპოსი) და სიმეონ ნემანის (სერბეთის დიდი ჟუპანი სტეფანე ნემანი, შემდგომში ათონელი ბერი სიმეონი) კონტაქტები ათონის ივერთა მონასტერთან. სამეფო ბერთა (მამა-შვილი ნემანები) ურთიერთობა ქართველ ბერებთან და წინამძღვრებთან ივირონის საქმიანობის ხელშესაწყობად.

ბ) ივირონის მონასტერი ათონის მთაზე დაარსდა 980-983 წლებში ცნობილი საეკლესიო მოღვაწეების იოანე ათონელისა და თორნიკეს (იგივე იოანე) მიერ. მთელი არსებობის მანძილზე მონასტერი ყოველთვის განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა ათონის ისტორიაში. აღსანიშნავია მისი კონტაქტები ბიზანტიის საიმპერატორო კართან (წრებთან) და მისი დიპლომატიური ურთიერთობები (საქმიანობა) საიმპერატორო ხელისუფლებასთან). საუკუნეების მანძილზე მონასტერი ფლობდა დომენებს და მეტოქე ეკლესიებს ბალკანეთის ნახევარკუნძულის მნიშვნელოვან ტერიტორიაზე, რომელიც ბიზანტიელი იმპერატორების გამგებლობის ქვეშ იმყოფებოდა. ივირონის

მდგომარეობა და სტატუსი ათონის მთაზე, მისი საკუთრება და მფლობელობა ბალკანეთში დაკავშირებულია ბიზანტიის საიმპერატორო წრებთან ურთიერთ ბასთან. ივირონის ბერძენი სამღვდელოების კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსთან ურთიერთობა ხაზგასმულია წინამდებარე ნაშრომში.

გ) ნაშრომში ჩვენ ასევე განვიხილავთ დიდი სერბი მეფისა და იმპერატორის სტეფანე დუშანის (1331-1355) პოლიტიკას ათონის მთისადმი და მის მნიშვნელობას ბერძნულ-სერბული იმპერიის მშენებლობისას. ისტორიულად ცნობილია, რომ სტეფანე დუშანის მოღვაწეობის მთავარ მიზანს წარმოადგენდა ბერძენთა და სერბთა დიდი იმპერიის შექმნა. XIV საუკუნის 40-იან წლებში მან მართლაც შეძლო თავისი მმართველობის ქვეშ გაეერთიანებინა ძირითადი ბალკანური მიწები. ამასთან, მას თავისი ტიტულის ლეგიტიმაციისთვის ესაჭიროებოდა ბერძენი სამღვდელოების მხარდაჭერა, რისი მიღებაც შეუძლებელი იყო კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსგან, დუშანის ანტიბიზანტიური პოლიტიკის გამო. სწორედ ამიტომ მისი საეკლესიო პოლიტიკის გატარების ყველაზე მნიშვნელოვან ადგილად ათონის მთა და მისი მონასტრები გახდა.

დ) ნაშრომში განხილულია დუშანის პოლიტიკა ათონის მთისადმი და ქართველთა ივირონის მონასტრის დამოკიდებულება (პოზიცია) ამ ფენომენისადმი; ორი ხრიზობული გაცემული მის მიერ 1346 წელს ქართველი სამღვდელოებისადმი და მონისტრისადმი დამტკიცებული საკუთრება და პრივილეგიები. ნაშრომის დასასრულს შეფასებულია ათონის ივერთა მონასტრის როლი სტეფანე დუშანის იმპერიულ პოლიტიკაში და ზოგადად ქართულ-სერბულ საეკლესიო ურთიერთობებში.



**FROM THE HISTORY OF SERBIAN-
GEORGIAN ECCLESIASTICAL
DIPLOMATIC RELATIONS (STEPHEN
DUSAN AND THE IVIRON MONASTERY
ON MOUNT ATHOS)**

PHD Student Eter Bokelavadze

Iv. Javakhishvili Tbilisi State University

Notes on Serbian-Georgian ecclesiastical diplomatic relations are kept in Serbian, Grecian and Georgian sources. History of these relations begins in the end of the XII century and still lasts today.

a) In the present work as an introduction we consider brief history of Georgian-Serbian ecclesiastical relations the study period (middle ages of the XIV century) preceding epoch: contacts of St. Saba (the first archbishop of Serbian Autocephalous Church) and Simeon Neman (Grand Zupan of Serbia, Stephen Neman, later Athos' monk Simeon) with the Holy Iviron Monastery of Athos, relations of royal monks (father-son Nemans) with Georgian monks and churchwarden activity carried out for the benefit of the Iviron.

b) Georgians' Iviron Monastery on Mount Athos was founded in 980-983 by the well-known ecclesiastic figures – Ioannes of Athos and Tornikios (the same Ioane). In all times of its existence the Monastery always played special role in the Athos history. It has direct contacts with Byzantine imperial courts and took active part in diplomatic activity carried out by the imperial authority. Throughout the centuries the Monastery owned domains and metohias churches on important territories of Balkan Peninsula presented by Byzantine emperors. Condition and status of the Iviron Monastery on Mount Athos in the middle years of the XIV, its property and estates on the territory of the Balkans, attitude of the Monastery to the Byzantine imperial court, relations with imperial court, relations with Greek clergy of Iviron and patriarchy of Constantinople are highlighted in the work.

c) In the work are also discussed the policy of the great Serbian king and emperor Stephen Dusan (1331-1355) on Mount Athos and his importance in building of the single Greco-Serbian empire. It is historically known

that the main objective of Stephen Dusan's activity was formation of the big empire of Greeks and Serbians. In 40s of the XIV century he really managed to unite important Balkan lands under his reign. Although, for legitimation of his title he needed support of the Greek clergy, which was impossible to derive from the patriarchy of Constantinople due to Dusan's anti-Byzantine policy. That is why the most important place in his ecclesiastic policy held the Mount Athos and monasteries of that place.

d) In the work are described activities carried out by Dusan on Mount Athos and the position of Georgians' Iviron Monastery regarding this phenomenon; 2 khrisobuls issued by him in 1346 for Georgian clergy and property and privileges adopted in favors of the Monastery by their means.

In the end of the work the role of Georgians' Athos Monastery in the imperial policy of Stephen Dusan and in general the history of Georgian-Serbian ecclesiastical relationships are assessed.



**ელექტრონული წყარო და
გლობალურ ძალაში მიზნულ-
ისტორიობრაჟიული დისფუნქციების
პრობლემატიკა**

გიორგი არავიაშვილი, დოქტორანტი

ისტორიული პარადიგმის საკვანძო მომენტს, როგორც ცნობილია, წარმოადგენს ისტორიული წყაროს ცნება ვითარცა „ადამიანის საქმიანობის მიზანმიმართული პროდუქტი, რომელშიც ასე თუ ისე სოციალური, ფსიქოლოგიური, ეკონომიკური, კავშირებითი, საინფორმაციო და სხვა პიროვნების და საზოგადოების განვითარების ასპექტები აისახა“⁷⁷. ნებისმიერი ისტორიული მოვლენა ბაზირდება, უპირველეს ყოვლისა, წყაროებზე, რომელთა მეშვეობით მკვლევარი ცდილობს აღადგინოს ისტორიული რეალობის გარკვეული მონაკვეთი, ინფორმაცია, რომელიც ნახსენებია ამ კონკრეტულ წყაროში.

ისტორიის მეცნიერების ისტორია წარმოადგენს ისტორიული ძიების და წყაროების კვლევის ახალ მეთოდებს, ისეთი ცოდნის შექმნის, რომელიც ცოდნის ობიექტებთან მაქსიმალურად არის დაახლოებული.

ამ მხრივ, ყველაზე ნაყოფიერად შეიძლება ჩაითვალოს XXI საუკუნე, თავისი „მესამე საინფორმაციო რევოლუციით“, რომლის ერთ-ერთი შედეგია კაცობრიობის განვითარების ახალ საფეხურზე გადასვლა, ხარისხობრივად ახალ ეპოქაში შებიჯება, სადაც ადამიანის მენტალური საქმიანობა პრიორიტეტს წარმოადგენს და საკვანძო ცნებას – “ინფორმაციის“ ცნება - როგორც საზოგადოების სხვა ძირითადი ასპექტების განმსაზღვრელს.

ამ ეპოქის (ინფორმაციის ეპოქის) დადგომისთანავე, ჩნდება ხარისხობრივად ახალი ისტორიული წყარო - ელექტრონული წყარო (ფიქსირებული

ინფორმაცია, რომელიც ინახება და გადაეცემა ელექტრონული საშუალებებით მისი ურთიერთგაცვლის დროს). ზუსტად ასეთი წყაროების მასივთან ჩვენ ვმუშაობთ გლობალურ ქსელში (WWW).

ინტერნეტი, რომელიც შედარებით მცირე ხნის წინ გამოჩნდა, თანამედროვე საზოგადოების ყველაზე დინამურ-განვითარებად მოვლენად იქცა. აუდიტორიის ზრდასთან ერთად, რომელიც დღეისთვის მთელს მსოფლიოში უკვე მიახლოებით 5 მილიარდ ადამიანს წარმოადგენს, ინტერნეტი იქცა არა მხოლოდ მასობრივი, არამედ გლობალური კომუნიკაციის საშუალებად, რომელმაც გადააბიჯა ეროვნულ საზღვრებს და გააერთიანა მსოფლიო საინფორმაციო რესურსები ერთიან სისტემაში.

რაც შეეხება საქართველოს: მნიშვნელოვანი ჩამორჩენის მიუხედავად, განვითარებულ ქვეყნებთან შედარებით, ინტერნეტ-ქსელის სეგმენტის განვითარება საქართველოში სწრაფი ტემპით მიმდინარეობს.

ინტერნეტის დინამური განვითარება და მისი ინტეგრირება ადამიანთა ცხოვრების სხვადასხვა სფეროებში უსწრებს ამ სფეროში მიმდინარე პროცესების მეცნიერულ გააზრებას.

ამიტომაც მსოფლიო გლობალური ქსელი იქნება არა მხოლოდ იარაღი, არამედ გარემოც⁷⁸, რომლის მეშვეობითაც უნდა გადაწყდეს “სამშვენიერო” ამოცანა:

ა. დადგენა ინტერნეტ-რესურსებისა, რომლებიც ორიგინალ ტექსტებს და ვიზუალურ მასალებს განსაზღვრულ

⁷⁷ И.Н. Данилевский, В.В. Кабанов. Источниковедение. М., 2000, с.26

⁷⁸ დისფუნქციების აღმოჩენის პრაქტიკულ მაგალითად გამოყენებულია თემა „საქართველოს და საქართველოს ეკლესიის იურიდიქციის საზღვრები VI-IX ს. გლობალურ ქსელში“



კონკრეტულ ისტორიულ-იურიდიულ თემატიკაზე.

ბ. გამოქვეყნებული და ტირაჟირებული ინფორმაციის ანალიზი რეალური ისტორიული სურათის და ფაქტების შესაბამისობაზე.

გ. ინტერნეტის და ანალიზის შედეგად აღმოჩენილი ისტორიული ფაქტების დამახინჯებები (დროის მოცემულ მონაკვეთში და კონკრეტულ ტერიტორიაზე) – მიზეზების და წყაროების დადგენა, რომლებმაც მიიყვანეს ფალსიფიკაციამდე.

საქართველოსთვის ეს ძალზედ მნიშვნელოვანია – ვინაიდან საზღვრების იურისდიქციის და საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის ასევე საზღვრების იურისდიქციის პრობლემა, ეკლესიის ჩამოყალიბების და გამტკიცების ხანაში (ძალზედ სშირად, ზემოთ ხსენებულების ლოკალური არათანხვედრის გამო ადგილი ჰქონდა და აქვს კიდევაც დაუსაბუთებელ პრეტენზიებს და ისტორიულ ფალსიფიკაციებს) და დანაწევრებული ეთნოსების ერთ სახელმწიფოდ გაერთიანებამ დაუდო საფუძველი მომავალ ოქროს ხანას (ისტორიული ასპექტი) და თანამედროვე პრობლემებსაც (ემპირიული რეალობა) (გადაჭრის ან გააზრების სტადიაზე).

ამოცანის პირველი ნაწილის მთავარი კითხვა: რომელი ინტერნეტ-რესურსი შეგვიძლია ჩავთვალოთ ისტორიულ წყაროდ?

ვინაიდან ჩვენ ვერ დავეყრდნობით კვლევებს ამ უკანასკნელების არსებობის გამო⁷⁹, კითხვაზე პასუხის თეორიულ-მეთოდოლოგიურ საყრდენად იქცევა რამდენიმე თეორია (სტრუქტურული ფუნქციონალიზმი⁸⁰ (საბაზო

თეორია), ინფორმაციული საზოგადოების თეორია, მასობრივი კომუნიკაციის თეორია)) და გლობალურ ქსელში მოპოვებული ემპირიული კვლევითი ინფორმაცია, რომელნიც თავის მხრივ განამტკიცებენ და არგუმენტირების ბაზას შეუქმნიან ქვეთეზისების. კერძოდ კი:

- ისტორია და ისტორიოგრაფია გლობალურ ქსელში – კვლევის განსხვავებული გარემო და წყარო
- ინტერნეტის სტრუქტურა (სად უნდა ვეძებდეთ ისტორიულ წყაროებს?)
- ნაპოვნიდან რომელი ინტერნეტ რესურსი შეიძლება ჩაითვალოს მკვლევარს, რომელი მას-მედიად და რომელი ისტორიულ წყაროდ.

ისტორიოგრაფიის ცნება, როგორც ისტორიული მეცნიერების ისტორია, გვაძლევს საშუალებას განვიხილოთ ინტერნეტი, როგორც თანამედროვე გარემო და საშუალება ისტორიული კვლევისთვის. ამ მოსაზრების საფუძველს გვაძლევს, უპირველეს ყოვლისა, ის რომ ზუსტად ინტერნეტში დღეისთვის იქმნება, ინახება და ხდება ხელმისაწვდომი, როგორც ციფრული ვერსიები ტრადიციული ისტორიული წყაროების ასევე ზემოთ ხსენებულების ახალი სახეობანი. ეს პოულობს თავის რეალიზებას მსხვილ ინტერნეტ-პროექტებში, მეცნიერული შრომების დიდი კოლექციების გაციფრებაში, მათ შორის ისტორიული მანუსკრიფტების და მსოფლიო ბიბლიოთეკებისაც კი. მაგდაგვარი პროექტების რეალიზაცია გვაძლევს საშუალებას უფრო ინტენსიურად გამოვიყენოთ ადრე ხელმისაწვდომი ისტორიული მასალები და გავამდიდროთ ისტორიულ - სოციალური და სოციალურ-პოლიტიკური კვლევები.

⁷⁹ რადიკალური სხვაობა ბეჭდვით პროდუქციასთან, სადაც თითქმის 100% გარკვეულია თუ რომელია გამოცემა მეცნიერული, რომელი კი - ყვითელი პრესა.

⁸⁰ სტრუქტურულ ფუნქციონალიზმს განვიხილავთ ტ. ლარსონის და რ. მერტონის ხედვით, რომელთა პოზიციის თანახმად

მკვლევარს უნდა ვითარცა თვითორგანიზებული და თვითკონტროლირებადი ქვესისტემა, რომელიც ფუნქციონირებს გარკვეულ დადგენილ ჩარჩოებში, ასევე მთავარ დასაყრდენს ვპოულობთ კულტუროლოგიურ კომუნიკაციის თეორიაში (წარდგენილია ჯ. მაკლიუენი და ა. მოლი).



ინტერნეტი ხდება სულ უფრო და უფრო დინამიურ საშუალებად მოვლენების და პროცესების ასახვის, რომლებსაც ადგილი აქვს ისტორიულ მეცნიერებაში როგორც ორგანიზაციულ, ინსტიტუციონალურ, ასევე შინაარსობრივ დონეზე.

სამძებრო ლოგოსები ინტერნეტის საძიებო სერვისებში გვაძლევენ დიდი მოცულობით ნაირგვარ და არსებითად სადემონსტრაციო ინფორმაციას, რომელიც ახასიათებს ისტორიული მეცნიერების და საზოგადოების მდგომარეობას და განვითარებას სხვადასხვა მხრიდან, სხვადასხვა ასპექტში.

გლობალური ქსელი სულ უფრო და უფრო იქცევა იმ გარემოდ, რომლის ჩარჩოებში გროვდება ისტორიული ინფორმაცია და რომელიც ისტორიული მეცნიერების კომუნიკაციის განვითარების შედეგს ასახავს. დამაჯერებლად შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ დღეისთვის სიმძიმის ცენტრი ისეთი ტიპის მეცნიერულ ინფორმაციისთვის, შექმნისთვის, თავმოყრისთვის, შეგროვებისთვის და გადაცემისთვის ხორციელდება დიდი და მცირე ინტერნეტ სერვისების ფარგლებში.

ინტერნეტზე საუბრისას, როდესაც მას განვიხილავთ ისტორიული გარემოს კვლევის იარაღად აუცილებელია ხაზგასმა ქსელის უნიკალურობაზეც.

საინფორმაციო, საკომუნიკაციო ტექნოლოგიების განვითარების შედეგად სულ უფრო და უფრო დიდ მნიშვნელობას იძენს ისტორიული ცოდნის, ახალი ფორმების დაგროვება, დამუშავება, შენახვა და წარდგენა. ბუნებრივია, რომ ინტერნეტ-გარემოში არსებულის და შექმნილის ეფექტური შესწავლა შესაძლებელია უპირველესისათვის თვით ინტერნეტის საშუალებით. ასე ისტორიული წყაროების ახალ ტიპს დღეს განეკუთვნებიან სამეცნიერო ორგანიზაციების, მსხვილი ისტორიული ცენტრების, ტრადიციული პერიოდული სამეცნიერო გამოცემების

(ეურნალების) და ისტორიული თემატიკის პერიოდული ელექტრონული გამოცემების საიტები. ისტორიული ცოდნის წყაროებად, რომლებიც ასახავენ ისტორიული მეცნიერების თანამედროვე ეტაპს და მასში მოქმედ პროცესებს, ასევე განეკუთვნებიან ელექტრონული არქივები, ბიბლიოთეკები, ისტორიკორიენტირებული თემატური რესურსები და სხვა ასევე ისტორია-ორიენტირებული სისტემები. ისინი ან პირდაპირ ათავსებენ ინფორმაციას ქსელში, ან ინფორმაცია მათ შესახებ სულ მეტად და მეტად თავსდება შესაბამის რესურსებზე. ზემოთ ხსენებული ფაქტების კონსტატაცია გვაძლევს საშუალებას ვისაუბროთ არა მხოლოდ შესაძლებლობაზე, არამედ აუცილებლობაზე ისტორიოგრაფიის განვითარების თანამედროვე ეტაპზე სისტემატური ისტორიული ხასიათის კვლევების ჩატარებაზე ინტერნეტში, რაც ხდის აქტუალურად შესაბამისი ინსტრუმენტარიუმის, ტექნოლოგიების და მეთოდების გამომუშავება.

მაგრამ რაც შეეხება ინფორმაციას, რომელიც ამ ფორმების ჩარჩოებში გროვდება, არ არსებობს გამორჩევის და შენახვის მიზანმიმართული სისტემა. რასაც საბოლოო ჯამში მივეყვართ შედეგად: თანამედროვე ისტორიული მეცნიერების წყაროების ნაწილობრივ დაკარგვაზე (რა თქმა უნდა, ეს ყველა წყაროს არ ეხება, მაგრამ ისტორიული მეცნიერების სპეციფიკიდან გამომდინარე, ერთი წყაროს დაკარგვაც კი ამახინჯებს მოვლენის მოზაიკის სრულ სურათს) და თანამედროვე ისტორიული ცოდნის დამახინჯებაზე. რაც უფრო მეტად ვითარდება ქსელური ტექნოლოგიები ისტორიული და ისტორიოგრაფიული ხასიათის მასალების განთავსების მხრივ, გვაძლევს საშუალებას განვაცხადოთ, რომ ინტერნეტი შედგა ვითარცა ინსტრუმენტალური გარემო ისტორიული კვლევებისთვის. თანამედროვე სამ-



ძებრო სერვისების დახმარებით, ქსელში იქმნება კეთილგანწყობილი შესაძლებლობა დიდი მოცულობით ისტორიული ინფორმაციის და ამ პროცესის დინამიკის შესასწავლად. ამავედროულად გასათვალისწინებელია, რომ დღევანდელი დღისთვის ასეთი შესწავლის სიზუსტე პირობითია, მაგრამ „შეფერხებების“ მიუხედავად შეგვიძლია განვაცხადოთ იმ ტენდენციების ობიექტურ ასახვაზე, რომლებიც ახასიათებენ ისტორიული ცოდნის ზრდის პროცესს რაოდენობრივად.

ტექნიკური თვალსაზრისით ინტერნეტი წარმოადგენს „სუპერქსელს“ ანუ ქსელთა ქსელს, რომელიც აერთიანებს ასიათასობით კომპიუტერულ ქსელს (კერძოდ, კომერციულს, აკადემიურს, სამთავრობოს) მსოფლიოს თითქმის 200 ქვეყანაში. 2015 წლის დასაწყისში მსოფლიოში მომხმარებელთა რაოდენობა შეფასებულ იქნა 5 მილიარდამდე.⁸¹

ინტერნეტის ფორმალური საორგანიზაციო სტრუქტურები იერარქიულად შეგვიძლია დავაღვათ ასეთი სახით:

1. „საზოგადოება ინტერნეტი“ (Internet Society, ISOC).
2. WWW კონსორციუმი, კონსორციუმ Internet 2 და სხვ. მსგავსი კონსორციუმები.
3. ორგანიზაციები, რომლებიც პასუხს აგებენ სადომენო სახელის რეგისტრაციაზე თითოეულ ქვეყანაში, დომენის ზონაში.
4. ცალკეული კომპიუტერული ქსელები, რომელიც შედიან ინტერნეტის შემადგენლობაში (მაგრამ ამავედროულად განიხილებიან, როგორც დამოუკიდებელი ორგანიზაციები თავიანთი მართვის სტრუქტურით, პერსონალით, საქმიანობის განსაკუთრებული მიზნებით და ა.შ.).
5. ინტერნეტ პროვაიდერები.
6. კომპანიები, ფირმები, ნებაყოფლობითი გაერთიანებანი.
7. ინტერნეტ მომხმარებლები.

⁸¹ - Internet Society Organization, 2012

ინტერნეტის არაფორმალურ სტრუქტურებს შეგვიძლია მივაკუთნოთ სხვადასხვა საზოგადოებრივი ორგანიზაციები, რომელთა მიზანია ინტერნეტის განვითარებაზე გავლენა მოახდინონ, და ასევე ინტერესების მიხედვით დაჯგუფებული მომხმარებელთა საზოგადოებები, რომელთა ფორმირება ხდება გარკვეული ინტერნეტ-რესურსების გარშემო.⁸²

გამოქვეყნებული სტრუქტურის გააზრება 80% ამცირებს რეალური რესურსების ძებნის არეალს, სადაც შესაძლებელია მოვიპოვოთ ნამდვილი ისტორიული ფაქტები (აშკარაა, რომ სისტემური მართვის, საორგანიზაციო და კომერციული რესურსები ჩვენი ძიების ობიექტები ვერ გახდებიან). და ვინაიდან სტრუქტურის ბოლო ორი პუნქტი თავისუფლად შეგვიძლია გავაერთიანოთ, დასადგენი რჩება ხარისხობრივი ძიება: განეკუთვნება ინტერნეტ-რესურსი მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებას, მას-მედიის რესურსს თუ ისტორიულ წყაროს?

ტრადიციულმა ისტორიულმა მეცნიერებამ გამოიმუშავა სპეციალური ინსტრუმენტი, რომელიც გვაძლევს საშუალებას წინსწრებით აღვკვეთოთ თავიდანვე მცდარი და შეუმოწმებელი მონაცემების გაკონტროლება. ამ როლს აღასრულებს სამეცნიერო აპარატი – ინფორმაციის წყაროებზე ბმულების ინსტიტუტი. სამწუხაროდ, დღესდღეობით უამრავი მონაცემთა ბაზა ან ბანკი ან ინტერნეტ-საიტები, რომლებიც შეიცავენ ისტორიულ ინფორმაციას წყაროებზე ბმულებს არ გვაძლევენ. ეს ნაკარნახევია, როგორც არსებული პროგრამული უზრუნველყოფის გამოუსადეგარობით, ასევე ნორმატივ-სამარ-

⁸² გვხვდება ნაირგვარი საზოგადოებები: ღია, მოძრავი საზოგადოებებით დაწყებული, დაუფიქსირებელი საზღვრებით და წევრთა რეგულარული მონაცვლეობით; დახურული საზოგადოებებით დამთავრებული, აუცილებელი რეგისტრაციით და გარედან მოსული „სტუმრებისთვის“ სრული აკრძალვით.



თლებრივი გაურკვეველობით მეცნიერული აპარატის საკითხზე.

მას-მედიური საიტი აპრიორი შეიძლება ჩაიტვალოს ისტორიულ წყაროდ, თუ რეალური დროის რეჟიმში გადასცემს *ონ-ლაინ* ინფორმაციას. დანარჩენ შემთხვევაში ის ზუსტად ისევე, როგორც სპეციფიური საიტები, სანდოობაზე უნდა იქნას გამოკვლეული. ასე რომ, გამოკვლების მეთოდით ვუბრუნდებით პირველ პუნქტს.

ინტერნეტი, სრულფასოვნად შესაძლოა ჩაითვალოს მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებად, ვინაიდან ის შეესაბამება მკს-ს განმარტებას – ინტერნეტის საშუალებით ხორციელდება ინსტიტუციონალურ ორგანიზებული ინფორმაციის გავრცელება და სხვა მასობრივი არაორგანიზებული ანონიმიზირებული აუდიტორიის სიმბოლური კომუნიკაციის ფორმები. იმის გარდა, რომ ინტერნეტი არის *მკს* მას გააჩნია სხვა მხარეებიც (მაგალითად, ის არის ტექნიკური გარემო სხვადასხვა გამოყენებითი ტექნოლოგიების არსებობისა, - ზემოდაღნიშნული ასპექტები გაყვანილია ამ კვლევის ჩარჩოების გარეთ).⁸³

მეცნიერული თვალსაზრისით ინტერნეტი წარმოადგენს ნიშანთა სისტემის ევოლუციის ხანგრძლივ ეტაპს (კაცობრიობის ისტორიის დამწერლობის საწყისი ფორმებიდან თანამედროვე პროგრამირების და კრიპტოგრაფიის სისტემებამდე). უკანასკნელის არსებობის ნაირგვარი ფორმები და შინაარსი კვლევის საგანი და ობიექტი ხდებიან. მაგრამ საუბარი კვლევის ობიექტზე თავის მხრივ მოითხოვს მეთოდოლოგიური გეგმის ფარგლებში გააზრებას და დაკავშირებულია წარმოდგენებთან, რომელიც ჩადებულია „ინფორმაციის“ ცნებაში.

ძალიან ხშირად ეს კონკრეტული კვლევის ვიწრო ამოცანის ჩარჩოში განიმარტება, როდესაც აპრიორი დაშვებულია, რომ შინაარსი და მნიშვნელობა ამ სიტყვის იდენტურია, როგორც ავტორის წარმოდგენებში, ასევე აუდიტორიაში და არ მოითხოვს სპეციალურ განმარტებას. ასეთ შემთხვევებში ინფორმაცია აღიქმება როგორც ფაქტების, მოვლენების ნაკადი, რომელიც ვრცელდება რომელიმე კონკრეტული კავშირის არსების მეშვეობით. ამავდროულად ინფორმაცია შესაძლოა შეიცავდეს თავისთავში შინაარსობრივ ნიუანსებს და ამავდროულად იყოს მრავალმხრივი: სახელდობრ ფაქტი ან მოვლენა, რომელსაც ჰქონდა ადგილი; ამ მოვლენის მოწმე; გაგებულის ან დანახულის ფიქსაციის მეთოდზე; მონაცემების გადაცემის მეთოდზე. როგორც წესია, ზემოთ ხსენებულ შემადგენელ ნაწილთაგან რომელიმე გადაწონის სხვებს და გამოდის ისე, რომ ინფორმაციის უზარმაზარი ნაკადი არ ნიშნავს იმდენივე რაოდენობის ფაქტებს ან მოვლენებს. ანდა ინფორმაციული ნაკადის არარსებობა არ ნიშნავს მოვლენათა რიგის არარსებობას.

კომუნიკაცია მოიცავს საკუთარ თავში მონაცემთა კრებულის გადაცემას/გაცვლას, ვერბალური ან არავერბალური კავშირის მეშვეობით. ამ დროს ხდება არა ინფორმაციის, არამედ შეტყობინების კონტექსტზე სუბიექტური, საავტორო ხედვის გადაცემა. უკანასკნელი ასახავს იმ რეალობას, რომელმაც მისი გამოჩენა განაპირობა. მაგალითისთვის განვიხილოთ რა შემოიტანეს კომუნიკაციის ქსელებმა ამ პროცესში? ვირტუალური ქსელი “შლის” შემდგარ წარმოდგენებს ეთნოსზე და სახელმწიფოზე, ახალ შინაარსს იძენს ტრადიციული აღქმა საზღვრების შესახებ. როდესაც პრაქტიკულად შეუძლებელია ტერიტორიალური კუთვნილების კრიტერიუმის გამოყენება ინტერნეტის ქსელის ანალიზისთვის. ამჟამად არ

⁸³ Биккулов, А.С «Возникновение и развитие Интернета как средства массовой коммуникации»/ Санкт-Петербург/2003.



გვიგულისხმია ამ საკითხის დარგუ-
ლირების ტექნიკური ასპექტი. ჩვენ
კონტექსტში ჩადებულია შინაარსი
შეუზღუდავობის ტრანსსაზღვრული
კოოპერაციის საინფორმაციო ნაკადე-
ბისა და ინტერნეტ მომხმარებლების.
არ აქვს მნიშვნელობა რომელ სახელმ-
წიფოში ცხოვრობს მომხმარებელი,
მნიშვნელოვანია კავშირების სისტემა,
რომელიც აერთიანებს მას კოლექტიურ
საწყისში.

ამიტომ ყველაზე დიდ გადასატრეულ
პრობლემად მიგვაჩნია სუბიექტური
აზრის (ჩვენს შემთხვევაში ისტორიულ
წყაროზე) მასობრივში გადაზრდა. ინ-
ფორმაცია გადააბიჯებს თავის „მცოდ-
ნეობის“ საწყისს და იძენს ახალ კომუ-
ნიკაციურ შინაარსს: ტექსტი ვითარცა
შედგენი კოეგოლუციური, ტრადიციული,
საზოგადოებრივი ინსტიტუტების და
ახლადგამოჩენილებისაც, განსხვავებუ-
ლი შინაარსით და ღირებულებათა სის-
ტემით. მნიშვნელობა და შესაძლო შე-
დეგები ამ მოვლენის შემდგომი ისტორი-
ისთვის ჯერ ბოლომდე არ არის
გარკვეული და შესწავლილი.

ვინაიდან კომპიუტერის მეხსიერებაში
რუკა ინახება არა როგორც გამოსა-
ხულება, არამედ როგორც კოორდი-
ნატა ფაილები - მას ანალიზირე-
ბისთვის მნიშვნელოვანი სტრუქტურული
მონაცემები გააჩნია: მხოლოდ ნაწილის
ინფორმაციის გამოყენების შესაძლებ-
ლობა, განსხვავებული მონაცემების
კომბინირება, სტატისტიკურ ბაზებთან
დაკავშირება და ასე შ. მოთხოვნიდან
გამომდინარე, ერთი და იმავე მონაცე-
მების პრაქტიკულად ურიცხვი მეთოდე-
ბით წარდგენის საშუალება გვეძლევა.
მაშასადამე, კომპიუტერული რუკა -
დროში და სივრცეში ისტორიული პრო-
ცესების მოდელირების საშუალებაა.

მაგრამ კომპიუტერული კარტოგრა-
ფირება დაკავშირებულია უამრავ, რო-
გორც წყაროსმცოდნეობის და მეთოდურ,
ასევე ტექნიკურ პრობლემასთან.
ამის მიუხედავად მისი განვითარების
აუცილებლობა კამათს არ იწვევს,
ვინაიდან ამ ტექნოლოგიების საწყის-

სების ფლობა თანდათან ისტორიული
კვლევის კულტურის განუყოფელი
ნაწილი ხდება: ნებისმიერი დონის
ისტორიკოსს ესაჭიროება რუკა! რუკე-
ბის გამოყენება გვაძლევს საშუალებას
ვიზუალურად წარმოვიდგინოთ გამო-
საკვლევ იტორიული პროცესები,
გავამუდავოთ გარკვეული კანონზომიე-
რებანი და ტენდენციები.

ინტერნეტის განვითარებასთან ერ-
თად, როგორც ნებისმიერ დიდ სის-
ტემაში, გაჩნდა მისი დიფუნქციებიც:
სპამი, ვირუსები, ინტელექტუალური
პროდუქციის არალეგალური გავრცე-
ლება⁸⁴ და სხვა⁸⁵.

ისტორიული რუკა არ განეკუთვნება
კერძო ინდივიდუალურ პროდუქტს. ვი-
რუსები ან სპამი ხშირად იყენებენ
სოციალურ ინჟინერინგს, მაგრამ ვირუს-
ული გავლენა შეეხებოდა მხოლოდ
ვიზუალურ გამოსახულებას საიტზე,
სპამი კი საერთოდ გამრავლების დის-
ფუნქციაა და ჩვენს შემთხვევაში ვერა-
ნაირ გავლენას ვერ მოახდენს.

მაშასადამე, თუ გავაკეთებთ დაშვე-
ბულობას, რომ გლობალურ ქსელში
განთავსებული რუკა ტექნოლოგიურად
იდეალურად არის შესრულებული და
ნამდვილად *ისტორიული წყაროა*,
მაგრამ ანალიტიკური შედარების
დროს ისტორიულ რეალობას არ შეე-
საბამება, საქმე გვაქვს ან ისტორიულ
შეცდომასთან ან გამოზნულ ფალსი-
ფიკაციასთან. ისტორიულ შეცდომას,
ისევე როგორც დისფუნქციას, აცილება
ეკუთვნის (უფრო ზუსტად: არგუმენ-
ტაციის შემთხვევაში - კერძო აზრად,
დაუსაბუთებლად კი - უნებლიე

⁸⁴ ინტერნეტში არალეგალური ინტელექტუ-
ალური პროდუქტების გავრცელების სა-
კითხი დგას იურისპრუდენციის და ტექნო-
ლოგიის საზღვარზე. პრობლემის გადაჭრის
შემოთავაზებული მეთოდებიც, ძირითადად
ტექნოლოგიური და იურიდიულებია, ამი-
ტომაც გადავწყვიტეთ რომ ამ ნაშრომში
არ განგვეხილა.

⁸⁵ დისფუნქციები გაცილებით მეტია და
ვრცელი განხილვა მოხდება ნაშრომის
მეორე ნაწილში.



შეცდომად ან ისტორიულ-იურიდიულ პროფანაციად ან ფალციფიკაციად).

ლიტერატურა

1. საქართველოს ეკლესიის ისტორიის ატლასი, (I ნაწილი, უძველესი ხანიდან X საუკუნის ჩათვლით), მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, თბილისი, 2013.
<http://meufeanania.info/ekl-ist-atlasi/>
2. Electronic Records Management: A Literature Review / Prepared by Alf Erlandson International Monetary Fund for the International Council on Archives Committee on Electronic Records. April 1996.
3. Doron Swade. Collecting Software: Presenting Information in an Object-Centred Culture. In: Electronic Information Resources and Historians: European Perspectives? Ed. by Seamus Ross and Edward Higgs. St. Katharinen, 1993.
4. Global Internet Report 2014, Mr. Michael Kende, Internet Society, 2014
[http://www.internetsociety.org/sites/default/files/Global Internet Report 2014 0.pdf](http://www.internetsociety.org/sites/default/files/Global%20Internet%20Report%202014%200.pdf)
5. “Интернет как средство массовой коммуникации” **Биккулов, А.С.**, Санкт-Петербург, 2003
<http://cheloveknauka.com/internet-kak-sredstvo-massovoy-kommunikatsii>
6. Past, present and future of historical information science/onno boonstra, leen breure and peter doorn/ Amsterdam ,2006
7. И.Н. Данилевский, В.В. Кабанов. Источниковедение. М., 2000.



სამი ათასი წლის წინანდელი რელიგიური შუმერული ტექსტების ბაცნობა ინფორმაციული ტექნოლოგიის გამოყენებით

ქურუმი ქალი ენჰედუანა

ნათელა ფოფხაძე აკადემია ფაზისი

I. შესავალი

1922 წელს პენსილვანიის უნივერსიტეტის და ბრიტანეთის მუზეუმის ერთობლივი ძალისხმევით მდინარე ევფრატის აუზში მიმდინარე არქეოლოგიური გათხრების შედეგად ქალაქ ურში აღმოჩნდა პატარა, მრგვალი ფირფიტა. ის იპოვეს მთვარის ღვთაების უმაღლესი ქურუმის სასახლის ახლოს. მასზე გამოსახული იყო ქურუმი ქალი, რომელიც რელიგიურ რიტუალს ასრულებდა. მეორე მხარეს იყო წარწერა:

ენხედუანა, ნანას ჭეშმარიტო ქალბატონო, ნანას სძალო, ასულო სარ უქქინისა, ყოველთა მეფისა, ინანას ტაძარში, ქალაქ ურში საღვამი ააგე და ტაბლა ზეცისა უწოდე.“

სარ ნიშნავს მეფეს, უქქინ ნიშნავს ძლევა მოსილს.

II. ენჰედუანას გამოსახულება

არქეოლოგებმა მიაგნეს ენხედუანას გამოსახულებასაც. ენხედუანა მთვარის ღვთაების უმაღლესი ქურუმი და დღემდე გამოვლენილი პირველი პოეტი იყო. მისი ნაწარმოებები უადრესია მათ შორის, რომელთა ავტორი ისტორიული პირია და რომლის სახელიც წარწერილია მის ნაშრომებზე. აღმოჩნდა ენხედუანას საბეჭდავი; მის წარწერაში იხსენიება დიდმოხელე მოურავი ანუ, შუმერულად, უგულა, სახელად, ადა.

III. შუმერული სიტყვები ქართულ გვარებში

თანამდებობის აღმნიშვნელი შუმერული სიტყვა უგულა ამჟამადაც ცოცხლობს ქართულ გვარში უგულა/უგულავა. ასეთი ძველი სიტყვის შემცველი გვარი ბევრი არ იქნება მსოფლიოში. აქვე ვიტყვი, რომ ქართული გვარია ზუკაკიშვილი. მისი ძირია შუმერული სიტყვა ზუკაკი, რომელიც მორიელს აღნიშნავს. ზუკაკიშვილები საგარეჯოს რაიონში ცხოვრობენ. შუმერული სარწმუნოების თანახმად, ღვთაება უტუს (ანუ მზის) ბინამდე არსებულ გზას დარაჯობდნენ და იცავდნენ ზუკაკები. მათ ჩვეულებრივი ვაჟკაცის თავი და მორიელის თათები და კუდი ჰქონდათ. მათი გამოსახულებები არსებობს და ინტერნეტის სისტემით ყველასათვის ხელმისაწვდომია სანახავად. ისინი იხსენიებიან გილგამეშის ამბავში, ეპოსში იმ ნაწილში, სადაც გილგამეში წარღვნას გადარჩენილი ნათესავის უტუნაფიშტის სანახავად მიდის და ზუკაკები გზას გადაულობავენ.

III. მზის ღმერთის სახელი შუმერულში და ამჟამინდელ ქართველურში

უტუ მზეს ნიშნავს შუმერულში და ამჟამინდელ ქართველურში(კერძოდ, მეგრულში/მარგალურში). შუმერული ტექსტიდან ბიბლიაში უტუნაპიშტის სახელი გადავიდა ნოე სახით, ხოლო ყურანში – ნუჰ სახით. უტუნაფიშტის/ნოეს/ნუჰის გემი ანუ კიდობანი დიდი წყალდიდობის შემდეგ გაჩერდა მთა ქარდუსთან. ბიბლიის ძველ ლათინურ ვულგატა ტექსტშიცა და ყურანშიც ნოეს მთის სახელი არის ქარდუ (და არა არარატი). გამოიძახეთ ინტერნეტის სისტემით მაუნტინ კარდუ ლათინური ასოებით, გორა კარდუ რუსული ანბანით და დარწმუნდებით ამაში. ქართველ მკვლევართაგან ამ მომენტზე ყურადღება გაამახვილა რომის უნივერსიტეტის თეოლოგიის პროფესორმა მიხეილ თამარაშვილმა



1910 წელს რომში ფრანგულ ენაზე დაბეჭდილ წიგნში *ისტუარ დე ლ'ეგლის გეორგიენ*. იმავე წლებში ეს საკითხი წარმოაჩინა ტფილისის უნივერსიტეტის საპატიო პროფესორმა მოსე გიორგის ძე ჯანაშიელმა, რომელმაც ქართველთა წარსულის კვლევაში მიღწევებისათვის თბილისში მთაწმინდის მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა პანთეონში ლუკა რაზიკაშვილის/ვაჟა ფშაველას გვერდით მოიპოვა განსასვენებელი. მოსე ჯანაშიელმა წარმოაჩინა პარიზელი და ლონდონელი არქეოლოგების წიგნებზე დაყრდნობით, რომ სამეფო ქარდუ/ქარდუნია იხსენიება ლურსმული დამწერლობით მოღწეულ ტექსტებში ჯერ კიდევ ძვ.წ. 16-ე ს-ში. მე მივაპყარი ყურადღება 2012 წელს ლურსმული ნაწერების მკვლევარის, ვენაში მცხოვრები პროფ. ვოლფრამ ჰერბერტ ვონ ზოლდტის 1992 წელს დაბეჭდილ სტატიას, რომელშიც იხსენიება მეფე ზიმრილიმის მიერ კოლიხითიში ძვ.წ. 1700 წელს გაგზავნილი მზვერავების ამბავი. მათ მეფეს მისწერეს, რომ მივიდნენ კოლიხითიში (მდინარე პურანუნუს (შემდგომში ევფრატი რომ ეწოდა) შუა წელზე მდებარე გეოგრაფიული მხარის უბანში. კოლიხითის სივრცეზე ანუ განფენილობაზე პროფ. ვ. ზოლდტის სტატიაში საუბარი არ არის. ეს ტექსტი დედანია, თიხის ფილაზე ამოტვიფრული და აღმოაჩინა პარიზელმა ძალიან ცნობილმა არქეოლოგმა ანდრე პარრომ/პარროტმა 1950-იან წლებში. გეოგრაფიული სახელწოდება კოლიხითი//კოლხეთი პირველად ამ ტექსტში იხსენიება – დღეისათვის ჩემთვის ცნობილ საბუთებსა და კვლევებს თუ ჩავთვლით. ასობით შუმერული ტექსტია აღმოჩენილი, მაგრამ ამოუკითხავი და მომავალში კიდევ უფრო საყურადღებო ცნობების გამოვლენას ველით, სადღეისოდ კი ქართულურზე მეტყველი საზოგადოებისათვის - მეფე ზიმრილიმისათვის კოლიხითის შესახებ

მზვერავთა მიერ გაგზავნილი შუმერული ტექსტის არსებობის ცოდნა აუცილებელია. ეს ცნობა ჩასართავია სახელმძღვანელოებში. გილგამეშიანის დედანი შუმერული ტექსტი, ტრანსლიტერაცია და ამჟამინდელ რამდენიმე ენაზე თარგმანები ინტერნეტის სისტემით ხელმისაწვდომია, მათ შორის, ამჟამინდელ ქართულ სალიტერატურო ენაზე. ის დედანიდან თარგმნა პროფ. მიხეილ წერეთელმა და ჯერ კიდევ 1924 წელს სტამბოლში/კონსტანტინეპოლში დაბეჭდა ქართველ კათოლიკეთა მონასტერთან არსებულ სტამბაში. შემდგომში გილგამეშის ამბავი შუმერულიდან თარგმნა და თბილისში გამოაქვეყნა პროფ. ზურაბ კიკნაძემ. ის ნაწარმოები საყურადღებოა იმიტაც, რომ აღწერილია წყალ რღუნის (წარღუნის) ძველი ამბავი. ის შემდგომში ჩართეს ბიბლიაში. ამდენად, ქრისტიანობის მკვლევარებისათვის გილგამეშიანის ყურადღებით წაკითხვა აუცილებელია. დაგუბრუნდები ენჭედუანას თემას. ენჭედუანაზე არსებულ ზემოსენებულ წარწერაში იხსენიება მამამისი სარ უქქინ (სშირად წერენ სარგონს, რაც მისი სახელის დამახინჯებაა). ზემოთ მოტანილი წარწერა სარგონს უწოდებს „ყოველთა მეფეს“. ენჭედუანას ზემოსენებული ტექსტის აღმოჩენამდე და ამოკითხვამდე მეცნიერებმა არ იცოდნენ სარგონი რეალური პირი იყო თუ მხოლოდ წარმოსახვით გამოგონებული მეფე. არავის სმენოდა რაიმე ენხედუანაზე, რომელიც ინანასადმი მიძღვნილი 3 დიდი პოემისა და 3 ლექსის, ასევე, 42 სატაძრო ჰიმნის შემქმნელია. უმაღლესი ქურუმის საბრძანებელში ნაპოვნ 25.6 სმ დიამეტრის მქონე მრგვალ ფირფიტაზე ენხედუანა მთავარი პირია. შუმერულ ხელოვნებაში მრგვალი ფორმის ფირფიტა იშვიათია და ალბათ საგსე მთვარეს გამოხატავს. ენხედუანა და ქაღლგთაება ინანა ორივენი მთვარის დვთაებასთან იყვნენ დაკავშირებულნი. ენხე-



დუნა მთვარის ღვთაება ნანას ქურუმია, ინანა კი შუმერული მთვარის წყვილის – ნანასა და ნინგალის ასული. ენხედუანას მარჯვენა ხელი აწეული აქვს მისალმების ნიშნად. ამგვარი ეესტი ცნობილია სხვა ტექსტებიდან და გამოსახულებებიდან. ლექსში *დიდი გულის მქონე ქალბატონი*, ენხედუანა აღწერს ინანას, რომელიც ასრულებს რიტუალს: „ხელები მოხარა ცხვირთან“. ეს შუმერული მისალმებაა, სიტყვასიტყვით ნიშნავს „დართო ნება ხელს იყოს ცხვირთან“. ერთი მკვლევარის აზრით, ეს იყო რელიგიური მისალმება. ენხედუანას ორივე თანმხლები პირიც ამავე მოძრაობას ასრულებს. თუმცა მათგან ენხედუანა გამოირჩევა დიდი ზომით. მისი თავი ფირფიტის ზედა ზღვარს ებჯინება. თანაფარდობა თანამდებობასა და გამოსახულების ზომას შორის პირველად მდინარე პურანუნუს აუზში, ადრედინასტიურ ხანაში ჩნდება. ის ფირფიტა აღწერს მოვლენას, რომელშიც ენხედუანა ქალაქ ურში ინანას უძღვნის კვარცხლბეკს, ამადლებულ პლატფორმას, რომელსაც ის *ცის ტაბლას/ცის მაგიდას* უწოდებს. ის ხშირად მიიჩნევა წმინდა ალაგად, სადაც მეფეები და ღვთაებები სხდებიან. ენხედუანა მთვარის უმაღლეს ქურუმად მამამისმა დანიშნა. მეფის ასულის უმაღლეს ქურუმად დანიშვნის ჩვევა ასწლეულების განმავლობაში გაგრძელდა. სარგონმა დედაქალაქად აქადი აქცია და ცენტრი სამხრეთიდან ჩრდილოეთში გადაიტანა. ყურადღება მივაპყრო, რომ ლურსმული დამწერლობით ცნობილი სიტყვა აქანა ნიშნავს იმასვე, რასაც ქართული სიტყვა აქანა ანუ *აქრუსულად* ნიშნავს *ხდეს*, ინგლისურად შეესატყვისება ჰია. ვარაუდობენ, რომ სარგონმა თავისი ქალიშვილი სამხრეთელ ქურუმთა ფენის მისამხრობად გაამწესა. ური, სადაც მას უნდა ეცხოვრა, იყო სამხრეთული ქალაქი, შუმერული კულტურის გული, მაშინ, როცა აქადი იყო ჩრდილოეთში, თანამედროვე ბაღდადთან ახლოს. ენხედუ-

ანა თავის თავს „ნანას სძალს“ უწოდებს. ნანას მეწყვილე მთვარის ქალღვთაება ნინგალი იყო. ნინ ნიშნავდა ქალბატონს, დედოფალს, გალ ნიშნავდა დიადს. უმაღლესი ქურუმი ენხედუანა აკავშირებდა სივრცეს მოკვდავებსა და ღვთაებებს შორის. ყოველწლიურ წმინდა ქორწინების რიტუალში ის „ხდებოდა“ ნინგალი და ტაძარში, წმინდა საწოლზე ნანას შესახვედრად ემზადებოდა. ამ როლის გამო ის იწოდებოდა ქალღმერთად. პროფ. სემიუელ კრამერის განმარტებით, ინანა იგივე ნინანა/ნინ+ან ანუ დედოფალია ცისა. ქართული ანბანის პირველი ასოს სახელწოდებაც არის ან; ისიც ნიშნავს ცას; ქართული სიტყვა ან-ის/ცის კავშირზე შუმერულ სიტყვასთან ან - არსებობს პროფ. ზურაბ ქაფიანიძის სატელევიზიო გამოსვლების ჩანაწერები და მისივე სტატიები, წიგნები ქართულ და ინგლისურ ენაზე. ენხედუანას სამი ლექსი – „ინანა და მთა ებიხი“, „დიდსულოვანი ქალბატონი“, „ინანას აღმაფრენა/ეგზალტაცია“ – არის ქებათაქება. მიუხედავად იმისა, რომ ენხედუანას ოფიციალური მოვალეობა იყო თავი მთვარის წყვილისათვის მიეძღვნა, მან წინ ქალღვთაება ინანას სახე წამოსწია.

IV. ენხედუანას ცხოვრების გზა

ენხედუანას შესახებ ამბავი იწყება მის დაბადებამდე. ის გახდა მეფის ასული და ბოლოს უმაღლესი ქურუმი მამამისის წარმატებების წყალობით. მამამისი სარგონი დაიბადა მდინარე პურანუნუს (შემდგომში ეფფრატი რომ ეწოდა) სანაპიროზე, „ზაფრანის ქალაქში“. გადმოცემით, სარგონის დედამ, ქურუმმა ქალმა, სარგონი მალულად გააჩინა, ლერწმის კალათაში ჩასვა და მდინარეს გაატანა. ჩვილი მებაღემ, სახელად, აქიმ იპოვა. გაზარდა და მებაღეობა შეასწავლა. მკვლევარებმა შენიშნეს, რომ ჩვილი ვაჟის მდინარეში ბედის ანაბარად მიტოვება, გადარჩენა, შვილად აყვანა, აღზრდა, შემდგომში



დიდებულ კაცად ქცევა თანხვედბა ბიბლიაში მოთხრობილ ერთ ამბავს. ახალგაზრდა სარგონმა ქაღალდთაება იშტარის კეთილგანწყობა მოიპოვა. იშტარის წყალობით ის ქიშის მეფე ურზაბას პირადი მსახური გახდა. იშტარის სახელი შემონახულია ქართულში იშტა სიტყვით და სურვილს, მონატრებას აღნიშნავს. ქიშში იყო ინანას ტაძარი. ინანა ანიჭებდა მეფეს თანამდებობას „მეფე ქიშისა“ და ამის შემდეგ მეფე თავს ქაღალდთაება ინანას მეუღლედ აცხადებდა. ქალაქის სახელი ქიშ შემონახულია ქართულ გვარში ქიშმარეშივილი. ამ გვარით კაცი ელექტროვაგონშემკეთებელი ქარხნის დირექტორის მოადგილე გახლდათ თბილისში ოცი წლის წინათ და ვიცნობდი. სიტყვაში ქიშმარე ქიშ არის ქალაქის სახელწოდება პურანუნუს აუზში, მარე სვანურში და მეგრულში მამაკაცს ნიშნავს. ქიშმარეშივილის შინაარსია: ქიშ ქალაქის მცხოვრები კაცის შვილი. ცხადია, რომ ქიშმარეშივილიც, ზუგაკიშივილიც, უგულავას მსგავსად, ძალიან ძველი სიტყვებით შედგენილი გვარებია. სარგონი მალე მეფის მწდე გახდა. მოგვიანებით ის იმ თავის კეთილისმყოფელ მეფე ურზაბას დაუპირისპირდა ენლილის ტაძრის, სახელად, ესაგილასადმი, შესაწირის შემცირების გამო. ენლილმა, ანუ დიადმა ლილმა (სუანები ამბობენ ლილ, ლიტერატურული ქართულით წერენ ლილე), რომლის „მხარდაჭერაც“ აუცილებელი იყო მეფის დანიშნვისას და რომელიც განაწყენებული იყო თავისი ტაძრის მივიწყებისა და დაუფასებლობის გამო, მეფე ურზაბას ჩაოართვა და სარგონს გადასცა თავისი საღვთო წყალობა, კეთილგანწყობა. სარგონმა სამეფო განავრცო, უგულველყო მანამდე არსებული საზღვრები. ენხედუანა სარგონის ხუთი შვილიდან ერთადერთი ასული იყო. ვარაუდობენ, რომ ენხედუანას დედა შუმერი ჰყავდა და ამიტომ შეიწავლა

სრულყოფილად შუმერული ენა. ენხედუანა მოესწრო მეფე ნარამსუანის მიერ თავისი/ ნარამსუანის პიროვნების ღმერთად გამოცხადებას, რითაც ის მეფე დაუპირისპირდა აქადის ქაღალდთაება იშტარს. ენხედუანას პოეზიაში ნარამსუანის ეს ნაბიჯი დაგმობილია.

V. ინანა ენხედუანას პოეზიაში

ენხედუანას პოეზიაში ინანასადმი მიძღვნილი ჰიმნებია. ინანა ათასწლეულების განმავლობაში შუმერის ქაღალდთაება იყო. ინანა შემდგომში სარწმუნოების მიერ დაკარგული მღვდრული ელემენტია. ინანა ნაყოფიერების სიმბოლოა. ამავე დროს ვლინდება მისი სხვა ასპექტებიც. მითში „ინანას შთასვლა მიწისქვეშეთში“ ის განძარცვულია, ნაცემი, მოკლული, სამსჭვალზე დაკიდებული და შემდეგ სასწაულებრივად აღმდგარი. ენხედუანას ინანა თავის თავში მოიცავს ყველაზე საშინელს, სასტიკს, დამანგრეველს, მძინვარეს და ყველაზე კეთილისმყოფელს, დიდებულს, შემოქმედს. ყველაზე მეტად, ვიდრე სხვა ნებისმიერი ღვთაება შუმერული პანთეონიდან, ინანა წარმოადგენს სრულყოფილებას იმისა, „რაც არის“. ის წარმოადგენს ცდას, მოიცვას და განავოს ქაოტური, გაუშიფრავი, ენით აუწერელი სასწაული ხილული და უხილავი სამყაროსი. ინანას ერთ-ერთ სიმბოლოს წარმოადგენს ლერწამის მომრგვალებულთავიანი კვერთხი. შუმერულ ფირფიტებზე ძვ.წ IV ათასწლეულიდან გვხვდება. ლერწამის ღერის წვერიდან დაშვებული „ზონარები“, რომლებიც ქალის გრძელ თმას მოგვაგონებს. უძველესი ლურსმული წარწერა თიხის ფირფიტაზე ნაპოვნია ქალაქ ურუქში, რომელიც ბიბლიაში ერეხი სახელით გვხვდება. ერეხელი ვარ – ამაყად მღვრიან ჩვენი ერის წარმომადგენლები. ეს ჩვენი სახელმწიფოს საუკეთესო ჰიმნი იქნება,



თუ ავირჩევთ.. ინანას ნიშანი ქალაქ ურუქში ჩნდება ვარსკვლავის გვერდით, რაც (ვარსკვლავი) ღვთაებას აღნიშნავს. ინანას აღმნიშნველი ნიშანის სიხშირე მისი კულტის უზენაესობას თუ არა, დიდ მნიშვნელობას მაინც მოწმობს. სხვა ღვთაებათა სიმბოლოები ამ ფირფიტაზე იშვიათად გვხვდება. ურუქის ადრეული პერიოდის დოკუმენტების კვლევით აღმოჩნდა, რომ იმ პერიოდში ინანას გააჩნდა 4 გამოკვეთილი ასპექტი. მას თაყვანს სცემდნენ როგორც „ბარაქის ინანას“ (^dInanna-nun), „ცისკრის ინანას“ (^dInanna-ud/hud) და „სალამოს ინანას“ (^dInanna-sig). მეოთხე იყო „მთის ინანა“ (^dInanna-kur), ამ უკანასკნელის შესაწირზე ცნობები არ მოიპოვება. ცისკრის და სალამოს/მწუხრის ინანა გაიგივებული იყო ვარსკვლავთან, რომელსაც შემდგომში ვენერა ეწოდა (ვინც განდიდებულია მოსახლეობისაგან). „ბარაქის ინანა“ იღებდა შესაწირს მარცვლეულის, ნამცხვარის, ღუდის, რძის ნაწარმის, ცხვრის, ღორის სახით. „ცისკრის ინანა“-ს სწირავდნენ ცხვარს, ვერცხლს, საკვებს, ფქვილისაგან დამზადებულ ნაწარმს; „მწუხრის ინანას“ – ფქვილს, მატყლს, სამუშაო იარაღებსა და ნედლეულს. ინანას მნიშვნელობას მოწმობს არქეოლოგიური მასალაც, ძვ. წ. IV ათასწლეულში ურუქი იყო მესოპოტამიის უდიდესი და უმნიშვნელოვანესი ქალაქი. ქალაქის შუაში იყო ტაძარი, სახელად, ე ანა(ნაგებობა ცის ღვთაება ან-ისა). ის რამდენიმე დიდ ნაგებობას მოიცავდა, რომელთაც ახლანდელი მკვლევარი ასე აღწერს: ეს იყო დიდი ეკონომიკური ნაწილი, რომელიც აკონტროლებდა არა მხოლოდ სოფლის მეურნეობას, მესაქონლეობას, ხელოსნობას, ასევე ვაჭრობას. ის იყო ასევე პასუხისმგებელი სატაძრო კომპლექსის მშენებლობასა და დაცვაზე, დღესასწაულთა ჩატარებაზე, შესაწირთა აღრიცხვაზე. ურუქის ისტორიის მთელ მანძილზე ეანაში მთავარი იყო ინანას ტაძარი. ინანას ნიშანი მოთავსებული იყო ტაძარის

შესასვლელსა და ძირითად ნაწილს შორის. ის (ნიშანი) მზადდებოდა ღერწმისაგან, რომელიც იზრდებოდა ჭაობებში – მდინარისა და მშრალი მიწის მიჯნაზე. ინანას სიმბოლოც ხომ გარდამავალ ადგილას იდგა – ის აკავშირებდა საერო გარე და ღვთაებრივ შიდა სამყაროებს. ინანას მითოლოგიის წარმოშობის საკითხი შუმერთა წარმომავლობის საკითხს უკავშირდება. ინანა შუმერული ქალღმერთია, მაგრამ ენხედუანა მის კავშირს უძველეს წინაპრებთან ასე გამოხატავს:

„შენ ატარებ მოსახსამს ძველ, ძველ ღვთაებათა.“

შუმერული მითების თანახმად, ეს ხალხი მთიანი მხარიდანაა მოსული. ენხედუანა ამ ტრადიციას იცავს, როცა ინანას „მთაში დაბადებულს“/მთიელს უწოდებს.

ინანა არის მთვარის წყვილის-ნანასა და ნინგალის ასული, შვილიშვილი ენლილისა და ნინლილის. თავის მხრივ, მამრი ღვთაება ენ-ლილ არის ღვთაება ანისა და ღვთაება ქის შვილი. ანი და ქი შერწყმულნი იყვნენ კოსმიურ მთაში, რომელიც პირველქმნილ ზღვაში წარმოიშვა. კოსმიური მთა შუმერული ტაძარის სტრუქტურაში ჩანს: ტაძარი ტერასული „მთის“ წვერზე დგას. მოსკოვში ღენინის მავზოლეუმის ფორმა მიაბგვანეს ქალაქ ურუქში აღმართულ იმ ძველთაძველ შუმერულ ტაძარს. ამის გამო 1990-იანი წლებიდან ზოგი პიროვნების უკმაყოფილება ქვეყნდება მედიაში.

სამყაროს შექმნის ამბავი

სამყაროს შექმნა ანუ შუმერული შესაქმე გადმოცემულია მითში „გილგამეში, ენქიდუ და მიწისქვეშეთი“. აქ ლაპარაკია სიცოცხლის ხეზე, რომელიც აკავშირებს მიწას ცასთან. თანამედროვე ტრადიცია ფილოსოფიის საწყისად მიიჩნევს სოკრატემდე არსებული ფილოსოფოსების თვალსაზრისს. მისი დამახასიათებელი სამყაროს ერთი-



ნობის თვალსაზრისის ნიშნები ჯერ კიდევ შუმერში ჩანს. ენხედუანა ინანას თაყვანს სცემს, როგორც ღვთაებათა საერთო სახეს. ამბობს, რომ ინანა არის „დიდ ღმერთებზე დიდი“ და ესაა გამოხატულება სამყაროს მრავალფეროვნების ერთიანობისა. ინანა აერთიანებს უძველეს რელიგიურ წარმოდგენებს. თანდათან მესოპოტამიურ მითოლოგიასა და პოეზიაში ინანა იძენს მეტ და მეტ ძალას. ენხედუანასთან ინანას წინაშე თავს ხრიან და ცახცახებენ, მოგვიანებით კი ის ხდება სამყაროს ვირტუალური დედოფალი. მაგალითად პროფ. პარპოლა ასკვნის, რომ მრავალღმერთიანობა და ერთღმერთიანობა შეთავსებადია. იგი თავის ნაშრომში ინანა/იშთარს სულიწმიდას აღარებს. ინანას განსაკუთრებულობის ნიშანია მისი რთული, დაპირისპირებული, წინააღმდეგობრივი ხასიათი. მითში შესაქმე შემდეგნაირადაა აღწერილი – საწყისი ქაოსური ერთიანობა ქმნადლობის ძალით იყოფა დაპირისპირებულ წყვილებად - ზემო-ქვემო, დღე-ღამე, მიწა-ცა, მდებრი-მამრი. An და Ki-სგან განსხვავებით, ინანა ამ წინააღმდეგობებს თავის თავში ატარებს. ის ავლენს როგორც კეთილისმოქმედ ნათელს, ასევე სახიფათო სიბნელეს. მისი უზარმაზარი პოპულარობა შესაძლოა განპირობებული იყო იმით, რომ აირეკლავდა არა მხოლოდ საუკეთესოს, ადამიანის ბუნებისა, არამედ ავლენდა შურისძიებას, სისასტიკეს. ინანას ყველა უარყოფითი მახასიათებელი ჩანს ენხედუანას პოეზიაში. ის არის ძუ ღოში, რომელიც გზებზე ნადირს ეპარება, ეშვებს აჩენს, იღრინება; არწივი, რომელიც მტრების მიწვებზე დანავარდობს და უბედურება მიაქვს იქ; ინანა იყო ომის ქალღმერთიც. მეფეები მის ნიშანს ატარებდნენ ბრძოლებში. „გოდებს ქალაქი მისი მრისხანების ქვეშ“ ამბობს პოეტი. მისი მზერა ახმობს მარცვლეულს, ხოცავს საქონელს. მას უყვარს ომი. იშვიათად იგი საკუთარ

ხალხსაც ურისხდება, ეომება და უკან განადგურების კვალს ტოვებს. მისი წყლები წალეკენ მისთვის საძულველს. ხაფანგია ჯიუტათვის. ვინმეს ამპარტავნება მის წინ იღრიკება, ბაყვანისცემამდე თავს ხრის მორჩილების ნიშნად.

ინანა/ინანა - ეს ომისა და ნგრევის ქალღმერთი, თანაბრადაა სიყვარულის ღვთაებაც. ეს მახასიათებლები დიდი ხანის გასვლის შემდეგ ქალღვთაება ვენერას მიმართ გადაიტანეს, მოიპარეს რომაელმა მკვლევარებმა. მეფეები ინანას სასძლოს უწოდებენ და წმინდა ქორწინების რიტუალებით ერწყმიან მას. ინანა სიყვარულის ქალღმერთია, მაგრამ ის სიყვარულის დროსაც არ ემორჩილება სხვას. ის თავისი თავის პატრონია, ბატონია, დამოუკიდებელია. ინანა არ არის შეზღუდული მდებრობით. ის მეომარია, მებრძოლია. იცვამს მამაკაცურად. ბრძოლისას იარაღი - შვიდთავიანი კომბალი (კვერთხი) უპყრია ხელთ.

ინანას საკულტო დღესასწაულებს ახლდა ცეკვები და სიმღერები.

რელიგიური საქმიანობის პირველი მოწმობა უკავშირდება ზაგროსის მთიანეთში, შანიდარის მღვიმეში დამარხულ ოთხ ჩონჩხს. სამარხი თარიღდება დაახლოებით ძვ.წ. 50 000 წლით. არქეოლოგმა რაღფ სოლეკმა შანიდარში აღმოაჩინა ყვავილის მტვერი, მოწმობა იმისა, რომ გარდაცვლილი ნეანდერტალელის ნათესავმა მრავალი კილომეტრით დაშორებული მიდამოდან ლამაზი ყვავილები მოიტანა თავისი შეყვარებული მიცვალებულის ტანზე მოსაბნევად.

მოგვიანებით, ზედა პალეოლითის ხანის დასახლება დადასტურებულია მდინარე პურანუნუს სამხრეთ ნაპირთან. ძველი აღმოსავლეთის ეს პირველი მცხოვრებლები მოსახლეობდნენ მღვიმეებში. ჩრდილოეთ ერაყში დაახლოებით ძვ.წ. 10 000 წ. შანიდარის მღვიმესთან ახლოს ერთ-ერთი ჯგუფი



ატარებდა რიტუალს, რომელიც გულისხმობდა თხის თავის და არწივის ფრთების ტარებას. მსგავსი მოტივი გამოხატულია ჩათალ-ჰუიუქის (დაახლ. ძვ.წ. 5600) იკონოგრაფიაში. ენხედუანასეულ პოეზიაში იხანა დაფრინავს ქვეყნის თავზე როგორც ფრინველი. ეს შეიძლება იყოს უბრალო დამთხვევა ან ფართოდ გავრცელებული რწმენის მოგვიანო პერიოდში არსებობის დამადასტურებელი ფაქტი. ვიტყვი, რომ 1970-იან წლებში პროფ. დიმიტრი ჯანელიძემ არწივკაცი აღწერა და ფოტო დაურთო: კაცს თავზე არწივისა თუ ქორის ფიტული ჰქონდა წამოცმული და სახალხო წარმოდგენაში მონაწილეობდა თბილისში.

ჰასუნას დასახლებები უძველესია მესოპოტამიის დაბლობზე. მისი სამარხების შესწავლის საფუძველზე დგინდება, რომ მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ ქალი ქურუმები. ნაპოვნია ოქროთი და ნიჟარებით მორთული ქალის გამოსახულება. რაც შეეხება არქიტექტურას, ჰასუნას პერიოდის საცხოვრებელი აკმაყოფილებდა ერთ დიდ ოჯახს. ჰასუნას საპირისპიროდ, სამარას კულტურის საცხოვრებელი წარმოდგენდა არა ოჯახის ბირთვს, არამედ გაფართოებულ ოჯახს, რომელიც აერთიანებდა მუშებს, მსახურებს... ამ დროს იქმნება ხელიკისთავიანი ქალის ფიგურები. მამრი ღვთაებები მესოპოტამიაში ძალზე იშვიათია უბადის კულტურის შემოდებამდე. სამარას ქალღვთაებებს გააჩნიათ განსაკუთრებული ფორმის თვალები. ამ მხრივ შუმერული კულტურა დავალებულია ძვ.წ. VI ათასწლეულის სამარის კულტურისაგან.

VI. დასკვნა

საინტერნეტო, კომპიუტერული ტექნოლოგიების გამოყენებით საზოგადოებისათვის ხელმისაწვდომი გახდა შუმერული სარწმუნოების ამსახველი ნიმუშების დედანი ტექსტები, მათი ტრანსლიტერაცია და თარგმანები

ამჟამინდელ ზოგ ენაზე. ამით მკითხველები ამხნევენ ზოგ საერთო ნიშანს, რომელიც მსგავსია ქრისტიანული სარწმუნოებისათვისა და შუმერული სარწმუნოებისათვის, მაგალითად, წარდგინის ამბავი, ლოცვების ზოგი მომენტი და სხვა.

ლიტერატურა

1. ენჰედუანა. *ქალღვთაებისადმი მიძღვნილი პოეზია*. თსუ. 2012. შუმერულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო მსოფლიო ისტორიის მაგისტრმა ეკა გოგოხიამ. თარგმანი მომზადდა ასირიოლოგიის განყოფილებაში. რედაქტორი: ნინო სამსონია. საინტერნეტო მასალაზე წვდომა 5 მაისი. 2015.
2. www.sabc.ge
3. www.ETCSL
4. <http://decodedpast.com/enheduana-politician-priestess-poet-scientist/15100> accessed May 4, 2015

რეზიუმე

სამი ათასი წლის წინანდელი რელიგიური შუამრული ტექსტების ბაცნობა ინფორმაციული ტექნოლოგიის გამოყენებით

შეშრი ძალი ენაეზანა

ნათელა ფოფხაძე აკადემია ფაზისი.

მთვარის ღვთაების ქურუმი ქალი ენჰედუანა პოემებსა და ლექსებს წერდა. უძველესი ავტორია, ვისი პოეტური თხზულებები ცნობილია დედანი ტექსტებით და ავტორის ხელმოწერით. ის შუმერული ტექსტები ითარგმნა ამჟამინდელ რამდენიმე ენაზე და გამოქვეყნდა ინტერნეტის სისტემით. ჩემი სტატიის მიზანია ქართულ ენაზე მკითხველი ფართო საზოგადოების დაინტერესება ამ თემით.



Եզրնայամ-Ետեխանոս շպնեհ-ի

Scientific-Historical Journal

ԼՅՆՑՈՒՆԽՈՎԵԼԻ

SVETITSKHOVELI

