

№5/2008

სამეცნიერო ჟურნალი

ლოგოსი

„უგალობდით ღმერთსა... მეცნიერებით“
(ფსალმ. 46, 6-8)

SCIENTIFIC MAGAZINE

LOGOS

'Sing praises to God...
With understanding'

(Psalm 47, 6-8)



სამეცნიერო ჟურნალი

ლოგოსი

„უგალობდით ღმერთსა... მეცნიერებით“
(ფსალმ. 46, 6-8)

SCIENTIFIC MAGAZINE

LOGOS

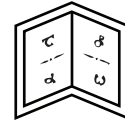
'Sing praises to God...
with understanding'
(Psalm 47, 6-8)

რედკოლეგია:

დავით მუსხელიშვილი (მთავარი რედაქტორი)
მიტროპოლიტი ანანია (ჯაფარიძე)
დევი ბერძენიშვილი †
ელდარ ბუბულაშვილი
ალექსანდრე დაუშვილი
ნინო ჭავჭავაძე

Board of Editors:

David Muskhelishvili (Chief Editor)
Metropolitan Anania (Japaridze)
Devi Berdzenishvili †
Eldar Bubulashvili
Alexander Daushvili
Nino Chavchavadze



საქართველოს
მართლმადიდებელ
ეკლესიასთან
არსებული
ქრისტიანული
კვლევის
საერთაშორისო
ცენტრი

International
Centre for
Christian
Studies
at the
Orthodox
Church of
Georgia

**საიუბილეო გამოსცემაზე
მუშაობდნენ:**

სოფიკო ლობჯანიძე
მიხეილ ქურდიანი

რედაქტორი:
შუქია აფრიდონიძე

მთარგმნელები:
ელენე აბაშიძე
მაია ნაჭყებია

ტექ. რედაქტორი:
ალექსანდრე დაუშვილი

კორექტორები:
მზია ჩხაიძე
რუსუდან ჩირგაძე
მარგო ინასარიძე
ბელა გვილია

დიზაინი:
შ.პ.ს. „სინთეზისი“

არტ დირექტორი
არჩილ თურმანიძე

დიზაინერი
ნატო კუბანეიშვილი

**კომპიუტერული
უზრუნველყოფა:**
ანა რუაძე
მარიამ ბუტიკაშვილი

**Team working on the
Jubilee issue:**

Sophiko Lobzhanidze
Mikheil Kurdiani

Editor:
Shuqia Apridonidze

Translators:
Elene Abashidze
Maia Nachkebia

Technical Editor:
Alexander Daushvili

Correctors:
Mzia Chkhaidze
Rusudan Chirgadze
Margo Inasaridze
Bela Gvilia

Design:
SYNTHESIS Ltd.

Art Director
Archil Turmanidze

Designer
Nato Kubaneishvili

**Tech
Formatting:**
Ana Ruadze
Mariam Butikashvili

წარმოდგენილი სტატიების ავტორთა მოსაზრებები შეიძლება ყოველთვის არ ემთხვეოდეს რედკოლეგიის პოზიციას.
Considerations of the represented articles' authors can sometimes not correspond to the position of the Board of Editors.

წინათქმა

ქრისტეშობის 2000 წლისთავის საიუბილეო დღეებში საქართველოს საპატრიარქოსა და საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ერთობლივი ინიციატივით, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით თბილისში ჩატარდა I საერთაშორისო სამეცნიერო სიმპოზიუმი: „ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი“, რომელშიც მონაწილეობდა 8 ქვეყნის 100 მეცნიერი. სიმპოზიუმის დასასრულს, საზღვარგარეთელი მეცნიერების ინიციატივით, თბილისში, უძველესი ქრისტიანული ქვეყნის დედაქალაქში, დაფუძნდა „ქრისტიანული კვლევის საერთაშორისო ცენტრი“ — მეცნიერთა გაერთიანება, რომელიც მოწოდებულია, აღადგინოს ჩვენს ქვეყანაში, ათეიზმის ბატონობის ხანაში, მეცნიერებასა და ეკლესიას შორის ხელოვნურად ჩატეხილი ხიდი, უზრუნველყოს სხვადასხვა ქვეყნის მეცნიერთა მჭიდრო კონტაქტები და თანამშრომლობა, პერიოდულად ჩაატაროს საერთაშორისო სამეცნიერო შეხვედრები: სიმპოზიუმები, კონფერენციები, დისპუტები, მოაწყოს სამეცნიერო ექსპედიციები, გამოსცეს ორიგინალური სამეცნიერო პუბლიკაციები. სამეცნიერო ცენტრის პერიოდული ჟურნალია „ლოგოსი“.

2005 წელს, როცა საქართველოში იუნესკოს ვეგდით ჩატარდა ქრისტიანობის გავრცელების 2000 წლის იუბილე, „ქრისტიანული კვლევის საერთაშორისო ცენტრმა“, უწმიდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით, თბილისში ჩატარა II საერთაშორისო სიმპოზიუმი — ქრისტიანობა ჩვენს ცხოვრებაში: „წარსული, აწმყო, მომავალი“, რომელშიც მონაწილეობდა 13 ქვეყნის 200 მეცნიერი.

III საერთაშორისო სიმპოზიუმი — „ცივილიზაციათა დიალოგი — განათლება და აღზრდა, როგორც საშუალება მხარეთა თანამშრომლობისა“ (2008 წლის 9-11 ოქტომბერი), ორგანიზებული „ქრისტიანული კვლევის საერთაშორისო ცენტრისა“ და გელათის მეცნიერებათა აკადემიის მიერ, ეძღვნება უწმიდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია II-ის აღსაყდრებიდან 30 წლისთავს.

ჟურნალის წინამდებარე ნომერში დაბეჭდილია III საერთაშორისო სიმპოზიუმზე — **„ცივილიზაციათა დიალოგი — განათლება და აღზრდა, როგორც საშუალება მხარეთა თანამშრომლობისა“** — წარმოდგენილი მოხსენებები.

სარედაქციო კოლეგია

PREFACE

During the days of the twenty centennial anniversary of spreading Christianity in Georgia the First International Symposium "Christianity: Past, Present, Future" was held on the joint initiative of the Patriarchate of Georgia and Javakhishvili Institute of History and Ethnology of the Georgian Academy of Sciences. 100 scholars of 8 countries have contributed to the Symposium. At the end of the First International Symposium, on the foreign scientists' initiative, in Tbilisi, the capital of ancient Christian country, "International Centre for Christian Studies" was founded. The latter is the unit of scientists, who have the following priorities: to re-establish links between Church and scholars lost in Soviet times under atheistic propaganda; to promote contacts and cooperation of scientists of different countries; to organize different scientific international meetings: symposiums, conferences, disputes; to organize scientific expeditions; to publish original scientific publications. Periodical organ of the Scientific Centre is "Logos".

In 2005, when the twenty centennial anniversary of spreading Christianity in Georgia was held under the aegis of UNESCO, "International Centre for Christian Studies" at the Orthodox Church of Georgia organized the II International Symposium: "Christianity in Our Life: Past, Present, Future", in which 200 scientists of 13 countries took part.

The III International Symposium — "Dialogue of Civilizations — Education and Enlightenment as Means of Collaboration of Sides" (9-11 October, 2008) organized by "International Centre for Christian Studies" and Gelaty Academy of Sciences, is dedicated to the 30th anniversary of enthronement of the Catholicos-Patriarch of All Georgia Ilia II.

The reports presented at the III International Symposium — **"Dialogue of Civilizations — Education and Enlightenment as Means of Collaboration of Sides"** — are published in the present issue of the journal.

The Board of Editors

სარჩევი

Index

განათლება, ეთიკური აღზრდა და რელიგია Education, Ethical Upbringing and Religion	11
ეპისკოპოსი იოანე (გამრეკელი) — რელიგიურ-ეთიკური აღზრდის თანამედროვე პრობლემების შესახებ. Bishop Ioane (Gamrekeli) – Modern Problems of Religious-ethical Upbringing.	13
მაია რაფავა — „გარემოვლითი სწავლულების“ გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში. Maia Raphava – For Comprehension of "Circuitous Teaching" in Old Georgian Literature.	17
ანდრეი ეფიმოვი — შემოქმედების არსი სამყაროს დასაბამისა და დასასრულის შესახებ მართლმადიდებლური სწავლების შუქზე. Andrey Efimov – The Meaning of Creativity in the Light of the Doctrine of the Beginning and the End of the World.	24
ირაკლი გელენავა — მოძღვარი, როგორც კულტურათა ინტეგრაციის რეალიზატორი (აფხაზეთის მაგალითი, XIX-XX სს. მიჯნა). Iralki Gelenava – Confessor as the Realizator of the Integration of Culture (Example of Abkhazia, Borders of the XIX-XXth Centuries).	30
ალესანდრო მარია ბრუნი — ცივილიზაციების და განმანათლებლობის დიალოგი ექვთიმე იბერიელის სალიტერატურო შემოქმედებაში: გრეგორი დიდის Dialogorum Libri-ის შემოღწევა ქართულ ლიტერატურაში. Alessandro Maria Bruni – Dialogue of Civilizations and Enlightenment in the Literary Activity of Euthymius the Iberian: the Entry of the Dialogorum libri of Gregory the Great in Georgian Literature.	37
იმერ ბასილაძე, ნინო ორჯონიკიძე, იაგორ ბალანჩივაძე — ქართული მართლმადიდებლური ქრისტიანული პედაგოგიკის მიზნები და ამოცანები. Imeri Basiladze, Nino Orjonikidze, Iagor Balanchivadze – Aims and Objectives of the Georgian Orthodox Christian Pedagogic.	45

მაია დარჩია – კომენიუსის საგანმანათლებლო მემკვიდრეობა და თანამედროვე პედაგოგიკის განვითარების გზები. Maia Darchia – The Educational Heritage of Comenius and the Ways of Development of Modern Pedagogic.	50
გიორგი შიხაშვილი – სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II მეცნიერებისა და აღზრდა-განათლების შესახებ. Giorgi Shikhashvili – The Catholicos-Patriarch of All Georgia Ilia II about the Science, Rearing and Education.	55
მღვდელი ჰენრიკი (პაპროცკი) – ეკლესიები სეკულარიზაციის პირისპირ: მისი გავლენა და საპასუხო რეაქცია. Priest Henryk (Paprocki) – Churches in the Presence of Secularization: Falling under its Influence and Responses.	60
სოფიკო ლობჯანიძე – ეთიკური აღზრდის ორმაგი სპირალის თეორია. Sophiko Lobzhanidze (Georgia) – Double Spiral Theory of the Ethical Rearing.	66
ალი ქარიმფური ყარამალექი – აღზრდა-განათლების საკითხი ისლამში. Ali Qarimfuri Karamaleki – On Some Educational Problems in Islam.	73
რევამ ბალანჩივაძე – „აღზრდისა“ და „განათლების“ ცნებები პედაგოგიკასა და განათლების ფილოსოფიაში. Revaz Balanchivadze – Notions of "Rearing up" and "Education" in the Pedagogic and Philosophy of Education.	82
დეკანოზი იოსებ (ზეთეიშვილი) – სასწაულთა მიერ შემკული დედა ფებრონია. სულიერი დედისა და მოძღვრის პორტრეტი. Archpriest Josep (Zeteishvili) – Mother Febronia, adorned with miracles. A portrait of an abbess.	88
ნანა მრევლიშვილი – ქრისტიანობის დამოკიდებულება ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისადმი ადრეიზანტიურ ლიტერატურაში და ქართველ ელინოფილებთან. Nana Mrevlishvili – The Relation of Christianity to the Antique philosophical Heritage in Early Byzantine Literature and with Georgian Ellinophiles.	93
ივან ბილიარსკი – განათლება და კულტურათა შორის დიალოგის ენა: შუა საუკუნეებში საქართველოსა და ბულგარეთს შორის სავარაუდო კავშირების მაგალითზე. Ivan Biliarsky – The Education and the Language of the Dialog between the Cultures: A Case Study on a Possible Exchange between Georgia and Bulgaria in the Middle Ages.	98
ავთანდილ ასათიანი – ორიგენეს პედაგოგიური მოღვაწეობა და შეხედულებები. Avtandil Asatiani – Origen’s Pedagogic Activities and Ideas.	106

მანანა გაბაშვილი – განათლება და დავით კურაპალატის პოლიტიკა. Manana Gabashvili – Education and David Kurapat's Policy.	112
ნაირა ბეპიევი – ოსთა განათლების საკითხი საქართველოში. Naira Bepiev – The Problem of Education of the Ossetians in Georgia.	120
ნინო აბდუშელიშვილი – ეკლესია, საზოგადოება, ტრადიცია და განათლება. Nino abdushelishvili – Church, Society, Tradition and Education	126
გამოყენებითი პედაგოგიკა და საგანმანათლებლო ტექნოლოგიები Applied Pedagogic and Educational Technologies	131
ნანა გელოვანი – ისლამის სწავლების მეთოდოლოგია თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. Nana Gelovani – Methodology of Teaching of Islam in Tbilisi State University.	133
დავით მალაზონია – კულტურათათმორისი ურთიერთობების საკითხი საქართველოს ისტორიის სწავლებისას. David Malazonia – The Problems of Intercultural Relations in Teaching the History of Georgia.	138
მარიოკე რიეტველდ-ვან ვინგერდენი, ინა ტერ ავესტი – ცივილიზაციის პროცესები: გასათვალისწინებელი გაკვეთილები? ნიდერლანდებში ებრაული და ისლამური განათლების ისტორიის შედარებითი შესწავლა. Ina ter Avest and Marjoke Rietveld-van Wingerden – Processes of Civilization: Lessons to Learn? Comparative Study on the History of Jewish and Islamic Education in the Netherlands.	143
ქეთი მაცაშვილი – ახალი საგანმანათლებლო ტექნოლოგიები – კულტურულ-პედაგოგიური რისკის ფაქტორების ჯანმრთელობასთან თავსებადი ალტერნატივა. Ketevan Makashvili – New Educational Technologies – Cultural-Pedagogical Risk-Factors and Alternatives to Health.	152
მარინე ფალავანდიშვილი – გლობალიზაცია და საგანმანათლებლო სტანდარტები (სკოლამდელი ასაკი). Marine Palavandishvili – Globalization and the Educational Standards (Preschool age).	159
ჟუჟუნა ერიაშვილი – სოციალიზაციის პროცესში ინდივიდის (მოზარდის) საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვის მექანიზმი საქართველოს მთიანეთის ტრადიციულ საზოგადოებაში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით). Zhuzhuna Eriashvili – The Mechanisms of Switching the Individual (Adolescent) into the Social Life in the Traditional Society of the Georgian Mtianeti.	163
გიორგი გახელაძე – ინტერკულტურული განათლების ტენდენციები და გამოწვევები საქართველოში. (მრავალფეროვნება და ინტერკულტურული დიალოგი საქართველოში).	167

Giorgi Gakheladze – Tendencies and Challenges of the Intercultural Education in Georgia. (The Diversity and Intercultural Dialogue in Georgia).

კახა გაბუნია – ინტერკულტურული ასპექტები მეორე ენის სწავლების პროცესში. 172
Kakha Gabunia – Intercultural Aspects in the Process of Teaching the Second Language.

ალინა ავრამიუკი – პოლონეთის აღმოსავლეთ საზღვარზე განათლებაზე კულტურული გავლენის ზოგიერთი საკითხის შესწავლისთვის. 177
Alina Awramiuk – Research on Selected Issues of Cultural Influence on Education on the Frontier of Eastern Poland.

ნანა ცარციძე, დავით ცარციძე – ინკლუზიური განათლების მომავალი პერსპექტივები საქართველოში. 184
Nana Tsartsidze, David Tsartsidze – Future Perspectives of the Inclusive Education in Georgia.

ლელა მენაბდიშვილი – სოციალიზაცია ქართულ ოჯახებში. 189
Lela menabdishvili – Socialization in Georgian Families.

ნინო კალანდარიშვილი, სოფიკო ლობჯანიძე – სკოლაში სამოქალაქო ღირებულებათა დანერგვის სამკომპონენტიანი მოდელი, როგორც ინტერკულტურული დიალოგის ინსპირატორი. 194
Nino Kalandarishvili, Sophiko Lobzhanidze – Three Componential Model of Implementing the Civic Values at School, as the Aspirator of the Intercultural Dialogue.

დევიდ ლანკშერი – სარწმუნოებრივი განათლება საერო საზოგადოებაში – აღმსარებლობის ხელმისაწვდომობის უზრუნველყოფა მათთვის, ვინც ეკლესიის გარეთ იზრდება. 200
David Lankshear – Worship Education in a Secular Society – Creating Access to Worship for those Growing up outside the Church.

მაია ინასარიძე – სახელმძღვანელო, როგორც ინტერკულტურული დიალოგისა და ტოლერანტიზმის ხელშემწყობი საშუალება (გამოცდილების ანალიზი). 207
Maia Inasaridze – A Text-Book - the Mediator of the Inter-Cultural Dialogue and Tolerance. (Analyses of an Experience).

მალგორჟატა ზახარა – აშშ-ჩინეთის დემოკრატიული იდეების გაცვლა განათლების სფეროში, დასავლური ფასეულობებისა და ეკონომიკური სტანდარტების დიფუზია. 212
Malgorzata Zacharam – US-China Education Exchange. Diffusion of Democratic Ideas, Western Values and Economic Standards.

ეკატერინე შავერდაშვილი, ფატი რამიშვილი – კულტურათმორისი დიალოგი და ლიტერატურული ტექსტი უცხო ენის გაკვეთილზე საქართველოში. 218
Eka Shaverdashvili, Pati ramishvili – Intercultural Dialogue and the Literature Texts at the Foreign Language lesson in Georgia.

ალექსი ქშუტაშვილი — რელიგიის საგანი სახელმწიფო ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლების პროგრამაში - დემოკრატიული საზოგადოების აუცილებელი ატრიბუტი. Alex Kshutashvili – Religion as a Subject in the Program of State General Educational schools – Necessary Attribute in Democratic Societ.	225
კულტურათა ინტერფერენცია და ცივილიზაციათა დიალოგი Interference of Cultures and the Dialogue of Civilizations	233
მიხეილ ქურდიანი — ცივილიზაციათა დიალოგის რელიგიური საფუძვლები. Mikheil Kurdiani – Religious Principles of Cross Civilization Dialogue.	234
ელდარ მამისტვალიშვილი — საქართველოს ურთიერთობა ჯვაროსანთა პერიოდის იერუსალიმთან. Eldar Mamistvalishvili – The Relations of Georgia with the Crusader Period Jerusalem.	244
ნიკოლაე დური — „სკვითი (დაკიელ-რომაელი) ბერები“ და მათი წვლილი ევროპის ქრისტიანულ ჰუმანისტურ კულტურაში. Nicolae Durr – The ‘Scythian Monks’ (Daco-Roman) and their Contribution to the European Christian Humanist Culture.	249
ზაზა ფირალიშვილი — კულტურათა ინტერფერენცია და სეკულარიზაცია. Zaza Piralishvili – Interference and Secularization of Cultures.	255
გიორგი გოცირიძე — ეთნიკური პროცესები და კულტურათა დიალოგი ქვემო ქართლის მოსახლეობაში (ქართულ-აზერბაიჯანული ურთიერთობის მაგალითზე, გარდაბნის და მარნეულის რაიონები). Giorgi Gotsiridze – Ethnic Processes and Dialogue of Cultures in the Lower Kartli Population (On the Example of the Georgian-Azerbaijani Relations, Gardabani and Marneuli Districts).	260
თამარ დულარიძე — კულტურათა დიალოგი როგორც დაპირისპირება კულტურის იმიტაციასთან. Tamar Dularidze – A Dialogue of Cultures as Opposed to an Imitation of Culture	265
ლელა ავალიანი, ლუიზა ხაჭაპურიძე — რამდენიმე ბიბლიური ფრაზეოლოგიები ქართულსა და არაბულში. Lela Avaliani, Luiza Khachapuridze – Some Biblical Phraseologisms in Georgian and Arabic.	269
იღუმენი ენდრიუ (ვეიდი) — ახალი ვიზიტი ჩამბესში. რა მოხდა არაქალკედონური ეკლესიების დიალოგთან დაკავშირებით? Hegumen Andrew (Wade) – Chambésy revisited. What happened to the dialogue with the non-Chalcedonian Churches?	274
ბელა სურგულაძე — ცივილიზაციათა დიალოგის ნიშნადი სახელები: კურტ მარტი. Bela Surguladze – Significant Names of the Dialogue of Civilizations: Kurt Mart	280

იოსტ გიპერტი — „კავკასიური ალბანური მწიგნობრობის ლინგვისტური საფუძველი“ Jost Gippert – "The linguistic Background of Caucasian Albanian Literacy".	287
ედუარდ ლ. დანიელიანი — ცივილიზაციათა დიალოგის კულტურული საფუძველი. Eduard L. Danielyan – Cultural Basis of the Dialogue of Civilizations.	298
მანანა შილაკაძე — კულტურათა კონტაქტები: ქართული ქალაქური მუსიკა. Manana Shilakadze – Contacts of Culture: Georgian Town Music.	304
ლიანა ბერიაშვილი — საქართველო „დიდი აბრეშუმის გზის“ სავაჭრო მაგისტრალზე ევროპა-აზიის ცივილიზაციათა ურთიერთობის კონტექსტში. Liana Beriashvili – Georgia on "Grate Silk Way" Trade Highway – In the Context of European and Asian Civilizations.	308
ტამერლან გურიევი — ენობრივი კონტაქტები და ცივილიზაციათა დიალოგი. Tamerlan Guriev – On Language Contacts and the Dialogue of Civilizations	316
ნინო მაისურაძე — ქართული კულტურა აღმოსავლურ და დასავლურ კულტურათა კონტექსტში (მუსიკალური მონაცემები). Nino Maisuradze – Georgian Culture in the Oriental and Western Culture Contexts (Musical Data).	318
არქიეპისკოპოსი თეოდოსი (პეტრესკუ) — მცირე სკვითთა და ტომისას იერარქები IV-VI საუკუნეებში. Archbishop Teodosie (Petrescu) – Scythia Minor and the Hierarchs of Tomis between the 4th and the 6th Centuries.	325
ნინო ჭავჭავაძე — კულტურულ ნორმათა მრავალგვარობა და თავისუფლების ქრისტიანულ- ფსიქოლოგიური არსი. Nino Chavchavadze – Diversity of Cultural Norms and Christian- Psychological Essence of Freedom.	332
ოთარ გოგოლიშვილი — კულტურათა ინტერფერენციის ადგილობრივი გამოცდილება. Otar Gogolishvili – Local Experience of Interference of Cultures (Batumi on the Threshold of XIX-XX th Centuries).	338
დავით შავიანიძე — ქართველურ და თურქულ ეთნოკულტურათა შერევისათვის („თურქი მესხების“ გვარსახელთა ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით). David Shavianidze – On the Mixing of Kartvelic and Turkish Cultures (According to the Family Names Material of the So-called "Turk Mesketians").	344
მაგდა კობახიძე — დიალოგის ტრადიცია და სახეები. Magda Kobakhidze – Tradition of a Dialogue and its Forms.	348
მომხსენებლები Report	352 357

განათლება, ეთიკური აღზრდა და რელიგია



რელიგიურ-ეთიკური აღზრდის თანამედროვე პრობლემების შესახებ

ეპისკოპოსი იოანე (გამრეკელი)
(საქართველო)

ყოფიერება და ყოფა-ცხოვრება არსებითად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ყოფიერება მოიცავს ყოფა-ცხოვრებას. ყოფა-ცხოვრებას ყოფიერებასთან აკავშირებს რელიგიური ცნობიერება. საზოგადოებრივი და პიროვნული ცხოვრება კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე გამსჭვალული იყო რელიგიური ცნობიერებით. ბოლო საუკუნე-ნახევარი წარმოადგენს კაცობრიობის ისტორიის ახალ ეტაპს. ამ ეტაპისთვის დამახასიათებელია ტექნიკური პროგრესისა და რელიგიური ცნობიერების უკუპროპორციული კავშირი. აღზრდა-განათლების სისტემაში გაჩნდა ახალი პრობლემები.

აღზრდის სისტემის პირველი რგოლი და გარემო იყო და არის ოჯახი. ოჯახით იწყება საზოგადოება და ოჯახში ირეკლება მისი დროის ტრადიციული საზოგადოებრივი ცნობიერება. ოჯახს, როგორც ორგანულ სტრუქტურას, ახასიათებს თავისი ავტონომიურობა. დღეს ოჯახის საზღვრები ირღვევა სატელევიზიო მაუწყებლობითა და ინტერნეტით მოწოდებული კონიუნქტურული ინფორმაციით. მასობრივი ინფორმაციის წყაროები, როგორც მსოფლიო გლობალიზაციის ერთ-ერთი მთავარი ბერკეტი, არღვევენ ტრადიციულ ეთნიკურ, საზოგადოებრივ და რელიგიურ საზღვრებს. რელიგიური ცნობიერების გვერდით აღმოცენდა და დამკვიდრდა ანტირელიგიური, ათეისტური ცნობიერება.

სწავლა-განათლება იყო და არის პირველ საფეხურზე ზოგადი, შემდეგ კი — პროფესიული. პროფესიული სწავლება თავის

საწყისში ასევე უკავშირდება საზოგადოებრივ-რელიგიურ ცნობიერებას. მაგალითად, ორმოცი საუკუნის მანძილზე, ვიდრე რელიგიური ცნობიერება დომინირებდა საზოგადოებაში, ექიმის ფიცი კრძალავდა პაციენტისათვის სიცოცხლის საწინააღმდეგო საშუალების მიცემას. XX საუკუნის 40-იან წლებში, როდესაც ეკონომიკურად განვითარებულ ქვეყნებში გავრცელდა ათეიზმი, ეს მუხლი ამოღებულ იქნა ექიმის ფიცის ტექსტიდან. აბორტი ლეგალიზებულია, კონტრაცეფციას უკეთდება რეკლამა, ამართლებენ ევთანაზიას. ბოლო ათეული წლის მანძილზე ეს შეხედულებები ინერგება სასკოლო ასაკის ბავშვთა შორის.

ამ გარემოებათა გამო ბავშვთა რელიგიური და ეთიკური აღზრდა დიდი პრობლემის წინაშე დგას: ერთ სააღმზრდელო სივრცეში გარდაუვალი ხდება ორი ცნობიერების დაპირისპირება. ეს დაპირისპირება ონტოლოგიურად უკავშირდება ადამიანის გაორებულ მდგომარეობას ცოდვით დაცემის შედეგად. ისტორიულად ეს დაპირისპირება ვლინდება წარღვნამდე სეითისა და კენის მოდგმათა თანაარსებობით. მათ აღრევას შედეგად მოჰყვა წარღვნა. წარღვნის შემდეგ, ბაბილონის გოდოლის შენების დროს, არფაქსადის მოდგმის განრიდებით გოდოლის მშენებლებისგან კვლავ ვლინდება ეს დაპირისპირება. აღრევის ალტერნატივა არის დისტანცირება. მამის სახლიდან აბრაამის გამოსვლიდან ათი საუკუნის შემდეგ მეფე დავითი ამბობს: „თქუა უგუნურმან გულსა შინა თვისსა: არა არს ღმერთი“ (ფს. 13,1). იქ, სადაც სარწმუნოებრივი ცნობიერება

დომინირებს, ურწმუნობა დაფარულად არსებობს („გულსა შინა თვისსა“). როდესაც მატერიალისტურ-ათეისტური შეხედულება ჭარბობს საზოგადოებაში, რელიგიური ცნობიერება შევიწროებული და დამცირებულია. ამ დროს რელიგიური ცნობიერების საფუძველზე აღმოცენებული კულტურა სასკოლო პროგრამებში გამოყოფილია მისი საწყისისგან, განიხილება როგორც ავტონომიური მოვლენა, რელიგია კი შეფასებულია ნეგატიური კატეგორიებით, როგორც უმეცრება, ჩამორჩენილობა, ფანატიზმი, საზოგადოების განვითარების მუხრუჭი და წარსულს ჩაბარებული მოვლენა.

ამგვარი დაპირისპირებიდან ერთ-ერთი გამოსავალი, როგორც ისტორიული მაგალითებიდან ჩანს, არის დისტანცირება, ანუ განათლების სისტემაში სხვა სკოლებთან კონფესიური სკოლების თანაარსებობა. კონფესიური სკოლები დგანან იმავე პრობლემის წინაშე, რაც თანამედროვე ოჯახი: სააღმზრდელო სივრცე დაუცველია გაუცხოებული გარემოს გავლენისგან. ოჯახისა და სკოლის ერთობა ეკლესიის წიაღში ქმნის შედარებით სტაბილურ ალტერნატიულ სააღმზრდელო გარემოს. დანარჩენ საზოგადოებასთან შემოქმედებითი თანამშრომლობა კონფესიური სკოლებისთვის არის მათი აღსაზრდელების სოციალიზაციის პირობა.

კონფესიური სკოლების აღზრდის პრინციპები საუკუნეების მანძილზე, შეიძლება ითქვას, უცვლელია. მეფე დავითი ამბობს: „რათამე წარიმართოს ჭაბუკმან გზად თვისი? არამედ იმარხნეს თუ სიტყუანნი შენნი“ (ფს. 118,19), „ნეტარ არს კაცი, რომელი არა მივიდა ზრახვასა უღმრთოთასა და გზასა ცოდვილთასა არა დაჯდა და საჯდომელსა უსჯულოთასა და არა დაჯდა, არამედ სჯულსა უფლისასა არს ნებაჲ მისი და სჯულსა მისსა ზრახავნ იგი დღე და ღამე“ (ფს. 1,1-2). ამის მსგავსად ამბობს მეფე სოლომონი „იგავთა“ შესავალ სიტყვაში.

წმ. ბასილი დიდი თოთხმეტი საუკუნის შემდეგ თავისი მეგობრის, ლიბანიოსის, თხოვნით მიმართავს მისი სასწავლებლის აღსაზრდელებს ასეთი დარიგებით: დაიცვან სიწმინდე სულისა და სხეულისა... ჰქონდეთ

მოკრძალებული მოძრაობა, არ ილაპარაკონ ხმამაღლა, საუბრის დროს დაიცვან წესიერება; საჭმელი და სასმელი მიიღონ თავშეკავებით; უფროსების თანდასწრებით არ ილაპარაკონ, იყვნენ ყურადღებით ბრძენთან, მორჩილნი — უფროსებთან, თანატოლებისა და უმცროსების მიმართ ჰქონდეთ უზაკველი სიყვარული. განეშორონ უკეთურებს, ვნებით შეპყრობილებსა და სხეულის მამამებლებს; ცოტა ილაპარაკონ, გულმოდგინედ შეიძინონ ცოდნა, არაფერი თქვან, ვიდრე არ მოიფიქრებენ, რაზე უნდა ილაპარაკონ; მოერიდონ მრავალსიტყვაობას, უჯერო სიცილს, შეიმკონ სიმდაბლით და ა.შ. წმ. ბასილი დიდის ეს დარიგება ეხება გარეგნული ქცევის წესებს, მაგრამ თვითონვე მიიჩნევს, რომ სხეულის მოწესრიგებულობა აწესრიგებს სულს.

XIX საუკუნის მოღვაწე, წმინდა ეგნატე ბრიანჩანინოვი, იხსენებს წმინდა ბასილი დიდის ამ დარიგებას, როგორც აღზრდის პირველი საფეხურის საანბანო ჭეშმარიტებას.

თანამედროვე აღზრდის სისტემისათვის ეს ორმოცსაუკუნოვანი პრინციპები უცხოა. ტექნიკურად განვითარებულ ქვეყნებში ხდება აღზრდა-განათლების ლიბერალიზაცია. შედეგებიც სახეზეა. ამერიკაში 80-იანი წლების ბოლოს განათლების სისტემაში ჩატარებულმა გამოკვლევამ გამოავლინა შემდეგი:

სკოლის პრობლემები

1940 წელი

1. ლაპარაკი
2. საღეჭი რეზინი
3. ხმაური
4. რიგის დაუცველობა
5. დერეფანში სირბილი
6. სხვისი ტანსაცმლის ტარება
7. ქალაქის ძირს დაყრა

1982 წელი

1. გაუპატიურება
2. ძარცვა
3. თავდასხმა
4. ქურდობა
5. ხანძრის გაჩენა
6. ბომბების აფეთქება
7. მკვლელობა
8. თვითმკვლელობა
9. გაცდენა
10. ვანდალიზმი
11. გამომძალველობა
12. ნარკომანია
13. ალკოჰოლიზმი
14. ომი ბანდებს შორის
15. ფეხმძიმობა
16. აბორტი
17. ვენერიული დაავადებანი

(გადმოებეჭდილია ჟურნალიდან
„პარპერი“, მარტი, 1995 წელი)

საქართველოში 1992-98 წლებში საზოგადოებრივი წესრიგის დაცვის სისტემის რღვევის შედეგად საჯარო სკოლებში კრიმინალური ხასიათის მოვლენები განვითარდა. მდგომარეობის გამოსასწორებლად მთავრობის მიერ შეიქმნა საგანგებო კომისია. მთავრობის მხრიდან აუცილებელი იყო თანმიმდევრული სისტემური ქმედებები, მიმართული მოზარდი თაობის ზნეობრივი დაცვისკენ. ამის საპირისპიროდ განათლების სისტემაში მოზარდთა აღზრდის ლიბერალიზაციისკენ არის გეზი აღებული. რა შედეგი გამოიღო ლიბერალიზაციამ ამერიკაში, ცნობილია. საზოგადოებრივი ცნობიერება, მასობრივი ინფორმაციის წყაროები და საჯარო სკოლის მდგომარეობა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გავლენას ახდენენ კონფესიურ სკოლებზეც. ეთიკური და რელიგიური აღზრდა კი ამ ფაქტორების გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია. მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა ვიცოდეთ მოცემულობა, პროფესიული შესაძლებლობები და მიზანი.

ის, რასაც ქრისტიანული ანთროპოლოგია ამბობს ადამიანის შესახებ წმინდა წერილის საფუძველზე, ეხება ზრდასრულ ადამიანს — როგორი შექმნა იგი ღმერთმა და რა თვისებები შეიძინა მან დაცემის შედეგად. დაბადებიდან ზრდასრულ ასაკამდე როგორ აღიზარდოს ადამიანი, ამას ქრისტიანული პედაგოგიკის მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილება გვასწავლის. ბუნების ზოგადი მახასიათებლები კონკრეტულ პიროვნებაში სხვადასხვა სახით ვლინდება. ამიტომ ამ გამოცდილების აქტუალიზაცია უნდა მოხდეს ასაკობრივი და პედაგოგიური ფსიქოლოგიის მიღწევების გათვალისწინებით. რელიგიური და ეთიკური აღზრდის მეთოდოლოგიის შემადგენელი კომპონენტების სინთეზირება გახდება კონფესიური სკოლების აღმზრდელთა მომზადების საფუძველი. ვიდრე არ შეიქმნება შესაბამისად განსწავლულ და მოცდილ აღმზრდელთა სტაბილური კონტინგენტი, ქრისტიანული სკოლის აღდგენაზე ნაადრევი იქნება ლაპარაკი. ქრისტიანული აღზრდა-განათლების მიზანია შემოქმედთან ერთობით პიროვნების უნიკალურობის გამოვლენა-რეალიზაცია მოცემულ გარემოში და მისი მომზადება მომავალი საუკუნო ცხოვრებისათვის. სასკოლო აღზრდა-განათლების პერიოდი ამ მიზნისაკენ მიმავალი გზის საწყის საფეხურს წარმოადგენს.

აღმზრდელთა მომზადების პრობლემის გარდა, კონფესიური სკოლების წინაშე დგას სხვა პრობლემებიც. ეს არის აპრობირებული სასწავლო გეგმა-პროგრამა-სახელმძღვანელოების შექმნა, უფროსებთან, თანატოლებთან, უმცროსებთან, განსხვავებულ ადამიანებთან სწორი ურთიერთობების ჩვენათა ჩამოყალიბება, არჩევანის მოტივირება და მიღებულ გადაწყვეტილებაზე პასუხისმგებლობის აღება, კონფლიქტური სიტუაციის განმუხტვა; აღსაზრდელთა მშობლების მჭიდრო კავშირი კლასის აღმზრდელსა და სკოლის მოძღვართან; აღმზრდელის, ბავშვთა ფსიქოლოგისა და სკოლის მოძღვრის თანამონაწილეობა აღზრდის პროცესში; დაწყებით კლასებში გახანგრძლივებული სწავლებისა და, ზო-

გადად, ერთობლივი ღონისძიებების გამოყენება აღზრდის პროცესში. შრომითი და შემოქმედებითი უნარის განვითარება; ცოცხალ ბუნებასთან ურთიერთობა და ეკოლოგიური განათლების პრინციპების გაცნობიერება; საჯარო სკოლებთან ერთობლივ პროგრამებში მონაწილეობა კონფესიური სკოლების აღსაზრდელთა სოციალიზაციის ხელშეწყობის მიზნით.

ზოგადსაგანმანათლებლო სასწავლო პროგრამის დაძლევა ყველა სკოლის ამოცანაა, მაგრამ რელიგიური სწავლა-განათლება საჯარო სკოლასა და კონფესიურ სკოლაში განსხვავდება ერთმანეთისგან. უპირველეს ყოვლისა, განსხვავებულია საკანონმდებლო ბაზა და შესაბამისად — გარემო. რელიგიური სწავლა-განათლება საჯარო სკოლებში ეკლესიური ცხოვრების გარეშე წარმოადგენს საფუძველს მოკლებული ინფორმაციის დამატებით ნაკადს. მისი განსხვავებულობა სავალდებულო საგნებისგან შეიძლება აღძრავდეს ცნობისმოყვარეობას და იწვევდეს ინტერესს აღსაზრდელთა ერთ ნაწილში, ხოლო მეორე ნაწილში — პროტესტს ან ინდიფერენტულ დამოკიდებულებას მის მიმართ. თუ გვინდა, რომ საჯარო სკოლებში რელიგიური სწავლა-განათლება უფრო ნაყოფიერი იყოს, მშობლიური ენა-ლიტერატურის, ქვეყნის ისტორია-გეოგრაფიის სასწავლო პროგრამებში მეტი ადგილი უნდა დაეთმოს ერის სულიერ, ზნეობრივ და ესთეტიკურ-კულტურული მემკვიდრეობისა და განვლილი ისტორიული გზის შესწავლას.

ზემოთ მოყვანილ პრობლემათა ჩამონათვალი ითხოვს თითოეული მათგანის ცალკე განხილვა-ანალიზს და შესაბამის გეგმაზომიერ მიზანმიმართულ ქმედებებს. ეს არის დღევანდელი დღის ამოცანა.

„გარემოვლითი სწავლულების“ (ejgkuvklioõ paideiva) გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში

მაია რაფავა
(საქართველო)

XI-XII სს-ში ფართოდ გამოვლინდა ქართული ლიტერატურული და ზოგადკულტურული ორიენტაცია ბიზანტიურ ფასეულობებზე, რომელმაც კულტურის ყველა სფეროში იჩინა თავი.

მაკედონური (IX-X სს.) და კომნენური (XI-XII სს.) რენესანსების დროს ბიზანტიაში არსებული ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივმა აზროვნებამ, მეცნიერულ-განმანათლებლურმა იდეებმა, საენციკლოპედიო-კომენტატორულმა საქმიანობამ, კლასიკური, ანუ „გარეშეთა“ სიბრძნისადმი დამოკიდებულებამ ქართულ სინამდვილეშიც პოვა ასახვა. ლიტერატურაში ეს გაფორმდა ელინოფილური მიმდინარეობის სახით, რომელსაც საფუძველი ჩაეყარა ათონის სამწიგნობრო კერაზე, მრავლისმომცველად განვითარდა შავი მთის ლიტერატურულ სკოლაში და საბოლოოდ დაგვირგვინდა გელათის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურულ სკოლაში. შეიძლება ითქვას, რომ ამ ფაქტში გამოვლინდა ცივილიზაციათა გლობალიზაციისათვის დამახასიათებელი „გასვლისა და დაბრუნების“ (არნოლდ ტონიზი) სიმპტომი, როცა ქართველი მოღვაწეები სამშობლოდან გავიდნენ საზღვარგარეთის სამონასტრო-სამწერლობო ცენტრებში ცხოვრებისა და დროის ახალ მოთხოვნებზე ადეკვატური პასუხის გაცემისა და ქართულ სინამდვილეში მაღალი იდეების ინტეგრაციის მიზნით.

ბიზანტიაზე კულტურული ორიენტაციის ერთ-ერთ გამოვლინებას წარმოადგენს ბიზანტიური საგანმანათლებლო სისტემის გაცნობა ქართული საზოგადოების მიერ, რო-

მელიც ქართული წერილობითი ძეგლების მიხედვით „გარემოვლით სწავლულება“ არის სახელდებული.

სანამ ამ ქართული შესიტყვების შინაარსს გავეცნობოდეთ, უნდა აღინიშნოს, რომ ბიზანტიური განათლების სისტემას შუა საუკუნეებში ახალი მიმართულება და შინაარსი მისცა ორმაგი ჭეშმარიტების აღიარების რეალობამ, რწმენასთან ერთად ცოდნის მიღების აუცილებლობამ. ცოდნაში შუასაუკუნეობრივი ბიზანტიური განათლება კლასიკურ ფილოსოფიურ განათლებას გულისხმობდა. IX ს-დან მოყოლებული, ბიზანტიურ ისტორიოგრაფიასა და პატრისტიკულ ლიტერატურაში ძლიერდება ინტერესი კლასიკური მემკვიდრეობისადმი. ქრისტიანულ-საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია და ლიტერატურულ-თეორიული ცნებები დაეფუძნა კლასიკურ ფილოსოფიურ-ლიტერატურულ ტერმინოლოგიასა და კლასიკურ მხატვრულ ფორმებს.

ცოდნისა და რწმენის, ანუ ქრისტიანული ღვთისმეტყველებისა და კლასიკური ფილოსოფიის აუცილებელ კავშირზე ჯერ კიდევ კლიმენტი ალექსანდრიელი მიუთითებდა. მისი აზრით, კლასიკური განათლება და ფილოსოფია არის მოსამზადებელი საფეხური ქრისტიანული ღვთისმეტყველების წვდომისათვის, ქრისტიანულ ჭეშმარიტებათა ჭვრეტისათვის (კლიმენტი ალექსანდრიელი 12 B; 284 C). ორმაგი ჭეშმარიტების იდეა ფართოდ იქნა გაზიარებული და ინტერპრეტირებული ეკლესიის დიდი მამების მიერ ბიზანტიაში, ხოლო აქედან მან სათანადო გამომხატურება პოვა საქართველოში.

ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელების, ეფრემ მცირის, არსენ იყალთოელისა და საზღვარგარეთის კერებში მოღვაწე სხვა ქართველების შემოქმედებით-მთარგმნელობითი საქმიანობის მიზანი იყო ჯერ კიდევ „სიჩხოებაში“ მყოფი ქართველი ერის განათლება და მისთვის „მტკიცე საზრდელის“ მიწოდება, ანუ მეცნიერულ-ფილოსოფიურ აზროვნებას ზიარება. პავლე მოციქულის პარადიგმამ — ჯერ სძითა და შემდეგ მტკიცე საზრდელით აღზრდამ (ებრაელთა მიმართ: 5, 12-14; კორინთელთა მიმართ I: 3,2) — საეკლესიო მოძღვართა შრომებში ფართო ასახვა პოვა. ეფრემ მცირემ ქართული საზოგადოების კულტურულ-ლიტერატურული ორიენტაციის დახასიათებისას არაერთხელ გაახშირნა ეს პარადიგმა. მისი სიტყვებით, თუ ეფთვიმეს დროს „ნათესავი ჩუენი ლიტონ იყო და ჩჩვლ“ და სძით იკვებებოდა, მისი (ეფრემის) დროისთვის ისე მომწიფდა ერის აზროვნებით დონე, რომ უკვე საჭირო იყო მისთვის მტკიცე საზრდელის მიწოდება (ჟერ. 43: 3რ; ბრევაძე 1984: 149, 163). მტკიცე საზრდელში კი, როგორც აღვნიშნეთ, კლასიკური ფილოსოფიური განათლება იგულისხმებოდა. ძნელი სათქმელია, პრაქტიკულად რამდენად იყო ფეხმოკიდებული იმდროინდელ საქართველოში კლასიკური განათლების საგნების სწავლება, მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ იმ არაერთ წერილობით ცნობას, რომელიც დაცულია ქართულ ჰაგიოგრაფიასა თუ ისტორიულ ქრონიკებში საერო, „გარეშეთა“ სწავლულების შესახებ, უნდა ვიფიქროთ, რომ სასულიერო განათლებასთან ერთად სერიოზული ყურადღება ეთმობოდა საერო განათლებასაც. ეს საკითხი საგანგებოდ შესასწავლია XVII-XVIII სს-ის საქართველოში სკოლებსა და სასწავლებლებში არსებული განათლების სისტემასთან კონტექსტში.

უფრო ადრინდელი პერიოდისთვის კი წერილობით ცნობებს მოვიხიშობთ.

გიორგი მერჩულის ცნობა, რომ გრიგოლ ხანძთელი „ჰბასრობნ გარეშეთა მათ სიბრძნესა“, იმაზე მეტყველებს, რომ მე-9 ს-ის ქართველი მოღვაწისათვის, სასულიერო-სამონასტრო განათლებასთან ერთად, კარგად იყო ცნობილი „გარეშეთა“ განათლებაც. და მართლაც, როგორც

ბიოგრაფი გვამცნობს, მან „სიბრძნეცა იგი ამის სოფლისა ფილოსოფოსთაჲ ისწავა კეთილად. და რომელი პოვის სიტყუად კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჯერკუალი განაგდის“ (გიორგი მერჩულე 1964: 250).

გიორგი მთაწმიდელი იუწყება, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელი ბერძნულად იყო განსწავლული „ყოვლითავე სწავლულებითა სრულებით“ (გიორგი მთაწმიდელი, 1967: 60). „ყოველი სწავლულება“ ბერძნული საერო და საეკლესიო სწავლების ერთიანობას გამოხატავს. გიორგი მთაწმიდელის შესახებ მისი ბიოგრაფი გიორგი მცირე იუწყება: „სასწავლოდ მისცეს ყრმა იგი გიორგი კაცთა ფილოსოფოსთა და რიტორთა, ორითავე ცხორებითა შემკობილთა, არა, ერისკაცთა, არამედ მონაზონთა ღმრთის-მოშიშთა“ (გიორგი მცირე 1967: 118). როგორც ვხედავთ, ღვთისმოშიში მონაზვნები ფილოსოფოსები და რიტორები არიან, ანუ საერო განათლება აქვთ მიღებული.

დავითის ისტორიკოსის ცნობით, გელათს აღიარებდნენ „ყოვლისა აღმოსავალისა მეორედ იერუსალიმად, სასწავლოდ ყოვლისა კეთილისად, მოძღურად სწავლულებისად, სხუად ათინად“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 330-331). გელათის სკოლა შედარებულია იერუსალიმსა და ათენს, ე. ი. გელათის საღვთისმეტყველო სკოლაში ქრისტიანული ღვთისმეტყველების გვერდით კლასიკური სიბრძნეც ისწავლებოდა.

ნამდვილ, პოზიტიურ დამოკიდებულებას საერო განათლების მიმართ ეფრემ მცირემ დაუდო სათავე. მან, პირველმა ქართულ მწერლობაში, გაითავისა ფილოსოფიის, როგორც მაღალი ცოდნის, როლი ჭეშმარიტების წვდომის საქმეში, „გარეშეთა“ სიბრძნე ცნო როგორც აუცილებელი თანმხლები ჭეშმარიტი ქრისტიანისათვის. მან აღიარა ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების თანაბარი ღირებულება, როცა იოანე დამასკელის ტრილოგიის ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო თავების ურთიერთდამოკიდებულება აღნიშნა: „არცა ესენი სრულ არიან უმათოდ, არცა იგინი — უამათოდ“ (რაფაეა 1976: 67).

ფილოსოფიის, როგორც ყოველგვარი ცოდნის მომცველი ფენომენის, ექვსი

განსაზღვრა ალექსანდრიული ნეოპლატონური სკოლის წარმომადგენლების (ამონიოს ერმისის, ელიასის, დავით უძლეველის) მიერ შემუშავდა (რაფაეა 1984: 3-10; Ammonii 1891). მოგვიანებით ფილოსოფიისა და მეცნიერებათა ამ სისტემას სქოლასტიკური შინაარსით იმეორებს იოანე დამასკელი თავის „დიალექტიკაში“ (რაფაეა 1976: 172-173; PG 94: 520; კოტერი 1969: 47-146).

ჩვენი ინტერესები იფარგლება იოანე დამასკელის „დიალექტიკისა“ და ამონიოს ერმისის თხზულებების ქართულ თარგმანებში არსებული სურათით, რამდენადაც მათში ბუნებრივად აისახა საგანმანათლებლო სწავლების დისციპლინები და ფილოსოფიასთან მათი მიმართების ხასიათი, რითაც ქართულ საზღვარსა და საგანმანათლებლო სივრცეში სწავლებისა და აღზრდის ახალი ნაკადი შემოიჭრა. ცხადია, ქართულ სინამდვილეში ამ სიახლეების შემოტანას დასახელებულ თხზულებათა ქართველ მთარგმნელებს — ეფრემ მცირესა და გელათის სკოლის ანონიმ მთარგმნელს (შესაძლოა, იგი იოანე ტარიჭისძე იყოს) უნდა ვუმაღლოდეთ. ბუნებრივად ისმის კითხვა: სწავლების როგორი სისტემა იქნა წარმოჩენილი?

საფუძველი, რომელიც სწავლების მრავალსახეობას კრავს, არის ფილოსოფია — სიბრძნის სიყვარული. ფილოსოფიამ, რომლის ცნებითი გააზრებაც ანტიკურობაში ჩამოყალიბდა და რომელსაც უნივერსალური ადგილი ეკავა აზროვნების სისტემაში, შუა საუკუნეებში მრავალგვარი გაგება შეიძინა (ლამპე 1968: s.v. filosofiva, filovsofoñ, ქრისტიანულ-ფილოსოფიური გაგებით, ფილოსოფია მიაზრებოდა როგორც აუცილებელი და საჭირო ღვთისმეტყველების დაცვისა და აღიარებისათვის, რაც მახვილგონივრულად გამოხატა ეფრემ მცირემ დამასკელის ფილოსოფიურ შრომასთან დაკავშირებით: „ესევეთარი არს საფილოსოფოსო სწავლად, რომელი-იგი აქა საჭიროდ საჭმარად შემოუღებეს წმიდასა იოანეს დამასკელსა, რადთა ამათ მიერ წინააღუდგებოდინ შვილნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათითავე ისრითა განჰგუმერდენ მათ“ (რაფაეა 1976: 67).

გვიანელინისტურ, კერძოდ, ნეოპლატონურ აზროვნებაში ფილოსოფია მიიჩნეოდა, უნივერსალურ ფენომენად, რომელიც აერთიანებდა ცოდნასა და სიკეთეს, მეცნიერებასა და მორალს (მელვილი 1984: 61). თავისი ფუნქციონალური დატვირთვის გამო, რაც ადამიანის ინტელექტუალურ და მორალურ სრულყოფილებას ისახავს მიზნად, ფილოსოფია ორგვარია: ხედვითი (თეორიული) და საქმითი (პრაქტიკული)¹. თეორიულ ფილოსოფიას განეკუთვნება: ღვთისმეტყველება (მეტაფიზიკა), სწავლულება (ანუ მათემატიკა) და ბუნებათმეტყველება (ანუ ფიზიკა). ღვთისმეტყველება სწავლობს ისეთ ფენომენებს, რომლებიც „განშორებულ არიან ნივთისაგან“ (მატერიისაგან), ე. ი. ის სწავლობს უხეულო, ღვთაებრივ არსებებს. ფიზიკა სწავლობს ისეთებს, რომელნიც „განუშორებულ არიან ნივთისაგან“, ე. ი. ის სწავლობს მატერიალურ არსებებს. ამათ შორისაა მათემატიკა, რომელიც სწავლობს მატერიალურსაც და არამატერიალურსაც. მათემატიკა არის კიბე და ხიდი, რომელსაც გონება გადაჰყავს მატერიალურიდან უმაღლეს საფეხურზე, ღვთისმეტყველებაზე. ეს არის ტრივიუმის დისციპლინები.

მათემატიკა, თავის მხრივ, იყოფა: ქვეყნისმზომელობად (გეომეტრია), ვარსკვლავთმრიცხველობად (ასტრონომია), მუსიკად და არითმეტიკად. ეს არის კვადრივიუმი. ტრივიუმი და კვადრივიუმი ქმნიან შუასაუკუნეობრივ შვიდ სასწავლო დისციპლინას. ბიზანტიის საერო და საეკლესიო სკოლებში განათლება ეფუძნებოდა ტრივიუმისა და კვადრივიუმის საგნებს (ლემარლე 1986: 142-300.).

საქმით (პრაქტიკულ) ფილოსოფიაში შედის: სწავლითი, განგებითი და მოქალაქობითი („დიალექტიკის“ ქართული თარგმანის მიხედვით); საყოფაქცეოდ, სასახლისჯულოდ და სამოქალაქოდ (ამონიოს ერმისის ქართული თარგმანის მიხედვით). ორი ქართველი მთარგმნელი განსხვავებული ტერმინებით აღნიშნავს საერო განათლებაში შემავალი საგნების გამომხატველ ერთსა და იმავე ცნებებს. ესენია:

1. ტერმინოლოგიას წარმოვაჩინეთ ეფრემ მცირისა და ანონიმის ქართული თარგმანების მიხედვით.

ეთიკა, ეკონომიკა და პოლიტიკა.

სასწავლო საგნების ამ კლასიფიკაციაში ცენტრალური ადგილი ფილოსოფიას უკავია. განათლების სისტემაში მისი პროპედევტიკული ნაწილებია: გრამატიკა, რიტორიკა და დიალექტიკა (ანუ ლოგიკა). შუა საუკუნეებში ფილოსოფია და რიტორიკა, ფილოსოფია და გრამატიკა თავიანთი მნიშვნელობით ხშირად ფარავდნენ ერთმანეთს. (დიუ კანჟი 1954: s.v. *filosofia*), ხოლო ლოგიკა ხან ფილოსოფიის ნაწილად მოიაზრებოდა, ხან კი — მის იარაღად.

ფილოსოფიურ-თეორიული საგნების ფუნქციაა ცოდნის, მეცნიერების გზით ჭეშმარიტების წვდომა და მისი გამიჯვნა არაჭეშმარიტებისაგან. საქმიითი ფილოსოფიის მოწოდებაა სიკეთის ქმნა და მისი გამიჯვნა ბოროტებისაგან. საქმიითი ფილოსოფია აყალიბებს ადამიანისა და საზოგადოების მორალურ სახეს, აყალიბებს მაღალ ზნეობრივი იდეალების წვდომისა და შეცნობის უნარს.

აღზრდისა და სწავლების ეს სისტემა *ejgkuvkliō paideiva* (*egkuklios paideia*)-დ იქნა წოდებული ბერძნულ გარემოში, ხოლო ქართულად იგი ეფრემ მცირის მიერ ითარგმნა, როგორც „გარემოვლითი სწავლულება“. მისი არსი გახსნილია X ს-ის კომენტატორის, ბასილი მინიმუსის მიერ: „გარემოვლითად სწავლულებად იტყვან ყოველსავე სწავლასა გარემეთა, ვითარი ი არს ღრამმატიკოსობისა, გამომეტყუელებისა, რიტორობისა და ფილოსოფოსობისა და მასწავლულობისა, რომელ არს ვარსკულავთმრიცხუველობისა, და რადთა საზოგადოდ ვთქუა, ყოვლისავე ჴელოვნებისა და მეცნიერებისა, რომლისა და ყოვლისავე, ვითარცა მრგულისა რასმე, გარემოვლად უჴმს მოსწავლესა სიბრძნისასა“ (A 109: 22r; PG 36: 914). მართალია, ამ კომენტარში დასახელებული არაა ტრივიუმისა და კვადრივიუმის ყველა წევრი, მაგრამ საყურადღებოა ცნობა, რომ სიბრძნის მოსწავლე ვალდებულია წრესავით შემოუაროს ყველა საგანს, ანუ დაეუფლოს ყველა ცოდნას.

ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილ „იოანე ოქროპირის ცხოვრებაში“ ჩამოთვლილია ის ენციკლური (*ejgkuvkliō*) საგნები, რომელთაც

დაეუფლა ეკლესიის ეს დიდი მოძღვარი: „იოანე დაისწავა რად ღრამმატიკოსობად და სწავლად იგი გარემეთად, მიიწია თავად რიტორობისადცა და ფილოსოფოსობისა“ (გოგუაძე 1986: 223). ქრისტიანული განათლების სისტემაში ზოგადსაგანმანათლებლო საგნები მიღებულ იქნა როგორც მოსამზადებელი საფეხური ღვთისმეტყველების წვდომისათვის. ქრისტიანულ აღზრდასთან ერთად „გარემოვლითი სწავლულებით“ განათლებული ადამიანი ითვლებოდა მაღალი პატივის მქონე მოქალაქედ; „გარემოვლითი სწავლულებით“ აღზრდა პიროვნების სრულყოფილების აუცილებელი ნიშანი იყო.

„გარემოვლითი სწავლულება“ რომ საფუძველი იყო მაღალი ქრისტიანული მოძღვრების შეთვისებისა და სრულყოფილებისა, მრავალთაგან ერთ ცნობას დავასახელებთ. გრიგოლ ნაზიანზელი (IV ს.) დიდი საეკლესიო მოძღვრის, ბასილი დიდის შესახებ წერს: „გარემოვლითი სწავლულებითა განისწავლებოდა და ღმრთისმსახურებისა მოღუაწე იქმნებოდა და, შემოკლებულად-რე ითქუმოდედ, ყოფადისა მის სრულებისა მიმართ დასაბამითგანთა სწავლულებათაგან აღიყვანებოდა“ (კოული ბ., მეტრეველი ე. და სხვ., 2004: 63). ნაზიანზელი რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართებაში მათ ფუნქციურ დატვირთვაზე ლაპარაკობს: დიდი ბასილი საერო სიბრძნეს სწავლობდა და ღმრთისმსახურების მოღვაწე იყო. მოკლედ ეს ნიშნავს: მომავალი სრულყოფილებისაკენ (ანუ ქრისტიანული მოღვაწეობისაკენ) იგი (ბასილი) ადრე მიღებული საერო განათლებით მიიწევდა. საერო სწავლულებაზე დაფუძნებული საღვთო მოძღვრებით განათლებული ადამიანი მუდამ ზრუნავს თავის სრულყოფასა და სულიერ განწმენდაზე, ამქვეყნად ადამიანის როლისა და დანიშნულების რეალიზაციაზე.

გარდა იოანე დამასკელისა და ამონიოს ერმისის თხზულებების ქართულ თარგმანებში დადასტურებული „გარემოვლითი სწავლულებისა“, ქართულ სამწერლობო ტრადიციაში განათლების სხვაგვარი სისტემაც დასტურდება. ამის შესახებ ცნობები დასტურდება ორ გვიანდელ ხელნაწერში: A 250 (XVIII ს.) და A 292 (XVIII

ს.). სახელდებაში მეტ-ნაკლები განსხვავების მიუხედავად, ორსავე ხელნაწერში ერთსა და იმავე სისტემასთან გვაქვს საქმე. ორივე განცნობილი ტრივიუმისა და კვადრივიუმის გარდა, დასახელებულია სხვა, დამატებითი საგნები. სია ასეთია: 1. ფილოსოფოსობა, 2. დრამატისობა, 3. რიტორობა, 4. მკურნალობა, 5. მუსიკობა, 6. ქუეყანისმზომელობა, 7. ვარსკვლავთმრიცხველობა, 8. რიცხვთმოქმედება, 9. ბუნებათმეტყუელება, 10. ნივთთმეტყუელება, 11. ზელოვნებათა საქმე, 12. წესი ბრძოლისა (A 250: 5გ; A 292: 218გ). დასახელებულთაგან „ზელოვნებათა საქმე“, როგორც ჩანს, ნიშნავს ისეთ საქმიანობას, რაც ხელოსნობას უკავშირდება, ხოლო „წესი ბრძოლისა“ (A 250 ხელნაწერში დამახინჯებით არის „არს რიგი და საქმე“) სამხედრო ხელოვნებას, სამხედრო საქმის ცოდნას ნიშნავს. სწავლულების ამ სისტემას A 250 ხელნაწერში აშიაზე ახლავს შენიშვნა: „ეს იცინა საბერძნეთს მცოდინარეთ, კიბე იბ“. ამ შენიშვნის ავტორი, რომელიც უთუოდ ქართველია, იუწყება, რომ სწავლულების აღნიშნული სისტემა საბერძნეთშია მიღებული, რომ იგი 12 კიბისაგან შედგება. კიბე კი უმაღლეს იდეამდე აღწევის საშუალებაა, ე. ი. ამ სისტემაში 12 დისციპლინა იგულისხმებოდა.

„გარემოთი სწავლულება“, როგორც მართლმორწმუნე და ჭეშმარიტი ქრისტიანისათვის სრულიად აუცილებელი საგანმანათლებლო სისტემა, ქართული კულტურულ-საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვისაც მიმზიდველი და სავსებით მისაღები აღმოჩნდა, რისი დასტურიც არის ჩვენ მიერ დასახელებულ წერილობით წყაროებში ამ სისტემის მოხსენებისა და ინტერპრეტაციის ფაქტები.

იმის ნიმუშად, თუ როგორ მაღალ ინტელექტუალურ-ეთიკურ აღზრდას ემსახურებოდა თითოეული ცალკეული საგანი „გარემოვლითი სწავლულებისა“, ბერძენი პოეტის, ჰიეროკლეს ერთ შეგონებას მოვიხმობთ ამონიოს ერმისის თხზულებიდან:

„ნუცა ძილი მოგამედგრებს თუალთა
ზედა შეწყნარებად
პირველ მდღევრთა საქმეთა სამთა
თითოეულად განხილვითა,

ვითარმედ: რასა გარდავჰკედ,
რად ვიწადე, რად ჩემდა
საჭიროდ, არ სრულ-ვეყავ.
და დამწყებელი პირველისგან
განიმსტრობდ მათ
თითოეულად.
ბილწთა ვიდრემე მისდერკ უფროდსდა,
ხოლო ტკბილთა ზედა იშუებდ“ (რაფაეა
1984: 16).

ბილწებას გაექეც და სიკეთესა და სასიამოვნოზე გაიხარე! — ეს მოწოდება დამყარებულია შემდეგ ზნეობრივ იმპერატივზე: ყოველდღე სამი რამ გამოიძიე: რა შევცოდე? რა მოვინდომე? რა უნდა გამეკეთებინა? და არ შევასრულე. პირველიდან დაიწყე და თითოეულად განიხილე ისინი.

ამასთან დაკავშირებით, არ შეიძლება არ მოგვაგონდეს ილიას: „ყოველ დღესა შენს თავს ჰკითხო: აბა, დღეს მე ვის რა ვარგე?“,

ასეთი ზნეობრივ-მორალური ზრუნვისა და პასუხისმგებლობის განცდის დამკვიდრება შეადგენს ხედვითი და საქმითი ფილოსოფიით განათლების მიზანდასახულებას, „გარემოვლითი სწავლულების“ უდიდეს მნიშვნელობას ადამიანისა და საზოგადოების სრულყოფისაკენ სწრაფვის მარადიულ პროცესში.

ლიტერატურა

ბრეგაძე თ.

1984. გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ქართული თარგმანების შემცველ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბილისი: „მეცნიერება“.

ბუსე ა. (რედ.) (BUASSE A.) (ED.)

1891. Ammonii in Porphyrii Isagogen sive V voces [Commentaria in Aristotelem Graeca IV, 3], Berlin.

გიორგი მერჩულე

1964. შრომად და მოღუაწებად ღირსად ცხოვრებისა და წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა

გრიგოლი არქიმანდრიტისად, ხანძთისა და შატბერდისა მამენებელისაი.... (წიგნში: „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, I, (V-X სს.), თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.

გიორგი მთაწმიდელი

1967. იოანეს და ეფთვიმეს ცხოვრება, (წიგნში: „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, II, XI-XV სს.), თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.

გიორგი მცირე

1967. ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისა (წიგნში: „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, II, XI-XV სს.), თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.

გოგუაძე ნ. (რედ.)

1986. იოანე ოქროპირის ცხოვრება (წიგნში: „ძველი მეტაფრასული კრებულები (სექტემბრის საკითხავები“), თბილისი: „მეცნიერება“.

დიუ კანჯი (DU CANGE)

1954. Glossarium, I-II, Graz.

ებრაელთა მიმართ; კორინთელთა მიმართ

1963. ეპისტოლენი წმიდისა მოციქულისა პავლესნი (წიგნში: „ახალი აღთქუმა უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი“), თბილისი: საკათალიკოსო საბჭოს გამომცემა.

კლიმენტი ალექსანდრიელი (Clement Alexandrien)

Stromata, V,VI, PG 9.

კოტერი ბ. (რედ.) (KOTTER, B.) (ED.)

1969. Die Schriften des Iohannes von Damaskos [Patristische Texte und Studien], I, Berlin.

კოული ბ., მეტრეველი ე. და სხვ. (რედ.) (COULIE B. ET METREVELI E. ET ALL) (ED.)

2004. გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისა სიტყუად

ეპიტაფიად დიდისა ბასილისუს, Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, Versio iberica, IV, Oratio XLIII [Corpus Christianorum, series Graeca, 52, Corpus Nazianzenum, 17, Turnhout-Leuven.

ლამპე გ. ვ. (LAMPE G.W.)

1968. A Patristic Greek Lexicon, Oxford.

ლემერლე პ. (LEMERLE P.)

1986. Byzantine Humanism. Notes and Remarks on Education and Culture in Byzantium from its Origins to the 10th Century, Canberra.

მელვილი ი. (МЕЛЬВИЛЬ Ю.)

1984. Современное значение «Определений философии» (წიგნში: «ФИЛОСОФИЯ ДАВИДА НЕПОБЕДИМОГО»), Москва, «Наука».

მეტრეველი ე.

1996. იოანე და ეფთვიმე ათონელებისადმი მიძღვნილი „სამახსოვრო წიგნები“ (წიგნში: „ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან“), თბილისი: „ნეკერი“.

მიგნე ი. პ. (MIGNE I.P.)

1857-1866. Patrologiae cursus completus omnium Patrum, Doctorum, Scriptorumque Ecclesiasticorum.. Series Graeca, Parisiis.

რაფავა მ. (რედ.)

1984. ამონიოს ერმისის თბზულებანი ქართულ მწერლობაში, თბილისი: „მეცნიერება“.

1967. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, თბილისი: „მეცნიერება“.

ყაუხჩიშვილი ს. (რედ.)

1955. ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი (წიგნში: „ქართლის ცხოვრება“, I), თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“.

A 109, XII-XIII სს. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თბზულებათა ეფრემ მცირისეული თარგმანების შემცველი კრებული.

A 250, XVII-XVIII სს. ფილოსოფიურ თხზულება-
თა კრებული.

A 292, 1800 წ., გრიგოლ ღვთისმეტყველის
თხზულებათა ეფრემ მცირისეული თარგმანების
შემცველი კრებული.

Jer. 43, XII-XIII სს., გრიგოლ ღვთისმეტყველის
თხზულებათა ეფრემ მცირისეული თარგმანების
შემცველი კრებული.

შემოქმედების არსი სამყაროს დასაბამისა და დასასრულის შესახებ მართლმადიდებლური სწავლების შუქზე

ანდრე ეფიმოვი

(რუსეთი)

კულტურული შემოქმედების პრობლემა XX საუკუნის ღვთისმეტყველებისა და ფილოსოფიის ერთ-ერთი ცენტრალური პრობლემა იყო და კვლავაც ასეთად რჩება. ამ საკითხს პერიოდულად ეხებოდნენ ისეთი გამოჩენილი მოაზროვნენი, როგორებიცაა ნ. ბერდიაევი, ვ. ბენკოვსკი, ვ. ლოსკი, ა. ლოსევი და მრავალი სხვა. წინამდებარე პუბლიკაციას საფუძვლად უდევს დეკანოზ ვსევოლოდ შპილერის საღვთისმეტყველო ნაშრომები, რომელიც თავის ქადაგებებსა და „ვნებებში“ (Пасхи) სწორედ ამ პრობლემებს განიხილავდა. მართლმადიდებლურ სწავლებას სამყაროსა და ადამიანის შექმნაზე, ცოდვით დაცემაზე ინტენსიურად იკვლევდნენ და ამუშავებდნენ რუსი ღვთისმეტყველები და ფილოსოფოსები (ე. ტრუბეცკოი, ვ. ლოსკი). უკანასკნელ ხანებში გამოსაცემად მომზადდა და, სავარაუდოდ, სულ მალე გამოქვეყნდება ორი მონოგრაფია: დეკანოზ ალექსანდრე სალტიკოვის „დროის ზღურბლზე“ (На пороге времени) და დეკანოზ ლ. ციბინის „ექუსთა დღეთა“-ს გამოცანა“ (Загадка Шестодневна). ასევე იბეჭდება ახალგაზრდა მკვლევრის, ღვთისმეტყველ ნ. სერებრიაკოვის სტატიები. აღნიშნული ნაშრომებისა და აგრეთვე ოლივიე კლემანის ნაშრომის — „დედამიწის არსის“ — შუქზე ავტორი განიხილავს მართლმადიდებლურ წარმოდგენებს სამყაროსა და ადამიანის შექმნის შესახებ.

ადამიანის შემოქმედებითი მოღვაწეობის შედეგებს ჩვენ განვსაზღვრავთ სიტყვა „კულტურით“. ამ სიტყვის წარმომავლობა უძველეს ხანას უკავშირდება: კულტივაცია,

მიწის, ნიადაგის დამუშავება, ანუ — ბუნების გაკულტურულება; მეორე მხრივ, ამ სიტყვის ფუძედ გვევლინება „კულტ“ — ორგანიზებული თაყვანისცემა უფლისადმი.

ნებისმიერი ნაშრომი, განსაკუთრებით კი შემოქმედებითი, არის სულის ნაყოფი, ხოლო ახლის დაბადება ყოველთვის არის ნებისყოფისა და ძალ-ღონის დაძაბვა, შემოქმედებითი ტანჯვა. ამასთანავე, როგორც წესი, ეს არის გონებრივი, სულიერი და ფიზიკური შრომის ნაყოფი. აუცილებელია გავმიჯნოთ კულტურისა და შემოქმედების სფეროები: არსებობს მატერიალური კულტურა, სულიერი კულტურა და ასევე — სულიერი კულტურის ამაღლებული სფეროები, სადაც სულიერება უსათუოდ სასულიეროსთან ერთად არის წარმოდგენილი. დაბოლოს, არსებობს სასულიერო შემოქმედებაც, ამსახველი ჩვენი სასულიერო ცხოვრების, უფალთან ჩვენი ურთიერთობის. აქ არის აგრეთვე ნამდვილი, უტყუარი შემოქმედება და ამ გაგებით ეს არის სულიერი კულტურა. ზოგადად, კულტურა ყოველთვის ატარებს თავისივე ავტორშემოქმედის ბეჭედს, მაგრამ, როგორც წესი, ეს მაინც შემოქმედებაა უფალ-შემოქმედის ხატად და მსგავსად.

ღმერთი სიყვარულია (1 იოანე 4, 8). სიყვარული ღვთაებრივი სიცოცხლის აქტია და იგი სამპიპოსტასურია, სამი სახეა აქვს: მამისა, ძისა და წმინდა სულისა. სიყვარულით ქმედებისას სულიერი თავისუფლებისაგან აღმოცენდება შემოქმედება. უფალი ღმერთი შემოქმედია, სამყაროს შემოქმედი... იგი არცოფნას ყოფიერების თანამონაწილედ აქცევს,

აზიარებს მასთან და მასში ხატებად აირეკლება. არაფრისაგან სამყაროს შექმნა სწორედ ყოვლისშემძლე და უბრძნესი, ღვთაებრივი სიყვარულის შედეგია.

ეს სიმბოლურად არის ასახული ბიბლიაში; მამა-ღმერთი ამბობს თავის სიტყვას: „იქმენინ!“ და ყოველი „იქმნა კეთილ“, ანუ ყოველი, რასაც ებრძანა „ქმნა“, იღებს სულის ცხოველმყოფელ ძალას, ანუ — ძალას ყოფისას. ყოვლადწმინდა სამება სამყაროსადმი მიპყრობილია სიტყვით, ლოგოსით: „ყოველივე მის მიერ შეიქმნა, მის გარეშე არაფერი შექმნილა, რაც კი შეიქმნა“ (იოანე 1,3). ამრიგად, შვილი ახმოვანებს მამის ნებას: რასაც ეუწყა „ყოფნა“, იგი ხდება არსებული და მას სულის მეშვეობით გადაეცემა ცოცხალი რეალობა. სამყაროს შემოქმედმა შექმნა ადამიანიც — მიკროკოსმი, ქმნადობის მწვერვალი, რომელმაც მონაგრა ქვეყნიერება (სამყარო). მას განწესებული აქვს, იყოს „მადლით ღმერთი“, იქცეს უფლის შვილად და მეგობრად. უფალი-შემოქმედი ასეთნაირად ქმნის სამყაროს, მთელი თავისი სისავსითა და სილამაზით, — და მის შიგნით კი — ადამიანს, როგორც თავის საკუთარ მეგობარს ისევ და ისევ მასთან (უფალთან) ურთიერთობისათვის. ღვთიური სიყვარულის მეშვეობით სამყარო ღვთისავე თანაფარდი ხდება. ღმერთი, როგორც ხატება, ადამიანთან პირად ურთიერთობას ამყარებს და ამ უკანასკნელის მეშვეობით მთელ სამყაროს ამცნობს ღვთაებრივი სიცოცხლის შესახებ.

ადამიანში გაცხადებული ღვთის ხატება წარმოადგენს ადამიანის შექმნის საფუძველს და მისსავე ხვედრს. მაგრამ ადამიანის დანიშნულებისა თუ ხვედრის განხორციელება შესაძლებელია მხოლოდ მისივე თავისუფალი არჩევანის მეშვეობით. მართებულია, რომ სრულყოფილება უშუალოდ ადამიანის პირადი ღვაწლით განმტკიცდეს — თავისუფალი ღვაწლით, რომელშიც რეალიზებული იქნება ამ უკანასკნელის მსგავსება და ხატება ღვთისადმი. პირველი ადამიანის — ადამის ცხოვრება აღინიშნებოდა უბიწოებითა და უფალთან პირდაპირი, უშუალო ურთიერთობით. მაგრამ, ამასთანავე, მას უნდა მოეხდინა თავისუფალი

თვითგამორკვევა ღმერთთან მიმართებაში. ადამიანის არსი, მისი რაობა, მისსავე თავისუფლებაშია, რომლის საწყისიც ისევ და ისევ უფლისაგან მომდინარეობს: ისევე როგორც სიცოცხლის ნიჭი, ესეც ადამიანმა უფლისაგან მიიღო. თავისუფლებაშივე იბადება სიყვარული და შემოქმედებითი აქტივობა — სამი სტიქია, რომელთაც ერთი არსი აქვთ: ჩვენი „მე“ — ჩვენი შესაბამისობა ღმერთთან. და აი, აღმოჩნდა, რომ სრულქმნილების საწყისაა ადამიანის თავისუფალ ღვაწლში ვერ პოვა განმტკიცება ... ადამიანი ცოდვით დაეცა. ქრისტიანობა ადამიანს შემოქმედების „მწვერვალზე“ აღამაღლებს... განამტკიცებს ადამიანის თავდაპირველ, დასაბამიერ სიღიადეს, — სწორედ იმიტომ, რომ იგი ამალღებულიდან დაეცა. ეს სიმაღლეა სწორედ ჩვენი პირველქმნილი ბუნებისა და არსებობის ნორმა, დაცემულობა კი ასახიჩრებს ადამიანს, მის ბუნებას.

ცოდვით დაცემისას ადამიანი „სნეულდება“ და მასთან ერთად სნეულდება მისი ბუნებაც, მის კვალდაკვალ რომ განდგება საკუთარი ცხოვრებისეული ნორმისგან, რამეთუ ადამიანი შექმნილია, როგორც მთელი ბუნებრივი სამყაროს შუაგული, ცენტრი. განსაკუთრებული სიღრმისეულობით გადმოგვცემს ამას პავლე მოციქული: „ვინაიდან ქმნილება იმედით მოელის ღვთის შვილთა გამოცხადებას: რადგან ქმნილება თავისი ნებით კი არ დაემორჩილა ამაოებას, არამედ მისი დამმორჩილებლის მიერ სასოებით, რომ თვით ქმნილებაც გათავისუფლდება ხრწნილების მონობისაგან ღვთის შვილთა დიდების თავისუფლებისათვის, ვინაიდან ვიცით, რომ მთელი ქმნილება ერთობლივად კვნესის და იტანჯება აქამდე“ (რომ. 8, 19-22). ბუნებაში არსებული ტანჯვა ესოდენ განსაცვიფრებლად აღქმული პავლე მოციქულის მიერ არასოდეს და არავის მიერ არ ყოფილა გამოხატული მსგავსი სიტყვებით. ახლა მთელი ქმნილება, მთელი ბუნება „სნეულია“, თუმცადა გამოჯანმრთელების იმედით ცოცხლობს... არსი, ბუნება „თითქოს დაფარულია რაღაც დამამახინჯებელი გარსით“ (ო. გენკოვსკი) და იმისათვის, რომ მისი პირველქმნილი სილამაზე დავინახოთ, ეს გარსი უნდა გავარღვიოთ.

შესაძლოა, მსგავსად იმისა, როგორც ჩვენი უძველესი ხატების შემგროვებელი, იმ სიშავის აქეთა მხარეს, რომელიც ფარავს ძველებურ ხატს, ჩამუქებულ ოლიფაში რესტავრატორის მიერ გამოჭრილი პატარა სარკმლიდან გაიჭრება რომელიღაც XV საუკუნეში, სადაც ამ ხატზე აღბეჭდილი ყოველივე ასე თვალისმომჭრელი და მშვენიერია... აქ კი ადამიანის და მის კვალდაკვალ — ბუნების აგრერიგად წახდენა მოხდა იმ დრომდე, რომელშიც ყოველივე არსებობს.

შეიძლება „ბუნებრივად“ ჩაგვეთვალოს ისეთი ვითარება, როგორშიც ამჟამად ვიმყოფებით. შეიძლება განვავდეთ ჩვეული წარმოდგენები „სნეულებაზე“ და ვალიართ, რომ ეს ყოველივე „ნორმალურია“: ცხოველურ სამყაროში გამეფებული საშინელი და საყოველთაო ბრძოლა არსებობისათვის და სხვა მრავალი, ამ ბრძოლის მსგავსი, ხალხთა შორის მტრობისა და ომების ნაირსახეობანი. ასე იქცევიან ბუნების შემსწავლელი მეცნიერებები: მაგალითად, „მტაცებლობა“ განიხილება როგორც „ბუნებრივი“ გარდაუვალი ფაქტი ცხოველთა ცხოვრებიდან. ასევე იქცევა სოციოლოგიაც, რომელიც ამ საკითხში ბუნებისმცოდნეობაზე ბევრად შორს არ წასულა. მაგრამ, ერთ-ერთი ჩვენი თანამედროვე ღვთისმეტყველის (ო. ზენკოვსკი) სამართლიანი შენიშვნით, ადამიანის ბუნების დაზიანებულობის თაობაზე გამოთქმული მოსაზრების გაუთვალისწინებლად, შეუძლებელია ცხოველური სამყაროს შესწავლის სფეროში არსებული მრავალრიცხოვანი პრობლემებიდან თუნდაც ერთ-ერთის გადაჭრა.

გადმოცემა ადამიანის ცოდვით დაცემის შესახებ, ანუ პირველი ადამიანის შეცოდებისა და სამოთხის შესახებ, სადაც ის თავდაპირველად ბინადრობდა, ქრისტიანობას ეკუთვნის. სამოთხეში არსებულ ვითარებასა და ადამიანის „შეცოდების“ შედეგად (რამაც ამ უკანასკნელს დაუმახინჯა არსი და რაც საბოლოოდ აისახა მთელ მის ბუნებაზე) მისი დაკარგვის შესახებ ბიბლიურ თხრობას შენიღბულობის ელფერი დაჰკრავს, რამდენადაც მასში მოცემულია მხოლოდ სულიერი სამყაროს მოვლენათა

სიმბოლოები. იმისათვის, რომ ეს თხრობა სათანადოდ იქნეს გაგებული, აუცილებელია უფრო ჩაღრმავებული განმარტებები (მაშა ვსევოლოდ შპილერი, ქადაგებანი).

ამრიგად, „ხატისაებრ უფლისა“ შექმნილ ადამიანში მთავარია თავისუფლება, სიყვარული და შემოქმედებითი აქტივობა. სამოთხეში ცხოვრებისას ადამი უფალთან და პირველქმნილ სამყაროსთან შემოქმედებითი ურთიერთობისათვის იყო მოწოდებული. სამყაროსთან შემოქმედებითი ურთიერთობის ერთ-ერთი ფორმა გამჟღავნებულია ბიბლიურ გადმოცემაში, როდესაც სამყაროს მბრძანებელთან — ადამიანთან — მოდიან ცხოველები, ფრინველები და ის არქმევს მათ სახელებს — ლოგოსებს. ამის შესახებ ბიბლიაში მოკლედ არის მოთხრობილი, მაგრამ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს მეტყველებს არა მხოლოდ უფალთან ურთიერთობის ზრდა-გაძლიერებაზე სამოთხის სამყაროში. სახელებისა და ლოგოსების შერქმევა მიანიშნებს უფლის მიერ განხორციელებულ „ქმნალობაში“ თანამონაწილეობაზე, — ეს არის მონაწილეობა ცოცხალ არსებათათვის ღვთაებრივი აზრებისა და ენერგიების, კურთხეული, ღვთიური ლოგოსების გადაცემაში მონაწილეობა. აი, როგორ გადმოგვცემენ ყოველივე ამას ბიბლიაც, წმინდა მამებიც და თანამედროვე მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველნიც: „და მოიყვანა უფალმან ღმერთმან კაცი, რომელი შექმნა, და დაადგინა იგი სამოთხესა მას საშვებელისასა საქმედ მისა და დაცვად“ (შესაქმ. 2, 15); „და და-ვე-ჰბადა უფალმან ღმერთმან ყოველი მხეცი ველისაი და ყოველი მფრინველი ცისაი და მოიყვანა იგინი ადამისა ხილვად და ყოველთა მშვენიერთა ცხოველთა, რომელიცა უწოდა ადამი, იგი არს სახელი“ (შესაქმ. 2, 19-20).

ჩვენთვის უცნობია, თუ როგორ „ამუშავებდა“ სამოთხეში მიწას ადამი, არც ის ვიცით, როგორ არქმევდა იგი სახელებს ცოცხალ ქმნილებებს. ვიცით მხოლოდ, რომ უფალი ამას ადამის გარეშე არ აკეთებდა. როგორც ჩანს, იგი ადამს ასწავლიდა „ლოგოსების“ შეცნობას და შემდეგ მათ გადატანას ცხოველებზე. შესაძლოა ვივარაუდოთ, რომ ადამს მინიჭებული ჰქონდა

უნარი, შთაეგონებინა ქმნილებათათვის, ღვთიური ნებისა და მისივე ჩანაფიქრის შესაბამისად, მიეღოთ და შეეთვისებინათ მოცემული აზრები, სახელები და ლოგოსები. ამრიგად, ადამი თანდათანობით თავად ხდებოდა შემოქმედი ან უფლის თანაშემოქმედი სამყაროსა და ყოველ ქმნილებასთან მიმართებაში მისი (უფლის) ჩანაფიქრის განხორციელებისას. როგორც ჩანს, უფალთან ეს თანაშემოქმედება ხელს უწყობდა სამოთხეში ადამის ზრდა-გაძლიერებას, მასში ღვთის ხატების გამოვლინებას.

უფალმა თავის მეგობარს — ადამს ანდო, მონაწილეობა მიეღო ქმნილების გაზრდა-აღზევებაში, ღვთიური ნების მისაღებად მის მომწიფებაში, ღვთიური ენერგიების — ლოგოსების, სახელების მიღებაში, შემოქმედის მიმართ მის (ქმნილების) მოსაქცევად. ქმნილებასთან მიმართებით ღვთიური ნების შემოქმედებითი შეცნობის გზით, ღმერთი ადამს ასწავლიდა მისთვის (ქმნილებისათვის) „ლოგოსის“, „სულის“, „სახელის“ გადაცემას. ამის მეშვეობით ხდება ქმნილების „შევსება“, „კურთხევა“, რაც გამოიხატება მისთვის სახელდებაში ან მაღალი „აზრის“ გადაცემაში.

არსებობს თუ არა თავად ადამის სახელების „ანალოგები“?

მეორე ადამი — იესო ქრისტე — თავდაპირველად თავისთან მოუწოდებს მოწაფეებს, ამის შემდეგ კი სახელებს არქმევს მათ, რითაც ამ უკანასკნელთ გადასცემს მოციქულობის ძალასა და უფლებამოსილებას: იესო „მთაზე ავიდა და მოუხბო, ვინც მას სურდა. და წავიდნენ მასთან. თორმეტი ამოიჩინა, რომ მასთან ერთად ყოფილიყვნენ, რათა გაეგზავნა საქადაგებლად, და რათა ჰქონოდათ მათ განკურნებისა და ეშმაკების განდევნის ხელმწიფება. ამოარჩია თორმეტი: ზედმეტ სახელად მისცა სიმონს პეტრე; იაკობ ზებედესას და იოანეს, იაკობის ძმას, უწოდა ბანერგეს, რაც ნიშნავს „ქუხილის ძეებს“ (მარკ. 3, 13-17). სახელდება რა სიმონს პეტრედ, ამით უფალი აღიარებდა მას უპირველეს და უზენაეს მოციქულად, თავისი ეკლესიის საყრდენად და საფუძვლად... მალე უფალმა „მოუხბო თორმეტს და დაიწყო მათი წყვილ-წყვილად დაგზავნა (საქადაგებლად) და აძლევდა

მათ ხელმწიფებას არაწმინდა სულელებზე“ (მარკ. 6, 7). ცხადია, ეს მხოლოდ მოსაზრებებია, მხოლოდ ანალოგიები.

ეკლესიის წიაღში ახალი წევრის მიღებისას, რაც ნათლობის რიტუალში იგულისხმება, მღვდელი ურჩევს მას სახელს. მოსანათლისათვის სახელის დარქმევა უფლის სამეფოში — ეკლესიაში მიღების საიდუმლოების აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია; ამ გზით ხდება ადამიანში ღვთის ხატის მთელი სისრულით გამოვლინება, მასთან დაკავშირებული ღვთიური ჩანაფიქრის ხორცშესხმა. ახლად მონათლულს ენიჭება უნარი, მისდიოს ღვთის ნებას და ზრახვას.

ანალოგიის მიხედვით, ხომ შეიძლებოდა ასეც ყოფილიყო, რომ უზენაესის ბრძანებით, ადამს ყოველი ცოცხალი ქმნილება შეჰყავდა სამოთხეში — ღვთის სასუფეველში, სახელდება რა თითოეულ მათგანს იმ მიზნით, რათა მათში მთელი სისრულით აღსრულებულიყო ღვთიური ჩანაფიქრი და გადასცემოდათ უნარი, მთელი არსებით მინდობოდნენ უფლის ნებას.

ღვთიურ ქმნილებებთან დაკავშირებული ლოგოსების, სახელების, ღვთიური ენერგიების რაობაზე წმინდა მამებისეული გაგების შესახებ საკმაოდ ვრცელი ლიტერატურა არსებობს; ამ საკითხს სწავლობდნენ ღირსი მაქსიმე აღმსარებელი, წმ. გიორგი პალამა, ვ. ლოსკი, მამა გიორგი ფლოროვსკი, მამა იოანე მეიენდორფი, ა. ლოსევი, არქიმანდრიტი კვიპრიანე (კერნი), მამა ალექსანდრე შიმენი, მამა ვსევოლოდ შპილერი და სხვანი.

ღირსი მაქსიმე აღმსარებელი საუბრობს ლოგოსსა და ლოგოსებზე — ქმნილების „იდებზე“, რომლებიც ლოგოსიდან მომდინარეობენ და მიმართულნი არიან მისკენ, როგორც რადიუსები ცენტრისაკენ (ს. ეპიფანოვიჩი). „აღმოსავლეთის ეკლესიის მისტიკური ღვთისმეტყველების ნარკვევში“ ვ. ლოსკი წერს: „ღირსი მაქსიმე აღმსარებლის მოძღვრებაში ლოგოსების ბუნება პრაქტიკულად გაიგივებულია ღვთიურ არაქმნილებისეულ ენერგიებთან“. „ბერძენ მათა ღვთისმეტყველებაში ღვთიურ ენერგიებს უფრო დინამიკური, უფრო ნებელობითი ხასიათი აქვთ. მათი ადგილი არის არა დედაარსში, არა-

მედ იმაში, რაც დედაარსს მოსდევს — ღვთიურ ენერგიებში, ვინაიდან იდეები გაიგივებულნი არიან ნებასა და ნებელობასთან, რომლებიც განსაზღვრავენ სხვადასხვა მოდუსს (ან საშუალებას), რის მიხედვითაც ხდება ქმნილების „ზიარება შემოქმედებით ენერგიებთან“ (ვ. ლოსკი).

დეკანოზი გიორგი ფლოროვსკი იმავე მოსაზრებას ავითარებს, თუმცა განსხვავებული კუთხით: „...ღვთიური ნება სხვა არაფერია, თუ არა თავად ღმერთის დამოკიდებულება ზოგადად მთელ სამყაროსთან, ეს არის შეხებისა და შეხვედრის წერტილი... და ეს „შეხება“, რომელიც აისახება ლოგოსებში, განსაკუთრებული ხასიათისაა — რამდენადაც „შემხებები“ ერთმანეთთან მიმართებაში „არაერთბუნებოვანი“ არიან. სწორედ ლოგოსები, რომლებიც ღვთიური ენერგიების განსაკუთრებულ „შემოქმედებით“ სახეობას განეკუთვნებიან, წარმოადგენენ სიმალისა და სიმდაბლის შეხების წერტილს: „მათი მეშვეობით ღმერთი ეხება სამყაროს, სამყარო კი — ღმერთს, ღვთაებას“ (დეკანოზი გიორგი ფლოროვსკი).

ვ. ლოსკის შეხედულებით, „ღვთიური ენერგიები ყოველივეში და ყოველივეს გარეთ არიან...“ „ხილული სამყარო კეთილმოწყობილი ხდება, თანდათანობით ლავდება და წესრიგდება. ყოველივე იმართება, ხდება მატერიის გამსჭვალვა „ნათელმოსილი ძალით“ — უფლის სიტყვებით, უზენაესის ბრძანებებით ქმნილებათა მიმართ, რომელთა შესახებაც მოგვითხრობს წიგნი შესაქმნათა“ (ვ. ლოსკი).

იესო ქრისტეს მსახურება დედამიწაზე სწორედ ღვთიური ენერგიების გამოვლინება იყო, როგორც წესი — შეფარულად, მაგრამ არა მხოლოდ ეს: თაბორის მთაზე ღვთიური ნათლის, ღვთიური ენერგიების ძალა და სიღიადე წარმოჩნდა, და ნაწილობრივ გაცხადდა მომავლის ჟამის ძალა და დიდებაც.

და აი, ჩვენ წინაშეა ადამიანი დედამიწაზე, სამყაროში, სადაც ყოველი ქმნილება განიცდის და იტანჯება. რა დარჩა პირველქმნილი ადამისაგან, მასში უფლის ხატებისაგან? ხატება შერყვნილია, მაგრამ ბოლომდე არ არის განადგურებული. თითოეულს შეუძლია

და ვალდებულიც არის, იბრძოლოს საკუთარ თავში უფლის ხატების შესანარჩუნებლად, თავისუფლების, სიყვარულისა და შემოქმედებითი აქტივობის მთელი სისრულით გამოსავლენად. თითოეული უნიკალური პიროვნების მიერ ზრდა-გაძლიერების შესაძლებლობა და უნარი რეალიზდება უფლისაკენ, ადამიანისა და სამყაროსკენ მოქცევით, სიყვარულითა და ტანჯული ქვეყნიერების ცხოვრებაში შემოქმედებითად თანადგომისათვის მზაობით. ეკლესიის მეშვეობით უფალთან ურთიერთობის გაღრმავების კვალდაკვალ ადამიანს ენიჭება ძალა და მადლი იმისა, რომ ტანჯულ, ცოდვით შერყვნილ სამყაროს გაუადვილოს უფალსა და კურთხეულ ცხოვრებასთან მიახლოება, შემზადოს იგი მომავლის ჟამის ფერისცვალებისა და სამოთხისეული ცხოვრებისათვის. ხორციელი ინტერესებითა და ვნებებით აღვსილი ადამიანი ვერ იცხოვრებს ისე, როგორც ცხოვრობს მადლით მოსილი პიროვნება; მაგრამ შემოქმედება, შემოქმედებითი ცხოვრება ხორციელი ვნებებით მცხოვრებ ადამიანსაც კი აღამაღლებს და აახლოებს უფალთან. ეს კარგად იცან შემოქმედმა ადამიანებმა: «И среди людей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он. Но лишь Божественный глагол до слуха чуткого коснется, душа поэта вострепнется, как пробудившийся орел...» (ალ. პუშკინი).

სული იღვიძებს, მასში უფლის ხატება ვლინდება და იგი გულგახსნით მიმართავს შემოქმედს: «Тогда смирится души моей тревога, тогда расходятся морщины на челе, и счастье я могу постигнуть на земле, и в небесах я вижу Бога...» (მ. ლერმონტოვი).

ნამდვილი, უტყუარი შემოქმედება ყოველთვის ამაღლებულთან ურთიერთობაა. ლექსის, მუსიკის, სურათის, სახლისა თუ ხომალდის შექმნა ყოველთვის სატანჯველია და იდუმალეა. და ყოველივე ახლის დაბადების საიდუმლოში (ხატისაებრ უფლისა, „იქმნინ ყოველივე ახალი“) იხსნება და იზრდება სული. როდესაც იბადება რაღაც მნიშვნელოვანი, იხსნება ახალი ჰორიზონტები და, ბუნებრივია, ჩნდება სურვილი მოკრძალებული მადლიერების გამოხატვისა. ასეთივე გრძნობა ეუფლება მათ,

ვინც მთის მწვერვალზე ადის: მთელი ქვეყნიერება მათ ფეხქვეშ არის გადაშლილი და არ შეიძლება ამ დროს სული მადლიერებით არ აღივსოს. განსაკუთრებით ძლიერი მადლიერების გრძნობა უჩნდებათ მათ, ვინც შეიცნო უფალი: გაოცება და მადლიერება, ქებათა-ქება შემოქმედს. ეს გრძნობა საოცარი სიღრმითა და სიძლიერით გამოხატეს თავიანთ ოდებში ლომონოსოვმა, დერჟავინმა.

აი, რას წერს ამის შესახებ მამა ვსევოლოდ შპილერი: „სილამაზე სულიერი კატეგორიაა. ეს არის ყოფიერების უმაღლესი მდგომარეობა. სილამაზე გაცხადებულ იქნა სწორედ თაბორის მთაზე, უფლის ფერისცვალების ჟამს... სილამაზის, უფლის დიდების გაცხადება, რომელმაც იმ დროს მთელი ქვეყნიერება გააბრწყინა, ამჟამადაც ამ სამყაროში იმყოფება და ასე შეფარვით დარჩება საუკუნოდ, ბოლო ჟამამდე.

ოდესღაც დოსტოევსკი ამბობდა, რომ „სილამაზე გადაარჩენს სამყაროს“. ეს სრული სიმართლეა, რადგან სილამაზე ღვთიური ძალაა, ღვთის ძლიერების სიმბოლო, რომელსაც სამყაროს შეცვლა ძალუძს... ხოლო სილამაზის აღქმა — ეს ყოველთვის სხვა სამყაროში, სხვა, მაღალ რეალობაში, ღვთიურ საუფლოში გაჭრის ტოლფასია.

მიყვარათ კი შემოქმედებით აქტივობას ბედნიერებისაკენ? უფლისა და მთელი სამყაროს მიმართ სათანადო დამოკიდებულების შემთხვევაში — უდავოდ ასეა, მხოლოდ იმიტომ, რომ მეცნიერებაშიც და ხელოვნებაშიც ჭეშმარიტ შემოქმედთ, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, ყოველთვის ჰქონდათ რწმენა და მიილტვოდნენ უფლისკენ. ღვთისა და ადამიანების მიმართ მზარდი სიყვარულისა და შემოქმედთან მადლით მოსილი ურთიერთობის ჩამოყალიბების კვალდაკვალ მოდის სიხარულის ნიჭი, მოციქულის სიტყვებით: „რაც თვალს არ უნახავს, ყურს არ სმენია, კაცს გულში არ გაუვლია, ღმერთმა ის მოუმზადა თავის მოყვარულებს...“ (1 კორინთ. 2, 9).

ზოგჯერ ამბობენ, რომ ხელოვნება ეშმაკისეულია, ან სხვაგვარად: არსებობს ხელოვნება ღვთიური და ხელოვნება ეშმაკისეული.

მაგრამ ეშმაკს არ შეუძლია იყოს შემოქმედი, იგი „ქმნის“ მხოლოდ მიბაძვით, როგორც მაიმუნი. მას მხოლოდ უფლის კოპირება ძალუძს. და ის, ვინც მისი მიმდევარია, შეიძლება ფლობდეს ტექნიკას (მხატვრის, მუსიკოსის ტექნიკა), პროფესიულ ჩვევებს, მაგრამ ასეთი პიროვნების მიერ შექმნილი არაფრით არ შეიძლება იყოს პრინციპულად ახალი. იგი არ წარმოადგენს „შემოქმედებას“ ამ სიტყვის მაღალი მნიშვნელობით. ამიტომაც კულტურის რღვევის ფორმები მოგვაგონებს მაიმუნს კრილოვის ცნობილი იგავიდან, რომელმაც არ იცის, რა მოუხერხოს სათვალეს და ხან დაყნოსავს მას, ხან კი კუდზე წამოიცივამს.

თავისუფალი და სიყვარულით აღსავსე პიროვნების ჭეშმარიტი შემოქმედების ნაყოფი სამარადისოდ რჩება მომავალი დროის ცხოვრებისათვის. იგი ამ სამყაროში რჩება შეფარვით, ისევე როგორც მაშინ, ფერისცვალების შემდეგ, როდესაც იესო თავის მოწაფეებთან ერთად ეშვებოდა თაბორის მთიდან, მადლით მოსილმა ნათელმა — იმავე ღვთიურმა ენერგიებმა, რომელთაც მოწაფეებაც ეზიარნენ, კი არ დატოვეს ჩვენი სამყარო, არამედ თვალს მოეფარნენ, რათა გაცხადდნენ მაშინ, როდესაც მთელი თავისი ძალითა და სიდიადით დადგება მომავლის ჟამი. ვზეიმობთ რა ეკლესიაში ამ და კიდევ სხვა მოვლენებს უფლის მიწიერი ცხოვრებიდან, ჩვენ სულიერად გვენიჭება უნარი, ჩავწვდეთ ჭეშმარიტ გამოცხადებას, როცა განიღება ზეცა და მთელი სამყარო ღვთიური ენერგიებით აღივსება. ჩვენი ცხოვრების უმთავრეს მოვლენად იქცევა ღვთაებრივი ლიტურგია. იგი აღგვაგებს ჩვენს და მთელ სამყაროსაც ღვთიური ენერგიებით, ნათლით, ღვთის ძალითა და დიდებით. მისი მეშვეობით მთელი ჩვენი შემოქმედებითი ცხოვრება ხდება სიხარულით აღსავსე, ექქარისტული; იგი იდუმალად ამკვიდრებს ჩვენში მომავალი სამოთხისეული ცხოვრების ძალასა და დიდებას.

მოდლვარი როგორც კულტურათა ინტეგრაციის რეალიზატორი

(აფხაზეთის მაგალითი, XIX-XX სს-ის მიჯნა)

ირაკლი გელენავა

(საქართველო)

„სიყვარულზე დაფუძნებული ურთიერთობა ადამიანს აკეთილშობილებს და კურნავს..“.

*სრულიად საქართველოს
კათოლიკოს-პატრიარქი
ილია II
(საადღვომო ეპისტოლე, 2008 წ.)*

მოდლვარი — შუამავალია უფალსა და ადამიანს შორის. ის მასწავლებელია, აღმზრდელი, პიროვნების ცხოვრებისა და მოღვაწეობის არა მარტო განმსაზღვრელი, არამედ, ხშირ შემთხვევაში, წარმმართველიც კი. მოდლვარი სულის ნავსაყუდელია, მადლის მცხებელი, დამრიგებელი, ცოდვების მიმტვევებელი (თუ ის რელიგიის მსახურიც არის) და ადამიანის სულიერი ჭრილობების მომშუშებელიც. ყველა ხალხსა და ყველა სარწმუნოებაში მოდლვარი პატივცემული, დამსახურებული პიროვნებაა, რომელსაც ეკისრება ერთ-ერთი წამყვანი ფუნქცია ახალგაზრდა თაობის ჩამოყალიბებაში, განათლება, ჰუმანიზმის პრინციპებზე მისი ფორმირება, კაცთმოყვარეობის, სათნოების, ტოლერანტობის, ღვთაებრივი სიყვარულის გრძნობებით მისი აღზრდა. მხოლოდ მაშინ შეასრულებს მოდლვარი იმ ამოცანებს, რომლებსაც მას უყენებს უფლისმიერი ეს მარადიული შეგონება — „გიყვარდეს მოყვასი შენი!“

უფლის მიერ გაცხადებული სიყვარულის, ჰუმანურობის, ტოლერანტობის გრძნობის აღზრდა არ არის ადვილი ამოცანა. წუთისოფლის ცდუნებანი, ადამიანური სისუსტეები, სახელ-

მწიფოებრივი ინტერესები და ა. შ. მუდამ ქმნიდნენ და კვლავაც შექმნიან ბარიერებს უფლის შეგონებებსა და ადამიანის ყოველდღიურ მოქმედებებს შორის.

სახელმწიფოებრივი ინტერესები ზოგჯერ კოლიზიაში მოდის უფლის შეგონებებთან და ეს ხდება მაშინ, როცა გაიძულებენ განახორციელო „გათიშე და იბატონე“-ს პრინციპები, როცა „საჭირო“ ხდება ერთი ერის მეორისათვის დაპირისპირება, მათ შორის ხელოვნური ბარიერის აღმართვა, გაუცხოების გაღრმავება, დაპირისპირების კულტივირება. უამრავი მაგალითი ადასტურებს, რომ ეს მკრეხელური გეგმები „მოდლვარის“ ხელითაც ხორციელდებოდა და ხორციელდება; რომ ადამიანური სისუსტეები სახელმწიფოს ინტერესების გატარების დროს უზრუნველყოფს უფლის შეგონებების დავიწყებას, ყალბი არგუმენტების მოშველიებით ჭეშმარიტებას კი არ ემსახურება, არამედ ვიწროსახელმწიფოებრივი ინტერესების გატარების გზაზე უფლის ყველა მცნებას უგულებელყოფს.

ამ წერილის მიზანია ნათელვყოთ, თუ როგორ მოღვაწეობდნენ სასულიერო და საერო მოდლვარნი აფხაზეთში ხალხთა შორის ძმობის, ტოლერანტობის, კაცთმოყვარეობის ტრადიციების ასაღორძინებლად, ვინ უწყობდა და ვინ უშლიდა ხელს ადამიანთა შორის ღვთაებრივი სიყვარულის დანერგვას.

ცნობილია, რომ 1897 წლის აღწერის მონაცემების მიხედვით, XIX საუკუნის ბოლოს აფხაზეთში სულ ცხოვრობდა 106 179 კაცი (ტროიციკი 1905: 5), სოხუმის ოლქის

მოსახლეობიდან ქართველი იყო 25 873 კაცი, რუსი — 5 135, „ჩერქეზი“ — 58 715, სომეხი — 6 552, ბერძენი — 5 393, გერმანელი — 406, სხვა დანარჩენი — 4 105 კაცი (ტროიცი 1905: 3, 88-93).

რაც შეეხება აფხაზებს, საკვლევ პერიოდში მთელს ქუთაისის გუბერნიაში გამოვლენილია 60 სხვადასხვა ენობრივი ჯგუფი და მათ შორის 59 469 კაცი აფხაზურენოვანი მოსახლეობა (ტროიცი 1905: 6).

ყველა სტატისტიკური მონაცემი აშკარად მიუთითებს, რომ XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე აფხაზეთში ძირითადი, წამყვანი ეთნოსი იყო ქართველი.

აფხაზეთის მოსახლეობის ძირითადი ნაწილი მართლმადიდებელი ქრისტიანი იყო, რომელთა რიცხვი 87 064 კაცს შეადგენდა, მუსულმანები იყვნენ 11 062 კაცი, სომეხი გრიგორიანელები — 6 536 კაცი, ლუთერანები — 954 კაცი, კათოლიკეები (სომეხი და „რომაელი“) — 375 კაცი, იუდეველები — 162 კაცი. (ტროიცი: 86-87). სხვა რელიგიურ მიმდინარეობებს კი მცირერიცხოვანი მიმდევარი ჰყავდა.

საკვლევ პერიოდში აფხაზებში კვლავ გაბატონებული იყო ტრადიციული რწმენა-წარმოდგენები, თუმცა მათ შორის იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც ქრისტიანობის ან ისლამისკენ იხრებოდნენ. აფხაზეთის მნიშვნელოვანი და განმსაზღვრელი რეგიონი — სამურზაყანო, რომელიც ქართველებით იყო დასახლებული, მთლიანად მართლმადიდებლურ რელიგიას აღიარებდა.

როგორც დავინახეთ, აფხაზეთში იყვნენ მართლმადიდებლები, კათოლიკეები, ებრაელები, ლუთერანები და სხვა რელიგიური აღმსარებლობის ადამიანები. აქედან გამომდინარე, მეფის რუსეთს თავისი დახვეწილი იმპერიული პოლიტიკის — „გათიშე და იბატონე“-ს მზაკვრული მიზნების განხორციელების პროცესში არ შეიძლებოდა არ გამოეყენებინა, და იყენებდა კიდევ, რეგიონის კონფესიური მრავალფეროვნება.

მეფის ხელისუფლებას არ აინტერესებდა, რომ აფხაზეთი საქართველოს ძირძველი კუთხე იყო და ქართველთა მცდელობას — საბოლოოდ

აღედგინათ ისტორიული სამართლიანობა და კულტურულ-სარწმუნოებრივი ერთობა აფხაზ ხალხთან — დაუნდობლად დაუპირისპირდა.

მეფის რუსეთმა, მას შემდეგ, რაც აფხაზეთი თავის თვალუწვდენელ იმპერიას მიუერთა, აქტიურად დაიწყო კავკასიის ამ რეგიონში, საკუთარი ინტერესებიდან გამომდინარე, ეთნიკური სურათის რადიკალური შეცვლა. კავკასიის მთავარმართებელი ვ. ს. გოლიცინი მიუთითებდა, რომ რუსეთის ინტერესებში შედიოდა „ამ მხარის კოლონიზაცია რუსული წარმოშობისა და მართლმადიდებელი სარწმუნოების ადამიანებით..“ (ჭუმბურიძე 2007: 83).

ამ განზრახვაში განსაცვიფრებელი არაფერია, რადგან მნიშვნელოვან გეოსტრატეგიულ რეგიონში ნებისმიერი ხელისუფლება მოისურვებდა ერთგული მოსახლეობის ჩასახლებით თავისი შორს გამიზნული ექსპანსიონისტური მიზნების განხორციელებას. აფხაზეთის, ამ ძირძველი ქართული კუთხის, თავისებურება კი ის იყო, რომ ის ისტორიული ბედუკუღმართობის გამო ხანგრძლივად მოსწყდა ქართულ პოლიტიკურ და კულტურულ ცენტრებს (თბილისი, ქუთაისი და ა. შ.), რამაც უზრუნველყო ჩრდილოეთ კავკასიიდან ჩერქეზ-ადიღური, მაჰმადიანური აღმსარებლობის მოსახლეობის ჩამოწოლა და ადგილობრივ აფხაზურ ეთნოსთან ასიმილაცია. ამიტომაც, ფაქტობრივად, აფხაზეთი XIX საუკუნის II ნახევარში წარმოადგენდა პოლიეთნიკურ და პოლიკონფესიურ სუბსტრატს, რომელიც ძლიერ ცენტრალურ ხელისუფლებას შეეძლო თავისი ინტერესებისათვის გამოეყენებინა და ამას აქტიურად ცდილობდა კიდევაც. ამ მიზნის მისაღწევად მისთვის ერთ-ერთი საშუალება რუსეთის სინოდალური ეკლესია იყო და ამ ზრახვებს ის მისი ზოგიერთი უღირსი მსახურის ხელითაც ახორციელებდა.

მეფის რუსეთის ეკლესია, პეტრე პირველის რეფორმების შემწეობით, რომელმაც გააუქმა პატრიარქობა და საეკლესიო სინოდს საერო პირი ჩაუყენა სათავეში, ბრმა აღმსრულებელი იყო იმპერიული ხელისუფლების ყველა ინტერესისა და მიზანდასახულობისა

იმ ქვეყანაში, სადაც რუსეთი გაბატონდა და სადაც ერთმორწმუნე მოსახლეობა ცხოვრობდა. აფხაზეთის ისტორიული გამოცდილება აშკარად მიუთითებს, რომ, მცირე გამონაკლისის გარდა, ადგილობრივი ეპარქიის მესვეურები ყოველნაირად ცდილობდნენ ადგილზე რუსეთის იმპერიალისტური ამბიციების რეალიზებას.

აფხაზეთის მრევლის უღირს მღვდელმთავრებს შორის გამოირჩეოდა ეპისკოპოსი არსენი (იზოტოვი) (1895 წ. 2 თებერვალი — 1905 წ. 26 მარტი) — არქირეაქციონერი და შოვინისტი. მას ისე სძულდა ქართველები და ქართული ენა, რომ 1897 წლიდან, მისი ბრძანებით, ეპარქიაში ქართულ ენაზე ღვთისმსახურება შეწყდა. მანვე 1901 წ. 20 ოქტომბერს უწმინდესი სინოდის წინაშე აღძრა შუამდგომლობა მისდამი რწმუნებული ეპარქიის საქართველოს საეგზარქოსოსაგან გამოყოფისა და მისთვის თვითმდგომი ეპარქიის სტატუსის მინიჭების შესახებ. ამით მას სურდა, ეკლესიურადაც გაეთიშა ქართველები და აფხაზები. შუამდგომლობის საფუძვლად კი ის ასახელებდა იმას, რომ თითქოს სოხუმის ეპარქიაში ძირითადად აფხაზური და რუსული მოსახლეობაა და მათ არავითარი ტომობრივი კავშირი არ ჰქონდათ საეგზარქოსოში შემავალ სხვა ეპარქიებსა და მის მოსახლეობასთან. რუსული საერო და სასულიერო ხელისუფლება სოხუმის ეპარქიის საქართველოს საეგზარქოსოსაგან გამოყოფას და ყუბანის ოლქთან გაერთიანებას, პირველ რიგში, აფხაზეთის მოსახლეობის რუსულ მასაში გათქვევების, ქართველთა და აფხაზთა ასიმილაციის მიზნით გეგმავდა. ამ განზრახვას არაფერი ჰქონდა საერთო მართლმადიდებლობის ინტერესებთან. რუსი იმპერიალისტების პოლიტიკა შორს გამიზნული და ვერაგული იყო. მათ სურდათ, ძალადობით საბოლოოდ განედევნათ აფხაზეთიდან არსებული ღვთისმსახურების აღსრულება ქართულ ენაზე, შეეცვალებათ ის სლავური ლიტურგიით და ამით სულიერ სფეროში გადაულახავი უფსკრული შეექმნათ ქართულ-აფხაზური ურთიერთობებისათვის. სოხუმის ეპარქიის საქართველოს საეგზარქოსოსაგან გამოყოფა კი, მათი აზრით, დააჩქარებდა მხარის

ასიმილაციას.

აფხაზეთში რუსეთის სინოდალური ეკლესიის უღირს მსახურთა ანტიქართულ ქმედებებს დაუპირისპირდნენ „მწყემსნი კეთილნი“. საკვლევ პერიოდში აღსანიშნავია გაბრიელ ქიქოძე (1868 წლის ივნისი — 1887 წლის 15 თებერვალი), კირიონ საძაგლიშვილი (1906 წლის 3 თებერვალი — 1907 წლის 24 იანვარი), ქართველთა მიმართ გარკვეული მცირე, მაგრამ მაინც ლოიალური ქმედებებით არიან ცნობილნი მღვდელმთავარი სერაფიმე ჩიჩაგოვი (1905 წ. 27 მარტი — 1906 წ. 3 თებერვალი) და ანდრია უხტომსკი (1911 წლის 25 ივლისი — 1911 წლის 22 დეკემბერი), (გამახარია 2007: 671-672).

ასეთ რთულ ვითარებაში როგორ უნდა მოქცეულიყო ჭეშმარიტი მოძღვარი და მამულიშვილი? აფხაზეთის ისტორიული გამოცდილება აშკარად მიუთითებს, რომ აფხაზეთის სამრევლო და საერო სკოლებში დასაქმებული საერო თუ სასულიერო წოდების მოძღვარნი (მათი დიდი უმრავლესობა) ღირსეულად იცავდნენ ქრისტეს მცნებებს და მოზარდ ახალგაზრდობას ტოლერანტობის, კაცთმოყვარეობის, ერთმანეთის კულტურული ფასეულობების აღიარებას უნერგავდნენ და კულტურულ ინტერფერენციას ახორციელებდნენ. ასეთი ზნეობრივი კატეგორიის მოძღვრის ჩინებული მაგალითია წმინდა მღვდელმთავარი გაბრიელი.

გერასიმე მაქსიმეს ძე ქიქოძე (ეპისკოპოსი გაბრიელი) დაიბადა 1825 წ. 15 ნოემბერს ოზურგეთის მაზრის სოფ. ბახვში. 1845 წ. დაამთავრა პეტერბურგის სასულიერო სემინარია, 1849 წ. — პეტერბურგის სასულიერო აკადემია. წმინდა მღვდელმთავარი გაბრიელი 1868 წლის ივნისიდან დაინიშნა სოხუმის ეპარქიის წინამძღვრად (გამახარია 2007: 18-19).

მღვდელმთავარი გაბრიელის მთავარი „იარაღი“ სიყვარული იყო. მას ძალიან უყვარდა თავისი სამწყსო, განურჩევლად ეროვნული წარმომავლობისა. ის ასე ახასიათებდა აფხაზებს: „ისინი ძალიან ალღოიანები, მიმბაძველები არიან და აქვთ სწავლისა და განათლების უნარი. მათი ხასიათი ბუნებით არის რბილი, მორჩილი; აქვთ მრავალი კეთილი

თვისება — სტუმართმოყვარეობა, ერთგულება და თავდადება ნათესავეებისა და ნაცნობების მიმართ, მადლიერება ყველასადმი, ვინც სიკეთე უქნა, მაგრამ ყველა ეს კეთილი თვისება დღემდე დათრგუნული და დამახინჯებული იყო ბედვრული პოლიტიკური მდგომარეობით, ჭეშმარიტი სარწმუნოების უქონლობით, ცუდი მაგალითებით და სხვ..“ (გამახარია 2007: 93). ის შთააგონებდა აფხაზ ახალგაზრდობას, რომ აღზრდის, სწავლის, განათლების გარეშე ყველაფერი მიიღებდა უკუღმართ განვითარებას (გამახარია 2007: 95). ეპისკოპოსი გაბრიელი უდიდეს ყურადღებას უთმობდა აფხაზური ენის განვითარების საკითხებს. ცნობილია, რომ მან აღძრა საკითხი პირველდაწყებითი ლოცვების, მრწამსის, ათი მცნების, ლიტურგიიდან და საკვირაო ბიბლიიდან სხვადასხვა ამონარიდის აფხაზურ ენაზე თარგმნის შესახებ (გამახარია 2007: 105).

ხალხთა შორის ღვთაებრივი სიყვარულის, ურთიერთპატივისცემის გრძნობის აღზრდას უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ეპისკოპოსი კირიონი. სოხუმის კათედრაზე მისი დანიშვნა (1906 წ. 3 თებერვალი) თავისთავად წარმოადგენდა დათმობას სოხუმის ოლქში დემოკრატიული რევოლუციის მთავარი მამოძრავებელი ძალის — ქართველების წინაშე. აფხაზეთში მისი მოღვაწეობის ხანმოკლე პერიოდი შეადგენს მთელ ეპოქას რეგიონის საეკლესიო ცხოვრებაში. ეპ. კირიონმა იმთავითვე უარყო რუსი მღვდელმთავრების მიერ დანერგილი იძულებითი გაქრისტიანების პრაქტიკა და მთელი ყურადღება მრევლთან შეხვედრებზე, ქადაგებებზე, ახალი სამრევლოების გახსნაზე, ეკლესიების აღდგენა-მშენებლობაზე გადაიტანა. მას ჰქონდა გეგმა — სოხუმში აეშენებინა „ორი შეუპოვარი სიმაგრე ქართველი ეროვნებისა“ — ეკლესია და სკოლა (გამახარია 2006: 213), მაგრამ არ დასცალდა. ცხუმელი ეპისკოპოსის ერთ-ერთი დამსახურება ისიც იყო, რომ მან ყველა ეროვნების მრევლს — ქართველებს, რუსებს, ბერძნებს — საკუთარ ენაზე ღვთისმსახურების შესაძლებლობა მისცა. აფხაზებსაც რომ ასეთივე შესაძლებლობა ჰქონოდათ, კირიონმა აფხაზებისაგან ჩამო-

აყალიბა და ინტენსიურად აამუშავა აფხაზურ ენაზე საეკლესიო ლიტურატურის მთარგმნელი კომისია. აფხაზეთიდან კირიონის გაწვევის შემდეგ კომისიის საქმიანობა შეჩერდა. მაგრამ მოგვიანებით კომისიამ კვლავ განაახლა მუშაობა, რომელიც 1913 წლამდე გაგრძელდა და უფლის სიტყვის აფხაზურ ენაზე თარგმნით დასრულდა (შეასრულეს დ. გულიამ და მღვდლებმა ნ. ლადარიამ, ნ. პატეიფამ და დ. მარლანიამ) (გამახარია 2005: 692. 2006: 33, 305-307).

კირიონ ეპისკოპოსს მიზნად ჰქონდა დასახული გამოჩენილი პედაგოგის — იაკობ გოგებაშვილის დახმარებით აფხაზური დედაენის შედგენა და გამოცემა (ვემალ გამახარია (რედ.) 2006: 268). მისმა მოულოდნელმა გადაწყენებამ ეს გეგმაც ჩაშალა.

ეპ. კირიონის კალამს ეკუთვნის 1906 წ. „ცხუმელის“ ფსევდონიმით პეტერბურგში რუსულ ენაზე გამოცემული ბროშურა «Абхазия». ნაშრომში საქართველოს ამ უძველესი რეგიონის — აფხაზეთის ისტორიისა და აწმყოს მიმოხილვის შემდეგ ავტორი აკეთებს დასკვნას კანონიკური და ისტორიული თვალსაზრისით სოხუმის ეპარქიის საქართველოს საეგზარქოსოსაგან გამოყოფის დაუშვებლობის შესახებ (გამახარია 2006: 423-438.). ეპისკოპოსმა კირიონმა უდიდესი ღვაწლი დასდო აფხაზეთის ეპარქიას, ქართველთა და აფხაზთა შორის ტრადიციული ძმური ურთიერთობის განმტკიცებას.

ობიექტურობა მოითხოვს და უნდა აღინიშნოს ზოგიერთი რუსი მღვდელმთავრის მოღვაწეობის შესახებაც. ეპისკოპოსმა სერაფიმემ აფხაზეთში თხუთმეტწლიანი აკრძალვის შემდეგ ქართულ ენაზე წირვა-ლოცვა აღადგინა. აკრძალვის შემდეგ პირველი წირვა 1905 წლის 5 ივნისს სოხუმში, ეპისკოპოსის კარის ეკლესიაში აღუვლენიათ. ეს იმდენად დიდი მოვლენა იყო, რომ წირვის დასრულების შემდეგ ხალხმა „მოიყარა თავი ეზოში და მანამდის არ დაიშალა, სანამ არ გამოვიდა ეპისკოპოსი, რომელსაც სოხუმელმა ქართველობამ თავად ივანე შერვაშიძის პირით მადლობა შესწირა. ეპისკოპოსი მათ დაჰპირდა — ვეცდები თქვენი და მეფისნაცვლის შემწეობით ქართული ეკლესია ავაშენოთ, დღევანდელ ტაძარს კი თქვენ,

ქართველებს მოგცემთ“... (სახოკია 1905: 2). არსებობს ინფორმაცია, რომ ეპისკოპოსს განუცხადებია: „სარწმუნოება და ენა თავისუფალი უნდა იყოს“... (ცნობის ფურცელი 1905: 4).

ისტორიულ მეხსიერებას შემორჩა სოხუმის ეპისკოპოსი, ყოვლად სამღვდელთა ანდრია, რომელმაც გამოხატა სურვილი, რომ საქართველოს ეკლესიის წმინდანების ცხოვრება რუსულ ენაზე გადათარგმნილიყო (კოლხიდა 1912: 2).

აფხაზეთის ეპარქიის ზოგიერთი მღვდელმთავრის (როგორც ქართველების, ისე რუსების) ჰუმანური, გაწონასწორებული პოზიციის გამოვლენა, რითაც ისინი თავიანთი მოღვაწეობით არღვევდნენ ცარიზმის იმპერიალისტურ მიზანდასახულობებს, აღიზიანებდა მეფის ხელისუფლების ჩინოვნიკობას. ამიტომაც მათ დიდი ხნით არ აჩერებდნენ ეპარქიაში, ხოლო თავისი ინტერესების გამტარებლად აფხაზეთში სასულიერო-სამრევლო სკოლებში ისეთ მოძღვრებს (პედაგოგებს) ნიშნავდნენ, რომლებიც პრორუსული ორიენტაციის გამტარებლები იქნებოდნენ. არის ცნობები, რომ აფხაზეთის ზოგიერთ სამრევლო სკოლაში პედაგოგის თანამდებობაზე დაუნიშნავთ ყოფილი „სტრაჟნიკები“ (ისარი 1907: 2).

აფხაზეთის ისტორიული გამოცდილება ადასტურებს, რომ ამ სფეროშიც მეფის ხელისუფლებამ ვერ მიაღწია სასურველ შედეგს სწორედ რიგითი პედაგოგების (მოძღვართა) ჰუმანური პოზიციის გამო, რომლებიც აფხაზეთის მრავალეროვან ახალგაზრდობას ზრდიდნენ კაცთმოყვარეობისა და ღვთაებრივი სიყვარულის პრინციპებზე.

XIX ს-ის ბოლოს და XX ს-ის დასაწყისში აფხაზეთში არსებობდა 33 დაწყებითი სასწავლებელი, მათ შორის 5 სასწავლებელი 2-კლასიანი სწავლის კურსით (გეკუა 1958: 74). ამ სასწავლებლებში მოღვაწეობდნენ აფხაზი, ქართველი, რუსი და სხვა ეროვნების პედაგოგები, რომელთა შორის ისტორიულ მეხსიერებას შემორჩნენ: თ. ეშბა, ა. ჭოჭუა, ივ. გეგია, პ. ჭარაია, თ. სახოკია, სპ. ნორაკიძე, ანთ. ჯუღელი, პ. შაყრილი, ნ. ჭეღია, ნ. ჯანაშია, ვარლამ ჭირაქაძე, ი. ლაკერბაია, გ. ეშბა, ნ. ქირთბაია,

კ. მარშანია, გრაცკი, დ. აჯამოვი და სხვ. მათ შორის გამოირჩეოდა მოძღვარი პეტრე ჭარაია. ის ძირითადად მოღვაწეობდა სამრევლო სკოლებში, მისი დამსახურება ერთხმად არის აღიარებული როგორც ქართულ, ისე აფხაზურ ისტორიოგრაფიაში.

პეტრე ჭარაია იყო ტიპური ქრისტიანი პედაგოგი და მოძღვარი, რომელიც ჩინებულად ფლობდა ქართულ, აფხაზურ და რუსულ ენებს. მან ფაქტობრივად თავის პიროვნებაში ამ სამი ერის საუკეთესო ადამიანური თვისებები გააერთიანა. პეტრე ჭარაიას დიდი დამსახურება მიუძღვის აფხაზური ენის, ფოლკლორის, ეთნოგრაფიის შესწავლის საქმეში (ბლაჟბა 1974: 217) მან შექმნა აფხაზური ენის შესწავლის მსურველთა ჯგუფი და უფასოდ ატარებდა მათთან მეცადინეობას (გელენავა 2003: 212). ქართველთაგან აფხაზური ეთნოგრაფიის მეცნიერული შესწავლის დამწყები სწორედ პ. ჭარაიაა. „ის წინა კაცია, რომელიც შემდგომ წამოსულთათვის გზად და ხიდად იყო მოვლენილი“ (ცაიშვილი 1953: 57). პეტრე ჭარაიამ მიზნად დაისახა რიგით სამრევლო სკოლებში პედაგოგიური მოღვაწეობა და აფხაზეთის ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორული მასალის მეცნიერული შესწავლის საფუძველზე თავისი პედაგოგიური პრაქტიკის დაფუძნება. ეს ამოცანა მისგან მოითხოვდა უდიდეს ენთუზიაზმსა და ენერგიულ მუშაობას. მას ღრმად სწამდა ქართველი და აფხაზის ხალხების ღრმა გენეტიკური ერთობა და მიაჩნდა, რომ ორი ხალხის ძმობის ისტორიული ფესვების მეცნიერული დადგენა და მისი პოპულარიზაცია ხელს შეუშლიდა ცარიზმს, მიეღწია დასახული მიზნისათვის — გაეთიშა და ერთმანეთისათვის დაეპირისპირებინა ორი მოძმე ხალხი — ქართველები და აფხაზები. მისმა სამეცნიერო გამოკვლევებმა — „აფხაზეთი და აფხაზნი“, „მიწათმფლობელობა აფხაზეთში“, „აფხაზური ენის იაფეტურ ენებთან ურთიერთობის შესახებ“ — მიიპყრო პეტერბურგელი მეცნიერების ყურადღება. პეტრე ჭარაიამ შეკრიბა აფხაზური ანდაზები, მიუსადაგა მათ ქართული ეკვივალენტები და 1888 წელს გაბ. „ივერიაში“ გამოაქვეყნა. მის მოსწავლეთა შორის იყვნენ ქართველები, აფხაზები, რუსები. თანამედროვენი

აღნიშნავენ, რომ მისი ვაკვეთილები გამოირჩეოდა ლაკონიურობით, საკითხის ღრმა ცოდნით და მსოფლიო კულტურული მიღწევების, მათ შორის დასავლეთ ევროპული ფასეულობების პროპაგანდით.

აფხაზ ხალხთან სიყვარული და მეგობრობა პ. ჭარაიამ შეისისხლხორცა ოჯახში, მამის — მღვდელ გიორგი ჭარაიასაგან, რომელმაც სრულიად უანგაროდ იშვილა და აღზარდა უპატრონო აფხაზი ყმაწვილი ძიკი ინალ-იფა. პეტრე შემდგომშიც ძმასავით ეხმარებოდა ძიკის დუხჭირობის ჟამს ოჯახის რჩენაში. სწორედ ამ ოჯახში აღიზარდა შემდგომში ცნობილი აფხაზი ისტორიკოსი, აწ გარდაცვლილი შალვა ძიკის ძე ინალ-იფა.

ამრიგად, აშკარაა, რომ XIX — XX საუკუნეების მიჯნაზე აფხაზეთში მეფის რუსეთი თავისი იმპერიალისტური პოლიტიკის წარმატებით გასატარებლად აქტიურად ცდილობდა გამოეყენებინა რეგიონის კონფესიური მრავალფეროვნება, რათა შედეგიანი ყოფილიყო მისი „გათიშე და იბატონე“-ს ტრადიციული პოლიტიკა. ამ საქმეში კი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დასაყრდენი რუსეთის სინოდალური ეკლესია და მისი შავრაზმელი მსახურები იყვნენ.

ცარიზმის ამ ბოროტ განზრახვას დაუპირისპირდნენ „მწყემსნი კეთილნი“ — მოძღვარნი სულთა, ღვთაებრივი სიყვარულისა და კაცთა შორის სათნოების დამამკვიდრებელნი, რეგიონის განმანათლებელნი, ახალგაზრდა თაობის მოძღვარ-დამრიგებელნი.

საბჭოთა რეჟიმის დამყარების შედეგად მთელ საბჭოთა იმპერიაში, მათ შორის აფხაზეთშიც, მოიშალა საეკლესიო განათლება, რამაც კვლავ გააღვივა ცარიზმის მიერ ჯერ კიდევ დიდი ხნით ადრე ჩაგდებული მარცვალი ძმათა შორის მტრობისა, გაუტანლობისა და დაპირისპირებისა, რაც ძმათამკვლელ ომში გადაიზარდა.

დროის მოთხოვნაა — აღდგეს და განმტკიცდეს საქართველოს ამ ძირძველ კუთხეში — აფხაზეთში — უფლის სიტყვა, უფლის მცნება: „გიყვარდეს მოყვასი შენი“, რითაც საფუძველი მოეშლება ქართველთა და აფხაზთა

არაკეთილმოსურნე ძალების განზრახვებს, აღდგება ტრადიციული ძმობა და ჭეშმარიტი ადამიანური სიყვარული.

ლიტერატურა:

ბღაჟბა ხ. ს. (БГАЖБА Х. С.)

1974. Новонайденные материалы о П. Чарая. (მისსავე წიგნში: «ЭТЮДЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ», Сухуми: «Алашара»: 216-229).

გამახარია ჯ.

2007. წმინდა მღვდელმთავარი გაბრიელი და აფხაზეთი (დოკ. კრებული (შემდგენელ-რედაქტორი), თბილისი: აფხაზეთის მეცნიერებათა აკადემია: „მართლმადიდებლობა — 2000“.

2006. წმ. მღვდელმოწამე კირიონ II და აფხაზეთი (დოკ. კრებული (შემდგენელ-რედაქტორი) თბილისი: აფხაზეთის მეცნიერებათა აკადემია, „მართლმადიდებლობა — 2000“.

2005. აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა, თბილისი: „ლიკა“.

გელენავა ი.

2007. სასულიერო-სამრევლო სკოლები აფხაზეთში (1900-1917 წწ.) (ლოგოსი. IV, თბილისი: „არტანუჯი“: 200-215).

ვეკუა ნ. გ.

1958. სახალხო განათლების დაწყებითი სასწავლებლები რევოლუციამდელ აფხაზეთში, (1851-1917 წწ.). სოხუმი: აფხაზეთის სახელგამი.

სახოკია თ.

1905. ქართული ენა და ეკლესია აფხაზეთში (გაზ. ცნობის ფურცელი, 5 ივლისი).

ტროიცკი ნ. ა. (რედ.). (ТРОИЦКИЙ Н. А.) (РЕД.)

1905. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года., Кутаисская губерния. центральный статистический комитет министерства внутренних дел. LXVI, Санкт-Петербург: Центральный статистический комитет МВД.

ცაიშვილი სოლ.

1953. პეტრე ჭარაია. სოხუმი: აფხაზეთის სახელგამი.

ჭუმბურიძე დ.

2007. რუსული დასახლებები საქართველოში (XIX-XX სს-ში) და „გადასახლებულთა სამმართველოს ამიერკავკასიის განყოფილება“ (საქართველოში რუსეთის კოლონიალიზმის პოლიტიკური ისტორიის ნარკვევები, I, თბილისი, „უნივერსალი“: 72-124).

1912. 4 იანვარი, გაზ. „კოლხიდა“.

1907. 24 ივლისი, გაზ. „ისარი“.

1905. 14 ივნისი, გაზ. „ცნობის ფურცელი“.

ცივილიზაციების და განმანათლებლობის დიალოგი ექვთიმე იბერიელის სალიტერატურო შემოქმედებაში: გრეგორი დიდის Dialogorum Libri-ის შემოღწევა ქართულ ლიტერატურაში.

ალესანდრო მარია ბრუნი

(იტალია)

Dialogorum Libri (დიალოგების წიგნები) გრეგორი დიდის (540 ca. — 604) ყველაზე ცნობილი ნაშრომია. გრეგორი იყო რომაული ეკლესიის პონტიფიკოსი (590-604 წწ.) და შუა საუკუნეების ლათინური ლიტერატურის საქვეყნოდ ცნობილი ავტორი¹. VIII ს-ის მეორე ნახევრიდან ხსენებული ნაშრომი გავრცელდა არა მარტო დასავლეთის, არამედ აღმოსავლეთის ეკლესიებშიც². დიალოგების კომპილაციის³ ას ორმოცდაათი წლის შემდეგ ისინი ლათინურიდან ბერძნულად თარგმნა წინამძღვარმა ზაქარია (741-752), რომელიც უკანასკნელი იყო აღმოსავლური წარმომავლობის რომის პონტიფიკოსთა რიგში⁴. გრეგორი დიდისა და ზაქარიას ზეობას შორის დროის შუალედში ძალიან ბევრი პაპი წარმომავლობით ან აღმოსავლეთის რეგიონებიდან (საბერძნეთი, სირია) იყო, ან ბიზანტიური ოჯახების შთამომავალი⁵. რომის ეკლესიაში ბერძნული ელემენტი გაძლიერდა აღმოსავლეთის რეგიონებიდან გამო-

ხიზნული ეკლესიის მსახურთა და ბერების წყალობით, რომლებიც გამოექცნენ დევნასა და შევიწროებას ჯერ მონოთეიზმის, ხოლო შემდეგ ხატმებრძოლობის (იკონოკლავი) დროს⁶.

წმინდა ლიტერატურული თვალსაზრისით, დიალოგები უნდა მივიჩნიოთ გრეგორი დიდის ყველაზე მნიშვნელოვან ნაწარმოებად. ნაშრომი ოთხ წიგნად არის დაყოფილი, რომლებშიც მოთხრობილია იტალიელი მამების ცხოვრება და სასწაულთმოქმედება გუთების ოკუპაციისა და ლონგობარდიელების შემოსევების პერიოდში. პირველი წიგნი ეძღვნება თორმეტ წმინდა მამას, მესამე — ოცდაათზე მეტს; მეორე წიგნი სრულად ეძღვნება ნურსიელ წმ. ბენედიქტეს (480-547), ხოლო მეოთხე, მოგვითხრობს იმას, თუ რა ემართება სულს სიკვდილის შემდეგ. ზაქარიასეული ბერძნული თარგმანი გარკვეულ კულტუროლოგიურ მიზნებს ემსახურებოდა. გრეგორი დიდის ნაწარმოების თარგმნით ბერძენ პონტიფიკოსს განზრახული ჰქონდა ბერძნულ და ლათინურ ეკლესიებს შორის ურთიერთობის გაღვივება. ეკლესიებს შორის ლიტერატურული და რელიგიური კონტაქტების დამყარებისას პაპმა ზაქარიამ მოხერხებული შუამავლის თვისებებიც გამოავლინა⁷.

1. A. DE VOGÜÉ, ed., Grégoire le Grand. Dialogues, I-III. Paris 1978-1980 (= Sources Chrétiennes 251, 260, 265).

2. R. LIZZI, La traduzione greca delle opere di Gregorio Magno: dalla "Regula Pastoralis" ai "Dialoghi" // Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome, II. Roma, 1991, გვ. 41-57.

3. S.G. MERCATI, Sull'Epigramma acrostico premesso alla versione greca di S. Zaccaria papa del "Liber Dialogorum" di S. Gregorio Magno // Bessarione, 35, 1919, გვ. 67-75.

4. Patrologiae cursus completus. Series latina, 77. Parisiis, 1896, col. 149-430; I. HAVENER, gregori didis dialogebis berZnuli Sesavali. kritika // Revue Bénédictine, 99, 1989, გვ. 103-117; E.V. MALTESE, Appunti su Zaccaria traduttore di Gregorio Magno // La traduzione dei testi religiosi, a cura di C. MORESCHINI e G. MENESTRINA. Brescia 1994, გვ. 243-252.

5. Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire par l'Abbé L. DUCHESNE, 1. Paris, 1955, gv. 331-335, 350-362, 366-395, 415-439.

6. F. BURGARELLA Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi // Roma fra Oriente e Occidente, II. Spoleto, 2002, გვ. 943-992; A. PERTUSI, Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente nell'alto medioevo // Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'alto medioevo. Spoleto, 1964, გვ. 75-133; J.M. SANSTERRE, Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s.-fin du IX^e s.). Bruxelles, 1983.

7. G. RIGOTTI, Gregorio il Dialogo nel mondo bizantino // L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente ed Oriente. Atti del

ზაქარიას წამოწყების წყალობით, გრეგორი დიდი იმ მცირერიცხოვან პონტიფიკოსთა შორის აღმოჩნდა, რომელთა ხსოვნის დღესაც აღნიშნავს ბერძნული ეკლესია (12 მარტი), ხოლო მისი ცხოვრება საკმაოდ კარგად არის ცნობილი ბიზანტიურ სამყაროში⁸. დიალოგების ბერძნულმა თარგმანმა საფუძველი შეუქმნა წმ. ბენედიქტეს⁹ კულტის დამკვიდრებას, რომელიც დაკანონდა IX ს-ში იოსებ ჰიმნოგრაფის მიერ. მეორედ კანონი X ს-ის მიწურულს, წმ. ნილუსის მიერ იქნა დაწერილი¹⁰. აღმოსავლეთ ევროპაში ბენედიქტენელი ბერების მოღვაწეობის შედეგად ბენედიქტეს სახელი სლავებს შორისაც იყო გავრცელებული¹¹. ამრიგად, გრეგორი დიდის ნაშრომი იქცა დიალოგის ინსტრუმენტად და განათლების შემომტანად როგორც დასავლეთის, ისე აღმოსავლეთის ქრისტიანობაში. განსაკუთრებით საინტერესოა ის გზა, რომლითაც დიალოგებმა ქართულ ლიტერატურაში შემოაღწია, რადგანაც მას წინ უძღოდა და განსაზღვრავდა ორსავე მხარეს არსებული ურთიერთობისა და თანამშრომლობის რეალური გამოცდილება.

XX ს-ში ქართველი და ევროპელი მეცნიერების მიერ სრულყოფილად შესწავლილი მნიშვნელოვანი დოკუმენტური და ჰაგიოგრაფიული წყაროების მოწმობის საფუძველზე ათონის მთაზე ქართული მონასტრის დაარსების ისტორია ძალიან კარგად არის ცნობილი¹². ამ წყაროებს შორის ისტორიული

და ლიტერატურული თვალსაზრისით გამოჩნეულია XI ს-ში გიორგი მთაწმინდლის მიერ დაწერილი იოანეს და ექვთიმეს ცხოვრება¹³. ქართული ლიტერატურის ეს შედევრი, გარდა ივირონის დაარსებასთან დაკავშირებული მოვლენების დეტალური აღწერისა, ისეთ ფაქტებსაც მოგვითხრობს, რომლებიც, ერთი შეხედვით, შეიძლება ნაკლებად მნიშვნელოვანი მოგვეჩვენოს, მაგრამ მეტი გულისყურით თუ დავაკვირდებით, მათ უდავო ღირებულებას დავინახავთ. ერთ-ერთი ეპიზოდი დაგვეხმარება იმის გაგებაში, თუ რა გზით შემოაღწია X ს-ის დასაწყისში რომის ეკლესიის პონტიფიკოსის, გრეგორი დიდის, მიერ დაწერილმა დიალოგებმა ქართულ ლიტერატურაში.

ცხოვრების მე-14 თავში გიორგი მოგვითხრობს, რომ მაშინ, როდესაც ექვთიმეს მამა იოანე ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო, ათონის მთას თავისი მიმდევრების თანხლებით ეწვია ვინმე ლეო, ჰერცოგ ბენევენტოს ძმა¹⁴. ქართული სათვისტომო გულითადად დაუხვდა იტალიელ ბერებს და ძმობის, სოლიდარობის ჭეშმარიტი გრძობის კარნახით გადაწყვიტა დახმარებოდა მოსულებს ათონის მთაზე საკუთარი მონასტრის დაარსებაში. ქართველებმა და იტალიელებმა ინტენსიური ურთიერთობა გააბეს. მათ შორის გაჩაღებული სტუმრობა და ხშირი მიმოსვლა ვერც ენობრივმა ბარიერმა დააბრკოლა. ამას მოწმობს ლეოსა და ქართველ ბერ გაბრიელს შორის გაბმული მეგობრობა. ისინი ხშირად მონახულებდნენ ხოლმე ერთმანეთს და ერთად ლოცულობდნენ კიდევ, თუმცა სიტყვიერად ვერ ურთიერთობდნენ. როგორც გიორგი გვაუწყებს, იტალიელების მიერ დაარსებული მონასტერი იყო ერთად-ერთი ლათინური ორიენტაციისა ათონის მთაზე. წმ. ბენედიქტეს კანონის მიხედვით, „რომლის ცხოვრებაც დიალოგებშია აღწერილი“¹⁵, ბერები აქ ლამაზად და მოწესრიგებულად ცხოვრობდნენ.

Simposio Internazionale "Gregorio Magno 604-2004". Roma 10-12 marzo 2004, a cura di G.I. GARGANO. San Pietro in Cariano, 2005, გვ. 271-292.

8. F. HALKIN, Le pape S. Grégoire le Grand dans l'hagiographie byzantine // *Orientalia Christiana Periodica*, 21, 1955, გვ. 109-144.

9. GREGORIO MAGNO, Vita di S. Benedetto nella versione greca di papa Zaccaria. Edizione critica a cura di G. RIGOTTI. Alessandria, 2001.

10. E. FOLLIERI, Santi occidentali nell'innografia bizantina // *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà. Atti del Convegno Internazionale*. Roma, 1964, გვ. 251-271.

11. A. NAUMOV, Il culto di San Benedetto da Norcia presso gli Slavi ortodossi // *Atti dell'8° congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*. Spoleto, 1983, გვ. 213-223. See also: CH. HANNICK, Die griechische Überlieferung der Dialogi des Papstes Gregorius und ihre Verbreitung bei den Slaven im Mittelalter // *Slovo*, 24, 1974, გვ. 41-57; Патерик Римский. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе. Издание подготовлено К. Дидди. Москва, 2001.

12. J. LEFORT - N. OIKONOMIDÈS - D. PAPACHRYSSANTHOU - H. MÉTRÉVÉLI, Actes d'Iviron, I. Des origines au milieu du XI^e siècle.

(=Archives de l'Athos, Tome XIV). Paris, 1985; E. MET'REVELI, nark'vevebi atonis k'ult'urul-saganmanatleblo k'eris ist'oriiidan. Tbilisi, 1996.

13. „ცხოვრებაჲ იოანესი და ეფთჳმესი“ published in: I. ABULAE (red.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II (XI-XV ss.), Tbilisi 1967, pp. 38-100.

14. Ibid., გვ. 65.

15. Ibid., გვ. 66.

ეს ნაშრომი გიორგი მთაწმიდელმა ექვთიმეს მიერ თარგმნილი ტექსტების სიაში ჩართო და მეორედ მოხსენიებულ იქნა ჰაგიოგრაფის მიერ მის ეხსცურსუს (წიგნის დანართი)-თან დაკავშირებით, რომელიც ათონის მთაზე ბენედიქტელი ბერების ჩამოსვლას ეხება. როგორც ჩანს, გიორგი ექვთიმეს მიერ დიალოგების თარგმნას ორ მხარეს შორის თანამშრომლობისა და რელიგიური დიალოგის ღირშესანიშნავ ეპიზოდს უკავშირებს, თუმცა გიორგი აღნიშნავს, რომ გრეგორი დიდის დიალოგების შემოღწევა ქართულ ლიტერატურაში არ იყო განპირობებული მხოლოდ მისი ლიტერატურული ღირებულებით. იყო სხვა მიზეზიც, რომელიც ლიტერატურული სფეროს მიღმა არსებობდა. ამიტომ, მომავალში საჭიროა გამოვიკვლიოთ, რამდენად განაპირობა ორ მონასტერს შორის დამკვიდრებულმა მიმოსვლამ და პირადად ურთიერთობებმა ექვთიმე მთაწმიდლის გადაწყვეტილება, ბერძნულიდან ქართულად ეთარგმნა გრეგორი დიდის დიალოგები.

ვიდრე კითხვაზე პასუხს გავცემდეთ, ოდნავ უკან უნდა დავიხიოთ. მნიშვნელოვანია ვიცოდეთ, ვინ იყვნენ დასავლეთიდან ლეთს ხელმძღვანელობით მოსული ბერები და სად მდებარეობდა მათი მონასტერი. აღმსარებლობითი და რელიგიური მიზეზების გარდა, გამოსაკვლევი სხვა მოსაზრებებიც, რომლებმაც განაპირობა მათი მოსვლა ათონის მთაზე, სადაც ისინი წმ. ბენედიქტეს კანონით ცხოვრობდნენ. ნათელი უნდა მოეფინოს აგრეთვე იმ გარემოებებსა და წინაპირობებს, რომლებმაც შესაძლებელი გახადა ბიზანტიურ მიწაზე ლათინური მონასტრის დაფუძნება. დოკუმენტების შესწავლისა და არქეოლოგიური აღმოჩენების საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მონასტერი მდებარეობდა ათონიტის ნახევარკუნძულის აღმოსავლეთ სანაპიროზე. ის დაახლოებით შუა გზაზე მდებარეობდა, დიდ ლავრასა და კარაკალუს მონასტრებს შორის, პატარა ყურის თავზე, კოსარისა და კოფოსის კონცხებს შორის. დღეისთვის ამ მონასტრის მხოლოდ რამდენიმე ნანგრევი არის შემორჩენილი; ერთ-ერთი

მათგანი მცირე ნავსაყუდლის (arsanas) თავზე მდებარე კოშკის ნაშთს წარმოადგენს¹⁶.

ამ ადგილს დღეისთვის Morpho-ნიუ ეწოდება. ეს ტოპონიმი, როგორც ჩანს, ბენედიქტიანელთა მონასტრის ძველებური დასახელების სახეცვლილი ფორმაა, რომელსაც ბერძნულად ერქვა **Μονή τῶν Αμαλφηνῶν** (ზოგიერთ დოკუმენტში ნახსენებია როგორც **τῶν Μοσλφηνῶν** ან **τοῦ Μοσλφηνῶ**) ამაღლიელთა მონასტერი¹⁷. ჰერცოგი ბენევენტო პანდოლფ II-ის (981-1014) ძმამ ლეომ თავისი მიმდევრები (სავარაუდოდ, კონსტანტინოპოლის გავლით) ამაღლიდან ჩამოიყვანა¹⁸, რომელიც ერთ-ერთი უძველესი ზღვისპირა რესპუბლიკა იყო¹⁹. ქალაქ ამაღლის აყვავება დაკავშირებული იყო ბიზანტიის იმპერიის დედაქალაქთან წარმოებულ გაცხოველებულ სავაჭრო ურთიერთობასთან.

მაღლელები დასავლეთეუროპელებს შორის პირველები იყვნენ, ვისაც საკუთარი წარმომადგენლობა ჰქონდა გახსნილი კონსტანტინოპოლში (944წ-დან არსებობს მათი იქ ყოფნის მოწმობა²⁰) და აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთის სხვა რეგიონებში²¹. მათი მთავარი წარმომადგენლობა მდებარეობდა ბოსფორის აღმოსავლეთით, წმ. ანტონის მონასტრის გვერდით²². ამას გარდა, მათ ორი სამონასტრო თემი ჰქონდათ, ერთი მათგანი —

16. A. PERTUSI, *Monasteri e monaci italiani all'Athos nell'Alto Medioevo // Le Millénaire du Mont Athos 963-1963. Études et Mélanges*, I. Chevetogne, 1963, pp. 217-251; P. LEMERLE, *Les archives du monastère des Amalfitains au Mont Athos // Επετηρὴς τῆς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 23, 1953, გვ. 548-566.

17. A. PERTUSI, *Nuovi documenti sui benedettini amalfitani dell'Athos // Aevum*, 27, 1953, გვ. 400-429.

18. A. PERTUSI, *Monasteri e monaci italiani...* გვ. 224-225.

19. A. HOFMEISTER, *Zur Geschichte Amalfis in byzantinischer Zeit // Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, 1, 1920, გვ. 94-127; U. SCHWARZ, *Amalfi im frühen Mittelalter (9.-11. Jahrhundert)*. Tübingen, 1978.

20. A. PERTUSI, *Monasteri e monaci italiani...* გვ. 219.

21. Cairo and Jerusalem (C. CAHEN, *Un texte peu connu relatif au commerce oriental d'Amalfi au Xe siècle // Archivio storico per le province napoletane*, 73 (NS, 34), 1953/1954, გვ. 61-66; A.O. CITARELLA, *The relations of Amalfi with the Arab world before the Crusades // Speculum*, 42, 1967, გვ. 229-312; J. RILEY-SMITH, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus c. 1050-1310*. London, 1967, გვ. 32; U. BERLIÈRE, *Les anciens monastères bénédictins de Terre Sainte // Revue bénédictine*, 5, 1888, გვ. 504, 546).

22. A. PERTUSI, *Monasteri e monaci italiani...* გვ. 218

ეკლესიითურთ²³.

პირველად *castrum Amalfi* ნახსენებია სწორედ გრეგორი დიდის ეპისტოლეებში²⁴. როგორც ჩანს, ის ბიზანტიელებმა ააგეს. ამალფეულ ადგილზე გაშენებული ქალაქი, თავისი ადგილმდებარეობის წყალობით, ზღვიდან კარგად იყო დაცული და შეეძლო ლანგობარდიელების შემოტევების მოგერიება, თუმცა, მისი აღორძინება X საუკუნეში ხდება, როდესაც ბერძნებთან დამყარებული კარგი ურთიერთობების წყალობით რესპუბლიკამ რამდენიმე წარმომადგენლობის გახსნა მოახერხა კონსტანტინოპოლში²⁵. იმპერატორებმა ამალფელებს პრივილეგიები და განსაკუთრებული უფლებები უბოძეს. საიმპერატორო ქრიზობული, რომელიც ვენეციელებთან დაკავშირებით 991 წ. მარტში გამოიცა და მოიხსენიებს ამალფელების მიერ წარმოებულ სავაჭრო ურთიერთობებს, მკაცრად უკრძალავს ვენეციელებს დასავლეთ ევროპელი, მათ შორის, ამალფელი ვაჭრების საქონლის გადაზიდვას²⁶. ამრიგად, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ პატარა ზღვისპირა რესპუბლიკა X საუკუნის განმავლობაში აღმოსავლეთში საკუთარი უფლებების კონსოლიდაციას ახდენდა, არც ის უნდა იყოს გასაკვირი, რომ ამალფელებმა შეძლეს ათონის მთაზე მონასტრის დაარსება.

აგიონ ოროსზე ლათინური მონასტრის ისტორია მაინც ბუნდოვანია, რადგანაც ჩვენს განკარგულებაში ძალიან მცირე დოკუმენტური მასალა მოიპოვება. პირველ ყოვლისა უნდა ვთქვათ, რომ გიორგი მთაწმიდლის მოწმობის გარდა, რომელიც ამალფელებსა და ქართველებს შორის არსებულ კავშირებზე მოგვითხრობს, არსებობს გადმოცემა, რომლის მიხედვითაც ჩანს, რომ ბენედიქტელებს კარგი ურთიერთობა ჰქონდათ დიდი ლავრის

დამაარსებელ წმ. ათანასესთანაც²⁷. ათანასეს ცხოვრებაში მოთხრობილია იმის შესახებ, რომ ამალფელებმა განსაკუთრებული პატივის ნიშნად მას ძვირფასი ხიზილალა მიართვეს²⁸. შემდგომ განსაკუთრებულად კარგი ურთიერთობის დასტური 984 წ. დეკემბრით დათარიღებულ დოკუმენტში მოიძიება, რომლის მიხედვითაც შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ლათინი ბერები მცირე დროით დიდ ლავრაშიც კი ცხოვრობდნენ. ეს შეიძლება ჩაითვალოს ათანასეს მხრიდან კეთილი ნების გამოვლინებად (შემდგომ ივირონის მონასტერი) იღუმენის, იოანე იბერიელის მიმართ. სწორედ აქ იქნება აღმოჩენილი ორი ლათინი ბერის — იოანესა და არსენის მიერ გაცემებული წარწერა²⁹.

დოკუმენტიდან ჩანს, რომ 984 წ. ამალფელების მონასტერი ჯერ კიდევ არ იყო აშენებული. შესაბამისად, ეს თარიღი უნდა განვიხილოთ როგორც ბენედიქტელთა მონასტრის დაფუძნების *post quem*. 991 წლით დათარიღებული სხვა დოკუმენტი გვატყობინებს *terminus ante quem*-ს. ეს არის *asphalea*, რომლის მიხედვითაც ათანასეს ებოძა ადგილი სახელად Πλατύς ამ დოკუმენტის ხელმომწერთა შორის ვნახულობთ ვინმე იოანეს, რომელიც ლათინურად წერს: "Ioh(annes) monachus (et) higoumenos inter test(es) manu mea skripsi"³⁰. ზემოთ ნათქვამს თუ შევაჯამებთ, ასეთი სურათი დაიხატება: ბენედიქტელები ამალფიდან ათონის მთაზე ლეოს წინამძღოლობით 980 წლის დამდეგს მოვიდნენ; 980-დან 984-მდე დიდ ლავრაში ბინადრობდნენ, მათ შორის იყო ორი ლათინი ბერი იოანე და არსენი; ამალფელების მონასტრის დაფუძნება ხდება 985-991 წწ. შორის შუალედში, როდესაც იოანე უკვე იყო მონასტრის იღუმენი.

ჩვენ ძალიან მოკლედ აღვადგინეთ ძირითადი ისტორიული ფაქტები, რომლებიც ათონის მთაზე ბენედიქტელთა მოსვლასა და იქ, ივირონის მახლობლად, ამალფელების მონასტრის დაარსებას ეხება. ახლა უფრო ადვილია ვივარაუდოთ,

23. Dedicated to the Holy Virgin Mary (Deiparae seu Mariae Amalphitarum de Latina). See: A. PERTUSI, Nuovi documenti...გვ. 401

24. GREGORIUS MAGNUS, Registrum epistularum, VI, 23 (D. NORBERG, S. Gregorii Magni registrum epistularum libri I-XIV. Turnhout, 1982)

25. A.O. CITARELLA, Il commercio di Amalfi nell'alto medioevo. Salerno, 1977

26. F. DÖLGER, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches. München, 1925, No 781

27. A. PERTUSI, Monasteri e monaci italiani...გვ. 221.

28. L. PETIT, Vie de Saint Athanase l'Athonite // Analecta Bollandiana, 25, 1906, გვ. 19.

29. A. PERTUSI, Monasteri e monaci italiani...გვ. 221.

30. Ibid., გვ. 224.

რომ სალიტერატურო სფეროში მოხდა ისტორიული ფაქტების სარკისებრი ასახვა. ბენედიქტელებთან დამყარებულმა პირადმა კონტაქტებმა ხელი შეუწყო ლიტერატურული გამოცდილების ურთიერთგაზიარებას. თავის მეზობლებთან ხშირი საუბრების შედეგად ქართველებმა, როგორც ჩანს, გამოავლინეს ინტერესი იტალიელი წმინდა მამების და, კერძოდ, წმ. ბენედიქტეს ცხოვრების მიმართ. ამის კვალობაზე, ექვთიმემ გადაწყვიტა, არსებული კეთილგანწყობილი ურთიერთობის გამოცდილება გარდაექმნა სალიტერატურულ დონეზე, ამიტომაც მოჰყიდა მან ხელი ბერძნულიდან გრეგორი დიდის დიალოგების თარგმნას, რომელიც ძირითად წყაროს წარმოადგენდა იტალიელი და ბენედიქტელი წმინდანების ცხოვრების შესახებ. მსგავსი დასკვნა ბერძნების მისამართითაც იქნება სამართლიანი³¹ — მით უმეტეს, თუ მხედველობაში მივიღებთ ამ ნაშრომის ბერძნულ ხელნაწერთა რაოდენობას, რომელიც დღეისთვის წმინდა მთის ბიბლიოთეკებში ინახება³².

ჩვენ ხელთ არ გავგაჩნია **Μονή τῶν Ἀμαλφηγῶν** -ზე სისტემური სალიტერატურო მოღვაწეობის დამადასტურებელი საბუთი, თუმცა ცნობილია, რომ ბერძნულიდან თარგმნის ინდივიდუალური პრაქტიკა ფართოდ იყო გავრცელებული³³. ეს არც არის გასაკვირი, რადგანაც მთელი XI ს-ის განმავლობაში ამაღლელები მთარგმნელობითი საქმიანობით იყვნენ დაკავებულები, ძირითადად, კონსტანტინოპოლში³⁴, თუმცა ლათინთა სალიტერატურო მეცადინეობას ვერ შევადარებთ ქართული მთარგმნელობითი სკოლის

ღვაწლს, რომელშიც ექვთიმეს მოღვაწეობას მხარს უმაგრებდა კარგად ორგანიზებული scriptorium-ი³⁵, თუმცა თემატურ დონეზე ორ მთარგმნელობით სკოლას შორის გარკვეული პარალელიზმი არსებობდა. დაახლოებით 1000 წ. ვინმე ლეომ, სავარაუდოდ, იმავე პანდოლფის ძმამ, თარგმნა იკონიაში მიქაელ მთავარანგელოზის სასწაული (miraculum)³⁶. ექვთიმემ წმ. მიქაელის პანეგირიკი (Panegyric) თარგმნა³⁷. საგულისხმოა, რომ ეს უკანასკნელი ტექსტი, გრეგორი დიდის დიალოგების ქართულ თარგმანთან ერთად, ძველი ხელნაწერების ერთ კრებულშია გაერთიანებული, codex (თბილისი A-1103)³⁸.

ქართველებსა და ამაღლელებს შორის შემდგომი სალიტერატურო კონტაქტები ალბათ, „ვარლაამ და იოდასაფის“ მაგალითით შეიძლება იყოს წარმოდგენილი. ინდური რომანი ექვთიმემ ქართულიდან ბერძნულად თარგმნა³⁹. ცნობილია, რომ ლათინური თარგმანი კონსტანტინოპოლში განხორციელდა 1047 წ. ეს ვერსია შენახულია ნეაპოლიტანურ codex VII-ში B.10, XIIIc., სადაც ვკითხულობთ, რომ უცნობმა მთარგმნელმა ამ საქმეს ვინმე ლეოს შეგონებით მოჰყიდა ხელი⁴⁰. მიუხედავად დიდი რაოდენობით არსებული გამოკვლევებისა, რომლებიც რომანის წარმომავლობის პრობლემას ეხება, ქართველოლოგები არ ამახვილებენ ყურადღებას იმ გარემოებაზე, რომ ლათინური ხელნაწერი სხვა ტექსტებსაც შეიცავს, რომ-

35. A.M. BRUNI, From Greek into Georgian: aspects and function of Euthymius the Athonite's translation method // Logos, 4, 2007, გვ. 315-320.

36. Published in: Patrologia Orientalis, 4, 1908, გვ. 547-562; Analecta Bollandiana, 9, 1890, გვ. 201-203.

37. F. HALKIN, Bibliotheca Hagiographica Graeca. Bruxelles, 1957, No 1289; M. VAN ESBROECK, Euthyme l'Hagiorite: le traducteur et ses traductions // Revue des études géorgiennes et caucasiennes, 4, 1988, გვ. 73-107; K'. K'EK'ELIE, ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის ერთი ნიმუში // IDEM, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტომი 2, თბილისი 1945, გვ. 237-268.

38. K. ŠARAŠIE, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერები (A კოლექცია). ტ. IV. თბილისი, 1954, გვ. 76-78, 80

39. É. CHINTIBIDZE, Afonskaja gruzinskaja literaturnaja škola. Tbilisi, 1982

40. P. PEETERS, La Première traduction latine de "Barlaam et Joasaph" et son original grec // Analecta Bollandiana, 49 (3/4), 1931, გვ. 276-312

31. უნდა გავიხსენოთ, რომ წმ. ბენედიქტეს კანონი ბერძნულადაც იყო თარგმნილი. ამასთან, გარკვეული პარალელიზმი შეიმჩნევა ათანასოს დიდის Hypotyposis-თან (S.G. MERCATI, Escerto greco della Regola di S. Benedetto in un codice del Monte Athos // Benedectina, 1, 1947, გვ. 191-196; H.G. BECK, Die Benediktinerregel auf den Athos // Byzantinische Zeitschrift, 44, 1951, გვ. 21-26; J. LEROY, S.Athanase l'Athonite et la Règle de S. Benoît // Revue d'ascétique et de mystique, 29, 1953, გვ.108-122).

32. GREGORIO MAGNO, Vita di S. Benedetto..გვ. I-XLIV.

33. A. PERTUSI, Monasteri e monaci italiani...გვ. 234.

34. აქ მუშაობდა ცნობილი მთარგმნელი იოანე. იხ: W. BERSCHIN, I traduttori d'Amalfi nell'XI secolo // Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prodocimi, a cura di C. ALZATI. Vol. I,1. Roma-Freiburg-Wien, 1993, გვ. 63-69.

ლებიც ამალფელების სკოლას განეკუთვნება⁴¹. ამრიგად, ჩვენ ვერ გამოვრიცხავთ, რომ ვარლაამის მთარგმნელი შესაძლოა ამალფე-ლი ყოფილიყო და რომ ის ვინმე ლეო⁴² მასთან სწორედ ათონიდან მისულიყო. ასეთ ჰიპოთეზას თითქოს ადასტურებს ლათინური თარგმანი, რომლის შესავალშიც ბერძნული ორიგინალური ვერსია ექვთიმეს მიეწერება⁴³.

ახლა იმის განსაზღვრაა საჭირო, თუ როდის განხორციელდა დიალოგების ქართული თარგმანი. სავარაუდოდ, ეს ექვთიმეს მამის, იოანეს გარდაცვალების შემდგომ მოხდა, რომელიც 1005 წ. აღესრულა. ამას იქიდან გამომდინარე ვასკვნით, რომ ხსენებული თარგმანი არ არის შეტანილი იოანეს ანდერძის ხელნაწერში, რომელიც დღემდე არის დაცული ივირონის მონასტერში⁴⁴. ამ ანდერძში ჩვენ ვნახულობთ ყველა თარგმანის ჩამონათვალს, რომელიც მისმა შვილმა მოცემულ დრომდე განახორციელა. მსგავსი დასკვნის გამყარება შესაძლებელია დიალოგების უძველესი და ყველაზე მნიშვნელოვანი ქართული ვერსიის ხელნაწერის ანალიზის საფუძველზე (პერგამენტი, codex A-1103), რომელიც დღემდე დაცულია თბილისში, ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში⁴⁵. ხელნაწერი შექმნილია ივირონის scriptorium-ში და, უდავოდ, პროფესიონალ გადამწერთა მიერ შესრულებულ, ექვთიმეს ავტოგრაფის პირველ, ოფიციალურ ასლს წარმოადგენს. ხსენებული ხელნაწერი შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც მანუსკრიპტული ტრადიციის არქეტიპი.

codex A-1103-ს თან ახლავს კოლოფონი და მარჯვბზე გაკეთებული შენიშვნები, რომლებიც გვაუწყებენ ხელნაწერის წარმომავლობასთან დაკავშირებულ გარემოებებსა და ტექსტის თარგმანის თარიღს. დასაწყისში უნდა დავაზუსტოთ, რომ წარწერაში, განზრახ,

არასრულად არის მითითებული თარგმანის შესრულების თარიღი. მთარგმნელი მხოლოდ პირველ ორ ციფრს გვაძლევს, რომელსაც ცარიელი ადგილი მოჰყვება (ხფ...=65...). აშკარაა, რომ მას განზრახული აქვს მისი შევსება გადაწერის პროცესის დასრულების შემდეგ (ხელნაწერში, გრეგორი დიდის დიალოგების ტექსტს უშუალოდ მოსდევს სხვა ტექსტები). პატრიარქის მოხსენიებაც არ არის სრული: მისი სახელის ადგილი გამოტოვებულია⁴⁶. შესაბამისად, ასეთი არასრულყოფილი კოლოფონი არ იძლევა ხელნაწერის ასლის ზუსტი დათარიღების საშუალებას, თუმცა ამავე კოდექსში არსებული სხვა წარწერები ნაწილობრივ მაინც გვცხმარება ამ სირთულის გადალახვასა და თარგმანის შესრულების თარიღის დადგენაში.

მარჯვბზე გაკეთებული წარწერების მიხედვით შესაძლებელი ხდება არა მარტო გადამწერთა ვინაობის გაგება, არამედ დიალოგების ქართული თარგმანის დასრულების თარიღისა და მთლიანად კოდექსის გადაწერაში დახარჯული დროის ხანგრძლივობის დადგენა. ხელნაწერში ვკითხულობთ, რომ ის შესრულებულია ოთხი გადამწერის მიერ. ესენი არიან: იოანე გრძელიძე, ოქრობირი, საბა და ეპისკოპოსი არსენი⁴⁷. ოთხივე ძალზე ახლოს თანამშრომლობდა ექვთიმესთან. მათ ერთობლივად გადაწერეს ბევრი სხვა კოდექსი, მათ შორის — საყოველთაოდ ცნობილი იოანე ქრისტოტომის მათეს სახარების კომენტარის⁴⁸ სამი ტომი. აგრეთვე ვიგებთ, რომ დიალოგები ექვთიმეს მიერ თარგმნილი იყო 1011 წლის⁴⁹

46. This is the text of the colophon (A-1103, f. 286v): „ხოლო დაიწერა მთაწმიდას, ათონას, მონასტერსა წმიდათა მამათა აშენებულსა იოვანე და ეფთჳმესა, საყოფელსა წმიდისა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთის-მშობელისას[ა]. ბერძულად დასაბამითგანნი წელნი იყვნეს ხფ, ინდიკტიონი-ჟუარცუმიოვან შპ; ქართულად დასაბამითგანნი წელნი ხქ, ქრონიკონი იყო მეცამეტედ მოქცეული ს ჟუარცუმიოვან მეფობასა ბერძენთა ზედა ვასილისსა და ძმისა მათისა კოსტანტისა ძეთა, კოსტანტინეპოლეს პატრიარქობასა...“

47. „...ხოლო მე, გლახაკი იოვანე გრძელის ძე, ამას დავსწერ... და კულად ლოცვა ყავთ წმიდისა მამათ-მთავრისა არსენისთჳს, ფრიად უშრომი და უკეთესი მათი დაწერილია...და ჩუენ ცოდვილთა და არა ღირსთა უფროს ყოველთა ქრისტეანეთა შვილისა ჩემისა ოქრობირისა და საბაჲს და ჩემ საწყალობელისა იოვანე გრძელის ძისათჳს...“ (A-1103, f. 117v).

48. CM. IOANE OKROP'IRI, targmanebaj mates saxarebisaj, I-III. Tbilisi, 1996-1998

49. „...ხოლო ოდეს ესე ითარგმანა, ქართული ქრონიკონი იყო სლა, ბერძულად დასაბამითგანნი წელნი ხფით და ქრისტეს

41. P. CHIESA, Vita e morte di Giovanni Calibita e Giovanni l'Elemosiniere. Due testi "amalfitani" inediti. Cava de' Tirreni, 1995, გვ. 5-19.

42. ხსენებული ლეო არ უნდა შეგვეშალოს იმავე სახელის მქონე ბენედიქტინელთა მონასტრის დამაარსებელთან. მის შესახებ იხ. ზემოთ.

43. É. CHINTIBIDZE, Afonskaja... გვ. 57-59.

44. I. LOLAŠVILI, atonur kartul xelnac'erta siaxleni. Tbilisi, 1982, გვ. 65-66.

45. კ. შარაშიძე, აღწერილობა. გვ. 76-78; ი. აბულაძე, ქართული წერის ნიმუშები პალეოგრაფიული აღბოძი თბილისი, გვ. 355

განმავლობაში და რომ A-1103 კოდექსის გადაწერა მოხდა იმ დროს, როდესაც ის ჯერ კიდევ მონასტრის წინამძღვარი იყო⁵⁰. აქედან შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ხელნაწერი დაიწერა 1011 წლიდან 1019 წლამდე შუალედში, როდესაც ექვთიმემ მიატოვა წინამძღვრის თანამდებობა იმ მიზნით, რომ სრულად მიეძღვნა თავი მთარგმნელობითი საქმიანობისათვის. ამრიგად, ვასკვნიტ, რომ კოდექსი დასრულებულ იქნა XI ს-ის მეორე ათწლეულში.

დროის შუალედი ექვთიმეს მიერ თარგმანის დასრულებასა და პირველი ოფიციალური ასლის მომზადებას შორის ძალზე მცირეა. ეს გამონაკლისი შემთხვევაა, როდესაც შუასაუკუნეობრივი ტექსტის პირველი ასლი, შესრულებული მისი მიმდევრების მიერ, ხელმისაწვდომი ხდება თავად ავტორის ცხოვრების განმავლობაში. ჩვეულებრივ, მეცნიერები ანტიკურ და შუა საუკუნეების ტექსტების შესწავლას უფრო გვიანდელი ასლების საფუძველზე აწარმოებენ, რომლებიც, როგორც წესი, რამდენიმე საუკუნის შემდეგ არის შექმნილი. ამიტომ ორიგინალური რედაქციის აღსადგენად, ფილოლოგებს ე.წ. ტექსტური ანალიზის ჩატარება უხდებათ, მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენ ხელთ გვაქვს ქართული ტექსტი იმ სახით, როგორც ის ექვთიმემ თარგმნა, ყოველგვარი დამახინჯებისა და ცვლილებების გარეშე, რაც აუცილებლად თანახლავს საუკუნეების განმავლობაში ტექსტის მრავალჯერ გადაწერის პროცესს. ბერძნული თარგმანის ტრადიციის შემთხვევაც არ არის ჩვეული მოვლენა, თუმცა აქ განსხვავებულ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე: ყველაზე ძველი ხელნაწერის, (Vat.gr 1666) ასლი გაკეთდა 800 წ.⁵¹ ბაქარიას მიერ ნაშრომის დასრულებიდან ორმოცდაათი წლის შემდგომ.

ჯუარცემითგან შვვ, ინდიკტიონი თ...“ (f. 118).

50. „...ლოცვა ყავთ ღმერთშემოსილისა სულით და ჳორციო წმიდისა მამისა ეფთჳმესთჳს, რომლისა ზეობ[ა]სა ვწერთ...“ (A-1103, f. 131v)

51. მეიხველს შვეახსენებ, რომ კოდექსი არის რომაულ scriptorium-ში დაწერილი და დღემდე შემონახული ყველაზე ძველი დათარიღებული ბერძნული ლიტერატურული მანუსკრიპტი. (C. GIANNELLI, Codices Vaticani Graeci 1485-1683. Città del Vaticano, 1950, გვ. 408-409.; G. CAVALLI, Interazione tra scrittura greca e scrittura latina a Roma tra VIII e IX secolo // Miscellanea F. Masai dicata. MCMLXXIX, ed. P. COCKSHAW, M.C. GARAND et P. JODOGNE, I. Gand, 1979, გვ. 23-29)

დიალოგების ქართულ თარგმანს ისეთი თავისებურებები ახასიათებს, რომლებიც გამოარჩევენ მას თარგმანების სხვა ვერსიებისგან. საკუთარ ვერსიაში ექვთიმემ ძირეული ცვლილება შეიტანა: მან პირველ ორ წიგნს ადგილები შეუნაცვლა და თავში ბენედიქტეს ცხოვრება⁵² გადმოიტანა. ჩვენთვის ცნობილია, რომ ექვთიმეს თარგმნისადმი საკუთარი მიდგომა ჰქონდა. იგი ტექსტის თარგმნას არ განიხილავდა სამეცნიერო თვალსაზრისით⁵³. ის თავისუფალი თარგმანის ერთგვარი წინამორბედი იყო⁵⁴. არც მასალის თანამიმდევრობის შენაცვლება იყო შემთხვევითი. ექვთიმემ წიგნების რიგითობა, როგორც ჩანს, განზრახ შეცვალა იმ მიზნით, რომ ბენედიქტეს ცხოვრების მნიშვნელოვნობისთვის გაესვა ხაზი. ყოველივე ეს არ იყო ნაკარნახევი მხოლოდ ლიტერატურული მასაზრებებით. ამალფელებთან განშირებული ურთიერთობების გამო ბენედიქტეს სახელი კარგად იყო ცნობილი ივირონის ქართველ ბერებს შორის. ამიტომ მსგავსი შესწორება უნდა განვიხილოთ როგორც ბენედიქტეს ფიგურის მიმართ განსაკუთრებული პატივი თუ არა, ყოველ შემთხვევაში, დასავლელი წმინდანის მიმართ გარკვეული ინტერესეს გამოხატულება მაინც.

დიალოგების წიგნს ხანგრძლივი ტრადიცია აქვს ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. ტექსტის გადაწერა XVIII ს-ის ბოლომდე მიმდინარეობდა, რასაც ორ კოდექსში ჩართული ნაშრომის სრული ტექსტი ადასტურებს⁵⁵. რელიგიისა და ტრადიციის განსხვავებულ აღქმებს შორის დიალოგისა და კულტურული შუამავლობის ხანგრძლივმა პროცესმა შესაძლებელი გახადა, რომ რომელი პონტიფიკოსის ნაშრომს ქართლის მიწამდე

52. ნ. სოხაძე, გრიგოლ დიდის „დიალოგონი“. თბილისი, 2002, გვ. 64-81

53. T. Č'Q'ONIA – NIAČIK'VAT'IA, c'm. eptvime mtac'mideli. c'inamyuari (sarc'munoebisatvis). Tbilisi, 2007, გვ. 57-95; A.M. BRUNI, Grečeskaja paleografija i kartvelologija // Paleografija i kodikologija 300 let posle Monfokona. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii. Moskva. 14-16 maja 2008 g. Moskva, Institut vseobščej istorii Rossijskoj Akademii Nauk, 2008, გვ. 34-44

54. ექვთიმეს მიერ შესრულებული სხვა თარგმანების მსგავსად, ესეც ზოგადად, ძალიან თავისუფალია. გამოტოვება-დამატებანი ძალიან ხშირად გვხვდება დიალოგების ქართულ წიგნებში. (ნ. სოხაძე, „დიალოგონი“... გვ. 92-97).

55. Codices A-121, year 1715 (ff. 11-235), and A-238, year 1793 (ff.18v-319).

მოედწია. ზაქარიას მიერ თარგმნილი გრეგორის ნაშრომი არა მარტო ბერძნებმა, არამედ ქართველებმაც დიდი ინტერესით მიიღეს. დიალოგების თარგმნით ქართული ლიტერატურა კიდევ ერთი ღირსეული ნაწარმოებით გაამდიდრდა. ყოველივე ეს შესაძლებელი გახდა მხოლოდ თანამშრომლობისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულებითა და რელიგიურ-კულტურული გახსნილობით, რაც ექვთიმესათვის იყო დამახასიათებელი. ეს შემთხვევა კიდევ ერთხელ ადასტურებს წიგნის თვისებას, იყოს ცივილიზაციებს შორის დიალოგისა და სხვადასხვა ეპოქაში მრავალი ერის განმანათლებლობის მნიშვნელოვანი იარაღი.

ქართული მართლმადიდებლური ქრისტიანული პედაგოგიკის მიზნები და ამოცანები

იმერ ბასილაძე, ნინო ორჯონიკიძე, იაგორ ბალანჩივაძე
(საქართველო)

მართლმადიდებლური ქრისტიანული პედაგოგიკის მიხედვით, განათლების მიზანია: დაეხმაროს ბავშვს, შეიცნოს ღვთის სახეება საკუთარ თავში და დაანახვოს ამ საქმეში არსებული წინააღმდეგობები. მართლმადიდებლური ქრისტიანული პედაგოგიკის საქმიანობა მიმართულია იქით, რომ ადამიანში ჩამოვაცალიბოთ შინაგანი სამყარო, რათა მასში გაიხსნას ღვთის ხატება. სწორედ ამიტომ არის საჭირო ბავშვის ქრისტიანული აღზრდა, რადგან ყველაზე დიდი, გლობალური პრობლემა დღევანდელი მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ორმეტრიალში მყოფი კაცობრიობისათვის არის თვითფლობა: „შეძლებს თუ არა დაიმორჩილოს თავისი თავი და მის მიერ შექმნილი ტექნიკა, აღმოჩნდება თუ არა დავროვილი ტექნიკა ადამიანისათვის საბოლოოდ კეთილდღეობის მომცემი? ამავე დროს, უნდა ვაღიაროთ, რომ მეცნიერულად დასაბუთებულმა ტექნიკამ მოგვცა არნახული ძალაუფლება ბუნების ასათვისებლად და ეს ძალაუფლება უნდა იყოს გამოყენებული არა ადამიანის სულიერი დაუძლურების, არამედ მისი კეთილდღეობისათვის“ (ილია II 1997, I: 25). დღევანდელ ეპოქაში სკოლას, გარკვეულწილად, უხდება ადაპტირება არსებულ გარემოში და აღზრდის მეთოდების შეთვისება ცივილიზაციის მოთხოვნებთან, რაც ხშირად შორსაა ქრისტიანული იდეალებისაგან. ქრისტიანული პედაგოგიკის აქცენტი მიმართულია ადამიანის შინაგანი სამყაროს ჩამოყალიბებისაკენ, მასში ღვთის სახეების გახსნისაკენ. თუ ბავშვი არ განიცდის აღზრდის

ზეგავლენას, შესაძლებელია, თავისუფლებით სარგებლობამ მიგვიყვანოს გამოუსწორებელ შეცდომამდე. ამიტომ თანამედროვე ეტაპზე ქართული მართლმადიდებლურ-ქრისტიანულ პედაგოგიურ სისტემაში აღზრდის მიზნის პრობლემა მთავარია. არ შეიძლება აღზარდო მიზნის გაუზრებლად. ქრისტიანული პედაგოგიკის მიზნის განხორციელების გზაზე გარკვეული ამოცანების გადაწყვეტაა საჭირო. ესენია: 1. ბავშვის მომზადება მარადიული ცხოვრებისათვის; 2. ბავშვის მომზადება ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის; 3. ბავშვის თავისუფლება აღზრდაში და 4. აღზრდა ადამიანის იერარქიული პრინციპის გათვალისწინებით.

თუ ბავშვი არ განიცდის აღზრდის ზეგავლენას, თავისუფლებით სარგებლობა უაზრობაა, შეიძლება საკუთარი ცხოვრების მოწყობაში დაშვებულ იქნეს გამოუსწორებელი შეცდომები. ბავშვის ცხოვრებაში ჩარევის ასეთი მიდგომით ჩვენ წინაშე ჩნდება ამოცანა — ბავშვის მომზადება მარადიული ცხოვრებისათვის, ცხოვრება ღმერთში და ღმერთთან, რათა მიწიერი დღეები უსარგებლოდ არ დაიკარგოს, იმისათვის, რომ სიკვდილი არ იყოს სულიერი კატასტროფა. „მიწიერი ცხოვრებისას საჭიროა ადამიანი გადაარჩინო დაცემას და განავითარო მასში ის, რაც არ დაიკარგება მარადიულობაში. ამაშია აღზრდის ერთი მხარე. ამიტომ ადამიანის შინაგანი სულიერების (სხვა ტერმინით — გულის კულტურის) განვითარება მთავარი გზაა პედაგოგიურ საქმიანობაში“ (ბენკოვსკი 1998: 45). რაც შეეხება ღვთის ხატად და მსგავსად ბავშვის თვითშემეცნების პროცესის დაწყებას, ეს

აუცილებლად ოჯახსა და სკოლაში უნდა მოხდეს. „ამისთვის მეცნიერული ფსიქოლოგიისა და პრაქტიკული პედაგოგიკის მიერ უნდა იქნეს აღიარებული ერთი მარტივი ჭეშმარიტება, რომ სული არსებობს. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის მიხედვით, უმაღლესი და უზენაესი სული არის ღმერთი, რომელიც არსებით ერთია და სამპიროვანი. სრული სული შერწყმულია სრულ სხეულთან... ისაა სწორედ მოქმედი, ენერგიული ნაწილი ადამიანისა“ (მინდიაშვილი 2003: 51). ქრისტიანული პედაგოგიკის მიხედვით, ცათა სასუფეველი სულის მდგომარეობაა. ეს არის სახარების მცნებათა დაცვით სულის განწმენდა ყოველგვარი ბოროტებისაგან. მაცხოვრის თქმით: „ღვთის სასუფეველი არ მოვა თვალსაჩინოდ. არც იტყვიან: აგერ აქ არის, ან აგერ იქ არისო. ვინაიდან, „აჰა ეგერა სასუფეველი ღმრთისაი შორის თქუნსა არს“ (ლუკა 1989: 1034).

ამდენად, ბავშვის მომზადება მარადიული ცხოვრებისათვის მოიცავს შემდეგ აუცილებელ თავისებურებებს: ა) შევავრძნობინოთ ბავშვს სულის არსებობა და შინაგანი სულიერების განვითარება; ბ) დავანახვოთ მიწიერი ცხოვრება და გადავარჩინოთ ადამიანი დაცემას; გ) განვუვითაროთ მას აღმშენებლობითი უნარი; დ) შევამეცნებინოთ ადამიანის ცხოვრების ღვთის განგებით წარმართვა.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ბავშვის მომზადება ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის. თვით ცხოვრება გვაძლევს შესაძლებლობას, არა მარტო მოიპოვო მარადიული ცხოვრება, არამედ კიდევ დაკარგო იგი. ამქვეყნიური ცხოვრება საფეხურია სულიერი ცხოვრებისაკენ მარადიულობაში. სწორედ ამიტომ საჭიროა გათავისუფლება ცხოვრებისეული წვრილმანებისაგან, არაარსებობისაგან. მთავარია, არ ჩავაქროთ სული. ბავშვმა იმთავითვე უნდა გაცნობიეროს, რა არის მთავარი და მეორეხარისხოვანი, ძირითადი და არსებითი. აღზრდის დროს არ შეიძლება ყურადღება მხოლოდ მარადიული ცხოვრებისათვის მომზადებას მივაქციოთ. პედაგოგიზაციისას ყურადღება უნდა გავამახვილოთ ბავშვის ინდივიდუალური თავისებურებებისა და უნარების გახსნაზე, გამოვ-

ლენაზე, ვინაიდან, თუ ჩვენ ყურადღებას მხოლოდ მარადიული ცხოვრებისათვის მომზადებას მივაქცევთ, შესაძლებელია მრავალი ინდივიდუალური ტალანტი, ნიჭიერი ბავშვი დარჩეს გაუხსნელი. ადამიანი იმით განსხვავდება სხვა სულიერი არსებისგან, რომ ის არა მარტო ეკუთვნის მიწას, არამედ მალდება კიდევ მასზე, ცხოვრობს სხვა სამყაროში. ქრისტიანული პედაგოგიკის ამოცანა უნდა იყოს წუთისოფელში არსებული ბოროტებისაგან და არა თვით წუთისოფლისაგან განდგომა. ქრისტიანული პედაგოგიკა მატერიალური ნივთებისა და გრძნობად-სხეულებრივი ცხოვრების ნაცვლად უპირატესობას ანიჭებს სულიერ და გონებრივ ცხოვრებას, ადამიანის ცხოვრების ღვთის განგებით წარმართვის შეცნობას.

ამრიგად, ქართული მართლმადიდებლურ-ქრისტიანული პედაგოგიკის ამოცანა — მარადიული და მიწიერი ცხოვრებისათვის მომზადება — უნდა იყოს სწორად შეთანაწყობილი და უნდა შეიქმნას აღზრდის ერთიანი მიზნობრივი ამოცანა. ამასთან, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქრისტიანული აღზრდა — ეს არის მომზადება თავისუფლებისათვის ღმერთში. თავისუფლება არის უფლის საჩუქარი და ვრცელდება მთელ სამყაროზე. ქრისტიანული თავისუფლების ფლობა ძალზე რთულია, რადგან თავისუფლება ფასეული და ძირითადია. მართლმადიდებლურმა პედაგოგიკამ სხვა აღმსარებლობათა შორის ყველაზე მეტად შეინარჩუნა კეთილგანწყობა, თავისუფლება ეკლესიისათვის და ეკლესიის მეშვეობით. ამდენად, ბავშვის მომზადება ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის ნიშნავს:

- ა) ამა სოფლის მშვენიერების შეგრძნებას;
- ბ) ნიჭისა და უნარის მიხედვით ორიენტირებას;
- გ) ადამიანის ცხოვრების ღვთის ნებით წარმართვის შეცნობას.

ჩვენ წინაშე ისმის კითხვა, რას ნიშნავს აღზრდა თავისუფლებაში? ბიბლიის მიხედვით, თავისუფლებაში აღზრდის ამოცანა ჯერ კიდევ სამოთხეში კეთილისა და ბოროტების შემეცნებისას. ადამი და ევა ღმერთმა უცოდველი, უბიწო და თავისუფალი შექმნა და ასწავლა, როგორ უნდა ესარგებლათ ამ საბოძვრით. სამწუხაროდ, ჩვენი პირველი

მშობლები ნებსით დაემორჩილნენ ეშმაკის საცდურს და შეგნებულად დაარღვიეს ღვთის მცნება, რის შემდგომაც თავისუფალი ნება კაცისა ბოროტებისაკენ მიიღრია, რაც არცოდნით კი არა, ღვთისადმი ურჩობითა და შეუნანებლობით იყო გამოწვეული.

შეცოდებამდე თავისუფლება იყო მთლიანად ღია, მაგრამ პირველმა ადამიანებმა არ იცოდნენ მისი გამოყენება. ღმერთს არ შეეძლო მის მიერ შექმნილი თავისუფალი არსების იძულებით, თავის უფლების წაგვრით გამოსხნა. ამიტომ უფალმა იტვირთა საკაცობრიო ცოდვები, აღადგინა დაცემული ადამიანური ბუნება ჯვარცმით, სიკვდილით, აღდგომით და ამაღლდა ზეცად. ამით ის მოგვევლინა ახალი კაცობრიობის მამამთავრად, მეორე ადამად. ჩვენი აზრით, ერთადერთი და მნიშვნელოვანი გადაწყვეტა ამ საკითხისა მოცემულია იესო ქრისტეს სიტყვებში: „სცანით ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტებამ განგათავისუფლოს თქვენ“. მიგვაჩნია, რომ აღზრდის სისტემა თავისუფლებაში არის მიახლოება ჭეშმარიტებასთან. აქედან გამომდინარე, ქართული მართლმადიდებლური პედაგოგიკის მთავარი საზრუნავია: ა) სიკეთისა და ნებისყოფის აღზრდა; ბ) იმ სიკეთის გააზრება, რომელსაც სამყაროსა და ადამიანის შექმნის სიკეთის გააზრება ჰქვია; გ) ვასწავლოთ ბავშვებს სიკეთის კეთება; დ) შევექმნათ კეთილი საქმის ჩადენის პირობები. ამდენად, აღზრდა თავისუფლებაში უნდა დაუკავშიროთ ბავშვის ცხოვრებისეულ გამოცდილებას. მართლმადიდებლური ქრისტიანული პედაგოგიკის მიხედვით, ჩვენ მხოლოდ მაშინ ვართ თავისუფალი, როცა ვუსმენთ ეკლესიას და ვცხოვრობთ მასში. ღვთის წინაშე დგომის გზა — არის გზა საკუთარ თავში შინაგანი თავისუფლების აღზრდისა.

ახლა მივმართოთ მეოთხე მნიშვნელოვან პუნქტს პედაგოგიკურ სისტემაში. ესაა პედაგოგიურ პრაქტიკაში ადამიანის იერარქიული აგებულების პრინციპის გათვალისწინება. იერარქიული აგებულების პრინციპის გათვალისწინებით, აღზრდის ამოსავალია ქრისტიანული ანთროპოლოგია. ადამიანი აგებულია იერარქიულად მის ძალა-

სა და შესაძლებლობასთან შეთანხმებით. ადამიანისათვის მიცემული უმთავრესი სჯულიც ღვთისა და კაცთაშორის სიყვარულს გამოხატავს. ქრისტიანული პედაგოგიკის ეს ამოცანა დაკავშირებულია ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის მომზადებასთან. მაგრამ ღვთის მიერ დადგენილი იერარქია დარღვეულ იქნა შეცოდებით და ადამიანის განვითარება არის აღდგენა ნორმალური იერარქიული ძალისა. ქრისტიანული აღზრდის როლი იმაში მდგომარეობს, რომ მივიყვანოთ ბავშვი შინაგან ცხოვრებასთან, თავისთავზე მუშაობასთან, მოცემული თავისუფლების შეთვისებასთან.

„ქრისტიანული პედაგოგიზაცია გამოკვეთავს სამშვივნელისა და სულის სუბორდინაციის საკითხს. სამშვივნელი (ფსიქე) ადამიანის ორგანიზმის სასიცოცხლო ძალაა. სული (პნევმა) კი ადამიანის უმაღლესი დანიშნულების აღსასრულებლადაა მოწოდებული. ადამი იყო სამშვივნელის კაცი, მაცხოვარი კი მოგვევლინა სულის კაცად. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის მიხედვით, სამშვივნელი და სული შეიძლება „გარეგან კაცად“ და „შინაგან კაცად“ წარმოჩნდეს. ამათგან უმთავრესია „შინაგანი კაცი“, რომელიც სულიერი დაბადებით იხსნება ადამიანში ნათლისღების საშუალებით. გაზრდილი და განსრულებული სული, რომელიც სამშვივნელს ფლობს, ხდება თანაზიარი ღმერთისა“ (მინდიაშვილი 2003: 55). ქრისტეს მთელი სჯული დგას ჯვარსახოვანი სიყვარულის მცნებაზე. ერთი მათგანი მიმართულია ღვთისაკენ, ხოლო მეორე — მოყვასისაკენ. ამდენად, ქართული მართლმადიდებლურ-ქრისტიანული პედაგოგიკის მიხედვით, ბავშვის იერარქიულ აღზრდაში იგულისხმება: ა) შინაგანი და გარეგანი კაცის აღზრდა; ბ) ღვთისა და მოყვასის სიყვარულის აღზრდა; გ) ეკლესიური ერთიანობისა და მთლიანობის აღზრდა. ამდენად, ქრისტიანული მართლმადიდებლური პედაგოგიკა წინა პლანზე აყენებს ადამიანის ფაქტორს. მას განიხილავს როგორც ხატებასა და მსგავსებას ღვთისას, ხოლო განათლების მთავარ დანიშნულებად მიაჩნია, ხელი შეუწყოს ბავშვში ღვთით ბოძებული შესაძლებლობების განვითარებას. ბავშვის აღზრდა უნდა წარიმართოს სულიერი

ძალების გამოსაწრთობად, ძლიერი ხასიათისა და ნების აღსაზრდელად. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანული პედაგოგიკის მიზანი და ამოცანები ასე წარმოგვიდგება: მომზადება ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის, მარადიული ცხოვრებისათვის, ბავშვის აღზრდა თავისუფლებაში, აღზრდა ადამიანის იერარქიული აგებულების პრინციპის გათვალისწინებით.

ეკლესიასთან დაახლოების პროცესმა სკოლაც უნდა გარდაქმნას „მცირე ეკლესიად“. საეკლესიო გარემოს მნიშვნელობა როგორც პირველხარისხის მანქანისა და მდგომარეობის ბავშვების სულიერ მომწიფებაში. ბავშვის სული სულიერად ცხოვრობს იმ სიმდიდრით, რომელიც მოცემულია ღვთის სახეში, მაგრამ იგი სულიერად ვითარდება არა იზოლაციაში სხვა ბავშვებისაგან, არამედ ეკლესიასთან სკოლის დაახლოებისა და ორგანიზების გზით.

თანამედროვე გლობალიზაციის პროცესში საერო ცხოვრების სულისკვეთებას, შეზღუდულ მატერიალისტურ მსოფლმხედველობას, აღვირახსნილობას, ცბიერებას უნდა დაუპირისპიროთ მართლმადიდებლობის მნიშვნელოვანი ასპექტები, როგორც ჩვენი აღზრდა-განათლების საფუძველი. არა მარტო საქართველოს, არამედ მთელი სამყაროს ხვალისდელი დღე წარმოუდგენელია ადამიანის დაბრუნების გარეშე სულიერი სიწმინდისა და თვითშეზღუდვის იდეალებთან. მაგრამ ყველაზე ასკეტური ცხოვრებაც კი შეიძლება იქცეს ფანატიზმად, თუკი არ არსებობს სიყვარული, ერთგულება ქრისტეს მცნებებისადმი. მათი არსი მოკლედ გადმოსცა უფალმა, როცა თქვა: გიყვარდეს უფალი ღმერთი შენი მთელი სულით და მთელი შენი გულით და მთელი შენი გონებით. ეს არის პირველი და მთავარი მცნება; ანდა გიყვარდეს მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი. „ამ ორ მცნებაზე და მოკიდებული მთელი რჯული წინასწარმეტყველთა“ (მათე 1989: 981).

მიგვაჩნია, რომ ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური პედაგოგიკის მიზნებიდან, ამოცანებიდან და პრინციპებიდან გამომდინარე, დღეს მთავარია, გავითავისოთ მშობლიური მხარის მეგვიდრეობა. იგი ერთდროულად მისტიკურიცაა და მშობლიურიც. „და ნათელი

ბნელში ნათობს. სინათლე ქრისტესი — სინათლე ქვეყნიერებისა, რწმენისა და ჭეშმარიტებისა, იმედისა და სიყვარულისა ჩაუქრობელი აღმოჩნდა, რადგან „ბნელმა იგი ვერ მოიცვა“.

მსოფლმხედველობა, რომელზედაც საუკუნეთა მანძილზე ჩვენი ერის სულიერ-კულტურული და სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრება შენდებოდა, ასეთი მოკლე ფორმულით შეიძლება განვსაზღვროთ: ქრისტიანული პატრიოტიზმი. „სამწუხაროდ, უკანასკნელ წლებში პატრიოტული გრძნობებისა და ეროვნული ცნობიერების გამოღვიძლებას, ეროვნული მოძრაობის აღორძინებას პარალელურად მოჰყვა ასეთივე ძალითა და ინტენსივობით ქრისტიანული ცხოვრების აღორძინება, ამიტომ მივიღეთ პატრიოტიზმი ქრისტიანობის გარეშე. ეროვნული სული — ქრისტიანული, ღვთაებრივი სულის გარეშე თუმცა ეროვნულმა მოძრაობამ განსაკუთრებული, გამორჩეული როლი ითამაშა ერის გარკვეული ნაწილის მართლმადიდებელი ქრისტიანული იდეალებით სულიერ-სარწმუნოებრივ ცხოვრებასთან დაბრუნებისათვის“ (ილია II. I: 5). ქრისტიანობა — ქრისტეს მოძღვრების გარდა — ჩვენი ნიშნავდა მთელი საქართველოს მიწა-წყალს, ნიშნავდა ქართველობას. დღესაც მთელს ამიერკავკასიაში ქართველი და ქრისტიანი ერთსა და იმავე მნიშვნელობის სიტყვები არიან. გაქრისტიანების მაგიერ იტყვიან — გაქართველდნენ.

ქართველთა ძლიერება რომ ქრისტიანობისა და ეროვნულობის ერთიანობაში მდგომარეობდა, ეს შესანიშნავად იცოდა ჩვენი ერის ყველა მტერმა — შინაურმა თუ გარეულმა. ამიტომ ისინი მუდამ ცდილობდნენ და დღესაც არ აკლებენ ცდასა და მონდომებას ქართველი ერის საბოლოოდ დასამონებლად და გასანადგურებლად, სწადათ ჩვენი სულიდან მართლმადიდებლური ქრისტიანული სარწმუნოების აღმოფხვრა, ქართული ეროვნული იდეალების ამოძრკვას. დღეს ხშირად გვესმის, რომ ჭეშმარიტი ქრისტიანული მოძღვრება გამორიცხავს თანამემამულის, სამშობლოს სიყვარულს და მხოლოდ ზოგადადამიანურ, კოსმოპოლიტურ სიყვარულს ითვალისწინებს. ვნახოთ, ასეთ მცდარ შეხედულებას როგორ

ამხელს ქრისტეს სწავლება: „დიდია ჩემი მწუხარება და დაუცხრომელია ტკივილი ჩემი გულისა. ასე რომ, ვისურვებდი თავად ვყოფილიყავ შეჩვენებული ქრისტეს მიერ ჩემი ძმების, ჩემი სისხლისა და ხორცის გამო“ (რომაელთა მიმართ 1989: 1127). სახარების მიხედვით, იესო ქრისტეს არ გაუყვია ერთმანეთისაგან სარწმუნოება, ერი და ზნეობა. ის იმასაც გვასწავლიდა, თუ როგორ უნდა გვწამდეს ღმერთი, და იმასაც, როგორ ვიცხოვროთ სარწმუნოებისამებრ. ერი, სარწმუნოება და ზნეობა განუყრელია ერთმანეთისგან. თუ გვწამს, რომ ძე ღვთისა მოვიდა ჩვენი სიკვდილისა და წყევლისაგან გამოსასხნელად და თავი დადო ჩვენთვის, უნდა ადვასრულოთ მისი მცნებანი. თუ გვწამს და გვჯერა, რომ ძმები ვართ, როგორც ადამისაგან წარმომდგარი, და ვუყვარვართ ღმერთს, როგორც შვილები, უნდა გვიყვარდეს ერთმანეთი და დამოკიდებულება ხალხებს შორის კეთილგანწყობილი უნდა იყოს, რისთვისაც, ჩვენი აზრით, საჭიროა გარკვეული პრინციპი. ეს პრინციპია ზნეობითი სჯული ღვთისა, რომელიც მოცემულია ბიბლიაში და იყოფა ძველი აღთქმის, ანუ მოსეს სჯულად და ახალი აღთქმის, ანუ სახარების სჯულად.

ლიტერატურა

ბიბლია.

1989. თბილისი: „საქართველოს საპატრიარქო“.

ზენკოვსკი ვ.

1998. პედაგოგიკა, ბათუმი: „ს.ს. გამომცემლობა აჭარა“.

ილია II, სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი.

1997. ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი, I. თბილისი: „საქართველოს საპატრიარქო“.

მიმინოშვილი ზ.

2000. პედაგოგიკის ქრისტიანული ხედვისათვის, ჟურნ. „სკოლა და ცხოვრება“ 7(12), თბილისი.

მინდიაშვილი ა.

2005. რატომ ვისჯებით, რა გადაგვარჩენს?!., თბილისი „შარავანდი“.

კომენიუსის საგანმანათლებლო მემკვიდრეობა და თანამედროვე პედაგოგიკის განვითარების გზები

მაია დარჩია

(ჩეხეთი)

დღევანდელ დინამიკურ სამყაროში, უამრავი პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური დილემის გადაწყვეტის პროცესში უთუოდ განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს საგანმანათლებლო — აღმზრდელით საკითხებს, რომელთა გაუთვალისწინებლად წარმოდგენელია მომავლის ჰუმანური და ცივილიზებული საზოგადოებისა და სახელმწიფოს შენება. ტექნიკური საგანმანათლებლო რევოლუციის მკაცრ პირობებში მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს, რომ ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანი და საზოგადოება სწორი პედაგოგიური კონცეფციის გარეშე ვერ ჩამოყალიბდებოდა. ტექნიკურ-ინფორმაციული საზოგადოება იმ უმართავ ძალად იქცევა, რომლის საფუძველსაც ნგრევის პროცესისკენ შეუჩერებელი სწრაფვა ქმნის.

წარსული მხოლოდ სარკეა, რომელშიც მუდმივი ჭეშმარიტებანი, ჩვენი დადებითი და უარყოფითი ქმედებანი შეგვიძლია აღვიქვათ და დავინახოთ, მომავალი ჩვენი ოცნებებათა სამყაროა და მხოლოდ აწმყოა ის სფერო, სადაც შეგვიძლია ვიმოქმედოთ და ჩვენი ნაოცნებარი რეალობად ვაქციოთ.

ამ წერილში მკითხველს ვთავაზობთ, მცირე ხნით მაინც ჩავიხედოთ წარსულის ისტორიულ სარკეში და შევაფასოთ ის მუდმივი ჭეშმარიტებანი, რომლებიც სამომავლოდ უდავოდ საგრძნობ როლს შეასრულებს მთელი ჩვენი საზოგადოების ჩამოყალიბების პროცესში.

კომენიუსის მიერ მე-17 საუკუნეში შემოთავაზებული საგანმანათლებლო — აღმზრდელით პროექტს, ჩვენი აზრით, დღესაც

აქტუალური მნიშვნელობა აქვს. ამ პროექტში განხილული საკითხები დღესაც პრობლემატურია თანამედროვე სასწავლო პროცესებისათვის. ვფიქრობთ, რომ ავტორმა თავისი პროექტით „Opera Didaktika Omnia“ („დიდი დიდაქტიკა“) იმდროინდელ საზოგადოებას რამდენიმე საუკუნით გაუსწრო.

კომენიუსის „დიდი დიდაქტიკა“ წარმოადგენს პედაგოგიური აზროვნების იმ ქვაკუთხედს, რომელიც აშუქებს ადამიანის შემეცნებისა და პრაქტიკული საქმიანობის სინთეზის საკითხს. პროექტის გასაგები და ნათელი ენა ერთნაირად ხელმისაწვდომია როგორც პედაგოგებისათვის, ასევე ფართო საზოგადოებისათვისაც, რომელთაც აღმზრდელითი საქმიანობა საზოგადოების მორალიზაციის საფუძველად მიაჩნიათ და სადაც უდიდესი როლი საგანმანათლებლო მოღვაწეობას ეკისრება.

„დიდი დიდაქტიკა“ აერთიანებს როგორც ზნეობრივი აღზრდისა და განათლების, ასევე სახელმწიფოებრივი მართვისა და ქრისტიანული რელიგიის განსაკუთრებული როლის საკითხებს ჰარმონიული, ზნეობრივი საზოგადოების ჩამოყალიბების საქმეში. თავად ცხოვრებაა სკოლა თავისი ამოცანებითა და მათი გადაწყვეტის გზების ძიებით — აღნიშნავდა კომენიუსი, — განათლების გარეშე წარმოდგენელია ამ ამოცანების სწორი და ზნეობრივი გადაწყვეტა. „დიდი დიდაქტიკის“ ქვაკუთხედს ორი ძირითადი მიმართულება წარმოადგენს: „Panاسوبie“ და „Pampidie“.

მთავარ შეკითხვას, თუ როგორი სახის

განათლება უნდა მიიღოს ადამიანი და როგორ უნდა მივაღწიოთ უნივერსალური განათლების მქონე სუბიექტის ჩამოყალიბებას, პასუხობს „Panastofie“, რომელშიც კომენიუსი წყვეტს ძირითად ამოცანას, მიაღწიოს მეცნიერებისა და საგანთა სწავლების ისეთ ინტეგრაციას, რომელიც მოსწავლეს მიაწოდებს სამყაროს სურათს მთლიანობაში.

პანსოფიზმის სასწავლო სისტემაში შედიოდა საბუნებისმეტყველო საგნების, ხელოვნების, ენების, ზნეობისა და ღვთისმეტყველების სწავლება. პანსოფისტური სწავლება ადამიანისათვის მისაწვდომი ყველა საგნის ერთიანობის ცოდნას გულისხმობს, რომელიც ყველასათვის უნდა ყოფილიყო ერთნაირად ხელმისაწვდომი, ვინაიდან, კომენიუსის აზრით, „ყველა ადამიანი იბადება უნარით, შეისწავლოს საგანთა არსი“ — „Opera Didaktika Omnia“ (თავი 4, §4).

პამპედიაში კომენიუსი წყვეტდა სწორი, მართებული აზროვნების სწავლების საკითხს, რათა მიღებული ინფორმაცია მოსწავლის მიერ აღქმული ყოფილიყო არა ცალკეული დეტალებისა და განყენებული საგნების სახით, არამედ ერთი მთლიანის შემადგენელ ელემენტად.

კომენიუსის თეორია განუწყვეტელი სწავლისა და შემეცნების შესახებ, დღესდღეობით ცნობილია ინგლისური ტერმინით „ლონგ ლიფე ლეარნინგ“. თავად ტერმინი და მისი გამოყენება ცხოვრების სხვადასხვა სფეროებში ძალზე პოპულარულია ევროპის ქვეყნებსა და ამერიკაში, მაგრამ დღევანდელი საგანთა შესწავლის ეს ფორმა მე-17 საუკუნის მოაზროვნის, კომენიუსის პედაგოგიური აზროვნების ნაყოფია.

ამჟერად გვინდა შევჩერდეთ კომენიუსის პროექტის იმ ნაწილზე, რომელიც უცხო ენათა შესწავლის საკითხს ეხება. კომენიუსი უცხო ენების შესწავლის აუცილებლობას იხილავდა როგორც ცოდნის დაგროვების იარაღს. უცხო ენის ცოდნა, მისი აზრით, მოიცავდა არა მარტო აღქმის, არამედ საუბრის, აზრის გამოხატვის უნარს. დღეისათვის, ისევე როგორც კომენიუსის ეპოქაში, უცხო ენების შესწავლა ინტეგრაციისა და სხვადასხვა ერების კომუნიკაციის საუკეთესო

საშუალებაა, რომელიც არა მარტო გვიადვილებს ურთიერთობის ფორმას, არამედ საშუალებას გვაძლევს შევისწავლოთ და პატივისცემით მოვუპყროთ სხვა ერების კულტურას, ხელოვნებასა და ეროვნულ ტრადიციებს.

როგორი იყო კომენიუსის მიერ სამყაროს აღქმა და რა ადგილი ეჭირა მის მსოფლმხედველობაში რწმენის ფაქტორს? კომენიუსის მიხედვით, სამყარო წარმოადგენდა უნივერსუმს, სადაც ყველაფერი გადადის ერთში "in uno versum" და ეს ერთი არის უფლის სამყარო. აქვე გვინდა მოვიყვანოთ ლათინური სიტყვის „Globalisation“-ის არსის ახსნა, რაც თავისთავად კულტურის ამალგებას ნიშნავს, ოღონდ ეს კულტურა მხოლოდ ფორმის ნიშან-თვისებების მატარებელია, ასე რომ, ფორმა უნივერსის, ანუ შინაარსის გარეშე მხოლოდ უსულო და გედაპირული ხასიათისაა, რომელიც, რწმენასა და შინაარსს მოკლებული, აზრსა და მნიშვნელობას კარგავს. კომენიუსის მიხედვით, ყოველგვარი კულტურული სიმალგების საფუძველი მხოლოდ და მხოლოდ რწმენაა, როგორც ამოუწურავი და უნივერსალური ენერჯია ადამიანის კულტურული ინტერკულტურული განვითარების საქმეში.

კიდევ ერთ საჭირობოროტო საკითხს გვინდა შევხებით. ეს არის მოსწავლე-მასწავლებლის ურთიერთობის ან, თუ გნებავთ, ურთიერთგანვითარების სფერო, რაც ყველა ეპოქის პედაგოგთა მუდმივ საპოლემიკო საკითხად რჩება. კომენიუსის სწავლებიდან გამომდინარე, ვინაიდან სწავლის პროცესი თავისთავად უდიდესი ცხოვრებისეული გამოწვევაა, თავდაპირველად ჩვენს ახალგაზრდობას ალბათ ამ გამოწვევის მიღების უნარი და სურვილი უნდა გავუდრმაოთ, რადგანაც ამგვარი გამოწვევანი გვაძლიერებენ და გვასწავლიან ცხოვრებისეულ სიბრძნეს. მთელი სწავლების პროცესი აღქმული უნდა იყოს როგორც პარტნიორობა, როდესაც ორი ელემენტი, მასწავლებელი და მოსწავლე ურთიერთთანამშრომლობის პრინციპით მოქმედებენ და ერთ მთლიანობას, სიბრძნის დაუფლებას ემსახურებიან. ეს იყო და არის საგანმანათლებლო კულტურის ძირითადი ასპექტი.

რამდენიმე სიტყვა უნდა დავუმატოთ

საინფორმაციო და საკომუნიკაციო — ტექნიკური საშუალებების გამოყენებას სასწავლო პროცესში. კომენიუსის ეპოქა, მე-17 საუკუნე, უდიდესი გეოგრაფიული და სამეცნიერო აღმოჩენებით აღინიშნებოდა. ბეკონმა, დეკარტმა, კოპერნიკმა და სხვა მეცნიერებმა უდიდესი აღმოჩენებით გაამდიდრეს იმ პერიოდის მეცნიერება და ტექნიკა. ყოველივე ამის ამსახველი იყო ენციკლოპედიები, რომლებიც დიდი რუდუნებით იქმნებოდა და ივსებოდა. დღევანდელთა გვაცვიფრებს ახალი მეცნიერულ ტექნიკური ძვრებით. მიკროჩიპის შექმნამ, ინტერნეტის წარმოშობამ და საინფორმაციო — ტექნიკური საზოგადოების ჩამოყალიბებამ ახალი დილემა მოგვიტანა ჩვენც და ჩვენს აღზარდულეებსაც. ალბათ ჩვენ თავადაც უნდა ვისწავლოთ და გავერკვეთ ინფორმაციის ამ ოკეანეში, რათა შემდგომში თავად შევძლოთ ჩვენს მოსწავლეებს მივაწოდოთ იმ სახის ინფორმაცია, რომელიც მათ ზნობრივ და პროფესიულ ზრდას მოემსახურება.

მკითხველის ყურადღება გვინდა მივაქციოთ კომენიუსის ძირითადი ნაშრომის „Opera Didaktika Omnia“, ანუ „დიდი დიდაქტიკის“ მცირე მიმოხილვას. ნაშრომი პირველად დაიბეჭდა ამსტერდამში 1657-1658 წლებში. ყურადღება უნდა გავამახვილოთ იმაზე, რომ ტერმინ დიდაქტიკას კომენიუსი იყენებდა ფართო მნიშვნელობით. მხედველობაში გვაქვს არა მხოლოდ სწავლის, არამედ აღზრდის პრობლემატიკაც. ამჟამად სწავლა-აღზრდის ეს მეთოდი ფართო სამეცნიერო წრეებში იხსენიება პედაგოგიური აღზრდის მეთოდად, რომელიც, თავისთავად, სწავლებისა და აღზრდის ფართო სპექტრით განისაზღვრება. „დიდი დიდაქტიკის“ გამოცემა ამსტერდამში საბედნიერო ფაქტად უნდა მივიჩნიოთ: ფაქტობრივად ეს იყო ნაშრომთა კატალოგი, რომლის დაწერის სურვილიც კომენიუსს 20 წლით ადრე აღეძრა ინგლისში. „დიდი დიდაქტიკა“ უკრიტიკოდ იქნა მიღებული როგორც იმდროინდელი სამეცნიერო საზოგადოების, ისე ფართო ინტელიგენციის მიერ. ნაშრომი შედგება 3 ძირითადი ნაწილისაგან. I ნაწილი დაიწერა ლესზნოში 1628-1641 წლებში, II ნაწილი — ელბინგში 1642-1650 წლებში, ხოლო

III ნაწილი — სტაროსპატაკში 1650-1654 წლებში. ამას დაემატა ამსტერდამში შექმნილი „დიდი დიდაქტიკის“ მე-4 ნაწილი 1657-1658 წლებში. სწორედ ეს მე-4 ნაწილია „დიდი დიდაქტიკის“ ქვაკუთხედი.

ყოველი ნაწილის დასაწყისში მოცემულია მოკლე თეორიული მითითებანი. პირველი ნაწილი განიხილავს ეგრეთწოდებულ INFORMATORIUM-ს, რაც ფაქტობრივად წარმოადგენს მითითებებს პედაგოგთათვის. გაშუქებულია აგრეთვე ლათინური საშუალო სკოლის სპეციფიკა და პრობლემები და მუდმივი კავშირი დაწყებითი სკოლების სასწავლო პრობლემატიკასთან.

„დიდი დიდაქტიკის“ მეორე ნაწილში მოცემულია კომენიუსის ცხოვრებისეული გამოცდილების ასპექტები აღზრდა-განათლების საკითხებში, აქ დიდი ადგილი ეთმობა ზოგადი და სპეციალიზებული განათლების საკითხებს და უცხო ენათა შესწავლის სპეციფიკას, რომელსაც დათმობილი აქვს მეთოდოლოგიური ქვეთავი — METHODUS LINGUARUM NOVISSIMA — THE NEWEST METHOD OF LANGUAGES.

მესამე ნაწილი ეთმობა კომენიუსის არა მარტო პედაგოგიურ და ფილოსოფიურ შეხედულებებს, არამედ პოლიტიკურ პრობლემატიკას და სახელმწიფოებრივი მოწყობისა და ეკონომიკური განვითარების საკითხებს, რომლებიც უშუალო კავშირშია სწავლა-განათლების პროცესთან.

მეოთხე ნაწილი შეადგენს ნაშრომთა კრებულს და წარმოადგენს ავტორის ადრინდელ ნაშრომთა სინთეზსა და საბოლოო დასკვნებს. ძირითადი ყურადღება დათმობილი აქვს ცხოვრებისა და შრომის ინტეგრაციის საკითხებს.

მთლიანად „დიდი დიდაქტიკა“ შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც დღეისათვის უნიკალურ აზრთა და იდეათა საგანძური, რომელშიც ავტორი დაწვრილებით განიხილავს ადამიანისა და სამყაროს ერთიანობის საკითხს, სწავლა-აღზრდის თეორიულ და პრაქტიკულ მხარეებს, აზრისა და რწმენის ერთიანობის აუცილებლობის პრინციპებსა და სახელმწიფოებრივი კეთილმოწყობის საკი-

თხებს.

ორიოდე სიტყვას დაუთმობთ კომენიუსის საგანმანათლებლო-აღმზრდელობითი კონცეფციების გავლენას თანამედროვე ფილოსოფიურ და პედაგოგიურ მეცნიერებათა განვითარების საკითხში და, კერძოდ, მათ ანთროპოლოგიურ ასპექტს.

კომენიუსის იდეებისა და შეხედულებების ანარეკლი ფართოდ აისახა არა მარტო წარსულის ფილოსოფოს პედაგოგთა ანთროპოლოგიურ ნაშრომებში (W. Dilthey, Th. Ballauff), არამედ თანამედროვე მეცნიერთა (K.Meyer-Drawe, CH.Wulf) და სხვ. გამოკვლევებში.

უ. დილთი, პედაგოგიური ჰუმანიზმის ფუძემდებელი და პედაგოგიური ანთროპოლოგიის თვალსაჩინო წარმომადგენელი, კომენიუსს უწოდებდა „პედაგოგიკის უდიდეს მოაზროვნეს“, „პედაგოგიკის გენიოსს“ და თვლიდა შემოქმედებითი პედაგოგიური მეთოდის ფუძემდებლად. იგი კომენიუსს იხსენიებდა ისეთ ბრწყინვალე მოაზროვნეთა გვერდით, როგორებიც იყვნენ ფრანსის ბეკონი, რენე დეკარტი და ვილჰელმ ლაიბნიცი. ამასთან, იგი ხაზს უსვამდა იმას, რომ ფაქტობრივად კომენიუსის ნააზრევმა უდიდესი წვლილი შეიტანა ფილოსოფიური და პედაგოგიური ანთროპოლოგიის ჩამოყალიბებისა და განვითარების საქმეში.

შემდეგი ბრწყინვალე ანთროპოლოგის — შალერის კომუნიკაციის პედაგოგიკა ძირითადად სწორედ კომენიუსის ნაშრომებით იყო განპირობებული და ისინი დღესაც ფართოდ გამოიყენება მსოფლიოს პედაგოგ მეცნიერთა მიერ როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული ასპექტით.

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან კომენიუსის მოძღვრება ქართველ მოაზროვნეთა ყურადღების ცენტრში ექცევა. მისი იდეების ჭეშმარიტი გამგრძელებელი იყო იაკობ გოგებაშვილი, რომლის „დედაენას“ საფუძვლად დაედო კომენიუსისეული მოძღვრება სწავლების მეთოდების შესახებ. გოგებაშვილი ღრმად იცნობდა მის ძირითად ნაშრომს — „დიდ დიდაქტიკას“ და ფართოდ იყენებდა მას თავის პედაგოგიურ ნაშრომებში. გოგებაშვილი

კომენიუსს პესტალოცსა და დისტერვეგთან ერთად მოიხსენიებდა როგორც „ალტრუიზმის ლამპას“, „პედაგოგიკის მამას“. 1901 წლის 22 ივნისს პრალის აკადემიის პრეზიდენტმა ივ. რერებეკმა ძღვნად მიიღო გოგებაშვილისეული „დედაენა“ და „ბუნების კარი“.

1907-1908 წლებში საქართველოში გამოიცა ჩეხეთის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების „მატრიცა“, სადაც აღწერილი იყო ჩეხეთში სკოლების ჩამოყალიბების პრინციპები და ამასთან დაკავშირებული მიმდინარე პროცესები. „მატრიცა“ ქართველმა ინტელიგენციამ კომენიუსისეული სწავლების პრინციპების განხორციელების ერთ-ერთ დიდ ეტაპად მიიჩნია, რამაც გასაქანი მისცა საქართველოში კომენიუსის შრომების უფრო ფართო აქტუალიზაციას.

შემდგომ წლებში კომენიუსის პრინციპებსა და მისი სწავლების მეთოდებს უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ისეთი ცნობილი ქართველი მეცნიერი, როგორც იყო, მაგალითად, პედაგოგი და მკვლევარი ნ. სირბილაძე. მისი სტატია „ცოტა რამ თავისუფალ აღზრდაზე“ კომენიუსის ნაშრომებითაა შთაგონებული. ცნობილი ქართველი პედაგოგის ალ. ჭიჭინაძის სტატიები „ROZRAZTE“ („სათქმელი“) და „სათავადაზნაურო სკოლა და მისი სასურველი ცვლილებები“ ასევე კომენიუსისეული სწავლების პრინციპების გათვალისწინებითაა შექმნილი.

1918 წელს ითარგმნა და ქართულ სკოლებში ფართოდ გამოიყენებოდა კომენიუსის სახელმძღვანელოები.

ცნობილი ქართველი პედაგოგი და მეცნიერი ლ. ბოცვაძე თავის ბიბლიოგრაფიულ-კრიტიკულ წერილებში ქართული სკოლების I კლასის სახელმძღვანელოსთან დაკავშირებით მრავალჯერ მოიხსენიებს და თავის აზრთა განსამტკიცებლად არაერთხელ მიმართავს კომენიუსის შეხედულებებს ყრმათა სწავლების შესახებ.

განსაკუთრებით გვინდა აღვნიშნოთ მე-20 საუკუნის 30-იან წლებში ცნობილი ქართველი მეცნიერის, პროფესორის, აკადემიკოსის, კარლოსის უნივერსიტეტის საპატიო პროფესორის დავით ლორთქიფანიძის წვლილი კომენიუსის

ნაშრომების განხილვასა და პოპულარიზაციის საკითხში. მისი სამეცნიერო ნაშრომები ეთმობოდა, იკვლევდა და სრულყოფდა სწავლა-აღზრდის კომენიუსისეულ პრინციპებს.

ცნობილი ქართველი ფსიქოლოგის დ. უზნაძის ფუნდამენტური ნაშრომი „ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ გარკვეულწილად ეყრდნობა კომენიუსისეულ სწავლებას პიროვნების აღზრდა-განვითარების შესახებ.

განსაკუთრებით გვინდა აღვნიშნოთ ქართველ მეცნიერთა — ივ. ნიჟარაძისა და შ. ვასაძის წვლილი, რომელთა ინიციატივით ითარგმნა ლათინურიდან ქართულად კომენიუსის „დიდი დიდაქტიკა“.

გვერდს ვერ ავუვლით ცნობილი ქართველი მეცნიერისა და ფსიქოლოგის ა. ფრანგიშვილის ნაშრომს — „ფსიქოლოგიური ნარკვევები“, რომელშიც კომენიუსისეული დიდაქტიკური მოძღვრება განხილულია ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიურ საკითხებთან კავშირში.

კომენიუსის მსოფლმხედველობის ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობის საკითხებს განიხილავდა აგრეთვე აკადემიკოსი გ. ჯიბლაძე თავის ნაშრომში „კომენსკის ფილოსოფია“.

ჩვენ შეძლებისდაგვარად წარმოვადგინეთ იმ პედაგოგ-მოაზროვნეთა და მეცნიერთა ნაშრომების მოკლე მიმოხილვა, რომელნიც კომენიუსის ნაშრომებს, იდეებსა და კონცეფციებს მეცნიერული კუთხით ამუშავებდნენ და პოპულარიზაციას უწყევდნენ. აღვნიშნავთ, რომ ასეთ მეცნიერ-მოაზროვნეთა რიგები ჭეშმარიტად უფრო ფართო იყო საქართველოში და ალბათ მოგვიტევენ ის მოღვაწეები, რომელთა დვაწლის შეფასებაც ვერ შევძელით ამ მცირე მოხსენებაში.

დასასრულ, ორიოდ სიტყვით შევეხებით ქართულ კომენიოლოგიურ სკოლას, რომლის ფუძემდებელი იყო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პედაგოგიკის კათედრის გამგე პროფესორი დავით ლორთქიფანიძე და რომლის ნაყოფიერ მუშაობაზე დღემდე საუბრობენ როგორც ჩეხი, ასევე მსოფლიოს სხვადასხვა საგანმანათლებლო ცენტრების კომენიოლოგები. იმედი ვიქონიოთ, რომ ქარ-

თულ კომენიოლოგიურ სკოლას მომავალშიც ღირსეული გამგრძელებლები ეყოლება.

ლიტერატურა

კაპკოვა დ. (CAPKOVA D.)

1987. Myslitelsko-vyxovatel'sky odkaz Jana Amosa Komenskeho, Praha.

კომენსკი ი. (KOMENSKY J.)

1957. Velka Didaktika, Praha.

მონრო ვ. (MONROE W.)

1971. Comenius and the Beginnings of Educational Reform, New-York.

ფლოსი პ. (FLOSS P.)

1983. J.A. komensky a vedy o prirode a cloveku, Olomouc.

ჰოფმანი ფ. (HOFMANN F.)

1983. Jan Amos Komensky, Berlin.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II მეცნიერებისა და აღზრდა-განათლების შესახებ

გიორგი შიხაშვილი

(საქართველო)

დღევანდელ პირობებში განათლების საკითხის მოგვარება საქართველოსათვის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პრობლემას წარმოადგენს და იგი ვერ გადაიჭრება, სანამ არ შემუშავდება და არ განხორციელდება სპეციალური სახელმწიფოებრივი პროგრამა, რომელსაც, თავის მხრივ, საფუძვლად უნდა დაედოს სათანადო ღვთივსულიერი კონცეფცია. ასეთ კონცეფციას ბიბლიური, ეკლესიური სწავლება გვთავაზობს. სახელდობრ, ჭეშმარიტი განათლების კონცეპტუალური საფუძველი (აღზრდა-განათლების წარმომავლობა, მიზანი, დანიშნულება, საზოგადოებრივი მოტივაცია, მონაწილე მხარეები, სარგებლიანობის სფეროები, მადლიერებისა და სწავლის განგრძობის სურვილის გამოხატვა) გადმოცემულია ლოცვებში სწავლის დაწყების წინ და შემდგომად სწავლისა: „ყოვლადსახიერო უფალო, გარდამოგვივლინენ ჩვენ მადლი სულისა წმიდისა შენისა, მომნიჭებელი გულისხმისყოფისა და განმაძლიერებელი ძალთა სულთა ჩვენთა-სა, რათა ჩვენ, ყურადმღებელნი გარდმოცემულის ჩვენდა სწავლისა, აღვიზარდნეთ შენ, შემოქმედისა ჩვენისა სადიდებლად, მშობელთა ჩვენთა სანუგეშოდ, ეკლესიისა და მამულის სასარგებლოდ“ და „გმადლობ შენ, შემოქმედო, რამეთუ ღირს გვყავ ჩვენ მადლსა შენსა ყურადღებისათვის სწავლისა. აკურთხენ ჩვენნი მთავარნი, მშობელნი და მასწავლებელნი, მიმყვანელნი ჩვენნი ცნობად კეთილისა; და მოგვეც ჩვენ ძალი და სიმხნე, რათა ახლად შევუდგეთ სწავლასა ამას“ (ლოცვანი: 2006: 87-88).

ეკლესია და სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II სწორედ ასეთ მიდგომას სთავაზობს საზოგადოებას აღზრდა-განათლების პრობლემის გადასაჭრელად: „ყოველმა ჩვენგანმა ჩვენი ახალგაზრდები ოჯახური ცხოვრებისათვის უნდა მოვამზადოთ. ამ საკითხით სახელმწიფოც, ეკლესიაც, ოჯახიც და სასწავლებელიც უნდა დაინტერესდეს. მტკიცე ოჯახი მტკიცე სახელმწიფო“ (ილია II 2004 32), „განათლების სამინისტრომ აუცილებლად უნდა შეიმუშაოს პროგრამა ჩვენი მომავალი თაობის სულიერი, ფიზიკური და ინტელექტუალური განვითარებისა. სკოლადამთავრებული ახალგაზრდა მომზადებული უნდა იყოს როგორც ოჯახური ცხოვრებისათვის, ისე საზოგადოებრივი პრობლემების გადასალახავად“ (ილია II 2004: 33).

მასწავლებელი (ლექტორი) ოდითგან ერთ-ერთი ყველაზე საჭირო და დაფასებული პიროვნებაა მსოფლიოს ყველა ხალხებში და ყველა დროის მანძილზე. ცივილიზებულ ქვეყნებში დღესაც ასეა. სამწუხაროდ, საქართველოში თითქმის სრულიად იგნორირებულია მასწავლებლის დანიშნულება, როლი, დაფასება და მოტივაცია. მასწავლებელს, ლექტორს არა აქვს ისეთი ანაზღაურება, რომელიც თუნდაც ელემენტარულად დააკმაყოფილებს მის პიროვნულ, ოჯახურ და პროფესიულ მოთხოვნილებებს. ასეთი გარემოება კი იწვევს სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემების მთელ კომპლექსს და კვლავაც სულ უფრო გაამწვავებს მათ.

მასწავლებლის შრომის დაფასებასთან

დაკავშირებით სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II აღნიშნავს: „მასწავლებლობა ერთ-ერთი ყველაზე საპასუხისმგებლო და საპატიო პროფესიაა მთელს მსოფლიოში, რადგანაც იგი ზრდის მომავალ თაობებს. ...ყველაზე დიდი ხელფასი, ნებისმიერი პროფესიის ადამიანებთან შედარებით, პედაგოგებს უნდა ჰქონდეთ“ (ილია II 2004: 93-94).

ბიბლიურ-სადღვთისმეტყველო და ქრისტიანულ-ეკლესიური სწავლების მიხედვით, ყოველმა ადამიანმა, ორგანიზაციამ, ერმა და სახელმწიფომ, მათთვის ღვთივობობული თავისუფალი ნებისა და გონიერების მეშვეობით უნდა ამოიჩინონ მთელი სოციალურ-ეკონომიკურ-კულტურული საქმიანობის ისეთი გზა (მათ შორის, მეცნიერებისა და აღზრდა-განათლების სფეროში), რომელიც ბიბლიური ზნეობრიობისა და ჰუმანურობის საფუძველზე მოაწესრიგებს მატერიალური და სულიერი მოთხოვნილებების ღმერთისთვის მოსაწონ ურთიერთშეხამებას, რაც უზრუნველყოფს საზოგადოების ღვთივსულიერ ჰარმონიულ განვითარებას; „ბიბლია ხსნის ჩვენი სულის უფაქიზეს შრეებს, თვალნათლივ გვიჩვენებს შედეგს ცოდვისა და ბოროტებისა, შედეგს სიყვარულისა და სიკეთისა, გვიჩვენებს მარადიულ და წარმავალ ღირებულებებს“ (ილია II 2004: 92), — განმარტავს საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II და მოგვიწოდებს ყველას: „თქვენი ყოველდღიური თანამგზავრი უნდა გახდეს წიგნი და მათ შორის უპირველესი წიგნი — ბიბლია“ (ილია II 2004: 4).

დღიდან აღსაყდრებისა, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II დიდი რუდუნებით იღვწის ეკლესიის მისიის განხორციელებისათვის, საზოგადოების ზნეობრივი განწმენდისა და სამეცნიერო-საგანმანათლებლო საქმიანობის ღვთივსულიერი, სინერგიული განვითარებისათვის. ეკლესიის უმთავრეს იარაღს რწმენისმიერი სიტყვა და ღვთივსათნო საქმე წარმოადგენს. პატრიარქიც ლოცვით, ეპისტოლეებით, ქადაგებით, შეგონებებით, პირადი მოღვაწეობით აღასრულებს მისთვის ღვთივობობულ მისიას.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-

პატრიარქის, ილია II-ის მთელი შემოქმედება და მისი პირადი საქმიანობა თვალნათლივ გვიჩვენებს, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია და მისი საჭეთმპყრობელი დღენიადაგ იღვწიან სამეცნიერო-საგანმანათლებლო სფეროს ისეთი უმნიშვნელოვანესი საკითხების გააზრება-მოგვარებისათვის, როგორცაა:

- ბიბლია როგორც ჭეშმარიტი მეცნიერების, ცოდნისა და აღზრდა-განათლების წყარო კაცობრიობის ღვთივსულიერი განვითარებისათვის;
- მართლმადიდებელი ეკლესიის მისია, ადგილი და როლი ერთიანი, ღვთივსულიერი საზოგადოებრივი კულტურისა და სამეცნიერო-საგანმანათლებლო საქმიანობის განვითარებაში;
- რელიგია და მეცნიერება; სამეცნიერო-ტექნიკური პროგრესი და ზნეობა;
- ჭეშმარიტი აღზრდა-განათლება საზოგადოებაში; ოჯახის, ეკლესიის, ყველა დონის სასწავლებლის, სახელმწიფოს და სხვა ორგანიზაციების როლი ამ საქმეში;
- საგანმანათლებლო სისტემისა და სასწავლო პროცესის ორგანიზაცია, პედაგოგიკა და მეთოდოლოგია; თანამედროვე საგანმანათლებლო პროგრამები და ტექნოლოგიები; მასწავლებლის პროფესია;
- თბილისის სასულიერო აკადემიის-სემინარიის და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დანიშნულება და როლი საზოგადოებაში;
- საზღვარგარეთული გამოცდილების გამოყენება.

ჩამოთვლილი აქტუალური საკითხების კონტექსტში გადმოვიცემთ სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია II-ის ფუძემდებლურ, კონცეპტუალურ სწავლებას მეცნიერებისა და აღზრდა-განათლების სფერო-

ში (ილია II 2004: 22-55):

- არ არსებობს ცოდნა, დაკავშირებული რომ არ იყოს რწმენასთან, ისევე როგორც არ არსებობს რწმენა, რომელიც დამოკიდებული არ იქნება ცოდნაზე;
- გელათის მეცნიერებათა აკადემია და თბილისის სასულიერო აკადემია უნდა იქცნენ დამაკავშირებელ ხიდად თანამედროვე მეცნიერებასა და ღვთისმეტყველებას შორის;
- განათლებული ეწოდება ადამიანს, რომელსაც არა მარტო ცოდნა აქვს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა — სულიერება: სულიერი ნათელი უნდა მიიღოს;
- ევროპისაგან ძალიან ბევრი რამ უნდა ვისწავლოთ, მაგრამ არ უნდა დავკარგოთ ის ჩვენი ტრადიციული, რაც ჭეშმარიტად ღირებულია და, ამასთან, მათთვისაც მისაბაძია და დასაფასებელი;
- შვილის აღზრდა ყველაფერზე დიდი და მნიშვნელოვანია. ბავშვების აღზრდაზე პასუხისმგებელი სამი ინსტიტუტი უნდა იყოს: ოჯახი, ეკლესია და სკოლა.
- დღეს სკოლებს მხოლოდ ცოდნის გადაცემა არ ეკისრება. განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს მოზარდის სულიერ აღზრდას;
- როდესაც ვლაპარაკობთ სასწავლო პროგრამების რეორგანიზაციაზე, აუცილებლად უნდა ვიფიქროთ შრომის სწავლებაზეც;
- სახელმწიფომ უნდა დააარსოს მცირე ბიზნესის შემსწავლელი სკოლებიც და, თუ იქ უცხოეთიდან მოწვეული გამოცდილი სპეციალისტები წაიკითხავენ ლექციებს, ეს ძალიან დიდ შედეგს მოგვცემს;
- ჩვენი ბავშვები უნდა გაეცნონ საქართველოს ეკოლოგიურ პრობლემებს;
- განათლების რეფორმა ქვეყნის პრე-

ზიდენტისა და მთავრობის განსაკუთრებულ ყურადღებას საჭიროებს;

- სიყვარულით უნდა აღვზარდოთ და სიყვარული უნდა ვასწავლოთ ჩვენს შვილებს; დედამ უნდა ასწავლოს შვილებს წერა-კითხვა, პირველის გადაწერა, ლოცვები, შთაუწერგოს ღვთისა და მოყვასის სიყვარული.

ეს სწავლება კონცენტრირებული ფორმით გადმოცემულია სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია II-ის 2008 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში, რომელშიც პატრიარქი აღნიშნავს, რომ ღვთისმსახურების შემდეგ სოციალურ საკითხებზე ზრუნვა ეკლესიისათვის ერთ-ერთი უმთავრესი პრიორიტეტია, და გვისახავს კონკრეტულ გზებს ოჯახის, დემოგრაფიის და აღზრდა-განათლების სფეროში არსებული პრობლემების გადასაჭრელად. კერძოდ, იგი წერს, რომ ახლანდელი ჩვენი დემოგრაფიული მდგომარეობა „თითოეული ოჯახისაგან, უპირველეს ყოვლისა, ითხოვს იმ ღვაწლს, რასაც მრავალშვილიანობით ქვეყნის მსახურება ჰქვია. ...მაგრამ საკითხის გადასაწყვეტად მარტო რიცხობრივი გამრავლება არ არის საკმარისი. საჭიროა მომავალი თაობის სწორად აღზრდა და სათანადო განათლების მიცემა ...მდგომარეობა არ გამოსწორდება, თუ არ მოგვარდება მასწავლებლის სოციალური პრობლემები. ჩვენ ადრეც არაერთხელ ვთქვით და ახლაც ვიმეორებთ, რომ აუცილებელია, პედაგოგის პროფესია გახდეს პრესტიჟული და მაღალანაზღაურებადი, შეიცვალოს სასწავლო პროგრამები, ქრისტიანული სწავლება შევიდეს სკოლაში და ეკლესიამაც, შესაძლებლობისამებრ, აქტიური მონაწილეობა მიიღოს მოსწავლეების სულიერ-ზნეობრივი აღზრდის საქმეში. მით უმეტეს, რომ ყველა ცივილიზებულ ქვეყანაში ეს სფერო ამ ქვეყნის ტრადიციულ რელიგიას აქვს გადაცემული და ამისათვის კაპელანის ინსტიტუტიც არსებობს. ...ბავშვებისათვის შესაბამისი განათლების მიცემა განსაკუთრებით უჭირთ მრავალშვილიან ოჯახებს. მათთვის და ჩემი ნათლულებისათვის ჩვენ (ეკლესია —

გ.შ.) შევეცდებით ამ პრობლემის ნაწილობრივ მოგვარებას უფასო ბაგა-ბაღების, სკოლების, სხვადასხვა სასწავლო ცენტრისა და სპორტული წრის გახსნით. ...თანადგომის გარეშე მიზანს ვერ მივაღწევთ. ვიმედოვნებთ, ხელისუფლება გაითვალისწინებს საქმის სახელმწიფოებრივ მნიშვნელობას და სათანადოდ დაგვეხმარება, რაც ქვეყნის წინსვლისათვის გადადგმული სერიოზული ნაბიჯი იქნება. მივმართავთ ბიზნეს-მენებსაც, მოსახლეობის შეძლებულ ფენას, საერთოდ ყველას, ვისაც ეროვნული ინტერესები ამოძრავებს, რათა ისინიც ამოგვიდგნენ მხარში“ (ილია II 4-5).

თანამედროვე პირობებში უაღრესად აქტუალური გახდა გლობალიზაციისა და მსოფლიოს ცივილიზაციური ერთიანობის საკითხები. ზოგიერთი იმასაც ფიქრობს, იქნებ როგორმე განერიდოს გლობალიზაციის პროცესს, მაგრამ ეს შეუძლებელია. ვერც ერთი ქვეყანა თავს ვერ აარიდებს მას, ოღონდ აუცილებელია გონივრული მიდგომა და საზრიანობა. გლობალური ურთიერთგაგებისა და თანამშრომლობის სფეროში აუცილებელია კულტურათა და ცივილიზაციათა დიალოგი. ამასთან დაკავშირებით გლობალიზაციისა და ცივილიზაციათა დიალოგის საქართველოს ფორუმზე (თბილისი, 2004) საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II აღნიშნავდა: „გლობალიზაცია არის გარდაუვალი მოვლენა და იგი უკავშირდება მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის განვითარებას. შეიძლება ითქვას, რომ მთელი მსოფლიო გახდა გლობალური. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ დიდმა ქვეყნებმა უნდა შთანთქან მცირე ქვეყნების კულტურული, სულიერი თუ ეროვნული ფასეულობანი, რათა შეიქმნას ერთიანი და უსახო კულტურა. ზოგს ჰგონია, თითქოს მცირე ერების სულიერი თუ ეროვნული ფასეულობანი ქმნის კონფლიქტს და დაპირისპირებას, რაც შესაძლოა მტრობასა და შუღლშიც გადაიზარდოს. სინამდვილეში ეს სულაც არ არის ასე. ეს ფასეულობანი, მათი მრავალფეროვნება, პირიქით, ამდიდრებს მსოფლიოს. მაგრამ, ამავე დროს, ჩვენ უნდა ვიცოდეთ, რომ საჭიროა ჩამოყალიბდეს საკაცობრიო ღირებულებათა

ზნეობრივი ღერძი, რასაც ჩვენ მთლიანად მხარს ვუჭერთ და მიგვაჩნია, რომ იგი ხელს შეუწყობს ცივილიზაციათა შორის დიალოგს.

როცა ცივილიზაციათა შორის დიალოგის შესახებ ვსაუბრობთ, ჩვენ, რა თქმა უნდა, ვგულისხმობთ არა მარტო კულტურათა შორის დიალოგს, არამედ რელიგიებს შორის დიალოგსაც. ოღონდ ძალიან მნიშვნელოვანია იმის გათვალისწინება, რომ ამ დიალოგის დროს არავითარ შემთხვევაში არ უნდა შევეხოთ დოგმატიკას, ჩვენს მრწამსს, რელიგიის არსს, რადგან, თუკი დავიწყებთ კამათს იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს ესა თუ ის რელიგია, მაშინვე აღიმართება კედელი უშუალოდ ჩვენ შორის, რამაც შეიძლება კონფლიქტი გამოიწვიოს. ამიტომ ამგვარი საუბრის დროს დიდი სიფრთხილეა საჭირო.

ჩვენ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ ისეთ თანამედროვე პრობლემებზე, როგორცაა გენური ინჟინერია, კლონირება, ეკოლოგია და სხვა. თანამედროვე მეცნიერება ამ საკითხებს რელიგიურ ლიდერებს ეკითხება და მათაც უნდა მისცენ შესაბამისი შეფასება ზემოაღნიშნულ პრობლემებს.

...ცივილიზაციათა შორის დიალოგი აუცილებელია და საქართველოც აქტიურად უჭერს მხარს მას. ...სიბრძნე-სოფია გვმართებს ყველას, რათა ცივილიზაციათა შორის კონფლიქტი ავიცილოთ, ეს კი ყოველად აუცილებელია“ (ილია II 2004: 209-211).

მთლიანობაში საღვთისმეტყველო, თეორიულ-მეთოდოლოგიური და პრაქტიკული თვალსაზრისით, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია II-ის შემოქმედება და პირადი მოღვაწეობა წარმოგვიდგება როგორც საქართველოს ავტოკეფალიური მართლმადიდებელი ეკლესიის სოციალური დოქტრინისა და ქართული სახელმწიფოს ღვთივსულიერი, ჰარმონიული სოციალურ-ეკონომიკურ-კულტურული განვითარების ეროვნული კონცეფციის საფუძველი. ეს ღვთაებრივი სიბრძნე უნდა დაედოს საფუძვლად ყოველი ადამიანის, საზოგადოებისა და ერის საქმიანობას ცხოველქმედების ყველა სფეროში, მათ შორის, უპირველესად, სამეცნიერო-საგანმანათლებლო

და აღმზრდელობით პრაქტიკაში.

ყოველმხრივ გააზრებული, ბიბლიურ სწავლებაზე დამყარებული სოციალურ-ეკონომიკურ-კულტურული განვითარების ეროვნული კონცეფციის და შესაბამისი სახელმწიფოებრივი პროგრამის შემუშავება-განხორციელება შექმნის მყარ გარანტიას საქართველოს რეალური, ერთიანი საზოგადოებრივ-კულტურული პროგრესისათვის, გლობალურ სისტემაში ქვეყნის ჭეშმარიტი, ღვთივობიძებული მისიის გააზრებისა და სათანადო, ღირსეული ადგილის დამკვიდრებისათვის.

ლიტერატურა

ილია II, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი

2004. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, მეცნიერების, განათლების, კულტურისა და ხელოვნების შესახებ. შემდგენელ-გამომცემელი გიორგი შიხაშვილი, თბილისი: „გეოკერია“.

1997-2008. ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი, წ. I-II, თბილისი, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა.

ლოცვანი ყოველდღიური საჭიროებისათვის.

2006. დაბეჭდილი რუის-ურბნისის მთავარეპისკოპოს იობის (აქიაშვილი) ლოცვა-კურთხევით.

ეკლესიები სეკულარიზაციის პირისპირ: მისი გავლენა და საპასუხო რეაქცია

მღვდელი ჰენრიკ (პაპროცკი)

(პოლონეთი)

ყოველ ეპოქას აქვს საკუთარი პრობლემები, რომლებიც მოითხოვს გადაწყვეტას და გარკვეულ მიდგომას. განსაკუთრებით ეკლესიებს მართებთ მსოფლიოს პირისპირ დგომა. სახარებისეული მარადიული ჭეშმარიტება აწარმოებს უწყვეტ დიალოგს სამყაროსთან და ადამიანს უსვამს კითხვებს, რომლებსაც ან პასუხს ვცემთ, ანდა თავს ვარიდებთ. ჩვენს ეპოქას თავისი სატკივარი აქვს და ის მთლიანად განსხვავდება წარსულის მოთხოვნილებებისგან. ჩვენი დროის ვითარება სრულიად არ ჰგავს სახარების ხანის სისუფთავეს. დღესდღეობით ძნელია, გაარჩიო კეთილი და ბოროტი, ცოცხალი და მადლი. სეკულარიზაცია ხელს არ უწყობს ამგვარ განსხვავებებს. მაგრამ ჩვენ არ უნდა ჩავცვივდეთ მითომანიაში, როგორც ეს ემართება ზოგიერთ ქრისტიანს, რომელიც წარსულს მიიჩნევს ქრისტიანობის ბრწყინვალე ხანად. ასეთი დრო საერთოდ არც ყოფილა. შეიცვალა საზოგადოების სტრუქტურაც და მისი ფუნქციონირების საშუალებებიც, რამაც, თავის მხრივ, გავლენა იქონია იმ ტენდენციების გავრცელებაზე, რომლებიც მუდამ ეკლესიის ისტორიის ნაწილი იყო. სოციალური სტრუქტურის ცვლილება ძირითადად ურბანიზაციისა და წინანდელი სოციალური ურთიერთობების დარღვევის შედეგია, რასაც კიდევ უფრო აძლიერებს მედიასა და ინფორმაციაზე ხელმისაწვდომობა. მეორე მხრივ, საზოგადოების ფუნქციონირებაზე გემოქმედებს ე.წ. „ცხოვრების ამერიკანიზაცია“, რომელიც ცრუ ლოზუნგებზეა დამყარებული. პირველი ლოზუნგი აცხადებს ყველა რელიგიისა და რწმენის თანასწორობას, რაც

რელიგიას ცივილიზაციად აქცევს და მისი როლი აღმატებულის საჭიროებათა „დაკმაყოფილებამდე“ დაჰყავს. სხვა ლოზუნგი აცხადებს ადამიანის თავისუფლებას ანარქისტული გაგებით და მას უფლებას აძლევს იმგვარი ქცევისას, რომელიც არღვევს ქრისტიანულ მორალს, განსაკუთრებით სქესობრივ სფეროში. ამას ისიც ემატება, რომ უბრატესობა ენიჭება კომფორტულ და მდიდრულ ცხოვრებას, ყოველგვარი სიამოვნებით ტკობას. ცხოვრების ამგვარი წესის დამკვიდრების პირველი ნიშანია შაბათისა და კვირის გააზრება საერო „სიწმინდედ“ და დასვენების დღეების გატარება ოჯახს გარეთ, მოწყვეტილად ცივილიზაციისგანაც და ღვთისგანაც. ასეთი ცხოვრების ფილოსოფიისათვის არაფერია წმიდათაწმიდა, არ არსებობს რელიგიური ღირებულებები.

ამ მხრივ მართალი იყო ნიკოლაი ბერდიაევი, როდესაც გასული საუკუნის 20-იან წლებში წერდა, რომ კაპიტალიზმი ისევე მტრულადაა განწყობილი ქრისტიანობისადმი, როგორც კომუნისტები (N. Berdyaev, *Głoszę wolność*, Warszawa 1999).

გულგრილობა რელიგიისადმი, რაც სულ უფრო და უფრო მეტ სრულწლოვანს ახასიათებს, აკნინებს ცოდნას საარწმუნოებისა და კატეხიზმოს ჭეშმარიტებებზე. მრევლი, ამ სიტყვის ტრადიციული გაგებით, გარკვეულწილად მოძველდა. სულ უფრო და უფრო მცირდება მრევლი, რომელიც ტერიტორიულად შემოისაზღვრება იმ არეალით, სადაც მხოლოდ ქრისტიანები ცხოვრობენ. ტრადიციულად, მრევლი სტატეკური

იყო, დღევანდელი კი საჭიროებს დინამიზმსა და მისიას. დიდ ურბანულ აგლომერაციებში ადამიანები იშვიათად ურთიერთობენ, ერთ სადარბაზოში მცხოვრებნი არც კი იცნობენ ერთმანეთს. ასეთ ვითარებაში დგება სხვა ადამიანის საჭიროება... თანამედროვე ადამიანი წარმოების უწყვეტი ზრდის მახეში გაება და დღევანდელი ეკონომიკაც ადამიანის გარეშე და ადამიანის მიღმა მუშაობს. ამიტომაც ადამიანი გაუცხოებულად და უსარგებლოდ იგძნობს თავს. ეს კი გამოიწვევს სოციალურ პათოლოგიებსა და ადამიანის კრიზისს. არც ქრისტიანობა და არც სახარება განიცდის კრიზისს, კრიზისს განიცდის თანამედროვე ადამიანი. ზოგი „ჩვენი დროის წინასწარმეტყველი“ აცხადებს, რომ მომავალი სამყარო იქნება მეტწილად არაქრისტიანული, რომ მორწმუნენი უმცირესობაში აღმოჩნდებიან. ეს უფრო მათი ნატვრია, ვისაც ასეთად ელანდება მსოფლიო. სეკულარიზაცია იქცა მომავლის უაპელაციო ლოზუნგად. იმავდროულად ის იმედიცაა. სიცარიელე არ შეიძლება იყოს კაცობრიობის მიზანი. სწორედ ქრისტიანთა ვალია, ურთიერთობის ხიდეები გადონ ადამიანებსა და პატარა საზოგადოებებს შორის, რომლებიც იქცევა ერთობის ფერმენტად.

მართლმადიდებელი ეკლესიების მეთაურთა კრებამ (კონსტანტინოპოლი, 1992 წ.) შემდეგი მოწოდება გაავრცელა: „მეოცე საუკუნეში ვხედავთ უდიდეს მიღწევებს სამყაროს შეცნობასა და ადამიანის ნებისადმი დაქვემდებარებაში. ამავე საუკუნეში გამოჩნდა ადამიანის ძლიერი და სუსტი მხარეებიც. ამჟამად, რომ ადამიანის ბატონობა გარემოზე თავისთავად არ ნიშნავს ბედნიერ ან კიდევ სრულყოფილ ცხოვრებას... მეცნიერებისა და ტექნოლოგიების განვითარება შეიძლება გადაიქცეს ბუნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების განადგურების იარაღად. ეს განსაკუთრებით საგრძნობი გახდა კომუნიზმის კრახის შემდეგ.

ფართო გაგებით, ანტროპოცენტრულმა იდეოლოგიამ მარცხი განიცადა, ამან კი ადამიანებს სულიერი სიცარიელის განცდა და სასოწარკვეთა დაუტოვა. ძალიან ბევრმა ხსნის პოვნა სცადა ახალ რელიგიებში, პარარელიგიურ მოძრაობებში, სექტებში, გაჩნდნენ სხვადასხვა

ჯურის პროზელიტები, ყოველივე ეს კი იმისი მიმანიშნებელია, რომ დღევანდელი სამყარო ღრმა კრიზისშია.

სოციალურ სფეროში მეცნიერებისა და ტექნოლოგიების სწრაფმა ზრდამ ადამიანთა ნაწილის ხელში თანდათანობით მოაქცია ძალაუფლება და პრივილეგიები, რამაც კიდევ უფრო გააღატაკა დანარჩენი ხალხი და მღელვარებებისა და ომის საშიშროებაც კი წარმოქმნა.

საფრთხე დაემუქრა ადამიანის, როგორც ღვთის ხატად შექმნილი თავისუფალი პიროვნების, გადარჩენასაც. გენეტიკის განვითარებას, რაც უდიდეს როლს თამაშობს სხვადასხვა დაავადებასთან ბრძოლაში, ადამიანი შეუძლია გადააქციოს საგნად, სათამაშო თოჯინად იმათ ხელში, ვისაც ძალაუფლება უპყრია“ (ციტატა ნაშრომიდან O. Clément, ... The truth will set you free. Conversations with the Ecumenical Patriarch Bartholomew I, transl. Dembska J., M. Żurowska, Warszawa 1998, p. 165).

ეს მიმართვა ცხადყოფს თანამედროვე მსოფლიოს მნიშვნელოვან რისკებს, რომლებიც სხვადასხვა გავლენას ახდენს ეკლესიებსა და ერებზე. თანამედროვე მსოფლიოს ღრმა კრიზისიდან გამოყვანას გლობალიზაციით ცდილობენ. თავად „გლობალიზაციის“ იდეა არახალია. ყველა იმპერია გლობალიზაციის ცდას წარმოადგენდა. რომის იმპერია და შემდეგ ბიზანტიის იმპერია თავისი ეპოქის გლობალიზაციას ქმნიდა, თუმცა მასშტაბები დღევანდელიადასთან შედარებით გაცილებით მცირე იყო. მსოფლიოს მოსახლეობის სწრაფმა ზრდამ შეცვალა ყოველგვარი პროპორციები. იმპერიის მოსახლეობა ფაქტობრივად წარმოადგენდა თანამედროვე დიდი ევროპული ქვეყნის მოსახლეობას. ისიც ცნობილია, რომ რომის იმპერიის გლობალიზაცია აწყდებოდა უამრავ დაბრკოლებას. ერთ-ერთ ხელისშემშლელ ფაქტორს წარმოადგენდა მუდმივი ცენტრიდანული ტენდენციები, მათ შორის, რელიგიაშიც, რის გამოც არ შედგა კიდევ იმდროინდელი მსოფლიოს სრული გლობალიზაცია. ამავე ტენდენციებმა ხელი შეუწყო იმპერიების დაცემას, თუმცა მაინც უნდა აღვნიშნოთ, რომ რელიგიური ღირებულებები

და ეკლესია იმპერიებში გამაერთიანებელ ფაქტორს წარმოადგენდა. დღესდღეობით ეს ღირებულებები თითქმის არავითარ როლს არ ასრულებს. მათი ადგილი ეკონომიკამ და პოლიტიკამ დაიკავა. შეიქმნა განსაკუთრებული მდგომარეობა, როდესაც გაღრმავდა საზოგადოების დემინტეგრაცია, მაგრამ მოხდა წარმოების შესაძლებლობათა ინტეგრაცია.

მართლმადიდებელი და სხვა ეკლესიების წარმომადგენლებმა ყურადღება მიაქციეს ამ მოვლენას. რა ტიპის ერთიანობასთან გვაქვს საქმე? ეს ფაბრიკა-ქარხნების ერთობაა თუ ადამიანთა ერთობა? მართლმადიდებელი ეკლესიის გამოცდილება ამ მხრივ შეიძლება ძალიან წაადგეს ერთიანობისკენ მიმავალ მსოფლიოს. მართლმადიდებელი ეკლესია ავტოკეფალიურიცაა და იმავდროულად ერთიანიც. ერთიანობის ღერძი არც ეკონომიკაა და არც პოლიტიკა, არამედ სარწმუნოება. ამგვარად, მართლმადიდებელ ეკლესიას ხელეწიფება შეასრულოს მნიშვნელოვანი როლი მსოფლიოს გაერთიანებაში ადამიანის სულიერებისა და საზოგადოებაში რელიგიის როლის შეხსენებით. ამავე დროს, ქრისტიანობა არ უნდა აპყვეს ცდუნებას, რათა ხელში აიღოს სახელმწიფო ძალაუფლება. ძალაუფლების კატეგორიები არ მიეკუთვნება ქრისტიანულ კატეგორიათა რიცხვს. სახელმწიფოს არ ძალუძს საზოგადოება სამოთხედ აქციოს, მაგრამ შეუძლია ჯოჯოხეთს მაინც არ დაამსგავსოს. სახელმწიფოს დანიშნულებაა ძალადობის შემცირება, ეს კი მოითხოვს თავისუფლებას და არა განზრახვას. ერთი მხრივ, ქრისტიანები მხარს უჭერენ სახელმწიფოს; მეორე მხრივ, მათ სურთ განათლება და მომავალი თაობის აღზრდა ქრისტიანული ღირებულებებით, რაც მნიშვნელოვანი საფუძველია და მუდმივი ამოსავალი წერტილია ევროპისა და სახარების ნიშნით აღბეჭდილი კონტინენტებისათვის. ევროპას საზღვრებს გარეშე, ერთიან ევროპას არც ხედვა გააჩნია და არც იდეალები, რადგან არავის შეუძლია თქვას, რომ სიმდიდრის დაგროვება იდეალია. ევროპა იდეების გარეშე ბურუსით მოცულ მომავალში სახეტილოდაა განწირული. დღევანდელ ევროპაში უღმერთობა

მხოლოდ „უვიცობაა“, ათეიზმი კი — ფარული წყურვილი დაუსაბამობისა და ამით თავს წარმოაჩენს როგორც უბადრუკი ცრურწმენა.

დღევანდელი მსოფლიო სულ უფრო და უფრო ვიწროვდება, ადამიანი მხოლოდ თავისი არსებობის მატერიალურ მხარეზე ფიქრობს. მართლმადიდებლობას შეუძლია, მსოფლიოს დაანახვოს სხვა მხარეც, აღდგენისა და უკვდავების გზა, აჩვენოს სულიერ ღირებულებათა დეფიციტი, რომელთა გარეშეც არანაირი მყარი ერთობა არ მიიღწევა მომავალში. რენესანსიდან და, განსაკუთრებით, განმანათლებლობიდან მოვიდებული, ევროპაში განვითარდა ლაიკიზაცია, რომელმაც განსაკუთრებით დიდი მასშტაბები მიიღო XX საუკუნეში. ლაიკიზაციის პროცესი, უპირველეს ყოვლისა, საფრთხეს უქმნის ადამიანს. ადამიანი თავს გრძნობს ობლად, რომელიც სადღაც სივრცეში დაიკარგა. ამ პარადოქსულ გზაზე სეკულარიზაცია ქრისტიანობის წინ შლის გარკვეულ პერსპექტივებს, რომლებიც მას არ გააჩნდა კლასიკურ რელიგიურ გარემოში. ცხოვრების აზრისა და მხნეობის დაკარგვამ, კაცსა და ქალს, მშობლებსა და ბავშვებს შორის ტრადიციული კავშირების მოშლამ, მესამე სამყაროს გადაქცევამ პროლეტარიატად, უმუშევრობისა და კრიმინოგენური ვითარების აფეთქებამ ქრისტიანობის წინაშე მანამდე არნახული პერსპექტივები დასახა. ამავე დროს უნდა გვახსოვდეს, რომ სეკულარიზაცია სათავეს იღებს სახარებიდან, რადგან სამყაროს საერო ხედვა ქრისტიანულ ღირებულებებზეა დამყარებული. მეოცე საუკუნეში მართლმადიდებლობა გასცდა აღმოსავლეთ ევროპის ფარგლებს და ამჟამად მისი ამოცანაა საზოგადოების შინაგანი რეორიენტაცია. მართლმადიდებლობის საშუალებით ევროპას შეუძლია თავის ფესვებსაც მიაგნოს. მართლმადიდებლობას შეუძლია დაარწმუნოს ადამიანი, რომ „კაცის სიკვდილი“ შედგება „ღმერთის სიკვდილისა“, რადგან ადამიანი პიროვნებაა, რომელიც ღიაა უსასრულობის მიმართ. ეკლესიის მამებისგან მიღებული სულიერების მოწმობა, ლიტურგია და ხატი ამ იდეის საწინდარია. ეკლესიას არ გააჩნია მზა პასუხები ყველა კითხვაზე, თუმცა კი შეუძლია

უბიძგოს საზოგადოებას, იფიქროს იმ საკითხებზე, რომლებიც ადამიანთა მიღმაა. XX საუკუნეში ადამიანი დაკარგულ და საზოგადოებისგან ჩამოცილებულ, მარტოხელა არსებად იქცა. იმ საზოგადოების გამოცდილებას, რომელიც საეკლესიო კრების კონცეფციით ვითარდებოდა, არაფერი მნიშვნელოვანი არ დაუკარგავს. პირიქით, ის მართლმადიდებლობის სიტყვაა, პასუხია საზოგადოებაზე დამშეულთათვის და მეტისმეტ სიმარტოვეში ჩაპარდნილთათვის.

ერთიანობის ეს მაგალითი, რომელიც მხოლოდ გარეგნულ ადამიანურ ურთიერთობებს ეწინააღმდეგება, შესაძლებელია განვავითაროთ ადამიანის ცხოვრების ყველა საფეხურზე, უშუალო გარემოდან ერებისა და სახელმწიფოების ერთობამდე.

მართლმადიდებლობას საეკლესიო კრებების გზით დიალოგის წარმართვისა და ერთობლივი გადაწყვეტილებების მიღების გამოცდილებაც აქვს. აღსანიშნავია, რომ ამ გზას შედეგი მოაქვს XX საუკუნეშიც, თუმცა შეუმჩნეველი რჩება მსოფლიოს მიერ. გაცილებით მეტი და უკეთესი ურთიერთობებია დამყარებული მართლმადიდებლურ და წინაქალკედონურ ეკლესიებს შორის აზიასა და აფრიკაში. ეს მართლაც უპრეცედენტო მოვლენაა. განხეთქილების დაძლევა ანტიოქიის საპატრიარქოში იმავე შედეგის მოლოდინს აძლიერებს ალექსანდრიის საპატრიარქოსთან დაკავშირებითაც.

თანამედროვე მსოფლიო ცდილობს დასძლიოს განხეთქილებები, მაგრამ ხშირად ავიწყდება, რომ განხეთქილებასა და მის დაძლევასაც რელიგიური ასპექტები აქვს. ბიბლიის მიხედვით, განხეთქილება ბაბილონის გოდოლის აგებით დაიწყო. მსოფლიო რომ გამოცანათა მოზაიკას წარმოადგენს, ამას გამოცხადება იმით ხსნის, რომ ღვთისგან შექმნილი წესრიგი, ანუ კოსმოსი დაირღვა მამამთავართა ცოდვის გამო, მოგვიანებით კი ამპარტავნული სურვილით, გასთანაბრებოდნენ ღმერთს. ბაბილონის გოდოლი „ანტი-სულთმოფენობა“ იყო. წესრიგი და ერთმანეთთან ხელახალ ურთერთობათა შესაძლებლობა შენდება არა ადამიანის ძალისხმევით, არამედ სულიწმინდის მოფენით, რომელიც ყველას გაერთიანებისკენ

მოუწოდებს. ეს ჭეშმარიტება უკვე ძველი აღთქმიდანაა ცნობილი: „თუ უფალი არ აგებს სახლს, კალატობის შრომა ფუჭია“.

თანამედროვე მსოფლიოში მართლმადიდებლობას განსაკუთრებული მისია ეკისრება. „უფალი ღმერთი სწორ ხაზებს აგლებს მრუდზე“, — ამბობს პორტუგალიური ანდაზა. მართლაც, ღმერთს შეუძლია იზეიმოს მწუხარებასა და უბედურებაზე. XX ს-ის დასაწყისში ემიგრაცია მართლმადიდებლური ქვეყნებიდან, კერძოდ კი — ბოლშევიკური რუსეთიდან, დიდ უბედურებად მიიჩნეოდა. ამასობაში კი მართლმადიდებლების არსებობა ყველა კონტინენტსა თუ ქვეყანაში — რაც ემიგრაციის შედეგი იყო — დღევანდელი სეკულარიზებული მსოფლიოს რეალობაა. მართალია, თავისი არსებობის განმავლობაში მართლმადიდებლობა ჯვარს ეცვა და ეწამა, მაგრამ ის მაინც ოპტიმიზმს ქადაგებს დღევანდელ ვითარებაშიც კი.

ახალი სამყაროს შენების ყოველ ცდას სირთულეებიც უნდა ახლდეს. მსოფლიოს გლობალიზაციის მცდელობა შეიძლება გადაიზარდოს ცენტრიდანულ მოძრაობებში (რომლებიც განსაკუთრებულობის გამომჟღავნებასა და საერთო ტენდენციებისათვის შეწინააღმდეგებას ცდილობენ), მათ შორის, ტერორიზმსა და პარტიზანულ მოძრაობაში. ვფიქრობ, რომ ქრისტიანობას სამყაროს გაერთიანებაში მნიშვნელოვანი როლის შესრულება შეუძლია. ადამიანთა შორის ურთიერთობაში სიკეთის შექმნა, რაც დაემსგავსება უფლის სიკეთეს თავისი ქმნილების მიმართ, განსაცვიფრებელი მაგალითი იქნებოდა. ეს სიკეთე განსხვავებული-სადმი პატივისცემასაც გულისხმობს. განსხვავებებზე დაფუძნებული ერთობის შექმნა და ერთობის აღმშენებელი თითოეული ინდივიდის თვითმყოფობის შენარჩუნება — აი, ის ამოცანა, სადაც მართლმადიდებლობას საკუთარი გამოცდილების გათვალისწინებით შეუძლია თანამედროვე მსოფლიოსათვის დახმარების აღმოჩენა. III ათასწლეულის დასაწყისში, როდესაც ისტორიასა და, მასთან ერთად, ეკლესიის ისტორიაშიც, ერთი პერიოდი დაიხურა, ქრისტიანებმა ერთად ცხოვრების წესი უნდა განავითარონ.

ეკლესია ვერ შეინარჩუნებს დუმილს იმ საფრთხეთა მიმართ, რომლებიც ემუქრება მსოფლიოსაც და კაცობრიობის არსებობასაც. ტექნოლოგიების არნახულ განვითარებას და ადამიანის შემოქმედებით შესაძლებლობებს ჩამორჩება ადამიანის სულიერი განვითარება. ეს დისონანსი განუწყვეტლივ ღრმავდება. უდიდეს აღმოჩენათა საუკუნე იმავდროულად უდიდეს დანაშაულებათა საუკუნეც იყო. გასულ საუკუნეში დაუბალანსებელი ღირებულებათა სისტემები, ნიჰილიზმი და ანტიეთიკური ტენდენციები გადაეხლართა დანაშაულების წარმოუდგენელ ესკალაციას, რომელშიც მთელი ერები აღმოჩნდნენ ჩათრეულნი. კაცობრიობის დეგრადაციას მოჰყვა სხვადასხვა იდეოლოგიის მომრავლება; მათი მცდარი ტერმინოლოგია სახარების სიტყვას ჩაენაცვლა. სისტემისა და იდეოლოგიის მონად ქცეულ ადამიანს ადვილად შეუძლია განჭვრიტოს მათი ბნელი მხარეები.

იდეოლოგიის სიგიჟეს ქრისტიანობამ სიყვარულით უპასუხა. სახარებისეულ რეალიზმზე დაყრდნობით ის ქადაგებს არა „თანასწორობის“ მცდარ ლოზუნგს, არამედ ძმობას. „თანასწორობა“ ილუზიაა, რომელსაც არანაირი გამართლება არ გააჩნია (თუნდაც იმიტომ, რომ ყველას სხვადასხვა ნიჭი აქვს), ხოლო ძმობა რეალისტური კატეგორიაა.

ქრისტიანები არ უნდა ქადაგებდნენ მცდარ წარმოდგენებს ადამიანის სრულყოფილებაზე. სასტიკი სინამდვილე ისაა, რომ კაცი არ არის სრულყოფილი და იგი. მიდრეკილია ბოროტებისკენ, მაგრამ მაღლის შეწევნით სიწმინდეების ნიჭიც შესწევს. მათ უნდა გამოაცხადონ მსოფლიოს გარდაქმნა, მაგრამ ეს უნდა განიხილებოდეს უფლისა და ადამიანის, და არა მხოლოდ ადამიანის, პროცესად. ამიტომაც აუცილებელია, რომ აწმყო შევიგრძნოთ ღვთიური და ადამიანური და არა მხოლოდ ადამიანური კუთხით. ყველა იდეოლოგია, გამონაკლისის გარეშე, შეიგრძნობს ადამიანურ ასპექტებს. ყველას ავიწყდება, რომ, თუ კაცი მოსწყდა ღმერთს, ცხოვრების წყაროს, ის დაცემულ ადამიანად იქცევა. ამრიგად, სამყარო კაცობრიობის დეგრადაციის საფრთხის წინაშე დგას; ამ გზაზე არცთუ უმნიშვნელო როლს

ასრულებს ჰუმანიზმის მქადაგებელი ყალბი ლოზუნგები. ჭეშმარიტი ჰუმანიზმი ყოველთვის პირშეცვეული იქნება დაუსაბამობისაკენ. ამგვარ ვითარებაში აუცილებელია ეკლესიის მამათა მემკვიდრეობისა და მათ მიერ ადამიანის ხედვის ხელახალი პოპულარიზაცია, წმ. გრიგოლ ნიზიანზელის ნააზრვის კითხვა. თანამედროვე ანთროპოლოგიის მცდარი მიმართულებები შეიძლება გამოსწორდეს ნეოპატრიისტიკის სინთეზით. პოსტმოდერნისტული ჩიფჩიფი უნდა შეიცვალოს ეკლესიის მამების მიერ მკაფიოდ წარმოთქმული სიტყვით. ეს უდიდესი ამოცანებია. მათ ნიადაგი მოამზადეს სხვადასხვა ქრისტიანულ აღმსარებლობებს შორის მჭიდრო თანამშრომლობისათვის.

მესამე ათასწლეულის ბღურბლზე ადამიანს აკიდებული აქვს დანაშაულის სიმძიმე და უიმედობა. თანამედროვე ცივილიზაციას არ შეუვსია საარსებო სიცარიელე და არ გადაუჭრია არც ერთი პრობლემა. პირიქით, გარემოს შეუჩერებელმა დეგრადაციამ და ოჯახის დაშლამ ადამიანი გადააქცია მოწყვეტილ კუნძულად. შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ ყველაზე ტრადიციული კავშირები დაირღვა. ადამიანი გამოდევნეს ბუნებრივი და ოჯახური გარემოდან. მსოფლიოს საპატრიარქო დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს გარემოს და ეწინააღმდეგება მის განადგურებას. ამის აღსანიშნავად მსოფლიო საპატრიარქომ 1-ლი სექტემბერი, მართლმადიდებლური ლიტურგიული წელიწადის პირველი დღე, გამოაცხადა შექმნის დღედ. მსოფლიო საპატრიარქოსთან ერთად მართლმადიდებელი ეკლესია შეუერთდა გლობალურ გარემოსდაცვით მოძრაობას და აგრეთვე იმ მოძრაობებს, რომელთა მიზანია ოჯახის დაცვა და პოზიტიური განვითარება.

ევროპის გაერთიანების საქმეში საპატრიარქომ დადებითი პოზიცია დაიკავა და ევროკავშირში მუდმივი წარმომადგენლობა გახსნა. მართლმადიდებლობის მიზანი არ არის ხელისუფლებისათვის მქადაგებელ დაწესებულებად ჩამოყალიბდება; მას სურს, იყოს ჯვარცმული ღმერთის მშვიდობიანი მსახური, ადამიანის თავისუფლების საძირკველი და ჭეშმარიტი ჰუმანიზმის მქადაგებელი.

ობტიმისტური თეორიების მიუხედავად, კიდევ ერთ საფრთხეს წარმოადგენს დემოგრაფიული აფეთქება მესამე სამყაროში. აღმოსავლეთ-დასავლეთის კონფლიქტს უეცრად ჩრდილოეთ-სამხრეთის კონფლიქტი ჩაენაცვლა. ამიტომ ყველა ღონე უნდა ვიხმართ, რომ თანამედროვე ადამიანი დავარწმუნოთ თვით-ლიმიტაციისა და საკუთარი ფინანსური რესურსებისადმი ასკეტური დამოკიდებულების აუცილებლობაში, აგრეთვე იმაშიც, რომ შესწევდეს სხვისთვის განაწილების უნარი. საჭიროა განვითარებული სახელმწიფოების ყურადღება მივაპყროთ მათ ღარიბ ქმეზზე, რომლებსაც უნდა მოეპყრან სიყვარულით და არა როგორც მონებს.

დღევანდელი მსოფლიოს წინაშე მდგარ საკითხთა სიმრავლე გავლენას ახდენს მართლმადიდებლობაზედაც. ჩვენ არ ვდგავართ მსოფლიოს მიღმა, ჩვენ ამ სამყაროში ვცხოვრობთ. ვიმედოვნებთ, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიის ხმას გაიგონებენ და ჩვენი მისიაც სიყვარულზე დამყარებული საზოგადოების, „ევროპის ტაძრის“, და არა „ევროპის ქარხნის“ — როგორც ბრძანა პატრიარქმა ბართლომე I-მა (ციტატი ნაშრომიდან O. Clément, *The Truth will set you free...*, P. 240-241) — მშენებლობაში ნაცოფიერი აღმოჩნდება.

ამ მიზეზთა გამო სეკულარიზაციას განვიხილავთ როგორც საფრთხეს, რომელიც პირველ რიგში ემუქრება ადამიანს და არა ეკლესიას. დაცემის ძირას ღმერთმა გამოძერწა ძის სახის ასპექტი, რომელიც მუდამ მოახდენს გავლენას ადამიანზე, როგორც ღვთის ხატად შექმნილ ქმნილებაზე.

სეკულარიზაცია არ არის მხოლოდ უარყოფითი მოვლენა. ის წმენდს სამყაროს ყალბი კლერიკალიზმისა და ფარისევლური რელიგიურობის კვალს. ჩვენი დროის ნიჰილიზმის დაძლევა შესაძლებელია, შიში შეიძლება შეიცვალოს ნდობით, სიძულვილი — თანხმობით. არვის ძალუძს ხანგრძლივი დროით დარჩეს სამყაროში დაკარგულ, არაფრისკენ მიმავალ ობლად. ზოგიერთი იდეოლოგიის კვდომასა და ნიჰილიზმის ზრდასთან ერთად შემოქმედებითი ქრისტიანობის დროც დადგა. ჩვენ გვმართებს

გავაგრძელოთ, როგორც შიშისა და სიყვარულის მქონე ხალხმა, — ხალხმა, რომელიც ლამაზი სიტყვების გამოყენების ნაცვლად სვამს კითხვებს. რევოლუცია და — ზოგჯერ — ღვთისგმობაც, გარკვეული თვალსაზრისით, ეძიებს ღმერთს, თუმცა ხანდახან თავად ქრისტიანები უშლიან ხელს ამგვარ ძიებას. შესაძლოა, ისტორიის საიდუმლოს სწორი ამოხსნა დღეს ხდება, რაც ნამდვილი აპოკალიფსია ისტორიაში და ამდენ შემადრწუნებელ ამბებს ხდის ფარდას. შესაძლოა, ყველაფერი ასე იოლად იმიტომ გვეჩვენება, რომ ეს ჩვენი დროა, რომელიც იმაზე მეტად „აპოკალიფსური“ არაა, ვიდრე ნებისმიერი სხვა დრო (O. Clément, *Our Father, Białystok 1993*).

ადამიანი ადამიანთათვის მუდამ დარჩება საიდუმლოდ და გამოცანად. სეკულარიზაცია ათენისა და იერუსალიმის პირმშოა. კლერიკალური გავლენისაგან განთავისუფლებამ დასავლეთს ბიძგი მისცა სამყაროს და ადამიანის ფსიქიკის შესასწავლად; აყვავდა მხატვრობა და მუსიკა; გაიზარდა სიცოცხლის ხანგრძლივობა. მაგრამ ამას მოჰყვა სავალალო შედეგებიც. ყველაზე დრამატული კი ის იყო, რომ დაიკარგა ცხოვრების აზრი, რასაც შედეგად ნიჰილიზმი მოჰყვა. იმავდროულად, სეკულარიზაცია არ უნდა განვიხილოთ მხოლოდ უარყოფითი კუთხით. ქრისტიანობამ ადამიანი ჭეშმარიტების საიდუმლოს წინაშე უნდა დააყენოს, რადგანაც ქრისტიანები უნდა აღმოჩნდნენ უმაღლესი მიზნების დონეზე. დაე, არ ვიქცეთ შემებრკოლებელ ლოდად ამ გზაზე!

ეთიკური აღზრდის ორმაგი სპირალის თეორია

სოფიკო ლობჯანიძე

(საქართველო)

მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანი მასალის დიაქრონიული და სინქრონიული მეთოდებით ანალიზის შედეგად, წინამდებარე სტატიაში შევეცადეთ ჩამოგვეყალიბებინა ახალი კონცეფცია აღზრდის ეთიკური პრინციპებისა ეპოქალური ცვალებადობის შუქზე.

ამოსავალი დებულებები

ახალი კონცეფციის იდეურ საფუძვლად იქცა პრინციპული დეფინიციები არსებითი ტერმინებისა, როგორცაა **აღზრდა** და **ეპოქა**.

ტერმინი **აღზრდა** წინამდებარე ნაშრომში განსაზღვრულია როგორც: საზოგადოების მიერ თავის კონვენციაში ადამიანის შეყვანის პროცესი (იცვლებიან საზოგადოებები, კონვენციები, მიზნები, პროცესები, აღზრდის არსი კი უცვლელია). **Ad Hoc** (ამ შემთხვევაში) **საზოგადოება** გაგებულია, როგორც სტრუქტურის თვალსაზრისით მკაცრად იერარქიზებული სისტემა (სახელმწიფო, ეკლესია და სხვ.), ხოლო კონვენცია გაგებულია როგორც საზოგადოების წევრთა თანხმობა თანაარსებობის წესებსა და საერთო მომავალზე.

ტერმინი **ეპოქა** წინამდებარე ნაშრომში განსაზღვრულია როგორც დროის მონაკვეთი, რომელიც მოიცავს ცივილიზაციისა თუ მომიჯნავე და/ან მონათესავე ცივილიზაციათა განვითარებაში სისტემური (**resp.** თვისებრივი) ცვლილებების მიზეზმდეგობრივ კონტინუუმს. **Ad hoc ცივილიზაცია** გაგებულია, როგორც ქალაქის (ქალაქ-სახელმწიფოს) ან სახელმწიფოს უშუალო პროდუქტი. ქალაქისა და სახელმწიფოს

გარეშე კულტურა ვერ ტრანსფორმირდება ცივილიზაციად. ცივილიზაციის არსებით ფორმალურ და ფუნქციურ მახასიათებლად გამოყოფილია მისი მიზნულობა გარკვეულ (**resp.** კონკრეტულ) საზოგადოებაზე, რომლის მარკერსაც ის წარმოადგენს და რომლის გაქრობასთან ერთად ქრება თავად.

მომიჯნავე ცივილიზაციებად გაგებულია ცივილიზაციები, რომლებიც კონტაქტის პროცესში გავლენას ახდენენ ერთმანეთზე. მომიჯნავე ცივილიზაციები შეიძლება იყვნენ ერთმანეთის მეზობლები როგორც ერთი რეგიონის, ასევე ერთი სახელმწიფოს შიგნითაც. ერთი სახელმწიფოს შიგნით სხვადასხვა ცივილიზაციათა თანაარსებობა გაპირობებული შეიძლება იყოს: ა) რელიგიური ან კონფესიური მომენტით (მაგ., ქრისტიანები და იუდეველები ისლამურ სახელმწიფოებში; არიანელები, მონოფიზიტები ბიზანტიაში ან პროტესტანტები და ლუთერანები გერმანიაში და სხვ.); ბ) სახელმწიფოს (**resp.** იმპერიის) ფედერაციული ან სულაც კონფედერაციული ხასიათით, როდესაც მათ მიერ ოკუპირებული ან ანექსირებული ერთვნიული სახელმწიფოები ინარჩუნებენ მმართველობის ტრადიციულ წესსა და ეთნორელიგიურ თვითიდენტობას (მაგ., ირანის იმპერია და სხვ.).

მონათესავე ცივილიზაციებად გაგებულია ის ცივილიზაციები, რომლებიც შეიძლება გენეტურად დაუკავშირდნენ ერთმანეთს — როგორც მათი შემქმნელი მონათესავე ეთნოსების (მაგ., ელინთა — სპარტა და ათენი და სხვ.), ასევე მათი დედაიდეოლოგიის (მაგ.,

ქრისტიანობისა — ბიზანტია, რომი, საქართველო, სომხეთი; ისლამისა — არაბეთი, ირანი და სხვ.) თვალსაზრისით და ა. შ.

ორმაგი სპირალი

ჩვენი კონცეფციის არსებითი მახასიათებელია მოძღვრება იმის შესახებ, რომ დროის ერთსა და იმავე მონაკვეთში, ანუ სინქრონიულ ჭრილში შეიძლება თანაარსებობდნენ და თანაარსებობენ კიდევ არა მარტო სხვადასხვა ცივილიზაციები, არამედ სხვადასხვა ეპოქებიც. სხვადასხვა ეპოქათა თანაარსებობა ერთ სინქრონიულ ჭრილში გულისხმობს არა უბრალოდ ერთდროულად სხვადასხვა წელთაღრიცხვის არსებობას, მაგ., იუდაურის (დასაბამისეულის), ქრისტიანულის (ქრისტეს შობიდან), ისლამურის (პიჯრა), ჩინურისა და სხვ. ან დროში თანამოარსებე სხვადასხვა ცივილიზაციათა მეცნიერულ-ტექნიკური მიღწევების განსხვავებულ დონეს, ანუ ხარისხობრივ განსხვავებას მათ შორის, არამედ მათ თვისებრივ განსხვავებებს. მაგ., ახ. წ. VII საუკუნეში თანაარსებობენ ირანული ზოროასტრული, არაბული ისლამური, ებრაული იუდაური, ბერძნული (ბიზანტიური) დიოფიზიტური, რომაული დიოფიზიტური, ქართული დიოფიზიტური, სირიული ნესტორიანული, სირიული მონოფიზიტური, ეთიოპიური მონოფიზიტური, ინდუისტური, ინდური ბუდისტური, ჩინური კონფუციური, ჩინური დაოსისტური, ჩინური ბუდისტური და სხვ. ცივილიზაციები, რომლებიც არა მარტო სხვადასხვა იდეოლოგიურ საფუძვლებზე იყვნენ აღმოცენებულნი და სხვადასხვა დროს, არამედ თავის განვითარებაში სხვადასხვა საფეხურზე იდგნენ და სხვადასხვა ეპოქას წარმოადგენდნენ. და ეს ეხება არა მხოლოდ ე.წ. რელიგიურ ცივილიზაციებს, არამედ სახელმწიფოებსაც, რომლებიც იმავე VII საუკუნეში სახელმწიფო წყობის სრულიად განსხვავებულ პრინციპებზე იყვნენ დაფუძნებულნი და სამართლებრივადაც სხვადასხვა ტრადიციისა და დონის მარკერები ახასიათებდათ (ლობჯანიძე 2006: 6-16).

ჩვენი კონცეფციის ძირითადი თეორიული პოსტულატია კონვენციის ცნებისადმი დიქტომიური მიდგომა. ნაშრომში კონვენცია თბობიციურ წყვილად არის წარმოდგენილი — „სამოქალაქო კონვენცია“: „საღვთო კონვენცია“.

„სამოქალაქო კონვენცია“ არის სახელმწიფოს მიერ კანონმდებლობის სახით დადგენილი ეთიკური პრინციპები, რომლებიც სავალდებულოა კონვენციაში მყოფი ყველა წევრისათვის და რომელთა დარღვევაც კონვენციის წევრთა მიერ დასჯადია კონვენციაშივე გათვალისწინებული წესით (მაგ., სოკრატე ვერ ეწერება ათენის კონვენციაში და ათენი მას სიკვდილს მიუსჯის. სოკრატე აღმზრდელია, მაგრამ მისი აღმზრდელითი მეთოდი არღვევს კონვენციას. ათენი ქალაქ-სახელმწიფოა, მისთვის კონვენცია სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია — სოკრატე ეპიზოდია ათენის ცხოვრებაში და ქალაქ-სახელმწიფო არჩევანს თავის სიცოცხლესა და სოკრატეს სიცოცხლეს შორის თავისი სიცოცხლის სასარგებლოდ აკეთებს).

„საღვთო კონვენცია“ მომდინარეობს ღმერთისაგან (აბსოლუტისაგან) და მისი შეცვლა, „სამოქალაქო კონვენციისაგან“ განსხვავებით, სახელმწიფოს, ანუ ადამიანებს არ შეუძლიათ. ეს ეთიკური პრინციპები სავალდებულოა „საღვთო კონვენციაში“ მყოფი ყველა წევრისათვის. „სამოქალაქო კონვენცია“ ორიენტირებულია სოციუმზე, მეფეზე, ადამიანზე და ა. შ. „საღვთო კონვენცია“ ორიენტირებულია ღმერთზე.

ეთიკური აღზრდის პრინციპების ერთიანი კონცეფციის შექმნა შესაძლებელი აღმოჩნდა ეთიკური აღზრდის ორმაგი სპირალის თეორიის ფარგლებში, რომელიც ჩვენი კონცეფციის ძირითად ღერძს წარმოადგენს და რომელიც იძლევა საშუალებას, ცალსახად და ადეკვატურად იქნეს აღწერილი აღზრდის ეთიკური პრინციპების ევოლუცია მათი არსებობის როგორც დიაქრონიულ ჭრილში, ასევე მის თითოეულ სინქრონიულ მონაკვეთში.

ეს ორი კონვენცია არ არის თანაბარი ხანგრძლივობისა — „სამოქალაქო კონვენცია“ დროში უსწრებს „საღვთო კონვენციას“, თუ

კაცობრიობის ფიქსირებული ისტორიიდან ამოვალთ, და პირიქით, „საღვთო კონვენცია“ პირველადი აღმოჩნდება, თუ მონოთეისტურ რელიგიათა პოზიცია იქნება ამოსავალი.

მთავარი ამ კონვენციითა შორის არსებული პრინციპული განსხვავებაა: „სამოქალაქო კონვენცია“ ეფუძნება დაწერილ (კანონმდებლობა) ან დაუწერელ (ჩვეულებითი სამართალი) ეთიკურ პრინციპებს, რომლებიც სავალდებულოა საზოგადოების თითოეული წევრისთვის და რომელთა დარღვევაც განუხრელად იწვევს კონვენციაში მყოფის დასჯას საზოგადოების მხრიდან კანონის სახელით, რომლის თვითფასეული უზენაესობაც აღიარებულია საზოგადოების მიერ და რომლის შეცვლაც ისევ საზოგადოებას შეუძლია თავისივე ავტორიტეტის ძალით. სამოქალაქო კონვენცია ყველა პოლითეისტურ და ათეისტურ საზოგადოებაში, გამონაკლისის გარეშე.

„საღვთო კონვენცია“ ეფუძნება ასევე დაწერილ (წმინდა წერილი) და დაუწერელ (გარდამოცემა) ეთიკურ პრინციპებს, სავალდებულოს რელიგიური თემის ყოველი წევრისთვის, მაგრამ ეს ეთიკური პრინციპები შექმნილია არა ადამიანის მიერ, არამედ ნაკარნახევი ღმერთისაგან (აბსოლუტისაგან) და საზოგადოება (რელიგიური თემი) მათ ვერ შეცვლის, რადგან ვერ წავა უფლის ნების წინააღმდეგ. რელიგიური თემის წინამძღვრები იტოვებენ უფლებას მხოლოდ განმარტონ უფლის მიერ დადგენილი ესა თუ ის კანონი, თუმცა ეს განმარტება საკმაოდ თავისუფალი ინტერპრეტაციის სახეს იღებს (პროტესტანტიზმი, რაბინული იუდაიზმი, ვაჰაბიზმი და ა.შ.)

არ არის გამორიცხული, რომელიმე „სამოქალაქო კონვენცია“ ოპერირებდეს რომელიმე ღმერთის (არა აბსოლუტის) სახელით. მაგ., მიაწერდეს ღვთაებებს ამა თუ იმ კანონის ან მთელი კანონმდებლობის შექმნას, მსხვერპლშეწირვის რეგლამენტის დაწესებას, ვთქვათ, ადამიანთა მსხვერპლად შეწირვას, სასჯელის სიკვდილის შემდგომაც დადებას, სტიქიურ კატასტროფებს და სხვ. მაგრამ „სამოქალაქო კონვენციას“ არასოდეს არა აქვს რელიგიური შინაარსი და ის არასოდეს

არ არის ღმერთზე (უფლის საზოგადოებაზე) ორიენტირებული.

შესაბამისად, ეთიკური აღზრდის სივრცესა და დროში თანაარსებული ეს ორი კონვენცია კაცობრიობის ისტორიაში შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს ორმაგი სპირალის სახით, სადაც ერთი სპირალის ხვეულებზე განლაგდება „სამოქალაქო კონვენციები“, მათ შორის უძველესი ფიქსირებული კონვენციიდან — ხამურაბის კანონებიდან დღემდე, ხოლო მეორეზე — „საღვთო კონვენციები“ მოსეს სჯულიდან ჩვენს დრომდე.

მაშასადამე, კაცობრიობის ისტორიის ეს ორი ფიქსირებული დოკუმენტი — მოსეს სჯული და ხამურაბის კანონები — პირობითად შეიძლება ავიღოთ ორმაგი სპირალის ათვლის წერტილებად. შესაბამისად, მოსეს სჯულიდან ათვლება „საღვთო“ კონვენციის სპირალის მახასიათებლების მოდიფიკაციათა ისტორია, ხამურაბიდან კი — „სამოქალაქო“ კონვენციის სპირალისა.

ახალი კონცეფციის თანახმად — კაცობრიობის ფიქსირებულ ისტორიაში ეს ორი პარალელური სპირალი ერთმანეთით არ გადაიკვეთება (იხ. ნახ.)

სახელმწიფო წინამდებარე ნაშრომის მიხედვით გაგებულია როგორც ორი ინსტიტუტის აუცილებელი თანაარსებობა: ერთი მათგანი ხელისუფლების ინსტიტუტია (მის ნებისმიერ გამოვლინებაში — მეფის, დიქტატორის, ტირანის, პრეზიდენტის, პრემიერისა და სხვ. სამსახურებით), მეორე კი — აღზრდის (რესპ. აღზრდისა და განათლების) ინსტიტუტი. ისინი გაგებულია როგორც ერთი ნიშნის ორი მხარე.

ნაშრომში ერთმანეთისაგან გამიჯნულია **აღზრდა** (დეფინიცია იხ. ზემოთ), **გაზრდა** და **განათლება**. **გაზრდა** წინამდებარე ნაშრომში გაგებულია როგორც ადამიანის ზიარება ყოფით კულტურასადატრადიციებთან, ხოლო **განათლება** — როგორც გარკვეული ცოდნის დაუფლება. ეს ცოდნა შეიძლება საერთო და ერთნაირი იყოს სხვადასხვა ცივილიზაციისათვის, მაშინ როდესაც აღზრდის ეთიკური პრინციპები მიბმულია კონკრეტულ ცივილიზაციასთან და, შესაბამისად — კონკრეტულ სახელმწიფოსთან.

„ორმაგი სპირალის თეორია“ პირველად ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში წარმატებით იქნა გამოყენებული ლიტერატურისა და ხელოვნების თეორიაში (ქურდიანი 1987: 84-130; ქურდიანი 2002: 13-27). „ორმაგი სპირალის თეორიის“ ჩვენეული ვერსია ორიგინალურია, რამდენადაც დაფუძნებულია პედაგოგიკური (Ad hoc ეთიკური აღზრდის) იმანენტიზმის თვალსაზრისზე.

ორმაგი სპირალის თეორიის უნივერსალურობის საილუსტრაციო მასალა შეიძლება წარმოჩენილ იქნეს (ეპოქათა ცვალებადობის მიხედვით) არა მხოლოდ ოიკუმენის ფარგლებში (ამ შემთხვევაში **ოიკუმენა** გაგებულია ე. წ. ძველი სამყაროს ცივილიზაციათა ტერიტორიად — ევროპა, ჩრდილო აფრიკა, წინა აზია, ანატოლია, კავკასია, ირანი...), სადაც ორიგინალურ კულტურათა და სახელმწიფოებრივ ტიპთა ფორმირება და ტრანსფორმაციები ხდებოდა. ორმაგი სპირალი ფუნქციონირებდა ყველა დროსა და დედამიწის ყველა კუთხეში, სადაც კი ცივილიზაციის (რესპ. სახელმწიფოს) კერა ჩნდებოდა, რისი თვალსაჩინო მაგალითიც ჩინეთია.

სპირალთა განმეორებადობის პრინციპი:

ამ ფუნდამენტური დებულებების გარდა, წინამდებარე სტატია იძლევა შემდეგი კერძო დასკვნების საშუალებას:

ოდენ პოლითეისტურ და ათეისტურ საზოგადოებებში (რესპ. სახელმწიფოებში) არსებობს მხოლოდ „სამოქალაქო“ კონვენცია, ანუ მოქმედებს აღზრდის უნიფიცირებული ეთიკური პრინციპები.

ოდენ მონოთეისტურ და შერეულ სახელმწიფოებში ფუნქციონირებს როგორც „სამოქალაქო“, ასევე „საღვთო“ კონვენციები. პირველი საერთოა ქვეყნის ყველა ქვეშევრდომისთვის (რესპ. მოქალაქისთვის), მეორე შეიძლება იყოს სხვადასხვა, ქვეშევრდომთა აღმსარებლობის მიხედვით.

მოქალაქის „სამოქალაქო“ და „საღვთო“ კონვენციებს შორის გარდაუვალია კონფლიქტის არსებობა იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მოქალაქე სახელმწიფო (რესპ. ოფიციალური, პრივილეგირებული) რელიგიის აღმსარებელია.

„საღვთო“ კონვენციის სასარგებლოდ არჩევანის შემთხვევაში მოქალაქეს ექნება სხვადასხვა ხასიათის პრობლემები, დევნისა და რეპრესიების ჩათვლით.

მონოთეისტურ მონარქიებში, სახელმწიფო რელიგიების არსებობის პირობებშიც სახელმწიფო ხელისუფლება დაინტერესებულია სხვადასხვა „საღვთო“ კონვენციაში მცხოვრები ქვეშევრდომების ერთ „სამოქალაქო“ კონვენციაში შენარჩუნებით, რის გამოც ის ამკვიდრებს ქვეყანაში რელიგიურ შემწყნარებლობას (მაგ., მუსლიმ მეფეებს ეს რელიგიები თავიანთ მფარველობაში ჰყავდათ). მიუხედავად საყოველთაოდ გაზიარებული თვალსაზრისისა, ანტიკური საბერძნეთის აღზრდის ეთიკური პრინციპები ერთნაირი არ ყოფილა — სპარტა და ათენი იყო არა მარტო ორი სხვადასხვა ქალაქ-სახელმწიფო, არამედ ორი სხვადასხვა ცივილიზაციაც (იეგერი 1936-1947).

ათენისა და სპარტის ეთიკური აღზრდის პრინციპების განსხვავებულობა არის ასახვა სხვადასხვა იდეალისა და ტრადიციისა, რომლებიც ბერძენთა მენტალური ევოლუციის სინქრონიაში თანაარსებულ სხვადასხვა ეპოქას უკავშირდება. შესაბამისად, საფუძველი ეცლება მითს ბერძნული „პაიდეის“ ჰომორგანულობისა და მონოლითურობის შესახებ.

სინქრონიაში არსებულ ეპოქათაგან „ხამურაბის კანონების“ ეპოქა შეიძლება დახასიათდეს როგორც სახელმწიფოზე ორიენტირებული „სამოქალაქო“ კონვენცია, ხოლო მოსეს სჯულის ეპოქა — როგორც ღმერთზე ორიენტირებული „საღვთო“ კონვენცია.

ანტიკური საბერძნეთის ქალაქ-სახელმწიფოთა „სამოქალაქო“ კონვენცია ხასიათდება როგორც სოციუმზე ორიენტირებული, ხოლო მისი თანამედროვე აქემენიდური ირანის „სამოქალაქო“ კონვენცია — როგორც სამართლიანობაზე ორიენტირებული. იმავე სინქრონიული ჭრილის ერთადერთი „საღვთო“ კონვენცია, ე.წ. ებრაული იუდაიზმი, მოსეს სჯულისაგან განსხვავებით, უკვე არა ღმერთზე, არამედ სჯულზეა ორიენტირებული.

მომდევნო სინქრონიული ჭრილი,

რომელშიც თანაარსებობენ სხვადასხვა ეპოქები ზნეობრივი აღზრდის პრინციპების თვალსაზრისით, ელინიზმია, როდესაც ბერძნული „პაიდეს“ მთავარი მიზანი — „ბერძნის“ აღზრდა — იცვლება ახალი მიზნით — „ბერძნად“ აღზრდით. ამავე სინქრონიულ ჭრილში თანაარსებობენ „მეფეზე“ ორიენტირებული არშაკიდული და სასანიდური ირანის „სამოქალაქო“ კონვენციები.

ქრისტიანული „საღვთო“ კონვენციის პარალელურად ფუნქციონირებს კიდევ ერთი „საღვთო“ კონვენცია — რაბინული იუდაიზმი, რომელიც ორიენტირებულია ტრადიციაზე.

მონოთეისტურ ეპოქათა აღზრდის ეთიკური პრინციპები განსხვავებულ ხასიათს ატარებენ თვით ერთი „საღვთო“ კონვენციის შიგნითაც და ეს განსხვავება გაპირობებულია: ა) ეთიკური ტრადიციების სხვაობით, ბ) კულტურული ორიენტაციით. ამ უკანასკნელის თვალსაჩინო მაგალითია ერთი კონფესიის შიგნით ქრისტიანის აღზრდის განსხვავებული, მაგრამ კონფესიის მიერ თანაბრად შეწყნარებული გზები: წმინდა იოანე ოქროპირისა და ნეტარი ავგუსტინეს პედაგოგიკები (ზაიდელმაიერი 1926, ეგერსდორფერი 1907).

ისლამის „საღვთო“ კონვენცია წინააღმდეგობაში იყო ისლამური ქვეყნების „სამოქალაქო“ კონვენციებთან, ისევე როგორც ევროპის მონოთეისტური მონარქიების შემთხვევაში (მაგ., ესპანეთში), მაგრამ, როგორც აღნიშნავენ, ისლამური ქვეყნები ამ მხრივ ბევრად უფრო შემწყნარებლები იყვნენ (მეცი 1966: 38-58).

დასავლეთ ევროპაში ერთმანეთის პარალელურად არსებობდა „სამეფო“ და „ტაძრის“ რაინდთა ინსტიტუტები. ისინი სხვადასხვა კონვენციის მიხედვით იყვნენ აღზრდილნი. „სამეფო“ რაინდები ჰყავდათ სარაცინებსაც (არაბებს). „სამეფო“ რაინდთა ზნეობრივი აღზრდა ორიენტირებული იყო ღირსებაზე, „ტაძრის“ რაინდთა კი — „საღვთო“ კონვენციაზე.

რენესანსის ეპოქა გამიჯნულია იტალიურ (რესპ. სამხრეთულ) და ჩრდილოეთურ რენესანსებად. პირველი განხილულია როგორც ანტიკური ბერძნულ-რომაული

კულტურული იდეალებისა და ხელოვნების ნორმების რეანიმაცია, ერთგვარი რევოლუცია ქრისტიანული მორალისა და ხელოვნების ნორმების მიმართ, ხოლო მეორე — როგორც „კონტრრევოლუცია“ იტალიური რენესანსის მიმართ და ქრისტიანული ესთეტიკის რეანიმაცია. შესაბამისად, ერთი მისდევდა თავისუფალი ზნეობის აღმზრდელი პრინციპებს, მეორე ცდილობდა აღედგინა „ჭეშმარიტი ქრისტიანული“ „საღვთო“ კონვენცია — ლუთერის, ცვინგლისა და კალვინის ინტერპრეტაციაში.

მომდევნო ეპოქა ეთიკური აღზრდის პრინციპების ჩამოყალიბებაში იან ამოს კომენიუსის სახელს უკავშირდება, მისი პედაგოგიური პრინციპები წინამდებარე ნაშრომში განხილულია „ადამის სინდრომის“ კონტექსტში. კომენიუსის ამოცანაა ადამის აღზრდის ედემში შეწყვეტილი პროცესის განახლება. ამისთვის ის ქმნის „პამპაედიას“, რომელიც ანტიკურ „პაიდეს“ უპირისპირდება.

განმანათლებლობის ეპოქის ნაცვლად წინამდებარე ნაშრომში შემოტანილია განმანათლებლობის ეპოქათა ცნება. ერთადერთი, რაც საერთოა განმანათლებლობის ყველა ეპოქისათვის, ანუ მათი რელევანტური მარკერი — ანთროპოცენტრიზმია.

განმანათლებლობა ეყრდნობა ხან „საღვთო“ კონვენციის (კანტი, ჰუმბოლდტი, პესტალოცი), ხანაც — „სამოქალაქო“ კონვენციის (რუსო).

XX საუკუნეში მოხდა ახალი ტიპის მონოთეისტური სახელმწიფოების შექმნა პარალელური „საღვთო“ და „სამოქალაქო“ კონვენციებით (ისრაელი, ირანი, საუდის არაბეთი...).

მეოცე საუკუნის ტოტალიტარული რეჟიმები ცდილობდნენ „სამოქალაქო კონვენციის“ მეშვეობით „ახალი ადამიანის“ — იდეოლოგიზებული და პოლიტიზებული არსების აღზრდას, რისთვისაც იყენებდნენ სახელმწიფო სკოლის მოდელს, შემუშავებულს ჯერ კიდევ ძველ რომში და ა. შ.

აღზრდის ეთიკური პრინციპების ცვალებადობა ეპოქათა მიხედვით განმეორებად ხასიათს ატარებდა — მათ ცვალებადობაში იყო

კანონმომიერება, ეს კი სპირალთა ხვეულების განმეორებადობაში მდგომარეობდა, როდესაც ძველი იდეა ახალ ეტაპზე ახალ ინტერპრეტაციას იძენდა და მოდიფიცირებული სახით განაგრძობდა არსებობას.

ლიტერატურა

ეგერსდორფერი ფ. (EGGERSDORFER F.)

1907. Der Heilige Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für Geschichte der Bildung, Strassburger Theologische Studien, achter Band, drittes und viertes Heft, Freiburg: Herdersche Verlagshandlung

ზაიდელმაიერი ი. (SEIDLMEYER J.)

1926. Die Pädagogik des Johannes Chrysostomus. In Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik. Reihe A der Ergänzungshefte: Abhandlungen. 1. Heft Münster: Münsterverlag G. m. b. H.

იეგერი ვ. (JAGER W.)

1936-1947. Paideia, Die Formung des griechischen Menschen, in 3 Bänden, Berlin/Leipzig: Walter De Gruyter & Co, B. I – 1936, B. II – 1944, B. III – 1947

ლობჯანიძე ს.

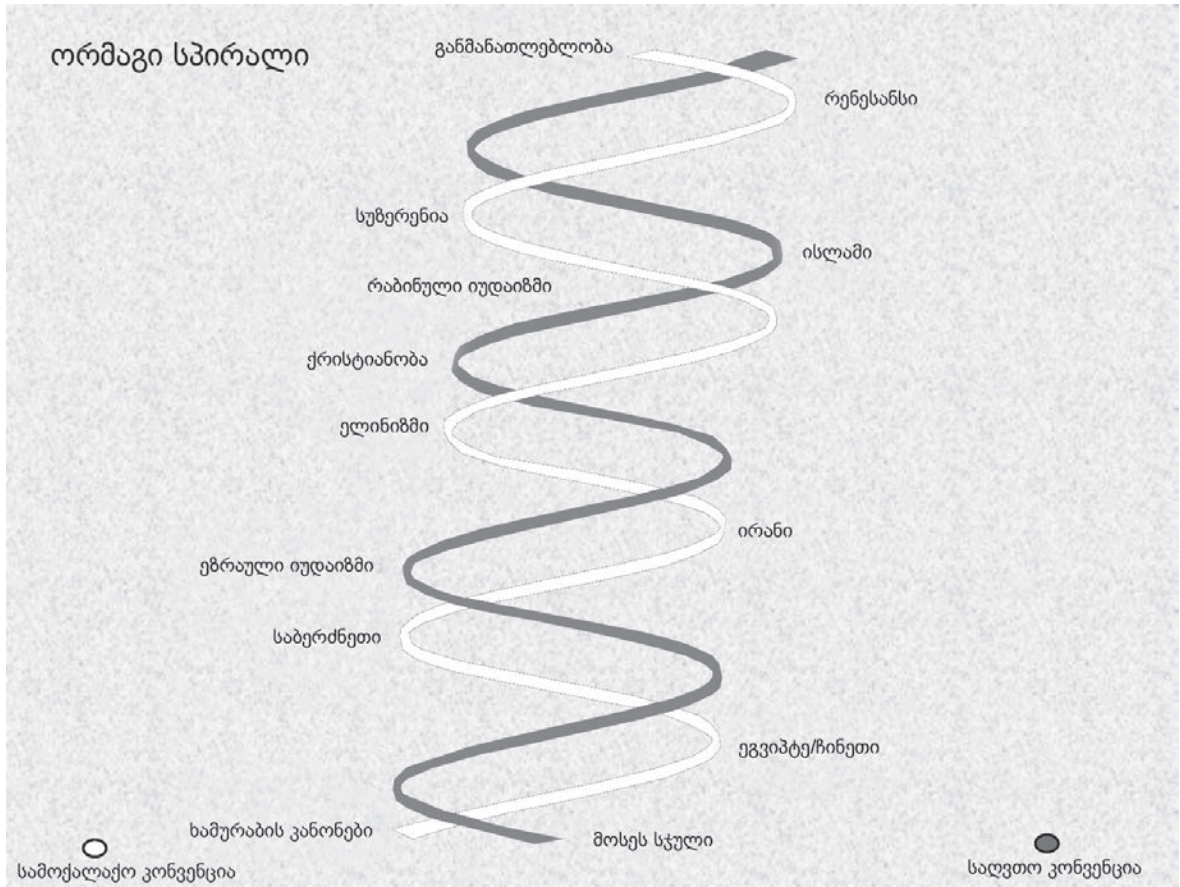
2006. აღზრდის ეთიკური პრინციპები ეპოქალური ცვლადობის შუქზე, პედაგოგიკის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაციის ავტორეფერატი, თბილისი.

მეცი ა. (МЕЦ А.)

1966. Мусульманский Ренессанс, Москва: „Наука“.

ქურდიანი მ.

1987. ფუტურიზმი და სხვა (ჟურნალი „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, № 1-4: 84-130)
2002. Футуризм и другое (ჟურნალი „Литературная Грузия“, № 1-6: 13-27)



აღზრდა-განათლების საკითხი ისლამში

ალი ქარიმფურ ყარამალეჟი

(ირანი)

შესავალი

ადამიანის აღზრდა-განათლების საკითხებთან დაკავშირებული მსჯელობა ერთ-ერთ ყველაზე ცოცხალ და ინტერესის აღმძვრელ სფეროდ მიიჩნევა. ადამიანთა მთელი გონებრივი საზრუნავ-საფიქრალი, პატარა გარემოდან, ანუ ოჯახიდან მოკიდებული დიდი გარემოთი და საზოგადოებით დამთავრებული, მუდამ ამ საკითხის გარშემო მსჯელობაზეა კონცენტრირებული. ადამიანებს ქვეცნობიერად თითქოს ესმით ამ საკითხის უდიდესი მნიშვნელობა თავიანთი ცხოვრებისათვის, მაგრამ მათ სინამდვილეში არ იციან, რას წარმოადგენს ამ ორი სხვადასხვა ადამიანური სკოლისა და მიმართულების მიერ შემოთავაზებული ღირებულებები, რატომ გვაძლევს საპირისპირო შედეგს საზოგადოებრივ კონტექსტში და რატომ ვერ აღწევენ გარკვეულ წარმატებას ის ადამიანები, რომელთაც აღზრდა-განათლების საქმე აბარიათ?

ამჟამად მნიშვნელოვანია გავარკვიოთ, რას სთავაზობს რელიგია კაცობრიობას აღზრდა-განათლების სფეროსთან დაკავშირებით, რათა ამ ღირებულებათა გაცნობისა და გაცნობიერების მეშვეობით დეტალურად გავაანალიზოთ და ღრმად შევისწავლოთ ამ მხრივ ჩვენივე წარუმატებლობისა თუ არსებული უსისტემობის მიზეზები. შესაძლოა, ჩვენმა მსჯელობამ ამ სფეროში არსებული პრობლემების საბოლოო გადაწყვეტაზე დიდად ვერ იმოქმედოს, მაგრამ ასეთი მსჯელობის მნიშვნელობა მაინც ყველასთვის აშკარაა — განსაკუთრებით იმ

თვალსაზრისით, რომ პრობლემას რელიგიათა თვალთახედვით გავაანალიზებთ.

მეცნიერების ადგილი ყურანის აიებსა და ისლამურ ჰადისებში

ყურანის აიების შესწავლისას, მეცნიერებასა და მეცნიერთან დაკავშირებით უპირველესად თვალში საცემია ორი მნიშვნელოვანი მომენტი. ერთი — ცოდნის ქონების უზარმაზარი მნიშვნელობა, სასარგებლო მეცნიერების განმარტება და მცოდნეთა მოვალეობანი. პირველ საკითხთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ ყოველადმოწყალებული უფალი ყურანის ბევრ აიაში საუბრობს ცოდნასა და მეცნიერებაზე. მათ შორის:

ცოდნა ადამიანისათვის ღვთის მიერ ბოძებული წყალობაა (სურა „სისხლის ლეკვრტი“, აია 1-5).

ცოდნა განუზომელი სიკეთის ტოლფასია (სურა „ძროხა“, აია 269).

ცოდნა უპირატესობის საფუძველია (სურა „ძროხა“, აია 31-34; სურა „მომჩივანი ქალი“, აია 11).

ცოდნა ძლიერების საფუძველია (სურა „ჭიანჭველანი“, აია 38-40).

ცოდნა სიმდიდრისა და ქონების მოპოვების საფუძველია (სურა „ამბავი“, აია 78).

კალამი ღვთის ერთ-ერთი საფიცარი საგანია („სურა კალამი“, აია 1-2).

უნდა აღინიშნოს, რომ ცოდნის მქონეთ, ყურანის მიხედვით, შემდეგი

თვისებები ახასიათებთ: მათ სწამთ ღმერთი („მრანის სახლეული“, 7), მის ერთადერთობას ამოწმებენ (იქვე, 18), ღვთისმოშიშობის გამო ნაღველი, მწუხარება და კრძალვა იპყრობთ („ღამეული გადაყვანა“, 107-19) და ღვთის წინაშე ძრწოლით ივსებიან („შემოქმედი“, აია 28). წინასწარმეტყველის მისიაში ხალხის აღზრდა-განათლება აუცილებელ მომენტებად არის მიჩნეული (სურა „მრანის სახლეული“ 164-ე; სურა „ჯუმა“ მე-2 აია).

ყურანის გარდა, ძალზე მაღალი შეფასება ეძლევა ცოდნასა და მეცნიერებს მოციქულისა და მისი ოჯახის წევრთა გამონათქვამებში. მაგალითად: მოციქული ცოდნის მნიშვნელობის შესახებ ბრძანებს: „ცოდნის შექმნა ყველა მუსლიმისთვის სავალდებულოა“¹; „ეძიეთ ცოდნა, თუნდაც ჩინეთში გეგულებოდეთ“²; „ის, ვინც შინიდან ცოდნის ძიების მიზნით გამოვა, ღვთის გზაზე დგას, ვიდრე უკან დაბრუნდებოდეს“³; მცოდნეთა შესახებ კი ამბობს: „ჩემი — მუსლიმური — თემის სწავლულები ისრაელის წინასწარმეტყველების მსგავსნი არიან“⁴; „სწავლულები წინასწარმეტყველთა მემკვიდრენი არიან“⁵, და ასევე: „მეცნიერის მიბაძვა ღვთისმსახურებაა“⁶.

მეორე საკითხთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ:

1. ისლამის თვალსაზრისით, ყოველგვარი ცოდნა, რომელიც ადამიანს სამყაროსა და იმ არსებობის ჭეშმარიტებას აზიარებს, რომელიც თვით ადამიანის არსებობის საფუძველსა და საწყისს წარმოადგენს, ღვთიური და ზენაარული ცოდნაა, მიუხედავად იმისა, რომ ის, შესაძლოა, მატერიალური სინამდვილის ელემენტებსაც მოიცავდეს (მაგალითად, ქიმიურს, ფიზიკურს და ა.შ.). ამის შესახებ უფალი ბრძანებს: „მალე ვუჩვენებთ მათ ჩვენს სასწაულებს ცისკიდურებზე და მათ სულებში, ვიდრე განეცხადებათ, რომ იგი ჭეშმარიტებაა“. (სურა „განმარტებულან“, აია 53). აქედან გამომდინარე, ისლამის თვალსაზრისით, ყოველგვარი ცოდნა, რომელიც ადამიანს არსებობის საწყისის შემეცნებას დააშორებს, ღვთიური ცოდნა კი არა, ეშმაკეულია, თუნდაც ეს ცოდნა რელიგიური შემეცნება იყოს. ამის მაგალითია ის შემთხვევა, როცა რელიგიური

ცოდნა მხოლოდ ქვეყნიური სიკეთისა და პატივდიდების მოსახვეჭად სწადიათ.

2. კურთხეული ყურანის თვალთახედვით, ყოველგვარი ცოდნა, რომელიც ღვთის გზაზე არ იდგება და მიზნად უფლის შექმნილთა სამსახურს არ დაისახავს, ადამიანს ღვთის წინაშე მორჩილსა და თვინიერს არ ქმნის და არ იქცევა იმის მიზეზად, რომ ადამიანმა ჭეშმარიტება მიიღოს, ვერ ჩაითვლება სასარგებლო ცოდნად და ის იგივე უმეცრებაა, რომლის თაობაზეც მოციქულს უბრძანებია: „ცოდნა უდიდესი საბურველია“. გარდა ამისა, წინასწარმეტყველს თავის ანდერძნამავში აბუ ზარ ღუფარისათვის დაუბარებია: „ო, აბუ ზარ, ყოველი, ვისაც მიეცა ცოდნა, მაგრამ არ უყურებენ, ჭეშმარიტად მას ებოძა ცოდნა, რომლისგანაც სარგებელი არ ექნება, რადგანაც ყურანში უფალი ღვთის მორჩილებასა და თაყვანისცემას მცოდნეთა ერთ-ერთ თვისებად მიიჩნევს და ბრძანებს: „ჭეშმარიტად, ისინი, ვისაც ებოძა ცოდნა იმაზე უწინ, როდესაც ეკითხებათ საღვთო წერილი, მუხლმოყრილნი წვერზე ხელს ისვამენ და ამბობენ: დიდება უფალს, აჰა, ჩვენი უფლის აღთქმა სრულდებაო“ („ღამეული გადაყვანა“, აია 107).

ამ გადმოცემათაგან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ცოდნა, რომელიც ღვთის წინაშე მორჩილებისა და თავმდაბლობის მიზეზად კი არ იქცევა, არამედ პირიქით — ღვთის შექმნილთა ზიანის მიზეზი ხდება, ისლამის თვალსაზრისით, საზიანოა და არა ღვთისმიერი. ასეთია, მაგალითად, ისეთი მეცნიერებანი, რომელთაც კაცის კვლისას გამოიყენებენ. იმამი ალი ბრძანებს: „ცოდნა, რომელსაც სარგებელი არ მოქვს, მსგავსია წამლისა, რომელიც ვერ კურნავს სნეულებას“⁸.

3. ისლამის შეხედულებით, იმისათვის, რომ ადამიანის გონებამ სათანადოდ იმუშაოს და ჭეშმარიტების გააზრებაში განმტკიცება შეძლოს, საჭიროა ცოდნის შექმნა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუ ცოდნა საღი გონების სამსახურში ჩადგება და ადამიანი ცოდნის ძიებისას ამ მიზანს დაისახავს, ასეთი ცოდნა კაცს უეჭველად უფლის გზით წაიყვანს. ამიტომაც მუსლიმური თვალსაზრისით, ამგვარი ცოდნა ღვთიურ და

უფლისგან კურთხეულ ცოდნად მიიჩნევა, ხოლო ცოდნა, რომელიც ასუსტებს კაცის გონებას და ართმევს მას ჭეშმარიტების შეცნობის უნარს, ეშმაკეულ ცოდნად ითვლება.

4. ისლამის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ცოდნის შესაძენად საჭიროა სწავლა და მეცადინეობა, რაკი ჭეშმარიტების ცოდნა სინათლეა, რომელიც მოწყალე უფალს უპყრია ხელში, ცოდნის მისაღებად ასევე საჭიროა ღმერთთან დაახლოება და უფლის კეთილგანწყობის მოპოვება. ამდენად, ადამიანის სული და გული ისეთი განწმენდილი და სუფთა უნდა იყოს, რომ უფლის ნათელმა მასში გაბრწყინება მოახერხოს. უფალი „ძროხის“ სურის 282-ე აიაში გვთავაზობს მცნებას, რომ, თუკი ღვთის შიშს ვიქონიებთ, ამით შემეცნებას მოვიპოვებთ“. „გეშინოდეთ ღვთისა, რათა უფალმა განგსწავლოთ თქვენ!“ ხოლო „ნადავლის“ სურის 29-ე აიაში ბრძანებს: „ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ, თუ ღვთის შიში გექნებათ, უფალი გიბოძებთ განსხვავებას ჭეშმარიტებისა და სიცრუის გასარჩევად“. ამდენად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ადამიანს, რომელიც გარეგნულად მცოდნეა, მაგრამ სული განწმენდილი არა აქვს, სინამდვილეში ხელთ უპყრია თავისივე მოსასპობი იარაღი, რომლითაც თავისთვისაც და სხვებისთვისაც ზიანი მოაქვს.

ვინაიდან ყურანისა და მუსლიმურ გადმოცემათა შესწავლა გვიჩვენებს, რომ, ისლამის თვალსაზრისით, მეცნიერება, რომელსაც არავითარი სარგებელი არ მოაქვს ადამიანისათვის არც წუთისოფელში და არც ზესთასოფელში, და იმის მაგივრად, რომ კაცს ღვთისკენ ბედნიერებისა და სიწმინდის გზაზე გაუძღვეს, უფალს ამორებს და ზიანს აყენებს მის სულიერ თუ მატერიალურ ყოფას, უსარგებლო მეცნიერებად მიიჩნევა.

აღზრდა-განათლების არსი

ტერმინი „თარბიათ“ (ანუ აღზრდა-განათლება) ენობრივად ზრდას, განვითარებას აღნიშნავს. აღზრდა-განათლებაც სინამდვილე-

ში მოწოდებულია იმისათვის, რომ შეიცნოს ადამიანის თავისებურებანი და გაააქტიუროს მისი დაფარული ღირსებები და შესაძლებლობანი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აღზრდა-განათლების დანიშნულებაა, სათანადო შესაძლებლობათა გამოვლენის შემდგომ მოამზადოს იმ ადამიანის ყოველმხრივი ზრდისა და განვითარების შესაბამისი საფუძვლები, რომელსაც აქვს წინსვლის უნარი და მისწრაფება, რომ ადამიანის დაფარული ნიჭი და სრულყოფილება გამომჟღავნდეს. აქედან გამომდინარე, აღზრდელი ისაა, ვინც ადამიანის განვითარებისა და წინსვლისათვის ნიადაგს ამზადებს და ხელს უწყობს მისი რეალური შესაძლებლობების ამოქმედებასა და გამომჟღავნებას⁹.

ადამიანურ ყოფაზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ უნარის, შესაძლებლობის, საჭიროების, სულიერი განწყობების, მოთხოვნილებათა და გემოვნებათა სხვაობა, რომელიც ადამიანური ბუნების, გარემოსა თუ გეოგრაფიული ადგილმდებარეობის, კულტურული, სარწმუნოებრივი და საზოგადოებრივი მენტალობის განსხვავებათაგან გამომდინარეობს, ადამიანთა საზოგადოების არსებობისა და განვითარების აუცილებელ პირობად გვევლინება. რომ არა ეს განსხვავებანი, ადამიანი ცხოვრებასა და საკუთარი თავის სრულქმნას ვერ შეძლებდა. ბრწყინვალე ალი ამაზე ბრძანებს: ხალხის სიკეთე მათ განსხვავებაშია, თორემ ყველა ადამიანი რომ ერთმანეთის თანასწორი ყოფილიყო, უსათუოდ დაიღუპებოდნენ“. ასევე ბრძანებს: „ადამიანთა შორის განსხვავებას მათი ბუნება ქმნის, რადგან ისინი შექმნილნი არიან მლაშობის ან სავარგულისაგან, ყამირი ანდა დამუშავებული ნიადაგისაგან“¹⁰.

აქედან გამომდინარე, თუ ადამიანთა შესაძლებლობების განსხვავებასა და ამ შესაძლებლობათა საფუძვლებს არ გავითვალისწინებთ, აღზრდა-განათლება რიგიანად ვერ წარიმართება. ამდენად, აღზრდას სჭირდება სხვადასხვაგვარი მეთოდები, რომელთა მეოხებითაც აღზრდის პრინციპები პრაქტიკულად განხორციელდება და აღზრდის მიზნებისაკენ სავალი გზა მოსწორდება.

ისლამისა და სწავლა-განათლებასთან დაკავშირებული მისი წყაროების ანალიზით შეგვიძლია გავარკვიოთ აღზრდის არსებული მეთოდები, რომელთაგან შეიძლება დავასახელოთ: ნიმუშის (მისაბადი მაგალითის) მეთოდი, სიყვარულის მეთოდი, შესხენების მეთოდი, თვითგაფრთხილების (თავდაცვის) მეთოდი, შეგონების მეთოდი, მონანიების მეთოდი, გამოცდისა და განსაცდელით განსწავლის მეთოდი, თვითანალიზისა და თვითკონტროლის მეთოდი, დასჯისა და წახალისების მეთოდი.

ა) **მისაბადი მაგალითი.** აღზრდის ეს ნიმუში, რომელიც ოჯახიდან იწყება, შემდეგ, საზოგადოების დონეზე, იმდენად ვრცელ მასშტაბებს იძენს, რომ ბრწყინვალე ალი საზოგადოებრივ მაგალითთა შესახებ ბრძანებს: ადამიანები მათ საზოგადოებრივ წინამძღოლებს უფრო ჰგვანან, ვიდრე თავიანთ მამებს¹¹. აქედან გამომდინარე, შესაბამისი მაგალითი საზოგადოებაში მსგავსია მრთელი ხომალდისა, რომელიც ხომალდში მსხდომთ ცხოვრების აღელვებულ ზღვას უვნებლად გაატარებს და დანიშნულების ადგილამდე უსაფრთხოდ ჩაიყვანს; ხოლო მრუდი, შეუფერებელი მაგალითი ჰგავს დაზიანებულ ხომალდს, რომელიც შემთხვევათა ტალღებზე იღეწება, ზღვაში იძირება და თავის მგზავრებსაც უფსკრულის ხახისაკენ მიაქანებს. ამიტომაც ბრძანებს ბრწყინვალე ალი: „ღმერთმა თავისი ქმნილების წინამძღოლად დამადგინა და დამაკისრა, რომ ჩემს თავს, საჭმელ-სასმელსა თუ შესამოსელს უპოვარი ადამიანებივით მოვეკიდო, რათა ღარიბმა ჩემი ღარიბული ქცევით გული დაიმშვიდოს, ხოლო მდიდარს თავისი სიმდიდრის წყალობით ურჩობის ვნება და სურვილი არ აღეძრას“¹².

ბ) **აღზრდის მაგალითი.** სიყვარულის მეთოდი აღზრდის ყველაზე მნიშვნელოვანი და კეთილშობილური მეთოდია, რომელსაც ადამიანურ ბუნებასთან ყველაზე მეტი თანხვედრა აქვს. თუ სიყვარულის მეთოდს სწორად და ზომიერად გამოვიყენებთ, მას ადამიანის ბუნებაზე საგულისხმო გავლენის მოხდენა და აღზრდის მიზანთა სრულყოფილ მიღწევაში მნიშვნელოვანი დახმარების გაწევა

შეუძლია. ღვთის სათნო ადამიანებს სიყვარული აღზრდის საფუძვლად და ღერძად მიაჩნიათ, იმიტომ რომ, როცა ადამიანს რაიმეს მიმართ სიყვარული გაუჩნდება, მისკენ მიილტვის, მისი დარი ხდება და ცდილობს, თავისი სიყვარულის ობიექტს დაემსგავსოს. არსებითად, ისლამში მორწმუნეების მიერ ღვთის ახლობელთა, კერძოდ კი — მოციქულთა, სჯულისმცნიერთა, მართალ ადამიანთა და მოციქულის ოჯახის წევრთა სიყვარული კატეგორიული მოთხოვნაა, რადგანაც სიყვარული შობს ღმობიერებასა და სიკეთეს, სულს მრისხანებას განაშორებს და განხეთქილებას ერთ წერტილში აგროვებს. სიყვარული ადამიანის გულში აღვიძებს სიქველეთაკენ ლტოლვასა და ადამიანური დიდბუნებოვანებისა თუ ღვთაებრივი სრულყოფის წადილს. ამიტომაც ბრძანებს მოციქული: „სიყვარული ჩემი ქცევისა და ადათის საფუძველია“¹³.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია კარგად გავარკვიოთ სიყვარულის როლი პიროვნების აღზრდა-განათლების საქმეში, რადგანაც, თუ სიყვარული იქნება და აღმზრდელიც სიყვარულის სათანადო უნარს გამოიჩენს, თავისი სწავლებისათვის შესაბამისი საფუძვლის შექმნასაც შეძლებს და ამავე დროს იმასაც მოახერხებს, რომ სწორედ სიყვარულით აღამაღლოს ადამიანის ზნეობა, სული და ინტელექტი.

გ) **შესხენების მეთოდის ანალიზი.** „თაზაქორ“ იმის შესხენების აზრით გამოიყენება, რის მიმართაც უგულისყურობას ან უგულისხმობას იჩენენ; ანდა იმას, რაც საერთოდ დავიწყებულია. ის, რაც ავიწყდებათ ანდა რის მიმართაც უგულისყურონი არიან, შესაძლოა ერთ შემთხვევაში ღვთის მცნებები, მეორე შემთხვევაში კი ზოგადად ადამიანური ღირებულებები იყოს. საზოგადოდ, ადამიანის უნებლიე შეცდომები სათავეს უგულისყურობიდან იღებს, ადამიანური ცოდვები კი სიბნელიდან და უსამართლობიდან მომდინარეობს, ამიტომაც ის, რაც უგულისყურობასა და სიბნელეს აღმოფხვრის, გამუდმებული შესხენებაა. ადამიანი რომ უგულისყურობაში არ იყოს ჩავარდნილი, ღვთის მცნებათა და კანონთა ურჩობას არ შეუდგებოდა;

ხოლო სული რომ სიბნელესა და უსამართლობა-ში არ იყოს ჩაძირული, უსამართლობის ჩადენას ვერასდროს გაბედავდა. სწორედ ამიტომაც, რომ შეხსენებას ადამიანის აღზრდა-განათლებისას არსებითი როლი აკისრია და შეხსენებაა ის, რაც ადამიანს სიბნელეს, უგულისყურობასა და უსამართლობას განარიდებს. უნდა ითქვას, რომ შეხსენება შესაძლოა რამდენიმე საქმისათვის იქნეს გამოყენებული. ეს საქმეებია:

ა) **ღვთისმსახურება და ლოცვები:** ღმერთმა ყურანში რამდენიმე ადგილას შეგვაგონა, რომ სარიტუალო ლოცვა (ნამაზი) ადამიანს გარყვნილი და ავი საქმეებისაგან აკავებს („ობოა“, 45-ე აია) და რომ მარხვა გულის სიწმინდისა და ადამიანური ალაღმართლობის მიზეზია („ძროხა“, 184-ე აია); აუცილებელი მოწყალების გაღება ხელს უშლის ზედმეტი ქონებისაგან გათავისუფლებას (რომაელნი, 39-ე აია), ხოლო ალაჰის ხსენება გულს ამშვიდებს (ქუხილი, 28-ე აია); ბ) **სიკვდილის შეხსენება.** ამქვეყნიდან გადანაცვლების, გარდაცვალების შეხსენება სასიკეთო ზეგავლენას ახდენს აღზრდაზე, რადგანაც ადამიანის უგულისყურობა სიკვდილის მიმართ, თავისთავად, ღვთის ურჩობისა და ავკაცობის მნიშვნელოვან მიზეზად გვევლინება. ადამიანს სიკვდილი რომ არ ავიწყდებოდეს, არც თავისი თავისა და არც სხვათა მისამართით უსამართლობას არასდროს ჩაიდენდა. ალი ბრძანებს: „ვინც სიკვდილს ელის, იმ ყავლს, რაც აბადია, თავისათვის სასარგებლოდ გამოიყენებს“¹⁴. ასევე ბრძანებს: „ვისაც სიკვდილის მოლოდინი აქვს, კეთილ საქმეთა აღსრულებას დაეშურება“¹⁵.

დ) **თვითდაკვირვების მეთოდი.** „ებრა“ ზუსტად ზეგავლენის მოხდენას, ანდა რაიმეს გადალახვას ნიშნავს. როგორც ტერმინი, ეს შეიძლება ნიშნავდეს შეგრძნებებიდან გონებით გააზრებისკენ ან გარეგანიდან შინაგანისაკენ გადანაცვლებასა და სიავიდან სიკარგემდე მიღწევას, რადგანაც პიროვნება ამქვეყნიურ საქმეთა განჭვრეტით სიკეთისა და სარგებლის მხრივ გონივრულ შედეგებამდე მიდის. თვითდაკვირვების მეთოდი ადამიანის აღზრდისას იმ მხრივაცაა მნიშვნელოვანი, რომ, როდესაც კაცი სამყაროში მიმდინარე

ცვლილებებს ჭკუის სასწავლებელი მაგალითებით აკვირდება, ანდა იმისაგან, რაც სხვას თავს გადახდება, დასკვნას გამოიტანს და სხვათა შეცდომებს აღარ გაიმეორებს, რაღაცა ფორმით კეთილ აღზრდას ექვემდებარება.

საბედნიეროდ, ამქვეყნიურ ჭკუის სწავლის მრავალი გზა და საშუალება არსებობს, აქედან გამომდინარე, თუკი ადამიანი გამჭრიახი იქნება, თავის წინ მრავალ მაგალითს აღმოაჩენს და, საერთოდ, ცხოვრებასა და მის ცვალებადობას წარსულშიც და აწმყოშიც ჭკუის სასწავლებელი გაკვეთილივით შეხედავს. საზოგადოებათა აღზევებისა თუ დაცემის მიზეზებზე დაკვირვება, სახელმწიფოთა გაძლიერებისა და დაკნინების ფაქტორთა ანალიზი და ერთა ბედნიერებისა თუ უბედურების მიზეზთა შესწავლა კი შესანიშნავ სკოლად გამოადგება ჭკუის სასწავლებლად.

აქვე დიდი სინანულით უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჭკუის სწავლის მრავალი გზის მიუხედავად, თვითდაკვირვებისა და გონზე მოსვლის უნარი ძალზე ცოტა ადამიანს თუ გააჩნია. ჭკუის სასწავლებელი მაგალითები მოდიან და მიდიან, ადამიანი კი პასიურ მაყურებლად რჩება და კვლავაც წინანდელ თუ სხვათა შეცდომებს იმეორებს.

ე) **შეგონების მეთოდის ანალიზი.** შეგონება, ენათმეცნიერთა განმარტებით, არის ის, რაც „გულს სიღბოსა და სიჩვილეს ანიჭებს, კეთილ გრძნობებს აღვივებს და ხდება მიზეზი იმისა, რომ ადამიანმა სიცრუესა და სიავეზე აიღოს ხელი და სიმართლისა და სიკეთისათვის განიმზადოს სული. შეგონება არის ის, რაც ადამიანში ბოროტებას აკავებს და სიკეთის წადილს ამკვიდრებს“¹⁶. ბრწყინვალე ალიც ამასვე ბრძანებს: „სასარგებლო შეგონება ისაა, რაც ადამიანს სიავისაგან შეაკავებს“¹⁷.

და თუ შეგონება გულს სისასტიკეს მოაცილებს და მასში ცუდისაგან მოშორებისა და კარგისაკენ მიდრეკის ნოყიერ ნიადაგს შეამზადებს, მაშინ შეგონება შესაძლოა ადამიანის გულის მკვდრეთით აღდგომისთვის შესაფერის კალაპოტად გამოდგეს. რადგანაც ის აღზრდის მკაცრ აკრძალვებს აუქმებს და გულს ღვთიურ გზაზე სვლის ნათლის მისაღებად ამზადებს.

ვ) **მონანიების მეთოდის ანალიზი.** ენათმეცნიერთა განმარტებით, „თოუბე“ (მონანიება) დაბრუნებას, მობრუნებას ნიშნავს.

აღზრდაში მონანიებისა და შენდობის მნიშვნელობა კი ასეთი სახით იკვეთება: რადგან ადამიანი შინაგან შეითანთა თუ გარეგან შეითანთა ზეგავლენით მუდმივად უგულისხმობისა და ცოდვის საშიშროების წინაშე დგას, ხოლო ხშირად ურჩობისა და ღვთის წინააღმდეგობის ჟინითაცაა ატანილი, ეს ადამიანის ღირსებას აკნინებს და აქვეითებს. ამიტომაც საჭიროა ასეთი ადამიანი განიბანოს. ცოდვათაგან განწმენდა ან ჯოჯოხეთის ცეცხლითაა შესაძლებელი, ანდა სინანულის ცეცხლით. ხოლო რაკიდა ჯოჯოხეთის ცეცხლი დედამიწაზე არ მოიპოვება და ადამიანსაც საკუთარი თავისათვის უმცირესი სიავე სწადია, თანაც თავისუფალი ნებითაცაა დაჯილდოებული, — უპრიანია, სინანულის ცეცხლი აირჩიოს. ამიტომაც, სანამ ადამიანი მონანიების გზას არ შეუდგება, მანამ მისი აღზრდის ყოველგვარი მცდელობა უკვალოდ ჩაივლის. ეს გზა კი ბრწყინვალე ადამიდან იწყება და ქვეყნიერების აღსასრულამდე გაგრძელდება. საერთოდ, შეიძლება ითქვას, რომ მონანიება წარსულის ანაზღაურების, ცხოვრებისათვის ახალი სულდგმისა და სიხალისის მინიჭების ჭეშმარიტების სრულქმნილებისაკენ გამრუდებული გზის გამოსწორების უმთავრესი საშუალებაა. ამდენად, მონანიებას ადამიანის აღზრდაში უდიდესი როლი აკისრია.

ბ) **გამოცდისა და განსაცდელით განსწავლის მეთოდი.** გამოცდა და განსაცდელი საბოლოოდ ძალის მოსინჯვას უკავშირდება. რაც შეეხება ღმერთს, რომელიც ყოვლისმცოდნე აბსოლუტია, მის მიერ ადამიანის გამოცდას სხვა საფუძველი უნდა ჰქონდეს. ეს საფუძველი შეიძლება მოკლედ ასეთ პუნქტებად ჩამოვაყალიბოთ:

1. ადამიანი ღვთის მიერ იმისათვის გამოიცდება, რომ მისი დაფარული შესაძლებლობები ამოქმედდეს, რადგანაც ზოგჯერ სრულყოფილების მისაღწევად სიძნელეთა პირისპირ დგომა აუცილებელი პირობაა, — ისევე, როგორც ლითონს ცეცხლზე ადნობენ, რათა მისგან ოქრო მიიღონ.

2. ადამიანი ღვთის მიერ იმისათვის გამოიცდება, რომ თვით ადამიანის ნამდვილი ღირებულება, ზნეობრივი ხარისხი და პიროვნული დონე კიდევ უფრო ამაღლდეს, რადგანაც ზოგჯერ ღმერთი იმიტომ უგზავნის ადამიანებს განსაცდელსა და უბედურებას, რომ ისინი ამით სრულყოფილების უფრო მაღალ საფეხურს აზიაროს. ამის გამო მოციქულები ყველაზე მეტ სიძნელეს აწყდებოდნენ, იმის მიუხედავად, რომ ყველაზე უკეთესი ადამიანები იყვნენ.

3. ადამიანები ღვთის მიერ იმისათვის გამოიცდებიან, რომ იმან, ვისაც უნდა სამოთხეში შევიდეს, სწორედ ამ განსაცდელთა და უბედურებათა გავლით თავი სამოთხის ღირსად მიიჩნიოს, ხოლო ის, ვინც საამისოდ შეუფერებელია, თავის ადგილას იჯდეს და ჩივილი და წუწუნი არ დაიწყოს.

იმ საფუძვლის გააზრება, რომლის მიხედვითაც, რელიგიის თვალთახედვით, ღმერთი ადამიანს გამოსცდის, საშუალებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ გამოცდა ღვთის კანონია, რომელიც ყველასა და ყველაფერზე ვრცელდება და ამიტომაც ცხოვრების ყველა მოვლენასა თუ თითოეულ ადამიანსაც მოიცავს. ყველა — ანგელოსთაგან და წინასწარმეტყველთაგან მოკიდებული, ჩვეულებრივი ადამიანებით დამთავრებული — უფლის გამოცდის პირისპირ დგას და ეს გამოცდა თანაბრად ეხება მდიდარსა თუ ღარიბს, მოხუცსა თუ ახალგაზრდას, მცოდნესა თუ უცოდინარს, და თითოეული მათგანი სხვადასხვაგვარ გამოცდას გაივლის. რა თქმა უნდა, თუ ადამიანი ამ გამოცდას სწორად შეაფასებს, გაიაზრებს და მის კვალდაკვალ სამართლიანობისა და ჭეშმარიტების კრიტერიუმებით იმოქმედებს, სრულყოფისაკენ მიმავალ შესაბამის კალაპოტს მიაგნებს; ხოლო თუ არასწორად შეაფასებს და გააანალიზებს, საკუთარი დაცემისათვის ნოყიერ ნიადაგს მოამზადებს. აქედან ცხადი ხდება, რა მნიშვნელობა შეიძლება მას ჰქონდეს.

თ) **თავშეკავებისა და თვითკონტროლის მეთოდი.** თავშეკავებას, როგორც წესი, ლექსიკოლოგები განმარტავენ როგორც თავის მართვას, ხოლო თვითკონტროლს — როგორც საკუთარი თავის გათვალისწინებას და საკუთარი

თავისათვის ანგარიშის ჩაბარებას.¹⁸

თავშეკავებისა და თვითკონტროლის მე-
თოდს ადამიანის აღზრდა-განათლების საქმეში
უდიდესი ფუნქცია აკისრია, რადგანაც, ვინც
თავისი ცხოვრებისა და თავის გაკონტროლებას
ახერხებს, სინამდვილეში საკუთარი გონების,
თვალის, ყურის, ენის, ხელისა და სხვა ნაწილთა
კონტროლიც შეუძლია. ამას გარდა, თუ ადამიანი
საკუთარ თავზე უფლობს, სხვები მის დაუფლებას
ვეღარ შეიძლებენ და იგი თავის პიროვნულ
სახესა და ბუნებას შეინარჩუნებს, რადგან
ღმერთს კაცი არავის და არაფრის მონად არ შე-
უქმნია, რათა სრულიად თავისუფალმა თავისი
უფლისაგან სვლა მოახერხოს.

აქვე აუცილებლად უნდა აღინიშნოს
ის გარემოებაც, რომ მუსლიმ სწავლულებს
თვითკონტროლისა და თავშეკავების მეთოდზე
წინ ერთი საფეხური აქვთ იმ ადამიანისათვის,
რომელიც სრულყოფილებისაკენ მიმავალ
გზაზე მიაბიჯებს. ეს საფეხურია „მუშარატა“,
ხოლო ზემოთ განხილულ ორ მეთოდს მოსდევს
„მუაყათაბას“ მეთოდი. მუშარატა საკუთარი
თავის წინაშე აღთქმისა და პირობის დადებას
ნიშნავს ღვთისგან დაწესებულ ვალდებულებათა
მიყოლისა და ღვთისგან აკრძალული საქმეების
დათმობის თაობაზე. ამდენად, „მორაყებე“
თავშეკავებაა ამ აღთქმის დარღვევისაგან, ხოლო
„მოჰასებე“ — თვითკონტროლი — ითვალისწინებს
საკუთარი თავისათვის ანგარიშის ჩაბარებას
აღსრულებულ საქმეთა თაობაზე დღე-ღამის
განსაზღვრულ დროსა და საათებში. რაც შეეხება
„მუაყათაბას“, ეს არის საკუთარი თავის გაკიცხვა
უნებლიეთ ჩადენილი ცოდვების გამო.

ადამიანის აღზრდის პროცესში თვით-
ანალიზის მეთოდის შესახებ ალი ბრძანებს: „ის,
ვინც საკუთარ თავს ანგარიშს მოსთხოვს, თავის
ნაკლოვანებებს შეიგნებს და ცოდვებს ჩახვდება,
ვალდებულია აღმოფხვრას თავისი ცოდვები და
გამოასწოროს საკუთარი ნაკლოვანებანი“¹⁹.

ი) **წახალისებისა და დასჯის მეთოდის
ანალიზი.** წახალისებას ლექსიკოლოგები
განმარტავენ როგორც ადამიანის შეგულიანებას
კეთილ საქმეთა აღსასრულებლად, ხოლო
დასჯას — როგორც გამოფხიზლებასა და
განსწავლას. დასჯისა და წახალისების მეთოდი,

ძირითადად, შეგულიანებისა და შეკავების
ერთგვარი საშუალებაა, რათა ამ მეთოდით
ადამიანის შესაძლებლობა, ნიჭი და უნარი
აბსოლუტური სრულქმნილებისაკენ მიმავალ
ძნელ გზაზე შესაბამისად განვითარდეს. აქედან
გამომდინარე, წახალისების მეთოდის მიზანია,
კეთილი საქმის აღმსრულებელი ადამიანი
თავისი საქმის აღსრულებისას კიდევ უფრო
გაძლიერდეს და მის შემყურე სხვა პირებსაც
მსგავსი საქმეების კეთების სურვილი აღეძრათ,
ხოლო დასჯის მეთოდი მიზნად ისახავს
ადამიანის გამოფხიზლებას ცოდვის მიერ
მოგვრილი თვლემისაგან, რათა შეიგნოს სიავე
საკუთარი საქმისა და ღვთისაგან სავალ გზაზე
შემობრუნდეს.

აქ აუცილებელი არ არის, განიმარტოს
დასჯისა და წახალისების მეთოდის როლი
პიროვნების აღზრდის საქმეში, მაგრამ არის
ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელსაც
აღბათ გვერდს ვერაფრით ავუვლით. კერძოდ,
უნდა გაირკვეს, რომელია უფრო მნიშვნელოვანი
პიროვნების აღზრდისათვის — წახალისება თუ
დასჯა. შესაძლოა, ვინმემ იფიქროს, რომ დასჯა
უფრო მნიშვნელოვანია, მაგრამ, ისლამის
თვალთახედვით, უპირატესობა წახალისებას,
შეგულიანებას ენიჭება, რადგანაც ისლამის
რელიგიის საფუძველს სწორედ სიყვარული
წარმოადგენს. ხოლო თუ წახალისება და
სიყვარული სწორად, თავის ადგილას და
პიროვნების მდგომარეობისა და შექმნილი
ვითარების შესაბამისად იქნება გამოხატული,
არა მარტო კეთილისმქმნელი კაცი განეწყობა
უფრო მეტად თავისი საქმის აღსასრულებლად,
არამედ მისი შემყურე ავისმქმნელებიც კეთი-
ლი საქმის საკეთებლად საჭირო სტიმულსა და
მოტივაციას იპოვიან. სწორედ ამის საფუძველზე
ბრძანებს ბრწყინვალე ალი: „ავს კარგით
დაუპირისპირდით“²⁰. ანდა ბრძანებს: „ავის-
იმქმნელები კარგის მქმნელის დაჯილდოებით
დასაჯეთ“²¹ ან ბრძანებს: „გულქვაობას სილბოთი
და ლმობიერებით დაუპირისპირდით“²².

აქედან ცხადი ხდება, რომ დასჯის
როლი აღზრდის საქმეში სიავისა და სიცრუის
შომის ჩანერგვა და რწმენის ერთგვარი
გაძლიერებაა და არა დასჯილი ადამიანის

პიროვნული დაცულობის ხელყოფა. ამდენად, დასჯა ერთგვარი გაფრთხილება და შეგონებაა ავი საქმის მძიმე შედეგებზე, რათა მოპირისპირე მხარემ შეიგნოს და შეიგონოს, ავ საქმეს რა მძიმე დასასრული შეიძლება ჰქონდეს.

მოკლედ, ისლამი ამ თვალსაზრისით ადამიანის ადამიანად ჩამოყალიბების საოცარი ლაბორატორიაა, რამდენადაც ისლამი ზემოთ განხილული მეთოდების გამოყენებით მოწადინებულია, ადამიანს თავისი ადამიანობა შეაგნებინოს, გრძობითი, ინტელექტუალური, სულიერი ღირებულებების მოპოვებისავე შეაგულიანოს და სიავეს, ბოროტებას, ამაოებას, უსამართლობასა და სისხლის ღვრას განარიდოს, რათა ამგვარად ადამიანი დედამიწის ანგელოზად იქცეს და კეთილ, ჭკვიან, გულიან, გონიერ, მცოდნე და ღვთისმოსავ ადამიანად ჩამოყალიბდეს — ისეთად, როგორც იყო წინასწარმეტყველი მუჰამადი და როგორებიც იყვნენ მოციქულის ოჯახის წევრები.

აქედან გამომდინარე, ისლამს თავისი სწავლებით არავითარ შემთხვევაში არ სწადია ექსტრემისტი, გულქვა, ცივი, უძლური, გონებრივად ჩამორჩენილი, ანდა შემოქმედებითად უუნარო ადამიანის ჩამოყალიბება.

წყაროები

1. “სინანე იბნი მაჯჰჰ“, ტ. I, მე-17 კარი, 224-ტ ჰადისი.
2. “ქანზულ ომმალ“, 28697-ე ჰადისი; მუჰამად ბაყერ მეჯლისი „ბიჰარულ ანვარი“, ტ. I, „ქითაბი ელმ“; „ალ მაქთაბათულ ისლამიეს“ გამოცემით.
3. სონანე თერმიზი, 2647-ტ ჰადისი.
4. “ბიჰარულ ანვარი“, ტ. II, „ქითაბულ ელმი“.
5. სონანე იბნი მაჯჰჰ, ტ I, 17-ე კარი 223-ე ჰადისი.
6. “ბიჰარულ ანვარი“, ტ. I, „ქითაბ ელმ“.
7. “ბიჰარულ ანვარი“, ტ. 77, გვ. 79;
8. აბდულვაჰიდ ამული — „ღურარულ ჰეჰამ“; 2738 ჰადისი.
9. ჯაფარ სუბჰანი, „ლუკმანის სურის განმარტება“, გვ. 15, ისლამური პროპაგანდის სააგენტოს გამოცემა, ყუმი, მეშვიდე გამოცემა, ჰიჯრის 1382 წ.
10. ალამე თაბათაბაი, „ალ-მიზანი“, ტ. 11, გვ. 60, გამომცემლობა „დარ ალ-ქუთუბ ალ-ისლამი“, ყუმი, 1393 მთვარის ჰიჯრით.
11. ჰირანი „გონთა ძვირფასი საჩუქარი“, გვ. 144, ყუმი, გამომცემლობა „ბასირათი“, 1394, მთვარის ჰიჯრით.
12. ქალინი „სრული საფუძვლები“, ტ. I, გვ. 410, გამომცემლობა „დარ ალ-

- მაქთაბათ ალ-ისლამია“, თეირანი, მთვარის ჰიჯრის 1388.
13. ყადი აიადი, „განკურნება რჩეული ადამიანის (მუჰამადის) ამბავთა თხრობით“, ტ. V, გვ. 187, გამომცემლობა „დარ ალ-ქითაბ ლი არაბი“, ბეირუთი.
 14. აბდ ალ-ვაჰიდ ამული, „სიბრძნის სიღრმეები და სიტყვის მარგალიტები“, ტ. V, გვ. 295.
 15. იქვე, გვ. 327.
 16. რალიბის ლექსიკონი, გვ. 527, ფარაჰიდი, „ქითაბ ალ-აიანი“, ტ. III, გვ. 166, „ლისან ალ-არაბ“, ტ. XV, გვ. 345.
 17. აბდ ალ-ვაჰიდ ამული, „სიბრძნის სიღრმეები და სიტყვის მარგალიტები“, ტ. I, გვ. 319.
 18. „მოინის ლექსიკონი, ტ. III, გვ. 398.
 19. აბდ ალ-ვაჰიდ ამული, „სიბრძნის სიღრმეები და სიტყვის მარგალიტები“, ტ. V, გვ. 399.
 20. იქვე, ტ. IV, გვ. 231.
 21. „ნაჰჰ ალ-ბალაღა“, სიბრძნე №177.
 22. აბდ ალ-ვაჰიდ ამული, „სიბრძნის სიღრმეები და სიტყვის მარგალიტები“, ტ. II, 178.

„აღზრდისა“ და „განათლების“ ცნებები პედაგოგიკასა და განათლების ფილოსოფიაში

რევაზ ბალანჩივაძე

(საქართველო)

„განათლების ფილოსოფია“, როგორც ფილოსოფიის ერთ-ერთი დარგი, ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი მეცნიერებაა. მასზე, როგორც დამოუკიდებელ მეცნიერებაზე, XX საუკუნის ბოლოს (80-ან წლებში) დაიწყო მსჯელობა. საერთოდ, XX საუკუნე ბევრი ახალი ფილოსოფიური დისციპლინის შექმნის საუკუნეა. გავიხსენოთ „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“, „აქსიოლოგია“, „კულტუროლოგია“ და ა. შ. „განათლების ფილოსოფია“ ყველა მათგანზე უფრო ახალგაზრდაა. მათ გაჩენას ერთი საერთო მიზეზი აქვს. ამიტომ ყველა მათგანი ერთიმეორეს უკავშირდება და ერთიმეორეს განაპირობებს.

განათლების ფილოსოფია ყალიბდება როგორც პედაგოგიკის თეორიული გააზრების, პედაგოგიკისათვის სათანადო თეორიული ბაზის შემქმნელი მეცნიერება.

თავად პედაგოგიკა, ისევე როგორც თითქმის ყველა სხვა სპეციალური, კონკრეტული მეცნიერება, ფილოსოფიის შიგნით, მის წიაღში ჩაისახა. ამიტომ ვლადიმერ სოფისტების, სოკრატეს, პლატონის, არისტოტელეს და სხვათა პედაგოგიურ იდეებზე. სხვათა შორის, მაშინდელი პედაგოგიკა უფრო ახლო იყო ფილოსოფიასთან, ვიდრე შემდგომდროინდელი.

დამოუკიდებელ მეცნიერებად პედაგოგიკა გაცილებით უფრო გვიან ჩამოყალიბდა — იან ამოს კომენსკის დროს და მის მიერ. მაგრამ იგი იმთავითვე ჩამოყალიბდა როგორც ემპირიული მეცნიერება ადამიანის (ბავშვის) აღზრდის, განათლებისა და სწავლების შესახებ. „ემპირიულს“ რომ ვამბობთ, აქ, პირველ ყოვლისა, იმას ვგულისხმობთ, რომ პედაგოგიკა

თავის მიზნად და ამოცანად ისახავდა რეალური, კონკრეტული, ემპირიული ადამიანის (ბავშვის) აღზრდასა და განათლებას — ისე რომ, არც კი გასჩენია კითხვა: რა არის ადამიანი? ანუ რა (ან ვინ) არის ის, ვის აღზრდასა და განათლებასაც იგი ესწრაფვის. ძირითად მონაცემებს ადამიანის შესახებ ან პრაქტიკიდან იღებდა, ან, იშვიათად, იმდროინდელი ფილოსოფიიდან. და რაკი ადამიანი, ერთი მხრივ, თავისთავში მრავალ სხვადასხვა ფენას მოიცავდა: ბიოლოგიურს, ფიზიოლოგიურს, ფსიქიკურს, ცნობიერს, ხოლო, მეორე მხრივ, წარმოჩნდებოდა ხან როგორც სხეულის მქონე ცოცხალი არსება, ხან როგორც მოაზროვნე ცხოველი, ხანაც როგორც ზნეობრივი, რელიგიური, ესთეტიკური, სოციალური და ა. შ. არსება, შესაბამისად, გაჩნდა აღზრდის ისეთი სახეები, როგორიცაა: ფიზიკური აღზრდა, გონებრივი აღზრდა, ზნეობრივი აღზრდა, ესთეტიკური აღზრდა, რელიგიური აღზრდა, საოჯახო აღზრდა და ა. შ.

აღზრდის სახეთა სიმრავლეს სულაც არ გაუადვილებია აღზრდის ცნების დეფინიცია. პირიქით, უფრო გააბუნდოვანა და ძნელად გასაგები გახადა იგი.

დროთა ვითარებაში აღზრდის ზემო-ჩამოთვლილი სახეებიდან ხან ერთი ხდებოდა პრიორიტეტული, ხან — მეორე. ასე მაგალითად, სპარტელებთან ფიზიკური აღზრდა იყო პრიორიტეტული, სოფისტებთან — გონებრივი განათლება, სოკრატესთან — ზნეობრივი, არისტოტელესთან — პოლიტიკური, შუა საუკუნეებში — რელიგიური და ა. შ. შესაბამისად იცვლებოდა „აღზრდისა“ და „განათლების“ ცნებების ში-

ნაარსიც. მათში ხან ცოდნას ენიჭებოდა უპირატესობა, ხან — ზნეობას, ხან — რწმენას, ხან — ინტელექტს, ხან კი — განსწავლულობას.

აღზრდა-განათლების საკითხი მთელი სიმწვავით დადგა XX საუკუნეში, უფრო ზუსტად, მის მეორე ნახევარში. ამის უპირველესი მიზეზი გახდა მეცნიერებისა და ტექნიკის არნახული წინსვლა. თავის მხრივ, ამ წინსვლამ, ჯერ ერთი, გააჩინა ტერმინი „მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია“, მეორე მხრივ კი, მრავალი მავნე სოციალური შედეგი გამოიწვია, რომელთაგან უპირველესს „ტექნიკური გაუცხოება“ ეწოდა.

ტექნიკური გაუცხოება არის ადამიანის დაცილება მისი ნამდვილი ბუნებისაგან, მისი სვლა არა საკუთარი არსის, არამედ მისი საწინააღმდეგო მიმართულებით (ბალანჩივაძე, ასათიანი 1997). ადამიანის ასეთი ტექნიკური გაუცხოება კი დაკავშირებულია ტექნიკის გაფეთქებასთან, მის გაუნივერსალეობასთან. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მოხდა ის, რომ ადამიანმა და ტექნიკამ ადგილები გაუცვალეს ერთმანეთს: თუ აქამდე ადამიანი იყო მიზანი და უმაღლესი ღირებულება, ტექნიკა კი — საშუალება ამ მიზნის (ანუ ადამიანის) კეთილდღეობისათვის, ახლა ტექნიკაა უმაღლესი მიზანი და ღირებულება, ადამიანი კი — საშუალება ამ მიზნის მიღწევის გზაზე. მაშასადამე, მოხდა ადამიანის რობოტიზაცია, მისი ქცევა მანქანის დანამატად, ადრინდელი Homo Sapiens-ი მწარმოებელ ადამიანად, ანუ Homo Faber-ად იქცა.

თავისთავად ცხადია, ეს არ მოხდებოდა, ადამიანს რომ საკუთარი თავი, საკუთარი ბუნება და შესაძლებლობა მეტ-ნაკლებად ზუსტად სცნობებოდა. ახლა თითქმის ყველა ფილოსოფოსი, სოციოლოგი, კულტუროლოგი, ხელოვნების სულ სხვადასხვა დარგის წარმომადგენელი აღიარებს, რომ ეს ყველაფერი მოხდა იმის გამო, რომ ბუნების დამორჩილების დაუოკებელი ინტერესით შეპყრობილ, ტექნიკითა და ტექნოლოგიების წინსვლით გატაცებულ ადამიანს შეუმეცნებელი დარჩა საკუთარი თავი, გამორჩა მისთვის ისეთი სასიცოცხლო მნიშვნელობის მქონე კითხვა, როგორცაა: „რა არის ადამიანი?“ (კაკაბაძე 1972).

ამჯერად ეს საყვედური, ცხადია, ეხება

არა, ვთქვათ, პედაგოგიკას, არამედ თავად ფილოსოფიას.

ბუნებრივად ჩნდება კითხვა: რატომ გამორჩა მხედველობიდან ფილოსოფიას ადამიანი? რატომ მოუვიდა ეს იმ ფილოსოფიას, რომლის ყურადღების ცენტრში თითქოს ყოველთვის იყო ადამიანი (ბუნებასთან და საზოგადოებასთან ერთად).

საქმე ისაა, რომ მაშინ ფილოსოფიის საკვლევი საგანი სინამდვილეში ადამიანი კი არ იყო, არამედ მთელი სამყარო, რომელშიც, ბუნებასთან და საზოგადოებასთან ერთად, ადამიანიც შედიოდა. აქ ადამიანი მთელის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი იყო. ამიტომ ფილოსოფიის საკვლევი საგანიც სწორედ ის მთელი და მისი კანონზომიერებები იყო და არა საკუთრივ ადამიანი.

მეორე მხრივ, ფილოსოფია ადამიანს სწავლობდა ან ცხოველთან, ან საზოგადოებასთან, ან ღმერთთან მიმართებაში, ამოცანა კი ეხებოდა მის კვლევას „შიგნიდან“, რაც შემდგომში „ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ“ იკისრა.

რაც შეეხება ე.წ. ადამიანის შემსწავლელ სპეციალურ მეცნიერებებს, არც ერთი მათგანი თავად ადამიანს არ სწავლობდა, ან სხვანაირად: არც ერთი მათგანის საკვლევი საგანი ადამიანი არ ყოფილა. ისინი სწავლობდნენ ადამიანის სულ სხვადასხვა ასპექტს, მაგრამ არა საკუთრივ ადამიანს. ასე მაგალითად, ბიოლოგია ადამიანს კი არ სწავლობდა, არამედ სიცოცხლეს ადამიანში (მისი საკვლევი საგანი იყო სიცოცხლე, რომელიც ამებით იწყება და ადამიანით მთავრდება). ფიზიოლოგია ადამიანს კი არ სწავლობდა, არამედ იმ ფიზიოლოგიურ პროცესებს, რომლებიც ადამიანის ორგანიზმში მიმდინარეობდა. ასევე ფსიქოლოგიაც ადამიანს კი არ იკვლევდა, არამედ მასში მიმდინარე ფსიქიკურ პროცესებს ან მის ქცევებს (ბიჰევიორიზმი), მოქმედებებს (ვთქვათ, ს. რუბინშტეინის მოქმედების ფსიქოლოგია).

როგორც ზემოთაც შევეცადეთ გვეჩვენებინა, არც ერთი ზემოდასახელებული მეცნიერება არ ისახავდა მიზნად ადამიანის (ერთი) არსის გარკვევას. ამ მხრივ არავითარ პოზიტიურს არც მათი ჯამი არ იძლეოდა.

მათემატიკაში აქსიომად მიღებული დებულება — მთელი უდრის ნაწილთა ჯამს — აქ არ მუშაობს (არ გამოდგება). ამიტომ გახდა აუცილებელი, შექმნილიყო სპეციალური მეცნიერება, რომელიც გაარკვევდა ადამიანის არსს, უპასუხებდა კითხვას: რა არის ადამიანი?

ამ ამოცანის დასახვა და განხორციელება იკისრა სწორედ ახალმა ფილოსოფიურმა დისციპლინამ — ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ, რომლის ერთადერთი საკვლევი საგანი არის ადამიანი. თავისთავად ცხადია, აქ უკვე ლაპარაკია არა ადამიანზე როგორც ემპირიულ, რეალურ არსებაზე, არამედ მის არსზე, ბუნებაზე, სპეციფიკაზე, მისი ცხოვრების საზრისზე, მის თავისუფლებასა და პასუხისმგებლობაზე და ა.შ. (შელერი 1988: 31-35).

ადამიანის ტექნიკურმა გაუცხოებამ, რომელზედაც ზემოთ იყო მსჯელობა, საცნაური გახადა, რომ ჩვენ არ გვქონდა ადამიანის არსის სწორი გაგება, არ ვიცოდით — რა იყო სინამდვილეში ადამიანი. ხოლო იმ სიტუაციაში, როცა არ იცი — რა არის ადამიანი, შეუძლებელია მისი აღზრდა-განათლების საქმე სწორი მიმართულებით წარმართო. ამან, ბუნებრივია, პედაგოგიკის მოდერნიზაციის ამოცანა გარდუვალად დააყენა დღის წესრიგში. პირველ რიგში, უნდა გაძლიერებულიყო ის თეორიული ბაზა, რომელსაც უნდა დაჰყრდნობოდა პედაგოგიკა როგორც მეცნიერება. არა მარტო ის უნდა გარკვეულიყო, თუ რა იყო ადამიანის არსი (ამის გარკვევა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საქმე იყო და არა პედაგოგიკის), არამედ უნდა გადასინჯულიყო ის ფუნდამენტური ცნებები, რომლებსაც უნდა დაჰფუძნებოდა პედაგოგიკა, როგორც ემპირიული მეცნიერება და პედაგოგიური პრაქტიკა. ასეთი ცნებები იყო ადამიანი, პიროვნება, ინდივიდი, „მე“, აღზრდა, განათლება სწავლება და ა.შ. საქმე იქამდეც კი მივიდა, რომ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე დაფუძნებულ ამ ახალ პედაგოგიკას „ანთროპოლოგიური პედაგოგიკა“ უწოდეს, თუმცა სახელწოდებას სხვაგვარადაც ხმარობენ — „პედაგოგიური ანთროპოლოგია“, რაც, ჩემი აზრით, დიდი შეცდომაა, — შეცდომაა

იმიტომ, რომ ანთროპოლოგიას კი არ სჭირდება პედაგოგიკა, არამედ პედაგოგიკას სჭირდება ანთროპოლოგია (ბალანჩივაძე 2006: 98-103).

ასევე, უნდა დადგენილიყო აღზრდისა და განათლების ცნებების ახალი შინაარსი. ისიც უნდა გარკვეულიყო, „აღზრდისა“ და „განათლების“ ცნებებიდან რომელს რა ფუნქციური დატვირთვა ჰქონდა და ახალი, მოდერნიზებული პედაგოგიკისათვის რომელი უფრო პრიორიტეტული აღმოჩნდებოდა. ტრადიცია თითქოს აღზრდას ანიჭებდა უპირატესობას, მაგრამ ახალმა ვითარებამ აჩვენა, რომ, თუ განათლების ცნებას დაუბრუნდებოდა სოკრატესდროინდელი მნიშვნელობა, როცა მასში ცოდნასთან ერთად ჰუმანურობა და სულიერებაც იგულისხმებოდა, სასწორი უფრო განათლებისაკენ გადაიხრებოდა.

საქმეისაა რომ ადამიანის აღზრდა ყველა სიტუაციაში, ნებისმიერ სოციალურ გარემოში ხორციელდება: ხან მიზანმიმართულად, შეგნებულად, ხანაც — სტიქიურად, ავტომატურად. ბავშვის აღზრდა სკოლამდეც ხდება, სკოლაშიც და სკოლის გარეთაც. განათლება კი სულ სხვაა: იგი მიზანმიმართული ქმედებაა, რომელიც აუცილებლად კულტურულ გარემოში ხორციელდება და ადამიანის სულიერ-ზნეობრივ ფორმირებასა და სრულყოფას ისახავს მიზნად. თანაც, განათლებას სხვადასხვა დონის საგანმანათლებლო დაწესებულებები ახორციელებენ, დაწყებული ბავა-ბალიდან, დოქტორანტურით დამთავრებული. უფრო მეტიც, განათლება უწყვეტი პროცესია. იგი ადამიანის მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ხორციელდება.

არსებითად, განათლების ცნების ახლებურმა გაგებამ განაპირობა ის ვითარება, რომ ფილოსოფიის იმ დარგს, რომელმაც პედაგოგიკის თეორიული ბაზის მომზადება და გადახალისება იტვირთა, განათლების ფილოსოფია ეწოდა (და არა, ვთქვათ, აღზრდის ფილოსოფია ან პედაგოგიკის ფილოსოფია).

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შექმნამ პედაგოგიკის წინაშე გადაუდებელ ამოცანად დააყენა — გაეაზრებინა თავისი ფუნდამენტური ცნებები, რაც დასრულდა კიდევ ახალი

ფილოსოფიური დისციპლინის — განათლების ფილოსოფიის შექმნის მცდელობით, რომლის უპირველესი ცნება განათლებაა.

ხაზგასმით გვინდა ვთქვათ: განათლების ფილოსოფიის გაჩენა არავითარ შემთხვევაში არ ხდის ზედმეტს პედაგოგიკას, როგორც ემპირიულ მეცნიერებას, არ უცვლის მას პროფილს. განათლების ფილოსოფიის შექმნა არც იმას ნიშნავს, რომ პედაგოგიკამ, როგორც მეცნიერებამ, ვერ გაართვა თავი საქმეს. პირიქით, პედაგოგიკამ კვლავაც უნდა გააგრძელოს თავისი საქმიანობა, როგორც ემპირიულმა მეცნიერებამ. განათლების ფილოსოფიის შექმნა პედაგოგიკაში დაშვებულმა შეცდომებმა კი არ გამოიწვია, არამედ, რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა გამოიყურებოდეს, სწორედ ემპირიულ კვლევა-ძიებაში მის მიერ მოპოვებულმა წარმატებებმა. ამიტომ იმას, რაც დღეს პედაგოგიკაში ხდება, ჰქვია კრიზისის სიუხვის გამო. ეს ნიშნავს: დაგროვდა დიდძალი ემპირიული მასალა, მაგრამ ჩამორჩა მისი თეორიული გააზრება. დიდძალმა ემპირიულმა მასალამ კიდევ უფრო საცნაური გახადა მისი თეორიული გააზრების საჭიროება.

რაც ითქვა პედაგოგიკაზე საზოგადოდ, იგივე ითქმის ქართულ პედაგოგიკასა და ემპირიულ კვლევა-ძიებაში მის მიერ მოპოვებულ წარმატებებზეც. განათლების ფილოსოფიამ, რომელიც, იმედია, ჩვენთანაც შეიქმნება, პედაგოგიკაში დაგროვილი ამ დიდძალი ემპირიული მასალის თეორიული გააზრება-განალიზება უნდა შეძლოს და, რაც მთავარია, უნდა შეძლოს პედაგოგიკის ფუნდამენტური ცნებების ზუსტი შინაარსის დადგენა.

ყოველივე ზემონათქვამი იმასაც ნიშნავს, რომ უნდა არსებობდეს უმჭიდროესი კავშირი ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და განათლების ფილოსოფიას შორის. ვიმეორებთ: ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ უნდა დაადგინოს ადამიანის არსი, მისი ცხოვრების წესი, მისი თავისუფლება და პასუხისმგებლობა და ა. შ. განათლების ფილოსოფიამ მთელი ეს თეორიული ცოდნა უნდა მიუსადაგოს განათლებისა და აღზრდის პრობლემებს, ანუ ახალი თეორიული ბაზა მოუმზადოს პედაგოგიკას.

პირველ სიახლედ აქ უეჭველად ის უნდა

მივიჩნიოთ, რომ ადამიანი, რომლის აღზრდა-განათლების საქმესაც ემსახურება პედაგოგიკა, არის არა ცხოველი, რომელიც აზროვნებს ან მეტყველებს, არა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა, როგორც ამას კ. მარქსი მიიჩნევდა, არამედ გონითი არსება, ხოლო პედაგოგიკა არის გონისმეცნიერებითი დისციპლინა.

ეს ისეთი სიახლეა პედაგოგიკური მეცნიერებისათვის, რომ აუცილებლად მიგვაჩნია, გავერკვეთ ამ სიახლეში. პირველ რიგში, ვიმსჯელოთ გონის შესახებ.

გონი (Geist) არ არის არც ფსიქიკა, არც — ცნობიერება: ფსიქიკა არ არის იმიტომ, რომ ფსიქიკა უშუალოდ არის დაკავშირებული სხეულთან, მასში მიმდინარე ფიზიოლოგიურ პროცესებთან. იგი არ არის არც ცნობიერება იმიტომ, რომ ცნობიერება არ არსებობს ფსიქიკის გარეშე (არიან მეცნიერები, რომლებიც აღიარებენ არაცნობიერი ფსიქიკის არსებობას, მაგრამ არ არსებობს მეცნიერი, ცნობიერებას რომ სწყვეტდეს ფსიქიკას). გონი კი უპირისპირდება სიცოცხლესაც და, შესაბამისად, ფსიქიკა-ცნობიერებასაც.

ავიღოთ ასეთი მარტივი მაგალითი: არსებობს ფსიქიკა და ცნობიერება, შესაბამისად, არსებობს ფსიქიკური, ცნობიერი პროცესები. მეორე მხრივ, არსებობს ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერება, რომელიც სწავლობს ამ პროცესებს, ანუ არსებობს რაღაც, რომელიც სწავლობს ფსიქიკა-ცნობიერებას. ის, რაც ფსიქიკასა და ცნობიერებაზე მაღლა დგას და მათ შესწავლას ლამობს, არის სწორედ გონი.

მე ვთქვი, რომ გონი უპირისპირდება სიცოცხლეს. მას შეუძლია ისეთი რამ ჩაადენინოს ადამიანს, რაც მისთვის, როგორც ბიოლოგიურ-ფიზიოლოგიური არსებისათვის, მიუღებელია: ვთქვათ, იაქტიუროს არა თავისი ბიოლოგიური მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად (ასეთ აქტიურობას, მოგვხსენებათ, იმპულსური ქცევა ჰქვია), არამედ ამის საწინააღმდეგოდ: გააკეთოს ის, რისი უშუალო მოთხოვნილებაც მას არა აქვს, შეასრულოს მძიმე სამუშაო, ისწავლოს რომელიმე რთული საგანი, და ბოლოს, გაწიროს სიცოცხლე. ვინმემ შეიძლება თქვას,

რომ ამას ადამიანს აკეთებინებს ნებისყოფა, რომელსაც ტრადიციულად ფსიქოლოგია სწავლობს. ამიტომ პედაგოგიკას სულაც არ სჭირდება არც განათლების ფილოსოფია და არც ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. იგი ისევე დაეფუძნება ფსიქოლოგიისა და ფიზიოლოგიის მონაცემებს და ისევე იოლად გავა, როგორც აქამდე გასულაო, მაგრამ ეს არ იქნება სწორი მსჯელობა. ჯერ ერთი, ფსიქოლოგია ვერ პასუხობს კითხვას: რა აძლევს ნებისყოფას ამ ძალას, ამ ენერჯიას, და მეორე: როგორც ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, ფსიქოლოგია არ არის მეცნიერება ადამიანის შესახებ. მისი საკვლევე საგანია ან საკუთრივ ფსიქიკა, ან ქცევა (ქცევამეცნიერება, ბიჰევიორიზმი), ან მოქმედება. (деятельность) და, შესაბამისად, არის მოქმედების ფსიქოლოგია (психология деятельности).

რამდენადაც იყო დრო, როცა ადამიანის სპეციფიკას ფსიქიკა-ცნობიერებაში ხედავდნენ, ალბათ, არც არაფერია საკვირველი იმაში, რომ პედაგოგიკას ფსიქოლოგიას აფუძნებდნენ. მაგრამ ახლა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შექმნის შემდეგ, პედაგოგიკა ადამიანის იმ გაგებას უნდა დაეფუძნოს, რომელსაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იძლევა. ადამიანის ამ გაგებაში კი მარტო გონის (Geist) ცნება კი არ არის სიახლე, არამედ ადამიანის არსის ახლებური გაგება. ამოდის რა ადამიანიდან და არა მისი მიმართებიდან ცხოველებთან თუ საზოგადოებასთან, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას მიაჩნია, რომ ადამიანი არის ის ერთადერთი არსება, რომელსაც არა აქვს წინასწარ დადგენილი არსი და რომ იგი თავისი არსებობით ადგენს თავისსავე საკუთარ არსს. ლაპარაკი ეხება იმას, რომ ადამიანში არის გარკვეული პოტენცია, გარკვეული შესაძლებლობა, რომლის რეალიზაციაც, საქმედ ქცევა მასზე და მხოლოდ მასზეა დამოკიდებული.

ორი ფუნდამენტური მნიშვნელობის დასკვნა გამოდის აქედან: პირველი, რომ ადამიანი არის თავისუფალი არსება, ანუ თავისი თავის უფალი, და მეორე: ეს დებულება იმავდროულად წარმოადგენს ადამიანის

აღზრდა-განათლება-ფორმირების თეორიულ დასაბუთებას. დავაკვირდეთ: ცხოველის აღზრდაზე ჩვენ იმიტომ არ ვლაპარაკობთ, რომ მისი ბუნება წინასწარ დადგენილია და მასში ცხოველს (არც დამოუკიდებლად და არც ჩვენი, ადამიანების, დახმარებით) არაფრის შეცვლა არ შეუძლია. იქ, სადაც არსი გარკვეულია და დადგენილი, აღზრდა-განათლება ყოველგვარ აზრს კარგავს და, პირიქით: ადამიანის თავისუფლება იძლევა იმის შანსს, რომ მისი სწორი აღზრდის შემთხვევაში მივიღებთ ადამიანის იმგვარ არსს, რომელიც გვინდა, რომ მივიღოთ.

ადამიანი რომ თავისუფალი არსებაა, რომელიც თავის არსებობაში თავად ქმნის საკუთარ არსს, ცალსახად და ერთმნიშვნელოვნად მიაჩნდება მისი აღზრდა-განვითარების აუცილებლობას. სხვათა შორის, ზუსტად იმავეს მიაჩნდება მისი გაუცხოების შესაძლებლობაც.

ადამიანის გაუცხოებას სხვა ბევრი გარეშე ფაქტორიც განსაზღვრავს, მათ შორის ერთ-ერთი ალბათ ისიცაა, რომ ადამიანის აღზრდა-განვითარება არასწორად იყო და არის წარმართული.

სჭირდება თუ არა პედაგოგიკას ისეთი თეორიული საძირკველი, სადაც ეს საკითხები იქნება გარკვეული? ცხადია, სჭირდება. მაგრამ ამას არკვევს არა თავად პედაგოგიკა, არამედ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია.

მაგრამ აქ ასეთი კითხვა ჩნდება: თუ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არკვევს ადამიანის არსის პრობლემას, პედაგოგიკა კი იყენებს მას, ხომ არ არის განათლების ფილოსოფია — როგორც შუალედური რგოლი — ზედმეტი? ხომ არ შეიძლება უფრო გავამარტივოთ საქმე და პედაგოგიკა უშუალოდ დავაფუძნოთ „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე“? არა, არ შეიძლება არც გამარტივება და არც განათლების ფილოსოფიის გამოცხადება ზედმეტ რგოლად. საქმე ისაა, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანის არსის პრობლემას რომ არკვევს, სულაც არ ფიქრობს იმაზე, თუ როგორ გამოიყენებს მას პედაგოგიკა ან რომელიმე სხვა ემპირიული მეცნიერება. თავის მხრივ, ვერც პედაგოგიკა დაიწყებს იმაზე ფიქრს, ადამიანის

არსის რომელი გაგებაა მისთვის უფრო მისაღები და რომელი — არა (სხვას რომ თავი დავანებოთ, ყველა მეცნიერი ხომ არ იზიარებს იმ აზრს, რომ ადამიანს არა აქვს წინასწარ დადგენილი არსი). ეს ამოცანა სწორედ განათლების ფილოსოფიამ უნდა იტვირთოს. სწორედ მან უნდა შეუძლია პედაგოგიკას ადამიანის არსის სწორი გაგება და სწორადვე მიუსადაგოს მას. პედაგოგიკამ კი, როგორც ემპირიულმა მეცნიერებამ, უნდა მოახდინოს განათლების ფილოსოფიის მიერ შერჩეული „ვარიანტის“ პრაქტიკული დანერგვა, მისი პრაქტიკული რეალიზაცია.

განათლების ფილოსოფიამ უნდა დაუდგინოს პედაგოგიკას ჩვენ მიერ ზემოთ ნახსენები მისი გონისმეცნიერებულობა და ისიც, თუ რატომ არ შეიძლება პედაგოგიკა იყოს მხოლოდ ბავშვის და არა საზოგადოდ ადამიანის აღზრდისა და განათლების შემსწავლელი მეცნიერება. რა განსხვავებაა კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებებს შორის და რატომ უნდა იყოს დაინტერესებული პედაგოგიკა, აღზრდოს ჰუმანური, კულტურული და არა მარტო ცივილიზებული ადამიანი და ა. შ.

ადამიანის ხარისხიანი განათლება-განსწავლულობის შესახებ ხშირად ლაპარაკობს თავის ქადაგებებსა და ეპისტოლეებში საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი, უწმინდესი და უნეტარესი ილია მეორე. რამდენადაც მისი დამოკიდებულების შესახებ სწავლა-აღზრდისა და განათლება-განსწავლულობისადმი სხვა ნაშრომებშიც გვიმსჯელია, ამჯერად მე მხოლოდ ერთი ამონარიდის მოყვანით დავკმაყოფილდები: „განათლებული ეწოდება ადამიანს, რომელსაც არა მარტო ცოდნა აქვს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, გააჩნია სულიერება“ (ილია II 2004: 42). ვფიქრობ, ეს სიტყვები ამოსავალი დებულება უნდა იყოს ყველა იმისათვის, ვინც დაინტერესდება განათლების პრობლემის კვლევით.

ლიტერატურა

ბალანჩივაძე რ.

2006. „ანთროპოლოგიური პედაგოგიკა“ და „პედაგოგიური ანთროპოლოგია“ (კულტურისა და ხელოვნების სახ. უნივერსიტეტის სამეცნიერო შრომათა კრებული. 111, თბილისი: „მეცნიერება“, 98-103).

1976. ადამიანი, თავისუფლება, პასუხისმგებლობა, თბილისი: „მეცნიერება“

ბალანჩივაძე რ., ასათიანი ვ.

1997. პედაგოგიკის ფილოსოფიური საფუძვლები, თბილისი: „განათლება“.

ილია მეორე

2004. საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი ილია მეორე მეცნიერების, განათლების, კულტურისა და ხელოვნების შესახებ. თბილისი: „მეცნიერება“.

კაკაბაძე ზ.

1972. წერილები. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.

შელერი მ. (ШЕЛЕР М.)

1988. Положение человека в космосе (წიგნში: Проблема человека в западной философии, Москва: «Прогресс»:31-35).

სასწაულთა მიერ შემკული დედა ფებრონია. სულიერი დედისა და მოძღვრის პორტრეტი

დეკანოზი იოსებ ზეთიშვილი

(საქართველო)

დიდმა ქართველმა პოეტმა აკაკი წერეთელმა პოემაში „თორნივე ერისთავი“ და სხვა ნაწერებში ქართველი ერის უმაღლეს მფარველებად სამი გამოჩენილი ქალი — მოციქული ნინო, დიდი მეფე თამარი და მთავარმოწამე დედოფალი ქეთევანი გამოაცხადა. ეს თავისი იდეა მგოსანმა პოეტურ-მისტიკურ ხილვამაც აღბეჭდა და რელიგიურ-კულტუროლოგიური მსჯელობითაც დაასაბუთა, რომლის თანახმადაც ეს სამი პირი უფრო სრულყოფილად, ვიდრე საქართველოს ისტორიის რომელიმე სხვა გმირები, თავისი ერისა და ქვეყნის მეობას, ნიჭსა და მოწოდებას გამოხატავენ.

მაინც დედასაქართველოს ამ სამი ანგელოზის გარდა — დიდება უფალს! — კიდევ ჰყავს სხვა შვილები, იმდენად გამორჩეული, რომ ბუნებრივად ბადებენ სურვილს, ისინიც ამ ჩინებულ კრებულს შეუერთდნენ. ასე, თავის დროზე „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორი, თამარ მეფის ელვარებით მოჯადობული, ღვთაებრივი სამების გვერდითაც კი ათავსებდა მას.

უპირველეს ყოვლისა, ასეთ სურვილს წმინდა მოწამე დედოფალი შუშანიკი იწვევს. შუშანიკი არა მარტო თვითონაა ქართველების ერთ-ერთი უდიდესი გმირი და წმინდანი, მან შთააგონა თავის სულიერ მოძღვარს და წამებათა მოწმეს იაკობ ცურტაველს უძველესი ქართული მარტვილობის, ქართული და მსოფლიო ლიტერატურის შედევრის შექმნა. ეს პატარა თვალ-მარგალიტი, ჩვენი აზრით, ჯერაც არ არის სათანადოდ შეფასებული მთელი თავისი სრულყოფილებით, სიღრმითა და მარადიული

სიახლით. გარდა ამისა, „მარტვილობამ“ შუშანიკის პიროვნებისა და იაკობის გენიის წყალობით გადატრიალება მოახდინა ქართველთა თვითშეგნებაში და ქალისადმი ახალი დამოკიდებულება დაამკვიდრა, რაც მას შემდეგ ამ თვითშეგნების ერთ-ერთ ორიგინალურ მხარედ და მშვენიებად იქცა. თუმცა წმინდა და ღვაწლისმძლე დედოფალი და მისდამი მიძღვნილი მარტვილობა ისედაც, ღვთის წყალობით, ათას ხუთას წელზე მეტია განუხრელად ანათებენ საქართველოს ცის კაბადონზე თავისი ორმაგი — აღმაფრთოვანებელი ცოცხალი არსებისა და შთაგონებული ხელოვნის მიერ შექმნილი სახის — ბრწყინვალეობით.

ამავე დროს, არის კიდევ ერთი, უდიდესი ქართველ დედათა — ნინოს, შუშანიკის, თამარისა და ქეთევანის თანატოლი მოღვაწე ქალი, რომლის სახელიც და საქმეც, შეიძლება ითქვას, დაკარგულია ჩვენთვის, არსებობს კიდევ და არაც არსებობს. თუმცა ისიც, წმინდა შუშანიკივით, სასულიერო ლიტერატურის გამოჩენილი ნიმუშის ერთ-ერთი მთავარი გმირია და საქართველოს წმინდანთა დიდი დასის თვალსაჩინო წევრი. მაგრამ, ღვთის განგებით, არა მარტო ეს დიდებული პიროვნება, არამედ მთელი დასი, რომელსაც ის ეკუთვნოდა, თავის სულიერ მამასთან და ბელადთან ერთად, მრავალი საუკუნით იქნა ამოღებული ეროვნული ცნობიერებიდან. გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელისა და მის მოწაფეთა მიწიერი გზის დასრულების სულ ასიოდე წლის შემდეგ, უკვე სევდიანად აღნიშნავდა: „აწ სასწაულნი მათნი ჟამთა სიმრავლისაგან მიეცნეს სიღრმესა

დავიწყებისასა, ყოვლად-სახსენებელთა მათ განსაკვირვებელთა ნეტართა კაცთა საქმენი კეთილნი და ცხორებაი უბიწო, რომელნიცა იგი ბრწყინვიდეს, ვითარცა მთიებნი ზეცისა სამყაროსა, ხილულსა ამას და განქარვებადსა მზესა ქუეშე“.

გიორგი მერჩულემ აღადგინა მათი ხსოვნა, მაგრამ რამდენიმე ხნის შემდეგ დავიწყების მორევმა ისევ შთანთქა ისინი, ახლა უკვე გიორგი მერჩულესთან ერთად. მხოლოდ მეოცე საუკუნის დასაწყისში აღმოჩენილი ერთადერთი ხელნაწერის წყალობით მათი სახელები და საქმენი ხელმისაწვდომი შეიქნა შთამომავალთათვის. მაგრამ ჯერაც შორსაა გრიგოლ ხანძთელის, მის თანამოსაგრეთადა, მათ შორის, დედა ფებრონიას პიროვნული სიდიადის, ღვაწლისა და მნიშვნელობის დაფასებამდე. მით უმეტეს შორსაა ასეთი დაფასება საქართველოს საზღვრებს გარეთ, მაგრამ ერთი უცხოელი მკვლევარი მაინც მიიჩნევდა, რომ გრიგოლ ხანძთელის ეპოქაში სამხრეთ საქართველოში ქრისტიანული სამყაროს ერთ-ერთი სულიერი ცენტრი მდებარეობდა. გრიგოლ ხანძთელი იშვიათ რელიგიურ ტიპს წარმოადგენს კათოლიკე ეკლესიისა და საქართველოს ისტორიაში. განყოფილ საქართველოს ის მოეწვინა, გიორგი მცირის გამოთქმით გიორგი ათონელის მიმართ, როგორც „ზიარი მამა“, „ზოგადი მოძღვარი“, რომლის მაღლიანი ძალაც იზიდავდა და ათვინიერებდა აზნაურსა და უაზნოს; რომლის დახმარებას, როგორც უმწეო ბავშვი, სასოებით მიმართავდა გამოცდილი მოღვაწე ბერი (მერჩულე, XXXII), რომლის ფერხებით საბოლოო განსვენება უმაღლეს პატივად მიაჩნდა ხელმწიფეს კურაპალატ გურგენ ბაგრატიონს (XXVIII), რომლის სიტყვას, ვითარცა ღვთის განჩინებას, მოელოდა საქართველოს ეპისკოპოსთა კრება (XLII). დიად პიროვნებათა აღლუმში, რომელიც იმდროინდელ საქართველოში სულმა წმიდამ მოაწყო, ხოლო ასახა გიორგი მერჩულემ, გრიგოლ ხანძთელს უცილობელი პირველობა, უპირატესობა და აღმატებულობა ეკუთვნის. ამიტომ შეუძლებელია გაკვირვება არ აღძრას აღმოჩენამ, რომ ამ მოთხრობის ერთ-ერთი პერსონაჟი დიდი გრიგოლის ტოლ-სწორად

მოჩანს და ამ შთაბეჭდილების სისწორეს წიგნის ავტორიც, თავად ეს პერსონაჟიც და, რაც მთავარია, თვითონ მამა გრიგოლი და მის თანამოსაგრეთა კრებულიც ადასტურებენ.

პირველივე მისი გამოჩენა მოთხრობის ფურცლებზე ავტორის — გიორგი მერჩულის მიერ ასეთი საზეიმო სიტყვებითა და ტონითაა გადმოცემული: „ხოლო სანატრელი და სასწაულთა მიერ შემკული დედაი ფებრონია მოიწია სამცხით და დაემკვიდრა მერეს შინა. და ღირსად-ცხორებისა და სულიერად განგებისა მისისა არა იყო საზღვარ. და საღმრთოთა სიყუარულითა წმიდითა ერთ-ზრახვა და მეგობარ იყვნეს ფრიად ნეტარნი ესე ღვთისა კაცნი, დედაი ფებრონია და მამაი გრიგოლ“ (XI). საყურადღებოა, როგორ არიან თავიდანვე გათანაბრებულნი „ღვთისა კაცნი“ — დედა ფებრონია და მამა გრიგოლ, და ავტორი, მიჰყვება რა, შესაძლოა, უნიკალურ ქართულ გამოთქმის წესს, მსგავსად „გოგობიჭისა“ და „დედ-მამისა“, როგორ ასახელებს დედა ფებრონიას მამა გრიგოლის წინაშე. სიტყვათა ასეთი წყობა, სავესებით შესაძლებელია, ქართული ენის კუთვნილება დასაბამიდან არ ყოფილა. იგი გაჩნდა, როგორც ერთ-ერთი შედეგი ქალისადმი ახალი დამოკიდებულების განვითარებისა. ამდაგვარად, შესაძლოა, აქ საქმე გვექონდეს პირველ ასეთ გამოთქმასთან, რაზედაც ავტორს არა მარტო ზოგადმა ტენდენციამ, არამედ უშუალოდ დედა ფებრონიას ხიბლმაც უბიძგა.

რა სიმაღლეზე ეგულებოდა ეს მოღვაწე ქალი თავად ზოგად მოძღვარს — გრიგოლ ხანძთელს, გვიჩვენებს მიმართვა მეფე აშოტ კურაპალატის მეჭურჭლისადმი, რომელიც მამა გრიგოლმა დედა ფებრონიასთან მერეს მონასტერში განაწესა, რათა მოეშალა სამარცხვინო კავშირი აშოტ კურაპალატსა და ამ ქალის შორის: „შვილო ჩემო, დღეს იქმნა ცხორებაი სულისა შენისაი, რამეთუ სანატრელისა დედისა ფებრონიასი წინაშე მივიყვანებ შენ“ (V). ეს უმაღლესი შეფასებაა ყველა შესაძლოთაგან, როცა ადამიანი თავის მოყვასთ მაღლიანი ძალის წყალობით ნამდვილ ღვთის კაცად, მაცხოვრის განსახიერებად წარმოუდგება. მსგავსი რამ მოთხრობის ფურცლებზე თავად გრიგოლ

ხანძთელისა და ერთი მისი მოწაფის — დიდი ზენონის შესახებაცაა თქმული, რომ „ცხოვრებასა მისსა [ზენონისა] და ცხოვრებასა მოძღვრისა მისისა ვერ იკადრებდა ეშმაკი დაცემად კაცთა წმიდათა ამათ შინა ადგილთა“ (XII). მაგრამ, ჩვენი აზრით, წმინდა გრიგოლის მიერ დედა ფებრონიას შეფასება მაინც უფრო მაღალი ხარისხისაა.

რა მომხიბვლელია გამოჩენილ ქართველ მამათა — გრიგოლ ხანძთელისა თუ გიორგი მერჩულის, შოთა რუსთაველისა თუ აკაკი წერეთლის, ილია ჭავჭავაძისა თუ ივანე ჯავახიშვილის — რაინდული მზადყოფნა, ცნან ქალის სიდიადე, როგორც კი ამ სიდიადეს შეხვდებიან; და არა უბრალოდ ცნან, არამედ აღფრთოვანებითაც მიესალმონ და ქება მიუძღვნან მას.

ეს ძველისძველი ქართული ტრადიცია თითქმის იმდენივე ხნისაა, რაც ქრისტიანობა საქართველოში. ის თითქოს წმინდა ნინოს დროიდან უნდა დაწყებულიყო, მაგრამ სინამდვილეში მისი დამწყების პატივი იაკობ ცურტაველს ერგო. მან პირველმა შესწირა დიდება „ყოვლად ძლიერსა ღმერთსა და ძესა მისსა უფალსა ჩუენსა იესუ ქრისტესა... რომელი... განამხნის მამანიცა და დედანიცა და თვისთა მათ თვისი იგი ძლიერებისა ძლევაი მიჰმადლის ყოველთა, რომელნი ეძიებენ მას ერთითა გულითა“. ეს თავშეკავებული, ცურტაველის სისადავისთვის დამახასიათებელი სიტყვები ნამდვილ ქება-დიდებად გარდაიქმნება გრიგოლ ხანძთელის მიმართვაში მერეს მონასტრის მიცვალებული დედებისადმი.

„ქრისტეს-მოყუარენო, წესთა მათ ამის სოფლისათა მოკლესა შინა დროსა სიყრმითგან თქუენით ვიდრე სიკვდილადმდე მძლე-ქმუნონო ქრისტესთვის, სიტყვისაებრ მოციქულისა: „რამეთუ მოჰკუედიოთ და ცხოვრებაი თქუენი დაფარულ არს ქრისტეთურთ ღმრთისა თანა. რაჟამს გამოცხადნეს ცხოვრებაი იგი ჩუენი, მაშინ თქუენცა გამოცხადნეთ დიდებითა საუკუნოისა მერმისაითა. თქუენ, ბრძენთაგან ნეტარნო და უვიცთაგან უცნაურნო, უოხჭნოსა სიმდიდრესა კეთილთაებრ ვაჭართა საწუთროითა მომსყიდველნო, ხოლო აწ მძინარენო ხორცითა და

მღვიძარენო სულითა, მკუდრად შერაცხილნო მკუდართაგან და უკუნისამდე ცხოველნო ქრისტესგან ტაძრითა მით სულისაითა, ქუეყანისა ცად შემცვალებელნო, ქალწულებისა ყუავილნო, მიმსგავსებულნო დედასა ღმრთისასა...“ (VIII).

საინტერესოა, მსოფლიო ლიტერატურაში თუ მოიძებნება ქალთა მთელი დასის მსგავსი ამაღლება და განდიდება? მაგრამ ეს პანეგირიკი ამავე დროს მაშინ უკვე „ფრიად მოხუცებული“ დედა ფებრონიას არაპირდაპირ ქებასაც წარმოადგენს, რადგან იგი ამ დასის შემკრები, ხელმძღვანელი და კორიფე იყო.

ამასთან, შემკრები და სულიერი ხელმძღვანელია იგი არა მარტო დედათა. როგორც მამა გრიგოლი დედა ფებრონიას აბარებს გზაგადამცდარ ქალს მისი სულის ცხოვნების სრული სასოებით, ასევე დედა ფებრონია მამა გრიგოლს გადასცემს ცხოვნების გზის მაძიებელსა და ამ საქმეში მისადმი მინდობილ თავის ახალგაზრდა ნათესავს, რომელიც შემდგომში თავისი დროის ერთ-ერთი უდიდესი მოღვაწე შეიქნა.

„ხოლო ზენონ... წარემართა საღმრთოსა მას გზასა და მიიწია წინაშე დედისა ფებრონიისა მერეს, რამეთუ იყო იგი სახლისა მისისაი. და ნებითა ღმრთისაითა მუნ იყო მამაი გრიგოლ, და დედამან ფებრონია შეაწყნარა წმიდასა მას უმანკოი იგი კრავი მწყემსსა მას კეთილსა, რომელმანცა მოიყვანა ხანძთად, ადგილსა მას მწუანვილსა ღმრთისა მადლისასა დაამკვიდრა და წყალთა ზედა განსასუენებელთა სულისა წმიდისათა გამოზარდა იგი“ (XII).

გიორგი მერჩულე ახსენებს კიდევ ერთ გამოჩენილ მოღვაწეს, „რომელსა სახელი ეწოდა დიმიტრიოს, რამეთუ ნეტარსა დედას ფებრონიას განეზარდა და მამისა გრიგოლისა დაემოწაფა“ (X).

ასეთი პარალელიზმი დედა ფებრონიას და გრიგოლ ხანძთელის საქმიანობაში სხვაგანაც გვხვდება გიორგი მერჩულის მოთხრობის ფურცლებზე. მაგალითად, მამა გრიგოლი მრუშობისათვის ამხელს ხელმწიფე აშოტ კურაპალატს და, რამდენიმე ხნის შემდეგ, უკვე დედა ფებრონია მიმართავს ასეთივე მხილებით იმავე ხელმწიფეს, რომელმაც გაბე-

და მერეში მისვლა გრიგოლის მიერ წაყვანილი „სიძვის დედაკაცის“ უკან დასაბრუნებლად. ეს პარალელური ადგილები დედა ფებრონიას და მამა გრიგოლის თანასწორობისა და რჩეულობის შთაბეჭდილებას კიდევ უფრო აძლიერებენ. მათი ერთმანეთში ტოლსწორობა და ყველა დანარჩენზე აღმატებულობა გამოკვეთილ და საოცარ სახეს უკეთური ცქერისათვის ეპისკოპოსის ღირსების აყრის ეპიზოდში იღებს. დედა ფებრონია არა მარტო მონაწილეობს მამა გრიგოლთან ერთად ცქერის განსასჯელად მოწვეულ საეკლესიო კრებაში, რაც თავისთავად საკვირველია, თუკი გავითვალისწინებთ იმ ნაკლებად საჩინო ადგილს, რომელიც ქალს მუდამ საზოგადოებასა და ეკლესიაში ეკავა, და პავლე მოციქულის მკაცრ მოწოდებას: „დედანი თქვენნი ეკლესიასა შინა ჰსდუმენდ; რამეთუ არა ბრძანებულ-არს მათდა სიტყუად, არამედ დამორჩილებად“, არამედ მამა გრიგოლთანვე ერთად ამ კრების მთავარ მოქმედ პირად გვევლინება. „მაშინ სარწმუნოთა მათ მღუდელთ-მოძღუართა განკუთვს იგი პატივისაგან მისისა. და მამამან გრიგოლ და დედამან ფებრონია შემოსილი საკურთხეველით შთამოიყვანეს და წინაშე საკურთხეველსა განძარცუეს და ყოველთა ერთობით განხადეს კათოლიკე ეკლესიით, ვითარცადა ასლი დამპალი“ (XIX).

დედა ფებრონია თვითონაც ადასტურებს თავის გამორჩეულ ადგილს გრიგოლის წრეში. იგი გაბედულად თავის ძმად ასახელებს მას და, როგორც უფროსი და, შეგონებით მიმართავს მას ზემორე ხსენებული მონოზენის გამო, რომელიც გრიგოლმა მონაზვნობამდე ჩადენილი მრუშობისა, ცილისწამების და ხელმწიფის ოჯახის დანგრევისგამო შეაჩვენა. მისი წერილი მამა გრიგოლისადმი უდიდესი მოწიწებითა და აღფრთოვანებითაა გამსჭვალული. იგი აღიღებს გრიგოლს, ვითარცა წმიდა მღვდელს, საღმრთო მოძღვარს, მორწმუნეთა სიმტკიცეს, რომლის სიტყვებიც „წინაისწარმეტყულებრ აღესრულებიან კაცთა შორის“. და სწორედ ასეთ პიროვნებას, მშვიდად და მტკიცედ, როგორც ადამიანი, რომელმაც თავისი სიტყვის ფასი იცის, დედა ფებრონია ჰკადრებს რჩევის, უფრო მეტიც, მითითების მიცემას: „არამედ აწ ჟამი

არს შენდობისაი, ყავ წყალობაი განწირულისა მისთვის დედაკაცისა, ვითარცა შუენის სიწმიდესა შენსა“ (VII). მამა გრიგოლთან დამოკიდებულებაში განსაკუთრებით ნათლად ჩანს დედა ფებრონიას ერთი თვისება, ერთი ნიჭი, რომელიც მას, როგორც ჭეშმარიტ აღმზრდელს, სულიერ და ზნეობრივ პედაგოგს ახასიათებს — უდიდესი ტაქტი. მაგრამ ფებრონიას იგივე თვისება სხვა პირთა მიმართ მოპყრობაშიც ვლინდება, იქნება ის აშოტ კურაპალატი, გრიგოლ ხანძთელის დედა თუ ეშმაკეული დედაკაცი, რომელიც მის მონასტერში აღიკვეცა.

ორი დიდი მოღვაწის დაძმობის სურათს აგვირგვინებს გრიგოლის მშობელი დედის ამბავი, რომელიც დიდი ხნის წინ დაკარგული შვილის შესახებ ამბის გაგების შემდეგ დედა ფებრონიასთან მივიდა და მასთან მერეში მოხდა დედა-შვილის შეხვედრა. სწორედ გრიგოლის დედის წინაშე აცხადებს დედა ფებრონია, თუ როგორ უყურებს დიდ მოძღვართან თავის დამოკიდებულებას: „ღვთის-მოყვარეო დედაო, შვილისა შენისა და ძმისა ჩემისა გრიგოლის თანა მე ვარ აწ შვილი შენი“. ის კი არ ითხოვს თავის აღიარებას დისა და შვილის ხარისხში, არამედ გადასცემს თავის დობასა და შვილობას, როგორც საბოძვარს, რომლის ღირებულებაში ეჭვი არ ეპარება, რაც უსათუოდ ოდნავ მაინც აღმატებულის, უპირატესის პრივილეგიაა.

ის პარალელური ადგილებიც, ზემოთ რომ ვახსენეთ, დედა ფებრონიას გარკვეული უპირატესობის შთაბეჭდილებას ქმნიან. ის დედაკაცი, მამა გრიგოლმა სულის საცხოვნებლად რომ მიაბარა დედა ფებრონიას, შემდგომში იკარგება მოთხრობის ფურცლებზე; ხოლო ზენონი, რომელიც დედა ფებრონიამ უბოძა თავის სულიერ მოძღვარს და ძმას, მოიხსენიება შემდგომ, ვითარცა „დიდი ზენონი“ (XXV), მამა გრიგოლის „ჭეშმარიტად სულიერი შვილი, მსგავსი მამისაი, კეთილი მოწაფე, ნაცვალი მოძღვრისაი, ...სათნოებათა საუნჯე, მონაზვნებისა წესი წმიდაი, კლარჯეთისა უდაბნოთა ზღუდე..“ (XII). აგრეთვე დედა ფებრონიას მიერ გამოზრდილი დიმიტრიოსი მოიხსენიება, ვითარცა „ქრისტე-შემოსილი“ და „შერაცხილი პირველთა თანა მოწაფეთა“

გრიგოლ ხანძთელისა (XLI).

ამ ორ დიდ მოღვაწის შორეს მოწაფეთა გაცვლა-გამოცვლას კომიკური უთანაბრობის ერთგვარი ელფერიც კი დაჰკრავს, რადგან მამა გრიგოლი დედა ფებრონიას უფრო გზაგადამცდარ ქალებს სთავაზობს გამოსასწორებლად, ხოლო დედა ფებრონია მამა გრიგოლს პირველხარისხოვანი მოღვაწეებით ამარაგებს.

მამა გრიგოლი და დედა ფებრონია — ორივენი ამხელენ მრუშობისათვის აშოტ კურაპალატს. მაგრამ მამა გრიგოლმა მხილება პირადად კი არ მოახდინა, არამედ თავის მოსახელეს, „დიდი მოხუცებული წმიდა გრიგოლი“ მიუგზავნა. საფიქრებელია, ხელმწიფის რიდით. და ამ მხილების შედეგის გამოდგა, რომ კურაპალატმა „აღუთქუა ცოდვისა მის განტევებაი, და დედაკაცისა მის წარგზავნაი, ვინაიცა (საიდანაც) მოეყვანა იგი. და ვერ დაამტკიცა თავისი ბრძანებაი (ვერ შეასრულა თავისი სიტყვა), მის განტევებაი, და რამეთუ დაემონა გულის-თქუმასა“. ესე იგი მხილებამ თავის მიზანს ვერ მიაღწია. ამისგან განსხვავებით, დედა ფებრონიამ პირადად ამხილა მასთან მონასტერში მისული კუროპალატი და მისმა ერთმა რეპლიკამ, დავით წინასწარმეტყველისაგან ნასესხებმა, ისე შეძრა მომავალი მოწამე და წმინდანი, რომ „სირცხვილულ იქმნა, მართლმხილებისა მისგან კდემული, და მყოვარ ჟამ (დიდი ხნით) დადუმნა, ვითარცა ძლეული,.. გულისა შეჭირვებისაგან თქუა: „ნეტარ მას კაცსა, ვინ არღარა ცოცხალ არს“-ო... რამეთუ მამხილებელად აქუნდა თავისი გონებაი, და ნებაი რაი ხორცთ-მოყვარებისაი განეშორა და აუგი თავისი გულისხმა-ყო. ხოლო სულითა იხარებდა, სიბრძნემან რაი წარიოტა (განდევნა) სულმოკლებაი იგი მავნებელი? და აქებდა წმიდათა მძღავრებასა“ (V).

გიორგი მერჩულის წიგნის თავებიდან, რომლებიც დედა ფებრონიას ეხება, შეიძლება პატარა ცალკე წიგნაკის შეკვრა, რომლებიც შედარებით მოკლედ, მაგრამ მკაფიოდ და შთამბეჭდავად წარმოდგენილი ეს გამოჩენილი ქალი. მერჩულის ცნობები დედა ფებრონიას შესახებ კიბის საფეხურების მსგავსად შეგვიძლია განვალაგოთ, სულ უფრო მაღლა, მიუწვდენელ

სფეროებში რომ ავყავართ. თითქოს სხვათა შორის გვატყობინებს გიორგი: „და ესრეთ იყო ჩვეულებაცა მის ჟამისა წინამძღუართა მამათაი, რამეთუ თვინიერ დედისა ფებრონიასგან ზრახვისა საქმე არაი ხელ-ყვიან“ (V), ე. ი. იმ დროის წინამძღვარი მამები არავითარ საქმეს არ წამოიწყებდნენ, სანამ დედა ფებრონიას რჩევას არ მიიღებდნენ. თვითონ გრიგოლ ხანძთელი და მისი რჩეული მოწაფეები ცნობილნი იყვნენ იმ და მომდევნო ეპოქაში სიწმინდით, სიბრძნით, წინასწარმეტყველების, კურნებისა და სხვა მრავალი მადლით. და ამისთანა ღვთის განსაკუთრებული წყალობით აღნიშნულ მოღვაწეთა მთელი ეს ჯარი ერთ გარკვეულ შემთხვევაში კი არა, არამედ ყოველგვარი საქმის წამოწყებისას დროს თავს ერთი ქალის რჩევაზე დამოკიდებულად თვლიდა. ასევე, სხვათა შორის, გაკვრით გვატყობინებს გიორგი მერჩულე: „ხოლო დათავანი ვინმე მახლობელად მათსა წარჰვლიდა და ესმა ერთი სიტყუაი, ხოლო სხვასა ვერღარა იკადრა სმენად, რამეთუ წმიდამან გრიგოლ ჰრქუა ნეტარსა ფებრონიას, ვითარმედ: „რაი გრქუა შენ ანგელოზმან?“ (V).

„რამეთუ ღმერთი იყო ყოვლადვე მათ შორის“, — ასკვნის ამ სურათის აღმწერელი. მაგრამ აღწერილის მიხედვით, ღმერთი უფრო ხშირად მერეს იღუმენიას მიმართავდა ანგელოზების მეშვეობით, და მამა გრიგოლმა ეს იცოდა.

ასეთი მთიები ზეცისა სამყაროსა ბრწყინვიდა ერთ დროს საქართველოში ხილულსა ამას და განქარვებადსა მზესა ქვეშე. მერე ღვთის ნებით იგი დიდი ხნით გაქრა ამქვეყნიური ცისკიდიდან. მაგრამ ის უსათუოდ იმ ჩინებული დასის მონაწილე უნდა გამხდარიყო, რომელსაც საქართველოს მფარველი ანგელოზები — ნინო, შუშანიკი, თამარი და ქეთევანი შეადგენენ. დედა ფებრონიას პიროვნება აგრეთვე კიდევ ერთხელ ნათელყოფს საქართველოში აღზრდა-განათლების დიდ ისტორიასა და ღრმა ფესვებს და იმ მნიშვნელოვან და სასიკეთო როლს, რომელსაც ამ საქმეში ქართველი ქალები ასრულებდნენ.

ქრისტიანობის დამოკიდებულება ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისადმი ადრებიზანტიურ ლიტერატურაში და ქართველ ელინოფილებთან

ნანა მრევლიშვილი

(საქართველო)

ქრისტიანობის არსებობის პირველ ეტაპზე, როდესაც ქრისტიანობა რადიკალიზმით გამოირჩეოდა, რასაც თავისთავად თვით-დამკვიდრების ფაქტორი განაპირობებდა, დამოკიდებულება წარმართული კულტურისადმი მკვეთრად უარყოფითი იყო. ეს გულისხმობდა უარყოფით დამოკიდებულებას არა მხოლოდ კულტურული მემკვიდრეობის რომელიმე კონკრეტული ასპექტისადმი, არამედ, და არსებითად, დაპირისპირებას აბროვნების წესის მიმართ. მაგრამ ამგვარი ვითარება შენარჩუნდა I-II საუკუნეებში. მოგვიანებით ხდება ანტიკური კულტურული (თეოლოგიურ-ფილოსოფიური) მემკვიდრეობის ტრანსფორმირება და მორგება ქრისტიანულ თეოლოგიურ აბროვნებასთან და იმ სიბრძნის ჩაყენება ქრისტიანობის სამსახურში, რომელიც ქრისტიანთა სულებს საფრთხეს არ შეუქმნიდა და ჭეშმარიტების გზიდან არ გადადრეკდა. ამიტომ ქრისტიანობა განათლებას რწმენასთან სინთეზში განიხილავს. „წარმართული ლიტერატურის ზოგიერთი მეთოდის გამოყენების აუცილებლობა პირველმა აღნიშნა ნეტარმა ავგუსტინემ, რის შემდეგაც ანტიკური ლიტერატურის პირდაპირი ციტაცია, რიტორიკული ხელოვნების ელემენტები უფრო ხშირად ჩნდება ქრისტიანი მწერლების შემოქმედებაში, მაგრამ საბოლოო და ნამდვილი შერწყმა ქრისტიანული და წარმართული კულტურებისა მოხდა IV საუკუნეში, კაპადოკიელ მამათა... შემოქმედებაში, სადაც პირველად ერთმანეთს ჰარმონიულად შეერწყა წარმართული კლასიკური რიტორიკული სამკაულები და ქრისტიანული იდეოლოგია-შინაარსი“

(მაჭავარიანი 2003: 92).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, განათლების საკითხი ორი ასპექტით იკვეთება. პირველი, რომელიც ადრეული პერიოდის აბროვნებას ახასიათებს, გულისხმობს ანტიკური სწავლების, როგორც სრულიად უსარგებლო ცოდნის უარყოფის გზით ქრისტიანული ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების უპირატესობისა და საჭიროების წარმოჩენას, და მეორე ასპექტი, რომელიც, როგორც შევნიშნეთ, მოგვიანო პერიოდის აბროვნების მახასიათებელია, წარმოადგენს წარმართული და ქრისტიანული სიბრძნის ერთგვარი მორიგება-სინთეზის მცდელობას. ეს აზრია გატარებული პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“-ს იოანე პეტრიწისეული თარგმანისა და განმარტების XII საუკუნის ხელნაწერის ერთ-ერთ მინაწერშიც, რომლის ავტორიც შეიძლება ტექსტის გადამწერი იყოს: „რასა ვწერ, ანუ რასა გლახ-ვმოქმედებ, წარმოვსიტყუავ ყოველსა ძალსა ქრისტეს მიერ. ამის წიგნისაგან წარწყმდა სამგზის წყეული არიონი, არამედ ამისგანვე განათლებულთა სამგზის მოიგეს ღმრთისმეტყველებისა სახელი დიდთა ბრძენთა დიონოსი და ღრიდორი და ვასილი და სხუათა ვიეთმე. ხოლო შენ გონებად განწმედილი მოიგე ღმრთისა მიმართ და საზღვართა მამათა წმიდათასა ნუ გარდაჰვლინდები და საცთურ გექმნებისო“ (მელიქიშვილი 1999: XXXI).

ამდენად, წარმართული კულტურული მემკვიდრეობიდან ხდება ჭეშმარიტების მარცვლის აღება — სიბრძნის გამორჩევა და წარმართულ რელიგიაზე დაფუძნებული აბროვნების,

ანუ რელიგიური ასპექტის უარყოფა. ამგვარი კონცეპტუალური საფუძვლით დიფერენცირდება „ამსოფლიური სიბრძნე“ (როგორც აზროვნების მისაღები და სასარგებლო ფორმა) და „გარეშე სიბრძნე“ (სულისგანმხრწნელი და დამღუპველი სწავლება — შდრ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება).

წარმართული ფილოსოფიისადმი ამგვარ დამოკიდებულებას, გარდა ესთეტიკურ-მსოფლმხედველობრივი საფუძვლისა, სხვა ახსნაც აქვს: წმიდა მამათა განმარტებით, ქრისტიანობის ჩამოყალიბების საწყის ეტაპზე ქრისტიანები, ინტელექტუალური და სულიერი თვალსაზრისით, მიემსგავსებიან ჩვილებს, რომელთაც მხოლოდ იმგვარი საკვები უნდა მისცე, როგორის ათვისების უნარიც აქვთ („ლიტონად წარკითხულნი სიტყუანი ლიტონსაცა სარგებელსა მოატყუშებენ წარმკითხველთა, რომელი სძესა მიამსგავსა სიმარტივისათვის გულისწმისსაყოფელისა და უსრულთა მიერ საცნობელთა ადვილად მისაწდომელ და განსახილველობისა“ — ხელნაწ. A 61: 1. I). ამდენად, არათუ წარმართული ლიტერატურა შეიძლება ექმნეს საფრთხედ მათ სულებს, არამედ ქრისტიანულიც მობოძილად და მარტივი ფორმით უნდა მიეწოდოთ, რადგან ამგვარ შემთხვევაშიც კი ქრისტიანთა მონდომება და ძალისხმევაა საჭირო ჭეშმარიტების შესამეცნებლად („მარტივად თხრობილსა ჩუენდა ძალსა საღმრთოთა წერილთასა ტკვილთმოყუარებით და კეთილთმოსურნეობით გვჯმს გამოძიებად, რაათა ამიერ გამომეცხადოს ჩუენ სიღრმეთა შინა დაფარულისა მისცა უაღრესისა მიუწდომელესისა ძალისა მათისა შეუნიერებად“ — ხელნაწ. A 61: 1. I). ამგვარი დამოკიდებულება ზოგადია ადრეული პერიოდის ქრისტიანთა მიმართ, პარალელურად ჩნდება რწმენის ცოდნით, მეცნიერებით გამყარების მოთხოვნილება. ეგზეგეტიკოსთა სწავლებით, პიროვნებას, ინდივიდუალური სწრაფვიდან გამომდინარე, ჭეშმარიტების ძიების სურვილი შეაძლებინებს იმ სიღრმეებში წვდომასა და სიბრძნის იმ ასპექტით შემეცნებას, რომელიც სხვათათვის მიუწვდომელია: „უკუეთუ ვინმე მსგავს ძუძუთადას იძულებად მათი ინებოს, უმოსწრაფესითა გამოკულევეთა გონებისა

და ხედვისა მათისადათა ურჩეულესად ებოს იგი და უგანმტკიცებულესად, რომელსა ერობსა მსგავსებად განუჩინა, ვითარცა უსრულესა და გონიერთა საგრძნობელთა სულისათა უსრულესისა ძალისა მიმნიჭებელისა და, რომლისათვის იტყვს სახარებათა შინა თვთ ჭეშმარიტებად იგი, ვითარმედ: გამოეძიებდით დაფარულთა, რამეთუ მათიცა საგონებელ არს დაფარულისა ცხორებისა საუკუნოდასა და რამეთუ გამოძიებამან უჩინოთა და დაფარულთამან ცხადად გამოჩინებად უწყის დაფარულისა ძალისა, ამისთვის უკუე და ჩუენცა ესევეთარისა ამის სიტყვსა კეთილად გამოღებითა, რომელი საღმრთოდასა წერილისა, ვითარცა სძისა რადასამე წუელისა გამოძიებად გვძძანებს საერბოდასთვის შემტკიცებისა და გარდანივთვისა“ — შდრ I კორ. 3,1-3 (ხელნაწ. A 61: 2. I).

ამდენად, ქრისტიანული დოქტრინის მიხედვით, შესაძლოა, მარტივად და ლიტონად ნათქვამი ლიტონადვე მიიღო და ამგვარად მიხვიდე ჭეშმარიტებამდე, მაგრამ ამ გზაზე სვლას უსათუოდ უნდა ახლდეს რწმენის სრულყოფის სურვილი, რაც ცოდნის გაღრმავებით, გამოძიებლობითი ცდით მიიღწევა. ამგვარი აზრია გატარებული კლიმენტი ალექსანდრიელის „სტომატა“-ს V წიგნში — ლიტონი (ყულ), ზოგადი (კონ) რწმენა, რომელიც ქრისტიანული ცხოვრების საფუძველს წარმოადგენს, თუმცა „საკმარისია ხსნისათვის, მაგრამ, კლიმენტის სწავლებით, მას აკლია სრულყოფილება. კლიმენტი ხშირად აღნიშნავს რწმენის სრულყოფილ რწმენად, ანუ მისი „ცოდნად“ ქცევის აუცილებლობას“ (ჭელიძე 1994. 2: 22).

ანტიკური გამოცდილება ჭეშმარიტების ლოგიკური დასაბუთების გზით მიკვლევას გულისხმობდა და, შესაბამისად, ბერძენი ფილოსოფოსები კრიტიკულად განიხილავდნენ ქრისტიანულ ფილოსოფიურ აზროვნებას, რომელიც ცოდნასთან მიმართებაში რწმენის პრიმატს გამოკვეთდა. ამგვარ დაპირისპირებაში კი ქრისტიანებს აუცილებლად ესაჭიროებოდათ საფუძვლიანი განათლება. ამდენად, ერთ-ერთი ფაქტორი, რომელმაც განაპირობა წარმართული კულტურისადმი ქრისტიანულის დამოკიდებულების შეცვლა, იყო წარმართულ

თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ სწავლებათა ზედმიწევნით ცოდნის აუცილებლობა და ამ ცოდნის, როგორც ერთგვარი იარაღის, ელინისტური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ გამოყენება.

რწმენისა და ცოდნის დაპირისპირებისა და ურთიერთმორიგების საკითხი საუკუნეების განმავლობაში დისკუსიის საგანს წარმოადგენდა თავად ქრისტიანი მოაზროვნეებისთვისაც. აბრთა დაპირისპირების შორს წასული შემთხვევები განწვალებას, სქიზმას ედებოდა საფუძვლად. სწორედ ამგვარად მოხდა არიოზის ერესის ჩამოყალიბება. საპირისპიროდ ამგვარი აზროვნებისა, იკვეთება სხვა უკიდურესობაც, რომლის მიხედვითაც სარწმუნოება ცოდნას, მეცნიერებას გამოორიციხავს. მაგრამ ამ შეხედულებამ ქრისტიან მოაზროვნეთა მხარდაჭერა ვერ მოიპოვა, რადგან ცოდნის გარეშე მორწმუნე შესაძლოა „მომეტებულ ცოდვაში“ ჩავარდეს, ამიტომ განათლება არის გზა, ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალი. ამასთან, ცოდნის შეძენის პარალელურად იზრდება ქრისტიანულ დოქტრინაში გაცნობიერებული ადამიანის პასუხისმგებლობის საკითხი, რადგან განათლება არის არა თვითმიზნური პროცესი, არამედ რწმენის სრულყოფის საშუალება, ამიტომ, მიღებული თვალსაზრისით, ის მორწმუნეები, „რომელნი მეცნიერებასა შინა ცოდვიდეს, უმეტესად იტანჯოს“ (ხელნაწ. A 61: 42.1).

გარდა მითითებულისა, არსებობდა სხვა თვალსაზრისიც, რომლის მიხედვითაც, რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმორიგების უნარი მხოლოდ ერთეულთა, გამორჩეულ პიროვნებათა ხვედრი იყო და მხოლოდ ეს ადამიანები, ე. წ. „პნევმატიკოსები“, მი-აღწევდნენ რწმენის უმაღლეს საფეხურს და ეზიარებოდნენ იმ „უბენაეს“ ცოდნას, რომელიც თითქოს მათში არსობრივად იყო ჩანერგილი. ამგვარ თვალსაზრისს ავითარებდნენ სექტანტი გნოსტიკოსები, განსაკუთრებით კი — ვალენტინელები, რომელთა შესახებაც კლიმენტი ალექსანდრიელი შენიშნავდა: „ვალენტინელები, ერთი მხრივ, რწმენას განგვიკუთვნებენ ჩვენ, მარტივთ, ხოლო, მეორე მხრივ, თავიანთ თავში, როგორც რჩეული თესლის სიუხვისამებრ ბუნებითად გამოხსნილებში „ცოდნის,“

(„გნოზოსის“) არსებობას მოსურნეობენ [და ამ ცოდნას] რწმენისაგან ისე დიდად დაშორებულს ამბობენ, როგორც დაშორებულია მშვინივერისაგან სულიერი („პნევმატიკოს“)“ (ჭელიძე 1994. 2: 15-16).

წარმართულისა და ქრისტიანულის ურთიერთმიმართებას, როგორც იმ დროისათვის მეტად აქტუალურ პრობლემას, არაერთგზის შეეხო გრიგოლ ნოსელი. ამ საკითხებზე საუბარს იგი გვერდს ვერ აუვლიდა გრიგოლ ნეოკესარიელის ცხოვრებაზე დაწერილ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლშიც, რამდენადაც ხსენებული წმინდანი იმ პერიოდში მოღვაწეობდა, როდესაც ქრისტიანობას თვით-დამკვიდრება წარმართულთან დაპირისპირებით უხდებოდა. გრიგოლ ნოსელი განიხილავს ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებებისადმი წარმართებისა (გარეშეთა) და ქრისტიანების დამოკიდებულებას. მისი შეფასებით, წარმართებს, ქრისტიანებისაგან განსხვავებით, არ შეუძლიათ ჭეშმარიტი ღირებულებების გამორჩევა და დაფასება. ისინი ფუჭი, ამაო, წარმავალი და სულისგანმხრწნელი ცხოვრების წესით ცხოვრობენ. შესაბამისად განსხვავებულია მათი მიზანდასახულობაც. ქრისტიანთათვის უმთავრესია ცხოვნება, სასუფევლის დამკვიდრება, ქრისტიანთათვის „ერთი მამული პატივ-იცემების — სამოთხე, პირველი იგი საშუებელი კაცთა ნათესავისად, ერთი ქალაქი ზეცისად, ცხოველთა ქვათა მიერ აღშენებული, რომლისა ჭელოვან და დამბადებელ ღმერთი არს“ (მრევლიშვილი 2001: 81), წარმართები დაშორებულნი არიან ღმერთს და მხოლოდ ამქვეყნიური სიამეებით ტკბებიან:

ამდენად, გრიგოლ ნოსელის თვალსაზრისით, ქრისტიანული სიბრძნე სულიერი სიბრძნეა, სათნოებისა და სიკეთის ნაზავია, რწმენისა და ცოდნის სინთეზია. „უკეთუ ვინ ზეცად აღიხილნეს და შეუნიერება მათი განიცადოს და ყოველნივე ნივთნი და აგებულებანი სოფლისანი გულისწყმაცენეს, მათვე ნივთთა მიერ ისწავოს, თუ ვითარი არს მამული ჩუენი და უფროდსა არა მამული, არამედ მწირობისა და ექსორობისა ჩუენისა ადგილი“ (მრევლიშვილი 2001: 35). ხოლო წარმართული აზროვნება სიბეცეს ემსგავსება. მაგრამ იმისათვის, რომ შეაფასო რაიმე, ჯერ მისი არსი ზედმიწევნით უნდა

გიორგი მთაწმიდელი

ეფრემ მცირე

არა სწორ არს ჩუენი და მათი კეთილისა და უმჯობესისა განრჩევაჲ, რომელნი-იგი ჳორციელად ცხოვნდებიან და რომელნი-ესე სოფლისა საქმეთაგან ამაღლებულ ვართ, რამეთუ მათდა დიდად პატიოსნად შერაცხილ არს სიმდიდრე და დიდებაჲ და ტომთა წარჩინებულებჲაჲ და მსოფლიოდ ძლიერებაჲ, ზღაპართამიერისივრცემამულისადაგონიერთა გზასა ლტოლვილნი ჰამბავნი არიან ბრძოლანი დაძლევაჲ და ძლევათა და ბრძოლათა მიერ მოწევნულნი ბოროტნი (ხელნაწ. A 55: 59გ).

არა მსგავს არს ჩუენი და სხუათაჲ განრჩევაჲ კეთილისა, ვერცა ვინ პოვოს შემსგავსებული და იგივე გონებაჲ მათ-თანა, რომელი-იგი ცხოვნდებიან სოფელსა შინა, გინათუ რომელნი-იგი ამაღლებულ არიან ზეშთა სოფლისა. რამეთუ პირველთა მათ დიდ ჰგონიეს და ღირს მოსწრაფებისა სიმდიდრე და დიდებაჲ და ნათესავნი და მსოფლიოდ ძლიერებაჲ და ზღაპრობით მამულთა დაიმკვდრებენ და საქნაურთა მათ გონიერთა მიერ და საღტოლველთა თხრობათა მოიპოვებენ ძლევათა და ბრძოლათა და წყობისა მიერ ბოროტისა შემთხვევათა (ხელნაწ. S 384: 338 ვ)

შეიმეცნო. ქრისტიანებისათვის აუცილებელია წარმართული ფილოსოფიის ცოდნა, მაგრამ არა არსებობის წესად ქცევა. მაგრამ ამიტომ გრიგოლ ნეოკესარიელმა საფუძვლიანად შეისწავლა წარმართული ფილოსოფია „დიდმან ამან მოსწრაფებით იწუართა გარეშეთა იგი სიბრძნე“ (th exw filosofia — მრევლიშვილი 2001: 86), მაგრამ ამ ფილოსოფიით არ ხელმძღვანელობდა („გარნა იგი ამის მიერ წინაძღომით იქმნა“ — მრევლიშვილი 2001: 86). ამდენად, ქრისტიანთათვის წარმართული სწავლების შეცნობა და უარყოფა ერთგვარი საწყისი ეტაპია ჳემმარიტებისაკენ სავალ გზაზე: „დიდნიმცა ამან ყოველივე სწავლულებაჲ საწარმართოდ წარვლო და გამოცდილებითა ისწავა მათ მიერ დადებულთა მათ შჯულთა უძღურებაჲ და დაუდგრომელობაჲ და იქმნა მოწაფე სახარებისა“ (მრევლიშვილი 2001: 86).

გრიგოლ ნოსელის თვალსაზრისით, რომელიც გამოხატულებაჲ ეპოქალური ქრისტიანული აზროვნების ტენდენციისა, ჳემმარიტება მარტივი თხრობით გადმოიცემა და არ საჭიროებს რიტორიკულ სამკაულებს, განსხვავებით საწარმართო სიბრძნისაგან: ქრისტიანობა „არ-

ცა ერთითა რადთმე სიტყუათა შემწეობითა და ჳელოვნებათა შეთხზულებითა განმტკიცებულ-არს, არამედ მარტივობითა სიტყუათაჲთა ყოველთა მომთხრობელ და მქადაგებელ არს სწორებით, რადთა ესრეთ სარწმუნოდ აქუნდეს მათ შინა მყოფი იგი მეცნიერებაჲ. რამეთუ, უკუეთუმცა ესევეითარნი იყვნეს თქმულნი იგი, რომელ შესაძლებელმცა იყო მიწევნაჲ მათი ძალითა კაცობრივისა გულისსიტყუსაჲთა, არა რადთამცა უმეტეს იყვნეს საწარმართოსა მას სიბრძნესა“ (მრევლიშვილი 2001: 86).

მჭევრმეტყველებითა და მრავალსიტყვაობით, ავტორის აზრით, შეუძლებელია იმ ჳემმარიტებამდე მისვლა, რომელიც აღმატებულია კაცთა გონების შესაძლებლობებზე. ამიტომ წარმართული რიტორიკა, როგორც მეთოდი ჳემმარიტების წვდომისა, ფუჭია და გაუმართლებელი. არა რიტორიკითა და ლოგიკით, ჳემმარიტების მიღება რწმენითაა საჭირო: „იგინი (წარმართები) ესრეთ ჳყოფენ და, რომელსაცა მიწთომად შეუძლონ, მასცა ჳმსახურებენ. ხოლო, ვინადთგან შეუძლებელ არს გულისსიტყუსაგან კაცობრივისა მიწთომად ბუნებასა მას ზეშთა აღმატებულსა, ამისთვისცა

სარწმუნოებად იქმნების ნაცვლად გულისსიტყვა-სა“ (მრევლიშვილი 2001: 86).

ამდენად, განათლების ადრექრისტიანული მოდელი ამგვარია: წარმართული ფილოსოფიის სრულად შესწავლისა და უარყოფის (რელიგიური ასპექტით) გზით ქრისტიანული სიბრძნის შემეცნება („ეგრეთვე დიდნიმცა ამან ყოველივე სწავლულებაჲ საწარმართოდ წარვლო და გამოცდილებითა ისწავა მათ მიერ დადებულთა მათ შჯულთა უძღურებაჲ და დაუდგრომელობაჲ და იქმნა მოწაფე სახარებისა“ — მრევლიშვილი 2001: 85), რომელიც, თავის მხრივ, წარმოადგენს რწმენისა და ცოდნის სინთეზს. ეს მოდელი მიღებული და გაზიარებულია ქართველი მოღვაწეების მიერაც. გრიგოლ ნეოკესარიელის ცხოვრების ორივე ქართული რედაქცია — ეფრემ მცირისეულიცა და გიორგი მთაწმიდელისეულიც, აზრობრივ-მსოფლმხედველობრივი ნიუანსების ზუსტი დაცვითა და გათვალისწინებით გადმოსცემს ტექსტის იმ მონაკვეთებს, რომლებშიც გრიგოლ ნოსელი მითითებულ საკითხებზე მსჯელობს. შეიძლება გვეფიქრა, რომ ორივე მთარგმნელი (განსაკუთრებით — ეფრემ მცირე), მთარგმნელობითი პრინციპებიდან გამომდინარე, არ მოახდენდა ტექსტის ადაპტირებას პოზიციური დაპირისპირების შემთხვევაშიც კი, მაგრამ ქრისტიანობის ამგვარი დამოკიდებულება წარმართულის მიმართ რომ უკვე მიღებული და გაზიარებულია, ამის დასტურს ორიგინალურ ქართულ ჰაგიოგრაფიაშიც ვხვდებით (გრ. ხანძთელის ცხოვრება). სამწუხაროდ, სტატიის ფორმატი საშუალებას არ გვაძლევს, უფრო დეტალურად და თვალსაჩინოდ წარმოვადგინოთ ქართულ თარგმანთა შესაბამისი პასაჟები. დავძენთ მხოლოდ, რომ ის მცირე სხვაობები, რომლებსაც გიორგი მთაწმიდლის რედაქცია ბერძნულ ორიგინალთან მიმართებაში გვიჩვენებს, არ არის პრინციპული ხასიათისა და არ ცვლის საკითხის აზრობრივ ასპექტს.

ლიტერატურა

მაჭავარიანი მ.

2003. დამოკიდებულება კლასიკური და ბიზანტიური რიტორიკული ხელოვნებისა და განათლებისადმი დავით ტბელის თარგმანებში (ლიტერატურული ძიებანი XXIV. თბილისი: „ლევა“: 92-102)

მელიქიშვილი დ.

1999. იოანე პეტრიწი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღვთისმეტყველების საფუძვლებისა“, თბილისი: თსუ გამომცემლობა

მრევლიშვილი ნ.

2001. გრიგოლ ნოსელის „გრიგოლ საკვირველთმოქმედის ცხოვრების ქართული რედაქციები, თბილისი: „ქართველოლოგი“

ჭელიძე ე.

1994. კლიმენტი ალექსანდრიელი („გზა სამეუფო“. №2, თბილისი: „თბილისის სასულიერო აკადემია“: 15-52)

ხელნაწერი A 61; გრიგოლ აკრაკანტელისა და ულვმპიოდორე ალექსანდრიელი დიაკონის მიერ აღწერილი თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ.

ხელნაწერი A 55; წმიდისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ნოსელ მთავარეპისკოპოსისაჲ შესხმად აღწერილი ცხორებისათჳს და სასწაულთა ღირსისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი საკვირველთმოქმედისა, ნეოკესარიელ მთავარეპისკოპოსისათა.

ხელნაწერი S 384; თუესა ნოემბერსა იმ ცხორებაჲ და მოქალაქეობაჲ წმიდისა და ყოვლად ქებულისა გრიგოლი საკვირველთმოქმედისაჲ, აღწერილი წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ნოსელისაჲ.

განათლება და კულტურათა შორის დიალოგის ენა: შუა საუკუნეებში საქართველოსა და ბულგარეთს შორის სავარაუდო კავშირების მაგალითზე

ივან ბილიარსკი
(ბულგარეთი)

1. სტატიის მთავარი თემაა შე-საძლო დიალოგი ე.წ. „ბიზანტიურ თანამეგობრობაში“ შემავალი ორი მართლმადიდებელი ქვეყნის — საქართველოსა და ბულგარეთის კულტურათა შორის. ამ დიალოგის, ანუ იდეათა გაცვლის გამოხატულებაა კავკასიის ხალხთა შედარებით უფრო ძველი კულტურული ელემენტების ზეგავლენა ბულგარული კულტურის ზოგიერთ ელემენტზე. შევჩერდებით ერთ კონკრეტულ ტექსტსა და მის შესაძლო ინტერპრეტაციაზე: მეთერთმეტე საუკუნის ე.წ. ბულგარულ აპოკრიფულ ქრონიკასა და მასში მოხსენიებულ მეფე იზობზე. ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ დიალოგი შედგა მხოლოდ ორ კულტურას შორის საერთო -საკომუნიკაციო ენის არსებობის შედეგად. ესაა წმინდა წერილი, რომელიც ორივე მათგანს სამყაროს აღქმის ერთნაირ საშუალებას აძლევდა.

იმისათვის, რომ ორ ან მეტ კულტურას შორის დიალოგი შედგეს, საჭიროა არსებობდეს რამდენიმე წინაპირობა, რომლებიც წარმოაჩენს დიალოგის ძირეულ მექანიზმებს: უნდა მოიხაზოს დიალოგის ან კულტურათა გაცვლის ჩარჩოები, დაფიქსირდეს საკონტაქტო წერტილები ან ზონები, უნდა არსებობდეს დიალოგის საერთო ენა. პირველი ორი წინაპირობა შეიძლება დავახასიათოთ როგორც სივრცითი, მაშინ როცა მესამე უშუალოდ გაცვლის რეალიზაციის საშუალებაა.

1.1 „დიალოგის ჩარჩოში“ ჩვენ ვგულისხმობთ სივრცეს, სადაც დიალოგი უნდა შედგეს. საჭიროა ორი კულტურის ერთ სივრცეში არსებობა, რათა ისინი კონტაქტში შევიდნენ

და სრულყოფილ გაცვლა დიალოგის პროცესში. დღეს, გლობალიზაციის ხანაში, ეს ჩარჩო მთელ სამყაროს მოიცავს. დღევანდელ მსოფლიოში ყველა კულტურა, მტრული კულტურებიც კი, ერთსა და იმავე სივრცეში იმყოფებიან და შესაძლებლობა აქვთ, განახორციელონ გაცვლა ეკონომიკური სტრუქტურების, მეცნიერებისა და ომის გზითაც კი. წარსულში ჩარჩო შემოისაზღვრებოდა ზეკულტურასთან კავშირში, ან ორი კულტურის შეხვედრით. შუა საუკუნეებში ჩვენი ქვეყნებისთვის ეს შეიძლებოდა ყოფილიყო ევრომედიტერანული კულტურული სივრცე, რომელსაც განსაზღვრავდა სამი აბრამეანული რელიგია, რომისა და ძველი მსოფლიოს მემკვიდრეობა. საქართველოსა და ბულგარეთისათვის ეს აგრეთვე შეიძლება ყოფილიყო თუმცა უფრო შეზღუდული, მაგრამ, ამასთანავე, უფრო კონსოლიდირებული, ე.წ. „ბიზანტიური თანამეგობრობა“. ეს უკანასკნელი მართლმადიდებლობასა და კონსტანტინოპოლის მემკვიდრეობაზეა დაფუძნებული. აშკარაა, რომ როგორც საქართველოს, ასევე ბულგარეთის ძირითადი კულტურული ღირებულებები ამ ცივილიზაციიდან მომდინარეობს.

1.2 საკონტაქტო წერტილები და ზონა კულტურული დიალოგისა და გაცვლის ადგილმდებარეობას განსაზღვრავს და უფრო ნათლად გამოკვეთილი სივრცობრივი ხასიათი აქვს. საკონტაქტო ზონები კონტაქტის ტიპზედაც დიდად არის დამოკიდებული. თუ იგი რეალიზებულია ომით, მაშინ საკონტაქტო წერტილები არის საზღვრები (მაგალითად, ადრეულ შუა საუკუნეებში აღმ. ანატოლია

და კავკასია ბიზანტიელთა და არაბთა ომის შემთხვევაში), ან ზღვა და კუნძულები (ხმელთაშუა ზღვა და არქიპელაგები, ისევე როგორც კრეტა, სიცილია და სარდინია იმავე მაგალითის შემთხვევაში), თუმცა უფრო მნიშვნელოვანია სახმელეთო და საზღვაო სავაჭრო კონტაქტები ძირითად სატრანსპორტო გზებსა და ნავსადგურებში. როგორც წესი, ინტელექტუალური გაცვლა-გამოცვლა ძირითადად დიდ ურბანულ ცენტრებში ხდებოდა.

„ბიზანტიის თანამეგობრობის“ ჩარჩოებში კონტაქტის ძირითადი ელემენტები ნათლად განსაზღვრული და შესწავლილია. კონსტანტინოპოლი — ეს არის რელიგიური, კულტურული და სავაჭრო ცენტრი; ეს არის ქალაქი საქმიანობის კოლოსალური მასშტაბებით. ათონის მთა, წმინდამთა, სადაც წარმოდგენილია თითქმის ყველა მართლმადიდებელი ერი, წარმოადგენს კონტაქტისა და კულტურული გაცვლის რელიგიურ და ლიტერატურულ ცენტრს. რა თქმა უნდა, აღსანიშნავია იერუსალიმი და წმ. მიწა, სინას მთაზე მდებარე წმ. ეკატერინეს მონასტერი, ისევე როგორც სხვა მრავალი დიდი ქალაქი და პორტი. ჩვენი სიმპოზიუმის თემატიკასთან დაკავშირებით შეიძლება აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ საკონტაქტო ზონები, ჩვეულებრივ, განათლების დიდი ცენტრებია. უპირობოდ, ეს კულტურული დიალოგისათვის ძალზე მნიშვნელოვანი ფაქტორია, რადგან განათლების ასეთი ცენტრები სხვა ერების შესახებ ინფორმაციის მიღებისა და აგრეთვე კონტაქტის რეალიზების საშუალებას იძლევა აღქმის ძირითადი კოდის — ენის, ცოდნის ფონზე.

1.3. ამგვარად, გადავდივართ კულტურათა შორის დიალოგის მესამე და ბოლო ფაქტორზე, რაც ჩვენი კვლევისათვის ძალზე მნიშვნელოვანია. „ენა“ აღქმულ უნდა იქნეს არა მხოლოდ ლინგვისტურ ტერმინად, არამედ კულტურული კოდის უფრო ფართო გაგებით, ურთიერთგაგების ძირითად სისტემად, რაც კომუნიკაციის შესაძლებლობას იძლევა. ეს სისტემა შეიძლება იყოს ლინგვისტური ან სხვა სახისა, რომელიც ყოველ მიზეზს გარეშე მჭიდრო კავშირშია სოციალურ ღირებულებათა

ბირთვთან, ბაზისთან. კულტურული გაცვლის ნებისმიერი სახეობის შემთხვევაში სულ მცირე, ორი მხარე არსებობს და ორივე მათგანს ღირებულებათა ძირითადი მინიმუმი მაინც უნდა ჰქონდეს საერთო, რათა ერთმანეთთან კონტაქტი დაამყარონ და ერთმანეთს გაუგონ. ჩვენ ღრმად გვწამს, რომ ზემოხსენებულ ცივილიზაციათა — ევრო-მედიტერანული და ბიზანტიური — თანამეგობრობის ჩარჩოებში, რომელშიც ჩვენ (ქართველები და ბულგარელები) ვიღებთ მონაწილეობას, კულტურის ძირითადი ღირებულებების ფუნდამენტური წყარო წმინდა წერილია.

ბიბლია სამ აბრამეანულ რელიგიას ფუნდამენტურ ღირებულებებს სთავაზობს, მაგრამ მისი გავლენა განსაკუთრებით იგრძნობა ებრაელებსა და ქრისტიანებზე. ბიბლიის ტექსტის ძირითადი ღირებულებანი სხვადასხვა ერებს ერთმანეთთან კომუნიკაციის საშუალებას აძლევს და მსოფლიოს აღქმის ე.წ. პარამეტრებს სთავაზობს. ბიბლია გვთავაზობს არქეტიპებს, რომლებიც ჩვენს გარშემო არსებული მოვლენების აღქმაში გვეხმარება. ბიბლიის სწორედ ამ მნიშვნელობასა და წმინდა ტექსტზე დაყრდნობით ვაკეთებ ჩემს პრეზენტაციას, რომელიც შეეხება საქართველოს ისტორიისა და ლიტერატურის ზოგიერთი ელემენტის ზეგავლენას ადრეული შუა საუკუნეების ბულგარეთზე.

2. ზემოთქმულის დასადასტურებლად გადავდივართ კონკრეტულ მაგალითზე, თუ როგორ ზემოქმედებდა ქართული კულტურა ბულგარეთის კულტურაზე ბიბლიის საშუალებით შუა საუკუნეებში; ვარაუდი ჰიპოთეზაზე უფრო მეტია. ეს ის შემთხვევაა, როდესაც ბიბლიური მეფის დავითის სახე მმართველის ხელისუფლების არქეტიპადაა გამოყენებული. სამეფო ხელისუფლების ეს მოდელი ბულგარეთში ბიბლიის გზით შემოვიდა და არა კავკასიიდან, მაგრამ ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში ბულგარულ მწერლობაში მმართველის სახე სწორედ რომ ქრისტიანული საქართველოდან უნდა იყოს აღებული.

დავითი, მეფე და წინასწარმეტყველი, ქრისტიანი მმართველის ერთ-ერთი მთა-

ვარი არქეტიპია კონსტანტინოპოლში, დასავლეთ ევროპაში, კავკასიასა და მთელს ხმელთაშუაზღვისპირეთში. შუასაუკუნეებში ამ საერთო ტენდენციიდან გამონაკლისს არც ბულგარეთი წარმოადგენდა. ჩემს სტატიაში ყურადღებას მივაპყრობთ კულტურათა დიალოგის ენის მნიშვნელობას, რომელიც სამყაროს აღქმის ბიბლიურ კოდს ეფუძნება. კულტურათა დიალოგის ენის მნიშვნელობას ნათელვყოფთ ბიბლიური დავითის მეფობის მაგალითზე ქრისტიანულ-სლავურ ლიტერატურაში. ეს კონკრეტული შემთხვევა მოგვყავს. ადრეული შუა საუკუნეების ბულგარეთზე ქართული ლიტერატურიდან მომდინარე პოლიტიკური გავლენის საილუსტრაციოდ.

2.1. ბულგარული ტექსტი — მეთერთმეტე საუკუნის ე.წ. ბულგარული აპოკრიფული ქრონიკა — მეფე იზოტზე მოგვითხრობს. ეს უკანასკნელი რეალურად არ არსებობდა და მხოლოდ აპოკრიფულ ქრონიკაშია ნახსენები. ამბავი მის შესახებ არცთუ ისე ვრცელია, მაგრამ საკმაოდ თანამიმდევრული: „მოგვიანებით მეფე ისპორის ვაჟიშვილმა მეფე იზოტმა ისევ შეძლო ბულგარეთის სამეფოს დაბრუნება. მან თავის მეომრებთან ერთად ბრძოლაში დაამარცხა მეფე ოზია აღმოსავლეთიდან და ზღვისგაღმედი გოლიათი ფრენკი. იზოტის მეფობის ხანაში მრავალი ქალაქი აღორძინდა. მეფეს ორი ვაჟიშვილი ჰყავდა: ბორისი და სიმონი. იზოტმა 100 წელი და 3 თვე მართა ქვეყანა და ქალაქ პლისკაში გარდაიცვალა“¹. რა თქმა უნდა, იზოტი არ არის ისტორიული პირი, სამაგიეროდ არის იდეოლოგიური. მისი სახე, როგორც აპოკრიფული ქრონიკიდან ნათლად ჩანს, დადებითია: ის ბოროტზე იმარჯვებს (რაც იმას ნიშნავს, რომ მას ღვთიური მადლი ფარავს), მისი მმართველობის ქვეშ ქალაქები აყვავდა და აღორძინდა. ეს ის ძირითადი პარადიგმაა, რომლებიც ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ იზოტი კარგი მეფე იყო და უფალიც მას მფარველობას არ აკლებდა.

ჩვენ შეგვიძლია გარკვეული პარალელები გავავლოთ ბიბლიური დავითის პარადიგ-

მასა და აპოკრიფულ ქრონიკას შორის, თუმცა რეალურად ამ უკანასკნელში დავითის სახელი არ არის ნახსენები: „მან გამარჯვება მოიპოვა მეფე ოზიასა და ზღვისგაღმედი გოლიათ ფრენკზე“². პირველ რიგში საყურადღებოა სახელი გოლიათი, რომელიც პირდაპირ მიგვანიშნებს ბიბლიური დავითის ამბავზე. რა თქმა უნდა, ნათელია, რომ აპოკრიფული ქრონიკა არ წარმოგვიდგენს გამარჯვებას იმ ადამიანზე, რომელიც წმიდა წერილშია ნახსენები, არც რომელიმე სხვა ისტორიულ პირზე. ფილისტინელებისა და მათი მეთაურის ისტორიას სხვა მნიშვნელობა არა აქვს, გარდა იდეოლოგიური მნიშვნელობისა. გოლიათი არის ღმერთის რჩეული ხალხის — ებრაელთა ანტაგონისტის სახე და მის მიმართ იმგვარივე დამოკიდებულებაა აპოკრიფულ ქრონიკაში, როგორც თავად ბიბლიაში. მიზანი ამ პიროვნების წარმოჩენა კი არ არის, არამედ იმ ძლიერი მეფისა, რომელმაც იგი დაამარცხა. ზემოხსენებული დაკვირვება წარმოაჩენს გოლიათი ფრენკის სახეს, რომელიც ისრაელის რჩეული ხალხის და, აქედან გამომდინარე, ისრაელის მეფის მტერია. ამგვარად, გოლიათის დამარცხებით ნათლად ჩანს ის ფაქტი, რომ მტერს, რომელსაც მხოლოდ მიწიერი ძალაუფლებისა და სიძლიერის სჯერა და არ სწამს ღმერთი, მუდამ მარცხდება.

ყოველივე ზემოთქმულს იდეოლოგიურ და რელიგიურ პარადიგმამდე მივყავართ, რასაც პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ „დავითისეული მმართველობა“. ის არის ებრაელი ხალხის სამართლიანი მმართველი (ურთიან ცოლთან ჩადენილი ცოდვის მიუხედავად). დავით წინასწარმეტყველი ებრაელი ხალხის მეფე ფილისტინელებთან ბრძოლაში დაღუპული მეფე საულის შემდეგ გახდა. სახელი „გოლიათის“ გამოყენებით ხაზგასმულია წინასწარმეტყველსა და მეფე იზოტს შორის გავლებული პარალელები. ეს პარალელები ეხება არა მხოლოდ მმართველსა და სამეფოს, არამედ ხალხსაც. რწმენის დამცველი, სამართლიანი და ღვთისმოსავი მმართველი მხოლოდ რჩეული ხალხის მეფე თუ შეიძლება იყოს.

1. Търкова-Заимова, Милтенова, Историко-апокалиптичната книжина..., гв.. 196.

2. Търкова-Заимова, Милтенова, Историко-апокалиптичната книжина..., гв.. 196.

2.2. ბულგარეთის ისტორიულ წყაროებში არ გვხვდება „იზოტის“ სახელით ცნობილი პიროვნება, თუმცა ამ სახელის წარმომავლობის რამდენიმე ვერსია არსებობს. ძველი აღთქმის სლავურ და მის შესატყვის ბერძნულ ტექსტში გვხვდება თითქმის მსგავსი სახელი „აზოტი“ ("Azwvteo" ან "Azwto"). აშდოდს (Ashdod³) ფილისტინელთა იმ ქალაქს უწოდებდნენ, რომელსაც თვალსაჩინო ადგილი ეკავა ისრაელის მოსახლეობასთან ბრძოლის დროს.

ჩვენ სახელი "Azōtios" გვხვდება ნაწარმოებში "Latria Constantinopoleos". იგი წმ. იმპერატორმა კონსტანტინემ დაამარცხა ბიზანტიაში კონსტანტინოპოლის⁴ დაარსების დროს. ძნელია გმირი მეფე იზოტი წმ. კონსტანტინეს ანტაგონისტად მივიჩნიოთ. სახელების მსგავსება შესაძლოა შემთხვევითი იყოს, თუმცა წმინდა წერილისა და აპოკრიფული ქრონიკის ერთმანეთთან შედარებისას არც ამ მსგავსების უგულებელყოფა შეიძლება.

ჩვენ ვერ დავიჯერებთ, რომ რჩეული ხალხის ერთ-ერთ ქალაქთან ან წმ. იმპერატორ კონსტანტინეს ერთ-ერთ ანტაგონისტთან შეიძლება ასოცირდებოდეს აპოკრიფულ ქრონიკაში მოხსენიებული დიადი მეფის სახელი. სწორედ ამიტომ უძგობესია ფოკუსირება მესამე ვარიანტზე მოვახდინოთ, რომელიც კავკასიელ ხალხს, კერძოდ, ქართველებსა და სომხებს უკავშირდება. ამ ვერსიას ჩვენ უფრო მეტ ყურადღებას დავუთმობთ.

იმპერატორ კონსტანტინე VII პორფიროგენეტის ტრაქტატში — "De thematibus" — ჩვენ საინტერესო სახელი გვხვდება, რომელიც ძალიან ჰგავს მეფე იზოტის სახელს. კონსტანტინემ — იმპერატორმა და მწერალმა — სომხური სახელი აშოტი ბერძნულ ენაში გადმოსცა როგორც

"Azōtos"⁵. ამ სახით ის საკმაოდ დაემსგავსა მეფე იზოტის სახელს. ამ შემთხვევაში იმპერატორი მე-9 საუკუნის სომეხ მმართველზე — აშოტ II-ზე⁶ საუბრობს.

მეორე ნაშრომში "De administrando imperio" კონსტანტინე პორფიროგენეტმა იმავე სახელის — „აშოტის“ ტრანსლიტერაცია მოახდინა, რის შედეგადაც მან მიიღო ასეთი სახე: "Azōtios"⁷. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ეს სახელი ქართულშიც არსებობდა. აშოტ კურაპალატი ქართველი მმართველი იყო. მისი მმართველობის პერიოდში მოხდა ბაგრატიონთა დინასტიის გენეალოგიის დადგენა, რომლის მიხედვითაც ისინი მეფე დავითის შთამომავლები იყვნენ. ზოგადად, სახელი „აშოტი“ საქართველოში საკმაოდ გავრცელებული იყო, ყოველ შემთხვევაში ბაგრატიონთა მმართველობის I ეტაპზე. ჩვენ გვსურს, ძღვევამოსილი და კეთილი მმართველის დამარცხებული მტრების იდენტიფიცირებით ხაზი გავუსვათ განსაკუთრებით კვლევის ამ მიმართულებას.

2.3. კავკასიაში ებრაელთა ცხოვრების ხანგრძლივი ტრადიცია არსებობდა, რამაც ძლიერი გავლენა იქონია ქართულ კულტურაზე. ეს ფაქტორი მოგვიანებით სხვადასხვა ასპექტზე აისახა, თუმცა ამჟერად ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ ბაგრატიონთა დინასტიის სამეფო ძალაუფლების იმ არგუმენტაციაზე, რომლის მიხედვითაც მეფე დავითი მათი წინაპარი იყო. ამ ფაქტის ამოკითხვა შეგვიძლია მეტერთმეტე საუკუნის ისტორიკოსის, სუმბატ დავითისძის ნაწარმოებში „ისტორიანი და აზმანნი შარავანდეთთან“⁸. რა თქმა უნდა, ამის შესახებ ცნობები უფრო ადრეც არსებობდა, თუმცა ეს ისტორია, ასე ვთქვათ, სისტემაში

3. ცნობა ქალაქ აშდოდზე იხილეთ: M. Dothan, Ashdod II-III: The Second and Third Seasons of Excavations. 'Atiqot 9-10 (English Series), Jerusalem, 1971; "Ashdod", in The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, vol. I, ed. E. Stern, Jerusalem, 1993, გვ. 93-101; S. Gitin, "The Philistines: Neighbors of the Canaanites, Phoenicians and Israelites", in: 100 Years of American Archaeology in the Middle East, ed. D. R. Clark and V. H. Matthews, Boston: American School of Oriental Research, 2004, გვ. 57-85.

4. G. Dargon, Constantinople imaginaire. Etude sur le recueil des Patria, Paris, 1984, გვ. 45-48.

5. Costantino Porfirogenito, De thematibus (introduzione-testo critico-commento), ed. A. Pertusi, (= Studi e testi, 160), Città del Vaticano, 1952, გვ. 75.

6. Costantino Porfirogenito, De thematibus, გვ. 144 ff.

7. Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio, ed. Gy. Moravcsik, transl. by R. J. H. Jenkins, Budapest, 1949, გვ. 198 და შემდ., ანდ 204 და შემდ.

8. გამოყენებულია ნაშრომის რუსული თარგმანი: Сумбат Давитис-дзе, История и повествование о Багратионах, перевод, введение и примечания М. Д. Лордкипанидзе, Памятники грузинской исторической литературы, т. III, Тбилиси, 1979.

ზემოხსენებულმა ავტორმა⁹ მოიყვანა. ჩვენი კვლევისათვის მნიშვნელოვანია მეფე აშოტ კურაპალატი, რომელმაც მართლაც ეროვნულ ასპექტში აიყვანა მმართველი დინასტია. სწორედ ამიტომ ვთვლით, რომ ზემოხსენებული სახელი შესაძლოა მივიჩნიოთ აპოკრიფულ ქრონიკაში მოხსენიებული მეფე აშოტის იდენტურ ან მსგავს სახელად.

2.3.1. თქმულება ბაგრატიონთა წარმომავლობის შესახებ, რომ ისინი დავით წინასწარმეტყველის შთამომავლები არიან, სუმბატის ნაშრომამდეც არსებობდა. სომხურ ლიტერატურაში ცნობას ამ ფაქტის შესახებ მეათე საუკუნის დასაწყისის ისტორიკოსის იოანე ჯაშანაკერცი ნაშრომში ვხვდებით. ქართულ ლიტერატურაში კი ამის შესახებ ინფორმაციას მე-10 საუკუნის შუა ხანებში გიორგი მერჩულეს ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებში „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ვაწყდებით. ამ ტექსტში აშოტ კურაპალატი ნახსენებია როგორც: „დავით წინასწარმეტყველის ვაჟი და ღმერთის მიერ მირონცხებული“¹⁰. ეს მონაცემები იმას ამტკიცებს, რომ მე-9 საუკუნეში უკვე არსებობდა ლეგენდები იმის თაობაზე, რომ ბაგრატიონთა დინასტიის წარმომადგენლები დავით წინასწარმეტყველის შთამომავლები არიან.

2.3.2. აშკარაა, რომ ზემოხსენებული თქმულება საკმაოდ პოპულარული და ცნობილი იყო, ვინაიდან ის კონსტანტინე პორფიროგენეტის ნაშრომში "De administrando imperio" შევიდა. როგორც იმპერატორი წერს, იბერიელებს სწამდათ, რომ ისინი ურიას მეუღლის შთამომავლები იყვნენ, რომელმაც მეუღლეს დავითთან უღალატა და მისგან შვილებიც გააჩინა. ამის შემდეგ გენეალოგიურ ხაზს უკვე წმინდა ქალწულთან მივყავართ. იბერიელებს სჯერათ, რომ წარმოშობით ისინი იერუსალიმიდან არიან, მაგრამ წინასწარმეტყველის რჩევით მათ დატოვეს ქალაქი და სპარსეთში გადასახლდნენ, სადაც დღემდე ცხოვრობენ¹¹. მათი ერთ-ერთი

შთამომავალი — აშოტი — კურაპალატი და იბერიის მმართველი გახდა¹².

ისმება ასეთი კითხვა: იმპერატორს საიდან უნდა სცოდნოდა ამ ლეგენდის შესახებ? ამ კითხვაზე პასუხი შემდეგნაირია: მას ან ქართულ წყაროებზე, ან ზეპირ ტრადიციებზე მიუწვდებოდა ხელი¹³, თუმცა ორივე წყარო ჩვენთვის შესაძლოა საეჭვო იყოს. ერთი მხრივ, ჩვენ არ მოგვეპოვება ამ ისტორიის ბერძნული თარგმანი, იმპერატორს კი უთუოდ არ შეეძლო ქართულის წაკითხვა. მეორე მხრივ, აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ კავკასიელები კონსტანტინოპოლის საიმპერატორო კარზე მრავლად იყვნენ. ქართველებს, ისევე როგორც სომხებს, მაღალი თანამდებობები ეკავათ და, რა თქმა უნდა, მათ თავისუფლად შეეძლოთ იმპერატორისათვის ამ ისტორიის მოყოლა.

2.3.3. ამგვარად, გადავდივართ სუმბატისეულ ბაგრატიონთა ისტორიაზე — ძირითად წყაროზე, რომელმაც გავლენა იქონია შუა საუკუნეების ყველა ქართულ ისტორიოგრაფიაზე, სადაც ქვეყანაში არსებული ყველა მნიშვნელოვანი მოვლენა ქრონოლოგიურად შედიოდა¹⁴. გენეალოგია ადამიდან მეფე დავითამდე წმინდა ლუკას სახარებიდან არის აღებული (3:32), ხოლო მეფე დავითიდან იოსებამდე, მხსნელ მიწიერ მამამდე, წმ. მათეს სახარებიდანაა (1:1-16). სუმბატი გენეალოგიაში საუბრობს იოსების ძმასა და მის შთამომავლებზე. დამტკიცებულია, რომ ამ პიროვნების შესახებ ინფორმაციას გვაწვდის ევსევი კესარიელის ნაშრომი „საეკლესიო ისტორია“¹⁵. საჭიროდ არ ვთვლით ამ ისტორიის შესახებ მსჯელობას, რადგან მიგვაჩნია, რომ ის საკმაოდ ცნობილია, განსაკუთრებით ქართულ ისტორიოგრაფიაში.

Gy. Moravcsik and R. J. H. Jenkins, *Dumbarton Oaks, Washington*, 1967, გვ. 204.

12. Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, გვ. 204.

13. E. Taqaishvili, "Georgian Chronology and the Beginning of the Bagratid rule in Georgia", *Georgica. A Journal of Georgian and Caucasian Studies*, v. I, no. 1, 1935, გვ. 18.

14. Сумбат Давитис-дзе, *История и повествование о Багратионах*, გვ. 27-28.

15. Eusebius, *The Ecclesiastical History, with an English translation of Kirsopp Lake*, London-Cambridge (Mss.), MCMLIII, vol. I, p. 232 (III. xi-xii), p. 272 ff. (III, xxxii ff.), გვ. 374 (IV. xxii); Сумбат Давитис-дзе, *История и повествование о Багратионах*, გვ. 19.

9. იხილეთ სუმბატ დავითისძის ნაშრომის შესავალი (მ. ლორთქიფანიძისა) (Сумбат Давитис-дзе, *История и повествование о Багратионах*, გვ. 14).

10. Сумбат Давитис-дзе, *История и повествование о Багратионах*, გვ. 13-14.

11. Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, ed.

ჩვენ უბრალოდ იმის აღნიშვნა გვსურს, რომ ზემოაღნიშნული გენეალოგია ახალ აღთქმაზე დაფუძნებული ტექსტია და, როგორც ჩვენთვის ცხადი ხდება, მისი მთავარი მიზანია არა უფალ იესო ქრისტესთან, არამედ მეფე დავით წინასწარმეტყველთან კავშირის ჩვენება, — იმის ჩვენება, რომ ღმერთის მიერ მირონცხებული მეფე ბაგრატიონთა წინაპარი იყო¹⁶.

2.4. ჩვენ მიერ წარმოდგენილი დავითის პარადიგმა, ანუ საქართველოს მმართველის პარადიგმა, დიალოგის სათანადო ენაში, ბიბლიაში უნდა იქნეს წაკითხული. ადგილობრივი მეფეების მცდელობის მთავარი მიზანია, შექმნან წმინდა მიწისა და წმინდა ქალაქის — იერუსალიმის ხატი თავიანთ კავკასიურ სამეფოში. ეს ფენომენი ბოლო ხანებში შესანიშნავად შეისწავლა მ. ჩხარტიშვილმა, რომელმაც მას იერუსალიმის „სივრცითი ხატი“ ("Space icon") უწოდა¹⁷. მცხეთა — დედაქალაქი, წმინდა ქალაქი — იერუსალიმის და წმინდა მიწის ტოპოგრაფიის მიხედვით აშენდა¹⁸. მცხეთაში არის ბეთლემის ეკლესია, თაბორის მთა, ამალეების მთა, მცხეთიდან დაახლოებით 10 მილის დაშორებით, სამხრეთ-აღმოსავლეთით, არის ბეთანია, ხოლო გორაკთან, რომელსაც გოლგოთა ჰქვია — გეთსამანია.

ცხადია, ეს მხოლოდ მცირე ჩამონათვალია იმ ფაქტებისა, რომელთაც ასოციაციურად ღვთაებრივ იერუსალიმამდე მივყავართ. მე დავამატებდი, რომ ზემოაღნიშნული ფაქტები იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მცხეთა ღმერთის წილხვედრი ადგილია. ეს მტკიცდება მცხეთაში მაცვლოვანის არსებობით, ისევე როგორც

მცხეთის თაობაზე თავად ხალხის მოსაზრებით, რომ ეს ქალაქი ახალი იერუსალიმი და სამოთხეა, თუმცა ყველაზე მნიშვნელოვანი მინიშნება იმისა, რომ მცხეთა უფლის წილხვედრი ქალაქია, იესო ქრისტეს კვართის განსასვენებელ ადგილზე ამოსული ლიბანის ხის არსებობით მტკიცდება, რომელიც სვეტი ცხოვლის სახელითაა ცნობილი. იგი ტაძრის — სვეტიცხოვლის — მთავარ საყრდენად იქცა. უფლის კვართის განსასვენებელ ადგილზე აგებულ ტაძარს ცხოველმყოფელი სვეტის გამო ეწოდა „სვეტიცხოველი“. სწორედ ამ ისტორიულ და რელიგიურ კონტექსტთან არის დაკავშირებული ე.წ. დავითისეული მმართველობის სტილი ქართველი მმართველებისა, რომელთაც სწამდათ, რომ ისინი ბიბლიური დავითის შთამომავლები არიან.

2.5. **აშოტი/აზოტოსიდაიზოტი.** ამგვარად, ჩვენ კავკასიაში ვაწყდებით დავითისეული მმართველობის პარადიგმას და ის უფრო ნათლად და სრულყოფილად არის წარმოდგენილი, ვიდრე — ბულგარეთში. პარალელების გავლების პროცესში არაფერია გასაკვირი. ღვთიური მეფისა და წინასწარმეტყველის სახე, შესაძლოა, სამეფო ძალაუფლების მთავარი მაგალითი იყოს სხვადასხვა ქრისტიანულ ტრადიციებში. ეს მაგალითი, კულტურათა შორის დიალოგის ფონზე, მიგვანიშნებს ქართული გავლენის არსებობაზე შუა საუკუნეების ბულგარეთის პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ ასპექტებზე. ჩვენ გვინდა, აზოტიანულ ქრონიკაში ნახსენები მეფე იზოტის სახელი აშოტის სახელს დაუკავშიროთ (ბერძნულში "Azōtos" ან "Azōtios"). ყოველ შემთხვევაში, მე ვთვლი, რომ ეს სახელი ყველაზე უფრო მეტად ქართველ აშოტ კურაპალატთან ასოცირდება. მაგრამ მე მაინც თავს შევიკავებ ამ ფაქტის დაჟინებით მტკიცებაზე ორი მიზეზის გამო: პირველი მიზეზი ის არის, რომ ჩვენ არა გვაქვს რაიმე კონკრეტული საბუთი, რომელიც დაადასტურებდა ამ მტკიცებულებას; მეორე, უფრო მნიშვნელოვანი მიზეზი ის არის, რომ ამ სახელს მხოლოდ იდეოლოგიური ხასიათი აქვს დამის უკან კონკრეტული ისტორიული პიროვნება არ არსებობს, არ არის მითითებული კონკრეტული ისტორიული პოლიტიკური ლიდერი, ვთქვათ, მონარქი. უბრალოდ მმართველობის

16. M. Karbelashvili, "The Bagrationi Dynasty and Georgian Political Theology (materials for the investigation of Georgian political thought)", Philological researches. Transactions of the Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature, (in Georgian), Vol. 20, Tbilisi, 1999, გვ. 128-129; eadem, "The Georgian Political Theology as a Unique Phenomenon", International Symposium. Christianity: Past, Present, Future. October 11-17, 2000, Tbilisi, Georgia. Short contents of papers, Edited by Mary Chkhartishvili and Lado Mirianashvili, Mematiane, Tbilisi, 2000, გვ. 49-50.

17. М. Чхартишвили, «Мцхета как Новый Иерусалим – Иеротопия «Жития св. Нино», პრესა.

18. К. Кекелидзе, «Н вопросу об иерусалимском происхождении грузинской церкви», in: Кекелидзе К., Этюды из истории древнегрузинской литературы, Тбилиси, 1957, gv. 362; М. Чхартишвили, «Мцхета как Новый Иерусалим – Иеротопия «Жития св. Нино», პრესა.

გარკვეული ფორმაა ჩვენამდე მოწოდებული, რაც მეფის ძღვევამოსილებაში მდგომარეობს. მმართველის ამგვარი ძღვევამოსილება ბიბლიიდან მომდინარეობს და მისი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ყველაფერი ღვთის ნებით, წყალობითა და კურთხევით ხდება. სწორედ ძველი აღთქმიდან მომდინარეობს ის ფაქტი, რომ მეფე დავით წინასწარმეტყველის სახე და მისი მმართველობის სტილი გავრცელდა ბიზანტიაში, კავკასიაში და მან ბალკანეთამდეც მიაღწია.

იმისათვის, რომ შემოთავაზებული ჰიპოთეზა დავამტკიცოთ, ჩვენ პირველ რიგში უნდა ავხსნათ აპოკრიფულ ქრონიკაში ხსენებული სახელის გამოყენების მიზეზი, ხოლო შემდეგ უნდა მივყვეთ აღნიშნულ მოსაზრებას კავკასიიდან ბულგარეთამდე.

2.5.1. ცხადია ბულგარელი მმართველები არ იყვნენ პირველები, რომლებმაც იხელმძღვანელეს ბიბლიური დავითისეული მმართველობის მაგალითით თავიანთი პოლიტიკური სახელმწიფოებრივი იდეოლოგიის ჩამოყალიბების დროს. თითქმის ყველა ასპექტი ე.წ. დავითისეული მმართველობისა კარგად არის ცნობილი და საბოლოოდ ათვისებული. ყოველივე ამის უპირველესი მიზანი იყო მეფის უფლებამოსილების განდიდება და ქების შესხმა მისი ბიბლიურ არქეტიპთან ასოცირებით. ბულგარეთში არ არის ცნობილი ესა თუ ის ფაქტი, რომელიც დაადასტურებდა მეფე დავითთან სისხლით ნათესაობას, მაგრამ ჩვენ საკმარისი მტკიცებულებანი აღმოვაჩინეთ ძველი აღთქმის მეფეების მემკვიდრეობასთან დაკავშირებით „ბულგარელი მეფეების სიაში“¹⁹ და სხვა ნაშრომებშიც. სწორედ ამ ფაქტმა გამოიწვია იმის მოტივაცია, რომ ბულგარელ მწერალს სხვა ნაშრომისა თუ ლიტერატურული ნაწარმოების მიხედვით შეექმნა ისეთი მეფის ხატი, რომელიც დავითის მემკვიდრეობის ერთგვარი გამგრძელებელი იქნებოდა ბულგარეთში. ასეც მოხდა, თუმცა ეს არ იყო კონკრეტული ისტორიული პიროვნება. ეს იყო ქართული ლიტერატურიდან აღებული სახე, რომელიც ძველი აღთქმის არქეტიპთან იყო

მიახლოებული.

2.5.2. ალბათ ბევრი დაინტერესდება იმით, თუ შემოხსენებულმა მოსაზრებებმა და, განსაკუთრებით, სახელმა **აშოტმა/აშოტოსმა** როგორ მიაღწია კავკასიიდან ბულგარეთამდე. რა თქმა უნდა, ზუსტი გზის დადგენა გაგვიჭირდება, თუმცა მიგვაჩნია, რომ აღნიშნული მოსაზრებები ქართული ლიტერატურიდან ბულგარეთში, პირველ რიგში, ბიზანტიის მეშვეობით აღმოჩნდა. საბოლოოდ ორივე მათგანი — ბალკანეთიც და კავკასიაც — დ. ობოლენსკის მიხედვით ე.წ. „ბიზანტიის თანამეგობრობის“ სახელწოდებაში გაერთიანდა. სავარაუდოა, რომ ამ ჩარჩოში ინტენსიურად მიმდინარეობდა ტექსტებისა და იდეების გაცვლა-გამოცვლა. თქმულება ბაგრატიონთა დინასტიის შესახებ, რომლის მიხედვითაც ისინი დავითის მემკვიდრეებად იგულისხმებოდნენ, ბიზანტიის ლიტერატურაში კონსტანტინე პორფიროგენეტის ნაშრომების მეშვეობით დამკვიდრდა, თუმცა შესაძლოა ამგვარი მაგალითების მოძიება სხვა წყაროებიდანაც მოხერხებულიყო. ჩვენი აზრით, პორფიროგენეტის ტექსტები საკმაოდ ცნობილი იყო ბულგარეთში — ქვეყანაში, რომელიც ჩინებულად იყო წარმოდგენილი თავად ამ ნაშრომებში. სიმონ მეფისა და მეფე პეტრეს მმართველობის პერიოდში ბულგარეთი ახალი იდეებითა და ლიტერატურული აქტივობით გამოირჩეოდა. ამგვარად, თქმულება ბაგრატიონთა დინასტიის შესახებ, თითქოს ისინი დავითის მემკვიდრეები იყვნენ, ბულგარულ ლიტერატურაშიც შეაღწევდა და ქვეყნის პოლიტიკური და იდეოლოგიური ჩამოყალიბების საქმეში მნიშვნელოვან როლს შეასრულებდა.

მეორე გზა, რომლის მეშვეობითაც ეს თქმულება შეიძლებოდა ბულგარეთში გავრცელებულიყო, არის ბულგარელებსა და კავკასიელ ხალხებს შორის პირდაპირი კონტაქტები. ბალკანეთი და, განსაკუთრებით, ის ტერიტორიები, რომლებიც ასევე ბულგარეთის შემადგენლობაში შედიოდა, — მაგალითად ფილიპოპოლი და მისი რეგიონი, — ისევე როგორც პონტოს სანაპიროს ნაწილი, კავკასიელი ხალხით იყო დასახლებული და ადვილი შესაძლებელია მათმა კულტურამ გარკვეული გავლენა იქონია ამ

19. Ив. Билярски, «От мифа к истории или От степи к Израилю»

ტერიტორიების მოსახლეობაზე. ბაჩვოს მონასტერში ძირითადად სომხები ცხოვრობდნენ, თუმცა მრავლად იყვნენ იბერიელებიც. ჩვენ ვერ დავადასტურებთ, თუმცა ვერც გამოვრიცხავთ იმ ფაქტს, რომ აღნიშნულ ადგილებში ორმხრივი კონტაქტები არსებობდა და იდეათა გაცვლა-გამოცვლაც ხდებოდა.

ამგვარ კონტაქტებს ადგილი ჰქონდა ბულგარეთის სასლმწიფოს გარეთაც. ასეთი ადგილები იყო: ათონის მთა, იერუსალიმი, წმ. ეკატერინეს მონასტერი სინას მთაზე, წმ. ჯვრის მონასტერი კი ქართული კულტურის ერთ-ერთი უდიდეს ცენტრად მოიაზრებოდა. ქართველები ათონის მთაზე ივერონის მონასტერში, ისევე როგორც სინას მთაზე, მკაცრ საეკლესიო ცხოვრებას მიჰყვებოდნენ. ამგვარად, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სლავ და კავკასიელ ხალხებს შორის იდეათა გაცვლა-გამოცვლა მუდმივად ხდებოდა. პირდაპირი კონტაქტების მეშვეობით კი ადვილად შეიძლებოდა იმ მოსაზრებისა თუ თქმულების მიწვდენა ბულგარულ ხალხამდე, რომლის ერთგვარ განსახიერებას წარმოადგენს მეფე იზოტის პიროვნება.

ამასთანავე უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ ზემოხსენებული მოსაზრებები ბულგარულ ლიტერატურაში შესაძლოა ბიზანტიური ტექსტების მეშვეობით მოხვედრილიყო, რომლებიც ხშირად ბერძნულ ენაზედაც ითარგმნებოდა.

3. დასკვნა. კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ, რომ მეფე იზოტის დაკავშირება ბაგრატიონებთან, და განსაკუთრებით მეფე აშოტთან, ჰიპოთეზაა. ამ წყაროებთან დაკავშირებული ჩვენ ხელთ არსებული მონაცემები მხოლოდ სავარაუდო გადაწყვეტილების მიღების საშუალებას იძლევა. ჩვენ მიერ წარმოდგენილი ფაქტები არ იძლევა არც დაჟინებული მტკიცებისა და არც უარყოფის საშუალებას. ეს მოხსენება ჰიპოთეზაზეა დაფუძნებული და ამიტომ ის არ წარმოშობს დაპირისპირებულ მოსაზრებებს. ჩვენი კვლევა ძირითადად ეხება დავითისეული მმართველობის სტილს და მის ძირითად ღირებულებებს, რომელიც შუა საუკუნეების ბულგარეთში იქნა

გადმოტანილი. ეს კი ნაწილობრივ ქართული ლიტერატურის გავლენის შედეგია.

ყოველივე ის, რის შესახებაც აქამდე გვქონდა საუბარი, სტატიის დასაწყისში ნახსენებ სამ ფაქტორზეა დაფუძნებული. „ბიზანტიის თანამეგობრობის“ შემთხვევაში დიალოგსა და აზრთა გაცვლა-გამოცვლას განაპირობებდა შემდეგი ფაქტორები: დაფიქსირებული იყო კულტურათა ჩარჩოები, აგრეთვე — საკონტაქტო წერტილები და ზონები და, რაც უმთავრესია, არსებობდა დიალოგის საერთო ენა, ინფორმაციის გაცემისა და აღქმის ძირითადი კოდი. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბულგარეთისა და საქართველოს შემთხვევაში დიალოგის საერთო ენად აღიქმება ბიბლია, რომელიც ქრისტიანული ქვეყნების კულტურათა ფუნდამენტი და მათ შორის არსებული დიალოგის ბაზისია.

ორიგენეს პედაგოგიური მოღვაწეობა და შეხედულებები

ავთანდილ ასათიანი

(საქართველო)

ორიგენე ალექსანდრიის სკოლის უდიდესი წარმომადგენელია, რომელიც კლიმენტი ალექსანდრიელის შემდეგ უძველესად აღმოსავლური ქრისტიანობის ამ უძველეს სასწავლო კერას.

ორიგენეს პედაგოგიური საქმიანობის შესახებ ცნობებს მისივე ბიოგრაფები გვაწვდიან. ეს ცნობები შემონახულია ევსევის „საეკლესიო ისტორიაში“, წმ. გრიგოლ სასწაულმოქმედისა და ნეტარი იერონიმეს თხზულებებში. ორიგენე 185 წელს ალექსანდრიაში, შეძლებული ქრისტიანის ოჯახში დაბადებულა. მისი მამა — ლეონიდე ქრისტიანობის გამორჩეული დამცველი იყო. სწორედ მამას მოუხდენია შვილის აღზრდაზე გადამწყვეტი გავლენა. როგორც ძველი ქრისტიანული ოჯახებისთვის იყო დამახასიათებელი, პატარა ორიგენეც უფლის რწმენით აღზრდილათ, თავად მამა ხელმძღვანელობდა ბავშვის რელიგიურ აღზრდას, რისთვისაც პირველ რიგში იყენებდა სახარებას. ყოველდღე სახარების ტექსტიდან გარკვეულ მონაკვეთს აძლევდა სასწავლად, და დღის ბოლოს გამოჰკითხავდა ხოლმე. მაგრამ ამ გამორჩეული ქრისტიანული ოჯახის მყუდროება ქრისტიანთა მასობრივმა დევნამ დაარღვია. ორიგენეს მამა — ლეონიდე მოწამებრივი სიკვდილით აღესრულა 202 წელს. ამის შემდეგ მათ ჩამოართვეს საოჯახო ქონებაც და 17 წლის ყმაწვილი მატერიალურ სივიწროვეში აღმოჩნდა დედასთან და ექვს უმცროს ძმასთან ერთად. ამიტომ, ოჯახის რჩენის მიზნით, ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდა ორიგენემ გრამატიკისა და რიტორიკის მასწავლებლობა დაიწყო.

ქრისტიანთა დევნის გამო ალექსანდრიის ინტელექტუალური ძალები ისე დაიქსაქსა, რომ არავინ აღმოჩნდა ისეთი, რომელიც ალექსანდრიის სკოლას ჩაუდგებოდა სათავეში. ახალგაზრდა ორიგენე მალე კათაკმეველთა სკოლის ხელმძღვანელი გახდა. მან უდიდესი სიმამაცე გამოიჩინა და განსაცდელის ჟამს ნუგეშს არ აკლებდა სარწმუნოებისათვის დევნილთ, სისტემატურად აკითხავდა მათ საპყრობილეებსა და წამების ადგილებში.

ორიგენე მკაცრი ასკეტური ცხოვრების მიმდევარი გახდა. მთელი ღამეების განმავლობაში სწავლობდა სახარებას, მკაცრად იცავდა მარხვას, ეძინა შიშველ მიწაზე. მრავალი განათლებული წარმართი ორიგენეს მოწაფე გახდა, რაც გამოჩენილი პედაგოგის პირადი ცხოვრების მაგალითით და მაღალი ინტელექტუალური მომზადებით იყო განპირობებული.

ხანმოკლე დროში ორიგენემ შეიცვალა დამოკიდებულება საერო საგნების, პირველ რიგში ფილოსოფიის სასარგებლოდ. ალექსანდრიის კათაკმეველთა სკოლაში სასულიერო საგნებთან ერთად შემოიღეს საერო საგნების სწავლებაც, ხოლო სკოლაში შემსვლელთათვის დაწესებული შეზღუდვა მოიხსნა.

პედაგოგიურ მოღვაწეობაში ორიგენეს უპირველეს ამოცანას ზოგადად ღვთისმეტყველებაში გარკვევა, ხოლო კონკრეტულად — სახარების განმარტება წარმოადგენდა. სანამ უშუალოდ ბიბლიის შესწავლას დააწყებინებდა თავის მოწაფეებს, მანამ გადიოდნენ მოსამზადებელ კურსს, რომელიც გულისხმობდა

დიალექტიკის, ფიზიკის, მათემატიკის, გეომეტრიისა და ასტრონომიის შესწავლას. ამის შემდეგ ისწავლებოდა ფოლოსოფია და ღვთისმეტყველება. როგორც ცნობილია, ალექსანდრიის სკოლაში ჯერ კიდევ პანტენისა და კლიმენტი ალექსანდრიელის დროს პატივისცემით ეპყრობოდნენ ანტიკურ კლასიკურ მეცნიერებას და ორიგენეც მტკიცედ აგრძელებდა ამ კურსს. როცა ალექსანდრიის სკოლის პირველი საფეხურის მოწაფეთა მომზადების დონე გაიზარდა, ორიგენემ მათთან მეცადინეობა თავის ყოფილ მოსწავლეს დაავალა, თვითონ კი მაღალი საფეხურის მოწაფეთათვის ღვთისმეტყველებისა და სახარების სწავლებას მიჰყო ხელი.

ორიგენეს სამასწავლებლო საქმიანობა ალექსანდრიის სკოლაში იმდენად წარმატებული აღმოჩნდა, რომ მას რჩევისთვის შორეული პროვინციებიდან და ქვეყნებიდანაც მიმართავდნენ. სწორედ ამას მოჰყვა მისი მოგზაურობა რომსა (212) და არაბეთში (215). 216 წელს, ქრისტიანთა დევნის გამო, ორიგენე იძულებული გახდა პალესტინისთვის შეეფარებინა თავი, სადაც ეპისკოპოსებმა — ალექსანდრე იერუსალიმელმა და თეოქტისტე კესარიელმა საპატიო თავშესაფარი მისცეს და, თუმცა ჯერ კიდევ ერისკაცი იყო, აკურთხეს მრევლის წინაშე საღმრთო წერილის მქადაგებელ-კომენტატორად. მალე ხარისხშიც აღიყვანეს და 228 წელს მღვდლად დაადგინეს, რამაც ალექსანდრიის მღვდელმთავრის — დიმიტრიოსის აღშფოთება გამოიწვია. მან გაიხსენა და ირწმუნა ადრე გავრცელებული ჭორი და ორიგენეს ბრალად დასდო: 1. თვითკასტრაცია; 2. უფლებამოსილების გადაჭარბება (ერისკაცი ეპისკოპოსის წინაშე ქადაგებდა ბიბლიას!) და 3. საეკლესიო კანონების აბუჩად აგდება (რადგან ალექსანდრიის მოქალაქედ ითვლებოდა, იქაური ეპისკოპოსის ნებართვის გარეშე სხვა ეპარქიაში მისი ხელდასხმა არ ეგებოდა). 231 წელს მისი საქმე განიხილა ადგილობრივმა საეკლესიო კრებამ და გამოიტანა უმკაცრესი განაჩენი: ორიგენე გამოაცხადა უღირს პედაგოგად და განაშიშვლა მღვდლობისაგან, რაც საგანგებო სიგელებით ეცნობა მეზობელ მღვდელმთავრებს. ზოგიერთ-

მა ეკლესიამ, მათ შორის, ცხადია, კესარიისა და იერუსალიმის ეპისკოპოსებმა აღნიშნული განჩინების მადლმოსილება არ ცნეს და, მეტიც, ორიგენეს პალესტინის კესარიაში გაახსენებინეს სასულიერო სასწავლებელი, რომელსაც სიცოცხლის ბოლომდე, 20 წლის განმავლობაში ედგა სათავეში. სკოლამ საყოველთაო აღიარება მოიპოვა და ბევრი მსმენელი მიიზიდა, ხოლო მასწავლებლის ავტორიტეტმა მწვერვალს მიაღწია. ორიგენემ მრავალრიცხოვანი მოგზაურობისას ბევრი გნოსტიკოსი კათოლიკე ეკლესიას დაუბრუნა. ორიგენეს ძალიან მდიდარი თეორიული მემკვიდრეობა დაუტოვებია, მაგრამ მის უდიდეს ნაწილს ჩვენამდე ვერ მოუღწევია.

ორიგენე შეეცადა ქრისტიანული სარწმუნოების სისტემატიზებულ განმარტებას ელინური სააზროვნო კატეგორიებით. ამ გზას უფრო ადრე დაადგა კლიმენტი ალექსანდრიელი, რომლის სწავლებაც გნოსტიციზმისკენ მიისწრაფოდა. თუ კლიმენტი ალექსანდრიელი მორალისტია, ორიგენე — ღვთისმეტყველი, ეგზეგეტიკოსი, აპოლოგეტი და ასკეტური ცხოვრების მასწავლებელია. მისთვის ქრისტიანები იყოფიან ორ კატეგორიად: ერთნი — მორწმუნენი, ხოლო მეორენი — სწავლულნი არიან. მაგრამ ყოველი ქრისტიანი უნდა მიისწრაფოდეს სამყაროს შეცნობისაკენ. ღვთიური გამოცხადება მოწოდებულია როგორც უბრალოების, ისე სრულყოფილებისათვის. ზოგისთვის იგი არის ზნეობრივი მოძღვრება, ხოლო სხვათათვის — „გნოსისი“, მოძღვრება სამებაზე, ანუ „თეო ლოგია“. სრულყოფილება ღვთის მსგავსებაა. „ხატი“ ჩვენ უკვე მოგვეცა, ხოლო „მსგავსება“ განიხილება როგორც შესაძლებელი სრულყოფილება, რომელსაც შევიძენთ მაშინ, როცა ღმერთი იქნება საყოველთაო და ყველაში, — წერდა ორიგენე (ორიგენე 2000: 294).

ლიტერატურული და პედაგოგიური საქმიანობით ორიგენემ მნიშვნელოვნად გაუსწრო თავის მასწავლებელს. ორიგენე იყო უდიდესი ღვთისმეტყველი, რომელმაც სერიოზული გავლენა მოახდინა ქრისტიანულ აზროვნებაზე, ოღონდ მის მოძღვრებაში შეინიშნება ზოგიერთი გადახრა საღვთო გამოცხადებიდან, რამაც

მოგვიანებით „ორიგენიზმის“ სახით სხვადასხვა ქრისტიანულ მიმდინარეობებში იჩინა თავი. თუმცა ორიგენეს დამსახურება მართლმადიდებელი ეკლესიის წინაშე დიდია, მან პირველმა დაიწყო ქრისტიანული დოგმატების მეცნიერულ-ფილოსოფიური თვალთახედვით განხილვა და ამით მნიშვნელოვნად გაამდიდრა ქრისტიანული თეოლოგია. მისი აზრით, ლოცვას სარწმუნოებრივ სიმტკიცეში უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება, რადგანაც „ქრისტიანის მთელი ცხოვრება ერთი დიდი ლოცვაა“. სწორედ ორიგენემ აღზარდა ღვთისმეტყველთა მთელი თაობა, რომელთა შორის გამორჩეული ადგილი დაიმკვიდრეს დიონისე ალექსანდრიელმა და გრიგოლ საკვირველმოქმედმა. ორიგენეს დიდ პატივს მიაგებდნენ კაბადოკიელი წმ. მამები.

ორიგენემ, როგორც ეკლესიის გამორჩეული მასწავლებელმა, დიდ წარმატებებს მიაღწია. მის პედაგოგიურ მემკვიდრეობას და პირად ცხოვრებას ქრისტიანი პედაგოგების აღიარება ხვდა წილად. ორიგენეს მოღვაწეობა არა მარტო სასწავლო პროცესს ემსახურებოდა, არამედ მისი მიზანი მოსწავლის ზნეობრივი ფერისცვალება და მათი ცხოვრების გარდაქმნა იყო, ამაში კი ცოცხალ ღვთისშემეცნებას და ღვთისმეტყველებას უპირველესი ადგილი ეჭირა. ორიგენე კარგად უთავსებდა მკაცრ ასკეტურ ცხოვრებას ანტიკური ფილოსოფიისა და საერო საგნების, მათ შორის საბუნებისმეტყველო საგნების შესწავლას.

ალექსანდრიის სკოლის მიზნის შესახებ ასეთ ფორმულირებას იძლევა თვით კლიმენტი ალექსანდრიელი: „სრულყოფილი და მიზანმიმართული ცოდნის ძირითადი საფუძვლების შექმნა, რაც განუყოფლად უკავშირდება უმაღლეს ზნეობრივ თვისებებს“. აქედან გასაგებია, რომ ეს სკოლა განკუთვნილი იყო ყველა მსურველისთვის; იგი ამზადებდა არა ეკლესიის მსახურებს, არამედ ზოგადად ქრისტიანებს. პირველ საფეხურზე სკოლის პროგრამა ითვალისწინებდა ისეთი თავისუფალი (ზოგადსაგანმანათლებლო) მეცნიერებების შესწავლას, როგორცაა: გრამატიკა, დიალექტიკა, ლოგიკა, გეომეტრია, ასტრონომია, ბუნებისმეტყველება, ალბათობა და პითაგორეს

რიცხვთა თეორია. აღნიშნული საგნები ავითარებდნენ ადამიანის აზროვნების უნარს, რაც ღვთისმეტყველებისა და წმიდა წერილის შესწავლისათვის სერიოზულ მომზადებას უწყობდა ხელს. ორიგენე კიდევ უფრო აკონკრეტებს საერო მწერალთა შემოქმედების საჭიროებას და ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ, როცა მოწაფეს უშუალოდ არ შეუძლია წმიდა წერილის აზრის წვდომა და მისი მშვენიერების აღქმა, მან უნდა ისწავლოს საერო მწერალთაგან, ანუ „მზეს წყალში ხედავდეს“ და თავისი სულიერი თვალი ჯერ არაქრისტიან მწერლებზე ავარჯიშოს, რადგან მათგანაც შეიძლება საკმაოდ ისწავლოს ადამიანმა. მთავარია, მოწაფემ ნექტარის შეგროვება ისწავლოს, რომელიც საერო ლიტერატურაშიც შეიძლება აღმოჩნდეს, ოღონდ მოერიდოს გარეგნულ ბრწყინვალეობას, მაგრამ ისწავლოს ღირსეულის მიღება, რაც აუცილებელია სულიერი აღმშენებლობისთვის. ამდენად, ორიგენე საერო ლიტერატურას ერთგვარ შემამზადებელ ფუნქციას ანიჭებს რელიგიური აღზრდა-განათლებისთვის.

გარდა ამისა, ორიგენეს სკოლაში საწავლო პროცესი იმგვარი იყო, აქცენტები ისე იყო განაწილებული, რომ მსმენელთა ყურადღება ამალღებულისკენ იყო მიპყრობილი; როგორც პავლე მოციქული ამბობდა: „ვინაიდან მისი უხილავი, მისი მარადიული ძალა და ღვთაება სოფლის დასაბამიდან ქმნილებათა ხილვით შეიცნობა...“ (რომ. 1: 20).

მეორე საფეხურზე ალექსანდრიის სკოლაში ისწავლებოდა ფილოსოფია. ღვთისმეტყველური განათლებისათვის მას დიდი პედაგოგიკური და პროპედევტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა. აღსანიშნავია ისიც, რომ ეს არ იყო მხოლოდ ფორმალური განათლება: მასში იყო ჭეშმარიტების „მარცვლები“ გაბნეული სხვადასხვა ფილოსოფოსთა შემოქმედებაში, რომელთა შეგნებულ გარჩევას არანაკლები ყურადღება ექცეოდა, რაც ასევე შედიოდა სასწავლო პროგრამაში. თვით ფილოსოფიის შესწავლა ალექსანდრიის სკოლაში ეკლექტიკური იყო, რაც იმას ნიშნავდა, რომ უპირატესობას არც ერთ ფილოსოფიურ სკოლას

არ ანიჭებდნენ. მაგრამ ღვთის შემეცნების საკითხში აქ ნებისმიერი არჩევითობა გამორიცხული იყო. ამიტომ სასწავლო სიიდან ამოიღეს მხოლოდ ის ფილოსოფოსები, რომლებიც უარყოფდნენ სამების დოგმატსა და შემოქმედის ყოვლისშემძლეობას. ამას აკეთებდნენ არა მარტო იდეოლოგიური, არამედ სასწავლო თვალსაზრისითაც, რადგან სასწავლო დროის არარაციონალურად განაწილება ხშირად არაარსებით საგნებზე გადაჭარბებულ ყურადღებას იწვევდა, თუმცა ზოგადი ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო მომზადების თვალსაზრისით, ალექსანდრიის სკოლას მოწინავე პოზიციები ეჭირა

ორიგენესთვის მისაღები აღმოჩნდა წარმართული მეცნიერებისა და ზოგადსაგანმანათლებლო საგნების სწავლება ქრისტიანული აღზრდა-განათლებისთვის, რაც ადრეული ქრისტიანობის მთავარ პედაგოგიურ პრობლემას წარმოადგენდა. ამის მყარი საფუძველი უფრო ადრე კლიმენტი ალექსანდრიელმა შეამზადა, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფიას ბერძენთათვის ისეთსავე ღვთიურ მნიშვნელობას ანიჭებდა, როგორც რჩეული ერისთვის ძველ აღთქმას ეჭირა. აქედან გამომდინარე, სავსებით ლოგიკურია ორიგენეს მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ქრისტიანობისათვის ისევე აუცილებელია გონებითი არგუმენტები, როგორც რწმენა. ზოგიერთი მისი თანამედროვე თეოლოგი ადრეული ქრისტიანობიდანვე ინტერესდება ფილოსოფიით და მასში მოკავშირეს ხედავს, რაც იმას ნიშნავდა, რომ რწმენა და გონება მათ აპრიორულ მოწინააღმდეგეებად აღარ მიაჩნდათ. ამით მათ მხარი დაუჭირეს იმ მოსაზრებას, რომ ყველაზე მტკიცე რწმენა ის არის, რომელსაც გონების მხარდაჭერაც აქვს ან, უკიდურეს შემთხვევაში, გონება არ უპირისპირდება მას. ამის საფუძველს ესაია წინასწარმეტყველთანაც ვხვდებით: „თუ არ იწამებ, ვერ გაიგებ“. ამიტომ კლიმენტი ალექსანდრიელი ერთგვარ ახსნასაც უძებნიდა პავლე მოციქულის უარყოფით დამოკიდებულებას ფილოსოფიის მიმართ: „ნურავინ იცდუნებთ თავს. თუ ვინმეს ამ სოფელში თავისი თავი ბრძნად წარმოუდგენია,

გაუგნურდეს, რათა ბრძენი გახდეს“ (I კორ. 3: 18). მოციქულის აღნიშნული მოსაზრება მხოლოდ ეპიკურეს ეკუთვნოდაო, — წერდა კლიმენტი ალექსანდრიელი. დიდი თეოლოგი იმასაც ამტკიცებდა, რომ არ არსებობს ცოდნა რწმენის გარეშე და პირიქით, რომ მათ შორის სრული ჰარმონია უნდა სუფევდეს. უფრო შორს წავიდა ტერტულიანე: „გონებას წარმართავს რწმენა, ხოლო რწმენა გაიგება გონებით“. ამით ფაქტობრივ წაშლილია ზღვარი მათ შორის. ტერტულიანეზე უფრო ზომიერი შეხედულებები განავითარა ორიგენემ, რომლის შესახებაც მეცნიერებაში გამოთქმულია აზრი, რომ „მის მიერ სტოელთა მოძღვრების ასპექტში დანახული პლატონიზმის საფუძველზე სამების, სიკეთის აბსოლუტურობის, ღმერთისა და სამყაროს მიმართებისა და სხვა საკითხთა ამგვარი გაგების ცდამ არიანელობას მოუმზადა საფუძველი, რაც დაგმობილ იქნა ნიკეის საეკლესიო კრებაზე. ორიგენესა და მის მიმდევართა შეცდომები პლატონს მიაწერეს, რამაც მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა ქრისტიანობის უპირატესი ორიენტაცია არისტოტელეზე მომდევნო საუკუნეებში“ (თევზაძე 1981: 11). ბერძნულ-ალექსანდრიული სკოლის წარმომადგენლებთან ერთად, წარმართული ფილოსოფიის მიზანშეწონილი შესწავლისა და გამოყენების მაგალითი მისცეს ქრისტიანულ სამყაროს კაბადოკიელმა და ლათინურ-რომაული ეკლესიის წმიდა მამებმა: ბასილი დიდმა, გრიგოლ ღვთისმეტყველმა, იოანე ოქროპირმა, ნეტარმა იერონიმემ, ამბროსი მედიოლანელმა, ნეტარმა ავგუსტინემ და სხვებმა. მათს დამოკიდებულებას საერთო მეცნიერების მიმართ კარგად გამოხატავს ნეტარი იერონიმე: „რა გასაკვირია, თუკი მეც, განვწმენდრა წარმართულ მეცნიერებას ყოველივე არაწმიდა და ცრუსაგან, მარჯვედ ვიყენებ მისი მჭევრმეტყველების დახვეწილობას ეკლესიის წევრთა გამრავლებისათვის“. ამიტომაც სავსებით ბუნებრივია, რომ ბევრი მათგანი, ვისთვისაც ძვირფასი იყო ქრისტეს ეკლესიის ინტერესები, გულმოდგინედ შეისწავლიდა საერთო მეცნიერებებს.

ორიგენეს პედაგოგიური მეთოდოლოგია მისაღები აღმოჩნდა ბერძნულ-ალექ-

სანდრიული ქრისტიანული სკოლისთვის, რომლისთვისაც დამახასიათებელია წმინდა წერილის ალეგორიული ახსნა-განმარტება. იგი ჩაისახა ჯერ კიდევ ადრე, იუდეურ გარემოში და შემდგომი განვითარება პოვა ისეთ რელიგიურ ფილოსოფოსთან, როგორც იყო ფილონ ალექსანდრიელი. მისი პრინციპები ორიგენესთან ერთად პრაქტიკაში დანერგეს ალექსანდრიელმა მამებმა — კლიმენტი ალექსანდრიელმა და წმიდა გრიგოლ ნოსელმა. ალეგორიული ახსნა-განმარტება გამოდიოდა იმ აზრიდან, რომ ბიბლიის ტექსტი შეიცავს ბევრად უფრო მეტს, ვიდრე იქიდან შეიძლება იქნეს გამოტანილი მისი ასო-ასო განმარტებიდან. ამიტომ ალექსანდრიული სკოლის მიმდევრები ცდილობდნენ ალეგორიების ახსნა-განმარტებით აეხსნათ წმინდა წერილის ტექსტების აზრი. მაგრამ ასეთი მეთოდიც არ იყო უნაკლო, რადგან ალეგორიული მეთოდით ახსნა ბიბლიის ტექსტის ცალკეული დეტალების არასწორ ინტერპრეტაციასაც იწვევდა. ამიტომ მისი გაუნივერსალეობა არ იყო მართებული, თუმცა იმ ისტორიულ ეპოქაში წმინდა წერილის ალეგორიულმა განმარტებებმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა.

როგორც ცნობილია, არსებობს წმინდა წერილის ახსნა-განმარტების ტიპოლოგიური, ლიტერატურულ-კრიტიკული და ისტორიულ-ღვთისმეტყველური მეთოდები, რომლის მიხედვითაც ბიბლიაში შედის მრავალსახოვანი წინასახეები ისტორიული პერიოდებისა, გადარჩენისა, რომლებიც მიეკუთვნებიან ხან ერთ, ხან მეორე ეპოქას. მაგალითად, ეგვიპტიდან გამოსვლა, ტიპოლოგიური ანალიზის მიხედვით, გაიგება, როგორც მომასწავებელი ტყვეობიდან გამოსვლისა, ხოლო ახალ აღთქმაში, — როგორც ადამიანის გამოსვლა ცოდვის მონობისაგან, ხოლო მაგალითად, წყლიდან გამოსვლა გაიგება, როგორც მომასწავებელი წინასახე ნათლობისა. ეს მეთოდი მრავალი მამის მიერ იქნა შეთვისებული (წმ. ბასილი დიდი, ნეტარი იერონიმე და ა.შ.).

ამრიგად, ღვთისმეტყველებისა და წმიდა წერილის შესწავლას ალექსანდრიის სკოლაში წინ უძღოდა სამყაროსა და კაცო-

ბრიობის წარსულის პიროვნული გააზრება და შეცნობა. სწორედ ასეთმა მიდგომამ შეუწყო ხელი ღვთისმეტყველების სისტემატური კურსის აღმოცენებას. ჩამოყალიბდა მეცნიერების ისეთი დარგები, როგორცაა აპოლოგეტიკა, ზნეობრივი ღვთისმეტყველება და დოგმატიკა, რომელთა შესწავლაც წინ უძღოდა ეგზეგეტიკის კურსს, ანუ წმიდა წერილის განმარტებას. ალექსანდრიის სკოლაში აზროვნების განვითარებას დედუქციური გზით მიმართავდნენ, რომლის მიმდევარი ორიგენეც იყო. ამის თაობაზე კლიმენტი ალექსანდრიელი ამბობდა, რომ მისი გონებაჭვრეტითი დიალექტიკური მოძრაობა კერძოდან ზოგადისკენ კი არა, არამედ პირიქით — ზოგადიდან კერძოსკენ მიდის.

ასეთი იყო ბერძნული ყაიდის ქრისტიანული სკოლა, პლატონის ტრადიციებითა და სოკრატეს დიალოგის მეთოდზე დაფუძნებული, სკოლა ცოდნისა და რწმენისა, რომლის გამორჩეული წარმომადგენელია ორიგენე. იგი ცხოვრობდა II საუკუნის ბოლოდან V საუკუნის დასაწყისამდე. ცნობილი მილანის ედიქტის შემდეგ, ანუ 312 წელს, როცა ქრისტიანობა სახელმწიფოს მიერ ნებადართული რელიგია გახდა, კულტურის ცენტრი კონსტანტინოპოლში გადავიდა. კონსტანტინოპოლის სახელმწიფო სკოლა გახდა ალექსანდრიის სკოლის მემკვიდრე, რომელმაც ბიზანტიის იმპერიის დასასრულამდე იარსება.

ლიტერატურა

ბიბლია.

1989. თბილისი: საქ. საპატრიარქოს გამომცემლობა.

თევზაძე გ. (რედ).

1981. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწილი I, თბილისი: უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

კობლატაძე გ.

2007. ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია I ს.-XI ს. მეოთხედი. თბილისი: საქ. საპატრიარქოს გამომცემლობა.

ლობჯანიძე ს.

2007. წმ. იოანე ოქროპირი და ნეტარი ავგუსტინე — ჭეშმარიტი ქრისტიანის აღზრდის ორი მართალი გზა. „ლოგოსი“ (ქრისტიანული კვლევის საერთაშორისო ცენტრის სამეცნიერო ჟურნალი), თბილისი: 201-208.

ორიგენე (ОРИГЕН)

2000. О началах, Санкт-Петербург: «Амфора».

1996. Отцы и учителя Церкви III века, Антология, т. I. Москва: «Либрис».

განათლება და დავით კურაპალატის პოლიტიკა

მანანა გაბაშვილი

(საქართველო)

განათლება ყველგან და ყველა დროში პოლიტიკის თანმდევი მოვლენაა და ქვეყანაში არსებული ვითარების მაჩვენებელიც. პოლიტიკა განაპირობებს განათლების მდგომარეობასა და პირიქით. ასე იყო საქართველოშიც, რომლის ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე განათლება ასახავდა ქვეყანაში არსებულ სიტუაციას. საქართველოს ისტორიიდან არაერთი მაგალითის მოყვანა შეიძლება, როდესაც ქვეყნის დაპყრობა და გარეშე მტრის მომძლავრება იწვევდა განათლებისა და კულტურის დონის დაცემას, მაშინ როდესაც აღორძინებისთვის განათლების მაღალი დონე იყო ნიშანდობლივი. ამ თვალსაზრისით განათლება ქვეყნის შიდა და გარეშე ძალების ინტერესთა გადაკვეთის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანეს ფაქტორსაც წარმოადგენს, რომლის მხედველობაში მიღება აუცილებელია.

განათლებისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით საინტერესოა დავით დიდი კურაპალატის (966-1001) ეპოქაც. მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ კუთხით ეს საკითხი არ დასმულა და, თავისთავად ცხადია, არც შესწავლილა. იგივე უნდა ითქვას ზოგადად საქართველოს ისტორიის ამა თუ იმ პერიოდზეც. ამდენად, ქართული ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი ამოცანა აღნიშნული ხარვეზის ამოვსებაც უნდა გახდეს, რომელიც ახალ შინაარსობრივ დატვირთვას შესძენს და ახალი რაკურსით გახსნის საქართველოს ისტორიის არაერთ საკითხს.

განათლება, დავით კურაპალატის პოლიტიკასთან კავშირში გასააზრებელია ზო-

გადად ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკის პროგრამულობასთან მიმართებაში, რომელიც თანმიმდევრულად დასმული ამოცანების გადაწყვეტაში გამოიხატებოდა. როგორც დავინახავთ, ამაზე იყო აგებული დავით კურაპალატის პოლიტიკური და საგანმანათლებლო მოღვაწეობა, რომელიც საქართველოს გაერთიანებით მან კიდევ უფრო მაღალ საფეხურზე აიყვანა. საკითხისადმი ასეთი მიდგომით, დავით კურაპალატის განათლების პოლიტიკა ბაგრატიონთა დინასტიის ამ სფეროსადმი ზოგადი დამოკიდებულების ჭრილობაცაა განსახილველი. საყოველთაოდაა ცნობილი აღნიშნული დინასტიის ამ კუთხით გამორჩეული ადგილი და როლი იმ დროს, როდესაც შუა საუკუნეების ზოგიერთი ევროპელი მეფე წერა-კითხვის უცოდინარი იყო და ხელის მოწერის მაგივრად ჯვარს სვამდა. რაც შეეხება ქართველ მეფეებს, ამ დინასტიის არაერთმა წარმომადგენელმა გამორჩეული ადგილი დაიკავა ქართული მეცნიერების, ხელოვნებისა და თვით განათლების საკითხებისადმი მიძღვნილ პრობლემათა კვლევაში. მაგრამ, მიუხედავად ფაქტის კონსტატაციისა, არ დასმულა კითხვა, თუ რით იყო განპირობებული ბაგრატიონთა დინასტიის განათლებისადმი ასეთი მიდრეკილება. ვფიქრობთ, მას ახსნა მოეძებნება.

ჩვენი აზრით, ამის მიზეზად უნდა მივიჩნიოთ საქართველოს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გზასაყარზე, გეოპოლიტიკურად უმნიშვნელოვანეს რეგიონში მდებარეობა. მუდმივი დაძაბულობა, ნიშანდობლივი

ამ რეგიონისთვის, ორ დიამეტრალურად განსხვავებულ სამყაროსთან ურთიერთობა, ძალთა მობილიზაციის გარდა, ითხოვდა ცოდნას, რაც საშინაო და საგარეო ვითარების გააზრებისთვის, სწორი მოქმედებისა და ტაქტიკის, ეროვნული კონცეფციის შესამუშავებლად იყო საჭირო. ამდენად, განათლება თვითგადარჩენის აუცილებელი პირობაც იყო, რომელიც მხოლოდ ღრმა და საფუძვლიანი ცოდნის ნიადაგზე იყო შესაძლებელი. ვფიქრობთ, ყველა ამ ფაქტორმა და, რაც მთავარია, ურთულეს რეგიონში მდებარეობამ განაპირობა ბაგრატიონებისთვის განათლების ფლობის აუცილებლობა და მისი, როგორც პოლიტიკის ერთ-ერთი ეფექტური იარაღის გამოყენება. ამის საუკეთესო მაგალითს წარმოადგენს დავით კურაპალატის მოღვაწეობა, რომელიც, ამ დინასტიის სხვა წარმომადგენელთა მსგავსად, თავისი აღზრდით არა მარტო ყოველმხრივ იყო მომზადებული ქვეყნის მართვისთვის, არამედ მან უზარმაზარი წვლილიც შეიტანა განათლების ხელშეწყობისა და მისი შემდგომი განვითარების საქმეში.

პასუხი კითხვაზე, თუ რით იყო გაპირობებული ბაგრატიონთა დინასტიის განათლებისადმი მიდრეკილება, ასევე უნდა ვეძიოთ თვით ქრისტიანული რელიგიის ხასიათსა და მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში. ცოდნა, რწმენაზე დამყარებული, ყოველთვის იყო საფუძველი ქართული ქრისტიანული კულტურისათვის, რასაც საქართველოსთვის, როგორც ქრისტიანობის უკიდურესი აღმოსავლეთის ფორპოსტისთვის, მუდამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა.

ამგვარად, განათლება (საერო და სასულიერო), სამხედრო ხელოვნების დაუფლებასა და სხვა ღირსებებთან ერთად, ბაგრატიონთა დინასტიის წარმომადგენლების, ტახტის პრეტენდენტისთვის, ზოგადად მმართველი ფენისთვის იყო აუცილებელი პირობა, აღზრდისა და პოლიტიკის ასპარეზზე გამოსასვლელად და იგი სახელმწიფოს სწორი, გონივრული მართვისკენ იყო მიმართული.

დავით კურაპალატის საგანმანათლებლო საქმიანობის პროგრამულობაზე საუბრისას, რომელიც მან სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის

რანგში აიყვანა, პირველ რიგში, ცხადია, გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობა იგულისხმება, — ის დიდი ისტორიული მისია, რომელიც მან ქვეყნის წინაშე შეასრულა. ამ მრავალმხრივ განათლებული, ფართო დიაპაზონის პიროვნების ცხოვრების აღწერას გიორგი მერჩულემ დავით კურაპალატის გამეფებამდე 15 წლით ადრე და გრიგოლ ხანძთელის გარდაცვალებიდან 90 წლის შემდეგ მოჰკიდა ხელი, რაც დროის მოთხოვნილებითა და თანამედროვეთათვის გრიგოლ ხანძთელის საქმიანობის აქტუალურობით იყო გამოწვეული. მთავარი ღირსება ამ ნაწარმოებისა არის იდეა სამშობლოს მსახურებისა, სწორად დასმული ორიენტირები, ჯანსაღი საფუძვლები. მასში მოცემულია წარსულის მართებული ანალიზი, გააზრებულია ქართული ეროვნული მოძრაობის ისტორია, წარმოდგენილია ეროვნული აღორძინების კონცეფცია. აღნიშნულია ქართული სახელმწიფოსა და ეკლესიის ინტერესთა ერთობლიობა, რის გამოც საერო პირები გრიგოლ ხანძთელს, როგორც დიდ ავტორიტეტს, გვერდით დაუდგნენ და საერთო საქვეყნო საქმეს მატერიალურად ზურგი გაუმაგრეს (ინგოროყვა 1954). ჩანს, ლოგიკურია, ქართულ აგიოგრაფიას, წმ. ნინოსა და ათონელების გარდა, გრიგოლ ხანძთელივით რომ არავინ განუდიდება (სირაძე 1987: 56).

გიორგი მერჩულის აღნიშნულმა ნაწარმოებმა დიდი როლი შეასრულა საქართველოში თაობათა აღზრდისა და ქართული სახელმწიფოებრიობისადმი სწორი მიდგომის შემუშავებაში. ამ მიმართულებით დასმული ამოცანები და პრინციპები განათლების გზით მიეწოდა ქართულ საზოგადოებასა და მომავალ თაობებს. მისი დაწერის დროისათვის ამ ცოდნისა და გამოცდილების გათვალისწინებას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა იმ ისტორიული პერიოდის წინ, რომელიც დავით კურაპალატის მიერ საქართველოს გაერთიანებით დაგვირგვინდა, — მით უმეტეს, რომ გრიგოლ ხანძთელმა მთელი თავისი მოღვაწეობითა და კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრის შექმნით ნიადაგი მოუმზადა საქართველოს გაერთიანებას. ამ მხრივაც სასულიერო მოღვაწე უმნიშვნელოვანესი პროცესების

სათავეში აღმოჩნდნენ და კიდევ ერთხელ დაამტკიცეს ქართული ეკლესიის მებრძოლი ბუნება და პოლიტიკასთან მჭიდრო კავშირი. ასე, მაგალითად, გრიგოლ ხანძთელის მოწაფემ ეფრემმა, რომელიც დიდი საეკლესიო მოღვაწე დადგა, მირონის კურთხევა ქართლში განაწესა, რითაც საქართველოს საეკლესიო მთლიანობის სიმბოლური საფუძველი შეუქმნა (სირაძე 1987: 141). აღსანიშნავია, აგრეთვე, რომ გიორგი მერჩულესთან ქართული ეკლესია დამოუკიდებლობის ყველა ნიშან-თვისებითაა წარმოდგენილი (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები 1973. II: 597-598).

რამდენად კარგად ჰქონდა გააზრებული საქართველოს ეკლესიის მისია გრიგოლ ხანძთელს ჩანს იქიდანაც, რომ მან სამონასტრო მშენებლობა წმინდაგიორგის ეკლესიის აშენებით დაიწყო, რითაც კიდევ ერთხელ მიანიშნა ქართული ეკლესიის მებრძოლ ხასიათსა და მის წინაშე დასმულ ამოცანებზე. მაგრამ მთავარი ისაა, რომ შექმნილ ვითარებაში მან სწორად განსაზღვრა ეკლესიის განსაკუთრებული როლი და ფუნქცია საერო ხელისუფლების დასუსტების პირობებში. ქართლში არაბთა ბატონობისას, როდესაც ქართული სახელმწიფოს ცენტრი ტაო-კლარჯეთში ინაცვლებს და საქართველო დაშლილია, ვითარების პასუხისმგებლობას მთელ სიმძიმესა და პოლიტიკურ პროცესებზე ეკლესია იღებს. გიორგი მერჩულესთან არაერთი მაგალითია მოყვანილი გრიგოლ ხანძთელისა და, ზოგადად, სახელმწიფო ცხოვრებაზე ეკლესიის უპირატესი გავლენისა, რაც ამ რთულ პერიოდში განათლებასა და კულტურაზე ზრუნვაშიც გამოიხატებოდა. ეკლესიას, რომელმაც ხელში აიღო სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი მართვის სადავეები, ასევე კარგად ჰქონდა გაცნობიერებული განათლების მნიშვნელობა და როლი ამ რთულ პოლიტიკურ პროცესებში. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ განათლებით დაიწყო გრიგოლ ხანძთელმა ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ქვეყნის გაერთიანებისთვის ნიადაგის მომზადება, რაც დავით კურაპალატმა არათუ გააგრძელა, არამედ დიდი წარმატებითაც გამოიყენა თავის პოლიტიკაში. მაგრამ, როგორც კი იცვლება

სიტუაცია და ძლიერდება საერო ხელისუფლება, ჰეგემონია დავითი კურაპალატის ხელში გადადის. ეს ეხება განათლების სფეროსაც, რაც ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ დავითს ათონზე თავისი წარმომადგენელი ჰყავდა (ქართული პროზა 1982. I: 390).

ამდენად, საქართველოში სასულიერო და საერო ხელისუფლების ურთიერთობა კოორდინირებულია და იგი არ უნდა მივიჩნიოთ დასავლეთ ევროპაში შექმნილი მდგომარეობის გამოძახილად, როგორც ამას ზოგიერთი მეცნიერი ფიქრობს. ცნობილია, რომ, საქართველოსგან განსხვავებით, დასავლეთ ევროპაში სამღვდლოებამ თავისი პრიორიტეტული მდგომარეობისთვის ბრძოლაში საბოლოოდ საერო ხელისუფლებას სძლია (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები 1973. II: 600). საქართველოში ეს პროცესი რომ პირიქით წარიმართა, ამის ერთ-ერთ დადასტურებად მიგვაჩნია თორნიკე ერისთავის (ბერობაში იოანე-თორნიკეს) კარნახით შედგენილი ოშკის „სამოთხის“ ახალი ანდერძი (979) (მეტრეველი 1996: 10-16). მასში დავით კურაპალატის პოლიტიკის უმნიშვნელოვანესი პერიოდია ასახული, კერძოდ, ბიზანტიის იმპერატორის, ბასილი II-ის წინააღმდეგ აჯანყებულ (976-979) ბარდა სკლიაროსზე გამარჯვება. რაც მთავარია, თორნიკე ერისთავის მიერ აღნიშნულია დავით კურაპალატის უპირატესი როლი ამ გამარჯვებაში. თორნიკე ერისთავმა ეს დოკუმენტი ტაოში ხელმეორედ დაბრუნების დროს შეადგინა, როდესაც მისი სარდლობით დავითის ჯარმა დაამარცხა ბარდა სკლიაროსი და იხსნა ბასილი II რეალური განსაცდელისგან. ცნობილია, რომ ამისათვის ერისთავმა, ათონის მთაზე ბერად აღკვეცილმა, ბერის სამოსი გაიხადა და ბასილი II-ის თხოვნით, მას დავით კურაპალატთან უშუამდგომლა. ამ გამარჯვებას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა დავით კურაპალატისა და მისი აღმოსავლური პოლიტიკისთვის, რომლის შედეგადაც მან მთავარი მეტოქე ბარდა სკლიაროსი ჩამოიშორა გზიდან.

აღნიშნული ანდერძი ყურადსაღებია იმიტაც, რომ მასში დავით კურაპალატი წარმოდგენილია როგორც „ყოვლისა აღმო-

სავლეთისა კურაპალატი“ და „მართლმადიდებლობის თვალთ“. ესეც კიდევ ერთი დასტურია დავითის პოლიტიკაში მართლმადიდებლობის განსაკუთრებული მნიშვნელობისა (გაბაშვილი 2007: 133-134). აღნიშნული ანდერძი თორნიკე ერისთავმა ათონზე წაიღო. ის ქართული მონასტრების წიგნსაცავებში დაიდო და იქცა მრავალმხრივ საინტერესო უძვირფასეს წყაროდ — ისტორიად, რომლის ცოდნაც მმართველ წრეებსა და მასთან დაკავშირებულ რელიგიისა და განათლების მესვეურთ ევალებოდათ. ამიტომაც ქართული მონასტრები თავიდანვე უწევდნენ მას პოპულარიზაციას, როგორც დავით კურაპალატის აღმოსავლურ პოლიტიკასთან დაკავშირებულ დოკუმენტს. შემდგომშიც მას არაერთი თაობა და ქართველი მოღვაწე გაეცნობა, მათ შორის — გიორგი მთაწმინდელიც. მაგრამ თანამედროვეთათვის ამ დოკუმენტში ჩადებულ ინფორმაციასა და მისი შინაარსის ცოდნას წმინდა პრაქტიკული მნიშვნელობაც ჰქონდა და, როგორც ამას დავინახავთ, ისევე დავით კურაპალატის პოლიტიკას, კერძოდ კი მის გაგრძელებას უკავშირდება. აქ კვლავ დიდი იყო ათონელი ბერების როლი, რომლებიც, სხვა ქართველი ბერების მსგავსად, და ეს საგანგებოდ არის აღნიშნული მკვლევართა მიერ, განათლებისადმი განსაკუთრებული მიდრეკილებითა და ინტელექტუალური საქმიანობით გამოირჩეოდნენ.

ამგვარად, დავით კურაპალატის ხელში განათლება, როგორც მისი სამინაო და საგარეო პოლიტიკის გატარების ქმედითი საშუალება, დაფუძნებული იყო ტაოკლარჯეთის სულიერ მამათა მიერ შემუშავებულ ისეთ ღირებულებებზე, რაც აღზრდისა და განათლების გზით მიეწოდებოდა ქართულ საზოგადოებას. დავითის დროს გამიზნულად, მისი პოლიტიკის ინტერესებიდან გამომდინარე, ლიტერატურაში წინ წამოიწია პატრიოტულმა თემებმა, ყურადღება გაამახვილდა ეროვნულ საწმუნოებასა და ეროვნულ წმინდანებზე, პირად ინტერესებზე საზოგადოებრივის მაღლა დაყენებას აქტიური პროპაგანდა ეწევა, რისი ერთ-ერთი მოთავეც ისევე გრიგოლ ხანძთელი იყო, რომელიც სულიერების წინ წამოწევასთან

ერთად ყოველდღიურ ცხოვრებაში სისადავესა და უბრალოებას ქადაგებდა. მისი მნიშვნელობა განუზომლად დიდი იყო იმ თვალსაზრისითაც, რომ ჩადებული იყო ქართული აღზრდის სისტემაში და, როდესაც ისმება კითხვა, თუ რამ გადაარჩინა საქართველო და რამ მოიყვანა იგი დღემდე, ჩვენი აზრით, ამის ერთ-ერთი პასუხი პიროვნებისა და საზოგადოების ამგვარ აღზრდაშიც დევს, — იმ პრიორიტეტებში, რომლებიც სამშობლოს მსახურებას, რწმენას, ზნეობას, სულიერებას გულისხმობს, ანუ ისეთ ღირებულებებს, რომლებიც ზრდის ერისა და ქვეყნის გამძლეობას, ბრძოლისუნარიანობას და ურთულეს რეგიონში არათუ გადარჩენის, არამედ აქტიური საგარეო პოლიტიკის წარმართვისა და დიდ საერთაშორისო მოვლენებში ჩართვის შესაძლებლობებს იძლევა. ამის არაერთი მაგალითი მოგვეპოვება საქართველოს ისტორიაში, მათ შორისაა დავით კურაპალატის დრო, უმაღლესი გამოვლინება კი — თამარის ეპოქა.

ყველა ამ ფაქტორის გათვალისწინებით, გრიგოლ ხანძთელს, ჩანს შემთხვევით არ გაუმახვილებია ყურადღება მოძღვრისა და მოწაფის ურთიერთობაზეც. როგორც ცნობილია, ქართულ ლიტერატურაში ეს მან პირველმა გააკეთა და საფუძვლად რწმენა და მოძღვრის ზნეობრივი სიწმინდე დაუდო. გრიგოლ ხანძთელს, რომელიც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა პირად მაგალითს, კარგად ესმოდა, რამდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ როგორი ზნეობის მატარებელი პიროვნების ხელშია სწავლა-განათლების საქმე, თუ ვის ხელში ხდება ახალგაზრდის ფორმირება და სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსასვლელად მომზადება, რამდენად სწორად გადაეცემა ახალ თაობას წარსულის ცოდნა და რა ღირებულებებზე კეთდება აქცენტები.

დავით კურაპალატმა ქვეყნის არსებობისა და წარმატებისთვის აუცილებელი ყველა ეს ფაქტორი სახელმწიფო პოლიტიკის რანგში აიყვანა, რამაც უზრუნველყო მისი წარმატება, პირველ ყოვლისა, ფეოდალური საქართველოს გაერთიანების საქმეში, ხოლო შემდეგ დავითი უკვე დიდ საერთაშორისო ასპარეზზე

გაიყვანა. აქედან მოყოლებული, დავითი იმ ამოცანების შესრულებას შეუდგა, რომლებიც თავიდანვე ჩაფიქრებული ჰქონდა — ტაოს შტოს, რომელსაც იგი ეკუთვნოდა. თუ რაში მდგომარეობდა ეს პოლიტიკა, ამის თაობაზე შეიძლება ვიმსჯელოთ ოშკის ტაძრის საფასადო დეკორის მიხედვით (X ს-ის 60-იანი წწ.). მასზე მეფეები — დავითი და მისი ძმა ბაგრატ — ბიზანტიის იმპერატორთა გვირგვინებით არიან გამოსახულნი, რაც ბიზანტიის მემკვიდრეობაზე პრეტენზიას ნიშნავდა. ასეთი მასშტაბური პოლიტიკა, ცხადია, განათლების შესაბამის დონეზე აყვანას ითხოვდა, რასაც დავითი ისეთ-სავე ყურადღებას აქცევდა, როგორც ჯარის ბრძოლისუნარიანობას, სახელმწიფო მართვაში მცოდნე და ნიჭიერი ხალხის ჩართვასა და სხვ. ასეთ მიდგომას რომ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მისი პოლიტიკისთვის, ან როგორ იყენებდა მას შემდგომ უკვე პრაქტიკული თვალსაზრისით, ამის ერთ-ერთი საინტერესო მაგალითია დიდ საგანმანათლებლო და სასულიერო ცენტრში — შატბერდში მიმდინარე საქმიანობა. მხედველობაში გვაქვს იქ გადაწერილი „მოქცევაი ქართლისაი.“ მასში შესული წმინდა ნინოს ცხოვრების უძველესი ნუსხა საინტერესოა დავითის პოლიტიკის თვალსაზრისითაც: რით არის ის მნიშვნელოვანი და რამდენად უკავშირდება დავითის პოლიტიკის შორს გათვლილ გეგმებს.

ამ მხრივ ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ხელნაწერის გადაწერის თარიღმა — 977 წელმა. ამ დროს ბიზანტიაში მიმდინარეობს ბიზანტიის იმპერატორის ბასილი II-ის წინააღმდეგ ბარდა სკლიაროსის აჯანყება, რომელშიც აქტიურადა ჩართული საქართველოც. ამ ვითარებაში, როგორც ეს ზემოთ აღინიშნა, დავით კურაპალატი, თავისი აღმოსავლური პოლიტიკის ინტერესებიდან გამომდინარე, ბიზანტიის იმპერატორის მხარეზე გამოდის. მაგრამ, პარალელურად, სულ სხვა საქმიანობას უწყობს ხელს, რაც მისი პოლიტიკის ტენდენციებზე მიგვანიშნებს. კერძოდ, შატბერდში იმ ტიპის სამუშაოები სრულდება, რომელიც დავითის სამომავლო გეგმებზეა გათვლილი.

რა გვაქვს მხედველობაში? პირ-

ველ რიგში, ბიზანტიის იმპერიასთან დასაპირისპირებლად იდეოლოგიური ნიადაგის მომზადება. „მოქცევაი ქართლისაიში“ წმინდა ნინოს როგორც ქართველთა განმანათლებლის როლის ჩვენება ამ მიზანს ემსახურებოდა. ეროვნული თვითშეგნების განმტკიცებასა და ბიზანტიასთან დაპირისპირებას კიდევ უფრო ამძაფრებდა ქართველების მიერ წმინდა ნინოს ბიზანტიელთა განმანათლებლად აღიარებაც. დავით კურაპალატის პოლიტიკაში აღნიშნული გარემოება დიდ მნიშვნელობას შეიძენს განსაკუთრებით მას შემდეგ, როდესაც იგი უკვე ბასილი II-ის წინააღმდეგ აჯანყებული ბარდა ფოკას მხარეზე გადავადა დღიად და უპირისპირდება ბიზანტიის იმპერიას (987-989). მაგალითად, ეფექტურად იმუშავებს სომხეთში, სადაც ქართველებისა და ანტიქალკედონისტების დავაში წმინდა ნინოს უპირატესობის იდეოლოგიური დასაბუთება უდიდეს მნიშვნელობასა და დატვირთვას შეიძენს, — თუნდაც მაჰმადიანთაგან განთავისუფლებულ ტერიტორიებზე ქართველებისა და ქალკედონისტების, ანუ გაქართველებული სომხების ჩასახლებისას (გაბაშვილი 2007: 119-120), საზოგადოდ კი მის სომხურ პოლიტიკაში, რომელიც მონოფიზიტობის წინააღმდეგ იყო მიმართული და ქართული მართლმადიდებლობის გავრცელებას ემსახურებოდა: მაგალითად, სომხეთში ქართული საეპისკოპოსოების დაარსებასა და ქართული სოციალურ-პოლიტიკური სისტემის დანერგვისას, რომელსაც დავით კურაპალატი, ზოგადკავკასიური პოლიტიკიდან გამომდინარე, საქართველოს ეგიდით წარმართავდა.

ამ პოლიტიკის მიზანს ლევანტის საერთაშორისო მაგისტრალის დაუფლება და კონტროლი წარმოადგენდა, რაც მასშტაბურ აღმოსავლურ და დასავლურ პოლიტიკას უკავშირდებოდა. დავით კურაპალატისადმი მიძღვნილ წერილში, რომელშიც დავსვით ეს საკითხები და შევეცადეთ ახლებურად გაგვეაზრებინა მისი პოლიტიკის რეალური მასშტაბი, იგი ორ პერიოდად დავყავით: პირველი აღმოსავლურს, მეორე კი დასავლურს დავუკავშირეთ, კერძოდ, საქართველოს საზღვაო ინტერესებს. ამით ავხსენით დავით კურაპალატის

მიერ ჯერ ბასილი II-ის მხარდაჭერა, ხოლო შემდეგ უკვე — მის წინააღმდეგ გამოსვლა. როგორც ამ კუთხით დაკვირვებამ გვიჩვენა, ამის პარალელურად მთელი რიგი პროცესები მიმდინარეობდა განათლების სფეროში, რაც საინტერესოდ აისახებოდა და მიესადაგებოდა ორივე პერიოდს. ცხადია, ეს პოლიტიკა დავითს ბიზანტიის იმპერიის მეტოქედ ხდიდა, რაც ბასილი II-ის მიერ დაგეგმილი მისი მკვლელობის მიზეზი გახდა (გაბაშვილი 2007: 117-149).

ამგვარად, დავით კურაპალატს კარგად ჰქონდა გაცნობიერებული ამ პოლიტიკის მასშტაბი, შესაბამის განათლებას, საერთაშორისო ცხოვრებაზე დაკვირვებასა და ანალიზს რომ ითხოვდა. მის საგარეო ინტერესებსა და მათთან დაკავშირებულ გეგმებთან მიმართებაში უნდა განვიხილოთ ქვეყნის გარეთ ათონის ივერთა მონასტრის დაარსება, რომელიც ტოკლარჯეთში და საზღვარგარეთ არსებულ სხვა ქართულ მონასტრებთან კოორდინირებულად მოქმედებდა და წარმოადგენდა არა მარტო საგანამანათლებლო-რელიგიურ, არამედ პოლიტიკურ ცენტრსაც. იქ მოღვაწე სასულიერო პირები სწავლობდნენ და აკვირდებოდნენ ბიზანტიასა და ახლო აღმოსავლეთში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებს, რაც ბიზანტიისთვის საიდუმლოებას არ წარმოადგენდა და სადაც იმპერიისა და დავით კურაპალატის ინტერესები არაერთხელ გადაკვეთილა. არც ის არის შემთხვევითი, როგორც ეს უკვე აღინიშნა, რომ დავით კურაპალატი არათუ თვალს ადევნებდა ათონის ბერების მუშაობას (რის თაობაზეც მას ათონზე მისი წარმომადგენელი იორდანე აწვდიდა ცნობებს), არამედ თავადაც უკვეთავდა გარკვეულ თემებსა და საჭირო ლიტერატურის თარგმნას. ექვთიმე ათონელმა „მრავალნი წიგნნი წარსცნეს წინაშე დავით კურაპალატისა.“ გიორგი მთაწმინდელის სიტყვებით: „ზედაისზედა მოუწერნ, რაითა თარგმნიდეს და წარსცმიდეს“ (ქართული პროზა 1982. I: 390). ასეთი აქტიურობა მეტყველებს იმაზე თუ რამდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა დავით კურაპალატის პოლიტიკისთვის ამ მოღვაწეობის შედეგებს, რომელიც მისი მასშტაბური გეგმების გამოვლინებაცა და წარმართვის აუცილებელი

პირობაც იყო. ამდენად, ხდებოდა ეროვნული ენერჯის მობილიზება ცოდნის დაგროვებისა და განათლების მიმართულებით.

ამ მხრივ განსაკუთრებული იყო ქართული ენის მნიშვნელობა, რომლის პოპულარიზაციისთვის დავით კურაპალატმა ბევრი რამ გააკეთა. მან მოჭრა ქართულ-ზედწერილიანი მონეტა, მის ჯვარს ქართული წარწერა ამშვენებდა („ქრისტე, აღიდე დღევრძელობით დავით კურაპალატი“). ქართული იყო ყველგან, ტაძრის წარწერებზე და სხვა. იმას, რასაც დავით კურაპალატი ამ კუთხით აკეთებდა, ქართული ენის პოლიტიკა შეიძლება ეწოდოს. ამ მხრივ იგი იოანე ზოსიმეს თეორიის მიმდევარი და პრაქტიკული გამგრძელებელი იყო, რომლის მიხედვითაც, ქართლად ის ქვეყანა მოიაზრებოდა, სადაც ქართული ენა ვრცელდებოდა და ქართულად წირვა-ლოცვა აღევლინებოდა.

დავით კურაპალატის დროს ქართული ენა ჩრდილოეთ კავკასიისა და სამხრეთის მიმართულებით იკვლევდა გზას. რაც მთავარია, მას ბერძნულთან შედარებით, როგორც საერთაშორისო საქრისტიანოს ენას, უპირატესობა ენიჭებოდა. იოანე ზოსიმეს თანახმად, ქართულ ენას შეეძლო მსოფლიო ენად გადაქცევა და მსოფლიო კულტურის მესაჭეობა (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები 1973. II: 578). ქართული ენისადმი ქვეყნის შიგნით ამგვარი დამოკიდებულება, მისი არეალის სულ უფრო გაფართოება, რომელიც დავითის პოლიტიკასთან კავშირში აღიქმებოდა, იწვევდა ინტერესსა და პატივისცემას ქართული ენისადმი ქვეყნის გარეთაც და, რაც მთავარია, თვით ბიზანტიაში. იმპერიის მესვეურთ კარგად ესმოდათ ამ ენის მნიშვნელობა იმ საერთაშორისო პროცესების მიმდინარეობის ფონზე, რომელშიც აქტიურად იყო ჩართული საქართველო. ამანაც, ჩვენი აზრით, განაპირობა თავად ბასილი II-ის დაინტერესება ქართული ენით. ილარიონ ქართველის ცნობის თანახმად, როდესაც მან თავისი ორი ვაჟის — ალექსანდრეს და ლეონის აღზრდა არა ბერძნებს, არამედ ქართველებს მიანდო, აუცილებელი პირობა ქართული ენის შესწავლა იყო (ქართული პროზა 1982. I: 524).

ვფიქრობთ, ბიზანტიის იმპერატორს, პირველ რიგში, პოლიტიკასთან დაკავშირებული წმინდა პრაქტიკული ინტერესები ამოძრავებდა, ვინაიდან საქართველო, იმდროინდელი საერთაშორისო მოვლენების მონაწილე, დიდ ინტერესს იწვევდა, როგორც სერიოზული და ანგარიშგასაწევი ძალა. ბასილი II-ს კარგად ესმოდა, რომ ქართული ენის ცოდნა დავითის პოლიტიკის მიზნებსა და ამოცანებში გარკვევის კიდევ ერთი საშუალება იყო. ჩვენი აზრით, ქართულისადმი ბასილი II-ის ამგვარი დამოკიდებულება დავით კურაპალატის პოლიტიკის მასშტაბურობის კიდევ ერთი დადასტურებაა.

ამავე პოლიტიკასთან კავშირშია განსახილველი მთარგმნელობითი მუშაობაც, რომელიც, სხვა ქვეყნების ცოდნისა და გამოცდილების გააზრების, მათზე დაკვირვების გარდა, ასევე დავით კურაპალატის პოლიტიკის კონკრეტულ ამოცანასაც ემსახურებოდა — კერძოდ, ბიზანტიის იმპერიის შემკვიდრეობაზე მის პრეტენზიას, რაშიც ქართული ენაც იყო ჩართული. ქართული, როგორც აღინიშნა, არათუ უპირისპირდებოდა ბერძნულს, არამედ მასთან შედარებით უპირატესობაც კი ენიჭებოდა. საამისოდ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართულ ენაზე ქრისტიანული ლიტერატურის თარგმნას, რაც საქართველოს საქრისტიანო ცენტრად და ამ მხრივაც ბიზანტიის მეტოქედ ხდიდა. მაგრამ უცხო ენების ფლობა, რომლის დიდი ტრადიციაც საქართველოში ასევე ქვეყნის საინტერესო გეოგრაფიული მდებარეობითაც იყო გაპირობებული, მხოლოდ (და ეს აუცილებელი მოთხოვნაც იყო), ქართული ენის ღრმა და საფუძვლიან ცოდნას ეფუძნებოდა, რომლის იოანე ზოსიმესეულ მესიანისტურ იდეასაც ფართო პროპაგანდა ეწეოდა. როგორც ვხედავთ, ქართული ენა ჩართული იყო როგორც ქვეყნის გაერთიანების, ისე ანტიიმპერიულ პოლიტიკაში. ამ თვალსაზრისით, ის დავით კურაპალატის პოლიტიკის ერთ-ერთ მძლავრ იარაღს წარმოადგენდა.

დავითს კარგად ესმოდა, რომ მხოლოდ იარაღის ძალა არ იყო საკმარისი მის წინაშე დასმული ამოცანების გადასაწყვეტად და რომ განათლება, ამ თვალსაზრისით, არა ნაკლებ

მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენდა. ამ სფეროს მან ისეთი მიმართულება მისცა, რომელიც უშუალოდ მის პოლიტიკას უკავშირდებოდა. ამ მხრივ დავით კურაპალატმა განსაკუთრებული ფუნქცია დააკისრა ათონის ივერთა მონასტერს, რომლის დაარსების წინ, ბიზანტიასთან მოლაპარაკებების დროს, ჩნდება ტრაპიზონის საკითხი, რომელიც დავითის საზღვაო პოლიტიკური მიზნების თვალსაზრისით, ასევე ძალზე მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია (გაბაშვილი 2007: 140-143). დავით კურაპალატისადმი მიძღვნილ წერილში გამოთქმული გვაქვს მოსაზრება, რომ ათონის მონასტრის დაარსების ერთ-ერთი მიზანი იყო დავითის პოლიტიკის მეორე ეტაპის მომზადება, რომელსაც დასავლურ პოლიტიკას, ანუ საქართველოს საზღვაო ინტერესებს და ტრაპიზონის საკითხს ვუკავშირებთ. ეს იყო მიზეზი ბასილი II-ის მოწინააღმდეგეთა ბანაკში დავითის აღმოჩენისა, როდესაც მისი ჯარი მონაწილეობდა კონსტანტინოპოლის ალყაში, ტრაპიზონთან ბრძოლაში, საიდანაც გამარჯვებული გამოვიდა და სხვა. სწორედ ეს მხარე, ანუ დავით კურაპალატის საზღვაო ინტერესები, დარჩა მკვლევართა ყურადღების მიღმა, ისევე როგორც ზღვა და ზღვაოსნობის პრობლემები ათონის ივერთა მონასტრის ცხოვრებაში, რომლებიც დავითის ძალისხმევით მის საქმიანობაში დიდ ადგილს იკავებს.

ასევე შემთხვევით მოვლენად არ მიგვაჩნია სპარსელ ანონიმ ავტორთან შავი ზღვის აღსანიშნავად „ქართველთა ზღვის“ გაჩენა (982) იმ დროს, როდესაც დავით კურაპალატის პოლიტიკის მეორე პერიოდი იწყება, რაც ასევე X ს-ის 80-იან წლებზე მოდის და ათონის ივერთა მონასტრის დაარსებასაც ემთხვევა (გაბაშვილი 2007: 135-146).

საიტერესოა, რომ თავის საზღვაო პოლიტიკაში დავით კურაპალატი უკვე განათლების პრაქტიკულ მხარეზეც აკეთებს აქცენტს, რაშიც კვლავ თორნიკე ერისთავია ჩართული. „იოანესა და ექვთიმეს“ ცხოვრებიდან ვიგებთ, რომ, ვინაიდან ათონელ ბერებს ზღვაოსნობასთან დაკავშირებულ საქმიანობაში გამოცდილება არ გააჩნდათ, ევალებათ ამ

ხარვეზის ამოვსება ბერძნების დახმარებით. ისინი სხვადასხვა ხელოსანთან ერთად მენავეებსაც იწვევენ (გაბაშვილი 2007 380). მათვე მოიპოვეს ბასილი II-ისგან ხომალდისა და ნავეების ყოლის უფლება ათანასე ათონელის საშუალებით, რომელიც ქართველ ბერებთან, განსაკუთრებით კი იოანე იბერთან იყო დაახლოებული. (გეორგიკა 1963 V: 43). როგორც ვხედავთ, დავითის პოლიტიკაში საზღვაო ინტერესების გაჩენა მაშინვე ათონის ბერების ცხოვრებაზე აისახა, რაც ზღვაოსნობასთან დაკავშირებული შესაბამისი ცოდნისა და განათლების დანერგვაში გამოიხატა. ამანაც მოგვცა საფუძველი დავით კურაპალატის საგანმანათლებლო პოლიტიკა ორ პერიოდად დაგვეყო და მიგვესადაგებინა მისი პოლიტიკის ასევე ორ — აღმოსავლურ და დასავლურ პერიოდთან.

ამგვარად, განათლება დავით კურაპალატის მმართველობის ფუნდამენტსა და მისი პოლიტიკის ნაწილს წარმოადგენდა. მასში ქვეყნისთვის სწორი მიმართულება და ორიენტირები იყო დასმული.

განათლება დავით კურაპალატის იმ პოლიტიკის წარმატების საწინდარი იყო, რომლითაც მან განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა საქართველოს ისტორიაში, როგორც უდიდესმა მმართველმა და მოღვაწემ. მისი მიზნებისა და ამოცანების ხორცშესხმა კი თამარის ეპოქაში მოხდა.

ლიტერატურა

გაბაშვილი მ.

2007. ტრაპიზონის იმპერიის დაარსების წინაპირობები — დავით კურაპალატი. (თამარ გამსახურდია, 70, საიუბილეო კრებული. თბილისი: „ნეკერი“).

ინგოროყვა პ.

1954. გიორგი მერჩულე. თბილისი: „საბჭოთა მწერალი“.

მეტრეველი ე.

1996. ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან. თბილისი: „ნეკერი“.

1973. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. II. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.

სირაძე რ.

1987. ქართული აგიოგრაფია. თბილისი: „ნაკადული“.

1982. ქართული პროზა. I. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.

ყაუხჩიშვილი ს.

1963. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. (გეორგიკა. V. თბილისი: „მეცნიერება“).

ოსური დამწერლობის ისტორია და სწავლა-განათლების საკითხი საქართველოში

ნაირა ბეპიევი

(საქართველო)

როგორც ცნობილია, ქართულ-ოსური ურთიერთობები ძალიან ძველია, ღრმა და მდიდარი. „ქართველები იმ დროიდან იცნობენ თავიანთ მეზობელ ოსებს, რა დროიდანაც ისინი იცნობენ საკუთარ თავს. ჯერ კიდევ ფარნავაზის დროიდან მჭიდროდ უკავშირდებიან ერთმანეთს ქართველები და ოსები“, - აღნიშნავდა აკად. ვს. მილერი (მილერი 1887: 24). ურთიერთობათა ამ სიძველეზე ბევრი ცნობილი ქართველი მეცნიერი მიუთითებდა. აკად. გ. ახვლედიანი აღნიშნავდა: „რაც შეეხება სიძველეს, უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართველური და ალანური (შემდგომში „ოვსური“, ქართული წყაროების მიხედვით) ტომები რომელიღაცა ძველი დროიდან ხანგრძლივად ცხოვრობდნენ ერთობლივად, ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირი ჰქონდათ. ეს კი შეიძლება მომხდარიყო ჩვენს წელთაღრიცხვამდე უკანასკნელ საუკუნეებში, ბუნებრივია, ჩვენი ეპოქის პირველ საუკუნეებშიც. ამაში გვარწმუნებს ჩვენი ნაწილობრივ, შესანიშნავი ძეგლი „არმაზის ბილინგვა“ (I-II სს ახ. წ.), რამდენიმე საკუთარი სახელი სწორად განმარტა ვ. ი. აბაევმა, როგორც ოსური (ალანური) სახელები. ქსეფარნუგი (Xse-Farnug) — ამ სიტყვის ბოლო ნაწილის ზუსტი შესატყვისი ოსურ ენაში გვაქვს (фарнуг) — შდრ. ნართების ებოსში გვხვდება ამგვარივე საკუთარი სახელი — ბორა-ფარნუგი (Бора-Фарнуг). საკუთარი სახელია ნართების ებოსში ზევახ (Зивёг-ზარმაცი), იოდმანგან (Иодманган დიგორულად. - სუსტი, უძლური); სარაგას (Сәрәгас — ჯანმრთელი, დაუზიანებელი) (ახვლედიანი 1960: 170).

როგორც აკად. გ. ახვლედიანი აღნი-

შნავდა, ენა ემსახურება ადამიანთა ყველა ფენას. ამიტომ იგი ერის ისტორიის შესწავლის ყველაზე უტყუარი საშუალებაა. ქართულ და ოსურ ენათა შესწავლა გვაძლევს ბევრ საინტერესო მასალას ამ ხალხთა ურთიერთობის შესახებ (ახვლედიანი 1960: 167). ქართულ-ოსური ენობრივი ურთიერთობა საუკუნეების მიღმა ყალიბდებოდა და ვითარდებოდა, ამას მოწმობს მრავალი ალანურ-ოსური ტერმინი ქართულში: შავი, ქუდი, ხიდი, დოლი, სულგუნი, ქადაგი, ფარსაგი, კერძი, ამინდი, ბოძი. ასევე ქართული ლექსიკური ერთეულები ოსურში: კიტრი, ტივი, ნიორი, წინდა, ჯვარი, გალია, გმირი, კურკო, განზრახ და სხვ. ეს საურთიერთო გავლენა მრავალსაუკუნოვანი მჭიდრო პოლიტიკურ-კულტურული და მეზობლური ურთიერთობის შედეგია (აბაევი 1949: 86); (ანდრონიკაშვილი 1996: 253).

ცნობილია, რომ ოსებს უმდიდრესი ზეპირსიტყვიერების საგანძური შეუქმნიათ. ნართები საუცხოო ლეგენდარული სამყაროა, რომელიც უეჭველად მეტყველებს მისი შემქმნელი ხალხის გენიაზე, მის სიბრძნეზე. ესაა უმდიდრესი სამყარო თავისი ღრმა შინაარსითა და იდეალებით.

ასეთი მდიდარი ზეპირსიტყვიერების მქონე ხალხს, საფიქრებელია, დამწერლობაც ადრევე ექნებოდა, მაგრამ უძველესი პირდაპირი წყაროები ამის შესახებ არ მოგვეპოვება.

უძველესი ისტორიული წყაროების მიხედვით, ალანებს ადრეულ საუკუნეებში ჰქონიათ დამწერლობა. IX საუკუნის მოღვაწე, სლავური დამწერლობის შემქმნელი კონსტა-

ნტინე (იგივე კირილი, ცნობილი ბერძენი სწავლული) ალანებს იხსენიებს მათ შორის, რომლებსაც „აქვე დამწერლობა და ადიდევენ ღმერთს თავიანთ მშობლიურ ენაზე“.

მდინარე ბელენჩუკის ნაპირას (ყარაჩი-ჩერქეზეთი) 1888 წელს დ. სტრუკოვმა აღმოაჩინა ბელენჩუკის საფლავის ქვის წარწერა, რომელიც 941 წელსაა შესრულებული. ეს წარწერა ჯერ ვს. მილერმა გაშიფრა, შემდეგ ვ. აბაევმა. ხოლო დაათარია გ. ტურჩანინოვმა.

წარწერა ბერძნული ასოებითაა შესრულებული და ასე იკითხება: «Сахири фурт, Овси стური фурт Багатар, Багатари фурт Анбалан, Анбалани фурт лаг ани цирт» (სახირის ვაჟი, ოვსას დიდებული ძე ბალათირ, ბალათირის ძე ანბალან, ანბალანის ვაჟი ლავი, მათი ძეგლები).

ევროპელი მოგზაური ვილჰელმ დე რუბრუკი (XIII საუკ.) აღნიშნავდა, „ოსები ქრისტიანები არიან... ისინი იყენებენ ბერძნულ დამწერლობას და ჰყავთ ბერძენი წმინდანები“ (ჩიბიროვი 1990: 27).

ქრისტიანობის გავრცელების შემდგომ აქტუალური გახდა ქართული სასულიერო წიგნების ოსურ ენაზე თარგმნა. თარგმანები შეასრულა ილუმენ გრიგორმა ქართული ანბანის საფუძველზე 1747–1753 წწ. ეს იყო პირველი ხელნაწერი (საეკლესიო) წიგნები ოსურ ენაზე (ქირია 2005: 72).

ეს გზა გააგრძელა ანტონ I-ის მოწაფემ, მოსკოვის სასულიერო აკადემიის კურსდამთავრებულმა, მისიონერმა და განმანათლებელმა, მოზდოვის ეპისკოპოსმა გაი თაყაევმა (1746–1819). იგი იყო კახეთიდან, სოფ. მალაროდან. ერთ დროს თელავის სემინარიის რექტორი. შემდეგ ის რუსეთში მოღვაწეობდა (იგი იხსენიება რამდენიმე გვართ: თაყაევი, ნაცვლიშვილი, ბარათაშვილი, თაყაიშვილი, იგივე გაიომ რექტორი) პავლე გენცაუროვთან (კვსაევთან) ერთად საეკლესიო სლავური ანბანის საფუძველზე შეადგინა ოსური ანბანი. გაის მიერ ქართული ენიდან ოსურ ენაზე თარგმნილი „დაწყებითი სწავლება ღვთისმეტყველებისა“ გამოიცა 1798 წელს და ეს არის პირველი ოსური ნაბეჭდი წიგნი (გაიომ რექტორმა თავდაპირველად ქართულ ანბანზე

დაყრდნობით შეადგინა პირველი ოსური წიგნი „კატეხიზმა“, რომელიც საბოლოოდ სლავურ შრიფტზე დაყრდნობით დაიბეჭდა) (ჯუსოითი, 1980: 29), თუმცა ზოგიერთი მეცნიერი აღნიშნავს, რომ ქართული გრაფიკის საფუძველზე ოსურ ენაზე (მისთვის დამახასიათებელი რამდენიმე ასოს ჩამატებით) წიგნების ბეჭდვას უფრო მეტი ხნის ისტორია აქვს. მ. ჯანაშვილის ცნობით, ერეკლე მეორის მეფობის დროს (1744–1798) ოსურ ენაზე სამეფო სტამბაში გამოსულა ქართული საეკლესიო შრიფტით დაბეჭდილი საღვთისმეტყველო წიგნები... პირველი ოსური საეკლესიო წიგნი სტამბიდან 1753 წელს გამოვიდა (ჯუსოითი 1989: 31).

თბილისის სტამბაში 1778 წელს დაიბეჭდა „ოსურ-ქართული ლოცვის წიგნი“ — ხუცური ასოებით. ხოლო 1794 წელს ოსურ ენაზე ხუცური შრიფტით გამოვიდა „ფსალმუნი“. 1786 წელს მოზდოვის სტამბაში დაიბეჭდა ოსურ-ქართული ლოცვის წიგნი, ხოლო მოსკოვის სტამბაში — „ოსური ანბანი ქართული ასოებით“ (სარიშვილი 1965: 15).

შემდეგი ეტაპი ოსური ანბანის განვითარებისა ასეთია: 1802 წელს იოანე იალღუზიძემ ქართული გრაფიკის საფუძველზე შექმნა ოსური ანბანი. ამ ანბანს იყენებდნენ როგორც სამხრეთ, ისე ჩრდილოეთ ოსეთში. იოანე იალღუზიძე-გაბარაევი (1770–1830) XIX საუკუნის ცნობილი საზოგადო მოღვაწე იყო. მან სასულიერო განათლება მიიღო ერეკლე II-ისა და გიორგი XII-ის კარზე. ის იყო შესანიშნავი მცოდნე ქართული, ოსური და რუსული ენებისა. იგი ეწეოდა პედაგოგიურ და მისიონერულ საქმიანობას. 1820 წლიდან იგი თბილისის სასულიერო სემინარიაში მუშაობს ქართული და ოსური ენების მასწავლებლად. მას მრავალი წიგნი გადაუწერია, მათ შორის — „ვეფხისტყაოსანი“ და სულხან-საბას „სიტყვის კონა“. იოანე იალღუზიძეს უთარგმნია ქართულიდან ოსურ ენაზე სასამართლოს წესდება 1802 წელს, სამ ენაზე (ქართულ, რუსულ და ოსურ ენაზე, ეს ხელნაწერი შეისწავლა და გამოიკვლია აკად. გ. ახვლედიანმა).

1844 წელს ა. შეგრენმა შეადგინა ოსური ენის გრამატიკა რუსული შრიფტის საფუძველზე.

ეს ანბანი იხმარებოდა 1923 წლამდე.

1923 წლიდან ოსები გადავიდნენ ლათინურ შრიფტზე, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ცვლილება დიდ შეცდომად მიაჩნდათ (ბასაკაოვი 1969: 131). 1938 წლიდან 1954 წლამდე კვლავ ქართული შრიფტის საფუძველზე შედგენილი ანბანი იხმარებოდა, რაც 1954 წლიდან ისევ რუსულის საფუძველზე შედგენილმა ანბანმა შეცვალა, რომელიც დღემდე გამოიყენება.

რაც შეეხება ოსთა სწავლა-განათლებას საქართველოში, ზ. ჭიჭინაძის ცნობით, ნიქოზისა და ურბნისის სამონასტრო სკოლებში ასწავლიდნენ ოსთა შვილებს „წერა-კითხვას ქართულ ენაზე, ოსურს, ბერძნულს, ასურულს და რომაულს... მღვდელმოქმედებასა და საეკლესიო საქმეებში ოსურის ენითაც წვრთნიდნენ... ოსეთის დიდებულნი მეფენი და სხვადასხვა პირნი სულ ამ ანბანის ცოდნით იყვნენ განსწავლილნი ეს გარემოება ოვსთა და ქართველთ დიდათ აკავშირებდა, აახლოვებდა.“ (ჭიჭინაძე 1913: 101).

ზ. ჭიჭინაძისავე ცნობით, ბაგრატ მეოთხემ ოსთა შვილებს „მრავლად გაუხსნა სხვადასხვა სახის სკოლები ... ამავე ბაგრატის მეოხებით, ოსთა შვილების რიცხვმა გამრავლება იწყო შიო მღვიმის სასწავლებელში. აქ ბაგრატ მოესწრო იმასაც, რომ მღვიმიდან გამოსულ ოსის ნასწავლ ბერებს ნიშნავდნენ ოსეთის სკოლებში და ეკლესიებში მასწავლებლად. მაშინ შიო მღვიმე იყო ოსთათვის ის, რაც ათონი და ათინა ქართველებისათვის“. ხოლო გიორგი მთაწმინდელმა, ბაგრატ მეოთხის თანამედროვემ, ათონის სავანის მოღვაწემ, „ოსები მთელ ბიზანტიას გააცნო. ამ დღიდან ოსთა შვილებმაც იწყეს ათინაზედ სწავლის მისაღებად ჩასვლა“ (ჭიჭინაძე 1913: 172).

ხოლო დავით აღმაშენებელმა გიორგი ჭყონდიდელთან ერთად „ოსთა შვილებისათვის დააარსა სასწავლებელი, დაიწყო მათი აღზრდა, გამოწვრთნა.“ დავით აღმაშენებლის მიერ ბიზანტიაში გაგზავნილ 40 მოსწავლე ქართველში ოსებიც ერივნენ (ჭიჭინაძე 1913: 172).

ასეთი მზრუნველობა ოსთა სწავლა-განათლებაზე არც მოგვიანებით არ შეწყვეტილა (მიუხედავად იმისა, რომ XVI—XVII საუკუნეებში

ჩრდილო კავკასიელ ოსებზე ოსმალეთის მიერ მაჰმადიანობის გავრცელების შედეგად ქართველთა გავლენა საკმაოდ შესუსტდა). ცნობილია, რომ 1640 წელს თეიმურაზ კახთა მეფემ დროებით ოსეთს შეაფარა თავი. „მან შეადგინა ოსთა ძეთა დასი და მათ მიუჩინა წერა-კითხვის მასწავლებელნი, რომელთაც ოსეთში გახსნეს სკოლები“ (ჭიჭინაძე 1913: 14).

ოსეთში დროებით თავშეფარებულმა (1690 წ.) არჩილ მეფემ „... ოსთა მოწინავე პირნი შეჰყარა და მათ უქადაგა სწავლა-განათლების მნიშვნელობა და თვალის გახილება. ოსებმა თანხმობა განუცხადეს. მერე არჩილ მეფემ რამდენიმე ოსი რუსეთში გაიყოლა და 1700 წელს მათ გააცნო რუსული სასტამბო საქმეები“ (ჭიჭინაძე 1913: 14).

1743 წელს შეიქმნა ოსური სასულიერო კომისია, რომელშიც ქართველი სასულიერო პირებიც შედიოდნენ არქიმანდრიტ პახომის მეთაურობით. კომისიას ევალებოდა ქრისტიანობის გავრცელება ოსებში. ეს ცენტრი მოზდოკში დამკვიდრდა. 1814 წ. ამ ცენტრმა მოზდოკიდან თბილისში გადმოინაცვლა. ყველაზე დიდი წარმატება ამ კომისიის მუშაობისა იყო სკოლების გახსნა და ადგილობრივ მცხოვრებთაგან სასულიერო კადრების მომზადება.

არქიმანდრიტი პახომი 1753 წელს აღნიშნავდა, რომ ოს ყმაწვილებს თავის ხარჯზე ქართულ წერა-კითხვას ასწავლიდა. მამა პახომის მისიონერობა სულხან-საბას „სიტყვის კონის“ მინაწერიდანაც ირკვევა: „ლექსიკონისა ამის პირველად გარდამოწერელი ოსის შვილი გვრივიძე ბახტა, ყოფილი ბაგრატ... მამამან პახუმ აღმზარდა, სულით არს განათლულია, ოსნი მიწოდენ ბახთასა, ბაგრატ ვარ მონათლულია... წიგნი და კითხვა მასწავა, წერა თან შენართულია“ (სარიშვილი 1965: 12).

პირველი სასულიერო სკოლა გაიხსნა 1766 წელს მოზდოკში, თუმცა ამ სკოლის გახსნის გადაწყვეტილება 1753 წელს იყო გამოტანილი, ეს სკოლა ქურთათის ხეობაში უნდა ყოფილიყო გახსნილი (ამ საქმეს სათავეში ედგა პახომი).

სამხრეთელი ოსებისათვის 1828 წელს საქართველოს ეგზარხოსის განჩინებით გაიხსნა

პირველი სასულიერო სკოლები ჯავაში, ედისში, ჩესელთასა და ბეყმარში. ბავშვები განათლებას იღებდნენ ქართული ანბანის საფუძველზე შედგენილი სახელმძღვანელოებით. უკვე 1864 წელს აქ იყო 9 სასულიერო სკოლა, სადაც 140 მოსწავლე სწავლობდა.

ცნობილია, რომ 1855-იან წლებში თომა ჩოჩიევმა, რომელსაც ქართული განათლება ჰქონდა მიღებული, შეკრიბა ჯავის თემის 40-მდე ვაჟი (სოფ. ხვწემი) და ასწავლიდა ქართულ ენას.

ოსური კულტურისა და განათლების ისტორიაში დიდი წვლილი შეიტანა თბილისის სასულიერო სემინარიამ. აქ ოსურ ენას ასწავლიდა დანიელ ჭონქაძე (1830-1860 წწ. მან შეადგინა ქართულ-ოსური და ოსურ-ქართული ლექსიკონი, რომელიც შემდეგ გამოსცა შიფნერმა, შეკრიბა ოსური ანდაზები და თქმულებები). აღსანიშნავია, რომ ამ სემინარიაში აღზრდილმა ქართველებმაც შესანიშნავად იცოდნენ ოსური ენა და ერთმანეთს ამ ენაზეც წერდნენ (იხ., სამურზაყანოს ბლალჩინის დავით მაჭავარიანის წერილი აფხაზეთის წმინდა მღვდელმთავარ ალექსანდრე ოქროპირიძეს) (გამახარია 2006: 133).

1860 წელს თბილისში შეიქმნა სასულიერო კომისია, რომლის მიზანიც იყო მართლმადიდებლური ქრისტიანობის აღორძინება კავკასიაში. აღნიშნული კომისიის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ 1885 წელს ვლადიკავკაზის ეპისკოპოსის, არქიმანდრიტ იოსების თაოსნობით სასულიერო სკოლებში ოს ბავშვებს მშობლიურ ენაზე ასწავლიდნენ. მანვე შეადგინა ანბანი ოსური სკოლებისთვის, რუსულ-ოსური ლექსიკონი და ოსური ენის გრამატიკის მოკლე კურსი.

ოსთა განათლების საკითხს დიდ ყურადღებას უთმობდა ილია ჭავჭავაძის გაზეთი „ივერია“. „ერთი სასიამოვნო მოძრაობა აღინიშნა ჩვენს მოსაზღვრე ხალხში, რომელთანაც საქართველოს უცხოვრია მრავალი საუკუნე და ეს მოძრაობა გულისხმიერია ჩვენთვისაც. მე მოგახსენებთ ოსების განათლების შესახებ“ („ივერია“, 1899: N136). მან დიდი შეფასება მისცა კ. ხეთაგუროვის „ოსური ქნარის“ გამოცემას.

პირველი გაზეთი ოსურ ენაზე 1906 წლის 23 ივლისს გამოიცა. მას ერქვა „ირონ გაზეტ“. 1907 წლის 8 მარტს თბილისში გამოიცა მეორე გაზეთი ოსურ ენაზე „ნოგ ცარდ“. 1907 წელს გამოიცა მხატვრულ-ლიტერატურული ჟურნალები: «Зонд», 1907 წ. «Ёџцир» - 1910, «Хурь тин» - 1912. ქრისტიანული ეკლესიის მოღვაწეებმა 1911-1917 წლებში გამოსცეს ჟურნალი «Чырыстоны цард». ოსმა მწერალმა არსენ ქოცოვემა 1909 წლის 23 მაისს თბილისში გამოსცა ჟურნალი „აფსირ“. არც ერთი ეს გამოცემა დიდხანს არ გაგრძელებულა, მაგრამ მათ დიდი როლი შეასრულეს მაშინდელი საზოგადოების ცხოვრებაში.

ოსური პრესაცხინვალში სამეზობლიო. ჟურნალ-გაზეთები გამოდიოდა როგორც ოსურ, ისე ქართულ და რუსულ ენებზე. ამ კოლექტივების მეგობრობა ყოველთვის სამაგალითო იყო. ისინი ერთ საქმეს ემსახურებოდნენ და ამტკიცებდნენ ძველ კულტურულ ტრადიციებს, რაც დღეს, სამწუხაროდ, დარღვეულია.

ცხინვალში პირველდაწყებითი სასწავლებლები უკვე XIX საუკუნის II ნახევარში არსებობდა. ამ საქმის ინიციატორი ყოფილა ანა ამილახვარი, რომელმაც 1875 წელს გახსნა სკოლა-პანსიონატი, რომელშიც ასწავლიდნენ წერა-კითხვას, ღვთისმეტყველებას, კულინარიას და სოფლის მეურნეობას.

1864-1990 წლებში სამხრეთ ოსეთში გაიხსნა 24 სკოლა. სასულიერო სკოლების გვერდით იხსნებოდა სამინისტრო სკოლები. პირველი ასეთი სკოლა ცხინვალში გაიხსნა 1881 წელს. 1915 წლამდე მათი რიცხვი 20-მდე გაიზარდა. ჯავაში 1826 წელს გახსნილი სკოლის ბაზაზე გაიხსნა დაწყებითი სკოლა. 1907 წელს თბილისში გაიხსნა ოსური საღამოს სკოლა (ხელმძღვ. ვ. აბაევი). 1913 წელს თბილისში გაიხსნა დაწყებითი სკოლა ოსი ბავშვებისათვის.

1826 წლიდან იხსნება სასულიერო სკოლები ოსი ბავშვებისათვის. 1864 წელს უკვე გახსნილი იყო 9 სასულიერო სკოლა. 1864-დან 1900 წლამდე ცხინვალის, ჯავის, ლენინგორისა და სხვა რაიონებში 24-ზე მეტი სკოლა გაიხსნა, მაგრამ პროფესიონალ პედაგოგთა რიცხვი ძალიან მცირე იყო.

1932 წელს დაარსდა ცხინვალის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტი. მისი პირველი რექტორი იყო ა. თიბილოვი. ცხინვალის პედაგოგიური ინსტიტუტი თავდაპირველად მოთავსდა კოსტა ხეთაგუროვის სახელობის დრამატული თეატრის შენობაში. აგრობიოლოგიის ფაკულტეტს 1933 წელს დაემატა ორი ფაკულტეტი — ფიზიკა-მათემატიკისა და ქართული ენისა და ლიტერატურისა (გაგლოთი, ჩიბირაძე 1982: 7).

1937-38 სასწავლო წელს ენის, ლიტერატურისა და გეოგრაფიის განყოფილებებზე გაიხსნა ქართული სექტორი. ამავე წელს შეიქმნა ქართული ენისა და ლიტერატურის კათედრა. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის წამყვანი სპეციალისტები, მეცნიერები 1935 წლიდანვე თანამშრომლობდნენ ცხინვალის პედაგოგიურ ინსტიტუტთან და კითხულობდნენ ლექციებს. ცხინვალში ფუნქციონირებს სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი.

1991 წლისათვის (ოფიციალური მონაცემებით) სამხრეთ ოსეთში 145 ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლა არსებობდა. 47 — ქართული, 36 — ოსური, 5 — რუსული, 3 — ქართულ-რუსული, 3 — ქართულ-ოსური, 6 — ქართულ-რუსულ-ოსური (ქირია ზ. 2005).

აქ ორი ტიპის სკოლებია: ერთში I კლასიდან XI-მდე ოსურ ენაზე სწავლობენ მხოლოდ ოსურ ენასა და ლიტერატურას, მეორეში — დაწყებით კლასებში ასწავლიან ყველა საგანს ოსურ ენაზე, შემდგომ კლასებში კი მხოლოდ მშობლიურ ენასა და ლიტერატურას.

დღეს ცხინვალში ქართული სკოლა აღარ ფუნქციონირებს. ოს ხალხს რომ არა აქვს არანაირი სიძულვილი ქართული საგანმანათლებლო დაწესებულების მიმართ და არც ქართველი ხალხის მიმართ, ამისი დასტურია ის, რომ ვლადიკავკაზში დღემდე არსებობს საუკუნეზე მეტი ხნის წინ საფუძველჩაყრილი ქართული საშუალო სკოლა, რომელიც აკაკი წერეთლის სახელს ატარებს.

თბილისში მე-11 რუსულ საშუალო სკოლის შენობაში გახსნილი იყო ოსური საშუალო სკოლა, იგი დაარსდა 1956 წელს. ამ სკოლამ დიდი როლი შეასრულა ოსი ეროვნების

ახალგაზრდების აღზრდა-განათლების საქმეში. 2007-2008 სასწავლო წელს ამ სკოლაში ოსური საკვირაო სკოლა გაიხსნა, სადაც ქართველი და ოსი ბავშვები ოსურ ენასა და ლიტერატურას სწავლობენ.

დღეს საქართველოში ფუნქციონირებს შემდეგი ოსური სკოლები (ტერმინი ოსური პირობითია, რადგან აქ სწავლა რუსულ ან ქართულ ენაზე მიმდინარეობს და მხოლოდ ოსური ენა და ლიტერატურა ისწავლება I-დან XI კლასამდე):

ლაგოდების რაიონში: არემფერანის საშ. სკოლა, ფონის საშ. სკოლა, ხეჩილის დაწყებითი სკოლა.

ყვარლის რაიონში: წიჩქენაანთსერის საშ. სკოლა.

ახალგორის რაიონში:

1. ორჭოსნის საშ. სკოლა,
2. წინაგორის საშ. სკოლა,
3. ზაყორის საშ. სკოლა,
4. ძუკაანთსოფლის საშ. სკოლა,
5. ცხილონის დაწყებითი სკოლა,
6. ღდუღეთის დაწყებითი სკოლა,
7. აბრევის დაწყებითი სკოლა,
8. ახალგორის III საშ. სკოლა.

ამ სკოლებში სწავლობს 600-ზე მეტი ოსი მოსწავლე.

საქართველოში ოსთა განათლების საკითხს ადრიდანვე ეთმობოდა დიდი ყურადღება. დღესაც განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ოსთა სწავლა-განათლების საკითხს. ოსი ახალგაზრდები საქართველოს სასწავლებლებში იმაღლებენ კვალიფიკაციას. მათზე ზრუნვის გამოხატულებაა, რომ ივანე ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ჰუმანიტარულ ფაკულტეტზე ბაკალავრები სწავლობენ ოსურ ენას. გახსნილია მაგისტრატურა ამ ენის საფუძვლიანად შესწავლის მსურველთათვის.

ლიტერატურა

აბაევი ვ. (Абаев В.И.)

1949. Осетинский Язык и фольклор, М.- Л., 1949.

ანდრონიკაშვილი მ.

1996. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან. II. თბილისი.

ახვლედიანი გ. (Ахвледиани Г.)

1960. Сборник избранных работ по осетинскому языку, Тбилиси: «Тбилисский Государственный Университет».

ბასკაკოვი ნ. (Баскаков Н. А.)

1969. Основные процессы внутривидового развития иранских и иберийско-кавказских языков, Москва: «Наука».

გაგლოთი ი., ჩიბიროვი ლ. (ГАГЛОЙТИ Ю. С., ЧИБИРОВ Л. А.)

1982. Юго-осетинский государственный педагогический институт, Цхинвал, «Ирыстон».

გურიევი ტ. (Гуриев Т. А.)

1995. Памятники особого рода: Язык, Владикавказ.

გამახარია ჯ.

2006. წმინდა მღვდელმთავარი ალექსანდრე (ოქროპირიძე) და აფხაზეთი: თბილისი.

ჯუსოიტი ნ. (Джусойты Н.)

1980. История осетинской литературы, Тбилиси, «Мецниереба».

თედეევი ო.

1985. პირველი ოსური ხელნაწერის ენა, თბილისი, „მეცნიერება“.

„ივერია“.

1899, №136

მილერი ვ. (Миллер В.)

1881. Осетинские этюды, Москва, «Типография Бывш. О.Б. Миллера».

სარიშვილი ტ.

1965. ოსეთ-საქართველოს კულტურულ-პედაგოგიური ურთიერთობა, თბილისი, „განათლება“.

ქირია ზ.

2005. ოსთა საკითხი და ქართული სინამდვილე 1921-1940 წლებში, თბილისი.

ჩიბიროვი ლ. (Чибиров Л. А.)

1990. История южных осетин, Цхинвал, «Ирыстон».

ჭიჭინაძე მ.

1913. ოსეთის ისტორია, თბილისი.

ეკლესია, საზოგადოება, ტრადიცია და განათლება

ნინო აბდუშელიშვილი

(აშშ)

ეკლესია უფლის სახლია და ჭეშმარიტება ეკლესიაშია. რადგან ასეა, გამოდის, რომ ეკლესია დროს არ უნდა მისდევდეს, რადგან ჭეშმარიტებას დრო არა აქვს, იგი დროის მიღმა არსებობს.

მაგრამ რეალურად ასე არ გამოდის: დრომ ბევრი შეცვალა როგორც ეკლესიის გარეთ, ასევე მის შიგნითაც. ეს ცვლილებები კი საკმაოდ მრავალფეროვანი და ეკლექტიკურია. ალბათ ესეც კანონზომიერი პროცესია, რადგან პირველ საუკუნეებში, როდესაც მაცხოვარი ასე ახლოს იყო, ცხადია, რეალობაც სხვა იყო და მის მიმართ დამოკიდებულებაც... ჭეშმარიტებასთან რეალური შეხება ჰქონდა ადამიანს და მახსოვრობაც ცოცხალი იყო მაშინ. შესაბამისად კანონს, დოგმასა და ტრადიციას სხვა დატვირთვა ჰქონდა.

ერთი მხრივ, ხშირად გვესმის ეკლესიის მსახურთაგან, თუ რომელი კინოფილმის ნახვა არ შეიძლება, ან რა ლიტერატურა იკრძალება, რას არ უნდა გაეკაროს ადამიანი, თორემ ცოდვა უპატიებელი იქნება და ა.შ. ასევე დეტალურად აინტერესებს მრევლს სკრუპულოზური დეტალები, როდის და რომელ დღეს რა იჭმება, რამდენი წვეთი ზეთი შეიძლება და რამდენი ჭიქა ღვინო... ხოლო, მეორე მხრივ, განსაკუთრებით დასავლურ სამყაროში მეორე უკიდურესობაა, დიდი წინააღმდეგობა ეწვა ქალის თავსაბურავს ეკლესიაში, ეს სულელურ ფორმალობად ითვლება 21 ს-ში,..... ხშირად დაისმის კითხვა: რატომ არ შეიძლება ქალი იყოს მღვდელი ამ ფემინისტურ საზოგადოებაში? და სხვა მისთ.... ეს ყველაფერი დროის ფაქტორს უკავშირდება, რომ „ახლა სხვა“

დროა, რომ საზოგადოება ახლა სხვანაირად და პროგრესულად აზროვნებს, რომ ინტერნეტის, მობილურ ტელეფონის, სატელიტებისა და საოცარი ტექნიკური პროგრესის ფონზე აღარ შეიძლება ადამიანების პირველყოფილი საზოგადოების ფორმებში მოქცევა...

დავიხიოთ ცოტა უკან, რათა კიდევ ერთხელ დავრწმუნდეთ, რომ ჭეშმარიტება და საღი აზრი დროს არასოდეს ემორჩილებოდა, რადგანაც ის მართლაც დროის მიღმა არსებობს. ყველა ფერს, რა თქმა უნდა, ვერ გავიხსენებთ. ჩამოსათვლელადაც კი არ გვეყოფა დრო და ადვილი. ამიტომ შევეხოთ პირველ საფეხურს. ქრისტეს წელთაღრიცხვისას, როცა ეკლესია მკვიდრდება ბერძნულ-რომაულ სამყაროში. მათ შორის მყარდება პარადოქსული კავშირები. ჩნდება სამი ძირითადი მიმართულება „სამყაროსა“ და მისი ფასეულობების შესახებ.

ერთი შეხედულება უპირისპირებს რწმენასა და ამქვეყნიურ ღირებულებებს. როცა ტერტულიანი (160-220) სვამს თავის ცნობილ შეკითხვას: „და მართლაც, რა უნდა უქნან ათენელებმა იერუსალიმს?“ ამ კითხვით იგი მკვეთრ ხაზს უსვამს, ერთი მხრივ, ქრისტიანულ ჭეშმარიტებას და, მეორე მხრივ, გაუნათლებელ და გაუფასურებულ „ცრუ ცოდნაზე“ მდგარ ფილოსოფოსებს. ისინი უარყოფენ ანტიკურ ბერძნულ ფილოსოფიას, როგორც „წარმართულ პროდუქტს, რომელთანაც შეხება არ უნდა არსებობდეს“. მათ (არნობიუსი, ლაქტანიუსი..) უარი თქვეს ყველანაირ კავშირზე ათენსა და იერუსალიმს შორის, ელინურ კულტურასა (პაიდეია) და ქრისტიანობას შორის. ეკლესიის

წიაღში ამ აზრს მხოლოდ უმცირესობა იზიარებდა.

იყო მეორე მიმართულება, რომელიც მეორე უკიდურესობაში ვარდებოდა და ფილოსოფიურ სიბრძნეს ჭეშმარიტ რწმენაზე მაღლა აყენებდა. სწორედ მათ ჩაუყარეს საფუძველი ერესის უნივერსალურ სწავლებას. პირველი ეკლესიის ეგრეთ წოდებული გნოსტიკოსები, რომელთა დამოკიდებულებაც ნეობლატონისტების მიმართ იმდენად მაღალი იყო, რომ რეინტერპრეტაცია გაუკეთეს წმ. წერილს და რწმენა ფანტასტიკად გადააქციეს. მისი მიმდევრებიც არ იყვნენ ბევრი.

და ბოლოს — მესამე, ყველაზე ძლიერი მიმართულება, რომელიც მოიცავდა მსოფლიო ცოდნას, მეცნიერებას და კულტურას და რომელიც შემოიტანეს კაპადოკიის პროვინციიდან (მცირე აზია) აღმოსავლელმა წმ. მამებმა — წმ. ბასილი დიდმა, წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველმა, წმ. გრიგოლ ნოსელმა და ანტიოქიელმა წმ. იოანე ოქროპირმა. მათ წარმოადგინეს ეკლესია და განათლეს მთელი ბიზანტია. კაპადოკიელები — მე-4 საუკუნის მართლმადიდებლური ფილოსოფიის სამი ბრწყინვალე ლიდერი³ — აფასებდნენ კულტურასაც, ცოდნასაც, მეცნიერებასაც და ვერავითარ პრობლემას ვერ ხედავდნენ ქრისტიანულ დოქტრინებში მათ გამოყენების მიმართ. ჯერ კიდევ წმ. იოანეს სახარებაში გვხვდება ძველი ბერძნული ფილოსოფიური ტერმინი ლოგოს: „პირველითგან იყო სიტყვა და სიტყვა იყო ღმრთისა თანა და ღმერთი იყო სიტყვა იგი“ (სახარება იოანესი 1:1).

ტერმინი *logos* წმ. იოანემ აიღო ძვ. ბერძენი ფილოსოფოსისგან — ჰერაკლიტესგან, რომელიც ცხოვრობდა ეფეოსის ქვეყანაში (მცირე აზია) და მოღვაწეობდა ძვ. წ. V საუკუნეში. ხოლო წმ. იოანე ცხოვრობდა ეფეოსის ქვეყანაში, როცა სახარებას წერდა. წმ. იოანეს რომ სცნობებოდა ჰერაკლიტე, ცხადია, შემთხვევითაც არ დაესესებოდა ფილოსოფოსს ამ ტერმინს. ლოგოს ქართულად ითარგმნება, როგორც სიტყვა, ინგლისურად *word*, ლათინურად *verbum*, რუსულად *slovo*, მაგრამ არც ერთი თარგმანი დამაკმაყოფილებელი არ

არის. ყოველ მათგანს აკლია მნიშვნელობის ის სიმდიდრე, რომელსაც გამოხატავს ტერმინი ლოგოს. იგი მოიცავს „მიზეზს“, „ფიქრს“, „იდეას“. ჰერაკლიტესთან „ლოგოს“ მარტივად ნიშნავს ღვთაებრივ კოსმოსურ პრინციპს ან კანონს, რომელიც არეგულირებს ბუნებას და არ არის პიროვნული. წმ. იოანესათვის კი ლოგოს არის ღვთაებრივი იპოსტასი, შემოქმედი ღვთაებრივი პერსონა: „და სიტყვა იგი ხორციელ-იქმნა და დაემკვიდრა ჩუენ შორის“ (1-14). ამ განმარტებით ტერმინი ლოგოს უკვე სხვა კონოტაციას იღებს.

იგივე შეიძლება ითქვას წმ. პავლეს ეპისტოლეებზე ებრაელთა მიმართ (11-10), სადაც პავლე მოციქული იყენებს ტერმინ დემიურგს: „მოელოდა მას, რომელსა იგი საფუძველ უსხენ ქალაქსა, რომლისა იგი ხუროთმოძღუარ და შემოქმედ ღმერთ არს“. ამ ტერმინს პლატონის დიალოგებში ვხვდებით, როცა ფილოსოფოსი ლაპარაკობს შემოქმედ ღმერთზე, როგორც სამყაროს ხუროთმოძღვარსა და მშენებელზე, და ადარებს მის შემოქმედებას ხელოვნების ნიმუშს და მის გამოსახულებას — მარადიულ არქეტეპს. ხოლო პავლე მოციქული ამ ტერმინს იყენებს შემოქმედის მიმართ, რომელმაც არაფრისაგან სამყარო შექმნა (*Creator ex nihilo*). იგი ასევე იყენებს ძვ. პოეტის ეპიმენიდეს სიტყვებს: „ვინაიდან მისით ვცოცხლობთ და ვმოძრაობთ და ვართ, როგორც ამბობდა ზოგიერთი თქვენი პოეტი“ (საქმენი, 17-28). საერთოდ კი პავლე მოციქულმა თავისი დამოკიდებულება ბერძენი ფილოსოფოსებისა და პოეტების მიმართ გამოხატა პირველ თესალონიკელთა მიმართვაში: „ყოველივე გამოიცადეთ და უკეთესი იგი შეიკრძალებთ“ (5-21).

მიუხედავად ამისა, წმ. მამების მიდგომა ადამიანის გამოცდილებისადმი არსებითად ეკლექტური იყო. მაგ., წმ. ბასილი დიდის (330-379) მიხედვით, ახალგაზრდა ქრისტიანის განათლების სისტემა უნდა აწყობილიყო ყოველგვარი ფალსიფიცირების გარეშე, ანუ ის რაც ჩრდილს და ზიანს მიაყენებდა ქრისტიანულ რწმენას, ის უნდა ამოღებულიყო სწავლებიდან და მხოლოდ მისთვის მისაღები და ფასეული ცოდნა უნდა გამოყენებულიყო. თვითონ უაღრესად განათლებული და ცოდნისა და მწიგნობრობის

დამფასებელი, ეკლიან ვარდს ადარებდა საუკუნეებით დაგროვილ ცოდნას, რომელიც ისე უნდა მოიკრიფოს, რომ ეკალი არ შეგვესოს და არ დაგვაზიანოს. თავის მიმართვებში ახალგაზრდობის მიმართ იგი ხშირად იმოწმებდა პლატონს და პითაგორას.

ანტიოქიელი მამა წმ. იოანე ოქროპირი თავის ტრაქტატში ბავშვების განათლების შესახებ იყენებდა პლატონის კონცეფციას ადამიანის სულის შესახებ, როგორც ძალაუფლების სამ დამოუკიდებელ ნაწილს და მას იერარქიული თანმიმდევრობით ალაგებდა: „რაციონალურს“, „სულიერს“ და „გემოვნებითს“.

გრიგოლ ღვთისმეტყველიც ხშირად მიმართავდა ძვ. ბერძენ ფილოსოფოსებსა და პოეტებს თავის საჯარო გამოსვლებში.

ყველაზე ადვილად იქნა მიღებული რაციონალური მედიცინის დარგი. წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველმა (329-389) და წმ. გრიგოლ ნოსელმა (330-395) ყოველგვარი შესწორების გარეშე პირდაპირ აღიარეს მედიცინა როგორც დარგი. გრიგოლ ნოსელი თავის ნაშრომში მოსეს ცხოვრებაზე ხაზს უსვამს საერო განათლების, ფილოსოფიისა და ეთიკის მნიშვნელობას. ნოსელმა ეპისკოპოსმა დიდი როლი შეასრულა კლინიკური მედიცინის, პათოლოგიისა და თერაპიული მეთოდების განვითარებაში. ასევე დიდი დახმარება გაუწია მან ფარმაცოლოგიისა და ქირურგიის წინსვლას. იგი ექიმებს დიდ პატივს მიაგებდა და მათ მკურნალობას აღიარებდა. თვლიდა, რომ დემონური ძალებით გამოწვეული დაავადებანი ძალზე იშვიათი იყო და მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში შეიძლებოდა ასეთი დიაგნოზის დასმა. მისი ასეთი დამოკიდებულება მედიცინის მიმართ არ იყო ერთხმად აღიარებული ეკლესიის მამებში და საკმაო წინააღმდეგობასაც კი იწვევდა. ეკლესიის აზრით, მედიცინა იყო ერთ-ერთი დისციპლინა, რომელიც არ იყო დაფუძნებული გამოცხადებაზე, თუმცა სრულად არ იყო მოშორებული ღმერთს — ჭეშმარიტ წყაროს. ეკლესიის მამათა დამოკიდებულებას მედიცინის მიმართ ასე აყალიბებს ისტორიკოსი და თეოლოგი დერელ ამუდსენი: მედიცინა და მკურნალობა ღვთის მადლია. არავითარი დანაშაული არ არის იმაში,

რომ ქრისტიანმა საჭიროების შემთხვევაში მათი დახმარება გამოიყენოს. ცოდვა მხოლოდ ის არის, თუ რწმენას ექიმში ჩადებ, რადგან განკურნება მხოლოდ ღმერთს შეუძლია, მათი დახმარების გარეშე. ასე რომ, ღმერთის რწმენის გარეშე ექიმისთვის მიმართვა სისულელეც არის და ცოდვაც. ზუსტად ასევე, მედიცინის უარყოფა არა მარტო არ არის რეკომენდებული, არამედ უბრალოდ სისულელეა.

თავიანთ ნაწერებში ზოგი წმ. მამა ყურადღებას ამახვილებს გაწყვეტილ ჯაჭვზე რწმენასა და საერო ცოდნას შორის, ზოგიც, პირიქით — ცდილობს, ერთ მთლიანობაში მოაქციოს ორივე. და მაინც ბევრი განსხვავებული აზრისაა. შეიძლება ითქვას, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია ბიზანტიაში რწმენას, ჭეშმარიტებასა და მეცნიერულ ცოდნას ერთ ჭრილში განიხილავდა. იმ რეალობაში, ასე ვთქვათ, ეს იყო მონეტის ორი მხარე. იმპერატორი და პატრიარქი ერთ ხალხს ემსახურებოდა, რომელიც თავისთავად ღმერთის ხალხი იყო. ორივეს საერთო რწმენა აერთიანებდა და სამსახურს თანაბრად ინაწილებდა, თითოეული ცალ-ცალკე იყო პასუხისმგებელი საკუთარი ხალხის კეთილდღეობის სხვადასხვა ასპექტზე. ასეთივე დამოკიდებულება იყო რაციონალური მედიცინისა და სულიერი მკურნალობის მიმართ. ერთი მხრივ, აბსოლუტურად აღიარებული იყო მედიცინის მნიშვნელობა და, მეორე მხრივ, იგი სრულებით არ იყო არეული სულიერი მკურნალობის ტრადიციაში. ესეც ასევე ერთი მონეტის ორ მხარეს წარმოადგენდა, ერთნაირად საჭიროსა და მნიშვნელოვანს.

წმ. წერილის მიხედვით ადამიანი შეიქმნა ღვთის სახედ და ხატად, რაც მოიცავს მიზეზსა და ფიქრს, ანუ ყველაფრის არქექიპს, როგორც წერს წმ. ათანასე (298-373) „ღმერთმა შეგვექმნა სახედ თავისად (ყოველგვარი ცოდვისა და ჭუჭყის გარეშე), რაც ნიშნავს, რომ ჩვენი სუფთა სული არის სარკე მამის გამოსახულებისა და თავად სიტყვა ლოგოს. ცოდნაც არის ბუნებრივი, რადგან ის ჩვენივე ბუნებაში არსებობს და სწავლის შედეგი არ არის. ცოდნა ცნობიერებიდან მოდის, ჩვენი ნატურალური ცოდნა ზოგადია, სულიერი ცოდნა კი არც დედუქციური პროდუქტია და არც

ინდუქციური¹⁷.

წმ. მოციქულები და წმ. მამები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ზოგად განათლებას, მეცნიერებას, ფილოსოფიას, ეთიკას, მედიცინას და თვლიდნენ, რომ გაგება და ცოდნა ყველაფრისა საჭიროა თუნდაც იმისთვის, რომ შავი თეთრისგან გაარჩიო და კეთილი — ბოროტისგან. და კიდევ ერთხელ, როგორც წმ. ბასილი დიდი ამბობს — ვარდი აუცილებლად უნდა მოკრიფო, მაგრამ ფრთხილად, ისე, რომ ეკალი არ შეგესოს. და როგორც წმ. პავლე მოციქული გვასწავლის, გამოვცადოთ ყველაფერი, გავარჩიოთ და კეთილს მივდიოთ, ანუ ძალიან ფრთხილად უნდა ვიყოთ, რომ არ აგვერიოს, უნივერსალური ტრადიციები ეთნიკური ვარიაციებისგან — ისე, როგორც, მაგ. არავითარი განსხვავება არ არის პასქას, კულიჩსა და პანეტონს შორის, მაგრამ უნივერსალური მართლმადიდებლური ტრადიციით, ოთხშაბათი და პარასკევი მარხვის დღეებია. როცა წმ. პავლე მოციქული წერს: „ქალს მართებს ფლობის ნიშანი ჰქონდეს თავზე ანგელოზთათვის“ (1 კორინთელთა 11; 10) და წმ. იოანე ოქროპირი ამაზე კომენტარს აკეთებს, რომ თავსაბურავი არის ქალის „უფლებამოსილების“ ნიშანი — ეს უნივერსალური ტრადიციაა, რომელიც ჟამთაშორის არ ექვემდებარება. ან კიდევ, როცა ლაპარაკია ქალის მღვდლობაზე, რაც იმთავითვე არ არის სწორი, რადგან ფსიქოლოგიურად და მარტივად, ეს ხომ სხვა არაფერია, გარდა ტიტულის ძიებისა, რასაც, გასაგებია, რომ თვით თავმდაბლობაზე მდგარი მართლმადიდებლური ეკლესია დიდად არ მიესალმება. ხოლო თუ ცოტა უფრო ღრმად ჩავიხედავთ, არც ეს არის შემთხვევითი და უმიზეზო, რადგან ქალს სხვა დატვირთვა ჰქონდა (და აქვს) ეკლესიის ცხოვრებაში: მას არაპირდაპირ ეკლესია უნდა გადაეჩინა, რაც არაერთხელ გამოჩნდა კიდევ ისტორიის მანძილზე. მაგ., საშინელი კომუნისტური რეჟიმის დროს, როცა სამღვდლოება ფაქტობრივად დახვრიტეს და გაანადგურეს, ქალებმა უპატრონეს და შეინახეს ეკლესიები. ქალები დადიოდნენ იქ, სადაც კაცები ვერ ბედავდნენ, ისინი ეხმარებოდნენ ნაწამებ ეპისკოპოსებს და მარხავდნენ მიცვალებულებს. მათ შემოინახეს რწმენა ცოცხლად.

ქალი აკეთებდა და აკეთებს მაშინ, როცა, მამაკაცს არ ან აღარ შეუძლია. იგი მოკრძალებით და ყოველგვარი ტიტულის გარეშე არანაკლებ საქმეს აკეთებს, ვიდრე მამაკაცი. სწორედ ეს არის ღვთის მადლი და სიყვარული ქალის მიმართ. ამის გამო მიეცა ქალს თავისუფლება, და არა საეკლესიო უფლებამოსილება, რაც ათავისუფლებს მას უმძიმესი და საშიში სულიერი პასუხისმგებლობისგან. მას შეუძლია, როგორც ღვთისმშობელს, ჩუმად იფიქროს და გულით ნაფიქრი გაამჟღავნოს. თავისუფლება მას ენერჯიას აძლევს, რომ შეინახოს მართლმადიდებლური სახლი, გაზარდოს მართლმადიდებელი შვილები და ასწავლოს მათ. სახლში სწავლება კი არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე ეკლესიაში. ჩვენ კი სულ ეჭვი გვეპარება, რამე ხომ არ დაგვაკლეს, რამით ხომ არ დავიჩაგრეთ, ან ზედმეტი ხომ არ აგვიკრძალებს და თავისუფლება ხომ არ შეგვიზღუდეს...

ჩვენს ეკლესიებშიც დამოკიდებულება რომ ბევრად მკაცრია და კატეგორიული, არც ეს არის გასაკვირი. ეს ხომ ჭეშმარიტება არ ემორჩილება დროს, თორემ ადამიანი დროის შვილია. იქ, სადაც ჭეშმარიტება ახლოს არის, კანონი და დოგმა მეორეხარისხოვანია. კარი ყველაფრისთვის ღიაა, მიღებაც ბევრის შეგიძლია, სწავლაც და პატიებაც. როდესაც მთავარს შორდები, წყალწადებულებით ხავსს ეჭიდები და, რაც შეგიძლია, ამკაცრებ კანონსა და წესს, ხელოვნურად აგებ ციხესიმაგრეებს და ბარიერებს აძლიერებ. თვით ადამიანის ბუნებიდან გამომდინარე, გასაკვირი არც ეს უნდა იყოს: სამი დღე შეაგვიანდა მოსეს, როცა სინას მთაზე ღმერთს ესაუბრებოდა და მისმა ხალხმა ოქროს კერპები აავგო. მაცხოვრის მოსვლიდან კი 20 საუკუნე გავიდა.

ეს ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ, კი, თუ კარგად დავაკვირდებით, სასაცილოც კი შეიძლება მოგვეჩვენოს, იმდენად ისეთივე სცენარი თამაშდება, თითქოს მართლაც არაფერი შეცვლილა, სახელების გარდა. ისევ არსებობენ „ტერტულიანის“ მიმდევრები, ისევ არსებობენ „გნოსტიკოსები“ და ისევ იმავე სიძლიერით არსებობს საღი აზრი და ჭეშმარიტება.

ლიტერატურა

1. Stanley Samuel Harakas, Culture, Science, Medicine, and The Church, NY, 1996, p.70
2. Against Heresies, vol. 1, 1975, p. 38
3. The Oxford Dictionary of Christian Church, London, 1963. s.v. "Cappadocian Fathers"
4. წმ. სახარება იოანესი, 1:1
5. Orthodoxy and Philosophy, USA 2003, p.13
6. წმ. სახარება იოანესი, 1:14
7. პავლეს ეპისტოლე ებრაელთა მიმართ, 11:10
8. Assimilation of the Platonic Conception of the Soul in Patristic Orthodox Thought, Diotema, vol. 7, p.14
9. საქმე წმიდათა მოციქულთა, 17:28
10. პირველი ეპისტოლე თესალონიკელთა მიმართ, 5:21
11. St. Basil, The letters, vol. 4, p.31
12. Sv. Ioann Zlatoust, Beseda o vospitanii detei, S-Petersburg, 1897, st.330
13. Mary Emily Keenan, Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine, USA 1941, p.8-30
14. Darrel W Amundsen, Medicine and Faith in Early Christianity, 1982, p. 341
15. Joseph J. Allen, The Unity of Theological Thought, St. Vladimir's Seminary Press, NY 1981
16. Deno John Geanakoplos, Church, Society, and Civilization, Chicago, 1984, p. 57
17. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, NY, 1892, v. 4
18. პირველი ეპისტოლე კორინთელთა მიმართ, 11:10
19. Sarah Elizabeth Cowie, More Spirited, Than Lions, Because of the Angels, MA, 2001, p. 198
20. Sarah Elizabeth Cowie, Women and the Priesthood, p. 209

გამოყენებითი პედაგოგიკა და
საგანმანათლებლო ტექნოლოგიები



ისლამის სწავლების მეთოდის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში

ნანა გელოვანი

(საქართველო)

ისლამში აღზრდის სისტემა გულისხმობს საერო და რელიგიური ინტერესების შერწყმას. ისლამური აღზრდა ეფუძნება რწმენის პრინციპებს და კონტროლირდება შარიათით (ისლამური სამართალი) და სუნათი (მუჰამადის ქცევა და გამონათქვამები). ჯერ კიდევ ყურანშია ხაზგასმული ცოდნის მნიშვნელობა. მოციქული მუჰამადი თავის მიმდევრებთან საუბარში ყოველთვის ხაზს უსვამდა ცოდნის მნიშვნელობას. სწავლულები ისლამში განიხილებოდნენ, როგორც სამოციქულო სიბრძნის მემკვიდრეები. მოციქულმა თქვა: „ის, ვინც შორს მიდის ცოდნის საძიებლად, ის არის ალაჰის გზაზე, ვიდრე დაბრუნდება“ (ადელი 1938 :141). ყურანის აიები [58: 9; 39: 9, 20: 113 და სხვ.], რომლებიც ცოდნის შეძენას ეხება, მიმართულია ორივე სქესისადმი — მამაკაცებისა და ქალებისადმი თანაბრად. მუსლიმთა სწავლების პროცესი ჯერ კიდევ მოციქულმა მუჰამადმა დაიწყო, როდესაც ის თვითონ ასწავლიდა თავის მიმდევრებს ისლამის რელიგიური მოძღვრების ძირითად პრინციპებს. მუჰამადის მითითებით, ბადრთან ბრძოლის შემდეგ (624 წ.), თითოეულ მექელ წიგნიერ ტყვეს გათავისუფლების სანაცვლოდ 10 მუსლიმისათვის წერა-კითხვა უნდა ესწავლებინა. მუჰამადის მეჩეთი მედინაში ასევე მუსლიმთა სასწავლო ცენტრს წარმოადგენდა (გელოვანი 2005: 247-263).

უნდა აღინიშნოს, რომ დღეს მუსლიმურ ქვეყნებში სახელმწიფო ცდილობს ისლამური მორალის, კულტურისა და ეთიკის განმტკიცებას მოსახლეობის თვითშეგნებაში. ასეთი აუცილებლობა გათვალისწინებულია

კონსტიტუციით. მუსლიმურ ქვეყნებში მოქმედებს რწმენის თავისუფლების პრინციპი და ეს ეხება განათლების სისტემასაც, თუმცა არის გარკვეული შეზღუდვები (გელოვანი 2006: 45-48).

ქრისტიანულ საქართველოს ისლამურ სამყაროსთან მრავალსაუკუნოვანი ურთიერთობის გამოცდილება აქვს. კონტაქტები ისლამურ სამყაროსთან მოითხოვს მის ღრმა და საფუძვლიან ცოდნას, მოითხოვს ცოდნას ისლამისა და ისლამური ფაქტორისა, რომელიც მნიშვნელოვან როლს ასრულებს თანამედროვე საერთაშორისო ურთიერთობებში. ქართული ისლამმცოდნეობა და, განსაკუთრებით, პუბლიცისტიკა რელიგიურ თემებზე პასუხობდა ათწლეულების მანძილზე ანტირელიგიური პროპაგანდის ამოცანებს და ჩამოყალიბდა ერთმნიშვნელოვანი, ნეგატიური დამოკიდებულება ისლამისადმი. XX ს-ის 60-70-იან წლებში ქვეყნდებოდა, მაგ., ნაშრომები სათაურით: „ისლამის გადმონაშთები და მისი დაძლევის გზები“, თუმცა ახლო აღმოსავლეთის შუა საუკუნეების ისტორიის პრობლემების კვლევა მჭიდროდ იყო და არის დაკავშირებული ისლამმცოდნეობის სხვადასხვა საკითხთან. ისლამის ისტორიის ცალკეული საკითხები გაშუქებულ იქნა აღმოსავლეთმცოდნეების ნაშრომებში, რომლებიც მუშაობდნენ ახლო აღმოსავლეთისა და საქართველოს ურთიერთობის სხვადასხვა საკითხებზე. მაგრამ მკაცრი იდეოლოგიური ჩარჩოების პირობებში, საბჭოთა და, შესაბამისად, ქართულ ისტორიოგრაფიაში, ყურანი და ისლამური სამართლის სხვა წყაროები

სპეციალური შესწავლის საგანი არ გამხდარა.

საქართველოს გეოპოლიტიკური ინტერესები, ისლამის აღმსარებელი მოსახლეობის არცთუ უმნიშვნელო წილი, ისლამური ფაქტორის მზარდი გავლენა მსოფლიოში მიმდინარე რელიგიურ-პოლიტიკურ პროცესებზე, მუსლიმთა რელიგიური თვითშეგნების ამაღლების პროცესი პოსტსაბჭოურ სივრცეში არის კატალიზატორი ისლამის ისტორიის შესწავლისათვის.

ისლამის შესახებ თბილეთური ცნობების მიღება დღეს უფრო აქტუალური ხდება. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში 90-იან წლებამდე ისწავლებოდა ათეიზმი (1926 წლიდან სასწავლო პროგრამიდან ამოიღეს საღმრთო სკული). ამ ტიპის სახელმძღვანელოებში ფართოდ იყო წარმოდგენილი საბჭოთა იდეოლოგიური დოგმები. მხოლოდ 1994 წლიდან დაიწყო აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე ისლამის ისტორიის სწავლება. დღეს ეს დისციპლინა იკითხება ახალი საგანმანათლებლო პროგრამით. მისი სათაურია: ისლამი (რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია). იგი წარმოადგენს სავალდებულო და არჩევით კურსს ბაკალავრიატის სტუდენტებისათვის. მხოლოდ 2007-2008 სასწავლო წლის I სემესტრის მანძილზე ეს სასწავლო კურსი გაიარა 235 სტუდენტმა (უმეტესწილად, პირველი და მეორე კურსის სტუდენტებმა). ლექციებს ესწრებიან აგრეთვე უცხოელი მუსლიმი სტუდენტები თურქეთიდან, რუსეთიდან, ირანიდან და სხვა ქვეყნებიდან. ისლამის ისტორიის კურსი მომზადებულია ორ ნაწილად: პირველი ნაწილი აღმოსავლეთმცოდნეობის მიმართულების სტუდენტებისათვის, რომელთათვისაც ეს სავალდებულო საგანია, ხოლო მეორე ნაწილი — ფართო აუდიტორიისათვის არის განკუთვნილი — ისტორიის, ფილოსოფიის, კულტუროლოგიისა და სხვა სპეციალობის სტუდენტებისათვის.

ისლამის ისტორიის კურსი ითვალისწინებს ისლამის როგორც რელიგიისა და სოციალური ინსტიტუტის ისტორიის შესწავლას. კურსი შეისწავლის ისლამის ისტორიისა და იდეოლოგიის ძირითად პრობლემებს: ისლამის მოციქულის ცხოვრების ირგვლივ დისკუსიებს, მოძღვრებას ალაჰის

შესახებ, რელიგიურ ვალდებულებებსა და თეოლოგიურ დოქტრინებს ისლამში, ისლამურ ტერმინებს, მუსლიმური თემების ისტორიას, მუსლიმური ღვთისმეტყველების განვითარებას, პოლიტიკური ხელისუფლების მუსლიმურ თეორიას, ფუნდამენტურ ისლამურ ცნებებს, ქალის როლს ისლამში, სოციალურ-ეკონომიკურ ურთიერთობებს მუსლიმურ საზოგადოებაში, მუსლიმური დინასტიების ისტორიას, ადრეული ისლამური ცივილიზაციის კულტურულ და ინტელექტუალურ მიღწევებს, თანამედროვე ისლამურ მოძრაობებს, პოლიტიკურ ისლამს (ესპოსიტო 1999: 1-643). პროგრამის ყველა საკითხი ძირითადად შეესაბამება ტრადიციული ისლამმცოდნეობის შესაბამის დარგებს: მოციქულის ცხოვრება და ისლამის წარმოშობის ისტორია, ყურანი და ვეგვეტიკა, ჰადისთმცოდნეობა, დოგმატიკა, სუფიზმი, ისლამური სამართალი. ისლამის რელიგიის სწორედ ასეთი სქემით განხილვა სტუდენტებს ნათელ წარმოდგენას უქმნის ისლამური ინსტიტუტების ევოლუციაზე (პროზოროვი 1994:3-8).

ეს არის საგანი, რომელთან დაკავშირებაში არ არსებობს სახელმწიფო უმაღლესი საგანმანათლებლო სტანდარტი. არის სილაბუსი, სადაც განსაზღვრულია საგნის შესწავლის მიზანი და ძირითადი ამოცანები, ასათვისებელი კრედიტების ოდენობა; შესაძლებელია ყველა მეთოდის გამოყენება, რომელთაც ითვალისწინებს თანამედროვე პედაგოგიური მეცნიერება: ლექცია, დისკუსია, პრეზენტაცია სემინარზე, კოლოკვიუმი, დინასტიური და ქრონოლოგიური სქემების შედგენა, თვალსაჩინოება, თემატური რუკები, ვიდეომეთოდი — კომპიუტერისა და სხვა ვიდეოფილმების გამოყენება.

ჩვენ შევისწავლეთ ევროპის, ამერიკისა და რუსეთის (სანქტ-პეტერბურგის) რამდენიმე უნივერსიტეტის პროგრამები და ამ დისციპლინის სწავლების მრავალწლიანი გამოცდილების საფუძველზე შევქმენით პროგრამა და სახელმძღვანელო (ჯერ არ გამოქვეყნებულა), რაც საშუალებას გვაძლევს, მივაწოდოთ სტუდენტებს მეცნიერული ცოდნა

ისლამზე. სასწავლო დისციპლინის სპეციფიკიდან გამომდინარე, სწავლების პროცესში ვიყენებთ პედაგოგიურ პრაქტიკაში მიღებულ, მაგრამ ჩვენ მიერ აპრობირებულ მეთოდებს.

კურსი მოიცავს შერეულ თემებს — თემატურს და ქრონოლოგიურს, თუმცა ლექციების ნაწილი უფრო „ისტორიული“ ან ქრონოლოგიურია თავისი ბუნებით, ხოლო დანარჩენი „თემატურია“.

პროგრამის ქრონოლოგიური ჩარჩოები განსაზღვრულია ისლამის რელიგიური სისტემის განვითარების სხვადასხვა ეტაპების შესაბამისად. ისლამმა თავისი განვითარების პერიოდში პირობითად სამი სტადია გაიარა: 1) ყურანისეული. სწორედ ყურანში ჩამოყალიბდა მთელი რიგი რელიგიურ-პოლიტიკური და სოციალური შეხედულებების, სამართლებრივი და ეთიკური ნორმების კომპლექსი; 2) VII-VIII საუკუნეების მიჯნაზე ისლამში წარმოიშვა იდეური განსხვავებები თეოლოგიურ პრობლემებთან დაკავშირებით. მაგ., უზენაესი ხელისუფლების საკითხზე აბრთა სხვადასხვაობამ გამოიწვია სამი ძირითადი მიმართულების წარმოშობა: შიიზმი, სუნიზმი და ხარიჯიზმი; 3) „კლასიკური ისლამი“, რომელიც ჩამოყალიბდა VIII-X საუკუნეებში ერაყსა და სირიაში და თავის თავში გააერთიანა არაბთა მიერ დაპყრობილი ქვეყნების კულტურული მონაპოვარი, განსხვავდება არაბული ისლამისაგან. დაპყრობითი ომების შედეგად არაბთა სახალიფომ მრავალი ქვეყანა შემოიერთა. არაბები მოექცნენ ძლიერი ეკონომიკისა და უფრო განვითარებულ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა გავლენის ქვეშ, რაც გაბატონებული იყო არაბთა მიერ დაპყრობილ ქვეყნებში. სხვადასხვა კულტურული ტრადიციების ხალხებმა მოიტანეს ისლამში თავისი რელიგიურ-პოლიტიკური წარმოდგენები, სამართლებრივი ნორმები, ჩვეულებები. დაიწყო განვითარების ახალი პერიოდი. ჩამოყალიბდა სხვადასხვა სამართლებრივი სკოლა, რომელთაც მამზაბები ეწოდათ (პროზოროვი 1994: 7-8).

ქრონოლოგიაზე საუბრისას ძირითად ყურადღებას ვამახვილებთ წელთაღრიცხვის მუსლიმურ სისტემაზე — ჰიჯრის კალენდარზე, რადგანაც რელიგიური დღესასწაულების განსა-

ზღვრისათვის და ოფიციალური დოკუმენტების დასათარიღებლად მუსლიმები იყენებენ მუსლიმურ მთვარის კალენდარს. სტუდენტებს ვაცნობთ თვეების არაბულ სახელწოდებებს. ვუხსნით დღეების ათვლის ისლამურ მეთოდს და ჩვენი ერის წელიწადის ჰიჯრის კალენდრის წელზე გადასაცვან ფორმულებს. ყურადღებას ვამახვილებთ ქართულ მასალაზე, რომელიც მოწმობს, რომ ჰიჯრის კალენდარი კარგად იყო ცნობილი საქართველოში. ჰიჯრის თარიღებს ატარებს 85/704-5 და შემდეგ 418/1027/-28 წლამდე თბილისში მოჭრილი ყველა არაბული დირჰამი. ჰიჯრის თარიღი (ქრონიკონულთან ერთად) ფიგურირებს თამარისა და გიორგი ლაშას სპილენძის ზოგიერთ მონეტაზე და ხშირად გვხვდება XVIII ს. მიწურულამდე ქართველი მეფეებისა თუ უცხოელი დამპყრობლების მიერ საქართველოში მოჭრილ მონეტებზე. მასალა ისეა განაწილებული, რომ სტუდენტებმა თანმიმდევრულად შეისწავლონ ყველა ისტორიული პერიოდისათვის დამახასიათებელი უმნიშვნელოვანესი ფაქტები. ამისათვის ინტენსიურად ვიყენებთ ისლამის ისტორიის და საქართველო-ისლამური სამყაროს ურთიერთობის უმნიშვნელოვანესი მოვლენების ქრონოლოგიურ ცხრილებს (ბერაძე 1999: 235-250).

სწავლების პროცესში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ციტირების მეთოდს, დოკუმენტების — ისლამის ისტორიის წყაროების გამოყენებას. ეს არის ყურანი, ჰადისები, ბიოგრაფიული ლიტერატურა; სტუდენტებს საშუალება ეძლევათ შეადარონ ისინი. დიდი ყურადღება ექცევა ცალკეული წაკითხული დოკუმენტის კომენტარს, ანალიზს და სტუდენტთა დამოუკიდებელ მუშაობას დოკუმენტის ტექსტზე. მაქსიმალურად არის გამოყენებული ამ დოკუმენტების თარგმანები (პროზოროვი 1994: 12-199). სტუდენტთა დაინტერესების მიზნით ხშირად ვიმოწმებთ უმაღლეს რელიგიურ ავტორიტეტთა და მუსლიმ წმინდანთა გამონათქვამებს, რაც, თავის მხრივ, ხელს უწყობს ახალი მასალის დახსოვებას და სწორედ აღქმას (ალიაუტდინოვი 2003: 13-219).

ისლამის სპეციფიკიდან გამომდინარე,

რთულია სახვითი თვალსაჩინოების, მათ შორის ფოტოსურათების, პორტრეტების გამოყენება. ამდენად გარკვეული ადგილი ეთმობა ისტორიულ პორტრეტსა და სპარსულ და თურქულ მინიატიურებს. მაგ., მიმოვიხილავთ მუჰამადის, მუსლიმი მმართველებისა და მუსლიმი წმინდანების გარეგნობისა და პირადი თვისებების შესახებ ისტორიულ წყაროებში დაცულ ცნობებს (ბერაძე 1999: 21-23, 144-145, 238). გარკვეული ადგილი ეთმობა ტექნიკური საშუალებების — ვიდეოფილმების გამოყენებას ირანზე, თურქეთზე, მუსლიმთა წმინდა ადგილებზე და სხვა. ფილმის დემონსტრირება მიმდინარეობს დამატებითი განმარტებებით, მაგრამ მისი გამოყენება მხოლოდ სემინარზე ხდება სემესტრში ორჯერ და ემსახურება მიღებული ცოდნის განმტკიცებას.

პროგრამაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა არაბულ-მუსლიმურ ტერმინოლოგიას. ტერმინების დიდი ნაწილი არაბულია, ნაწილი კი — სპარსული და თურქული. სტუდენტებს წერილობითი ფორმით გადავცემთ ამ ტერმინის სამეცნიერო ტრანსლიტერაციას ქართულ ენაზე, მის ქართულ თარგმანს და ზოგ შემთხვევაში — ეტიმოლოგიასაც.

ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ცვლილებას სწავლების პროცესში წარმოადგენს განსახილველი თემების უმეტესობის წარმართვა ცივილიზაციათა დიალოგის ფორმით. ძირითადი თემა ამისათვის არის სახარების პერსონაჟების განხილვა ყურანში; ღვთის სიტყვა ქრისტიანობასა და ისლამში; ტოლერანტობა, როგორც ქრისტიანული და მუსლიმური ცივილიზაციების ერთ-ერთი ძირითადი ჰუმანური პრინციპი; წმინდანთა კულტი ქრისტიანობასა და ისლამში; პანტინგტონის ცივილიზაციათა შეჯახება, როგორც ისტორიული განვითარების შედეგი (გელოვანი 2005: 87-103; ჟურავსკი 2000: 169-258).

ახალი საგანმანათლებლო რეფორმის გათვალისწინებით, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება სტუდენტთა დამოუკიდებელ მუშაობას. შემუშავებული გვაქვს საკვანძო კითხვები და ისეთი ტესტური დავალებები, რომლებზედაც პასუხის ამორჩევა გართულებულია. სტუდენტებს

აქვთ შესაძლებლობა, სრულყონ და წარმოაჩინონ თავიანთი ცოდნა წერილი სამუშაოების დროს. გარკვეული სიახლეა ერთი არასტანდარტული ლექცია, რომელიც მთლიანად სტუდენტთა შეკითხვებზეა აგებული და პროგრამით გათვალისწინებული მასალის სრულყოფისათვის არის გამიზნული.

მაქსიმალურად არის გათვალისწინებული ქართული სპეციფიკა. დიდი ყურადღება ეთმობა საქართველოსა და ისლამური სამყაროს მრავალსაუკუნოვან კონტაქტებს. დაჩქარებული გლობალიზაციის პერსპექტივებიდან გამომდინარე, ჩემი აზრით, ძალიან მნიშვნელოვანია ისლამის როლის განსაზღვრა და შესწავლა კავკასიაში, განსაკუთრებით საქართველოში, რომელიც ისტორიულად იყო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, ისლამისა და ქრისტიანობის, ცივილიზაციათა თავისებური გზაჯვარედინი (სანიკიძე 1999: 8-53). ჩვენი აზრით, სტუდენტმა აუცილებლად უნდა შეიმეცნოს, თუ რა გავლენას ახდენდა ისლამი ქართველი ხალხის ცხოვრებაზე საქართველოს ისტორიის სხვადასხვა პერიოდში (არაბთა პირველი ლაშქრობები საქართველოში, მუსლიმური ადმინისტრაციის სისტემა არაბთა ბატონობის პერიოდში; ქართველი ქრისტიანი მეფეებისა და მუსლიმი მმართველების პოლიტიკური ურთიერთობა; თბილისის განთავისუფლება მუსლიმთა ბატონობისაგან და დავით IV-ის ტოლერანტული პოლიტიკა საქართველოში მცხოვრები მუსლიმების მიმართ და სხვ). ამისათვის ვიყენებთ აღმოსავლური წყაროების მონაცემებს (ჯაფარიძე 1995: 199-256; ჯაფარიძე 2004: 22-67).

ქართულ სასწავლო და სამეცნიერო პუბლიკაციებს უდავოდ ხელეწიფება თავისი წვლილი შეიტანოს კულტურათა დიალოგის აქტუალურ და გლობალური მნიშვნელობის პროცესში.

ლიტერატურა

ადელი მ. თ. (ADELEY M. O.)

1983. Islam and Education. ("ISLAMIC QUARTERLY". XXVII (1), London:138-147)

ალიუტდინოვი შ. (АЛЯУТДИНОВ Ш.)

2003. Ответы на ваши вопросы об Исламе, Москва: «Мир образования»

ბერაძე გ. (რედ.)

1999. ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი. შესავალი წერილი და ხელმძღვანელობა გოჩა ჯაფარიძისა, თბილისი: „ნეკერი“

გელოვანი ნ.

2006. რწმენის თავისუფლების სტატუსი არაბულ მონარქიებში. („აღმოსავლეთი და კავკასია“. IV, თბილისი: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“: 43—48).

2005. ქალი ისლამში (VII-Xსს.). თბილისი: „უნივერსალი“.

ესპოსიტო ჯ. ლ. (ESPOSITO J. L.)

1999. თჰე ოხფორდ ჰისტორყ ოფ ისლამ, ოხფორდ: ოხფორდ ონივერსიტყ პრესს

პროზოროვი ს. მ. (რედ.) (ПРОЗОРОВ С. М. (РЕД.)

1994. Хрестоматия по исламу. Москва: "Восточная литература"

ჟურავსკი ა. (ЖУРАВСКИЙ А.)

2000. Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия, Москва: Библийско-Богословский Институт Св. Апостола Андрея

სანიკიძე გ.

1999. ისლამი და მუსლიმები თანამედროვე საქართველოში, თბილისი: აღმოსავლეთ-დასავლეთის კვლევის საერთაშორისო ცენტრი

ჯაფარიძე გ.

2004. VII-XIV სს. არაბული წყაროები (წიგნში: „ქართული დიპლომატია (ქრესტომათია)“. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი: 22-50.

1994. საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში, თბილისი: „მეცნიერება“

კულტურათმორისი ურთიერთობების საკითხი საქართველოს ისტორიის სწავლებისას

დავით მალაზონია

(საქართველო)

საქართველოს ისტორია მდიდარ მასალას იძლევა იმისათვის, რომ მოსწავლეებმა დაინახონ და შეიგრძნონ მსოფლიოს ცივილიზებულ ხალხებთან ურთიერთობით გამოწვეული კულტურული კავშირების დიდი მნიშვნელობა ქართული სახელმწიფოსა და კულტურის გენეზისის პროცესში.

რა თქმა უნდა, ეს კავშირები ხშირად საქართველოს პოლიტიკური ინტერესების საწინააღმდეგოდ ვითარდებოდა და ქვეყნის დაპყრობისაკენ მიმართულ ძალმომრეობაში ვლინდებოდა.

შეცდომა იქნებოდა ისტორიის სწავლებისას ან სათანადო სასწავლო ლიტერატურის შერჩევისას ასეთი ფაქტების მიჩქმალვა იმ მოსაზრებით, რომ ისინი ნაკლებად უწყობენ ხელს მეზობელი ხალხებისადმი მეგობრული გრძნობის გაღვივებას.

ისტორიული ფაქტებისადმი ასეთი მიდგომა ისევე მიუღებელია, როგორც „წარსულისადმი ადვოკატური გამოსარჩლება“ — მათი წარმოდგენა მართოდენ საგმირო მაგალითების წყებად. დღეს, ვფიქრობთ, სადავო აღარ უნდა იყოს, რომ წარსულისადმი ასეთი დამოკიდებულება ხელს კი არ უწყობს, არამედ ვნებს მოზარდების პატრიოტული, მოქალაქეობრივი სულიკვეთებით აღზრდას და, საბოლოო ანგარიშით, ისტორიის, როგორც მეცნიერების დაკნინებას, მის მითოლოგიურ გაგებას განაპირობებს.

მეზობელ სახელმწიფოებთან საქართველოს ურთიერთობა შესაძლებელია განვიხილოთ რამდენიმე ასპექტით:

1. პოლიტიკური კავშირები, რომელთაც მეზობელი სახელმწიფოების მხრიდან ხშირად აგრესიული ხასიათი ჰქონდათ. საერთო სურათს ვერ ცვლის გამონაკლისური შემთხვევები, რადგან იშვიათი პარტნიორული კავშირები (ჯვაროსნული, საბერძნეთსა და სხვა სახელმწიფოებთან) ან ასეთი ურთიერთობის დამყარების სურვილი (ანტიოსმალურ კოალიციაში მონაწილეობისა, დასავლეთ ევროპის სახელმწიფოებთან დაკავშირებისა) ქვეყნის საგარეო-პოლიტიკურ მდგომარეობაზე პოზიტიურ გავლენას ვერ ახდენდა.

2. საქართველოში სოციალურ-ეკონომიკური გარემოს ფორმირებაზე, ბუნებრივია, გავლენა ჰქონდა მეზობელ სახელმწიფოებთან აქტიურ სავაჭრო კავშირებსა და მათში გაბატონებულ საზოგადოებრივ ურთიერთობებს, მაგრამ ჩვენში გარკვეული ფორმაციების გენეზისი მეტწილად შინაგანი კანონზომიერებებით იყო განპირობებული. ხანგრძლივი დროით ევროპისაგან იძულებითმა იზოლაციამ კი საქართველო ჩამოაშირა იმ პროცესებს, რომლებიც დასავლეთ ევროპაში ახალ სოციალურ გარემოს ქმნიდა.

3. გავლენის თვალსაზრისით მეზობელ სახელმწიფოებთან ურთიერთობა ძირითადად კულტურული კავშირების სფეროშია წარმოსადგენი. აქაც სერიოზული ბარიერები არსებობდა — განსხვავებული ყოფითი გარემო, რელიგიური და კულტურული ტრადიციები.

ისტორიის სასკოლო სახელმძღვანელოების შედგენის ერთ-ერთი ფუძემდებლური პრინციპი უნდა იყოს მოსწავლეების მიერ იმის

გაცნობიერება, რომ ცალკეული ერების გენეზისი და მათი შემდგომი ისტორიული ცხოვრება მიმდინარეობს სხვა ხალხებთან კავშირში და არა მათგან იზოლირებულად.

ამ თვალსაზრისის დასტურად გამოდგება ქართველი ხალხის ისტორია, რომელიც შეიცავს როგორც სხვა კულტურებთან მრავალმხრივი ურთიერთობის, ისე იძულებითი იზოლაციის მაგალითებს.

შევხებით რამდენიმე საკითხს, რომელთა განხილვაც ისტორიის გაკვეთილებზე, ჩვენი აზრით, ხელს შეუწყობს მოსწავლეებში შესაბამისი ცოდნისა და დამოკიდებულებების ფორმირებას. განსახილველად კი საქართველოს ისტორიის ადრეულ პერიოდს ავიღებთ.

ერთ-ერთი თემა, რომელიც მოსწავლეს დაანახევებს ეთნიკურად და კულტურულად მრავალფეროვან გარემოსთან მჭიდრო ურთიერთობის მნიშვნელობას, ქართველი ხალხის ეთნოგენეზის საკითხია. მისი შესწავლით აღსაზრდელები აცნობიერებენ, რომ ბუნებაში არ არსებობენ ე.წ. წმინდა რასები და ერები, რომ ყოველი ერის ჩამოყალიბების პროცესში სხვადასხვა ეთნოსები მონაწილეობდნენ. კერძოდ, მოსწავლეთათვის ცხადი ხდება, რომ ქართველი ხალხის ჩამოყალიბება მხოლოდ ქართველურ ტომთა ერთმანეთთან დაახლოების საფუძველზე არ მომხდარა. ამ პროცესში სხვა წარმომავლობის ხალხებიც იღებდნენ აქტიურ მონაწილეობას, რაც ქართული კულტურის მრავალფეროვნებისა და ერის სიცოცხლისუნარიანობის გარკვეულ ფაქტორადაც უნდა ჩაითვალოს.

პრობლემის არსის წარმოჩენის შემდეგ მოსწავლეები პედაგოგის დახმარებით ბარალელს ავლებენ ქართველი და სხვა ხალხების წარმომავლობის თავისებურებათა შორის. იხსენებენ ან ეცნობიან არა თუ იმ ერის ფორმირების პროცესს (ვთქვათ, ინგლისელის, გერმანელის და სხვ.) და მიუთითებენ მათ შორის მსგავსება-განსხვავებებზე. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ მოსწავლეებმა გამართონ დისკუსია კითხვაზე: შეიძლება თუ არა ერის კულტურის მრავალფეროვნების ერთ-ერთ ფაქტორად ჩაითვალოს მისი ჩამოყალიბების პროცესში

სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფების მონაწილეობა? ეთნოგენეზის საკითხის სწავლება ასევე უკავშირდება იმ თვალსაზრისების გაცნობას, რომლებიც, მართალია, სადღეისოდ არაა გაზიარებული, მაგრამ გარკვეულ წარმოდგენას ქმნის უძველეს დროში ქართველი და სხვა ხალხების შესაძლო კავშირებზე. ამ მხრივ საინტერესოა ჰეროდოტეს ცნობა კოლხების წარმომავლობაზე.

დამკვიდრებულია ერთგვარი ტრადიცია, რომლის მიხედვით ჰეროდოტეს ცნობა განიხილება, როგორც ნიმუში ისტორიული ლეგენდისა, რომელსაც საერთო არაფერი აქვს რეალობასთან. გაკვეთილზე წყაროს ასეთი ინტერპრეტაციით შემოფარგვლა მიზანშეუწონლად უნდა ჩაითვალოს. პირიქით, მოსწავლეთა შემეცნებითი ინტერესის გამოწვევის მიზნით, მათ უნდა განემარტოთ, რომ თვით ყველაზე ზღაპრული ცნობებიც კი შეიძლება ასახავდეს ისტორიული სინამდვილის რიგ ასპექტებს და, რაც მთავარია, გარკვეული პიპოთეზისადმი არგუმენტირებული დამოკიდებულების შემუშავება სასურველია ხდებოდეს სწორედ მოსწავლეთა მიერ, რაც გამორიცხავს მათთვის მზა დასკვნების შეთავაზებას. ასეთ შემთხვევაში მოსწავლეები ეცნობიან პრობლემის გარშემო ისტორიკოსთა განსხვავებულ პოზიციებს და მათთან წყაროში დაცული ინფორმაციის შეჯერების გზით გვათავაზობენ საკუთარ ორიგინალურ ვერსიებს. მაგალითად, ჰეროდოტეს ცნობას სარწმუნოდ თვლიდა XIX საუკუნის ქართველი ისტორიკოსი სულხან ბარათაშვილი: „მზის, მთვარის და ხუთის მოძრავ ვარსკვლავების თაყვანისცემა, ცხადია, ეგვიპტელებს გაუვრცელებიათ...“ (ბარათაშვილი 1895).

განსხვავებულია ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრება: „აქ ისეთსავე მოვლენასთან უნდა გვექონდეს საქმე, როგორმაც, ვითომდაც ხევსურთა ჯვაროსანთა შთამომავლობის თეორია წარმოშვა...“ (ჯავახიშვილი 1950).

ისტორიკოსთა ნაწილი ჰეროდოტეს ცნობის ხელაღებით უარყოფას შეცდომად თვლის: „ჩვენ დღესდღეობით გადაწყვეტით ვერაფერს ვიტყვით ამ ცნობის ჭეშმარიტების

შესახებ, მაგრამ... მას სხვაგვარი ახსნა სჭირდება, ვიდრე ჩვეულებრივ ხსნიან ხოლმე“ (ყაუხჩიშვილი 1977).

ამ და სხვა თვალსაზრისების გაცნობის შემდეგ მოსწავლეებს შეეძლებათ იმსჯელონ, მოხმობილ შეფასებათაგან რომელი მიაჩნიათ უფრო დამაჯერებლად და რატომ; განმარტონ ისტორიკოსის სიტყვები, რომ ჰეროდოტეს ცნობას „სხვაგვარი ახსნა სჭირდება, ვიდრე ჩვეულებრივ ხსნიან ხოლმე“; დაბოლოს, შემოგვთავაზონ პრობლემის საკუთარი ინტერპრეტაცია, რომელშიც შესაძლოა წარმოჩნდეს ეგვიპტესთან ქართული სამყაროს დამაკავშირებელი მხარეები და ამ სახის ურთიერთობის მნიშვნელობა ჩვენი ქვეყნისთვის.

ყოფითი კულტურის მსგავსების ან ასეთი კავშირების ძიების თვალსაზრისით საინტერესო ცნობებს იძლევა ქართველი და ბასკი ხალხების ნათესაობის ვერსია. ამ საკითხს ჯერ კიდევ ანტიკური ხანის ისტორიკოსები ეხებოდნენ. ტიპობრივია რომელიმე ისტორიკოსის აპიანეს ცნობა, რომ „იბერებს, რომლებიც აზიაში არიან, ზოგი მიიჩნევს ევროპელი იბერების წინაპრებად, ზოგი მათ მოახალშენებდა...“ (ყაუხჩიშვილი 1977).

ქართველი და ბასკი მოსახლეობის ნათესაობის საკითხის მიმართ თანამედროვე ისტორიოგრაფიის მიერ სკეპტიკური დამოკიდებულების მიუხედავად, ეს თემა მრავალმხრივ საინტერესო მასალას იძლევა ამ ხალხებს შორის მსგავსი კულტურულ-ტრადიციული ფონის წარმოსაჩენად. კერძოდ, საინტერესო თანხვედრებია დაკრძალვისა და ქორწინების ტრადიციებს, ხალხურ სიმღერებსა და ცეკვებს შორის, თითქოს თვით ბუნებაც მხარს უბამს და აძლიერებს ამ მსგავსებებს: „მე არ მჯეროდა, — წერს ნ. მარი, — რომ ჩვენს დროში შესაძლებელია ხდებოდეს საოცრებები, მაგრამ ერთი გასაოცარი ამბავი მაინც მოხდა: პირენეებისკენ მიმავალნი, სოფელ ტარდეცთან, ჩვენ აღმოვჩნდით საოცრების წინაშე — კავკასიაში, კერძოდ გურიაში... ვერაფრით ვეგუებოდი იმ აზრს, რომ ქვემოთ, მიქეფარე მთის მდინარე ჩემი მშობლიური სუფსა არ იყო“.

„ქართულ-ბასკური ურთიერთობების“

განხილვისას მოსწავლეები ეცნობიან გეოგრაფიულად დამორებული ხალხების კულტურათა მსგავსებას, მათი ტრადიციების, საოჯახო ყოფისა და ხალხური შემოქმედების დეტალებს და ავლებენ მათ შორის პარალელს. მსჯელობენ იმაზე, თუ რა გზით შეიძლება სხვადასხვა ხალხში არსებობდეს კულტურის ანალოგიური პლასტები და ყოველივე ეს რამდენად მნიშვნელოვანი საბუთია ხალხთა ნათესაობის დასამტკიცებლად.

საერთო წარმომავლობისა და ნათესაობის პრობლემას მოსწავლეები კავკასიის ხალხთა გენეზისის შესახებ ისტორიული თხზულებებითაც ეცნობიან.

„ქართლის ცხოვრების“ გადმოცემით, ბიბლიური ნოეს შვილის — იაფეტის შთამომავალი თარგამოსი კავკასიაში შუამდინარეთიდან მოსულა თავის რვა შვილთან ერთად. ისინი გამრავლებულან და, ამგვარად, სათავე დაუდვიათ სხვადასხვა ხალხებისათვის.

საკითხის გაცნობა მოსწავლეებს საშუალებას აძლევს წარმოაჩინონ საკუთარი დამოკიდებულება „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციის მიმართ და არგუმენტირებულად ახსნან, თუ რას შეეძლო გამოეწვია კავკასიელ ხალხთა საერთო წარმომავლობის აზრის დამკვიდრება ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია აქცენტის გადატანა არა იმდენად წყაროს შინაარსის არარეალურობაზე (ლეგენდარულობაზე), არამედ იმ კულტურულ და ისტორიულ, მათ შორის — ნათესაობრივ კავშირზე, რომელმაც ასეთ ტრადიციას მისცა ბიძგი.

გარესამყაროსთან მჭიდრო კულტურული ურთიერთობებისა და მათი მნიშვნელობის ამსახველი მასალებით მდიდარია საქართველოს ისტორიის ადრეული მონაკვეთები.

ქართველ ტომებს მჭიდრო კავშირი ჰქონდათ მაღალკულტურულ ხალხებთან. შუმერების, ასურელების, ხეთების, ურარტუელების, ბერძენებისა თუ სპარსელების მეზობლობამ დიდი გავლენა იქონია ქართველი ხალხის პოლიტიკურ და კულტურულ განვითარებაზე.

ამ სახის ურთიერთობებმა ასახვა პოვა

ძველ ბერძნულ მითოლოგიაშიც. განსაკუთრებით საყურადღებოა მითი არგონავტების შესახებ, რომელიც ტროას ომის ისტორიის შემდეგ ყველაზე მეტი პოპულარობით სარგებლობდა საბერძნეთში და არაერთი ძველი ბერძენი მწერლის (ჰომეროსი, აპოლონიოს როდოსელი, ევრიპიდე) შთავგონების წყაროდ იქცა.

ანტიკური პერიოდის საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის შესწავლით მოსწავლეებს საშუალება ეძლევათ: შეაფასონ ძლიერ და განვითარებულ სახელმწიფოებთან ურთიერთობის მნიშვნელობა საქართველოსთვის და იმსჯელონ ამით გამოწვეულ დადებით თუ უარყოფით შედეგებზე; გაავლონ პარალელები თანამედროვეობასთან და გამოსატონ საკუთარი პოზიცია საკითხისადმი: შეიძლება თუ არა, რომ მსოფლიოს დანარჩენი ხალხებისაგან იზოლაცია ხელს უწყობდეს ქვეყნის განვითარებას? ბერძნული მითოლოგიის გაცნობა კი მათ დაეხმარებათ, იპოვონ ქართულ მითოლოგიაში პრომეთეს მითის ანალოგია და ახსნან სხვადასხვა ხალხის ეპოსში ამგვარი მსგავსება.

მეზობელ ცივილიზაციებთან კავშირი აისახა ქართული მუსიკის სფეროშიც: „... ქართული (სვანური) ჩანგი შუმერული არფის მონათესავეადაა მიჩნეული, რომელიც ძვ.წ. IV-III ათასწლეულებით თარიღდება. უფრო მეტიც, ძველი ქართული ძაღებიანი საკრავი „ებანი“ იმეორებს შუმერული არფის არქაულ სახელწოდებას „PAN“ ან „BAN“ (მშვილდი). ეგვიპტეში იგი უძველესი დროიდანვე იყო ცნობილი ბან, ბენ ან ბაინ-ის სახელით“ (მაისურაძე 1989).

ასეთი კავშირების კვალი ნათლად ჩანს ქართულ მეტყველებაშიც. მოსწავლეებს გაცნობიერებული უნდა ჰქონდეთ, რომ მშობლიური ენის სიწმინდებზე ზრუნვა ყოველი მოქალაქის ვალია, მაგრამ აუცილებელია ვიცოდეთ, რომ ცოცხალი, სალაპარაკო ენის განვითარება, დახვეწა და გამდიდრება მნიშვნელოვანი და უწყვეტი პროცესია, რაც ხშირად გულისხმობს მეზობელი ენის ლექსიკური ერთეულების შეთვისება-გადამუშავებას. ეს პროცესი უძველესი დროიდან შეინიშნება და

დღესაც გრძელდება. მაგალითად, ქართულ ენაში დამკვიდრებული სიტყვა „თავდაყირა“, ან გამოთქმა „ყირაზე გადასვლა“ ქართულურარტული ურთიერთობის გამოძახილია. იგივე ითქმის ძველ ხალხურ მისამღერებზე — „ივრი არალე“, „თარი არალე და არი არალე“.

კომირიელებმაც შესძინეს ახალი სიტყვები ქართულ ენას: ქართული „გმირი“ იგივეა, რაც „კომირი“. საინტერესოა, რომ ისტორიკოსები თრიალეთის სახელის წარმოშობასაც ერთ-ერთ კომირიულ ტომს — ტრერებს (თრერებს) უკავშირებენ.

საქართველოს ურთიერთობა ელინურ სამყაროსთან განსაკუთრებით აქტიურდება აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში ბერძნული ახალშენების (კოლონიების) დაარსებით. ისინი მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდნენ ადგილობრივი მოსახლეობის კულტურულ, სოციალურ და ეკონომიკურ წინსვლაზე. „ვრცელდებოდა და ადგილობრივ ნიადაგზე გადამუშავებული ინერგებოდა მოწინავე ელინური მეცნიერებების, საინჟინრო ტექნიკისა და საერო კულტურის მიღწევები. შეიძლება ვივარაუდოთ — კოლხეთის ცხოველმა კონტაქტმა ბერძნულ სამყაროსთან ძვ. წ. VI-V საუკუნეებიდან, იმთავითვე განსაზღვრა უფრო გვიან, ახალი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში, დასავლურ-ქრისტიანულ სამყაროზე ორიენტაცია და სათავე დაუდო ქართული ცივილიზაციის ევროპული განვითარების ტენდენციას“ (ლორთქიფანიძე 2002).

უცხოური და ადგილობრივი კულტურების ურთიერთობის პროცესმა რელიგიურ სფეროშიაც პოვა მკაფიო გამოსატულება. ცეცხლთაყვანისმცემელთა ტაძრები ვანში და კავთისხევის ციხიანგორაზე ამ ტენდენციის მაჩვენებელია. ეთნოლოგები თვლიან, რომ ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან დაკავშირებული უძველესი ტრადიციების გადმონაშთები დღესაც გვხვდება ხალხურ ყოფაში.

განსაკუთრებით პოპულარულნი იყვნენ ჩვენში ბერძნული ღმერთები. „ქართლის ცხოვრების“ ცნობით, III ს-ში მეფე რევს მშვენიერებისა და ნაყოფიერების ბერძნული ქალღმერთის აფროდიტეს ქანდაკება აღუ-

მართავს არმაზის გვერდით.

მოხმობილი მასალები მოსწავლეებს ნათელ წარმოდგენას შეუქმნის კულტურათმორისი კავშირების მრავალმხრივობასა და მის პოზიტიურ გავლენაზე ქართულ პანთეონსა და ხელოვნებაზე, სამეტყველო ენაზე, განათლებაზე, ეკონომიკურ მდგომარეობაზე, ზოგადად, ქვეყნის განვითარების პერსპექტივებზე.

ისტორიული მასალის შეულამაზებლად გადმოცემა დაგვეხმარება იმაში, რომ მოსწავლეებს გავუღვივოთ ინტერესი სხვა ხალხების წარსულის მიმართ. სწავლების სწორად შერჩეული ხერხების გამოყენებით მათ გამოუმუშავდებათ უნარი — მიწოდებული ინფორმაციების მიხედვით განსაზღვრონ და შეაფასონ გარესამყაროსთან ურთიერთობის შედეგები, შეეძლებათ განსაზღვრონ საქართველოს ადგილი საკაცობრიო კულტურაში. საბოლოო ჯამში კი, ისტორიული თემების სწავლება საუკეთესო საშუალებას იძლევა აღსაზრდელებში მოქალაქეობრივი ცნობიერების განვითარებისათვის, რაც თავისთავად გულისხმობს ტოლერანტი — სხვა ხალხების კულტურათა და ტრადიციათა დამფასებელი — და საკუთარი სამშობლოს პატრიოტი პიროვნების ჩამოყალიბებას.

ლიტერატურა

ბარათაშვილი ს.

1895. საქართველოს ისტორია. რვეული I. თბილისი.

კვიციანიშვილი ნ., მალაზონია დ., მალაზონია თ.

2008. საქართველოს ისტორია. IX კლასის სახელმძღვანელო. თბილისი.

ლორთქიფანიძე თ.

2002. ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან. თბილისი.

მაისურაძე ნ.

1989. ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები. თბილისი.

ყაუხჩიშვილი თ.

1977. ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. III. თბილისი.

ჯავახიშვილი ივ.

1950. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები. თბილისი.

ცივილიზაციის პროცესები: გასათვალისწინებელი გაკვეთილები? ნიდერლანდებში ებრაული და ისლამური განათლების ისტორიის შედარებითი შესწავლა

მარიოკე რიტველდ-ვან ვინგერდენი

ინა ტერ ავესტი

(ნიდერლანდები)

შესავალი

მეთექვსმეტე საუკუნიდან მოყოლებული, ნიდერლანდები ცნობილია როგორც ქვეყანა, სადაც ლტოლვილებსა და მიგრანტებს მეგობრულად იღებდნენ. ჰოლანდიელები ამაცობენ იმით, რომ ტოლერანტულები და თავაზიანები არიან უცნობი ზნე-ჩვეულებების მქონე უცხოელებისადმი. ჩამოსულთა შორის უდიდეს ჯგუფებს ადრე ებრაელები, დღეს კი მუსულმანები წარმოადგენენ. ებრაელ ხალხს ნიდერლანდებში ხანგრძლივი ისტორია აქვს, რომელიც მეთექვსმეტე საუკუნის ბოლოს ესპანეთიდან და პორტუგალიიდან ლტოლვილების გადმოსახლებით დაიწყო. მათ მიეცათ საშუალება დაეფუძნებინათ თავიანთი სკოლები, მართლმსაჯულება, სინაგოგები, უმაღლესი განათლება და კეთილდღეობა. მიუხედავად იმისა, რომ ჰოლანდიელები ებრაელებს ყოველთვის არ აფასებდნენ, საერთოდ მათ ტოლერანტულად ექცეოდნენ, ხოლო ზოგჯერ სამთავრობო ორგანოები მათ მიმართ კეთილგანწყობასაც კი გამოხატავდნენ. დღეს ებრაელები პატივცემულ მოქალაქეებად ითვლებიან.

ეს დამოკიდებულება სრულიად განსხვავდება მუსლიმანების დღევანდელი გამოცდილებისგან. მხოლოდ რამდენიმე ათწლეულის მანძილზე ჰოლანდიის მოქალაქეობამ აჩვენა, რომ საერთოდ ჰოლანდიელები გულგრილობას ან, კიდევ უარესი — ანტიპათიას და შიშს გამოხატავენ. ეს უკანასკნელი ელემენტი ხაზგასმულია დღევანდელ მედიაში. სწორად ახლად ჩამოსული ისლამისტების

შესახებ უარყოფითი წარმოდგენის გამოა ჩვენთვის საინტერესო ის, თუ როგორ მიიღეს ებრაელები, ისტორიულად როგორ ვითარდებოდა ებრაული სკოლები ჰოლანდიურ საზოგადოებაში და ამის შედარება ჰოლანდიაში ისლამურ განათლებასთან. მაშასადამე, ჩვენ გვინტერესებს შემდეგი საკითხები: როგორია რელიგიისა და განათლების როლი დიალოგში ჰოლანდიურ დომინანტურ კულტურასა და უმცირესობის ისეთ ჯგუფს შორის, როგორიც ადრე იყვნენ ებრაელები, დღეს კი მუსლიმანები არიან? რამდენად წარმოადგენს სამოქალაქო განათლება დიალოგის ნაწილს? ჩვენ დავამუშავეთ სამი საკითხი, რომლებსაც ამ მიზნებისთვის შესაბამისად ვთვლით: მთავრობის პოლიტიკა უმცირესობათა ჯგუფების მიმართ, ემანსიპაციური მოძრაობა ამ ჯგუფებში და სოციალ-ეკონომიკური მდგომარეობა როგორც ჰოლანდიურ საზოგადოებაში, ისე უმცირესობათა ჯგუფებში.

პირველ ნაწილში ჩვენ ებრაული სკოლების დაარსებისა და მათი გაუქმების მნიშვნელოვან ოთხწლიან პერიოდს (1857-1860) აღვწერთ. კერძოდ, ჩვენს ფოკუსში მოვაქცევთ 1848 წლის ახალი კონსტიტუციის მიერ შემოტანილ „განათლების თავისუფლებას“. ჩვენ ასევე ყურადღებას დავუთმობთ 1900-1948 წლების პერიოდს, როდესაც ებრაული სკოლები ხელახლა დაფუძნდა, მაშინ როცა ამავე პერიოდში ანტისემიტობაში გაძლიერდა. მეორე განყოფილებაში იმავე ხაზს გავყვებით. ჩვენ დავახასიათებთ და ავხსნით მოვლენებს ისლამური თემის შიგნით, რომლებიც

დაკავშირებულია ჩვეულებრივ და ისლამურ სკოლებთან, განათლების თავისუფლებასთან და ჰოლანდიურ საზოგადოებასთან. ასევე, ყურადღებას გავამახვილებთ მუსულმანებსა და ისლამურ განათლებაზე საზოგადოების აზრის შესახებ და ჰოლანდიური მთავრობის როლზე. ბოლო მონაკვეთში ჩვენ ვიმსჯელებთ წინა ნაწილებზე, საკვლევ საკითხებზე პასუხის გაცემის გზით.

1. ებრაული სკოლების დაარსება

ა) ებრაელების ისტორია ნიდერლანდებში

მეთექვსმეტე საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული, ებრაელმა ლტოლვილებმა ხმელთაშუა ზღვის ქვეყნებიდან (სეფარდი (Sephardi)) — ესპანელი და პორტუგალიელი ებრაელები) და უფრო მოგვიანებით, ებრაელებმა აღმოსავლეთ ევროპიდან (აშქენაზი (Ashkenazi)) — გერმანელი და აღმოსავლეთ ევროპის ებრაელები) ჰოლანდიაში უსაფრთხო ადგილი იპოვეს. რამდენიმე ათწლეულის შემდეგ „აშქენაზი“ ებრაელები ბევრად უფრო მრავალრიცხოვანი გახდნენ, ვიდრე „სეფარდი“ ებრაელები. მათი უმეტესობა ქალაქ ამსტერდამში ცხოვრობდა (დღემდე ცხოვრობს). მათი რელიგიური წესების, რიტუალებისა და ჩვეულებების გამო ებრაელები სამეზობლოებში უმეტესწილად ერთად ცხოვრობდნენ. ქალაქ ამსტერდამში „სეფარდმა“ და „აშქენაზმა“ ებრაელებმა თავიანთი საკუთარი დაწყებითი და საშუალო სკოლები დააარსეს. „სეფარდთა“ თემის ყოველდღიური ენა ოჯახში, სინაგოგასა და სკოლაში პორტუგალიური და ესპანური იყო, ხოლო „აშქენაზთა“ თემისა — იდიში (ებრაულის, გერმანულისა და ჰოლანდიურის კომბინაცია). ებრაულის კურსი, რომელიც „თორას“ ენაა, შეადგენდა ორივე ტიპის სკოლის ძირითად სასწავლო გეგმას. ჰოლანდიური საზოგადოება, მუნიციპალური ხელისუფლების ჩათვლით, მიიჩნევდა, რომ ებრაული თემი იყო „ერი ერში“ (Vital 1999; Bolle 1960; Gans 1970).

ჰოლანდიელები მათ არა მხოლოდ

მათი რელიგიის, არამედ პროფესიების გამოც გამოარჩევდნენ თავისგან. ისინი აქტიურები იყვნენ ე.წ. თავისუფალ პროფესიებში, რომლებიც არ საჭიროებდნენ გილდიების წევრობას. „სეფარდების“ მცირე, მაგრამ წარმატებული ჯგუფი, მათი მსოფლიო მასშტაბის კავშირებით ებრაულ სამყაროსთან, აქტიური იყო საერთაშორისო ვაჭრობაში, მაშინ როდესაც უფრო ღარიბი „აშქენაზები“ მცირე ვაჭრები იყვნენ. როდესაც მეთვრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში ეკონომიკური რეგრესი გრძელდებოდა, ბევრი ებრაელი გალატაკდა იმის გამო, რომ ისინი ვაჭრობაზე იყვნენ დამოკიდებულნი. ამის შედეგად ებრაული სკოლები დასუსტდა. მზარდი სოციალური მღელვარების გამო საზოგადოებამ ისინი განტევების ვაცად აქცია. მეცხრამეტე საუკუნის დამდეგს აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებიდან უწყვეტი იმიგრაციის შედეგად, ებრაული თემი ჰოლანდიური მოსახლეობის ორ პროცენტს შეადგენდა (Gans, 1970; Michman, 1995).

ფრანგების მიერ ჰოლანდიის ოკუპაციის დროს (1795-1813) ახალ მთავრობას ებრაული თემის რეგულირება სურდა, რათა უფრო დაუფლებოდა ამ ჯგუფს და მათი ინტეგრირების სტიმულირება მოეხდინა. ეროვნული სასკოლო სისტემის დანერგვის გზით მთავრობამ თავის თავზე აიღო განათლების რეორგანიზაციის ინიციატივა, რასაც შედეგები მოჰყვა ებრაული სკოლებისთვის (Bolle, 1960; Dodde & Stultjens, 1996). განათლება იმისთვის იყო გამიზნული, რომ შეემცირებინა სოციალური პრობლემები და სიღარიბე და მოქალაქეთა შორის სახელმწიფოს ერთიანობისა და ზნეობრიობის სტიმულირება მოეხდინა. პირველმა „კანონმა განათლების შესახებ“ (1801-1806) შემოიღო ორი ტიპის სკოლები: საჯარო სკოლები, რომლებსაც სახელმწიფო აფინანსებდა და აკონტროლებდა, და კერძო სკოლები, რომლებიც სწავლების გადასახადს იღებდნენ. „განმანათლებლობის“ შესაბამისად, იდეოლოგიური სკოლები განიხილებოდა როგორც მასების სოციალური ერთიანობის სტიმულირებისა და დამოძღვრის ინსტრუმენტი. 1806 წლის კანონი განათლების შესახებ ადგენდა, რომ როგორც საჯარო, ისე კერძო სკოლებს

ხელი უნდა შეეწყოს „ყველა სოციალური და ქრისტიანული ღირებულებებისთვის“, „რელიგიური მოქალაქეობრივი განათლების“ ფორმისთვის — *avant la lettre*. ამ გზით მთავრობა იღწოდა საზოგადოებაში ტოლერანტობისა და პატივისცემის განვითარების წასახალისებლად. მთავრობამ გასაკონტროლებლად სკოლების ინსპექცია შემოიღო (Dodde & Stultjens, 1996; Rietveld-van Wingerden, et al., 2002).

ვინაიდან ქრისტიანული ღირებულებები ებრაელებისთვის პრობლემას წარმოადგენდა, 1817 წლის სამეფო დეკრეტმა ებრაელებს ნება დართო, დაეარსებინათ საკუთარი სკოლები. იმავე წელს ოფიციალურად დაარსდა „ისრაელთა საქმეების კომისია“, როგორც ებრაელების საკონსულტაციო ორგანო მთავრობისთვის. 1857 წელს მთელ ქვეყანაში დაარსდა სამოცი ებრაული დაწყებითი სკოლა, რომლებიც მთავრობის მიერ იყვნენ სუბსიდირებული. ჩვეულებრივ საჯარო სკოლაში შიში ებრაელი ბავშვების გამო მნიშვნელოვანი მოტივი იყო სუბსიდირებისთვის, რადგანაც ისინი შეიძლება სახიფათო ყოფილიყვნენ მისი საერთო ქრისტიანული იდენტობისთვის (Reinsma, 1964; Michman, 1995; Rietveld-van Wingerden, et al., 2002, 2003).

ბ) განათლების თვისუფლება

1830 წელს რომაული კათოლიკობის მიმდევარი და ორთოდოქსი პროტესტანტი მშობლები საჯარო სკოლების წინააღმდეგ წავიდნენ, ასაბუთებდნენ რა ამას იმით, რომ მათი ქრისტიანული იდენტობა საფრთხეში აღმოჩნდა და საჭირო იყო სხვა სასწავლო დოქტრინა. საჯარო სკოლებმა რელიგია მორალურ წესებამდე დაამდაბლეს, უგულებელყოფდნენ რა ძირითად დოქტრინას, ისეთს, როგორცაა ქრისტეს მიერ ხსნა და ცოდვების მიტევება. მშობლებმა რომაულ-კათოლიკური და პროტესტანტული სკოლების დაარსების უფლება მოითხოვეს. პარლამენტში მძაფრი დებატების შემდეგ მიიღეს ახალი კონსტიტუცია (1848), რომელიც განათლების თავისუფლების უფლებას იძლეოდა.

ამის განსახორციელებლად განათლების ახალი კანონი იყო საჭირო. ამას მოჰყვა სოციალური და პოლიტიკური დებატების შვიდწლიანი პერიოდი, რისი საბოლოო ნაყოფიც 1857 წლის განათლების კანონი იყო. ამან მთელი განათლების ძველ მიზნებს შეუწყო ხელი, ქრისტიანულ და სოციალურ ღირებულებებს უნდა განესაზღვრათ მთელი განათლების შინაარსი. მაგრამ ახლა მშობლებს თავისუფლად შეეძლოთ დაეარსებინათ სკოლა, რომელიც რელიგიურ დოქტრინებს ოჯახის რელიგიური სოციალიზაციის შესაბამისად ასწავლიდა, მაგრამ კერძო სკოლები მთლიანად თვითდაფინანსებაზე უნდა ყოფილიყვნენ, ეს კი გადამწყვეტი იყო. აღმოჩნდა, რომ ეს პრობლემას წარმოადგენდა სუბსიდიამდე მყოფი სამოცი ებრაული სკოლისთვისაც, რომლებიც არალეგალურები გახდნენ. მოკლე პერიოდში (1857-1860) ყველა ეს ებრაული სკოლა, გარდა ორისა, გაუქმდა, Dodde & Stultjens, 1996; Rietveld-van Wingerden & Miedema, 2002).

ებრაელთა შორის მზარდი ლიბერალიზმის წყალობით, ემანსიპაციის პროცესი 1848 წლის შემდეგ შედარებით ღარიბ ებრაულ თემშიც დაიწყო. პირველი ებრაული ჟურნალი 1849 წელს გამოვიდა. თვის ყოველკვირეულ გამოცემებში ლიბერალები აკრიტიკებდნენ ებრაულ სკოლებს. როგორც ისინი წერდნენ, მასწავლებლები არაკვალიფიციურები იყვნენ, იდუმს ზედმეტად ხშირად იყენებდნენ, სკოლას აკლდა მასალები და ავეჯი და მათ ოთახებში არ იყო საკმარისი სუფთა ჰაერი და სინათლე. გარდა ამისა, ებრაულის გაკვეთილები ზედმეტად ავტორიტარული იყო. მათ აკლდათ მორალი და ისინი არ იყვნენ მორგებულნი ბავშვების განვითარებას. ლიბერალმა ებრაელებმა პოლიტიკაშიც მოიპოვეს გავლენა. პარლამენტში ლიბერალურ პარტიას ა. გოდფრუა წარმოადგენდა. მან მხარი დაუჭირა 1857 წლის განათლების კანონს, რომელმაც ებრაული სკოლებისთვის სუბსიდირების მოხსნა გამოიწვია. გოდფრუას მიაჩნდა, რომ არაებრაელ ბავშვებთან კონტაქტისა და ებრაული სკოლების დაბალი ხარისხის გამო, საჯარო სკოლები ებრაელი ბავშვებისთვის უფრო შესაფერისი იყო. ებრაელების მიმართ უფრო მეტი კეთილგანწყობ-

ბა იყო, ვიდრე სხვა დენომინაციების მიმართ: მათი სკოლები გადაკეთდა სუბსიდირებულ რელიგიურ სკოლებად, რომელშიც მოსწავლეები თავისუფალ დროს დადიოდნენ. ებრაელების რელიგიური განათლება ჰოლანდიის ეროვნულ ბიუჯეტშიც კი შეიტანეს (Rietveld-van Wingerden & Miedema, 2002).

მაგრამ 1870-იან წლებში ახალ სიტუაციას ორთოდოქსი ებრაელები დაუპირისპირდნენ. ისინი იმაზე წუხდნენ, რომ რელიგიურ სკოლებში მონაწილეობა იკლებდა. გარდა ამისა, კარგი სასკოლო გეგმა ჩავარდა. ორთოდოქსი ებრაელების უკმაყოფილება საჯარო სკოლებსაც ეხებოდა. ტოლერანტობის სწავლება კარგია, — კამათობდნენ ისინი, მაგრამ რელიგიურობის, და მორალის უარყოფა და რელიგიური განსხვავებები — არა. როგორც ორთოდოქს ებრაელებს მიაჩნდათ, საჯარო სკოლები ათეიზმისა და სოციალიზმის ბუდე იქცა. პოლიტიკურ დისკუსიაში სკოლებისა და განათლების ხარისხის შესახებ ორთოდოქსი ებრაელები სთავაზობდნენ ქრისტიანული და სოციალური ღირსებების მიზანი შეეცვალათ „ბავშვების გულებში რწმენის განმტკიცებით და ჭეშმარიტი კეთილსინდისიერი ცხოვრების გაცნობიერებით“ (De Pinto, 1876, 39). მაგრამ მოთხოვნა ამით აღმოჩნდა (Rietveld-van Wingerden et al., 2001).

1890 წლის შემდეგ ებრაელებს შორის მზარდმა ასიმილაციამ ორთოდოქსებს განუმტკიცა უკმაყოფილება საჯარო და რელიგიური განათლების თაობაზე. რელიგიურ სკოლებში შემცირებულმა დასწრებამ გამოიწვია ახალი თაობის სულ უფრო და უფრო დიდი გაუცხოება ებრაელობისგან.

ამავე დროს, რომელიც კათოლიკეებისა და ორთოდოქსი პროტესტანტების პოლიტიკურ ქმედებებს შედეგად მოჰყვა ნაწილობრივ სუბსიდირებული დენომინაციური სკოლები. 1920 წელს საჯარო სკოლებთან სრული გათანაბრება ფაქტი იყო. ამ სამთავრობო ფინანსურმა მხარდაჭერამ ხელახლა დააარსა ებრაული დაწყებითი და საშუალო სკოლები. 1920 წლიდან მოკლე ხანში ქალაქ ამსტერდამში ოთხი წარმატებული დაწყებითი სკოლა იყო,

რომლებიც უზრუნველყოფდნენ განათლებას ათასზე მეტი მოსწავლისთვის, ხოლო 1928 წელს კიდევ ორი დაწყებითი სკოლა დააარსდა. არგუმენტი იმაში მდგომარეობდა, რომ "Sturm und Drang"-ის პერიოდში ძლიერი მხარდაჭერა იყო საჭირო. ებრაული სკოლები ებრაული იდენტობისა და ებრაული თვითგაცნობიერების განვითარებისთვის საჭირო დიდაქტიკურ საშუალებებს უზრუნველყოფდა. ომის წინა ორი ათწლეულის განმავლობაში მზარდმა ანტისემიტებმა ებრაელების სტიმულირება მოახდინა იმაში, რომ მათ ეს უკანასკნელი არგუმენტი წინ წამოეწიათ (Rietveld-van Wingerden, 2003).

2. ისლამური სკოლების დაარსება

ა) მუსლიმანების ისტორია ნიდერლანდებში

მუსლიმანები ჰოლანდიურ საზოგადოებაში მხოლოდ მეოცე საუკუნეში შევიდნენ. 1960-იან წლებში ხმელთაშუა ზღვის ქვეყნებიდან, მიგრანტი მუშებით დაწყებული, 1970-იან წლებში შრომითი პოტენციალი თურქეთიდან და მაროკოდან ჩამოსული მუსლიმი მუშების ხარჯზე გაიზარდა. 80-იან წლებში ოჯახების შეერთების შედეგად ქრისტიანული და სახელმწიფო სკოლები ასევე დაუპირისპირდა მიგრანტ ბავშვებს, რომლებიც, ხმელთაშუაზღველი ბავშვებისგან განსხვავებით არ წარმოადგენდნენ ნაცნობი ქრისტიანული ტრადიციის ნაწილს, არამედ სოციალიზებული იყვნენ ისლამად წოდებულ „უცხო“ რელიგიაში. თავდაპირველად თურქმა და მაროკოელმა მშობლებმა არ იცოდნენ განათლების თავისუფლების შესახებ, რომელიც მშობლების მსოფლმხედველობის შესაბამისად სკოლების დაარსების საშუალებას იძლეოდა. მაგრამ მიგრანტი მუშების ემანსიპაციამ და ასევე იმან, რომ მათ გაიცნეს ტიპობრივი ჰოლანდიური განათლების სისტემა, გამოიწვია ის, რომ 1988 წელს როტერდამში პირველი ისლამური დაწყებითი სკოლა დააარსდა (Landman 1992, 262). მომდევნო ოთხი წლის

განმავლობაში ოთხ დიდ ქალაქში (კერძოდ კი როტერდამში, ჰააგაში, ამსტერდამსა და უტრეხტში) მეჩეთების მმართველობებმა გამოიყენეს თავიანთი კონსტიტუციური უფლება, რელიგიურ საფუძველზე დაეარსებინათ კერძო სკოლები. ისინი მიმართული იყო ისლამური განათლებისკენ ისლამის ხუთი ფუნდამენტური საყრდენის მიხედვით. არაბული მნიშვნელოვანი საგანია ისლამური სკოლების სასწავლო გეგმაში, რადგანაც „ყურანი“ ამ ენაზეა დაწერილი და წინასწარმეტყველი მუჰამედის სიტყვები არაბულად უნდა იკითხებოდეს ხმამაღლა. ისლამური სკოლების დამფუძნებლების მიხედვით, საერო სკოლების განათლების შინაარსი ჰარმონიაში უნდა იყოს „ყურანთან“, განსაკუთრებით — ბიოლოგია და ისტორია. ინტეგრაციის ნაცვლად სეპარატიზმის მოსალოდნელი ზრდის გამო, მიუხედავად ისლამური სკოლების დაარსების წინააღმდეგ გამოთქმული პროტესტისა, დაწყებითი ისლამური სკოლების რაოდენობა განუხრელად გაიზარდა (Shadid & Van Koningsveld 1992, 163-164; Landman 1992, 260). 1988 წელს არსებული 2 სკოლის ნაცვლად 1990-ში ათი იყო, 1991-ში — ოცი, ხოლო დღეს უკვე ორმოცია. ბოლო დროს კიდევ ორი დაწყებითი სკოლა დაარსდა (ამსტერდამსა და როტერდამში). აქედან ორი ჯგუფი უნდა გამოიყოს: მაროკოელთა სკოლები და სკოლები, რომლებშიც ძირითადად თურქი მოსწავლეები სწავლობენ¹. თუმცა ორივე ჯგუფი შეიძლება დახასიათდეს, როგორც კონსერვატორი ორთოდოქსი სუნიტი მუსლიმანები. ისინი გამოირჩევიან კარგი დამოკიდებულებით ჰოლანდიური საზოგადოებისადმი. საერთოდ, მაროკოელთა სკოლები ორიენტირებულია ისლამურ სამყაროზე, მეორე ჯგუფი კი — ჰოლანდიურ კულტურაზე (Shadid & Van Koningsveld 1992, 165). მიუხედავად ამისა, მაინც შედარებით ცოტა მუსულმანი მშობელი ირჩევს ისლამურ სკოლას.

ორმოცი ისლამური სკოლის გარდა, ნიდერლანდებში 1820 პროტესტანტული და

2086 რომაელ კათოლიკეს სკოლაა და ყველა მათგანი სუბსიდირებულია (Noordhoff Uitgeverij 2008, 13). ისლამური სკოლები ნიდერლანდებში დაწყებითი სკოლების მხოლოდ მეტად მცირე პროცენტს შეადგენენ (1%-ზე ნაკლებს). მუსლიმანი ბავშვების მხოლოდ 4% დადის ისლამურ სკოლებში. მუსლიმანი ბავშვების უმრავლესობა საჯარო და ქრისტიანულ სკოლებში დადის. მნიშვნელოვანია გვასსოვდეს, რომ მთავრობა პასუხს აგებს განათლების ხარისხზე ყველა სკოლაში, მათ შორის კერძო სკოლებშიც, იმის მიუხედავად, ქრისტიანულია ისინი, ისლამური თუ ინდური ან მონტესორისა და დალტონის სკოლების მსგავსად, სწავლების განსაკუთრებული პედაგოგიური მეთოდების მქონე.

ბ) განათლების თავისუფლება

ისლამური სკოლების პოზიცია „განათლების თავისუფლების“ კონცეფციაში გამყარებულია, 1848 წლის კონსტიტუციაში შეტანილ დამატებებზე დაყრდნობით. ყოველ დენომინაციას, რომელიც ასეთად აღიარებულია მთავრობის მიერ, შეუძლია საკუთარ რელიგიაზე დაფუძნებული დაწყებითი სკოლის დაარსება. როგორც ასეთი, ისლამური სკოლები „ტიპური ჰოლანდიურია“. მაგრამ მუსლიმანი მოსწავლეების არსებობამ თავისი წვლილი შეიტანა ქრისტიანული კლასების მზარდ ჰეტეროგენურობაში. უნდა აღინიშნოს, რომ მზარდი სეკულარიზაციის ეპოქაში ნიდერლანდების საგანმანათლებლო სისტემა, რომელიც ბურჯებზე დამყარებული, არ ზარალდება, პირიქით, კიდევ უფრო ფართოვდება ისლამური და ინდური (თუმცა ძალიან მომცრო) „ბურჯით“. 1990-იან წლებამდე რელიგიის პოზიცია საზოგადოებაში მნიშვნელოვნად შესუსტდა, მაგრამ დღეს საჯარო სფეროში შეინიშნება გაზრდილი რელიგიური მოტივაცია და რელიგიის ტრანსფორმაცია (Van de Donk cs 2006).

განათლების თავისუფლებასთან ერთად, მთავრობა პატივს სცემს ეკლესიის სახელმწიფოსგან დამოუკიდებლობას, რაც

1. The number of Surinam Muslims is not discussed here since they have a complete different relation to the Dutch educational system, because of their colonial background.

შეტანილია კონსტიტუციაში (1798). ამის შედეგად რელიგია არ შეიძლება იყოს საჯარო სკოლების სასწავლო გეგმის ნაწილი, მაგრამ რელიგიას სასკოლო გეგმის ზევით ასწავლიან რელიგიურ განათლებაში საგანგებოდ მომზადებული მასწავლებლები. მიუხედავად იმისა, რომ თეორიულად ისლამის რელიგიური განათლების მასწავლებლებს უფლება აქვთ მუსლიმან მოსწავლეებს რელიგიური განათლება საჯარო სკოლებში ასწავლონ, ეს იშვიათად ხდება. პრობლემა იმაში მდგომარეობს, რომ ასეთი მასწავლებლები (ხოკები და იმამები) არ არსებობენ, რადგანაც მათ არ იციან ჰოლანდიური ენა.

მულტიკულტურულობის პროცესისთვის თავის გასართმევად ჰოლანდიის განათლების სამინისტრომ 1981 წელს დაწყებითი განათლების შესახებ ახალი კანონი აამოქმედა. მან დაადგინა ახალი „სასწავლო სფერო“, რომელსაც „რელიგიური და იდეოლოგიური მოძრაობები“ ეწოდებოდა (RIM). 1985 წლიდან მოყოლებული, რელიგიური და იდეოლოგიური მოძრაობები“ სავალდებულოა ყველა — როგორც სახელმწიფო, ისე რელიგიაზე დაფუძნებული სკოლებისთვის. „რელიგიური და იდეოლოგიური მოძრაობები“ მოსწავლეებს აცნობს მსოფლიო რელიგიებს და ახდენს იმის წახალისებას, რომ მოსწავლე მულტიკულტურული საზოგადოების სხვადასხვა ღირებულებათა სისტემებს იცნობდეს. ეს მიდგომა განსაზღვრული იყო საიმისოდ, რომ ობიექტურად მიეწოდებინათ რელიგიური ტრადიციები და ფილოსოფიები.

მიუხედავად იმისა, რომ პროტესტანტული და რომაულ-კათოლიკური კონფესიური სკოლების პოპულარობა არ დაზარალებულა სეკულარიზაციით, ჩარჩოები შეიცვალა. ეს განსაკუთრებით 1990-იანი წლების ბოლოს მოხდა, როდესაც გამოქვეყნდა განახლებული ყურადღება რელიგიის მიმართ. კერძოდ, ჩვენ გვინდა მივუთითოთ თანამშრომლობის ზრდაზე ქრისტიანულ, საჯარო და ისლამურ სკოლებს შორის. მეტიც, მოტივირებული პედაგოგიური უპირატესობა მიენიჭა „შეხვედრის შედეგად მიღებულ განათლებას“, რომელმაც დღევანდელობაში გამოიწვია ინტერრელიგიური

განათლების მოდელები.

ინტერრელიგიური განათლებისთვის გზა თურქმა და მაროკოელმა მშობლებმა 1980-იან წლებში მოამზადეს. ისინი იყვნენ რელიგიური განათლების ჩარჩოების გაფართოების ინიციატორები ედში არსებულ Christian Juliana van Stolberg-ის სკოლაში. ემანსიპაციის შედეგად მუსლიმანმა მშობლებმა სთხოვეს სკოლის საბჭოს, რომ არსებული ქრისტიანული რელიგიური განათლების გაკვეთილებისთვის დაემატებინათ ისლამური რელიგიური განათლების გაკვეთილები. მულტირელიგიური სკოლის კონტექსტში ჩამოყალიბდა რელიგიური განათლების დიალოგური მოდელი. ამის შედეგად სკოლამ სახელი შეიცვალა და მას დაერქვა „სკოლა ბიბლიითა და ყურანით“ (Ter Avest 2003). ინტერრელიგიური განათლების სასკოლო გეგმის ცენტრში ბავშვია მოქცეული. იგი ემყარება ინტერპრეტაციულ მიდგომას, რომლის მიხედვითაც ბავშვის წარმოდგენა, განმარტება და მასწავლებლის მიერ წარმართული მსჯელობა ცენტრალურ ადგილზეა.

ინტერრელიგიური ინიციატივების მიუხედავად, დაძაბულობა იმიგრანტებსა და ადგილობრივ ხალხს შორის გაიზარდა, განსაკუთრებით „9-11“-ის შემდეგ. საჯარო დებატების ტონი სულ უფრო და უფრო დაუნდობელი ხდებოდა. საზოგადოებაში არსებული დაძაბული ვითარების გამო მუსულმანები „განტევების ვაცად“ იქცნენ. ითქვა, რომ მათი სკოლები აბრკოლებდნენ საზოგადოების ინტეგრაციას და, შესაბამისად, მათ არ შეეძლოთ მოწაფეების მომზადება ჰოლანდიის მულტინაციონალური და მულტიკულტურული საზოგადოებისთვის. მეტიც, ითქვა, რომ ამ სკოლების ხარისხი ძალიან დაბალი იყო. ზოგიერთმა ამ სკოლებს „მუსლიმანური ექსტრემიზმის მოშენების“ ადგილი უწოდა, რადგანაც ზოგჯერ საბჭო მეჩეთის ლიდერებისგან შედგებოდა, რომელთაგან ზოგიერთები პარასკევის ქადაგებებში წამქეზებლურ ლექსიკას იყენებდნენ. მაგრამ 2003 წლის ანგარიშში ინსპექციამ დაასკვნა, რომ განათლების შედეგები ჰოლანდიურ სტანდარტებს შეესაბამებოდა.

მზარდ დაძაბულობას ჰოლანდიური

საზოგადოების სხვადასხვა ჯგუფებს შორის 2005 წელს მოჰყვა კანონი სამოქალაქო განათლების შესახებ. 2006-2007 აკადემიური წლიდან მოყოლებული ყოველი სკოლა ვალდებულია იმ საგნების ინტეგრირება მოახდინოს, რომლებიც ახდენენ მოწაფეების ცოდნის სტიმულირებას საზოგადოების სოციალური ერთობის მშენებლობაში მონაწილეობის მისაღებად. სკოლები წაახალისეს, რომ მასწავლებლების ჯგუფის მიერ დადგენილი (რელიგიური) მსოფლმხედველობის მიხედვით, მათ თვითონ მიეცათ სახე ახალი საგნისთვის — „სამოქალაქო განათლებისთვის“. ყველა სკოლა მამოძღვრებელ კონტექსტად განიხილება იმ ცოდნის შესაძენად, რომელიც დემოკრატიული ცხოვრების წესის წინაპირობას წარმოადგენს.

3) ცივილიზაციის პროცესები, ებრაელები და მუსლიმანები დიასპორაში

რა შეიძლება ვისწავლოთ ისტორიისგან? ებრაულ და მუსლიმანურ ტრადიციებს რამდენიმე საერთო დამახასიათებელი თვისება აქვთ: ორივე თავის წმიდა ენას, შესაბამისად ებრაულსა და არაბულს, რელიგიური განათლების ნაწილად აღიქვამს. ამის შედეგად, მათი რელიგიური განათლება საკმაოდ ამომწურავია, რაც ნაწილობრივ ენობრივი განათლებისა და „თორისა“ თუ „ყურანის“ ტექსტების გეპირად დასწავლას გულისხმობს. მნიშვნელოვანი განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ ებრაული ტრადიცია მკაფიოდ არის ორიენტირებული შემეცნებით განვითარებასა და სწავლაზე მთელი ცხოვრების მანძილზე და აგრეთვე კამათზე ტექსტის სხვადასხვა ინტერპრეტაციების შესახებ. კრიტიკული აზროვნება რელიგიური განათლების ნაწილია. ისლამში აქცენტია წმინდა ტექსტების ციტირებაზე, დაზეპირებასა და ყოველდღიური ცხოვრების წეს-ჩვეულებათა სოციალიზებაში მდგომარეობს „ყურანის“ წესებისა და კანონების მიხედვით. უნდა აღინიშნოს ის მნიშვნელოვანი განსხვავება, რომ ებრაელები უფრო ხანგრძლივი დროის მანძილზე წარმოადგენენ ჰოლანდიური ისტორიის ნაწილს და უფრო მეტი საერთო

აქვთ ქრისტიანობასთან, ვიდრე ისლამს დღეს, რომელიც განიხილება, როგორც „სრულიად ახალი რელიგია“. ჩვენი თვალსაზრისით, ისტორიაში სწორედ ეს განსხვავებაა საინტერესო პოლანდიაში ებრაული და ისლამური განათლების ისტორიის შედარებისას.

უნდა აღინიშნოს, რომ ლიბერალი ებრაელები ხაზს უსვამენ ზოგადი სამოქალაქო განათლების აუცილებლობას, რომლის ცენტრშიც ტოლერანტობა და პატივისცემაა მოქცეული, რაშიც სკოლამ უნდა შეიტანოს წვლილი. სხვა სიტყვებით რომ ითქვას, ისინი იბრძოდნენ იმისთვის, რომ მათ მორწმუნე თანამოქმედებს ესარგებლათ საერთო საზოგადოებრივი ღირსებებისა და საერთო საჯარო განათლების სიკეთით, როგორც ცივილიზაციის საშუალებებით. ისინი ასე იქცეოდნენ ებრაელობისა და ქრისტიანობის საერთო ფესვების გამო. გარდა ამისა, ისინი დარწმუნებულნი იყვნენ სკოლაში პლურალიზმის აუცილებლობაში: მხოლოდ მაშინ, როდესაც ყველა ბავშვი — ქრისტიანიც და ებრაელიც — ისწავლის თანამშრომლობას, სოციალური ერთობის სამოქალაქო მიზნებიც შეიძლება იქნეს მიღწეული. მათმა გავლენიანმა მდგომარეობამ ჰოლანდიის ებრაულ თემში (ებრაული ჟურნალების, პოლიტიკური წარმომადგენლობებისა და ორგანიზაციების ჩათვლით) წვლილი შეიტანა ებრაულ თვალსაზრისში იმის შესახებ, რომ პლურალიზმი სკოლაში სოციალური იზოლირებისა და ჩამორჩენის დაძლევის სტიმულირებას ახდენს. თავად ებრაული თემიდან მომდინარე განზრახვები უმნიშვნელოვანესი ფაქტორი იყო ებრაული სკოლის რეორგანიზების საკითხში. ისლამურ თემში სხვაგვარი სიტუაციაა, რადგანაც მუსლიმანებმა მხოლოდ ამჟამად დაიწყეს თვითორგანიზება შრომის, პოლიტიკისა და განათლების სფეროში.

არსებობს აგრეთვე სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორები. წინა დროისგან განსხვავებით, ებრაელების და მუსლიმანების უმრავლესობა ღარიბია და განათლების დაბალი დონე აქვს. განათლების დონის გაუმჯობესებასა და სიღარიბის შემცირებას დრო სჭირდება. მეორე მხრივ, ისტორია გვიჩვენებს, რომ თავად

საზოგადოება შედარებით დამოუკიდებელი ძალის სახით ფუნქციონირებს: ეკონომიკური დაქვეითების დროს უმცირესობები (შექლებული თუ ღარიბი) განტევების ვაცის როლს ასრულებენ. ჩვენთვის საინტერესოა, რამდენად მსგავსია 1920-1945 წლების ანტისემიტური გრძნობებისა და დღევანდელი ძლიერი ანტიისლამური განწყობილებების გავლენა საზოგადოებრივ მოვლენებზე.

მეორე ფაქტორი მთავრობის დამოკიდებულებაა. ებრაელ ლიდერებსა და მთავრობას შორის მჭიდრო კონსულტაციები იყო. შეცვლილ კონტექსტში მთავრობა აგრძელებს რელიგიური სკოლების სუბსიდირებას. სიგნალი ნათელია: მთავრობა ებრაულ რელიგიურ გაკვეთილებს ძალიან მნიშვნელოვნად აფასებს. ისლამური რელიგიური გაკვეთილების შეფასება გაცილებით უარყოფითია — იმდენად, ჰოლანდიელებს შორის არსებული შიშის გამო, რომ, მიუხედავად ინსპექციის ანგარიშებისა, ეს გაკვეთილები შეიძლება ტერორიზმის განვითარების ადგილად იქცეს.

ორთოდოქსი ებრაელების აღორძინებიდან გამოტანილი გაკვეთილებიც ძალიან ღირებულია. მათი თვალსაზრისით, საჯარო სკოლებმა ვერ შეძლეს სამოქალაქო და მორალური ღირებულებების გადაცემა. რელიგიური ცნებების ამოღებამ სოციალიზმისა (გავლენიანი ღარიბ ებრაელთა შორის) და ათეიზმის გავლენის ზრდა გამოიწვია. დე პინტოს წინადადება, რომ განათლების მიზანი შეცვლილიყო ისეთით, რომელშიც რელიგიისადმი უფრო მეტი პატივისცემა იქნებოდა, ფაქტობრივ მულტირელიგიური განათლების განცხადება იყო: „განათლებამ ხელი უნდა შეუწყოს ჭეშმარიტ რელიგიურ ცხოვრებას და უნდა განამტკიცოს ბავშვები მათ საკუთარ რელიგიაში, რათა უფრო ზნეობრივად ადამიანებად იქცნენ“. ნაწილობრივ ინტერრელიგიური განათლება — *avant la lettre!*

წინა მონაკვეთებში აღწერილი ისტორიული მოვლენები რომ შევაჯამოთ, უნდა ვთქვათ, რომ დენომინაციური სკოლების გახსნა-დახურვა გამოწვეულია არა მხოლოდ გარკვეული მოვლენებით რელიგიურ თემებში, არამედ

წარმოადგენს საზოგადოებრივი კონტექსტის რთული ურთიერთკავშირის შედეგს, რომელშიც სოციალურ-ეკონომიკური მოვლენები, პოლიტიკა და მოვლენები რელიგიური განათლების სფეროში იწვევს სკოლებში რელიგიის მდგომარეობის აღზევებასა და დაცემას. როდესაც საჯარო და ქრისტიანული სკოლები წარმატებას მიაღწევენ ისეთი პროგრამის შეთავაზებით, რომლის მიხედვითაც მოქალაქეობრივი განათლება ინტეგრირებულია რელიგიურ ცნებებში, ხოლო რელიგიური განათლება არ იქნება ზედმეტად მკაცრად ჩამოყალიბებული ერთი კონკრეტული დენომინაციის მიერ, ინტერრელიგიური მოქალაქეობრივი განათლების დამკვიდრების მოტივაცია გაიზრდება. გარდა ამისა, როგორც ზემოთაა ნათქვამი, სკოლის სისტემის შეცვლაში მთავარი ფაქტორია ურთიერთობა მთავრობასა და სხვადასხვა რელიგიური თემების ლიდერებს შორის. მთავრობის მიერ მულტიკულტურული საზოგადოების სირთულის გაცნობიერება და ასევე ნდობაზე დამყარებული ურთიერთობა რელიგიურ ლიდერებთან და მათ შორის, ინტერრელიგიური განათლების სფეროში შემოქმედებითი ექსპერიმენტებისა და ახალი მოვლენების განვითარების შესაძლებლობას დაამკვიდრებს. რეალური პოლიტიკური დისკუსია, რომელშიც ისლამი საშიშ რელიგიადაა მიჩნეული, აბრკოლებს ამ მოვლენების. ახალ ჰოლანდიური მულტიკულტურული და მულტიეთნიკური ცივილიზაციის საწყის წერტილში ჰოლანდიურმა მთავრობამ — რელიგიურ ლიდერებთან მჭიდრო თანამშრომლობაში — უნდა იმუშავოს (რელიგიურ) მსოფლმხედველობებში ჩაშენებული რელიგიური სამოქალაქო განათლების მკაფიო ხედვის და ოფიციალური განცხადების შექმნაზე.

ლიტერატურა

De Atlas van het Onderwijs (2008). Wolters-Noordhoff: Noordhoff Uitgevers, 2008.

Avest, K.H. ter (2003). *Kinderen en God, verteld in verhalen*. Zoetermeer: Meinema. Zoetermeer.

Bolle, M.E. (1960). *De opheffing van de autonomie der kehilloth in Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bron, J. (2006). *Een basis voor burgerschap. Een inhoudelijke verkenning voor het funderend onderwijs*. Enschede: SLO.

Dodde, N.L. & Stultjens, M.M. (1996). *Jewish education in the Netherlands from 1815 to 1940*. *Studia Rosenthaliana* 30, 67-87.

Landman, N. (1992). *Van Mat tot Minaret, de institutionalisering van de islam in Nederland*. Amsterdam: VU Uitgeverij.

Michman, J. (1995). *Dutch Jewry during the emancipation period, 1787-1815. Gothic turrets on a Corinthian building*. Amsterdam: Amsterdam University Press

Pinto, S. de (1876). *Wat moeten en wat kunnen wij van een joodsch en algemeen godsdienstig standpunt verlangen van eene nieuwe wet op het lager onderwijs?* Den Haag: Susan.

Reinsma, R. (1964). *Pogingen tot emancipatie en assimilatie van het joodse kind. Israëlitische scholen onder de koningen Willem I en II*. *Tijdschrift voor geschiedenis*, 77, 448-465.

Rietveld-van Wingerden, M. (2003). *A dangerous age? Secondary education and moral-religious training: the case history of Dutch Jewish secondary education 1880-1940*. *Journal of Beliefs and Values*, 24, 27-38.

Rietveld-van Wingerden, M, & Miedema, S. (2003). *Freedom of education and Dutch Jewish schools in the mid-nineteenth century*. *Jewish History*, 17, 31-54.

Rietveld-van Wingerden, M, Sturm, J. & Miedema, S. (2001). *Onderwijs en sociale integratie. De historische casus van de joden in Nederland*. *Sociale Wetenschappen*, 44, 6-23.

Rietveld-van Wingerden, M, Sturm, J. & Miedema, S. (2002). *Dutch Jewish primary schools in the First half of the 19th century: education between modern politics and religious aspirations*. *History of Education Review*, 31, 16-29.

Roebben, B. (2007). *Godsdienstpedagogiek van de hoop. Grondlijnen voor religieuze vorming*. Leuven/Voorburg: Acco.

Shadid, W.A.R. and Koningsveld, P.S. (1992). *De mythe van het Islamitische gevaar, Hindernissen bij integratie*, Uitgeverij Kok, Kampen.

Vital, D. (1999). *A people apart. The Jews in Europe 1789-1939*. Oxford: Oxford University Press.

ახალი საგანმანათლებლო ტექნოლოგიები — კულტურულ-პედაგოგიური რისკის ფაქტორების ჯანმრთელობასთან თავსებადი ალტერნატივა

ქეთი მაცაშვილი
(საქართველო)

1. საკითხის დაყენება

დღეს პოპულარულია აზრი, რომ კატაკლიზმებით აღსავსე, ჭარბი ინფორმაციისა და სტიმულაციის, მზარდი ძალადობის, მშობლების უკიდურესი მოუცლევლობის, ოჯახური ტრადიციების რღვევის პირობებში სკოლა უნდა იყოს ადგილი, სადაც ხდება საზოგადოებრივი რესურსებისა და ძალების კონსოლიდაცია მოზარდი თაობის სწავლა-აღზრდის მიზნით, რაც აუცილებლად გულისხმობს მოსწავლის **პიროვნების განვითარებასა და მის ღირებულებათა ფორმირებაზე ზრუნვას**. საგანმანათლებლო მიზნების აღნიშნული ფოკუსი მთლიანად კომპლექსურია და ამდენად მასზე პასუხისმგებლობის აღება დიდი გამოწვევაა როგორც პედაგოგიური ზემოქმედების თვალსაზრისით, ისე სასკოლო კულტურისთვის ზოგადად.

საგანმანათლებლო შედეგებზე მუდმივი და თანმიმდევრული კონტროლის განხორციელება განათლების ხარისხის ერთ-ერთი მთავარი მაჩვენებელია. ამ ამოცანის რეგულარულად განხორციელება მაშინაც რთულია, როცა საკითხი მიღებულ ცოდნასა და გამომუშავებულ უნარ-ჩვევებს ეხება, მაგრამ, როცა ჯერი მოსწავლის ღირებულებათა სისტემის შეფასებაზე მიდგება, პედაგოგთა და განათლებასთან დაკავშირებულ პროფესიონალებს კომპეტენციების შეჯერების საჭიროება სრულიად აშკარად იჩენს თავს. სკოლის ფსიქოლოგის ჩართულობა მოზარდად ღირებულებათა ჩამოყალიბების პროცესის მონიტორინგში ლოგიკურია, რადგან ღირე-

ბულებათა ჩამოყალიბების პროცესი მასზე ზემოქმედების მიხედვით განათლების სფეროს, ხოლო შედეგის, გამოსავლის მიხედვით — ფსიქიკური ჯანმრთელობის სფეროს ეკუთვნის.

თანამედროვე გაგებით, ფსიქიკური ჯანმრთელობა ფსიქიკური აშლილობის არქონის ეკვივალენტი არ არის. ფსიქიკური ჯანმრთელობა საკუთარი თავის ისეთი საშუალებებით გამოხატავს ნიშნავს, რომლებიც თვით ინდივიდს და მის გარშემო მყოფებს სიამოვნებას ანიჭებს. ფსიქიკური ჯანმრთელობა გადაწყვეტილებების მიღებისა და მათზე პასუხისმგებების უნარს უკავშირდება (ჯანდაცვის მსოფლიო ორგანიზაცია 2001).

ბოლო დროის ადამიანისა და საზოგადოების ჯანმრთელობასთან დაკავშირებულ პროფესიულ ლიტერატურაში სულ უფრო ხშირად ვხვდებით სამუშაო ტერმინს „ფსიქოლოგიური კეთილდღეობა“ (well-being). ეს კონცეპტი ითვალისწინებს ერთიან ემოციურ, ინტელექტუალურ და სულიერ მდგომარეობას, რომელიც გარკვეულ დამოუკიდებლობას სძენს ადამიანს გარე ან შიდა ფიზიოლოგიური ფაქტორების ზემოქმედებასთან მიმართებაში (ვილკოვ 2001: 134-166). მაგალითად, ადამიანი შეიძლება იყოს ავად, ან განიცდიდეს მატერიალურ გაჭირვებას, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, არ ჰქონდეს დაკარგული ცხოვრების ხალისი და შინაგანი სიმშვიდე.

ფსიქიკური ჯანმრთელობისა და ფსიქოლოგიური კეთილდღეობის ცნებასთან მიმართებაში საინტერესოა კარლ როჯერსის ორგანიზმული თეორია. როჯერსის მიხედვით,

ორგანიზმს აქვს ძირითადი ტენდენცია — ლტოლვა აქტუალიზაციისაკენ (Келвин 1997: 273-287), ავტორი აღნიშნავს, რომ თვითაქტუალიზაცია არის ადამიანის თანდაყოლილი მიდრეკილება, იყოს თავის თავთან და გარემოსთან ჰარმონიაში მყოფი, გამთლიანებული პიროვნება. რეალურ ცხოვრებაში თვითაქტუალიზაციის მოქმედება ხშირად იბლოკება. ბავშვობის მთელი პერიოდის მანძილზე, თანდათან, სხვისი უმართებულო შეფასებების გამო „მე“-ს განცდა უფრო და უფრო დამახინჯებულ ხასიათს იძენს. ამის შედეგად ორგანიზმული განცდები, რომლებიც ეწინააღმდეგება დამახინჯებულ „მე“-ს კონცეფციას, განიხილება, როგორც მუქარა და იგი იწვევს განგაშს (შიშის გრძნობას). როგორც ხაზს უსვამს, რომ პიროვნული ადაპტაციისათვის (თვითაქტუალიზაციის აღდგენა) აუცილებელია პიროვნული ღირებულებების მუდმივი რევიზია. ღირებულებათა ნებისმიერი ხისტი სისტემა ადამიანს ხელს უშლის იმაში, რომ ახალ განცდებზე ეფექტიანი რეაგირება მოახდინოს, შეინარჩუნოს ფსიქოლოგიური კეთილდღეობა და ფსიქიკური ჯანმრთელობა.

ფსიქოლოგიური კეთილდღეობის თვალსაზრისით, განსაკუთრებული ვითარება იქმნება **პუბერტატის პერიოდში**. ვითარების განსაკუთრებულობა სამი კატეგორიის ფაქტორებს შეიძლება დაუკავშიროთ:

ა) გარდამავალი ასაკი ახალ **განცდათა სიჭარბით** გამოირჩევა. ამ განცდებს ორი ძირითადი ფოკუსი აქვს. პირველ ყოვლისა, აქ ხაზგასასმელია რევოლუციური **სხეულებრივ-ფიზიოლოგიური ცვლილებები**. გარდატეხის ასაკს ახასიათებენ, როგორც გარდამავალს, კრიტიკულს, მაგრამ ყველაზე ხშირად — როგორც სქესობრივი მომწიფების ასაკს (კრეიგ 2000: 557-638). მეორე მნიშვნელოვანი ახალწარმონაქმნი, **შემეცნების სფეროს** განეკუთვნება. ჟ. პიაჟეს კონცეფციის მიხედვით, 11-12 და 14-15 წლამდე ასაკში ხდება უკანასკნელი ფუნდამენტური დეცენტრაცია — ბავშვი თავისუფლდება იმ კონკრეტული მიდრეკილებისგან, რომელსაც იგი განიცდის მისი აღქმის ფარგლებში მყოფი ობიექტის მიმართ. ამ ახალ ეტაპზე იგი სამყაროსა და საკუთარ თავს ცვლილების, აბსტრაქტულ

მიმართებათა თვალსაზრისით განიხილავს (ობუხოვა 1998: 139-145).

ბ) გარდამავლობის ასაკის მობარდი პიროვნულ-ღირებულებით დონეზე ინტენსიურ მუშაობას ეწევა. ეს ვითარება გარდამავლობის ასაკის მკვლევარ სხვადასხვა ავტორის ნაშრომებშია აღნიშნული. მაგ., მოზარდობის ასაკში **ღირებულებათა სისტემის ფორმირების** მნიშვნელოვნობაზე მიუთითებს ე. შტერნი (ობუხოვა 1998: 277-287). ამ ავტორის თანახმად, ყველა შესაძლო ღირებულება თითოეულ ინდივიდშია ჩადებული, მაგრამ აქედან მხოლოდ რამდენიმე მათგანი სწორედ გარდამავლობის ასაკში იძენს გარკვეულ მნიშვნელობას და უპირატესად განსაზღვრავს ადამიანის შემდგომ ცხოვრებას. პიროვნების ჩამოყალიბებაში გარდამავლობის ასაკის განსაკუთრებულ როლს ერიკ ერიქსონიც უსვამს ხაზს. იგი აღნიშნავს, რომ გარდამავლობის ასაკის ეგოიდენტურობის ინტეგრაცია უფრო მეტია, ვიდრე ბავშვობის იდენტიფიკაციების ჯამი. ის წარმოადგენს ეგოს შესაძლებლობას, მოახდინოს ლიბიდოს ყველა იდენტიფიკაციის ინტეგრირება განვითარებულ უნარებსა და სოციალური როლების თავისებურებებთან (ერიქსონ 1996: 16-18).

გ) მოზარდს აწეული მგრძობელობა ახასიათებს **სოცოკულტურული გავლენის** მიმართ. მოზარდის პიროვნების ფორმირებაზე საზოგადოების ინსტიტუტების გავლენის მნიშვნელობას ბევრი კლასიკური კვლევა უსვამს ხაზს (ობუხოვა 1998: 287-295). ლ. ვიგოდსკი მოზარდობის პერიოდს განიხილავდა, როგორც კულტურულ წარმონაქმნს. მისი აზრით, მოზარდის ასაკის მიმდინარეობის თავისებურებები და ხანგრძლივობა შესამჩნევად ცვალებადობს საზოგადოების განვითარების დონის მიხედვით. XX საუკუნის მეორე ნახევარში ფრანგი ფსიქოლოგი ბ. ზაზოს სწავლობდა საზოგადოების სხვადასხვა სოციალურ-ეკონომიკური ფენის წარმომადგენლებს, რათა გამოეცლინა მათი პირადი წარმოდგენები მოზარდის ასაკის ხანგრძლივობის შესახებ. ბ. ზაზოს კვლევამ აჩვენა, რომ რესპონდენტები ყრმობის დასაწყისად 14 წელს თვლიდნენ, უკავშირებენ

რა მას სქესობრივ მომწიფებას, თუმცა მისი დამთავრების ვადის შესახებ წარმოდგენები სხვაობდა. მუშები და დაბალი კვალიფიკაციის მომსახურეები მიიჩნევდნენ, რომ მათი ყრმობის პერიოდი დამთავრდა 18 წლის ასაკში, მეწარმეები და თავისუფალი პროფესიის პირები კი 21 წლამდე აგრძელებდნენ ამ პერიოდს. კვლევის შედეგების მიხედვით, ყრმობის სუბიექტური საშუალო ხანგრძლივობა მერყეობს სოციალური მდგომარეობისა და განათლების ხანგრძლივობის მიხედვით.

ამგვარად, როგორ მოერგება ასაკობრივ ახალწარმონაქმნებს მოზარდი, როგორ შეცვლის და ჩამოაყალიბებს ღირებულებათა სისტემას ასაკისთვის სპეციფიკური აქტუალობის მქონე ორისფეროს (დამოკიდებულება შემეცნებისადმი, დამოკიდებულება სხეულისადმი) მიმართ, მნიშვნელოვნად არის განსაზღვრული არსებული სოციოკულტურული ვითარებითა და საზოგადოებრივი შეხედულებებით, რომელთა ტენდენციაც ზოგადად მოცემულ ისტორიულ-კულტურალურ ეტაპზე, საქართველოში კი განსაკუთრებით, დამაიმედებელი პროგნოზის გაკეთების საშუალებას არ იძლევა. სახელდობრ:

ა) არსებობს მიზეზთა ერთობლიობა, რომელიც ხელს უშლის ადამიანს, დამაკმაყოფილებელი ურთიერთობა დაამყაროს საკუთარ სხეულთან. მოდელები, რომელთაც გვთავაზობს სოციუმი, როგორც სანიმუშოს (ტელევიზიით, აგრეთვე ჟურნალ-გაზეთებში) დაბლა სწევენ მოზარდის თვითშეგნებას იმ განსაკუთრებული მგრძობელობის გამო, რომელიც ამ უკანასკნელთ აქვთ სოციალური ნიმუშების მიმართ (ნიკიტინ 1998: 37-56). ასევე უარყოფითად მოქმედებს „მთლიანი ადამიანის ანალიტიკური დაყოფა სხეულად, გონებად და სულად, რაც აღიქმება, როგორც რეალური ფაქტი. როდესაც საგანმანათლებლო პროცესში იყენებენ ასეთ დაყოფას, ივიწყებენ, რომ ეს მხოლოდ ადამიანის შემეცნების სქემებია. გრძელდება სხეულებრივი ცნობიერების არქონის ტრადიცია“ (რადჟნიშ 1993: 8-11). დეზადაპტაცია ვლინდება იმაში, რომ იკარგება კონტაქტი სხეულთან. სხეულებრივი მგრძობელობის

დარღვევის გამო, ბევრი მოზარდი მოკლებულია სხეულის სიბრძნის გენეტიკურად მოცემული გაგების შესაძლებლობას.

ბ) უკეთესი მდგომარეობა არც შემეცნებითი უნარების ჩამოყალიბებას ექმნება. უდავოა, რომ დამოუკიდებელი, მოქნილი აზროვნება მხოლოდ წვრილმანი კონტროლისგან თავისუფალი სწავლების პროცესში ყალიბდება. შემოქმედებითი აზროვნება ყოველთვის ითვალისწინებს ვარიანტების არსებობას, რომელთა შორის შეიძლება და უნდა გაკეთდეს არჩევანი, იქნება ეს სხვადასხვა საქციელი თუ ინფორმაციული მოდელები. დოგმატური სწავლების სტილი, რომელიც ჯერ კიდევ უპირატეს სტილად შეიძლება ჩაითვალოს, ორიენტირებულია კონკრეტული ალგორითმების ათვისებაზე. მათში მხოლოდ ერთი პასუხი მოიპოვება, მხოლოდ ერთი პასუხი იგულისხმება იყოს სწორი. ასეთი სწავლება სინამდვილის შავ-თეთრ მსოფლხედვას ავითარებს და შემეცნებით ინტერესს ახშობს.

ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე მოზარდებს, კარლ როჯერსის ტერმინებით რომ ვთქვათ, ასაკობრივი ახალწარმონაქმნების მიმართ კონგრუენტული დამოკიდებულების ჩამოყალიბებისთვის სოციალური გარემოდან ინსპირირებული ინსტიტუციონალური და მსოფლმხედველობითი გავლენები მცირე შანსს უტოვებენ. როგორ ართმევენ მოზარდები არსებულ სიტუაციას თავს, როგორ ახდენენ ისინი სხეულსა და შემეცნებაში მიმდინარე რეველუციური ცვლილებების ასახვას სხვადასხვა დონეზე, ანუ როგორ უკავშირდება ეს ცვლილებები მათ ღირებულებით სისტემას, გრძობებსა და სხეულს? ამ კითხვაზე გარკვეული პასუხის მიღებას შევეცადეთ ჩვენ მიერ ჩატარებულ კვლევაში, რომელშიც ამ კითხვების შესატყვისი ინფორმაციის მოგროვების ინსტრუმენტები გამოვიყენეთ.

2. კვლევის მეთოდები

1. ღირებულებათა კვლევა
კვლევაში ცდისპირებისათვის მიწო-

დებულ მასალას ჰქონდა 1-დან 12-მდე დანომრული ღირებულებების ჩამონათვლის სახე (იხ. ცხრილი 1). ცდისპირებს ეს ღირებულებები ორჯერ უნდა შეეფასებინათ: პირველად — იმის მიხედვით, თუ რომელია მათთვის უფრო სასურველი, ხოლო მეორედ — იმის მიხედვით, თუ რომელია მათთვის უფრო ადვილად მისაღწევი.

თუ ცხოვრების ესა თუ ის სფერო მოზარდისათვის წარმოადგენს დიდ ღირებულებას, მაგრამ ამასთანავე, იგი მას აღიქვამს, როგორც მისთვის მიუწვდომელს, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ შინაგან ფსიქოლოგიურ „დანაკლისზე“, იმ შემთხვევაში კი, როდესაც ცხოვრების ესა თუ ის სფერო მოზარდის მიერ შეფასებულია, როგორც იოლად მიღწევადი, მაგრამ ამავე დროს, უმნიშვნელო, შეგვიძლია ვიმსჯელოთ მის ფსიქოლოგიურ „ვაკუუმზე“. ცხადია, რომ, როგორც პირველ, ისე მეორე შემთხვევაში მოზარდი ადაპტაციის სირთულეებს აწყდება. რაც უფრო მცირეა განსვლა აღნიშნულ ორ მაჩვენებელს შორის, მით უფრო ალბათია მოზარდის შინაგანი „კომფორტი“ (კრევეცოვა 1997: 189).

II. ფერების შერჩევის მ. ლუშერისეული მეთოდი ემოციის კვლევისათვის

გამოკვლევის პროცედურით ცდის პირს საშუალება ეძლევა, მის წინ განლაგებული რვა ფერადი ბარათიდან ამოარჩიოს „ყველაზე სასიამოვნო“ ფერი. შემდეგ გამოსაცდელს კვლავ სთავაზობენ, დარჩენილ ფერებს შორის გააკეთოს არჩევანი. ასე ხდება მანამ, სანამ ყველა ფერი არ იქნება არჩეული. 1-2 წუთის შემდეგ არჩევის მთელი პროცედურა მეორდება.

ფერების არჩევის მეთოდი მოკლებულია კულტურალურ ასპექტს და (სხვა — ვერბალური და არავერბალური ტექსტების უმრავლესობისგან განსხვავებით) არ იწვევს დამცავი ხასიათის რეაქციის პროვოცირებას. ფერთა რიგის არჩევა დამოკიდებულია როგორც მყარ პიროვნულ მახასიათებელთა ნაკრებზე, რომელიც კავშირშია ინდივიდის კონსტიტუციონალურ ტიპთან,

ასევე აქტუალურ მდგომარეობაზე, რომელიც კონკრეტული სიტუაციითაა განპირობებული. ძირითადი და დამატებითი ფერების არჩევის თანმიმდევრობა საშუალებას იძლევა, განისაზღვროს შფოთვის დონე.

III. სხეულის მოქნილობის შეფასება

ცნობილია, რომ, როდესაც ადამიანი ცდილობს მღელვარებისა და შინაგანი წინააღმდეგობების, შინაგანი კონფლიქტის ჩახშობას, კომპენსატორული მოვლენები არაცნობიერად ვითარდება მისი სხეულისა და აღქმის სფეროში. სხეულზე ორიენტირებული ფსიქოთერაპიის წარმომადგენლები — რაიხი, ფელდენკრაიზი, ლოუენი და სხვ. თვლიდნენ, რომ კუნთების დაჭიმვა გრძნობადი აღქმისა და განცდის სიმწვავის შემცირებისკენ არის მიმართული. „დეფორმირებული პატერნები“ მუდმივ ხასიათს იღებენ, ჩვევად იქცევიან და გაუცნობიერებლად მოქმედებენ. ადამიანი კარგავს უნარს, გაარჩიოს სხვაობა სწორ და არასწორ პოზებს, ბუნებრივ და არაბუნებრივ მოძრაობებს, ზედმეტად დაძაბულ და საჭირო ტონურ ზემოქმედებებს შორის (სერგეევა 2000: 19-54 55-84).

ნიკიტინის სხეულებრივი კონგრუენტულობის ტესტი (ნიკიტინი 1998: 783-89) შედგება 14 ვარჯიშისგან. მონაცემების შედარება ტესტის სტატიკურ და დინამიკურ ნაწილში საშუალებას იძლევა, გამოვავლინოთ დარღვევები, რომლებიც დაკავშირებულია უპირატესად ფიზიკურ ან ფსიქოლოგიურ პრობლემებთან.

კვლევა ჩატარდა თბილისში მცხოვრებ მოზარდებზე, რომელთა ასაკიც ვარირებდა 13-დან 21 წლამდე (საშ. სკოლის მოსწავლეები, სტუდენტები). კვლევაში მონაწილეობა მიიღო ორივე სქესის ას ოცდაათმა ცდისპირმა.

3. კვლევის შედეგები

კვლევის შედეგებმა გვიჩვენა, რომ ღირებულებებს შემეცნება, **ლამაზი და მოქნილი**

სხეული საშუალო და დაბალი რეიტინგული მაჩვენებლები აქვთ – თორმეტი სხვადასხვა ღირებულების სიაში „შემეცნება“ მეხუთე ადგილი დაიკავა, „ლამაზმა და მოქნილმა სხეულმა“ კი – მხოლოდ მეცხრე. ე. ი. მონაცემებმა პიროვნულ დონეზე ასაკობრივი ახალწარმონაქმნების განსაკუთრებული მნიშვნელოვნობა ვერ დააფიქსირეს.

მონაცემთა ამ ნაწილის მოულოდნელობამ გვიბიძგა იმისკენ, რომ შედეგები სხვა კუთხით, კერძოდ, მათი განხორციელების, მიღწევის გააზრების კუთხით განგვეხილა. ახალი კუთხით განხილვისას ორივე სამიზნე შედეგებით დაბალრეიტინგული ღირებულება ყველაზე მომგებიან (დაცულ) ვითარებაში აღმოჩნდა. კერძოდ, ამ ღირებულებებში განსვლა სასურველობასა და მომავალში მიღწევადობას შორის აბსოლუტური მნიშვნელობით ერთ ერთეულზე ნაკლებია, ანუ ჩვენ მიერ შემოტანილი სახელდების (დანაკლისი, კომფორტი, ვაკუუმი) მიხედვით, **ორივე მათგანი პიროვნული „კომფორტის“ ზონაში იმყოფება** (ცხრილი N1).

ჩვენმა მიგნებამ გვაფიქრებინა, რომ

ღირებულების „შემეცნება“ და „ლამაზი და მოქნილი სხეული“ სასურველობის დაბალი მაჩვენებელი ფსიქოლოგიური არაადაპტურობისგან (წინააღმდეგობა ასაკობრივ ახალწარმონაქმნთა მნიშვნელოვნობასა და სოციალური მხარდაჭერის სიმცირეს შორის) დაცვისა და პრობლემის ინტრაფსიქიკური რესურსებით მოგვარების შედეგს წარმოადგენს.

ამ ვარაუდის შესამოწმებლად საინტერესოდ მივიჩინეთ, ლუშერის ტესტით მიღებული ემოციური მდგომარეობის მაჩვენებლები გაგვეანალიზებინა იმ მონაცემებთან მიმართებით, რომელთა გამოვლენაც ღირებულებათა კვლევაში მოხდა ჩვენ მიერ გამოყოფილ კატეგორიებზე დაყრდნობით – დანაკლისი, კომფორტი, ვაკუუმი. ჩვენი ინტერესის ფოკუსში კვლავ ასაკობრივი ახალწარმონაქმნების ამსახველი ღირებულებები – **„ლამაზი და ძლიერი სხეული“** და **„შემეცნება“** – მოექცა.

ლუშერის ფერთი ტესტის მონაცემ-

№	ღირებულება	ღირებულებათა სასურველობასა და მიღწევადობას შორის მიმართების ტიპი		
		დანაკლისი	კომფორტი	ვაკუუმი
		სხვაობა 1.0 და მეტი	სხვაობა 1.0-დან -1.0-მდე მეტი	სხვაობა -1.0 და ნაკლები
1	ჯანმრთელობა	2.9		
2	ბედნიერი ოჯახური ცხოვრება	1.7		
3	მატერიალურად უზრუნველი ცხოვრება	1.0		
4	სიყვარული		0.6	
5	კარგი და ერთგული მეგობრები		-0.1	
6	შემოქმედება		-0.1	
7	ლამაზი და ძლიერი სხეული		-0.3	
8	შემეცნება		-0.9	
9	თავისუფლება			-1.0
10	თავდაჯერებულობა			-1.1
11	ბუნების სილამაზით, ხელოვნებით ტკბობა			-1.3
12	საინტერესო სამუშაო			-1.5

ცხრილი №1 ღირებულებათა განაწილება სასურველობისა და მიღწევადობის ურთიერთმიმართების ვარიანტების მიხედვით

თა მიხედვით, შფოთვის მაჩვენებლის გამოანგარიშებამ და ამ მაჩვენებლის შედარებამ ღირებულებათა სასურველობასა და მიღწევადობას შორის მიმართების კატეგორიებთან გვაჩვენა, რომ აღნიშნული ცვლადები სტატისტიკურად სანდო კავშირს უახლოვდებიან, ან ავლენენ უფროსი ასაკის (17–21 წ.) იმ მოზარდებში, რომლებიც „ვაკუუმის“ ჯგუფში მოხდნენ, ანუ რომელთა პოზიციაც „ლამაზი და ძლიერი სხეულისა“ და „შემეცნების“ მიმართ შემდეგნაირად შეიძლება გამოითქვას — „მე კი ადვილად შემიძლია მქონდეს მიღწევები შემეცნებაში, აგრეთვე სხეულის სილამაზესა და მოქნილებაში, მაგრამ არც ლამაზი და ძლიერი სხეული მჭირდება და არც შემეცნება მაინტერესებს“. ამგვარად, ირკვევა, რომ რეალური შინაგანი მდგომარეობა (მაღალი შფოთვა) საპირისპიროა იმისა, რისი დეკლარირებაც შეიძლება უნდოდეს ამგვარი ღირებულებითი პოზიციის დაფიქსირებისას მოზარდს, კერძოდ, ასაკობრივად სპეციფიკური რესურსების სიჭარბისა.

ფაქტობრივად, ჩვენი მონაცემების მიხედვით, მოზარდებში ასაკობრივად სპეციფიკურ რესურსებზე — სხეულსა და შემეცნებაზე ორიენტაციის გამომრიცხავი ღირებულებითი სისტემა შინაგან დისბალანსსა და დისკომფორტს უკავშირდება, თანაც, ეს დაძაბული შინაგანი მდგომარეობა პუბერტატის პერიოდში ასაკთან ერთად კი არ მცირდება, არამედ უფრო ალბათი ხდება.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო აღმოჩნდა სხეულის მოქნილობის შეფასებაზე მიმართული ცდების შედეგების ანალიზიც. სხეულის ეფექტური მართვის თვალსაზრისით, გოგონებისა და ბიჭების მონაცემები განირჩევა ერთმანეთისაგან. ბიჭებთან კუნთური დაძაბვა მნიშვნელოვნად უფრო დიდია, ვიდრე გოგონებთან. ამასთან, ისევე როგორც ეს იყო შფოთვისთან დაკავშირებით მთლიანი შერჩევის შემთხვევაში, კუნთური დაძაბულობაც სტატისტიკურად სანდოდ მეტია მეორე ასაკობრივი პერიოდის ბიჭებთან (16 წლის შემდეგ) პირველ ასაკობრივ ჯგუფთან შედარებით (16 წლამდე). ვინაიდან კუნთური დაჭიმულობა

სტენიური ემოციების შეკავების ხშირი და ხანირი მცდელობის შედეგია, უფროსი ასაკის ვაჟებში სხეულებრივი ვარჯიშების შედეგების ნიშანდობლივი გაუარესება აფექტისკენ მიდრეკილი ბაზალური ემოციების სტაბილურ მაჩვენებელს უნდა შეესატყვისებოდეს.

4. დასკვნები და რეკომენდაციები

თუ პუბერტატის პირველ ფაზას სპეციფიკურ სოციოკულტურულ მოცემულობაში ასაკობრივ ახალწარმონაქმნებთან მორგების ფაზად განვიხილავთ, ხოლო მეორე ფაზას — ამ მორგების შედეგების გამოვლენის ფაზად, კვლევის ემპირიული მონაცემებიდან გამომდინარე, შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ თბილისის ცენტრალური სკოლებისა და სახელმწიფო უნივერსიტეტების მოსწავლეთა მნიშვნელოვან ნაწილში აღნიშნული პროცესი წარმატებით არ ხორციელდება. თავისი ფსიქიკური კეთილდღეობის ტიპურ დამცავ სტრატეგიად მოზარდები შემეცნებისა და სხეულის ფლობის ღირებულების დევალვაციას იყენებენ. მოზარდთა გარკვეული ნიწილის შემთხვევაში

ამ სტრატეგიის ჰიპერტროფირება, მაქსიმალიზაცია ხდება. როგორც ემპირიულმა მონაცემებმა უჩვენა, დაფიქსირებული მდგომარეობა წარმოადგენს პასუხს ამ მოსწავლეთა შინაგან შფოთვასა და აფექტის ზრდაზე.

რა შეიძლება დავუპირისპიროთ განვითარებასა და გარემოსთან ეფექტიან ადაპტაციაზე სოციო-კულტურული მოცემულობის შემაფერხებელ გავლენას?

თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ასაკობრივი ახალწარმონაქმნების შემთხვევაში მათი ღირებულება მათივე მიღწევადობის პერსპექტივით არის ზღვარდებული, ღირებულებების ფორმირება ამ ღირებულებათა შესაბამისი უნარ-ჩვევების ფორმირებით შეიძლება იყოს სტიმულირებული. კერძოდ, შემეცნებისა და ძიებითი აქტივობის ღირებულების დაქვეითების თავიდან ასაცილებლად საუკეთესო იქნება ისეთი საგანმანათლებლო

ტექნოლოგიების გამოყენება, როგორცაა მოსწავლეზე კონცენტრირებული სწავლება, რომლის დროსაც განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა მოსწავლის როგორც საწყის სუბიექტურ გამოცდილებას, ისე აღმასრულებელი ფუნქციების ჩამოყალიბების ხარისხს და კლასის სოციალური რესურსების ოპტიმალურ გამოყენებას. საკუთარ სხეულთან სწორი ურთიერთობის დამყარება აგრეთვე უნდა გადაიქცეს ჯეროვანი ყურადღების ობიექტად როგორც საშუალო, ასევე უმაღლესი განათლების კურიკულუმის ფარგლებში. ვერც ბიოლოგიისა და ვერც ფიზიკური კულტურის ტრადიციული გაკვეთილები სრულიად ვერ უპასუხებს გარდამავლობის ასაკის კომპლექსურ მოთხოვნებს სხეულისა და მასში მიმდინარე ცვლილებებით გამოწვეული ფიზიოლოგიური, ფიზიკური და ფსიქიკური ემოციური გამოვლინებების ცოდნასა და მართვასთან დაკავშირებით. მსოფლიო საგანმანათლებლო პრაქტიკაში დანერგილი ე.წ. სოციალურ-ემოციური სწავლებების, ფიზიკური კულტურისა და ხელოვნების გაკვეთილების საერთო სასწავლო შედეგებზე მიმართულ მოდულში გაერთიანებამ, შესაძლოა, არსებული პრობლემის გადაწყვეტაში საგრძნობი წვლილი შეიტანოს.

პუბერტატის ნეგატიური ფაზის მკვეთრი გახანგრძლივება არა მარტო აშკარა, არამედ შეფარული სახით აწეული შფოთვისა და მოჭარბებული აფექტური დაძაბულობის პირობებში მოზარდის ფსიქიკურ ჯანმრთელობას ტრანზიტულ პერიოდში საფრთხეს უქმნის. ამიტომ მართებული იქნება, რომ თანამედროვე ეტაპზე მთელი სიმწვავით დაისვას საკითხი ჯანმრთელობასთან თავსებადი განათლების რელევანტური ბაზისის შესახებ, რომელიც ონტოლოგიური, კულტურალური (პიროვნული მნიშვნელობები, გამოარებული მნიშვნელობები) და სოციალური ეპისტემოლოგიის პარამეტრების გათვალისწინებით აიგება.

ლიტერატურა

ერიქსონ (ЭРИКСОН Е.)

1996. Детство и Общество: 16-18 университетская книга, Петербург.

ვილკოვ (ANN A. ჭILBOBK)

2001. ღელატიონსპიპ ოფ ოცცუპატიონ ტო ნეალტპ ანდ ჭელლ-Вეინგ 134 -166

C.H.Cristiansen C.M. Baum J. Bass-Haugen. Occupational Therapy Performance, Participation, and Well-Being.

კრევეცოვა (КРЕВЦОВА С. В)

1997. Подросток на перекрестке эпох: 189, Москва.

კრეიგ (ГРЕЙС КРАЙГ)

2000. Психология развития. 7-е Международ. издание: 557-638, Петербург.

ლინდცი (ГАРДНЕР ЛИНДСЕЙ КЕЛВИН С ХОЛ)

1997 Теория Личности: 273-287, Москва КСП.

ნიკიტინ (НИКИТИН В.Н.)

1998. Психология телесного сознания: 37-56, 83-89, Москва

ობუხოვა (ОБУХОВА Л. Ф.)

1998. Детская психология – Теории, факты, проблемы: 139-145, Тривола, Москва.

რადჟნიშ (РАДЖНИШ БХАГАВАН ШРИ)

1993. Медитация. Искусство Внутреннего Экстаза: 8-11 Укатеринбург.

სერგეევა (СЕРГЕЕВА Л. С.)

2000. Телесно ориентированная психотерапия – хрестоматия: 19-54 55-84 Санкт-Петербург.

ჯანდაცვის მსოფლიო ორგანიზაცია (ВОЗ Доклад по Всемирному Здоровью)

2001. «Психологические Здоровье, Новое понимание, Новая надежда».

გლობალიზაცია და საგანმანათლებლო სტანდარტები (სკოლამდელი ასაკი)

მარინე ფალავანდიშვილი (საქართველო)

„ბავშვის სულიერნი ძალნი შორეულმედ,
უცხოზედ არ უნდა ავარჯიშონ,
ვიდრე ძირი არ გაჰმაგრებიან და
არ გავარჯიშებულან იმაზედ ვარჯიშითა,
რაც ბავშვის ღვიძლი და თავისიანია“.
ილია ჭავჭავაძე

გლობალიზაცია პოლიფუნქციური მოვლენაა, რომელიც ძირითადად განიხილება სამ განზომილებაში, როგორცაა:

- მუდმივი ისტორიული პროცესი;
- მსოფლიოს უნივერსალიზაცია;
- ნაციონალური საზღვრების „წალეკვა“.

დღეს ძნელად წარმოსადგენია, თუ როგორ წარიმართება გლობალიზაცია თავისი სამივე განზომილებით. ამავდროულად ნათლად იკვეთება ხალხთა მოთხოვნილება და ინტერესი ინტეგრაციისადმი მსოფლიოს უნივერსალიზაციის მიზნით. გასათვალისწინებელია, რომ გლობალიზაცია ობიექტური აუცილებლობაა და მისი ამბივალენტური ბუნება შეიცავს პოზიტიურ და ნეგატიურ მხარეებს. პოზიტიურს მიეკუთვნება ინფორმაციული სივრცის შექმნა, რომელიც უზრუნველყოფს პირობებს კულტურის, განათლების, ბიზნესის ურთიერთობათა გაფართოებისა და გაღრმავებისათვის. უარყოფით ემოციებს იწვევს კულტურული ფასეულობების სტანდარტიზაცია, ნაციონალური კულტურისა და ტრადიციების გაქრობა და სხვ. (ვასაძე 2003: 175).

ჩვენ, როგორც მცირე ქვეყნის ხალხმა, უნდა ვიფიქროთ მესამე განზომილებაზე,

ყველანიარად დავიცვათ და შევინარჩუნოთ ჩვენი ეროვნულობა (ენა, მამული, სარწმუნოება).

ტექნიკური და ელექტრონული საშუალებების, დისტანციური განათლების, მასობრივი კომუნიკაციების განვითარების საფუძველზე გლობალიზაციამ მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეიტანა განათლებაშიც, რაც აისახა კიდევ საერთაშორისო საგანმანათლებლო სტანდარტებში.

სახელმწიფო საგანმანათლებლო სტანდარტები გლობალიზაციის ერთ-ერთი ფორმაა. იგი განსაკუთრებით საჭიროა კერძო განათლების უპრეცედენტო გაზრდისა და დეცენტრალიზებული სისტემის მართვის პირობებში. სახელმწიფო სტანდარტები იძლევა განათლების კონტროლისა და სწავლების ხარისხის გარანტიას; ის უზრუნველყოფს განათლების თანასწორობას. სტანდარტების ძირითადი დანიშნულება ისაა, რომ განსაზღვროს საგანმანათლებლო სივრცის კონტურები, რომელიც ქვეყნისათვის ერთიანი უნდა იყოს (საბჭოთა პერიოდში ეს პრობლემა არ იდგა, რადგანაც საგანმანათლებლო პროგრამები უნიფიცირებული იყო). ზოგადი მარეგულირებელი ფუნქციის შესრულებისას სტანდარტებს უნდა ეროვნული ფესვები ჰქონდეს და ეყრდნობოდეს ეროვნულ კულტურას, ტრადიციებს, განათლების მიღწევებსა და, ამასთანავე, ეთანხმებოდეს მსოფლიო საზოგადოების გამოცდილებას. მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძლება ისინი დადებითად შეფასდეს.

ახალგაზრდა თაობის უწყვეტი განათლების სისტემაში სკოლამდელი განათლება, როგორც ცნობილია, წარმოადგენს მის

პირველ საფეხურს, რომლის ძირითადი მიზანია, უზრუნველყოს ბავშვის მრავალმხრივი განვითარება, შემდგომ ასაკობრივ პერიოდზე გადასვლა და ყველა ბავშვისათვის შეძლებისდაგვარად თანაბარი სტარტი სკოლაში შესასვლელად.

ჩვენს საზოგადოებაში მომხდარმა სოციალურ-ეკონომიკურმა და იდეოლოგიურმა ცვლილებებმა განაპირობა ახალი შინაარსის საგანმანათლებლო დოკუმენტის შექმნა: „საგანმანათლებლო პროგრამა სკოლამდელთათვის“ (მექვაბიშვილი, სამხარაძე 2000; შემდგომში — „პროგრამა“). დოკუმენტი დაიბეჭდა საქართველოს განათლების სამინისტროს დაკვეთით. „პროგრამის“ მიზანია სკოლამდელი ასაკის ბავშვთა აღზრდის პირობების სრულყოფა. დოკუმენტი ითვალისწინებს სკოლამდელი დაწესებულებების მრავალფეროვნებას, მეტავტონომიას, ოჯახთან თანამშრომლობასა და სხვ.

„პროგრამას“ საფუძვლად უდევს ეროვნული, ქართული სკოლამდელი აღზრდის თეორიასა და პრაქტიკაში დაგროვილი გამოცდილება (დ. უზნაძის „განწყობისა და ფუნქციონალური ტენდენციის თეორია“, ბ. ხაჭაპურიძის შრომები დიდაქტიკურ მასალებზე და მრავალი სხვა). „პროგრამაში“ სათანადო ასახვა პოვა ქართულმა — მათ შორის ხალხურმა — შემოქმედებამ ზღაპრების, გამოცანების, სიმღერების, ცეკვების, თამაშებისა და სათამაშოების სახით. ბავშვის მიერ ბუნებისა და გარემოს გაცნობისას განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა სამშობლოსადმი სიყვარულის აღზრდას. პედაგოგი ბავშვებს აწვდის ელემენტარულ ცნობებს მშობლიური მხარის შესახებ. იგი აცნობს ეროვნულ ტრადიციებს, ისტორიულ პირებს, კლასიკოს მწერლებს, ხელოვნების მოღვაწეებს და ა.შ.

„პროგრამაზე“ დაყრდნობით შეიქმნა სკოლამდელი აღზრდის კონცეფცია, რომელშიც მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი საგანმანათლებლო სტანდარტებს ბავშვის განვითარების სხვადასხვა სფეროს მიხედვით (ფიზიკური, სოციალური, შემეცნებითი და ესთეტიკური). კონცეფციაში საგანმანათლებლო

სტანდარტები განსაზღვრულია როგორც ბავშვის პიროვნების დახასიათება სკოლამდელი ასაკის თითოეული წლისათვის და ჩამოყალიბებულია სკოლამდელი ბავშვის პორტრეტი (წლების მიხედვით დინამიკაში).

სკოლაში შესვლის წინ ბავშვის განვითარების ძირითადი მაჩვენებლები გაერთიანებულია განათლების შინაარსისა და ასაკობრივი შესაძლებლობების დონისადმი წყნებული მოთხოვნების სისტემაში სფეროების მიხედვით:

- ფიზიკური განვითარების მაჩვენებლებში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა სხვადასხვა მოძრაობის დაუფლებას, ტანადობის ჩამოყალიბებას, რაც ხელს უწყობს ბავშვის ჯანმრთელობის განმტკიცებასა და მის ადეკვატურ რეაგირებას ცვალებად პირობებზე;

- სოციალურ განვითარებაში წარმოდგენილია ბავშვის თამაში, ურთიერთობა თანატოლებსა და მოზრდილებთან, რაც განიხილება როგორც საკუთარი ქცევის მართვის საშუალება, ზნეობრივი ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებებისა და ეროვნული ტრადიციების გათავისება;

- მეტყველების განვითარებაში იგულისხმება ენის ლექსიკური და გრამატიკული მხარეების ფლობა, მეტყველების ბგერითი კულტურის ჩამოყალიბება, მწყობრი მეტყველების აქტიური გამოყენება არა მხოლოდ ამბის გადმოსაცემად, არამედ საკომუნიკაციო საშუალებად; სამეტყველო ლექსიკონის გამდიდრება (3000-4000 სიტყვების ფარგლებში); მარტივი სიტყვების წაკითხვა მთლიანი სიტყვის მეთოდით;

- შემეცნებითი განვითარება ხელს უწყობს ბავშვებში ცნობის მოყვარეობისა და ინტელექტუალურ აქტივობას, ინფორმაციის აღქმას და მარტივი პრობლემების დამოუკიდებლად გადაწყვეტას;

- ესთეტიკური განვითარება მიზნად ისახავს ბავშვის მხატვრულ აღზრდას მუსიკის, სახვითი საქმიანობისა და ლიტერატურის საშუალებებით, აგრეთვე გარემო სინამდვილისადმი ესთეტიკური დამოკიდებულების ჩამოყალიბებას.

შეიცვალა დრო. ვითარდება ეროვნული საგანმანათლებლო სისტემა, მუშავდება სწავლების ახალი ტექნოლოგიები, რის საფუძველზეც საჭირო გახდა საგანმანათლებლო სტანდარტების „ახალი თაობის“ შედგენა, რომელიც უფრო ზუსტად მიგვანიშნებს, თუ რისი გაკეთება შეუძლია სკოლამდელი ასაკის ბავშვს. ამისათვის შექმნილია სტანდარტების სხვადასხვა სახე. მაგალითად:

- სტანდარტები, რომლებიც ხელმძღვანელობს პროგრამებს;

- სტანდარტები, რომლებიც ხელმძღვანელობს აღმზრდელის განათლებას;

სტანდარტები, რომლებიც ხელმძღვანელობენ მშობელთა განათლებას (კაგანი 2008).

პირველ შემთხვევაში სტანდარტები აკონკრეტებს, თუ რა უნდა გააკეთოს და უზრუნველყოს პროგრამებმა, რომ შეუწყოს ხელი განვითარების ხარისხს.

მეორე შემთხვევაში სტანდარტები აზუსტებს, თუ რა უნდა იცოდნენ პედაგოგებმა და რისი გაკეთებაა საჭირო აღმზრდელობით-საგანმანათლებლო პროცესის სამართავად.

მესამე შემთხვევაში სტანდარტები შეიცავს მითითებებს, რჩევებს მშობლებისთვის, თუ როგორ უნდა შეასრულონ მათ თავიანთი მოვალეობა.

ბავშვის განსავითარებლად მნიშვნელოვანია ჩამოთვლილი სტანდარტების თითოეული სახე. აღსანიშნავია, რომ საბავშვო ბაღი და ოჯახი მხოლოდ ერთობლივი ძალებით, მეცნიერულ საფუძველზე სწორად შედგენილი საგანმანათლებლო პროგრამის მიხედვით შეძლებენ მიაღწიონ წარმატებას სკოლამდელი ასაკის ბავშვების აღზრდაში.

ბოლო წლებში საქართველოში განსაკუთრებით გააქტიურდა მუშაობა სკოლამდელთა აღზრდა-განათლების სფეროში. თუ 2000-2005 წლებში განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო საბავშვო ბაღს ძირითადად ანიჭებდა აღზრდის (მოვლის) ფუნქციას, 2006 წლიდან სკოლამდელი დაწესებულება იბრუნებს თავის საგანმანათლებლო სტატუსს. მისი მიზანია, მშობლებთან თანამშრომლობით, იბრუნოს ბავშვის განათლებაზე, მის სრულ-

ყოფილ განვითარებაზე, რათა უკეთ მოამზადოს სკოლისათვის. ამ მიზნის მისაღწევად მნიშვნელოვანია „ახალი თაობის“ სტანდარტების შექმნა, რომლებიც, ერთი მხრივ, საბავშვო ბაღისა და ოჯახის ყურადღებას მიაქცევს სკოლამდელი ასაკის ბავშვებს, გაუზრდის პასუხისმგებლობას თითოეულ აღსაზრდელს; მეორე მხრივ, სტანდარტებს შეუძლია დაუბრუნოს სკოლამდელ დაწესებულებას ადრინდელი პრესტიჟი იმ შემთხვევაში, თუ საბავშვო ბაღი მჭიდროდ ითანამშრომლებს ოჯახთან და, ამასთანავე, პროფესიულ დახმარებას გაუწევს ბავშვის აღზრდას და სკოლისათვის მომზადებას.

საქართველოში გაეროს ბავშვთა ფონდის, განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს ბაზაზე მუშავდება ასეთი სახის კომპლექსური სტანდარტი მრავალპროფესიული ჯგუფის მიერ (ექიმები, ფსიქოლოგები, პედაგოგები, ფინანსისტი, სტატისტიკოს-დემოგრაფი და სხვ.). ამ მუშაობას საფუძვლად უდევს საზღვარგარეთელი სპეციალისტების გამოცდილება, კერძოდ, კოლუმბიის უნივერსიტეტის პროფესორ ლინ კაგანისა, რომელმაც შემოგვთავაზა სტანდარტების შესაქმნელად ფართო მიდგომა. ჩვენ გავეცანით ლინ კაგანის შრომებს, მივიღეთ მონაწილეობა სემინარის მუშაობაში (ELDS) და დადებითად შევაფასეთ მისი გამოცდილება. ამ გამოცდილების გამოყენება დაგვეხმარება სკოლამდელთათვის თანამედროვე საგანმანათლებლო სტანდარტების შექმნასა და რეალიზაციაში. ამასთანავე, უნდა გვახსოვდეს ამ დარგის ჩვენი კლასიკოსი მეცნიერები, გამოჩენილი მეთოდისტები და პრაქტიკოსები.

ამრიგად, გლობალიზაცია ობიექტური მოვლენაა, ამ პროცესს ვერ შევაჩერებთ. სკოლამდელი ასაკის ბავშვის განვითარების სტანდარტების შესაქმნელად გასათვალისწინებელია ნებისმიერი წყაროდან მიღებული ინფორმაცია. ამავდროულად, არ უნდა დაგვავიწყდეს შევუნარჩუნოთ მომავალ თაობას ეროვნული კულტურა, ტრადიციები და ადათ-წესები.

ლიტერატურა

ვასაძე ნ.

2003. გლობალიზაცია და ეროვნული სკოლა, „მოამბე“, პერიოდული სამეცნიერო ჟურნალი ნ, თბილისი: 173-180.

ილტუს ს. (Iltus Selim)

2007. School readiness in Georgia, Georgia: UNISEF Publications: 4 -18

კაგანი შ. ლ. (KAGAN SHERON LYNN)

2008. Validation overview: Early learning & Development standards. Training material, Georgia: UNISEF Publications

მექვაბიშვილი ლ., სამხარაძე ნ. (რედ.)

2000. საგანმანათლებლო პროგრამა სკოლამდელთათვის, თბილისი: საქართველოს განათლების სამინისტრო. ი. გოგებაშვილის სახელობის პედაგოგიკურ მეცნიერებათა ეროვნული ინსტიტუტის კომპიუტერული ცენტრი.

ფალავანდიშვილი მ.

2003. გლობალიზაცია, სახელმწიფო განათლების სტანდარტები და სკოლამდელი დაწესებულება, „მოამბე“, პერიოდული სამეცნიერო ჟურნალი ნ, თბილისი: 19-23.

სოციალიზაციის პროცესში ინდივიდის (მოზარდის) საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვის მექანიზმი საქართველოს მთიანეთის ტრადიციულ საზოგადოებაში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

ჟუჟუნა ერიაშვილი
(საქართველო)

"Socialis" ლათინური სიტყვაა და ნიშნავს საზოგადოებრივს. სოციალიზაცია განმარტებულია, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის ინდივიდის (მოზარდის) მომზადების პროცესი; მაგრამ ამ განმარტებაში უგულებელყოფილია სოციალიზაციის არანაკლებ მნიშვნელოვანი მეორე მხარე, კერძოდ, ინდივიდის (მოზარდის) საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვის პროცესი. ამიტომ, სოციალიზაციის ჩვენული განმარტება ასეთი იქნება: სოციალიზაცია არის საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის ინდივიდის (მოზარდის) მომზადებისა და მასში ჩართვის პროცესი.

სოციალიზაციის სხვადასხვა ასპექტს სწავლობს ფსიქოლოგია, სოციალური ფსიქოლოგია, პედაგოგიკა, სოციოლოგია, ისტორია და ეთნოლოგია. ისტორია და ეთნოლოგია ემსახურება სოციალიზაციის შედარებით-ისტორიულ შესწავლას სხვადასხვა საზოგადოებებსა და კულტურებში. ჩვენს შემთხვევაში, საქმე ეხება ინდივიდის (მოზარდის) სოციალიზაციის საკითხს საქართველოს მთიანეთის, კონკრეტულად — ფშავ-ხევსურეთის ტრადიციულ საზოგადოებაში.

როგორც ყველა საზოგადოებაში, ჩვენთვის საინტერესო რეგიონშიც ინდივიდის სოციალიზაცია იწყება ოჯახიდან. მოზარდი საქმიანობს მეურნეობაში უფროსებთან ერთად, ესწრება უფროსთა შეკრება-მსჯელობებს მეურნეობისა და სოციალური გარემოს საკითხებზე, ე. ი. ინფორმაციის დიდ ნაწილს იღებს პრაქტიკული ყოფა-ცხოვრებიდან. მაგრამ ამჟამად ყურადღებას ვამახვილებთ არა

მოზარდის მომზადების პროცესზე, არამედ იმ რიტუალებზე, რომლებითაც მოზარდი უნდა ჩაერთოს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ანუ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ინდივიდის (მოზარდის) ჩართვის მექანიზმზე, დღევანდელი ტერმინოლოგიით, ინდივიდის სოციალიზაციის ეტაპობრივი დე-ფაქტო მდგომარეობის დე-იურედ გაფორმებაზე.

საკითხზე მრავალწლიანი დაკვირვებით დავრწმუნდით, რომ ფშავ-ხევსურეთისათვის დამახასიათებელია ინდივიდის სოციალიზაციის ეტაპების რიტუალებით გაფორმების თანდათანობითი პროცესი, საფეხურებრივი სისტემა, ინდივიდის თანდათანობით შეყვანა საზოგადოების (სოციუმის) სოციალურ-რელიგიურ სამყაროში, მასზე სამეურნეო-მწარმოებლური, სოციალურ-ეკონომიკური, მმართველობითი ფუნქციების თანდათანობით დაკისრება. აღნიშნულ მოვლენას საგანგებოდ ვუსვამთ ხაზს, რადგანაც არსებობს ინდივიდის ერთი საზოგადოებრივი მდგომარეობიდან მეორეში (უფრო მაღალში) ერთბაშად, ერთი რიტუალებით გადასვლა. ამ უკანასკნელისგან განსხვავებით, მთიანეთისათვის დამახასიათებელია თანდათანობითი პროცესი — ბავშვობიდან სრულწლოვანებამდე.

მთიანეთში (კონკრეტულად ფშავ-ხევსურეთში) გამოვლენილი გვაქვს მოზარდის სოციალიზაციის ცალკეული ეტაპების გამოფორმებელი რიტუალები ბავშვობიდან სრულწლოვანებამდე. მათ შორის, ძირითადი რიტუალებია (ანუ ის რიტუალები, რომლებიც ჯვარ-ხატში — სოციუმის საკულტო და

საორგანიზაციო ცენტრში სრულდება): „განათვლა“, „მიბარება“ („მისამბარეთ“), „ხატში გაყვანა“, „დასტურთ ყენება“, „საჯელოში ჩადგომა“, „ზღუბლის დალაჯვა“, „ჯელ-მჯრის ნათვლა“. ყოველი ეს რიტუალი ორმაგი დატვირთვით „მუშაობს“: მათ აქვთ როგორც სოციალური, ასევე სარწმუნოებრივ-რელიგიური ფუნქცია და რიტუალების შესრულების ეს ორი მხარე მჭიდროდ არის ერთმანეთთან გადაჯაჭვული.

როგორც აღინიშნა, რიტუალები სრულდება ბავშვის დაბადებიდან სრულწლოვანებამდე და ითვალისწინებს ასაკობრივ ფაქტორს: მაგ., 9 თვიდან 1 წლამდე ბავშვი უნდა „განათლოს“, ანუ უნდა შეასრულოს „განათვლის“ წესი. 1-3 წლის ასაკში უნდა შეასრულოს „მიბარება“. „განათვლისა“ და „მიბარების“ რიტუალების სარწმუნოებრივი ფუნქცია კავშირის დამყარება ინდივიდუალურ „მცავ-მფარავსულთან“ (ქრისტიანული რელიგიის გავლენით — „მცავ-მფარავ ანგელოზთან“), რომელიც პატრონობს ბავშვს, ზრდის, იცავს მას ყოველგვარი ავადმყოფობისა და საფრთხისაგან. „მცავ-მფარავი სულის“ რწმენას მკვლევარი სპეციალისტები რელიგიის ადრეულ ფორმად მიიჩნევენ; ხოლო საზოგადოებრივი განვითარების იმ საფეხურს, რომელიც ადამიანის, როგორც ინდივიდის, მფარველი სულის რწმენას წარმოშობს, ასე ახასიათებენ: ადამიანის პირადი მფარველი სულების კულტი ასახავს პირველყოფილ-თემური ურთიერთობების დაშლის, სამეურნეო და ყოფით სფეროში ინდივიდის დაწინაურების, გამოყოფის საფეხურს. პირველყოფილ-თემური წყობის დროს, როდესაც პიროვნება, ინდივიდი მთლიანად კოლექტივშია გათქვეფილი. რელიგიის ასეთი ფორმის არსებობა შესაძლებელი არაა; ანდა: ეს არის მსოფლმხედველობის ინდივიდუალიზაციის პროცესი, რომელიც ასახავს ადრეკლასობრივის წინარე საფეხურის დაშლას, გვაროვნული თემიდან პატარა ოჯახის გამოყოფას, შრომის ინდივიდუალური ფორმების განვითარებას. ცალკეული პიროვნება, თავისუფლდება რა თანდათან გვაროვნულ-თემური წყობის მეურვეობიდან, თავს უმწეოდ გრძნობს

გარე სამყაროს გარემოცვაში და ცდილობს ზებუნებრივ ძალებში იპოვოს მფარველი, — მფარველი ინდივიდუალური, რადგან საზოგადოებრივი განვითარების ამ საფეხურზე იგი სჭირდება არა მარტო მთელ კოლექტივს, არამედ ცალკეულ პირსაც (ტოკარევი 1964: 306, 319). ამასვე ადასტურებს ჩვენთვის საინტერესო რიტუალების ხასიათიც. მათში ყველა ქმედება გათვლილია მხოლოდ ინდივიდზე. რიტუალის შესასრულებლად მოზარდთა დიდმა რაოდენობამაც რომ მოიყაროს თავი, მისი კოლექტიურად შესრულება არ ხდება. მსხვერპლად შესაწირი საკლავის შესახელებაც მხოლოდ ერთ პირზე ხდება მოზარდის (ბავშვის) საკუთარი სახელის დასახელებით. მოზარდი (ბავშვი) კავშირს ამყარებს ინდივიდუალურ „მცავ-მფარავ სულთან“, რომელიც მას მარჯვენა მხართან ამოუდგება.

„მცავი-მფარავი სულები“ იმყოფებიან იმ გვარის „მკვიდრ“ // „უნჯ“ სალოცავში, რომელსაც ბავშვი ეკუთვნის.

რაც შეეხება რიტუალების სოციალურ ფუნქციას, ის მეტად მნიშვნელოვანია: მხოლოდ ჯვარ-ხატში განათლულ-მიბარებულთაგან დგებიან ჯელოსნები // მორიგენი /მერიგენი/ მარიგენი // ჯევისბრები, ანუ სოციუმის სრულყოფილებიანი მეთემე მამაკაცები. ეს კი თემის მოსახლეობის ის ნაწილია, რომლისგანაც დგება თემის თეოკრატიული ხელისუფლება — ჯვარიონნი // ხატიონნი (თეოკრატია მომდინარეობს ბერძნული სიტყვებიდან თჰეოს — ღმერთი, რატოს — ძალა, უფლება. თეოკრატია არის მმართველობის ფორმა, რომლის დროსაც უმაღლესი სასულიერო და საერო ძალაუფლება ქურუმობას ან სამღვდელეობას უპყრია ხელთ. საქართველოს მთიანეთში (კერძოდ, ფშავ-ხევსურეთში) იყო თეოკრატიული ხელისუფლება, რადგანაც საერო და სასულიერო ხელისუფლება ჯვარ-ხატის მსახურთ ეკუთვნოდა).

მაშასადამე, 9 თვიდან 3 წლამდე ასაკში უკვე იდება ის სოციალური „ფუნდამენტი“, რომელზედაც შემდეგ შესაბამისი სოციალური „შენობა“ უნდა აიგოს. რატომ შესაბამისი? იმიტომ, რომ „მიბარების“ შესრულება და, საერთოდ, ყველა სხვა რიტუალის შესრულება,

ბევრ რამეზეა დამოკიდებული, კერძოდ: 1) ოჯახის ეკონომიკურ მდგომარეობაზე: ყველა ოჯახს არა აქვს რიტუალების შესრულების შესაძლებლობა; 2) „მოდენილობაზე“ („მოდენილობა“, ანუ ის, რაც „მოუდის“, ეკუთვნის გვარს ან მამიშვილობას თავისი წარმოშობითა და წარმომავლობით, მაგ., ზოგს შეიძლება მოუდიოდეს „მიბარება“ სათემო ჯვარ-ხატში, ზოგს — არა). „მოდენილობა“ მოქმედებს ორი პრინციპით: სისხლით ნათესაურით და ტერიტორიულთ. სისხლით მონათესავენი თითქმის ყოველთვის თანაბარი უფლებებით სარგებლობენ. ტერიტორიული პრინციპით ფუნქციონირებისას მოქმედებს „მკვიდრის“ // „უნჯის“ და „მოსულის“ ინსტიტუტები. „მკვიდრი“ // „უნჯი“ ფშავ-ხევსურულ თემში ეწოდება თემის პირველმოსახლე გვარებსა და მამიშვილობებს, — მათ, ვინც „ანდრებით“ პირველი დასახლდა თემში, ვინც პირველმა მოიპოვა და შემოიმტკიცა თემის ტერიტორია, ვინც პირველი დაეუფლა თემის მიწას და საფუძველი ჩაუყარა თემს, ანუ ვინც თემის მიწების პირველამთვისებელი და პირველმფლობელია; „მოსული“ კი არის „მკვიდრის“ შემდეგ დასახლებული, რომელსაც თემის „მკვიდრი“ მოსახლეობა აძლევს მიწას მემკვიდრეობით მფლობელობაში განსაზღვრული პირობით — ე.წ. „ადგილის ბეგარის“ პირობით. თემის გამაერთიანებელი ჯვარ-ხატი „მკვიდრის“ საკუთარი სალოცავია (თემის სათავეში, როგორც წესი, მუდამ დგას „მკვიდრის“ სალოცავი ჯვარ-ხატი). ის („მკვიდრი“) არის მისი კულტის პირველმატარებელი და ამიტომ განათვლამიბარებაც მხოლოდ მათ მოუდით ჯვარ-ხატში, როგორც მის „მკვიდრ“ // „უნჯ“ ყმებს. „მოსულს“ კი, გვარი იქნება ეს თუ მამიშვილობა, არა აქვს თემის გამაერთიანებელ ჯვარ-ხატში (სათემო ჯვარ-ხატში) „განათვლამიბარების მოდენილობა“. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მოსული გვარები (ან მოსული მამიშვილობები) ვერ შეასრულებენ დასახლებულ რიტუალებს სათემო სალოცავში, ვერ დაამოწმებენ თავიანთ სრულუფლებიანობას სრულწლოვანების ასაკში, ვერ დადგებიან ჯვარ-ხატის მსახურებად და, ამდენად, ვერ იქნებიან თეოკრატიული ხელისუფლების (ჯვარიონთა // ხატიონთა) წარმომადგენლები, ვერ მიიღებენ

მონაწილეობას თემის მმართველობაში.

ეს სოციალური ფაქტორი სარწმუნოებრივად ასეა დასახუთებული: მოსული გვარებისა და მამიშვილობების წარმომადგენელ ინდივიდთა „მცავი-მფარავი სულები“ არ იმყოფებიან ადგილობრივ ჯვარ-ხატში, არამედ არიან მათ სავგარო სალოცავებში, თუკი ასეთი მათ მოეპოვებათ ადგილობრივ. თუ ასეთი სალოცავი ჯვარ-ხატი მათ ჯერ არ გააჩნიათ, მაშინ ეს მფარველი სულები არიან იმ ტერიტორიის სალოცავში, საიდანაც ისინი გადმოსახლდნენ. აი, სოციალურისა და რელიგიურის ერთიანობა-მთლიანობის ჭეშმარიტად ნათელი მაგალითი.

დაამყარებს რა კავშირს „მცავ-მფარავ სულთან“ „განათვლით“, ხოლო „მიბარებით“ „მიებარება“ მას საპატრონოდ, სამფარველოდ, ყოველ 2-3 წელიწადში ერთხელ ოჯახი საკლავის სისხლით კვლავ ნათლავს ბავშვს ჯვარ-ხატში, რათა ეს კავშირი გაამყაროს; ხოლო, როდესაც მოზარდი მიაღწევს სრულწლოვანების ასაკს (15–16 წელი), იგი თავისი მფარველი სულის „სამსახურში უნდა ჩადგეს“, უნდა შეასრულოს ან „სა წელოში ჩადგომის“ (არხოტი, მიღმახევა-შატილი, ბისო- ჯა ჯმატი), ან „ზღუბლის დალა ჯვის“ (ბუდე-ხევსურეთი, გუდანის ჯვარის საყმო), ან „წელ-მ ჯრის ნათვლის“ წესი (ფშავი) და, შესაბამისად, გახდება ან წელოსანი, ან მორიგე / მერიგე / მარიგე, ანდა — ჯევისბერი, ანუ თემის სრულუფლებიანი წევრი. ამიერიდან მას უფლება ეძლევა, მონაწილეობა მიიღოს სოციუმის ცხოვრების ისეთ სფეროებში, რომლებშიც მანამდე ვერ მონაწილეობდა, ანუ იცვლება (მაღლდება) მისი საზოგადოებრივი სტატუსი და მთავრდება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მისი ჩართვის პროცესიც.

მაგრამ, სანამ დასახელებულ რიტუალებს შეასრულებდეს 15-16 წლის ასაკში, მოზარდმა უნდა დაამოწმოს თავისი სოციალიზაციის კიდევ ერთი ეტაპი, გაიაროს კიდევ ერთი საფეხური 12-13 წლის ასაკში და შეასრულოს „დასტურთ ყენების“ წესი, რითაც ის ჯვარ-ხატის დასტური გახდება (დასტური არის ჯვარ-ხატის სამეურნეო პერსონალის მთავარი წარმომადგენელი). რიტუალის შესრულების წინ ამოწმებენ 12-13 წლის მოზარდის ფიზიკურ

სიმწიფეს და, მხოლოდ დადებითად შეფასების შემთხვევაში, იგი ასრულებს „დასტურთ ყენების“ წესს, ხდება დასტური და უფლება ეძლევა, შევიდეს ჯვარ-ხატის საგანგებო ნაგებობაში, რომელსაც „სადასტურო“ ეწოდება. მასვე, ეძლევა უფლება, მონაწილეობა მიიღოს ჯვარ-ხატის ყანების (მიწების) ხვნაში, ე. ი. 12-13 წლის მოზარდი უკვე ხვნაში იღებს მონაწილეობას. დასტურობა გააზრებული გვაქვს, როგორც ინდივიდის (მოზარდის) სოციალიზაციის ერთ-ერთი საფეხურის გაფორმება.

ამრიგად, ჩვენ წარმოვადგინეთ სოციალიზაციის პროცესში ინდივიდის (მოზარდის) საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვის მექანიზმი კონკრეტულ საზოგადოებაში, კერძოდ, მთიანეთის ტრადიციულ საზოგადოებაში. იგი მთის საზოგადოების განვითარების შესატყვისი და შესაფერისია. ვნახეთ, რომ სოციალიზაციის პროცესში, მოზარდის მომზადების პარალელურად, მიმდინარეობს მისი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვის პროცესიც. ჩართვა ხდება ჯვარ-ხატში რიტუალების შესრულებით, რომელიც აფორმებს მოზარდის სოციალიზაციის ამა თუ იმ ეტაპს, ამა თუ იმ საფეხურს, ანიჭებს მას ყოველი ეტაპის შესატყვის საზოგადოებრივ სტატუსს.

ეტაპობრივი ჩართვა ითვალისწინებს ასაკს და ამ ასაკში მოზარდის ფიზიკური და სულიერი ძალების მზადყოფნის ფაქტს, ე. ი. ინდივიდის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვა საფეხურებრივია და ეყრდნობა განსაზღვრული საქმიანობისთვის (მაგ., ჯვარ-ხატის სამეურნეო სფეროში საქმიანობა — დასტურობა, ხვნა, მმართველობის სფეროში საქმიანობა — ჯელოსნობა, მორიგეობა, ჯევისბერობა და ა.შ.) შესატყვის, ინდივიდის ასაკობრივ, ფიზიკურ და სულიერ სიმწიფეს.

რიტუალებში სოციალური და რელიგიური წარმოდგენილია ერთ მთლიანობაში, როგორც ერთი მთელის ორი, ერთმანეთისგან განუყოფელი ნაწილი ერთი მეორითაა განსაზღვრული და გამსჭვალულ-გადაჯაჭვული.

სოციალიზაციის ყოველი ეტაპის რიტუალით გაფორმებისას ინდივიდი (მოზარდი) სულ ახალ-ახალი უფლებების სფეროში შედის, უფრო

და უფრო მაღლდება მისი საზოგადოებრივი სტატუსი. ჩართვა მთავრდება სრულწლოვანების ასაკში (15–16 წ.), როდესაც მოზარდი, განსაზღვრული რიტუალის შესრულების შემდეგ, სოციუმის სრულუფლებიანი წევრი ხდება.

თანამედროვეობისთვის საკითხი საინტერესოა, როგორც კონკრეტული საზოგადოების ისტორიული გამოცდილება ინდივიდის (მოზარდის) სოციალიზაციის სფეროში.

ლიტერატურა:

ტოკარევი ს. ა. (ТОКАРЕВ С.А.)

1964. Ранние формы религии и их развитие, Москва, изд. «Наука».

ინტერკულტურული განათლების ტენდენციები და გამოწვევები საქართველოში

(მრავალფეროვნება და ინტერკულტურული დიალოგი საქართველოში)

გიორგი გახელაძე

(საქართველო)

საქართველოში მოსახლეობის მრავალფეროვნება პრაქტიკულად ყველა ჭრილშია წარმოდგენილი. განათლების სფეროსათვის თვალსაწიერ მომავალში აქტუალურია ენობრივად, ეთნიკურად, რელიგიურად და სოციალურად (ლტოლვილები, სპეციალური საჭიროებების მქონე თუ იძულებით გადაადგილებული პირები, რეპატრიანტები და ა.შ.) განსხვავებული ჯგუფები, შესაბამისი უმცირესობა-უმრავლესობის ჰარმონიული თანაარსებობა და განვითარება.

აღსანიშნავია, რომ საქართველოს მოსახლეობის ეროვნული სტრუქტურა ძირითადად ასახავს ენობრივ და რელიგიურ სტრუქტურასაც, თუმცა მრავალფეროვნების სპექტრს ზრდის კიდევ რამდენიმე ფაქტორი: აჭარის რეგიონში მცხოვრებ ქართველთა უმეტესობა მუსლიმია და ლაპარაკობს ქართულ ენაზე; დასავლეთ საქართველოს ორ რეგიონში — სვანეთსა და სამეგრელოში — წარმოდგენილია ქართული მოსახლეობის ენობრივი უმცირესობებიც (სვანური და მეგრული); ქრისტიანული კონფესიების დისპერსია (სომხური სამოციქულო ეკლესიის გარდა) ძირითადად ქართულ მოსახლეობაზე მოდის; აფხაზების ნაწილი მართლმადიდებელი ქრისტიანია, ნაწილი — მუსლიმი; ასეთივე მდგომარეობაა ოსებში.

საინტერესო სურათია მოსახლეობის ტერიტორიული განაწილების მიხედვით. მაგალითად, სომხური მოსახლეობის უმეტესი ნაწილი კომპაქტურად ცხოვრობს ჯავახეთის რეგიონში (სამხრეთი საქართველო), სადაც სხვა

ეროვნების წარმომადგენლები უმცირესობას წარმოადგენენ. ანალოგიური ვითარებაა აზერბაიჯანული მოსახლეობის მხრივ ქვემო ქართლის რეგიონში (სამხრეთი საქართველო). საქართველოს დედაქალაქი — თბილისი — სრულად ასახავს მთელ სპექტრს ყველა ჭრილის მიხედვით.

ასეთი მრავალფეროვნების პირობებში ინტერკულტურული დიალოგის მდგომარეობა შეიძლება აღიწეროს სხვადასხვაგვარი მახასიათებლებით. ქვეყნის მასშტაბით განხორციელებული, ვალიდური და საკითხთან ყველაზე მეტად დაახლოებული კვლევა საქართველოში განხორციელდა 2006 წელს ბიზნეს-კონსალტინგის ჯგუფის (BCG Research) მიერ — ქართული საზოგადოების ღირებულებები.

კვლევის ანალიზის შედეგად გამოიკვეთა შემდეგი დასკვნები:

თანამედროვე, დემოკრატიული საზოგადოების განვითარების ერთ-ერთ ძირითად მაჩვენებელს შემწყნარებლობა, პიროვნების თავისუფლება და თვითგამოხატვის ღირებულების განვითარება წარმოადგენს. როგორც კვლევა გვიჩვენებს, საქართველო ამ თვალსაზრისით გარდამავალ სტადიაზეა.

საქართველოს განათლების სისტემა

- განათლების კანონმდებლობა

საქართველოში არსებული რელიგიური, ეთნიკური და სოციალური ჯგუფების შესახებ არსებობს

და ვითარდება სპეციალური კანონმდებლობა, თუმცა ის უფრო კულტურული და სოციალური უსაფრთხოების (მაგ.: მშობლიური ენის სწავლა და გამოყენება, აღმსარებლობის თავისუფლება, საგადასახადო თუ სამედიცინო შეღავათები და ა.შ.) გარანტიებზე არის ორიენტირებული. ამასთან, საქართველო აქტიურად მონაწილეობს კულტურული მრავალფეროვნების დაცვისა და განვითარებისკენ მიმართულ ევროპულ ინიციატივებში.

განათლების სფეროში მოქმედი კანონმდებლობა ტოლერანტობისა და თანასწორობის ხელშემწყობი გარანტიებით უდავოდ გამოირჩევა (იხ. საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს ვებ-გვერდი: www.mes.gov.ge). ამდენად ინტერკულტურული განათლების შესახებ ცალკე სპეციალური კანონის მიღების საჭიროება ნაკლებად აქტუალურია.

ამასთანავე, გადაუდებელ საჭიროებას წარმოადგენს კულტურული მრავალფეროვნებისა და სამოქალაქო ინტეგრაციის ერთიანი სახელმწიფო პროგრამის შემუშავება. გრძელვადიანი პოლიტიკის ასეთი დოკუმენტის მნიშვნელოვანი ნაწილი უნდა აღწერდეს საგანმანათლებლო პოლიტიკას ქვეყანაში ინტერკულტურული დიალოგის ყველა ჭრილში. ამასთან, ეს დოკუმენტი საჭიროებს აღიარების ფართო არეალსა და მაღალ დონეს. ასეთი დოკუმენტის შესაქმნელად უკვე არსებობს როგორც სამეცნიერო, ისე პოლიტიკური საფუძვლები. ამ მხრივ, საქართველოში უკვე შექმნილია გარკვეული მიმართულებების განვითარების გეგმები და ხორციელდება კიდევ კონკრეტული პროექტები (მაგ.: ზოგადი განათლების რეფორმა, კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის პროგრამა, რეინტეგრაციის პროცესი და ა. შ.).

აღსანიშნავია, რომ ინტერკულტურული არაფორმალური განათლების სფეროში საქართველოში უკანასკნელი 4-5 წლის განმავლობაში მზარდი აქტიურობით მოქმედებს 30-ზე მეტი არასამთავრობო ორგანიზაცია. ისინი ძირითადად საერთაშორისო ორგანიზაციების ხელშეწყობით ახორციელებენ საკუთარ პროგრამებს.

არაფორმალური ინტერკულტურული განათლების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია მედიის როლი. საქართველოს საზოგადოებრივ მაუწყებლობას როგორც ტელევიზიით, ისე რადიოთი აქვს რეგულარული საინფორმაციო გადაცემები საქართველოს ყველა ძირითადი ეროვნული უმცირესობის ენაზე და უმცირესობათა კულტურული მრავალფეროვნებისადმი მიძღვნილი რეგულარული პროგრამები სახელმწიფო ენაზე. როგორც სამცხე-ჯავახეთში, ისე ქვემო ქართლში არის ადგილობრივი კერძო ტელერადიომაუწყებლობები და გაზეთები, შესაბამისად სომხურ და აზერბაიჯანულ ენებზე. მედიის წარმომადგენელთა ინტერკულტურული განათლების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია „მედიის მრავალფეროვნების ინსტიტუტის“, საქართველოს საზოგადოებრივი ურთიერთობების ინსტიტუტისა და მრავალი სხვა ორგანიზაციის აქტიური საგანმანათლებლო პროგრამები.

ინტერკულტურული განათლების სფეროში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს სახალხო დამცველის ოფისთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრი. მისი ინიციატივით 2005 წელს ჩამოყალიბდა რელიგიათა საბჭო და ეროვნულ უმცირესობათა საბჭო.

2006 წლიდან წარმატებით მიმდინარეობს ბილინგვური განათლების ორი საპილოტე პროგრამა, რომლის შედეგების ანალიზსა და ერთიანი სამოქმედო გეგმის შემუშავებასაც ახორციელებს ეროვნული სასწავლო გეგმებისა და შეფასების ცენტრი. ის განსაზღვრულია, როგორც ენისა და შინაარსის ინტეგრირებული სწავლების დანერგვის პროექტი.

2008 წელს საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო, „ზრდასრულთა განათლების ასოციაციასთან“ ერთად, გეგმავს აღნიშნული სფეროს ეროვნული პოლიტიკის დოკუმენტის შემუშავებას, მონაწილეობისა და გამჭვირვალობის მაღალი ხარისხით.

ინტერკულტურული დიალოგის ხელშემწყობი სახელმწიფო საგანმანათლებლო საშუალოვადიანი პრიორიტეტები აღწერილია ქვეყნის საბიუჯეტო კანონმდებლობაშიც. კერძოდ, საქართველოს განათლებისა და

მეცნიერების სამინისტროს 2008-2011 წლებში გამოკვეთილი აქვს სამი პრიორიტეტული მიმართულება. ერთი მათგანია ხარისხიანი განათლების მიღების თანაბარუფლებიანობის უზრუნველყოფა, ჩართვა ერთიან ევროპულ და ევროატლანტიკურ საგანმანათლებლო სივრცეში, ქვეყნის საზოგადოების ინტეგრაციის პროცესის ხელშეწყობა.

ინტერკულტურული დიალოგის მართვა განათლების საშუალებით – მიღწევები და პრობლემები

განათლება და მისი საშუალებით შექმნილი კომუნიკაციის უნარი ბავშვებს უვითარებს სხვა ჯგუფებისა და სახელმწიფოს მიმართ დამოკიდებულებას. უმთავრესად სკოლაში უნდა გადვიდდეს საკუთარი და სხვა კულტურისა და ენის პატივისცემა. მხოლოდ ასეთი აღზრდა მოგვცემს მოქალაქეს, რომელიც ტოლერანტულია მრავალფეროვნების მიმართ და აცნობიერებს მრავალფეროვანი საზოგადოების უპირატესობას.

სკოლამდელი აღზრდა

პოსტსაბჭოთა საქართველოში სკოლამდელი დაწესებულებების საქმიანობა, ძირითადად, მზრუნველობითი კომპონენტით ხასიათდება. მხოლოდ 2008 წლიდან დაიწყო სკოლამდელი სექტორის განვითარების ეროვნული გეგმის შემუშავება. ამ პროექტს წარმართავს ეროვნული სასწავლო გეგმებისა და შეფასების ცენტრის საკოორდინაციო ჯგუფი. პროცესში ჩართულია: განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო, გაეროს ბავშვთა ფონდი, საგანმანათლებლო ინიციატივის ცენტრი და სხვადასხვა პროფილის ექსპერტთა დიდი ჯგუფი. პროექტის მთავარი ამოცანაა სკოლამდელი ასაკის ბავშვთა სწავლებისა და განვითარების სტანდარტების განსაზღვრა.

ზოგადი განათლება

ინტერკულტურული განათლების თვალსაზრისით, გამორჩეულია შემდეგი საგნობრივი პროგრამების გამჭოლი მიმართულებები:

საგანობრივი ჯგუფი	მიმართულება	კლასები
საზოგადოებრივი მეცნიერებები	კულტურა და რელიგია	5-12
მშობლიური ენა და ლიტერატურა	ენის კომუნიკაციური ასპექტები	1-12
უცხოური ენები	კულტურათა დიალოგი	3-12
ესთეტიკური და შრომითი აღზრდა, მუსიკა	ხელოვნების (ნაწარმოების) აღქმა კონტექსტში	1-10

ასევე არაქართულენოვანი სკოლებისთვის შეიქმნა ქართულის როგორც მეორე ენის საგნობრივი პროგრამა და მიმდინარეობს მისი დანერგვა სამოქმედო გეგმის მიხედვით. ეს პროგრამა აგებულია უცხოური ენების პროგრამების მსგავსად, რომლებიც ზუსტად შეესაბამება ევროსაბჭოს მიერ დადგენილ ენის ცოდნის დონეებს. რაც შეეხება მშობლიური ენისა და ლიტერატურის პროგრამებს, ისინიც ერთიან პრინციპზე არიან აგებული (ქართული, რუსული, სომხური და აზერბაიჯანული).

მნიშვნელოვანია, რომ სახელმძღვანელოების გრიფირების წესი ეფუძნება ზოგადი განათლების ეროვნულ მიზნებსა და საგნობრივ პროგრამებთან შესაბამისობის პრინციპს.

ამგვარად, ზოგადი განათლების პროგრამული ნაწილი და შესაბამისად შექმნილი რესურსები მიღწევად შეიძლება ჩაითვალოს ინტერკულტურული განათლების განვითარების გზაზე.

ეროვნული სასწავლო გეგმებისა და შეფასების ცენტრმა, ფედერაციასთან „გადავარჩინოთ ბავშვები“ ერთად, შეიმუშავა ტოლერანტობის ფაკულტატიური ერთწლიანი

სასწავლო პროგრამა მე-4 ან მე-5-კლასელთათვის, რომლის პილოტირებაც განხორციელდება მიმდინარე სასწავლო წელს, ხოლო დანერგვა — 2008-09 სასწავლო წლიდან. 2005 წლის შემდეგ საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრომ მიიღო რიგი ზომები ინკლუზიური განათლების განსავითარებლად. ინკლუზიური განათლების პროგრამის დასაწყებად პირველი ძალისხმევა თბილისის რამდენიმე სკოლაში განხორციელდა. კერძოდ, თბილისის ათი ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლის სასწავლო პროცესში ჩაერთვნენ განსაკუთრებული საჭიროების მქონე ბავშვები. ჩატარებულმა მონიტორინგმა ცხადყო, რომ შესაძლებელი გახდა სოციალურად იზოლირებული, შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე ბავშვების ინტეგრაცია. ბავშვები, რომლებიც ჩაერთვნენ ინკლუზიურ პროცესში, უფრო მეტად არიან ინტეგრირებულნი საზოგადოებაში, თუმცა ისიც გამოიკვეთა, რომ აუცილებელია ტრენინგების ჩატარება ჯანმრთელი ბავშვის მშობლებთან, მოსწავლეებსა და პედაგოგებთან; საჭიროა გარკვეული განწყობის შემუშავება ბავშვის კლასში შეყვანამდე, ვინაიდან ჩვენი საზოგადოების დიდი ნაწილი ჯერ კიდევ არ არის მზად ასეთი ცვლილებებისათვის. ამასთან დაკავშირებით, აუცილებელია სხვადასხვა ღონისძიებისა თუ მედიის მეშვეობით საზოგადოებრივი ცნობიერების ამაღლება და არსებული სტერეოტიპების აღმოფხვრა.

საგანმანათლებლო დაწესებულებების დემოკრატიული მართვის დანერგვის პირველი ეტაპი (სკოლების სამეურვეო საბჭოებისა და დირექტორების არჩევა, უნივერსიტეტების მმართველობისა და თვითმმართველობათა არჩევა) დასრულდა, რაც ინტერკულტურული განათლების განვითარების ხელშემწყობი პირობაა.

საქართველოს ზოგადი განათლების რეფორმის პროცესში ახალი მნიშვნელოვანი ეტაპი იქნება 2009 წელს მასწავლებელთა სერტიფიცირების დაწყება. შესაბამისად, 2008 წელს დასრულდება პროფესიული ზოგადი და საგნობრივი სტანდარტების შემუშავება.

აღნიშნული დოკუმენტების სამუშაო ვერსიები ინტერკულტურული განათლების განვითარების თვალსაზრისით ძალიან იმედისმომცემია. პროფესიული სტანდარტის უმნიშვნელოვანესი ნაწილია პროფესიული ღირებულებები და ვალდებულებები. ამავე, 2008 წელს დაიწყება მასწავლებელთა პროფესიული განვითარების საგანმანათლებლო პროგრამების აკრედიტაცია. საქართველოში ინტერკულტურული განათლების განვითარების კონკრეტულ საჭიროებათა შესახებ დასკვნების გასაკეთებლად სასარგებლოა განხორციელებული კვლევების მონაცემების ანალიზი.

2006-2007 წლებში საქართველოს განათლების სისტემაში განხორციელდა რამდენიმე კვლევა, რომელთა დასკვნებიც სასარგებლოა ინტერკულტურული განათლების განვითარების კონკრეტული საჭიროებების დასადგენად (მაგ.: არაქართულენოვანი საჯარო სკოლების კვლევა — 2005; ქართულენოვანი და არაქართულენოვანი სკოლების კულტურის შედარებითი კვლევა — 2006-07 წწ.; საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ინტეგრირებული სწავლების კვლევა — 2006; არაქართულენოვან სკოლებში ქართულის როგორც მეორე ენის სწავლების შედეგების კვლევა — 2007 და ა.შ.

აღნიშნულ კვლევათა შედეგები მნიშვნელოვანია ინტერკულტურული განათლების ზოგიერთი მიმართულების კონკრეტულ საჭიროებათა დასადგენად. ასევე, შესაძლებელია რამდენიმე განზოგადებული დასკვნის გაკეთებაც. კიდევ უფრო ზოგადი საჭიროებები იკვეთება საქართველოს საზოგადოების ღირებულებათა (BCG Research — 2007), ეროვნულ უმცირესობათა საჭიროებებისა (GIPA — 2007) თუ საქართველოში ტოლერანტობის ხარისხის (UNAG — 2006) კვლევების შედეგებთან შეჯერებისას.

მასწავლებელთა წვრთნის პროგრამის მონიტორინგისა და სხენებული კვლევების შედეგების საფუძველზე მკაფიოდ შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს სკოლების პედაგოგების უმეტესობას არ გააჩნია საკმარისი კომპეტენცია ინტერკულტურული დიალოგის განსავითარებლად.

უმაღლესი განათლება

მართალია, საქართველოს უმაღლესმა საგანმანათლებლო დაწესებულებებმა საკუთარ პრაქტიკაში სხვებზე ადრე დანერგეს ინტერკულტურული განათლების სხვადასხვა კომპონენტი, მაგრამ 5-6 წლის გამოცდილება საკმარის გავლენას ვერ ახდენს საზოგადოებაზე. ასეთი განათლების მიმდებნი უმთავრესად სოციალურ და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტების მაგისტრანტები არიან. მათი რაოდენობა ჯერჯერობით მცირეა (ყოველწლიურად დაახლოებით 30-მდე მაგისტრი) და ისინი ძირითადად სამეცნიერო-კვლევით სფეროში აგრძელებენ საქმიანობას, თანაც ქვეყნის ფარგლებს გარეთ. განათლების სპეციალისტთა უმაღლეს საგანმანათლებლო პროგრამებში ამ ტიპის დისციპლინები 2-3 წელია ინერგება, თუმცა ეს მიმართულება შესაბამისი ტიპის პროფესორ-მასწავლებლების სიმცირის გამო განსავითარებლად ვერ ჩაითვლება. ამასთან, განათლების მაგისტრატურებში სტუდენტების სიმცირე თვალსაჩინოა. ეს ნიშნავს, რომ უახლოეს 3-5 წელიწადში ინტერკულტურული განათლების განვითარებისთვის ძირითად ადამიანურ რესურსად მოქმედი პედაგოგები რჩებიან.

დასკვნა

თუ გავანალიზებთ 2008 წლამდე არსებულ მონაცემებს და საქართველოს განვითარების (მათ შორის განათლების სისტემის) ტენდენციებს, ინტერკულტურული განათლების განსავითარებლად იკვეთება შემდეგი საჭიროებები:

- კულტურული მრავალფეროვნებისა და სამოქალაქო ინტეგრაციის ერთიანი სახელმწიფო სტრატეგიის / პროგრამის, რომლის მნიშვნელოვანი ნაწილიც უნდა იყოს ინტერკულტურული განათლების განვითარების პოლიტიკა, შემუშავება და დამტკიცება.
- ინტერკულტურული განათლების ინდიკატორების განსაზღვრა და მათზე დაფუძნებით შედეგების შეფასების სისტემის

შემუშავება.

- პედაგოგების მომზადებისა და პროფესიული განვითარების პროგრამების შემუშავებასა და განხორციელებაში ჩართული პროფესიონალების შეთანხმებული ძალისხმევით გაძლიერება ინტერკულტურული განათლების განსავითარებლად.
- ზრდადასრულებულთა (უპირველესად პედაგოგების) საგანმანათლებლო პროგრამებში კულტურებს შორის დიალოგის განვითარების საკითხების შემუშავება და დანერგვა.
- ინტერკულტურული დიალოგის ხელშეწყობი მრავალფეროვანი სასწავლო რესურსების შექმნა და გავრცელება. ამ მიმართულებით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია საინფორმაციო-საკომუნიკაციო ტექნოლოგიების ეფექტიანი გამოყენება.

ჩამოთვლილი ამოცანების შესრულებაში ძალიან მნიშვნელოვანია საერთაშორისო, ევროპული და რეგიონული გამოცდილების მიზნობრივი გაზიარება.

საქართველოს განათლების სისტემა მიზნად ისახავს ქვეყანაში ისეთი საზოგადოების ჩამოყალიბებისთვის ხელშეწყობას, რომლის წევრთა ინტეგრაციაც ეფუძნება ერთმანეთის ენების, აღმსარებლობისა და კულტურული ღირებულებების პატივისცემას.

ლიტერატურა

- <http://www.bcg.ge>
<http://www.reform.edu.ge>
<http://www.ganatileba.org>
www.mes.gov.ge

ინტერკულტურული ასპექტები მეორე ენის სწავლების პროცესში

კახა გაბუნია
(საქართველო)

ინტერკულტურული განათლების მიზანს, საზოგადოდ, წარმოადგენს როგორც ეროვნული უმრავლესობის, ასევე ეროვნული უმცირესობების მოზარდთა წარმატებული ინტეგრაცია თანამედროვე პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში და ჩამოყალიბება ინტერკულტურული პიროვნებისა, რომელიც იქნება ადეკვატური პოლიკულტურული გარემოს პირობებში. ინტერკულტურული აღზრდა მოწოდებულია ჩამოყალიბოს შემსწავლელთა მსოფლხედვა და ქცევა, რომელიც დაეყრდნობა ჰუმანურობის, პასუხისმგებლობის, სოლიდარობის, ურთიერთგაგების, დემოკრატიისა და ტოლერანტობის პრინციპებს.

ტერმინი „კულტურათშორისი სწავლება“ სხვადასხვაგვარად განიმარტება. პირდაპირი გაგებით — იგი სხვა კულტურასთან ურთიერთობისას წარმოადგენს ცოდნის, შეხედულებების და ქცევის ჩამოყალიბების ინდივიდუალურ პროცესს, თუმცა უფრო ხშირად კულტურათშორისი სწავლება უფრო ფართო კონტექსტში განიხილება და აღნიშნავს ცნებას, რომლის მიხედვითაც სხვადასხვა წარმომავლობისა და კულტურული ღირებულებების მქონე ადამიანები მშვიდობიანად თანაცხოვრობენ.

ინტერკულტურული პრინციპები მოითხოვს კულტურული სხვაობების აღიარებას, მათ პატივისცემას, ტოლერანტობას, სხვადასხვა კულტურის წარმომადგენლებისთვის თანაბარი შესაძლებლობების მიცემას, დისკრიმინაციის აღმოფხვრას. კულტურათშორისი ურთიერთობა გულისხმობს იმის დაფიქსირებას, რომ სხვადასხვა კულტურის წარმომადგენლები

ერთმანეთს ჰგვანან და განსხვავდებიან კიდევ ერთმანეთისგან.

ინტერკულტურული სწავლების მთავარი მიზანია მოსწავლეებსა და მათ გარშემო მყოფ ადამიანებს შორის ურთიერთობების ხელშეწყობა. ინტერკულტურული სწავლების არსებითი პრინციპებია:

- ზოგადსაკაცობრიო ფასეულობების (პლურალიზმი, ტოლერანტობა, დემოკრატია) შეთვისება-აღიარება;
- კულტურული თვითიდენტობის აღქმისათვის პირობების შექმნა — უმცირესობების მიერ საკუთარი კულტურული შტრიხების შენარჩუნება;
- ყველა კულტურის თანაბრად დაფასება, კულტურული დიალოგისთვის გარემოს შექმნა;
- წარმატების მისაღწევად უმრავლესობისა და უმცირესობებისთვის მხარდაჭერის იდენტურად უზრუნველყოფა: მოზარდისთვის საკუთარი ცხოვრებისეული პრობლემების გადაჭრაში დახმარება.

ინტერკულტურული სწავლების პრინციპების განხორციელების უმნიშვნელოვანესი ასპარეზი ენის გაკვეთილია. ჩვენს შემთხვევაში იგულისხმება მეორე ენის სწავლების პროცესი.

ენა ურთიერთობის საშუალებაა, თუმცა, ამასთანავე, იგი სინამდვილის აღქმის თავისებური სისტემაა — ადამიანის სოციალიზაციის უმთავრესი ინსტრუმენტი. ენის განხილვა, როგორც სოციალური მოვლენისა, თავის თავში მოიცავს ერთდროულად

კულტურულ, კომუნიკაციურ, განმავითარებელ, აღმზრდელ, ინტეგრაციულ ასპექტებს.

აღბათ საჭიროა შევჩერდეთ ტერმინ მეორე ენის შინაარსზე, ვინაიდან თანამედროვე პედაგოგიკაში აშკარად იკვეთება ტენდენცია, გაიმიჯნოს მეორე და უცხო ენის სწავლის (ათვისების) მეთოდოლოგიური ასპექტები. როგორც წესი, მეორე ენის შესწავლაზე საუბრისას გულისხმობენ ამა თუ იმ ქვეყანაში უმცირესობათა მიერ სახელმწიფო ენის დაუფლებას. ყურადღებას გავამახვილებ ერთ მნიშვნელოვან დეტალზე: მეორე ენის ათვისების პროცესში ბუნებრივად ივარაუდება იმ მკვიდრი (დომინანტი) ენის მატარებელი ჯგუფის (საზოგადოების) კულტუროლოგიური და ეთნოლოგიური ასპექტების ჩართვა-გამოყენება, რომლის წევრადაც გვსურს ჩამოყალიბდეს ენის შემსწავლელი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჩვენ ვზრდით იმ ქვეყნის (ჩვენს შემთხვევაში — საქართველოს) მოქალაქეს, რომელიც ენას (სახელმწიფო ენას) განიხილავს არა მხოლოდ როგორც კომუნიკაციის საშუალებას, არამედ როგორც საზოგადოებაში სრულფასოვნად ჩართვის ინსტრუმენტს.

მეორე ენის სრულყოფილად დაუფლება შეუძლებელია ამ ენის მატარებელი ქვეყნის კულტურის (ფართო გაგებით) საფუძვლიანი აღქმის გარეშე, თუმცა ამ კულტურის გაცნობა აუცილებლად უნდა ხდებოდეს მშობლიური ენისა და კულტურის სრულყოფილი შესწავლის პარალელურად; აქცენტი ყოველთვის უნდა კეთდებოდეს საერთოზე და არა განმასხვავებელზე.

საქართველოში დღესდღეობით მხოლოდ მონოლინგვური სკოლები გვაქვს. სწავლების ენა ამ მონოლინგვურ სკოლებში ოთხია: ქართული, რუსული, სომხური და აზერბაიჯანული (აფხაზეთისა და ე. წ. სამხრეთ ოსეთის არაკონტროლირებად ტერიტორიებზე — ოსური და აფხაზური, თუმცა ამ ენებზე სწავლება მხოლოდ დაწყებით კლასებში მიმდინარეობს და ისიც — არასრულად).

მეორე ენის სწავლების პროცესში, ერთი მხრივ, გათვალისწინებული უნდა იყოს ეთნოლოგიური ასპექტები, მეორე მხრივ —

უაღრესად ფაქტიზად უნდა მოვეკიდოთ რელიგიურ ფაქტორს.

ჩვენ არ გავამახვილებთ ყურადღებას იმაზე, რომ დღემდე არსებულ სახელმძღვანელოებში არ იყო გათვალისწინებული არათუ ინტერკულტურული, არამედ საკუთრივ ლინგვისტური ასპექტებიც კი (ამ სახელმძღვანელოებით, პრაქტიკულად, ვერ ხერხდებოდა სახელმწიფო ენის სწავლება). ამჟერად ჩვენი მიზანია, განვიხილოთ ძირითადი პრინციპები, რომელთა გათვალისწინებაც მოუწევთ მეორე ენის სახელმძღვანელოების პოტენციურ ავტორებს; აქვე ხაზი უნდა გავუსვით პედაგოგების ფაქტორს: იდეალურად შედგენილი სახელმძღვანელოც კი ვერ მოგვცემს შედეგს, თუ არ იქნა სათანადოდ მომზადებული მასწავლებელი; მეტიც: პედაგოგსა და მოსწავლეს შორის ცოცხალ დიალოგს, ინტერაქციულ კომუნიკაციას არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება კულტურათშორისი დიალოგის „შედგომის“ მიზნით, თუმცა სახელმძღვანელოს, როგორც სასწავლო რესურსს, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება — მით უფრო, ისეთი სენსიტიურ პრობლემასთან მიმართებით, როგორიც ინტერკულტურული განათლებაა...

პირადად ვმონაწილეობდი შედგენაში და თანაავტორი ვარ სახელმძღვანელოებისა, რომლებიც მეორე ენის დაუფლებისთვისაა მოწოდებული. ესენია: სახელმძღვანელო „საიმედო“, რომელიც ზრდასრულთათვისაა განკუთვნილი და სახელმძღვანელო „თავთავი“ (I ნაწილი), რომელიც დამხმარე სახელმძღვანელოს სტატუსითაა შესული არაქართულენოვან ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლებში. შესაბამისად, გამოიკვეთა გარკვეული მიდგომა ეთნოლოგიური და რელიგიური ფაქტორების მიმართ.

არა მხოლოდ მცირეწლოვანთათვის, ზრდასრულთათვისაც აუცილებელია მეორე ენის სწავლების პროცესში ისეთი გარემოს შექმნა, რაც მათ ე. წ. უარყოფის სიმპტომს „მოუხსნის“ (მილტონ ჯ. ბენეტის ინტერკულტურული ურთიერთპატივისცემის განვითარების მოდელის გათვალისწინებით) და I ეტაპზე, სულ მცირე, კულტურული სხვაობების აღიარების ეფექტს

მოგვცემს (შემდგომი საფეხურია ადაპტაცია და საბოლოო მიზანი — ინტეგრაცია); ენის შემსწავლელი არ უნდა გრძნობდეს დისკომფორტს მისთვის უცხო, თუნდაც წარმოსახვით გარემოში — დიალოგებში მისთვის ნაცნობი სიტუაციები თამაშდება (ასეთია, მაგალითად, ახალქალაქის ბაზარში გათამაშებული სცენა); ამასთან, მოქმედი პირები არიან როგორც უმრავლესობის, ასევე უმცირესობის წარმომადგენლები. (დიალოგის მაგალითი: გამარჯობა, გიორგი, — გაგიმარჯოს, არმენ, — როგორ ხარ? — კარგად. შენ? — მეც კარგად ვარ. — არმენ, შენი ძმა სად ცხოვრობს? — ჩემი ძმა ამერიკაში ცხოვრობს). როგორც ვხედავთ, დიალოგი აკმაყოფილებს, სულ მცირე, 2 პირობას:

1. შექმნილია შემსწავლელისთვის ნაცნობი გარემო (დიალოგი მიმდინარეობს ახალქალაქში; საუბარია აქტუალურ და რეალისტურ თემაზე);

2. დიალოგში მონაწილე პირი, ასე ვთქვათ, „მისიანია“. იგი ახდენს თვით-იდენტიფიკაციას მოცემულ გარემოში და იხსნება „გაუცხოების“ პრობლემა.

ანალოგიური პრინციპი იქნა გამოყენებული სასკოლო სახელმძღვანელოშიც: „თავთავის“ I წიგნში მოქმედი პირების სახელები „ინტერნაციონალურია“, სიტუაციების განვითარებაც ისეთ გარემოში ხდება, რომელიც მოსწავლისთვის დამაფრთხილებელ, უცხო სიტუაციებს არ მოიცავს...

ენის სწავლების პროცესში უთუოდ დგება მხატვრული ლიტერატურის (როგორც ამა თუ იმ ეთნოსის კულტურის ორგანული ნაწილის) გაცნობის საკითხი. ვფიქრობთ, ეს საკმაოდ რთული და საკამათო საკითხია და საჭიროა ზოგადი ხედვის შემუშავება:

ერთი მხრივ, ერის კულტურაზე წარმოდგენის შექმნა მხატვრული ლიტერატურის შედევრების გაცნობის გარეშე წარმოდგენელია;

მეორე მხრივ — აქცენტის გაკეთება ლიტერატურული ნაწარმოებების შესწავლაზე უკანა პლანზე სწევს კომუნიკაციურ ასპექტს და, შესაბამისად, დგება მოტივაციის პრობლემაც... მხატვრული ტექსტების შერჩევისას გასა-

თვალისწინებელია რამდენიმე ფაქტორი:

1. ასაკობრივი შესაბამისობა: ტექსტები უნდა შერჩეს ისე, რომ მოსწავლეს აინტერესებდეს წაკითხული;

2. ტექსტის ენობრივი ქსოვილის გამარტივება: ტექსტის შერჩევისას არ უნდა გამოვიდეთ იმავე პრინციპებიდან, რომელთაც ვემყარებით მშობლიური ენის სწავლების პროცესში: ის, რაც მარტივია ქართულენოვანი მკითხველისთვის, შესაძლოა რთული აღმოჩნდეს არაქართულენოვანი მკითხველისთვის (აკაკი წერეთლის მაგალითი); მისაღებად, მეტიც, აუცილებლად მიგვაჩნია ადაპტაცია;

3. ტექსტების ფაქიზად შერჩევა — გათვალისწინება შემსწავლელის როგორც ეთნიკური წარმომავლობისა, ისე რელიგიური მრწამსისა. მაგალითად, ქვემო ქართლის სკოლებში ქრისტიანულ თემატიკაზე, თუნდაც სიმბოლიკაზე აქცენტირება დაუშვებელია, თუმცა გარკვეულ ეტაპზე რელიგიური შემწყნარებლობის, ტოლერანტობის კომპონენტის სახით სათანადოდ დამუშავებული მასალის მიწოდება აუცილებელიცაა. ასევე, უარი უნდა ითქვას იმ ისტორიულ მომენტებზე ყურადღების გამახვილებაზე, სადაც ამ ეთნიკურ ჯგუფებს შორის ბრძოლებია აღწერილი (მაგალითად, სომხეთ-საქართველოს ან თურქეთ-საქართველოს შორის ოდესღაც არსებული დაპირისპირება); პირიქით, ვეძიოთ ისეთი ფაქტები, სადაც ამ ეთნიკურ ჯგუფებს შორის მეგობრობაზე, ერთგულებასა და ურთიერთაპატივისცემაზე აქცენტი გაკეთებული (ამგვარი მაგალითების მოძიება ჩვენი მრავალსაუკუნოვანი ისტორიიდან არ არის რთული).

4. კულტურათშორისი დიალოგისთვის აუცილებელია ისეთი ტექსტების შერჩევა, რომლებშიც ასახულია ამა თუ იმ ტრადიციის აღწერა (მაგალითად, როგორ ხვდებიან ახალ წელს ქართველები, სომხები, აზერბაიჯანელები; მაღალ კლასებში — ცოლის შერთვის ტრადიცია, სახალხო დღესასწაულები, შეჯიბრები და ა. შ.).

5. დასასრული: ჩვენი მიზანი უნდა იყოს უმცირესობებისთვის არა რაღაც სავალდებულო ნაწარმოებების სწავლება, არამედ კითხვის უნარის განვითარება და ინტერესის

აღძვრა, რათა შემსწავლელმა მოინდომოს, გაეცნოს ამ ენაზე არსებულ ლიტერატურას.

რასაკვირველია, იდეალური იქნებოდა, ენის სწავლებისთვის შემუშავებულიყო, ასე ვთქვათ, „უნივერსალური“ სახელმძღვანელო, რომელშიც გათვალისწინებული იქნებოდა საქართველოში მცხოვრები ყველა ეთნიკური ჯგუფის თავისებურებანი; ვფიქრობთ, ინტერკულტურული ასპექტების გათვალისწინება უფრო მოსახერხებელია ცალკეული რეგიონებისთვის; მართალია, წმინდა ეკონომიკური თვალსაზრისით. ეს არამომგებიანია გამომცემლობებისთვის, მაგრამ ამ ეტაპზე, სახელმწიფოს თუ დონორი ორგანიზაციების დახმარებით, შესაძლებლად მიგვაჩნია სპეციფიკური სახელმძღვანელოების უზრუნველყოფა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, არ არის გამორიცხული, გაუთვალისწინებელი პრობლემების წინაშე აღმოვჩნდეთ.

ინტერკულტურული კომუნიკაციის განსახორციელებლად საჭიროა ცოდნა იმ ფასეულობათა და წარმოდგენათა შესახებ, რომლებიც მიღებულია სხვა რეგიონების განსაზღვრულ სოციალურ ჯგუფებში (რელიგიურ რწმენათა, ტაბუს, საზოგადოებრივი, ისტორიული ფაქტების და ა. შ. შესახებ). ყოველი ადამიანი ფლობს ცოდნის გარკვეულ ერთობლიობას, რომელიც დამახასიათებელია კონკრეტული კულტურისათვის და უნივერსალური ხასიათისაა.

ახალი ცოდნა მარტივად კი არ ემატება უკვე არსებულ ცოდნას, არამედ დამოკიდებულია, ერთი მხრივ, უკვე არსებული ცოდნის ხასიათზე, სირთულესა და სტრუქტურაზე, მეორე მხრივ კი მას თან სდევს უკვე არსებული სისტემის თუნდაც ნაწილობრივი გარდაქმნა. ამკარაა, რომ სამყაროს შესახებ ცოდნის არსებობას უშუალო კავშირი აქვს ენის შესწავლასთან. ხშირ შემთხვევაში ენის სწავლების მეთოდიკა ეფუძნება შემსწავლელის ზოგად ცოდნას, თუმცა ზოგ შემთხვევაში (მაგ., უშუალოდ უცხოენოვან გარემოში სწავლებისას) ხდება ლინგვისტური და არალინგვისტური ცოდნის ერთობლივად და ურთიერთდაკავშირებულად შეთვისება. ასეთი პირობები, ბუნებრივია, არა გვაქვს

სამიზნე რეგიონებში (ქვემო ქართლი, სამცხე-ჯავახეთი...).

ჩვენი მიზანია, ჩამოვაცალიბოთ საგანმანათლებლო სისტემა, რომლის ერთ-ერთი პრიორიტეტი უნდა იყოს ინტერკულტურული განათლება დემოკრატიისთვის. უფრო მეტიც, ინტერკულტურული განათლება არის დემოკრატიისთვის განათლების წინაპირობა. ენის სწავლება არის იდეალური მიმართულება ამ შემთხვევაში, რადგან ენის შესწავლა გვაძლევს მნიშვნელოვან ცოდნასა და გამოცდილებას თუნდაც ტერიტორიულად დაშორებული სხვა კულტურის საკითხში.

ამ ტიპის განათლების მიზანს წარმოადგენს კოლექტიური თვითკლასიფიკაციის მოხდენა და მისი ლეგიტიმაცია. კოლექტიურ თვითკლასიფიკაციაში ენა, როგორც ყველასგან გაზიარებული ელემენტი, არ წარმოადგენს არც უნიტარულ ენას და არც საერთო რეპერტუარს, არამედ კოლექტიური თვითკლასიფიკაციისას მიმდინარეობს ინდივიდუალური რეპერტუარის მრავალფეროვნებისა და დინამიკის გათვითცნობიერება.

ინტერკულტურულობა არ ნიშნავს მხოლოდ იმის ცოდნას, თუ შემსწავლელის კულტურა როგორ კავშირშია სხვა კულტურასთან, არამედ გულისხმობს სათანადოდ მოქმედებას ორივე მათგანთან მიმართებაში. ეს კი ენობრივი კომპეტენციის გარეშე, პრაქტიკულად, მიუღწეველია. ამ მხრივ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მულტილინგვური განათლების კონცეფცია.

მულტილინგვური განათლების კონცეფცია გულისხმობს პოლიკულტურულ აღზრდას. ბილინგვური განათლების შემთხვევაში მოსწავლე, მეორე ენასთან ერთად, უცხო, მისი მშობლიური კულტურისაგან განსხვავებულ კულტურასაც ეუფლება (ისევე, როგორც მშობლიურს); მაღლდება მისი ინტერკულტურული კომპეტენცია, ამ ტიპის განათლების პირობებში იგი ტოლერანტული ხდება სხვა კულტურების, ზოგ შემთხვევაში კონფესიების მიმართაც, ფართოვდება მისი კულტურული სივრცე, რაც, საბოლოოდ, ეხმარება მას, გამოიმუშაოს მრავალკულტურულ საზოგადოებაში დამკვიდ-

რებისა და სხვა ეთნიკურ ჯგუფებთან კონსტრუქციული თანაცხოვრების ჩვევები, რომ გახდნენ სოციალურად სოლიდარულები. ეთნიკური უმცირესობის წარმომადგენლებს არ უხდებათ კულტურული ორიენტაციის შეცვლა უმრავლესობასთან სრული ინტეგრაციისათვის, ბილინგვური განათლება აძლევს მათ შანსს, რომ შეინარჩუნონ, დაიცვან მშობლიური ენა და გადასცენ შემდგომ თაობებს და, აგრეთვე, იყვნენ აბსოლუტურად ადეკვატური და მომზადებული დომინანტი ერის ენისა და კულტურის სოციალური გამოწვევების მიმართ.

ლიტერატურა

ბეკო ჟ. კ. (BEACCO J. C.)

2003. Languages and Language Repertoires: Plurilingualism as a way of life in Europe. Strasbourg: Language Policy Division, Council of Europe.

ბეკო ჟ. კ. ბირემი მ. (BEACCO J. C., BIRAM M.)

2003. Guide for the Development of Language Education Policies in Europe; Main version; Draft 1. Strasbourg: Language Policy Division, Council of Europe.

ბენეტი მ. ჯ. (BENNET MILTON J.)

1993. Basic Concepts of Intercultural Communication; Selected Readings. Boston.

მარტინიუკი ვ. (MARTYNIUK W.)

2006. European Frameworks of Reference for Language Competences. Strasbourg: Language Policy Division, Council of Europe.

პადრაიგ ო რაიგენი, ლუდი ჯ. (PÁDRAIG Ó RÍAGÁIN, LÜDI G.)

2003. Bilingual Education – Some Policy Issues; Strasbourg: Language Policy Division, Council of Europe.

ტრიმი ჯ. (red.) (TRIM J. (ED.))

2001. Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment. Strasbourg: Language Policy Division, Council of Europe.

შაბაშვილი გ. (რედ.)

2008. კრებული: „სახელმწიფო ენის სწავლების საკითხები საქართველოს საგანმანათლებლო სივრცეში“. თბილისი: „საიმედო“.

შარაშენიძე ნ., გაბუნია კ.

2002-2005. „საიმედო“; სახელმძღვანელო არაქართულენოვანი საჯარო მოხელეებისათვის; I, II, III. თბილისი: „საიმედო“.

შარაშენიძე ნ., გაბუნია კ., მელიქიძე მ.

2006. „თავთავი“, სახელმძღვანელო საქართველოს არაქართულენოვანი სკოლებისთვის; I, თბილისი: განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო.

ჯაყელი თ., მელიქიძე მ., ხუციშვილი მ.

2008. „თავთავი“, სახელმძღვანელო საქართველოს არაქართულენოვანი სკოლებისთვის; III, თბილისი: განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო.

2007. „თავთავი“, სახელმძღვანელო საქართველოს არაქართულენოვანი სკოლებისთვის; II, თბილისი: განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო.

ჯორბენაძე ბ.

1997. ენა და კულტურა. თბილისი: „განათლება“.

პოლონეთის აღმოსავლეთ საზღვარზე განათლებაზე კულტურული გავლენის ზოგიერთი საკითხის შესწავლისთვის

ალინა ავრამიუკი

(პოლონეთი)

საკვანძო სიტყვები: განათლება, საზღვარი, კულტურული მრავალფეროვნება, ეროვნული და რელიგიური უმცირესობები.

რეზიუმე: სტატიაში წარმოდგენილია კულტურულ (ეროვნულ, ეთნიკურ და რელიგიურ) მრავალფეროვნებასა და განათლებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი იმ რაიონებში, რომლებიც კულტურულ საზღვარს წარმოადგენენ. პოდლასიეს მაგალითზე — რეგიონი, რომელიც პოლონეთის აღმოსავლეთ საზღვარზე მდებარეობს — სტატიაში განმარტებულია როგორც ეთნიკური და რელიგიური სტრუქტურა, ისე მათი გავლენაც ადგილობრივი მოსახლეობის ეთნიკურ იდენტობაზე. ყურადღება გამახვილებულია აგრეთვე ზოგიერთ იმ პრობლემაზე, რომელსაც შეიძლება შეეჯახოს სკოლა, რომელიც მდებარეობს კულტურულად მრავალფეროვან რეგიონებში. წამოჭრილი საკითხები შემდეგია: რომელი ენა უნდა ისწავლებოდეს მეორე მშობლიური ენის სახით? როგორ უნდა ჩამოყალიბდეს მოსწავლეების რეგიონალური იდენტობა? რომელ რაიონს უნდა მიეკუთვნებოდეს რეგიონალური შინაარსი?

ავტორს განზრახული აქვს აჩვენოს, რომ ჰომოგენური ეროვნული და რელიგიური სტრუქტურის ქვეყანაშიც კი დისკუსია კულტურული და რელიგიური შერწყმის შესახებ და მათ მიერ განპირობებული გამოწვევები საგანმანათლებლო პროცესისთვის (მაგალითად, ინტერკულტურული განათლებისთვის) არ არის საფუძველს მოკლებული. ეს დისკუსია აუცილებელია და სხვადასხვა სფეროს —

აკადემიურის, საგანმანათლებლოს და ასევე ადგილობრივი თემებისა წარმომადგენლების ჩართვას მოითხოვს.

შესავალი

პოლონეთი არის ჰომოგენური ეროვნული და რელიგიური სტრუქტურის მქონე ქვეყანა. პოლონეთში ეროვნული და ეთნიკური უმცირესობები მთლიანი მოსახლეობის 2-3% შეადგენს. რელიგიურ სტრუქტურაში დომინირებს კათოლიკური ეკლესია, რომლის აღმსარებლებიც შეადგენენ მთლიანი მოსახლეობის დაახლოებით 89% (პოლონეთის მოკლე სტატისტიკური წელიწადეული, 2007). მიუხედავად ამისა, კულტურათა შერწყმის პრობლემა, სხვადასხვა ეროვნული და ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენელთა კონტაქტები, ისევე როგორც ინტერკულტურული განათლების საკითხი, სულ უფრო და უფრო ხშირად ხდება პედაგოგების, ფსიქოლოგების, ლინგვისტების და ასევე აღმზრდელებისა და მასწავლებლების მსჯელობის საგანი. ინტერკულტურული განათლების მიმართ ინტერესი ჰომოგენური ეთნიკური სტრუქტურის ქვეყანაში, ერთი მხრივ, გლობალიზაციისა და პოლიტიკურ-ეკონომიკური ინტეგრაციის პროცესის გავლენაა, რომელიც არსებობს მთელ მსოფლიოსა და პოლონეთშიც. მეორე მხრივ, ეს დაკავშირებულია ადგილობრივი თემების რეგიონალური (კულტურული) იდენტობის აღორძინებასთან, პოლონეთში მცხოვრები ეროვნული და ეთნიკური

უმცირესობების ჩათვლით. 1980-იანი წლების ბოლოს, პოლონეთში დაწყებული პოლიტიკური და ეკონომიკური ტენდენციების შედეგად, ნელ-ნელა აღორძინება დაიწყო რეგიონალიზმის კონცეფციამ. ეს კონცეფციები გამოვლინდა სოციალურ მოძრაობებთან ერთად (ადგილობრივი პატრიოტიზმი), რომელთა მიზანიც იყო კულტურის საგანძურის დაცვა, შენახვა და გადაცემა. ამავე დროს, ეროვნული და ეთნიკური უმცირესობები, რომლებიც პოლონეთის კულტურულ საზღვრებთან ცხოვრობენ, უფრო და უფრო აქტიურნი გახდნენ და მათი პოლიტიკური და საგანმანათლებლო მისწრაფებები საგრძნობლად გაიზარდა.

პოლონეთის აღმოსავლეთ საზღვრის დახასიათება

ეთნიკურად და რელიგიურად პოლონეთის ერთ-ერთი ყველაზე მრავალფეროვანი რეგიონი, პოდლასიე — ისტორიული და კულტურული მიწაა, რომელიც მდებარეობს ჩრდილო-აღმოსავლეთ პოლონეთში, პოლონეთ-ბელორუსიის საზღვარზე. ამჟამად ეს მსხვილი რეგიონი დაყოფილია ცალკეულ ადმინისტრაციულ ოლქებად და მისი უდიდესი ნაწილი მდებარეობს პოდლასიეს ვოევოდსტეოში. რეგიონი ყალიბდებოდა საზღვრის მრავალჯერადი ცვლილებების შედეგად, რასაც მოჰყვა ცვლილებები ეროვნულ და ადმინისტრაციულ სტატუსში, ამან კი, თავის მხრივ, პოდლასიეში კულტურული მრავალფეროვნება გამოიწვია.

დღეს აღმოსავლეთ პოლონეთის საზღვარი დასახლებულია სხვადასხვა ეროვნებებისა და რელიგიების წარმომადგენელთა მიერ. პოლონელების შემდეგ ამ რაიონში დომინანტები არიან ბელორუსები, ლიტველები, უკრაინელები და ბოშები, ასევე ებრაელების, ყარაიმების და თათრების შთამომავლები. ამჟამად იქ პრაქტიკულად აღარ არიან ებრაელები და ყარაიმები, მაშინ როდესაც თათრების მცირე რაოდენობა გადარჩა მხოლოდ პოდლასიეს ჩრდილოეთ საზღვარზე. ამ რაიონის კულტურული

ლანდშაფტის სრულიად ჩვეულებრივ ელემენტს წარმოადგენს სხვადასხვა სარწმუნოებისა და რელიგიის ტაძრები. კათოლიკური ეკლესიები, მართლმადიდებლური ეკლესიები, სინაგოგები, მეჩეთები, ევანგელისტური ეკლესიები მოწმობენ აღმოსავლეთი საზღვრის კულტურის გარდამავალ ხასიათს და ქმნიან ამ რაიონის განსაკუთრებულ ეთნიკურ, ლინგვისტურ და რელიგიურ მოზაიკას.

იმ უმცირესობათაგან, რომლებსაც უკავიათ პოლონეთის აღმოსავლეთი ნაწილი, ყველაზე მსხვილი ბელორუსულია. ბელორუსები უმეტესწილად ცხოვრობენ პოდლასიეს სასოფლო რაიონების კომპაქტურ დასახლებებში. ბელორუსების რაოდენობა პოლონეთში დაახლოებით 200-300 ათასია¹. მაგრამ 2002 წელს ჩატარებული ეროვნული აღწერის დროს, გარკვეული მიზეზების გამო, მხოლოდ პოლონეთის მოსახლეობის 47 ათასმა განაცხადა ბელორუსული ეროვნების შესახებ. ეროვნული აღწერის მონაცემების მიხედვით, ბელორუსების უდიდესი ჯგუფი ბიალისტოკში ცხოვრობს (პოდლასიეს რაიონის ყველაზე დიდი ქალაქი, მისი კულტურული და ადმინისტრაციული ცენტრი), ე. ი. 7 434 კაცი, რაც ქალაქის მთლიანი მოსახლეობის 2,5%-ს შეადგენს. პოდლასიეს პატარა ქალაქებსა და სოფლებში ბელორუსული უმცირესობა მრავალრიცხოვანია და იგი უდრის მოსახლეობის მთლიანი რაოდენობის 20-80%-ს. ორ საშუალო ზომის ქალაქში (ბიელსკ პოდლასკი და ჰაინოვკა) ბელორუსული უმცირესობა წარმოდგენილია მთლიანი მოსახლეობის 20%-ზე მეტით, მაშინ როდესაც 11 თემში (gminas, ძირითადად სოფლის) მოსახლეობის ნახევარზე მეტი თავს ბელორუსად აცხადებს (Ludność, 2003).

პოდლასიე ასევე მრავალრიცხოვანი ლიტვური უმცირესობით არის დასახლებული, რომელიც რეგიონის ჩრდილოეთი ნაწილის რამდენიმე ათეულ კომპაქტურ დასახლებაში მდებარეობს. ეროვნული აღწერის მონაცემებით, ლიტვური ეროვნება აღიარა 5,2 ათასმა პირმა. ასევე ამ შემთხვევაში, ზოგიერთ თემში (gminas) ლიტვური მოსახლეობა უმრავლესობას

1. ეს არის პოლონეთში ბელორუსული უმცირესობის წარმომადგენელი ორგანიზაციების შეფასებები.

შეადგენს.

უკრაინული უმცირესობის აღორძინება შესამჩნევი გახდა ბოლო რამდენიმე წლის განმავლობაში, ძირითადად — რეგიონის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში. მაგრამ უკრაინული ეროვნება ჯერ კიდევ რეგიონის მოსახლეობის შედარებით მცირე რიცხვით არის დეკლარირებული, ანუ 1,4 ათასი პირით (Ludność, 2003).

პოლონეთის აღმოსავლეთი საზღვრის კულტურული მრავალფეროვნება ასევე თვალსაჩინოა რეგიონის რელიგიური მრავალფეროვნებით. გარდა კათოლიკური ეკლესიისა, მორწმუნეთა შორის მეორე ადგილი უკავია მართლმადიდებელ ეკლესიას. პოდლასიე დასახლებულია მართლმადიდებელი ეკლესიის 150 ათასი მიმდევრით. პოდლასიეს სამხრეთ-აღმოსავლეთი ნაწილის ბევრ დასახლებაში (უმეტესწილად სოფლებში) კათოლიკური ეკლესიის მიმდევრები უმცირესობაში არიან, რაც გამონაკლის წარმოადგენს დანარჩენ პოლონეთთან შედარებით. აღმოსავლეთ პოდლასიეს სოფლების უმეტესობა რელიგიურად ჰომოგენურია (მართლმადიდებლურიც და კათოლიკურიც), მაშინ როდესაც ქალაქები როგორც რელიგიურად, ისე კულტურულად დიფერენცირებულნი არიან და ხშირად ორად იყოფიან. მაგალითად, ბიელისტოვში დაანგარიშებულია, რომ მართლმადიდებელი მოსახლეობა მთელი მოსახლეობის 27%-ს უდრის (80 ათასი) და კონცენტრირებულია 11 ეკლესიაში. ბიელისტოვში მცხოვრები მართლმადიდებლების 15% ბელორუსებად ითვლება². ძირითადი კულტურული განსხვავებები ქალაქებშია შესამჩნევი, რადგანაც ქალაქებში ეთნიკური უმცირესობების ორგანიზაციები მოქმედებენ და მათი ელიტა იქ უფრო აქტიურია.

პოლონეთის აღმოსავლეთი საზღვრის მოსახლეობის იდენტობის პრობლემა

სხვადასხვა კულტურების, ერებისა და

რელიგიების წარმომადგენელთა გავლენის ქვეშ მყოფ სასაზღვრო რაიონებში ხშირია განსაკუთრებული ღირებულებებისა თუ ორმხრივი ცრუ რწმენებისა და სტერეოტიპების შექმნა, რომელთაც შეუძლიათ გავლენის მოხდენა ამა თუ იმ კულტურულ, ეროვნულ ან ეთნიკურ იდენტობაზე. მრავალი მეცნიერის აზრით, ჯერსი ნიკიტოვიჩის (1995, 2000) ჩათვლით, კულტურული იდენტობის განვითარება უფრო თვითღირებულად აღიქვამება ჰომოგენურ რეგიონებში. მრავალწლიანი დაკვირვებების შედეგად, რომლებიც აღმოსავლეთ პოლონეთის საზღვარზე წარმოებდა, მან გამოიტანა დასკვნა, რომ, უმცირესობათა ჯგუფების კულტურული იდენტობა სუსტდება და ხდება მათი ასიმილირება პოლონურ უმრავლესობასთან. მეორე მხრივ, ბოლო წლებში შეინიშნებოდა რეგიონალური და ეროვნული იგივეობის აღორძინების ნიშნები, ისევე როგორც რეგიონის კულტურული უნიკალურობის გაცნობიერება.

კვლევა, ისევე როგორც ავტორის პირადი დაკვირვებები, მიუთითებს ერთმნიშვნელოვანი ეროვნების გაცხადებისთვის თავის არიდებას იმ მოსახლეობაში, რომელსაც ახასიათებს პოლონურისგან განსხვავებული კულტურა. რეგიონის დიდი წილი, განსაკუთრებით სოფლები და დაბები საკუთარ თავს აღწერს, როგორც „ადგილობრივს“ (Sadowski A., 1995; Niktorowicz J., 1995; Barwiński M., 2004). თუმცა კულტურული საზღვრებისთვის ამ მოვლენაში ახალი არაფერა, პოდლასიეში იგი უფრო დიდი მასშტაბით იჩენს თავს, ვიდრე პოლონეთის სხვა რეგიონებში. ამას ძირითადად განაპირობებს (Barwiński M., 2004) გარემოებები:

- მკვეთრი იდენტიფიკაცია უახლოეს გარემოცვასთან, რაც იწვევს სუბიექტურ განცხადებას, რომ „ადგილობრივია“, მიუხედავად ობიექტური ეროვნული კუთვნილებისა;
- ეთნიკური და ეროვნული დაყოფის ცუდად ცოდნა, რაც გამოწვეულია განათლების დაბალი დონით სოფლის მოსახლეობაში;
- საერთო უნდომლობა ერთმნიშვნელოვანი ეროვნების დეკლარირებისა ეთნიკურად დიფერენცირებულ რაიონში, სადაც პოლონური

2. ბიელისტოვთან დაკავშირებით ვებგვერდზე მოცემული ინფორმაცია <http://pl.wikipedia.org>

მოსახლეობა დომინირებს; დაბოლოს,

- ეროვნული და რელიგიური ანტაგონიზმის დაბალი დონე, რომელიც, ჩვეულებრივ, იწვევს იდენტიფიცირების გაზრდას სხვა, არადომინანტ ნაციონალურ (ეთნიკურ) ჯგუფთან.

პოდლასიეში შეიძლება თვალი მივადევნოთ ადგილობრივი მოსახლეობის იდენტობის განსაკუთრებულ სურათს. კათოლიკური მოსახლეობა ხასიათდება ძლიერი პოლონური ეროვნული იდენტობით. ამავე დროს, პოდლასიეს მართლმადიდებელი ეკლესიის მოსახლეობის ნახევარზე მეტი თავს პოლონელს უწოდებს („პოლონელი — მართლმადიდებელი“), ხოლო დანარჩენი თავს აიგივებს ბელორუს და უკრაინულ ერთან (უფრო იშვიათად) და შედარებით უფრო ხშირად საკუთარი თავის დეკლარირებას ახდენს, როგორც „ადგილობრივისას“ (Sadowski A., 1995; Niktorowicz J., 1995; Barwiński M., 2004). მაგრამ ბევრი მეცნიერი ხაზს უსვამს იმას, რომ პოლონელი მართლმადიდებლები ფაქტობრივად ასიმილირებული ბელორუსები არიან (Sadowski A., 1995; Niktorowicz J., 1995, 2000). პოლონეთში მცხოვრები ბელორუსი მოსახლეობის ასიმილაციის პროცესის გამომწვევი მნიშვნელოვანი ფაქტორებია: ქალაქში მიგრაცია (მაგ.: ბიალისტოკი, ვარშავა), რაც სოციალური და ეკონომიკური მხარდაჭერის, განათლების სისტემის ხელშეწყობის შესაძლებლობას იძლევა, სადაც უპირატესობა ენიჭება სწავლების უნიფიცირებულ პოლონურ სისტემას და პოლონურს, როგორც ოფიციალურ ენას, რომელიც ყოველდღიურ ცხოვრებაში დომინირებს, მაგალითად: მედია, ადმინისტრაციული დაწესებულებები, მაღაზიები და სკოლები — იმ სკოლებშიც კი, რომლებიც თავდაპირველად ბელორუსული უმცირესობისთვის იყო განკუთვნილი და სადაც ბელორუსული ენის გაკვეთილები ტარდება.

პოდლასიეში საკმაოდ ჩულებრივი მოვლენაა, რომ არაპოლონური ეროვნული იდენტობის მქონე მოსახლეობა მშობლიურ ენად პოლონური ენის დეკლარირებას ახდენს, და არა ბელორუსულისას და უკრაინულისას. ფართოდ გავრცელებული მოვლენაა აგრეთვე მშობლიურ ენად ადგილობრივი დიალექტის გამოცხადება,

რომელსაც „ადგილობრივს“ ან „საკუთარს“ უწოდებს აღმოსავლეთ პოდლასიეს მოსახლეობა (Barwiński M., 2004).

ბოლო წლების მნიშვნელოვანი სიახლეა 2005 წელს პოლონურ ენაზე მსახურება ბიელასტოკის რამდენიმე მართლმადიდებელ ეკლესიაში. ტრადიციულად, პოლონეთში მართლმადიდებელი ეკლესიების ლიტურგიის ენა ძველი საეკლესიო სლავური ენაა, რომელიც მორწმუნეთა უმეტესობისთვის, განსაკუთრებით კი ახალგაზრდობისთვის, გაუგებარია.

ჯერჯერობით პოლონური ენის გამოყენება საეკლესიო მსახურების დროს მრავალი მორწმუნის შეშფოთებას იწვევს, რომლებიც შიშობენ, რომ ამან შეიძლება გამოიწვიოს პოლონურ უმრავლესობასთან ასიმილირება³. განსხვავება კათოლიკურსა და მართლმადიდებელ ეკლესიებს შორის არ არის დაკავშირებული მხოლოდ (ან უმეტესად) თეოლოგიურ (დოგმატურ) საკითხებთან; იგი ძვეს სხვადასხვა კულტურაში, ტრადიციაში, მენტალობაში, ცხოვრების სტილში. ამიტომაც არის, რომ ენობრივი და ეროვნული ასიმილაციის გაბატონებული პროცესი უმეტესწილად არ იწვევს სხვა აღმსარებლობაზე მოქცევას (Barwiński M., 2004).

განათლება და კულტურული მრავალფეროვნება საზღვარზე

პოლონეთის განათლების სისტემა, როდესაც საქმე ეხება ბავშვებსა და ახალგაზრდობას, რომლებიც ეროვნულ და ეთნიკურ უმცირესობებს წარმოადგენენ, ითვალისწინებს ზოგიერთ გადაწყვეტას. განათლების სისტემის კანონის⁴ მიხედვით, სკოლამ, ან საჯარო განათლების სხვა

3. საინტერესო დეტალის სახით უნდა დავიძინოთ, რომ საეკლესიო მსახურება პოლონურ ენაზე დაინერგა ასევე სხვა პოლონურ ქალაქებშიც, ვარშავის ჩათვლით, სადაც იგი ტარდებოდა წმინდა მარტვილი გრიგოლ ფერაძის პატარა ეკლესიაში; ქართველი მღვდელი, რომელიც მეორე მსოფლიო ომის დროს მოწამებრივ სიკვდილით აღესრულა აუშვიცის საკონცენტრაციო ბანაკში. დღეს ეს მცირე თემი კულტურების — სლავურისა და ქართულის — გადაკვეთის კარგი მაგალითია.

4. Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz. U. z 2004 r. Nr 256, poz. 2572 i Nr 281, poz. 2781)

დაწესებულებამ უნდა უზრუნველყოს ეროვნული, ეთნიკური, ენობრივი და რელიგიური იდენტობის ხელშეწყობა და განსაკუთრებით, ენის, ისტორიისა და კულტურის შესწავლის შესაძლებლობა. განათლების სამინისტროს სხვა დოკუმენტების თანახმად, მშობლიური ენა შეიძლება ისწავლებოდეს ყველა ტიპის სკოლასა და ასევე სკოლათშორის ჯგუფებში, რომლებშიც სხვადასხვა სკოლის მოსწავლეები არიან თავმოყრილნი.

აღმოსავლეთ პოლონეთის საზღვრის კულტურული მრავალფეროვნება ასევე ასახულია რეგიონის განათლების დახასიათებაშიც. პოდლასიეში ორივეა — როგორც პოლონური სკოლები, ისე ორენოვანი (ბილინგვური) სკოლები, სადაც ეროვნულ უმცირესობებს მშობლიურ ენას ასწავლიან. რეგიონს ბელორუსული და ლიტვური ენის სწავლების ხანგრძლივი ტრადიცია აქვს. ბელორუსი და ლიტვური უმცირესობებისთვის განკუთვნილი სკოლები მრავალი ათეული წლების მანძილზე მუშაობს. 1994 წლიდან ზოგიერთმა სკოლამ უკრაინული ენის სწავლებაც დაიწყო, რაც პოდლასიეში უკრაინული უმცირესობის მზარდი გააქტიურების შედეგია. ორი მსგავსი კულტურის — ბელორუსული და უკრაინული — ერთდროულმა გავლენამ შეიძლება წარმოშვას შეკითხვა იმის თაობაზე, თუ რომელი ენა უნდა ისწავლებოდეს სკოლაში: ბელორუსული თუ უკრაინული? ამ შეკითხვას სულ უფრო და უფრო მეტი მშობელი სვამს, რომელთაც არა აქვთ ძლიერი ეროვნული იდენტობა, მაგრამ ისინი აცნობიერებენ თავიანთ კულტურულ და რელიგიურ განსხვავებებს, როდესაც ადარებენ დომინანტ პოლონურ კულტურასა და ტრადიციას.

პოდლასიეში მშობლიური ენის სწავლების შესახებ სტატისტიკური მონაცემები უჩვენებენ, რომ 2006/2007 სასწავლო წელს მთლიანად ეროვნული უმცირესობებისთვის იყო 66 სკოლა, სადაც 4,4 ათასზე მეტი ბავშვი სწავლობდა მშობლიურ ენას. უმეტესობა, ანუ 3,5 ათასი მოსწავლე 41 სკოლაში ბელორუსულ ენას სწავლობდა. ლიტვური ენა ისწავლებოდა 19 სკოლაში 681 მოსწავლისათვის, ხოლო უკრაინული

ასწავლიდნენ 226 მოსწავლეს 6 სკოლაში⁵. ბოლო წლებში შეიმჩნევა ბელორუსული ენის შემსწავლელ მოსწავლეთა რაოდენობის ოდნავი შემცირება, რაც დემოგრაფიული ტენდენციით არის გამოწვეული. ბოლო რამდენიმე წლის განმავლობაში ლიტვური ენის შემსწავლელ მოსწავლეთა რაოდენობა დაახლოებით იმავე დონეზეა. ამავე დროს იზრდება ინტერესი უკრაინული ენის შესწავლისადმი (Oświata i wychowanie, 2006).

გარდა იმისა, რომ მშობლიური ენის შესწავლის საშუალება უნდა მისცეს, სკოლამ ასევე უნდა უზრუნველყოს უმცირესობის წარმომადგენელი მოსწავლეები ისტორიისა და კულტურული მემკვიდრეობის შესწავლით. ეს არის ეგრეთ წოდებული საგანმანათლებლო მიმართულების — „რეგიონალური განათლება — კულტურული მემკვიდრეობა რეგიონებში“ — მიზანი. თანახმად რეგიონალური განათლების ვალდებულებებისა, რეგიონის კულტურული მახასიათებლების საკითხი შეტანილი უნდა იყოს სხვადასხვა კურსების სასწავლო გეგმებში, მაგ.: ისტორია, გეოგრაფია ან მშობლიური ენა.

რეგიონალური განათლების კონცეფციაში საკვანძო კონცეფციას წარმოადგენს „საკუთარი“ რეგიონი, რომელსაც ხშირად აღწერენ, როგორც „მცირე სამშობლოს“. რეგიონალური განათლების განხორციელების ერთ-ერთი პრობლემა მცირე ზომის რაიონია, რომელსაც რეგიონალური შინაარსი უნდა მიემართებოდეს. რეგიონალური განათლების ვალდებულებებში „საკუთარი“ რეგიონი უნდა მიემართებოდეს იმ რაიონს, სადაც მოსწავლეები დაიბადნენ და იზრდებიან, რასთანაც ისინი ემოციურად არიან გაიგივებულნი. ყველაზე ხშირად „საკუთარი“ რეგიონის იდენტიფიცირება ხდება ისტორიულ რაიონთან, მაშინ როდესაც ისტორიული და კულტურული რეგიონის საზღვრების ზუსტი მონიშვნა პოლონეთში ძალზე რთულია. ერთ-ერთი მიზეზი ის ფაქტია, რომ წარსულში მათი საზღვრები არ იყოს ადმინისტრაციული საზღვრების იდენტური, რაც

5. მონაცემები აღებულია ბილისტოკის საგანმანათლებლო ადმინისტრაციის ოფიციალური ვებ-გვერდიდან <http://www.kuratorium.bialystok.pl>

აადვილებს განსაკუთრებული რეგიონალური იდენტობის შექმნას.

გარდა ამისა, რეგიონის ფართობი და საზღვრები ხშირად იცვლებოდა და ერთმანეთს კვეთდა. რეგიონალურ განათლებაში ხშირად „საკუთარი“ რეგიონი გაიგივებულია ერთ ადმინისტრაციულ ერთეულთან (მაგ.: დასახლება, თემი, რაიონი, ვოევოდინა). ამ კატეგორიამ შეიძლება ასევე განსაზღვროს ზონა მოსწავლის ირგვლივ, მაგ., სახლის, სკოლის ან დასახლების მიმდებარე ტერიტორია და სხვ.

ავტორის (Awramiuk A., 2007) მიერ ბელორუსული უმცირესობის მოსწავლეებს შორის ჩატარებულმა გამოკვლევამ გვიჩვენა, რომ ბავშვების წარმოდგენა „საკუთარ“ რაიონზე არსებითად განსხვავდება რეგიონალური განათლების ავტორების, ანუ კურიკულუმებისა და სახელმძღვანელოების ავტორების ხედვისგან. ბელორუსული უმცირესობის წარმომადგენელი მოსწავლეები სახლობენ პოლონეთის აღმოსავლეთ საზღვართან და საკუთარი თავის იდენტიფიკაციას ახდენენ მეტად მცირე რაიონთან, როგორცაა მათი სახლის სამეზობლო, დასახლება ან ქალაქის ნაწილი. დიდ ადმინისტრაციულ ერთეულს (რაიონი, ვოევოდინა) ან ისტორიულ რაიონს (პოდლასიე) ისინი ძალიან იშვიათად მიიჩნევენ თავის რეგიონად. გარდა ამისა, როგორც მოსწავლეები თვლიან, „რეგიონი“ არ არის მთლად მრგვალი სარტყელი მათი დასახლების გარშემო, არამედ მას აშკარად ასიმეტრიული ფორმა აქვს. რაიონი, რომელიც კარგად არის ცნობილი და ახლობელია მოსწავლეებისთვის, შეესაბამება ბელორუსების — მართლმადიდებლების — მიერ დასახლებულ რაიონს, ხოლო ბელორუსიასთან ადმინისტრაციული საზღვარი ბავშვთა 'რეგიონის' ცალკე ბარიერის ხაზია (Awramiuk A., 2007).

დასკვნები

საზღვრის ეროვნული და რელიგიური მრავალფეროვნება უდავოდ გამოწვევას წარმოადგენს განათლებისთვის, ინტერკულტურული და რეგიონალური განათლების ჩათვლით. პოლონეთის აღმოსავლეთ

საზღვრის მაგალითი, მოყვანილ სტატიაში, უჩვენებს, რომ კულტურების შერწყმა გავლენას ახდენს მოსახლეობის იდენტობაზე და იწვევს იმას, რომ ჰომოგენურ რეგიონებში ეს იდენტობები სხვაგვარად ყალიბდება. აღმოსავლეთ საზღვრის თავისებურება იმ ფაქტში მდგომარეობს, რომ მისი მოსახლეობის რელიგიური მრავალფეროვნება ჯერჯერობით ძალიან სტაბილურია, ხოლო რელიგიური იდენტობა — ორივე, მართლმადიდებლურიც და კათოლიკურიც — ბევრად უფრო ძლიერია, ვიდრე ეროვნული და ენობრივი იდენტობა. ბოლო ორი ჯერ კიდევ გადის დინამიკურ ცვლილებებს და დაკავშირებულია არაპოლონურ მოსახლეობასთან (უმეტესად ბელორუსულთან), თუმცა რელიგიური პირობითობების გარეშე. ამ ვითარებაში სკოლამ არა მარტო უნდა უზრუნველყოს ცოდნა სხვა კულტურების შესახებ, არამედ, პირველ რიგში, გახსნილობისა და „სხვების“ მიღების თვალსაზრისით შესაძლებელი უნდა გახადოს კულტურათმორისი დიალოგი. ახალგაზრდობის მომზადება მულტიკულტურულ და მრავალგანზომილებიან საზოგადოებაში ცხოვრებისთვის დღევანდელი სკოლის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ამოცანაა.

სტატიაში ციტირებული მაგალითები ცხადყოფს, რომ ჰომოგენური ნაციონალური და რელიგიური სტრუქტურის ქვეყანაშიც კი დისკუსია კულტურების შერწყმის შესახებ და განათლების პროცესისთვის მის მიერ წარმოქმნილი გამოწვევები (მაგ.: ინტერკულტურული განათლება, რელიგიური განათლება) არ არის უსაფუძვლო. აუცილებელია სხვადასხვა სფეროს — აკადემიურის (გამოკვლევები კულტურული მრავალფეროვნების სფეროში), საგანმანათლებლოს (გადაწყვეტილების მიმღებნი, მასწავლებლები) და, პირველ რიგში, ადგილობრივი თემების (ადგილობრივი თვითმმართველობა, მშობლები, კულტურის აქტივისტები) ჩართვა.

ლიტერატურა

Awramiuk A.

2007, Percepcja własnego regionu przez uczniów a edukacja regionalna, (praca doktorska – PhD thesis) Wydział Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytet Warszawski, Warszawa

Barwiński M.

2004, Podlasie jako pogranicze narodowościowo-wyznaniowe, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź

Concise statistical yearbook of Poland, GUS, 2007, Warsaw

Ludność. Stan oraz struktura demograficzna i społeczno-ekonomiczna w woj. podlaskim, 2003, Dane z Narodowego Spisu Powszechnego w 2002 r., GUS, Białystok

Mironowicz E.

1992, Świadomość narodowa społeczności prawosławnej Białostoczczyzny, Zeszyty Naukowe Instytutu Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego, 17, s. 109-142

Nikitorowicz J.

1995, Pogranicze tożsamości – edukacja międzykulturowa, Trans Humana, Białystok

Nikitorowicz J.

2000, Młodzież pogranicza kulturowego Białorusi, Polski, Ukrainy wobec integracji europejskiej. Tożsamość, plany życiowe, wartości, Trans Humana, Białystok

Oświata i wychowanie w roku szkolnym 2005/2006, 2006, GUS, Warszawa

Sadowski A.

1995, Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców, Trans Humana, Białystok

ინკლუზიური განათლების მომავალი პერსპექტივები საქართველოში

ნანა ცარციძე, დავით ცარციძე
(საქართველო)

შესავალი

საქართველოში ჯერჯერობით არა გვაქვს უნარშემდგომ ბავშვთა შესახებ ზუსტი სტატისტიკური მონაცემები, მაგრამ მაინც შეიძლება მივუთითოთ რამდენიმე ტენდენციამდე. ქვეყანაში იზრდება უნარშემდგომ ბავშვთა რაოდენობა; ასეთ ბავშვთა შორის ძალიან მაღალია გონებრივი განვითარების შეფერხების წილი; გახშირდა საყრდენ-მამოძრავებელი და კუნთოვანი სისტემის თანდაყოლილი პათოლოგია. ყოველივე ამან განაპირობა უნარშემდგომი ბავშვებისა და მათი პრობლემების პრიორიტეტულად გამოცხადება. ამ საქმეში სახელმწიფოს გვერდით აქტიურად თანამშრომლობს არასამთავრობო სექტორი. ეს უკანასკნელი არა მარტო კონკრეტული პროგრამების განხორციელებაში მონაწილეობს, არამედ აქტიურ მონაწილეობას იღებს უნარშემდგომი ადამიანების სოციალური პოლიტიკისა და მათ უფლებათა დაცვის საქმეში.

სიტუაციის ანალიზი

ტრადიციულად საქართველოში არ არსებობს შემდგომი შესაძლებლობების მქონე ბავშვთა მკურნალობის, აღზრდის, განვითარების, განათლებისა და მათი მომავალი პროფესიული დასაქმების ერთიანი სახელმწიფო პროგრამა. უნარშემდგომი ბავშვის ოჯახი უმეტესწილად მზად არ არის არათუ პრობლემების მქონე ბავშვის, არამედ სრულიად ჯანმრთელი ბავშვის

აღსაზრდელადაც, მშობლებს არ გააჩნიათ ელემენტარული ცოდნა და პრაქტიკული უნარ-ჩვევები (ინფორმაციის დონებზე), თავიანთი შვილების საჭიროებებზე, რაც, ბუნებრივია, უარყოფითად მოქმედებს ბავშვის აღზრდა-განვითარებაზე.

საქართველოში ჯერ კიდევ პრიორიტეტულია ე.წ. „სამედიცინო მოდელი“, რომელიც ძირითადად ბავშვის მკურნალობით შემოიფარგლება და მიჯაჭვულობა წამლებთან ძალიან დიდხანს გრძელდება, რაც ხელს უშლის ბავშვის ასაკობრივ განვითარებას და უშუალო კავშირშია ბავშვის მომავალ განათლებასთან. მსოფლიოს მოწინავე ქვეყნებში დიდი ხანია წარმატებით მუშაობს ე. წ. „სოციალური მოდელი“, რომელიც პრიორიტეტულად მიიჩნევს არა მარტო ბავშვის მკურნალობას, არამედ მის განვითარებასაც, რაც ადრეულ ასაკშივე სხვადასხვა სპეციალისტის ჩარევის გზით ხორციელდება. ჩვენშიც თანდათან მკვიდრდება ამრიგი იმის შესახებ, რომ უნარშემდგომი ბავშვის პრობლემა მხოლოდ სამედიცინო ხასიათისა არ არის და ადრეული ასაკიდანვე აუცილებელია ჩაერიონ სხვა სპეციალისტებიც (ფსიქოლოგი, მეტყველების თერაპევტი, ოკუპაციური თერაპევტი, სპეციალური პედაგოგი, სოციალური მუშაკი და ა.შ.). რაც უფრო ადრეულ ასაკში მოხდება ამგვარი ჩარევა, მით უკეთესია ბავშვის განვითარებისათვის. ასეთი სახის სისტემურ მიდგომას უნდა ახორციელებდეს სახელმწიფო სტრუქტურები, რაც თავიდან აგვაცილებდა მრავალნაირ გართულებას ბავშვის მომავალ განვითარებაში. ადრეულ

ასაკში გამოვლენილი შეფერხებები არასწორი, არათანმიმდევრული ჩარევის შედეგად უფრო რთულდება და სკოლამდელ ასაკში ბავშვი უკვე უნარშემზღუდულის სტატუსს იღებს, რაც მთელი სიცოცხლის განმავლობაში აღარ სცილდება.

აქედან გამოსავალი ის არის, რომ ქვეყანაში უნდა შეიქმნას აღზრდის ისეთი სისტემა მშობლებისა და ოჯახებისათვის, რომელიც მოამზადებს მშობლებს, რათა ხელი შეუწყონ თავიანთი შვილების განვითარებისა და განათლების წინსვლას. ადრეული სწავლების პროგრამები უნდა იყოს ყოვლისმომცველი, ნათელი და ზუსტი და, რაც მთავარია, უნდა ასახავდეს ქვეყნის კულტურულ ტრადიციებს. ქვეყანამ უნდა განავითაროს სრულყოფილი სექტორთაშორისი სტრუქტურა ბავშვის ადრეული განვითარებისათვის; უნდა ჩამოყალიბდეს დახმარების ფართო ქსელი, რომელსაც ექნება გრძელვადიანი მიზანი — გლობალური ხელმისაწვდომობა ისეთი პირობებისა, რომლებიც მაქსიმალურად შეუწყობს ხელს ბავშვის ასაკობრივ განვითარებას. ბავშვის განვითარება უნდა განიხილებოდეს არა მხოლოდ ოჯახის ფარგლებში, არამედ, სოციალურ ჯრილში, სახელმწიფოს უშუალო მონაწილეობით.

რაც შეეხება სასკოლო ასაკის შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე ბავშვებს, საქართველოში მათთვის არსებობს სპეციალური სკოლებისა და სკოლა-ინტერნატების ფართო ქსელი, სადაც ბავშვები თავიანთი ნაკლის მიხედვით არიან მოთავსებულნი. ძირითადად ფუნქციონირებს სპეციალური ინტერნატები, სადაც ბავშვები წლების განმავლობაში ცხოვრობენ მშობლებისა და ახლობლების გარეშე. ინტერნატები საქართველოში, ისე, როგორც მთელ საბჭოთა კავშირში, დაარსდა გასული საუკუნის 50-60-იანი წლებიდან. მათი ძირითადი მიზანი იყო უნარშემზღუდული ბავშვების დამოუკიდებელი ცხოვრებისათვის მომზადება. ამ მიზნის შესაბამისად მთელი ყურადღება გადატანილი იყო შრომით აღზრდასა და პროფესიულ-შრომით ორიენტაციაზე, მაგრამ კურსდამთავრებულთა შრომითი დასაქმების საკითხი კვლავ მოუგვარებელი იყო, ვინაიდან მათ უჭირდათ საზოგადოებასთან ურთიერთობები.

აღარც საკუთარ ოჯახებში გრძნობდნენ თავს კომფორტულად, რადგან, წლების განმავლობაში ინტერნატში გატარებულმა წლებმა ისინი გადააჩვია ოჯახებთან ურთიერთობას.

ინკლუზია და სოციალური განვითარების პერსპექტივა

ბოლო ათწლეულის მანძილზე განსაკუთრებული საჭიროებების მქონე ბავშვების განათლების სფერომ განიცადა მრავალი ცვლილება, რაც გამოწვეულია მათი განსხვავებული სოციალური, ეკონომიკური, კულტურული და პოლიტიკური მდგომარეობით. ეს ცვლილებებია:

- ბავშვების განვითარების, მათი პრობლემებისა და სწავლების მეთოდოლოგიის გაცნობიერების დონე;
- დემოკრატიის განვითარების მიზნით განათლებისა და მრავალფეროვნების აღიარება და დაფასება;
- თანასწორუფლებიანობის აღიარება და დაფასება განათლებისა და აქტიური მონაწილეობის თვალსაზრისით;
- ბავშვებისათვის განკუთვნილი სწავლების მეთოდოლოგიის, მიდგომისა და შეფასების სისტემის შემუშავება ბავშვის განვითარებისა და მათი პრობლემების ერთობლივი გაცნობიერების საფუძველზე;
- მშობლებსა და საზოგადოებას შორის თანამშრომლობისა და ინტერაქციის განვითარების უდიდესი მნიშვნელობის აღიარება;
- სხვადასხვა სამინისტროებს შორის ინტერაქციის უზრუნველყოფა.

ეს ცვლილებები უკავშირდება არა მხოლოდ იმ ბავშვების განვითარებას, რომლებსაც განათლების სფეროში შეზღუდული შესაძლებლობები აქვთ, არამედ გულისხმობს ამ პროცესში ჩართული ყველა სუბიექტის მხარდაჭერას, როგორცაა უნარშემზღუდული თუ ჯანმრთელი ბავშვები, მათი ოჯახები, მასწავლებლები, სასწავლო დაწესებულებები და მთლიანად საზოგადოება. (Johnsen, Berit H.

2007)

ამ ცვლილებების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შედეგია მრავალფეროვნების აღიარება და დაფასება. მრავალფეროვნება ხელს უწყობს სასკოლო გარემოს განვითარებას. ამ პროცესის უმთავრესი შედეგია ბავშვების თანასწორუფლებიანობა და განათლების ხელმისაწვდომობა; განათლება კი ბავშვებს უზრუნველყოფს შესაბამისი საჭიროებებით სწორედ ბავშვზე ორიენტირებული კურიკულუმის საშუალებით. ამას, ბუნებრივია, უნდა მოჰყვეს საზოგადოებაში ყველა იმ ადამიანის ინტეგრაციარეინტეგრაცია, რომლებიც გარიყულნი ან განცალკევებულნი არიან მხოლოდ და მხოლოდ განსხვავებულობის გამო. ბავშვები შეიძლება იყვნენ განსხვავებულნი მრავალი მიზეზით. ეს განმასხვავებელი ნიშნები მოიცავს ისეთ ფაქტორებს, როგორცაა სოციალური, კულტურული, რელიგიური, ეკონომიკური და ჯანმრთელობასთან დაკავშირებული სიძნელებები. განსხვავებულობა ხშირად არის ერთ-ერთი პირდაპირი თუ ირიბი წინაპირობა იმ სიძნელებებისა, რომელთაც ბავშვები სწავლისა და განვითარების დროს აწყდებიან აქტიური მონაწილეობის თვალსაზრისით.

უკანასკნელი 40-50 წლის განმავლობაში მსოფლიოს მოწინავე ქვეყნებში ადგილი ჰქონდა ისეთ ინიციატივას, რომელსაც განათლება ხელმისაწვდომი უნდა გაეხადა ყველა ბავშვისათვის. ამ პერიოდიდან გამოჩნდა ახალი ცნება — **ინკლუზიური განათლება**, რომელიც გულისხმობს შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე ბავშვების სწავლას თავიანთ ჯანმრთელ თანატოლებთან ერთად. ინკლუზიური განათლების ძირითადი იდეა მდგომარეობს იმაში, რომ ყველა ბავშვს აქვს უფლება, განათლება მიიღოს იქ, სადაც მას და მის ოჯახს სურს. ეს ყველაფერი შემაგრებულია ისეთი საერთაშორისო აქტებით, როგორცაა: ადამიანის უფლებების საყოველთაო დეკლარაცია (1948); გაეროს ბავშვთა უფლებების კონვენცია (1989); ჯომთიენის (ტაილანდი) მსოფლიო კონფერენცია „განათლება ყველასათვის“ (1990); სალამანკას დეკლარაცია ინკლუზიური განათლების შესახებ (იუნესკო, 1994); დაკარის დეკლარაცია და

მოქმედების გეგმა (2000); გაეროს კონვენცია შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე პირთა უფლებების შესახებ (2006).

ინკლუზიური განათლება გულისხმობს:

- ყველა მოსწავლისა და პერსონალის თანასწორუფლებიანობის აღიარებასა და მისი უფლებების პატივისცემას;
- მოსწავლეთა მონაწილეობისა და აქტიურობის გაზრდას როგორც საკლასო, ასევე სასკოლო დონისძიებებში;
- სკოლის კულტურის, განათლების სტრუქტურისა და კურსისა და პრაქტიკის რეკონსტრუქციას, რომლის მიზანაც მოსწავლეთა განსხვავებულობის მხარდაჭერაა;
- სწავლასა და მონაწილეობაში ბარიერების შემცირებას განურჩევლად ყველა მოსწავლეთათვის, და არა მხოლოდ მათთვის, ვისაც უნარშეზღუდვა აქვს ან მათთვის, ვინც კატეგორიზებულია, როგორც „განსაკუთრებული განათლების საჭიროების მქონე“;
- მოსწავლეთა შორის განსხვავებულობის (მრავალფეროვნების) აღქმას არა გადასატრეულ პრობლემად, არამედ სწავლის რესურსად;
- მოსწავლეების ადგილობრივ სკოლებში განათლების მიღების უფლების აღიარებას;
- სკოლების გაუმჯობესებას როგორც პერსონალის, ასევე მოსწავლეთა საკეთილდღეოდ;
- სკოლებსა და ადგილობრივ საზოგადოებას შორის ურთიერთობის განვითარების ხელშეწყობას;
- იმ ფაქტის აღიარებას, რომ ინკლუზიური განათლება ინკლუზიური საზოგადოების ერთი აუცილებელი ასპექტია (Hobbs Tim, 2002).

ინკლუზიური განათლების დანერგვასთან დაკავშირებული კვლევები საქართველოში

ბოლო 10 წელია, რაც საქართველოშიც დაიწყო ინკლუზიური განათლების დასაზერგავად მოწოდებული კვლევები. პირვე-

ლად საქართველოს ჯანმრთელობის სამინისტროსთან არსებულმა ჯანდაცვის მართვის ნაციონალურმა ცენტრმა დაამყარა თანამშრომლობა აშშ-ის პენსილვანიის შტატის სკრენტონის უნივერსიტეტის სპეციალური განათლების ფაკულტეტთან, რომელთა უშუალო ინიციატივითა და მხარდაჭერით 4 წლის განმავლობაში გადამზადდა ქართველ სპეციალისტთა გარკვეული ჯგუფი; ერთობლივად გამოიცა სპეციალური ჟურნალი: 'Journal of education and rehabilitation for children with disabilities' და სახელმძღვანელო „უნარშემზღვეულ ბავშვთა სოციალური ინტეგრაციის სამედიცინო, ფსიქოლოგიური და პედაგოგიური ასპექტები“. ექვსმა ქართველმა სპეციალისტმა გაიარა სკრენტონის უნივერსიტეტში ინკლუზიური განათლების 3-თვიანი თეორიული და პრაქტიკული კურსი.

2002—2005 წლებში ინკლუზიური განათლების ქართული მოდელის დანერგვისაკენ მიმართულ კვლევებს ხელმძღვანელობდა გაეროს ბავშვთა ფონდი „იუნისეფი“, რომელმაც არასამთავრობო ორგანიზაციასთან „ბავშვი და გარემო“ — შეიმუშავა ის პრიორიტეტები, რომლებიც ინკლუზიური განათლების დანერგვის აუცილებელი წინაპირობებია. ამ კვლევების ფარგლებში თბილისის 3 საბავშვო ბაღსა და ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლაში შეყვანილ იქნა 40-მდე უნარშემზღვეული ბავშვი. ეს მუშაობა განახორციელა სპეციალურად შექმნილმა უნარშემზღვეულ ბავშვთა რესურს-ცენტრმა, რომელმაც მოამზადა როგორც სკოლები, ასევე ბავშვები, მშობლები და მასწავლებლები. მათივე თაოსნობით გამოიცა დამხმარე პროგრამები იმ სკოლებისათვის, რომლებიც ჩართულ სწავლებას ახორციელებდნენ.

ცვლილებები შევიდა კანონმდებლობაშიც. კერძოდ. განათლების კანონში შეტანილ იქნა კანონი ინკლუზიური განათლების შესახებ, რომლის მიხედვითაც უნარშემზღვეულ ბავშვებს უფლება მიეცათ, ისწავლონ ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლაში. ეს წინგადადგმული ნაბიჯია, მაგრამ ინკლუზიის მოდელის დასამკვიდრებლად ჯერ კიდევ ძალიან ბევრია გასაკეთებელი.

2006 წლიდან ინკლუზიურ კვლევებში უშუალოდ ჩაება განათლების სამინისტრო. ნორვეგიის მთავრობის მხარდაჭერითა და ფინანსური დახმარებით ქ. თბილისში შეიქმნა 10 საპილოტე სკოლა, სადაც დაიწყო ქართული ინკლუზიური მოდელის დანერგვა და განხორციელება. განათლების სამინისტროში შეიქმნა მულტიდისციპლინარული გუნდი, რომელიც დაკომპლექტდა სხვადასხვა პროფილის პროფესიონალებით. აღნიშნული გუნდის საქმიანობის სფეროებია:

- სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების მქონე ბავშვების მოძიება რესურს-ცენტრების, რაიონული პოლიკლინიკებისა და სოცუმბრუნველყოფის განყოფილებებიდან; არსებულ მონაცემთა ბაზების შევსება;

- სპეციალურ საგანმანათლებლო საჭიროებათა მქონე ბავშვების ინდივიდუალური საჭიროებებისა და შესაძლებლობების დადგენა, საამისო რეკომენდაციების შედგენა;

- კონსულტაციების გაწევა სკოლებში არსებული მულტიდისციპლინარული გუნდებისათვის: ინდივიდუალური სასწავლო გეგმების შემუშავებისა და მისი შესრულების საკითხებში;

- სპეციალური საგანმანათლებლო საჭიროების მქონე ბავშვების ჩართულობის მონიტორინგი და შეფასება; ხელისშემშლელი ფაქტორების გამოვლენა; პრობლემების გადაჭრის საშუალებებისა და რეკომენდაციების შემუშავება, სადაც განსაზღვრული იქნება სამომავლო საქმიანობის ეფექტურად განხორციელებისათვის აუცილებელი ქმედებები (Inclusive education... 2007).

შეირჩა ტრენერთა ჯგუფი, რომლებმაც გაიარეს მომზადება ნორვეგიელი სპეციალისტების დახმარებით. შემდგომში ეს ტრენერები გადანაწილდნენ თბილისის 10 სკოლაში და ჩაუტარეს ტრენინგები სკოლების მულტიდისციპლინარული გუნდის წევრებსა და სკოლის იმ პედაგოგებს, რომლებიც უშუალოდ არიან ჩაბმული ინკლუზიის პროცესებში. სკოლებში გამოიყო და გარემონტდა რესურს-ოთახები, რომლებიც აღიჭურვა შემზღვეული

შესაძლებლობების მქონე ბავშვების საჭიროებებს მორგებული ავეჯით და დამხმარე საშუალებებით; რესურს-თახები მომარაგდა სპეციალური მეთოდიკითა და მრავალფეროვანი თვალსაჩინო მასალებით; გამოიცა და დაიბეჭდა მრავალრიცხოვანი პლაკატები, სასწავლო ბროშურები და დისკები სკოლის პედაგოგებისა და მშობლებისათვის; დაიწყო სკოლების ფიზიკური გარემოს ადაპტირება, შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე ბავშვების საჭიროებათა გათვალისწინებით.

გარდა ზემოაღნიშნული კვლევებისა, კიდევ იყო რამდენიმე ინიციატივა, რომელიც განახორციელა არასამთავრობო სექტორმა, საერთაშორისო ორგანიზაციების ფინანსური და ორგანიზაციული დახმარებით, კერძოდ, არასამთავრობო ორგანიზაცია „ანიკას“ მიერ განხორციელებული პროექტი, რომელმაც X სკოლაში შეიყვანა 40-მდე ფიზიკური და გონებრივი შეფერხების მქონე ბავშვი და მობარდი. ამ პროექტებს ზოგადად ერთი საერთო ნაკლი აქვთ. კერძოდ, მთავრდება დაფინანსება და წყდება კვლევა; ხშირ შემთხვევაში ჩატარებული მუშაობა სათანადო შედეგს არ იძლევა, რადგან კვლევა ბოლომდე არ ჩატარებულა და შედეგების სანდობაც დაბალია. ამიტომ არის აუცილებელი; ეს საქმე შეასრულონ სახელმწიფო ორგანიზაციებმა, რომლებიც კვლევას ბოლომდე მიიყვანენ და დანერგავენ.

დასასრულ, რა დასკვნის საშუალებას გვაძლევს საქართველოში ჩატარებული კვლევები ინკლუზიური განათლების მოდელის დანერგვის კუთხით? მიგვაჩნია, რომ ინკლუზიური განათლება საქართველოს სინამდვილეში განხორციელებადი მოდელია, მაგრამ მისი სრულყოფილად დანერგვისათვის ჯერ კიდევ მუშაობაა ჩასატარებელი. ყველაზე მნიშვნელოვანი მომენტი ინკლუზიაში ჩართული სპეციალისტების მომზადების საკითხი, - კერძოდ, დაწყებითი კლასების პედაგოგებისა, რომლებიც უშუალოდ ახორციელებენ ჩართულ სწავლებას. აუცილებელია ინკლუზიური სკოლების პედაგოგების გადამზადება არა მოკლევადიანი სატრენინგო პროგრამებით, არამედ გრძელვადიანი და კარგად

ორგანიზებული პროგრამებით. ასევე ძალზე მნიშვნელოვანია მშობლების მომზადების საკითხიც (როგორც უნარშემზდელი, ასევე ჯანმრთელი ბავშვის მშობლებისა), დასამუშავებელია სასწავლო კურიკულუმები და ზოგადად სკოლის მეთოდოლოგია, რადგან ინკლუზიური განათლების შემოტანა სკოლაში მთლიანად ცვლის სკოლის სტრუქტურას.

გასაკეთებელი ჯერ კიდევ ბევრია, მაგრამ საკითხი იმის შესახებ, რომ ინკლუზიური განათლება ჩვენი სკოლის პრიორიტეტი გახდება, სპეციალისტებს შორის ეჭვს უკვე აღარ იწვევს.

ლიტერატურა

იონსენი ბერიტ. ჰ., შერტენი მირიამ დ. (რედ.)

2007. ინკლუზიური განათლება — განსხვავებული საჭიროებების მქონე პირთა განათლება.

ჭანსენი კრისტენ ა., კაუფმანი როქსან ვ. და სხვ.

2004. შევექმნათ ბავშვზე ორიენტირებული ჯგუფები.

ჭობსი ტიმ (რედ.)

2002. უნარშემზდელი ბავშვების სოციალური ინტეგრაციის პედაგოგიური, ფსიქოლოგიური და სამედიცინო ასპექტები, აშშ-ისა და საქართველოს ერთობლივი სახელმძღვანელო. თბ.

2005. ინკლუზიური განათლება — სარესურსო წიგნი პედაგოგებისათვის: „იუნესკო“.

2007. Inclusive education in general educational institutions in ten schools in Tbilisi

2002. Journal of education and rehabilitation for children with disabilities

2002. The problems in organization of inclusive and special education for disabled children

2003. შერეული ჯგუფების შექმნა ნაბიჯ-ნაბიჯ — პროგრამა ბავშვებისა და მშობლებისათვის. ბავშვთა რესურსების საერთაშორისო ორგანიზაცია; ვაშინგტონი.

სოციალიზაცია ქართულ ოჯახებში

ლელა მენაბდიშვილი

(საქართველო)

წერილი გვინდა დავიწყოთ რ. ე. პარკის ცნობილი გამონათქვამით: „ადამიანი ადამიანად კი არ იზადება, არამედ ადამიანად იქცევა აღზრდის პროცესში.“ ამ გამონათქვამში მოკლედ არის ჩამოყალიბებული საქმის არსი, კერძოდ ის, რომ ბავშვს დაბადებიდანვე დაჰყვება მთელი რიგი პოტენციური თვისებები, რომლებსაც აღზრდა უვითარებს. აღზრდის მეშვეობით ხდება მისი პიროვნების ფორმირება, ანუ სოციალიზაცია. ეს კი შესაძლებელია სწავლითა და კულტურასთან ზიარებით. სოციალიზაციის მეშვეობით კულტურა აყალიბებს საზოგადოების ახალ წევრებს, ასწავლის მათ, როგორ მოიქცნენ, რა აკეთონ, რა უნდა იყოს მათი ცხოვრებისეული მიზნები და როგორ უნდა მიაღწიონ მათ....

აზროვნების ჩამოყალიბება ხდება ქცევის ნორმების, კულტურის დონისა და განათლების ათვისების საფუძველზე. ოჯახი, სკოლა, მეგობრები, რელიგიური ორგანიზაციები, მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები ადამიანს ასწავლიან აზროვნებას, განსაზღვრული პრინციპების შესაბამისად მოქმედებას. ამიტომ აუცილებელია განისაზღვროს მათი გავლენის დონე პიროვნების ფორმირების პროცესში.

სოციალიზაციის პროცესში გამოყოფენ სამ სტადიას. ესენია: დაწყებითი — ბავშვის სოციალიზაცია ოჯახში; საშუალო — სოციალიზაცია სკოლაში და, ბოლოს, მესამე სტადია — სოციალიზაცია ზრდასრულ ასაკში, როცა ადამიანები იწყებენ ისეთი როლების შესრულებას, რომლებიც მათ სრულად არ შეუსწავლიათ პირველ ორ სტადიაზე (აბერკრომბი 2004: 431).

ოჯახი წარმოადგენს პირველ სოციალურ სამყაროს ბავშვისათვის: გზას უკვლევს მას ჯგუფური ცხოვრებისა და ინტიმური ურთიერთობებისაკენ. ოჯახი წარმოადგენს იმ პირველ ჯგუფს, რომლის ფასეულობებსა და ნორმებსაც ითვისებენ ბავშვები. ისინი საზოგადოების „ახალწვეულები“ არიან. მათ უნდა ისწავლონ კულტურის ელემენტები, რაც მათ სოციალურ ცხოვრებაში კომპეტენტური მონაწილეობისათვის დასჭირდებათ. ოჯახი ასეთი სწავლების პირდაპირი არენაა (კალჭუნი 2007: 36).

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ოჯახი უზრუნველყოფს საზოგადოების კულტურულ უწყვეტობას, შემდგომ თაობებში კულტურული მემკვიდრეობის გადაცემას. მოზარდები მთლიანად დამოკიდებულნი არიან უფროსებზე, უშუალოდ მათგან იძენენ ჩვევებს, ღირებულებებს. ოჯახში სწავლა დაკავშირებულია არა მხოლოდ მშობლების მიზანმიმართულ მოქმედებასთან, არამედ ოჯახურ გარემოსთან. სწორედ ამაზეა მეტწილად დამოკიდებული, როგორები გამოვლენ ისინი: ძლიერები თუ სუსტები, მორწმუნეები თუ გონებაჩლუნგები. როგორც ერიქსონი ვარაუდობს, იმის მიხედვით, თუ რას გრძნობენ ბავშვები — სიყვარულს თუ უბრალოდ მოთმენას, — განსაზღვრავენ სამყაროს სანდო ან საშიშ ადგილად (მასიონისი 2004: 184).

სოციალიზაცია ოჯახში, კერძოდ, მშობლებისათვის დამახასიათებელი აღზრდის სტილი და მიზანი განსაზღვრულია მათი (მშობლების) კულტურის სპეციფიკით, რელიგიურობის ხარისხით, სოციალურ-კლასობრივი კუთვნილებით,

პროფესიული როლითა და განათლებით. ამაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ჩვენ მიერ გამოკითხული მართლმადიდებელი მორწმუნეების (1500 რესპონდენტი) 40% შვილებს ეკლესიურ ცხოვრებას აჩვენებს.

დემოგრაფიისა და სოციოლოგიის ინსტიტუტში გასულ წლებში ჩატარდა რიგი სოციალური გამოკვლევები ელგუჯა მენაბდიშვილის ხელმძღვანელობით — როგორც მართლმადიდებელ მორწმუნეებში, ისე არამორწმუნეებში. გამოკვლევებმა გვიჩვენა, რომ:

ა) მართლმადიდებელ მორწმუნეთა დამოკიდებულება შობადობის, შობადობაზე კონტროლის, განქორწინების, ოჯახური ურთიერთობებისადმი მკვეთრად განსხვავდება არამორწმუნეების დამოკიდებულებისაგან;

ბ) მართლმადიდებელ მორწმუნეთა ოჯახებში შვილების აღზრდა მიმდინარეობს მეუღლეთა შორის ურთიერთმეწყენარებლური ვითარების პირობებში, ეროვნული და რელიგიური ფასეულობების საფუძველზე. ამგვარ ოჯახებში გაზრდილი ბავშვების სოციალიზაციის გარემო განსხვავებულია არამორწმუნეების გარემოსგან.

ოჯახთან დაკავშირებული ყველა საკითხი მჭიდრო კავშირშია შიგაოჯახურ ურთიერთობებთან. შიგაოჯახურ ურთიერთობებში მნიშვნელოვანია ცოლ-ქმარს შორის ურთიერთობა. ის ქმნის და განსაზღვრავს ოჯახის სახეს. სწორედ მეუღლეთა თვისებებსა და ურთიერთობებზეა დამოკიდებული ოჯახის ზნეობრივ-ემოციური კლიმატი, მისი ყველა ფუნქციის განხორციელება და აღმზრდელი თვისებების შესაძლებლობები. ცნობილია, რომ მეუღლეთა ურთიერთდამოკიდებულების ზნეობრივ-ემოციური სისავსე და გამოხატულება სხვადასხვაგვარად ვლინდება ისეთი ტიპის ოჯახებში, როგორცაა დემოკრატიული, ავტორიტარული და გარდამავალი. შესაბამისად, არაერთგვაროვანია მათი გავლენა ბავშვების ფსიქიკურ და ზნეობრივ განვითარებაზე. ამ მხრივ მნიშვნელოვანი გამოკვლევები იქნა ჩატარებული. დ. კენდელისა და გ. ლეხსეროს გამოკვლევების მონაცემთა ანალიზით გამოვ-

ლინდა, რომ ოჯახის დემოკრატიული ტიპი ფლობს მეტად მაღალ აღმზრდელი პოტენციალს. კერძოდ, დადგინდა, რომ იმ ოჯახებში, რომლებშიც მაღალია მეუღლეთა ურთიერთდამოკიდებულებაში დემოკრატიზაციის ხარისხი, მნიშვნელოვნად მაღალია ბავშვების მოსწრება სკოლაში, უფრო მეტადაა განვითარებული ისეთი თვისებები, როგორცაა სიკეთე, შრომისმოყვარეობა, დამოუკიდებლობა, უანგარობა, მორიდებულობა, პასუხისმგებლობა, თვითკრიტიკულობა. ასეთ ოჯახებში აღზრდილ ბავშვებს კარგად აქვთ შეთვისებული მომავალი მეუღლის როლი, იჩენენ მზრუნველობას მშობლებისადმი, მათი ცხოვრების მიზნის სტრუქტურა წარმოადგენს უფრო დიდ სოციალურ ღირებულებას, ვიდრე იმ ოჯახებისა, სადაც უფრო დაბალია მეუღლეთა ურთიერთობის დემოკრატიზაცია. ამ თვისების პირდაპირი კორელაცია უფრო მეტად არის დამახასიათებელი დემოკრატიული ტიპის ოჯახებისთვის (ტიტარენკო 1987: 39-41).

ამერიკელების მიერ ჩატარებულმა გამოკვლევებმა ცხადყო, რომ ოჯახში მეუღლეთა შორის ძალაუფლების განაწილებაზე დიდად არის დამოკიდებული ახალგაზრდების მიერ ღირებულების ათვისება. ბაუერმანი და ბარი გაესაუბრნენ 18 664 ახალგაზრდას. აღმოჩნდა, რომ ახალგაზრდები, რომლებიც გაიზარდნენ ისეთ ოჯახებში, სადაც მეუღლეებს ჰქონდათ ერთნაირი გავლენა, ჩვეულებრივ, ითვისებენ მათი მშობლების ღირებულებებს, წარმოდგენებს, აზრებს, რაც არ შეიმჩნეოდა ისეთ ოჯახებში, რომლებშიც ძალაუფლებას ფლობს ერთ-ერთი მშობელი, განსაკუთრებით დედა (სმელზერი 1994: 406).

მრავალი გამოკვლევა მოწმობს, რომ ოჯახში მეუღლეთა შორის თანხმობასა თუ დემორგანიზაციასთან კავშირში ხდება ბავშვის ყველაზე უფრო მგრძობიარ ფსიქიკური, ზნეობრივი და გონებრივი განვითარება. მეცნიერულად დადგენილია, რომ ჰარმონიული და სრულყოფილი ემოციური ურთიერთდამოკიდებულება ოჯახში ყველაზე დადებითი სახით ახდენს გავლენას მოზარდის მორალური ნებისყოფის ფორმირებაზე,

რომელიც გამოქვავდება მის საზოგადოებრივ საქმიანობაში და, პირიქით: დადებითი ფსიქოლოგიური ატმოსფეროს და ემოციური კონტაქტების უქონლობა არა მხოლოდ უარყოფით გავლენას ახდენს ბავშვზე, არამედ შეიძლება ხელიც შეუწყოს იმას, რომ ბავშვს არასაკმარისად განუვითარდეს სხვა ადამიანებთან კონტაქტში შესვლის მოთხოვნილება.

კონფლიქტი და დაძაბულობა შეიძლება წარმოიშვას მშობლებსა და შვილებს შორისაც. სოციოლოგები თვლიან, რომ კონფლიქტები მშობლებსა და შვილებს შორის გადაუღაბავია იმ საზოგადოებაში, სადაც მძაფრი ცვლილებები ხდება. კონფლიქტის წარმოშობის მიზეზები ხშირად არის სხვაობა კულტურულ ნიმუშებს შორის. ამ ნიადაგზე ჩნდება ღირებულებათა კონფლიქტი ქცევის ნიმუშებს შორის. მშობლები ფიქრობენ, რომ ღირებულებათა ის სისტემა, რომელშიც თვითონ აღიზარდნენ, უკეთესია თანამედროვესთან შედარებით.

კონფლიქტი მშობლებსა და შვილებს შორის შეიძლება გაჩნდეს ახალგაზრდებში იმ მისწრაფებათა და მოთხოვნილებათა ნიადაგზე, რომელთაც ოჯახი ვერ აკმაყოფილებს მშობლებსა და შვილებს შორის ასაკის და ხასიათის განსხვავების გამო. მოზარდებს ხშირად მოსდით კონფლიქტი მშობლებთან საკუთარი თავის განსაზღვრისას. მაშინაც კი, როდესაც ისინი არ თვლიან ამას მართებულად, მაინც ცდილობენ მოსინჯონ, თუ სად გადის შემწყნარებლობის საზღვარი — მაგალითად, გემოს უსინჯავენ ალკოჰოლს და ნარკოტიკებს. მოზარდები ხშირად უწევენ წინააღმდეგობას მშობლებს, როდესაც საქმე ეხება გემოვნებას, მაგალითად, მოდას ან კონკრეტულ მუსიკალურ მიმდინარეობას. გარდა ამისა, ხშირია კონფლიქტი პასუხისმგებლობასთან დაკავშირებითაც. მიუხედავად ამისა, მოზარდები მაინც გავებით ეკიდებიან მშობლების ბრუნვას მათ მიზნებსა და მომავალ ცხოვრებაზე (კალჰუნი 2007: 48).

ოჯახი არ არის იზოლირებული ჯგუფი. ის ფართო საზოგადოების შემადგენელი ნაწილია. ოჯახის ფასეულობებში, დამოკიდებულებებსა

და ცხოვრების წესში აირეკლა სოციალური კლასი, რელიგია, ეთნიკური ჯგუფი და ქვეყნის ის კუთხე, რომლის ნაწილიც თვითონ არის ეს ოჯახი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ბავშვები ოჯახიდანვე ითვისებენ საკუთარი საზოგადოების კულტურას, რაც ისედაც დამოკიდებულია მათი ოჯახების წარმომავლობასა და გამოცდილებაზე. განსხვავებულია ოჯახური ურთიერთობები სხვადასხვა საზოგადოებაში. ზოგიერთ საზოგადოებაში ბავშვის აღზრდა ითვლება ცოლის პრიორიტეტად, მეორეში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ქმარი. პარსონსის აზრით, ოჯახში ორი ლიდერია: დედა ემოციური ლიდერია, ე.ი. იგი ოჯახს ემოციურად კრავს, ხოლო მამა საქმიანი ლიდერი ე.ი. ის მარჩენალია. სხვა საზოგადოებაში კი შვილებს აღზრდაში ეხმარებიან მშობლები.

რა მდგომარეობაა ამ მხრივ ქართულ ოჯახებში? ვის მიუძღვის უპირატესად წვლილი ბავშვების აღზრდაში და როგორია მშობლებსა და შვილებს შორის ურთიერთობა? აი, ის საკითხები, რომელთა გარკვევაც დავისახეთ მიზნად.

იმისათვის, რომ უფრო ღრმად შეგვესწავლა ეს საკითხები, გამოვიკითხეთ როგორც მშობლებს, ისე ახალგაზრდებს. მშობლებს საშუალება ჰქონდათ, აღნიშნათ შვილების აღზრდაში, ვის მიუძღვის უმეტესად წვლილი. როგორც ქალმა, ისე მამაკაცმა რესპონდენტებმა მიუთითეს, რომ ქართულ ოჯახებში ბავშვების აღზრდაში უდიდესი წვლილი მიუძღვის დედას (47,9%). გამოკითხული ოჯახების მეოთხედზე მეტმა (27,13%) აღნიშნა, რომ შვილების აღზრდაში ორივე მეუღლეს მიუძღვის წვლილი, მამაკაცის უპირატესი როლი კი მხოლოდ 26%-მა დაასახელა. ქართულ ოჯახებში ბავშვების აღზრდის პროცესში ჩართულები არიან პაპა-ბებიებიც.

შევეცადეთ გავვერკვია, ვისთან არიან გულახდილები ახალგაზრდა თაობის წარმომადგენლები. რესპონდენტებმა აღნიშნეს, რომ შვილები უმეტესად გულახდილები დედებთან არიან (74,1%); გაცილებით მოკრძალებულია მამებთან შვილების გულახდილობის მაჩვენებელი (11,55%). მშობლებმა აღნიშნეს ისიც, რომ მათი შვილები ყველაზე მეტად გულახდილები

არიან თავიანთ უფროს დედმამიშვილთან (1,99%). რესპონდენტთა საკმაოდ მცირე ნაწილმა (1,59%) აღნიშნა, რომ მისი შვილი გულახდილია „სხვასთან“, მაგრამ ეს სხვა ვინ არის, არ დაუკონკრეტებია.

აღმოჩნდა, რომ შვილები რჩევას უმეტეს შემთხვევაში დედას ეკითხებიან (63,92%). მხოლოდ რესპონდენტთა მეშვიდედმა (14,1%) აღნიშნა, რომ მათი შვილები რჩევას ორსავე მშობელს ეკითხებიან. ნაკლებად ეკითხებიან რჩევას მამებს (12,9%). გამოკითხული მშობლების 1,5%-მა მიუთითა, რომ მათი შვილები რჩევას „სხვებისგან“ იღებენ, მაგრამ „სხვებში“ ვინ შედის, არ დაუზუსტებიათ.

საკითხი ცალმხრივად რომ არ იყოს შესწავლილი, მიზანშეწონილად ვცანით, ახალგაზრდა თაობის ამრიცხვად გავვერკვია. ამისათვის გამოვკითხეთ 17-26 წლის ახალგაზრდები. მათმა უმეტესმა ნაწილმა (52,57%) აღნიშნა, რომ მათ აღზრდაში უპირატესი წვლილი მიუძღვის დედას; მესამედს აღემატება (36,57%) იმათი წილი, ვინც ორივე მშობლის თანაბარ წილზე მიუთითა. მშობლების ამრიგად განსხვავებით, ახალგაზრდებმა უფრო მეტად პაპა-ბებიების როლზე მიუთითეს (15,21%), ვიდრე მამისაზე. თანაც, ეს მაჩვენებელი 2,4-ჯერ აღემატება მათ აღზრდაში მამის როლის მაჩვენებელს.

შვილებს უნდა დაესახელებინათ ის თვისებები, რომლებითაც გამოირჩევიან მათი მშობლები შვილებთან ურთიერთობისას. დედების დახასიათებაში პირველი ადგილი (77,3%) დაიკავა სიყვარულმა. შემდეგი იყო სიტბო, ალერსიანობა (52,31%), ყურადღება (39,48%), მეგობრობა (38,34%), გაგების უნარი (33,3%). ახალგაზრდების 15,5%-მა აღნიშნა, რომ მათი დედები შვილებთან ურთიერთობისას მოთმინებით გამოირჩევიან. 14%-მა ერთგულებაზე მიუთითა, ხოლო 12,4%-მა დედის სიმკაცრეს გაუსვა ხაზი. 3,62% დედას შვილებთან ურთიერთობისას ახასიათებს საკუთარი ამრის თავზე მოხვევა, ხოლო 0,53%-ის უხეშობა. შვილებთან ურთიერთობისას მამებიც მოსიყვარულნი (67,95%), ალერსიანები (88,49%), მეგობრულნი (37,37%) და გამგებიანები (34,57%) არიან. თუმცა სიტბო, სიყვარული და მეგობრო-

ბა დედებისთვის უფრო მეტადაა დამახასიათებელი, შვილების გაგებაში დედებს მამები სჯობნიან. ახალგაზრდების 29,5%-მა მიუთითა მამის ყურადღებთან და სიმკაცრეზე. შვილებთან ურთიერთობაში მოთმინება (16,5%) და ერთგულება (15,28%) მამებისთვის უფრო მეტად დამახასიათებელი აღმოჩნდა, ვიდრე დედებისთვის. საკუთარი ამრის თავზე მოხვევით (5,96%) და უხეშობითაც ისინი (2,03%) დედებს სჯობნიან.

განსხვავებულია მშობლების თვისებები სტუდენტთა სქესის მიხედვით. ვაჟებიც და გოგონებიც მიიჩნევენ, რომ დედებს მათთან ურთიერთობისას ძირითადად სიტბო და სიყვარული ახასიათებთ, მაგრამ გოგონების მიმართ უფრო მეგობრულები (41%) და ყურადღებანი (40%) არიან, ვიდრე ვაჟების მიმართ.

მამები გოგონების მიმართ მოსიყვარულნი (72%) და თბილნი (40%) არიან, თუმცა მათთან ურთიერთობისას გაგება (32%) და სიმკაცრე აკლიათ (32%), ამასთანავე მამები ვაჟების მიმართ უფრო მეტად ამჟღავნებენ სიყვარულსა და მეგობრობას (53%) და სიმკაცრესაც მათ მიმართ უფრო ნაკლებად იჩენენ, ვიდრე გოგონების მიმართ. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ ორივე მშობელი თავის ამრს უმეტესწილად გოგონებს ახვევს თავს.

ახალგაზრდებს გაგებით ეკიდებიან პაპა-ბებიებიც, თუმცა ეს მაჩვენებელი მშობლებისა და დედმამიშვილების მაჩვენებელს მნიშვნელოვნად ჩამორჩება (6,2%).

სამწუხაროდ, რესპონდენტთა არცთუ მცირე ნაწილმა (10,56%) აღნიშნა, რომ მათ ყველაზე მეტად „სხვა“ უგებს. ამ „სხვაში“ კი ვინ იგულისხმება, არ მიუთითებიათ.

სრულიად ბუნებრივია, რომ ახალგაზრდა თაობა ყველაზე მეტად გულახდილია იმასთან, ვინც მას კარგად უგებს. ასეთი ადამიანები კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ოჯახის წევრებიდან არის დედა (53,4%), გამოკვლევამ ცხადყო ისიც, რომ ახალგაზრდები დედის შემდეგ უფრო მერე გულახდილები არიან დედმამიშვილთან.

ახალგაზრდების უმეტესობა რჩევას

დედას ეკითხება (59%). ოჯახის წევრებს შორის მხოლოდ მისი როლია გაცილებით მნიშვნელოვანი, რადგანაც ახალგაზრდების 25% რჩევას ოჯახის გარეთ — მეგობრების წრეში იღებს. ეს ტენდენცია აღინიშნება ორივე სქესის ახალგაზრდებში. სამწუხაროა, რომ რჩევის მიღებისას მეგობრების როლი უფრო მაღალია, ვიდრე მამის და დედამამიშვილის როლი.

როგორ წყვეტენ ახალგაზრდები იმ მნიშვნელოვან საკითხებს, რომლებიც პირადად მათ ეხებათ? გამოკითხულთა ნახევარს აღემატებიან (53%) ისინი, რომლებიც მხოლოდ თვითონ წყვეტენ ასეთ საკითხებს. პირადად მათთან დაკავშირებული საკითხების გადაწყვეტაში უფრო მეტ დამოუკიდებლობას იჩენენ ვაჟები (67%) გოგონებთან შედარებით (46%). პირად საკითხებს დედასთან შეთანხმებით წყვეტს 20,64%. ეს ტენდენცია უფრო მეტად ახასიათებთ გოგონებს (28%), ვიდრე ვაჟებს (5,3%). ახალგაზრდებში საკმაოდ დიდია მეგობართა გავლენა და როლი. რესპონდენტთა 17% პირადად მათთან დაკავშირებულ საკითხებს მხოლოდ მეგობრებთან შეთანხმებით წყვეტს. დედამამიშვილთან შეთანხმებით გადაწყვეტილებას იღებს 8,2%, მამის როლი კი გაცილებით დაბალია. მას უთანხმდება მხოლოდ რესპონდენტთა 3,3%. ეს ტენდენცია შეინიშნება ორივე სქესის ახალგაზრდებში.

ახალგაზრდები თავიანთ გულისწადილს უმეტეს შემთხვევაში მეგობარს უზიარებენ (52,66%). ეს მაჩვენებელი აღემატება დედის მაჩვენებელსაც, რომელიც მესამედს ოდნავ ჩამორჩება (32,6%). რესპონდენტთა მესამედმა აღნიშნა, რომ თავის გულისწადილს დედამამიშვილს უზიარებს, ხოლო მცირე ნაწილმა (5,33%) მიუთითა მამაზე.

მშობლებისა და ახალგაზრდა თაობის გამოკვლევების ანალიზს თუ ერთმანეთს შევადარებთ, დავინახავთ, რომ მშობლები უფრო მეტად აფასებენ თავიანთ როლს შვილების აღზრდაში, ვიდრე ეს თავად ახალგაზრდებმა აღნიშნეს. ამ უკანასკნელთა აზრის გამოკვლევა ხაზი გაუსვა მეგობრების საკმაოდ მაღალ როლს ახალგაზრდების სოციალიზაციაში. ორივე გამოკვლევის საფუძველზე გამოიკვეთა დედის

წარმმართველი როლი ბავშვთა სოციალიზაციის პროცესში. ასევე თანატოლების — მეგობრების გავლენის მეტი ძალა მამასთან შედარებით, რაც უთუოდ დასაფიქრებელია.

ვფიქრობთ, აუცილებელია გაიზარდოს მამის როლი ახალგაზრდების სოციალიზაციაში, უფრო მეტი გავებით უნდა მოეკიდონ მათ და უფრო მეგობრულები უნდა იყვნენ მათ მიმართ. ასევე ყურადსაღებია ის ფაქტი, რომ ახალგაზრდების უმრავლესობა თავის გულისწადილს მეგობარს უზიარებს, პირადად მასთან დაკავშირებულ საკითხებს მეგობრებთან შეთანხმებით წყვეტს და რჩევას მეგობრების წრეში იღებს, რაც, ალბათ, გამოწვეულია მშობლების როლის შესუსტებით. ვფიქრობთ, აუცილებელია გაიზარდოს მათი მაკონტროლებელი როლი, რათა არ მოხდეს ახალგაზრდების დაკავება მავნე ჩვევებით. სასურველია, რომ მშობლებმა ყურადღება მიაქციონ ახალგაზრდების რელიგიურ აღზრდას.

ლიტერატურა

აბერკრომბი ნ., ხილი ს., ტერნერი ბ. (АБЕРКРОМБИ Н., ХИЛЛ С., ТЕРНЕР Б.)

2004. Социологический словарь, Москва.

გიდენსი ე. (ГИДЕНС Е.)

1999. Социология. Москва.

კალჭუნი ქ., ლაითი დ., კელერი ს.

2007. სოციოლოგია, თავი 5-13. თბილისი: ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა: 36, 45, 48.

მასიონისი ჯ. (МАСИОНИС ДЖ.)

2004. Социология. Москва: 184.

სმელზერი ნ. (СМЕЛЗЕР Н.)

1994. Социология. Москва: 406.

ტიტარენკო ვ. (ТИТАРЕНКО В.)

1987. Семья и формирование личности. Москва: 39-41.

ჩხარტიშვილი მ.

1998. რელიგიურობის ფსიქოლოგია: ემპირიული კვლევები, თბილისი: 109-112.

სკოლაში სამოქალაქო ღირებულებათა დანერგვის სამკომპონენტოანი მოდელი, როგორც ინტერკულტურული დიალოგის ინსპირატორი

ნინო კალანდარიშვილი, სოფიკო ლობჯანიძე
(საქართველო)

ცივილიზაციათა დიალოგის შესახებ საუბრისას, როგორც წესი, გულისხმობენ დიალოგს დასავლურ და აღმოსავლურ სამყაროებს შორის და თავად ასეთ მიდგომაში უკვე აპრიორულადაა დაშვებული დაპირისპირებათა და წინააღმდეგობათა არსებობა მათ შორის. მაგრამ არსებობს ცივილიზაციათა დიალოგის ალტერნატიული ინტერპრეტაციაც, რომლის მიხედვითაც ეს არის დიალოგი ორ პოზიციას შორის, რომელთაგან ერთი მრავალფეროვნებას ტრადიციული ღირებულებებისათვის საფრთხის შემცველად აღიქვამს, ხოლო მეორე მრავალფეროვნებაში ხედავს ნაბიჯს სრულყოფილებისა და განვითარებისკენ.

ყველა შემთხვევაში დიალოგის საფუძველი ტოლერანტობაა. ტოლერანტობა, მის ყოველ გამოვლინებაში — იქნება ის რელიგიური თუ კონფესიური, ეთნიკური, კულტურული, სოციალური თუ სხვა, სწორედ ის ღირებულებაა, რომელიც სხვა სამოქალაქო ღირებულებებთან ერთად მრავალფეროვნებაში ადამიანთა და თემთა თანაარსებობის უნარის გამომუშავების საფუძველს წარმოადგენს.

მაგრამ არის ერთი სპეციფიკური ფსიქოლოგიური ნიშანი, რომლითაც ტოლერანტობა თვალსაჩინოდ განსხვავდება სამოქალაქო ცნობიერების ისეთი ელემენტებისაგან, როგორცაა ადამიანის უფლებები, თავისუფლებები, პასუხისმგებლობები, დემოკრატია და ა.შ. ეს განსხვავება მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანები, როგორც წესი, თავისუფლების, დამოუკიდებლობის, დემოკრატიისა და ა.შ. ვექტორს აღიქვამენ თავისკენ

მიმართულად, თავისი ინტერესების შესატყვისად, თავისთვის სასარგებლოდ... ხოლო ტოლერანტობის ვექტორს მისგან სხვისკენ (რესპ. უცხოკენ) მიმართულად, სხვისი ინტერესების შესატყვისად, სხვისთვის სასარგებლოდ... მეტიც: ჩვეულებრივ, თავისთვის და „თვისთა“ საზიანოდ მიმართულს. ადამიანებს უჭირთ იმისი გაცნობიერება, რომ მათი ტოლერანტობა მათვე უფრო მეტად სჭირდებათ, ვიდრე სხვებს, სჭირდებათ მრავალფეროვნებანი გარემოში თვითრეალიზაციისათვის, სრულფასოვანი, სტაბილური და უკონფლიქტო ცხოვრებისა და საკუთარი ღირებულებების ღირსეული შენარჩუნებისათვის.

ტოლერანტობის ასეთ არაადეკვატურ აღქმას და მისადმი მანიფესტირებულ თუ ლატენტურ აგრესიას, ცხადია, აქვს თავისი ახსნა — როგორც ფსიქოლოგიური, ასევე ისტორიული და, თუ გნებავთ, იდეოლოგიურიც. ეს მომენტები თავისთავადაც არ არიან საკვლევ ინტერესს მოკლებულნი, მაგრამ ზოგადი და სასკოლო პედაგოგიკის პოზიციიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი და ყურადსაღებია შემდეგი ფაქტი: სხვა სამოქალაქო ღირებულებათაგან განსხვავებით, რომელთა დანერგვაც ასევე სწავლების ფორმით ხორციელდება, ტოლერანტობის დანერგვას საზოგადოებასა თუ თითოეული ინდივიდის ცნობიერებაში, მათი ინტერკულტურულ დიალოგში ჩართვისა და მასში მუდმივად ყოფნის გაცნობიერებული მოთხოვნილების გამომუშავებას განსაკუთრებული ძალისხმევა და მეთოდები სჭირდება, რადგანაც მულტიკულტურულ საზოგადოებაში

ტოლერანტობის დანერგვის სინქრონიულად თვით ტოლერანტობის, როგორც სამოქალაქო ღირებულების მიმართ, კეთილგანწყობაც უნდა ინერგებოდეს.

პოლივალენტური ტერმინი „ინტერკულტურული დიალოგი“, რომელშიც *ad hoc* მოიაზრება ყოველგვარი მსოფლმხედველობრივი ტოლერანტობა, შეიძლება განვიხილოთ როგორც პროცესი, რომლის ფარგლებშიც სხვადასხვა კულტურებისა და ტრადიციების წარმომადგენლებს ერთმანეთის უკეთ გაცნობის სურვილი და საშუალება უჩნდებათ. ინტერკულტურული დიალოგისათვის სულაც არ არის აუცილებელი დედამიწის სხვადასხვა ნაწილში ცხოვრება. ხშირად მისი წარმართვა ერთმანეთის გვერდიგვერდ მცხოვრებთა შორის უფრო პრობლემური და მნიშვნელოვანია საზოგადოების მდგრადი განვითარებისა და მშვიდობის შენარჩუნების კუთხით.

საზოგადოებაში ტოლერანტობის დეფიციტი, რომელიც შეიძლება განვიხილოთ როგორც ინტერკულტურული დიალოგისათვის მზაობის ხელისშემშლელი ერთ-ერთი ფაქტორი, მეტ-ნაკლები სიმწვავეით დასავლური საზოგადოებების წინაშეც დგას. ისეთი საკითხისადმი ინტერესი, როგორცაა მულტიკულტურალობის, ეთნიკური უმცირესობებისა და ინტერკულტურული ურთიერთობების პრობლემები, დასავლეთში განსაკუთრებით გაღვივდა გასული საუკუნის 90-იანი წლებიდან, ევროპის აღმოსავლეთისაკენ გაფართოების პარალელურად (ჰაბერმასი 1995), (კუმლიჩვა 1995).

დიდ რელიგიურ ომთა ეპოქებმოლეული ევროპის, სადღეისოდ მეტ-ნაკლებად ინტეგრირებული სივრცისაგან განსხვავებით, ევროპასთან ინტეგრაციისაკენ მსწრაფველ ქართულ საზოგადოებაში ტოლერანტობის დეფიციტის ერთ-ერთ მთავარ და ტრადიციულ მიზეზს წარმოადგენს მულტიკულტურული სოცუმის შემადგენელ ერთეულთა მიერ ერთმანეთის შესახებ მითოლოგიებებსა და ცრურწმენებზე დაყრდნობილი აპრიორული, ჩვეულებრივ, უარყოფითი წარმოდგენების შემუშავება, რომლებიც ხშირად თაობიდან თაობას

უკრიტიკოდ გადაეცემა მყარი შაბლონებისა და ტრაფარეტების სახით. ერთმანეთის რელიგიების, ეთნიკური და კულტურული ისტორიისა და ტრადიციების შესახებ სანდო და შემოწმებადი ინფორმაციის უქონლობაზე არანაკლებ პრობლემურია ასეთი ინფორმაციის მიღების სურვილის უქონლობაც, რომელიც ჩვენს სოციუმში დამახასიათებელია ეთნო-კონფესიური ჯგუფებისათვის, იმისაგან დამოუკიდებლად, ეს ჯგუფები უმრავლესობას განეკუთვნებიან ქვეყნის შიგნით თუ უმცირესობას, და დამოუკიდებლად იმისგანაც, რამდენად მჭიდრო ყოფითი კონტაქტი აქვთ ამ ჯგუფებს ერთმანეთთან. როგორ პარადოქსულადაც უნდა ჟღერდეს, ინტერესი ერთმანეთის კულტურათა მიმართ განსხვავებული ჯგუფების წარმომადგენლების მხრიდან მაშინაც კი მინიმალურია, როდესაც ყოფით დონეზე ისინი მეტ-ნაკლებ ტოლერანტობას იჩენენ ერთმანეთის მიმართ.

საზოგადოებაში მულტიკულტურული გარემოს არსებობა სულაც არ ნიშნავს ინტერკულტურულ ურთიერთობათა არსებობას და ვერც მულტიკულტურულ საზოგადოებათა თანაცხოვრების გამოცდილება განიხილება მყარი მშვიდობის გარანტიად, თუ არ არის განწყობა და შესაბამისი უნარ-ჩვევები ინტერკულტურული დიალოგის საწარმოებლად. სწორედ ამიტომ წლებიდან, 2008 წელი ევროკავშირის მიერ ინტერკულტურული დიალოგის წლად არის გამოცხადებული, ხოლო განათლების გზით ინტერკულტურული დიალოგისათვის ნიადაგის მომზადება საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს პრიორიტეტულად მიაჩნია.

ამ მოხსენების ავტორები იმ ჯგუფის წევრები არიან, რომელმაც ტოლერანტობისადმი, როგორც სამოქალაქო ცნობიერების ერთ-ერთი ასპექტისადმი, მიძღვნილი ტრენინგ-სემინარების სერია ჩაატარეს საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში. ტრენინგების სამიზნე ჯგუფებად შეირჩნენ ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლების პედაგოგები. პედაგოგებთან მუშაობამ გამოავლინა პრობლემის მთელი სიღრმე — ინტერკულტურული დიალოგისთვის მზაობის

დაბალი ხარისხი სწორედ იმ სამიზნე ჯგუფში, რომელიც თავად მოიაზრება სამოქალაქო ღირებულებათა მულტიპლიკატორად. ეს კი მთელი საზოგადოების სამოქალაქო ცნობიერების სანდო ინდიკატორს წარმოადგენს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საზოგადოებაში ამ მხრივ არსებული პრობლემების სირთულის ხარისხი რეგიონის სპეციფიკაზედაც არის დამოკიდებული. მაღალმთიან აჭარასა და მცხეთის რაიონში რელიგიური ტოლერანტობის დეფიციტის პრობლემა ნაკლები სიმძაფრით წარმოჩნდება: მაღალმთიან აჭარაში იმიტომ, რომ იქ ერთ სოფელში, ერთ უბანში და, მეტიც, ერთ ოჯახში თანაცხოვრობენ სხვადასხვა რელიგიების (ქრისტიანობა, ისლამი) მიმდევრები და ყოფითი ტოლერანტობა მათი ცხოვრების წესად არის ქცეული; მცხეთაში იმიტომ, რომ ქალაქის მკვიდრთ მცხეთა გააზრებული აქვთ, როგორც ქვეყნის რელიგიური ცენტრი, და ინარჩუნებენ ტრადიციულ ყოფით ტოლერანტობას სხვათა მიმართ, როგორც აბსოლუტური უმრავლესობა უმცირესობისადმი, რომელთა მხრიდან მათ რელიგიას, მართლმადიდებლობას, არანაირი საფრთხე არ ემუქრება, და, შესაბამისად, თავადაც არ სჭირდებათ აგრესიის გამოვლენა სხვაგვარად მორწმუნეთადმი. თბილისსა და ბათუმში სიტუაცია რელიგიური ტოლერანტობის თვალსაზრისით ტიპოლოგიურად მსგავსია: ყოფითი ტოლერანტობის შედარებით მაღალი ხარისხი ფიქსირდებოდა „ძირძველ“ ქალაქელებსა და მათ ოჯახებში, ტოლერანტობის ნაკლები ხარისხით ხასიათდებიან ქალაქში ახალჩამოსული მოსახლეები, რომლებიც, როგორც წესი, ძირითადად მონორელიგიური და მონოეთნიკური რეგიონებიდან არიან ჩამოსულნი და არც ქალაქური მულტირელიგიური და პოლიეთნიკური თანაცხოვრების ტრადიციებს არიან ნაზიარებნი; რუსთავში, როგორც ახალგაზრდა ქალაქში და, შესაბამისად, ქალაქური ტრადიციის ნაკლებად მქონე ქალაქის პედაგოგების წრეში, ყოფითი და რელიგიური ტოლერანტობის თვალსაზრისით ორი, ქალაქის „ძველ“ და „ახალ“ უბნებთან იდენტიფიცირებადი ფენა ფიქსირდებოდა: 1) შედარებით ნაკლებ აგრესიული — ქალაქის „ძველი“ უბნების მცხოვ-

რებათავის არის დამახასიათებელი, და 2) აგრესიული, რომელიც უფრო მეტად ახასიათებთ ქალაქის „ახალი“ უბნების მცხოვრებთ. ასეთი განსხვავების ერთ-ერთი მიზეზი სავარაუდოდ სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფებთან თანაცხოვრების გამოცდილების არსებობა-არარსებობასთანაც უნდა იყოს დაკავშირებული.

ყველა ზემოხსენებული ქალაქისა და რეგიონისთვის, რელიგიური ტოლერანტობის თვალსაზრისით, დამახასიათებელია მიდგომის ორი ტიპი: 1) შედარებით მეტი ტოლერანტობა ტრადიციული რელიგიებისადმი — ისლამი, იუდაიზმი, ქრისტიანობა — კათოლიციზმი (თბილისში, ბათუმში, მცხეთასა და ზემო აჭარაში — მეტი, რუსთავში — ნაკლები); 2) არატოლერანტობა, ზოგჯერ აგრესიული ფორმითაც კი — ახალი რელიგიური მიმდინარეობებისადმი და პროზელიტი ქართველებისადმი. ყველა ქალაქისა და რეგიონისათვის დამახასიათებელია ფრთხილი, ხშირ შემთხვევაში უარყოფითი დამოკიდებულება უცხოთა და ახლისადმი; ტოლერანტობის აღქმა როგორც უმცირესობების მხრიდან უმრავლესობის უპირატესი უფლების აღიარება; ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობების, როგორც საქართველოს სახელმწიფოებრიობისა და ტერიტორიული მთლიანობისათვის საფრთხის შემცველის, შიში. მსგავსი სიმპტომები გვაფიქრებინებს, რომ სამოქალაქო ცნობიერების დეფიციტი და სამოქალაქო იდენტობის ფორმირების პრობლემა ერთ-ერთი უმთავრესია, რომელიც ჩვენი სახელმწიფოს წინაშე დღეისათვის დგას, და სწორედ ეს პრობლემები შეიძლება მივიჩნიოთ ერთ-ერთ ბარიერად ინტერკულტურული დიალოგისათვის.

საქართველომ და ევროპის სახელმწიფოებმა სამოქალაქო ცნობიერების ჩამოყალიბების სხვადასხვა გზა გაიარეს ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად და ბუნებრივია, რომ მათი იდენტობები განსხვავდებიან როგორც გენეალოგიურად, ასევე ტიპოლოგიურად. ქართული საზოგადოების განვითარების სპეციფიკამ განაპირობა შემდეგი მომენტების თანაარსებობა: ერთი მხრივ, საკუთარი რელიგიური და ეთნიკური ტოლერანტობის

დეკლარირება, გამყარებული ისტორიული არგუმენტებითა და მაგალითებით, და ასევე რწმენა საკუთარი პატრიოტიზმისა და ეროვნული სახელმწიფოსადმი ლოიალობისა; მეორე მხრივ კი — გაუცნობიერებელი და ლატენტური ქსენოფობია და პიროვნული პასუხისმგებლობის გრძობის დეფიციტი სახელმწიფოს მიმართ — სრული ოპოზიცია საკუთარ თავზე წარმოდგენასა და ქცევით მოდელს შორის — ესოდენ არატიპიური ევროპული მენტალიტეტისათვის.

თანამედროვე დასავლურ სკოლებში სამოქალაქო ცნობიერების დანერგვის მოდელში აქამდე, ჩვეულებრივ, ითვალისწინებდნენ მხოლოდ ორ კომპონენტს — მასწავლებელსა და მოსწავლეს, ანუ სისტემა ჩაკეტილი, ე.ი. თვითკმარი იყო და მხოლოდ სკოლით შემოიფარგლებოდა. დასავლეთში თვით ეს ორკომპონენტიანი მოდელიც გაუდიფერენცირებლად გამოიყენება, რისი ერთ-ერთი მიზეზი თუ საფუძველი დასავლეთ ევროპის ქვეყნების შედარებითი ერთგვაროვნებაა სამოქალაქო ცნობიერების თვალსაზრისით, რასაც, სკოლის გარდა და სკოლასთან ერთად, სხვა სოციალური ინსტიტუტებიც უზრუნველყოფენ. მაგრამ გასული საუკუნის 90-ანი წლების ბოლოდან სასკოლო სამოქალაქო განათლებისა და პედაგოგის როლის მნიშვნელობის კვლევის პარალელურად იწყება პედაგოგისა და თემის ლიდერის (გარემომცველი გარემოს ან საზოგადოების გავლენა), ან ფასილიტატორის ურთიერთთანამშრომლობის მნიშვნელობის კვლევა (ეტბიონი 1993). ამავე პერიოდს განეკუთვნება დიდ ბრიტანეთში აკადემიური წრეების, სკოლის მასწავლებლებისა და თემის ლიდერების ერთი ჯგუფის მიერ შემოთავაზებული „დემოკრატიული საზოგადოების/თემის მშენებლობის პროგრამა“, რომლის ერთ-ერთი ფართოდ გავრცელებული თემისი მდგომარეობს იმაში, რომ სკოლა და უნივერსიტეტი არის ის სტაბილური ინსტიტუციები, რომელთაც შეუძლიათ იტვირთონ კატალიზატორის როლი საზოგადოების/თემის ცხოვრებაში სწორედ სამოქალაქო ცნობიერების ჩამოსაყალიბებლად ახალი თაობის აღზრდის გზით (კარტერი, ნილი 1995).

დასავლეთ ევროპის ქვეყნების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ჩვენი სინამდვილისაგან განსხვავებით, დამახასიათებელია თემის როგორც ინსტიტუციის არსებობა და ფუნქციონირება სხვადასხვა დონეებზე. მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოში თემის ფუნქციონირების საკითხი ბოლო დროს აქტუალური გახდა და არაერთი სერიოზული დისკუსია მიედგინა მისი მნიშვნელობის შეფასებას, რეალურად ის — თემი, როგორც საზოგადოებრივი ინსტიტუცია, რომლის პარადიგმაც გადაწყვეტილებათა კოლექტიურ მიღებასა და ინდივიდუალურ პასუხისმგებლობას ეფუძნება, გარკვეული მიზეზების გამო ჯერჯერობით ვერ ჩამოყალიბდა

თემის ფაქტობრივი არარსებობის პირობებში, საზოგადოებაზე პოზიტიური გავლენის თვალსაზრისით, მასში ტოლერანტული და სამოქალაქო ღირებულებების დამკვიდრებისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება სკოლას, როგორც ინტერკულტურულ დიალოგში საზოგადოების ჩართვის ინსპირატორს მასწავლებელს, როგორც ამ ღირებულებათა მქონესა და მათ გადამცემს; მოსწავლეს, როგორც ამ ღირებულებათა მიმღებსა და გამავრცელებელს ოჯახურ გარემოში, სამეგობრო წრეში და ა.შ.

საქართველოს ამჟამინდელი რეალობიდან გამომდინარე, ჩვენი თვალსაზრისით, სკოლის/პედაგოგის საზოგადოებასთან/თემთან თანამშრომლობის ალტერნატივად შეიძლება განვიხილოთ ჩვენ მიერ შემოთავაზებული მეთოდიკა, რომელსაც პირობითად „ქსელი“ ვუწოდებთ. და რომელსაც საფუძვლად უდევს სკოლის, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების ინსპირატორის, შესაძლებლობების გაზრდა მოსწავლის გავლით მშობელთან თანამშრომლობის გზით. ჩვენ შეგნებულად ვახდენთ ფოკუსირებას სკოლასა და ოჯახზე იმ ნიშნითაც, რომ აღზრდის პროცესში მონაწილე პასუხისმგებლობების მქონე ფაქტორებიდან მხოლოდ ისინი არიან ფორმალურად და ტრადიციულად სტრუქტურირებულნი.

ჩვენ მიერ შემოთავაზებული მოდელი სამკომპონენტიანია. მისი პირველი კომპონენტი

მასწავლებელია, რომელიც ხელს უწყობს სამოქალაქო ცნობიერების განვითარებას მოსწავლეებში; მეორე — მოსწავლეები, რომლებიც იმავდროულად არიან მათივე გარემოცვის (ოჯახი, რელიგიური თემი და ა.შ.) გავლენის ქვეშ; მესამე — მშობელი. მოდელი გულისხმობს მოსწავლეთა მეშვეობით მშობელზე (შინაურ გარემოზე / თემზე) მასწავლებლის (resp. სკოლის) ზემოქმედების მექანიზმის აწყობას მათში აშკარა თუ ლატენტური შეუწყნარებლობის ნეიტრალიზაციის მიზნით, რაც, თავის მხრივ, ინტერკულტურული დიალოგისთვის მყარ საფუძველს შექმნის.

სქემა №1

A	A	A	მასწავლებელი	↓
.....				
AB	AB	AB	მოსწავლე	↓
.....				
B	B	B	მშობელი	↓

A-ს მიერ პოზიციას აძლიერებს მისი ფუნქციონირება ერთიან საგანმანათლებლო სივრცეში;

AB-ს სკოლაში მიღებულ ჩვევებს აძლიერებს თაობისშიდა კონტაქტები;

B-ს პოზიციამზე ზემოქმედებენ შვილები და საზოგადოება და მასზე ზემოქმედება იზრდება ყოველი ახალი თაობის მიერ ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლის დასრულებით, რადგანაც ეს სკოლადამთავრებულები აძლიერებენ სამოქალაქო ცნობიერების პოზიციას საზოგადოებაში და ეს მუდმივი პროცესია, ანუ ტენდენცია.

ვერტიკალური ხაზები უშუალო ზემოქმედებას გულისხმობს, ჰორიზონტალური კი — საერთო ტენდენციებს: A — საგანმანათლებლო სივრცეში (მასწავლებლებისთვის); AB — თაობაში, ანუ ასაკობრივ ჯგუფებში (მოსწავლეებისთვის) და B — ყოფაში (მშობლებისთვის).

ქსელის მიზანია, პირველი ჰორიზონტალური ხაზის გავლენამ სრულად მოიცვას. დანარჩენი ჰორიზონტალური ხაზები,

მეორე — უშუალო ზემოქმედებით, მესამე კი — მეორის მეშვეობით.

ამ სამი ჰორიზონტალური ხაზიდან სამოქალაქო ცნობიერების მხრივ ყველაზე ერთგვაროვანი უნდა იყოს პირველი — ამ ერთგვაროვნების მიღწევა უზრუნველყოფილ უნდა იქნეს ჩვენ მიერ შემოთავაზებული მეთოდოლოგიით. ნაკლებ ერთგვაროვანი იქნება მეორე ჰორიზონტალური ხაზი, რომელიც აერთიანებს ქვეყნის ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლის მოსწავლეებს, რომლებიც ძირითადად ორმხრივი ზემოქმედების ქვეშ არიან — ერთი მხრივ, სკოლისა, მეორე მხრივ — ოჯახური გარემოსი, და თუ რომელი აღმოჩნდება დომინანტური, მნიშვნელოვანწილად არის დამოკიდებული სკოლის ავტორიტეტზე.

ყველაზე არაერთგვაროვანია მესამე ჰორიზონტალი, სადაც ოჯახურ ტრადიციებს განაპირობებს ეთნიკური, რელიგიური და სოციალური გარემო, რაც, უპირველეს ყოვლისა, გამოიხატება ყოფითი კონფლიქტებისათვის ეთნიკური, რელიგიური თუ სოციალური დისკრიმინაციის შეფასების მიცემის ტენდენციაში. არაერთგვაროვანი საზოგადოება, როგორც წესი, ნაკლებ კონსოლიდირებულია და მასზე ზემოქმედებას სწორედ ეს არაერთგვაროვნება ქმნის პერსპექტიულს.

ჩვენი მეთოდის საშუალებით სწავლების როგორც არაფორმალური, ასევე ფორმალური კომპონენტის საშუალებით შესაძლებელი უნდა გახდეს მშობელზე ზეგავლენა მოსწავლის გავლით და მისი ჩართვა სამოქალაქო ცნობიერების ფორმირების პროცესში, რაც: ა) შეამცირებს სამოქალაქო ღირებულებებისადმი სკოლასა და ოჯახში არსებულ განსხვავებებს, რომელიც მოსწავლეში ხშირად გადაულახავ წინააღმდეგობებს ქმნის, ბ) ხელს შეუწყობს მშობლების, როგორც არასტრუქტურირებული თემის წევრების კონსოლიდაციას სკოლის ირგვლივ, რაც, თავის მხრივ საქართველოში თემის, როგორც ინსტიტუციის, ჩამოყალიბებისკენ გადადგმულ ნაბიჯად შეიძლება მივიჩნიოთ და, როგორც შედეგი, გ) საგრძნობლად შეამცირებს სამოქალაქო ცნობიერების დეფიციტს საზოგადოებაში.

ლიტერატურა

კარტერი დ., ნეილი მ. (CARTER D.S.G., O'NEILL M.H.)

1995. Educational Reform and Policy implementation, London: Falmer. etzioni a. (A.ETZIONI)

1993. The Spirit of Community, New York: Simon and Schuster.

ჰაბერმასი ი. (HABERMAS J.)

1995. Citizenship and National Identity: Some Reflections of the Future of Europe. In R. Beoner (ed) Theorizing Citizenship. Albany, State University of New York Press.

კუმლიჩკა ვ. (KYMICKA W.)

1995. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Clarendon Press.

სარწმუნოებრივი განათლება საერო საზოგადოებაში — აღმსარებლობის ხელმისაწვდომობის უზრუნველყოფა მათთვის, ვინც ეკლესიის გარეთ იზრდება

დევიდ ლანქშერი

(დიდი ბრიტანეთი)

შესავალი

რა და როგორ შეიძლება შეიტყონ ბავშვებმა და ახალგაზრდებმა სარწმუნოების შესახებ? ეს შეკითხვა, რომელიც ყველა იმ კულტურის მიმართ უნდა დაისვას, რომელიც რელიგიურ რწმენას სერიოზულად უდგება, საჭიროებს ყურადღებით გაანალიზებას, რათა გამოვლინდეს ის ფაქტორები, რომლებიც კონცეფციაში თავის წვლილს შეიტანენ. უპირველეს ყოვლისა, ნათელი უნდა იყოს, რომ აღმსარებლობის სწავლების დიდი ნაწილი ექსპერიმენტულობას საჭიროებს: ასე ბავშვები და ახალგაზრდები სარწმუნოებას გამოცდილებით ეზიარებიან: ისწავლიან, ადრეული ასაკიდან მიიღებენ მონაწილეობას ან დაესწრებიან ღვთისმსახურებას. ამასთან ერთად, არსებობს მასალა სწავლისა და გაგებისთვის. იქნება რესურსები ღვთისმსახურებისთვის, ლოცვებისთვის, მუსიკალური რეაქციისთვის და შესაფერისი ადგილი რამდენიმე მაგალითის ასათვისებლად. რა თქმა უნდა, იქნება სიმბოლური მნიშვნელობით დატვირთული მიზეზები, რათა საქმე სავანებო გზით გაკეთდეს. ამ მზარდ გამოცდილებაზე, სწავლასა და მზარდ გაგებაზე განსჯამ ხელი უნდა შეუწყოს იმის გაგებას, თუ რას ნიშნავს ღვთისმსახურება და როგორ უნდა მოხდეს მასში სრული როლის შესრულება. იმ ბავშვებმა და ახალგაზრდებმა, რომლებიც რელიგიურად აქტიურ ოჯახებში იზრდებიან, უფრო მეტი რელიგიური განათლება უნდა მიიღონ, რათა არაფორმალურად მიიღონ მონაწილეობა თავისი ოჯახისა და თემის

ფარგლებში, თუმცა იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ ეს თემები გვაწვდიან მოსაზრებებს იმის თაობაზე, თუ როგორ უწყობენ ისინი ხელს ამ პროცესს.

პრობლემა გაცილებით უფრო მწვავედ დგას იმ ადგილებში, სადაც მოსახლეობის საკმაოდ დიდი ნაწილი თავს რელიგიურ თემთან აიგივებს, მაგრამ რეგულარულად არ იღებს მონაწილეობას რელიგიურ ღვთისმსახურებაში. ასეთ ადგილებში, თუკი არ მიმდინარეობს რელიგიური განათლების პროცესი თაობების განმავლობაში, შეიძლება შეგვრჩეს აქტიური რელიგიური თემისგან გაუცხოების პროცესი, რომელიც გამოწვეულია იმისი შეგნების სიმცირით, თუ რას აკეთებს რელიგიური საზოგადოება. ეს შეიძლება განსაკუთრებით მწვავედ დაისვას იმ დროს, როდესაც აქტიური რელიგიური საზოგადოება მნიშვნელოვან ცვლილებებს განიცდის ღვთისმსახურების მეთოდოლოგიასა თუ იმ ენაში, რომელსაც იგი იყენებს.

ინგლისისა და უელსის ქრისტიანული თემებში მოსახლეობის 71% პროცენტი საკუთარ თავს აიგივებს ქრისტიანობასთან (Office of National Statistics, 2001), მაგრამ მხოლოდ დაახლოებით 5% დადის ეკლესიაში კვირაობით (Brierley, 2005). ბევრი ეკლესიური ადამიანი, როგორც ჩანს, ფიქრობს, რომ ხარვეზი რელიგიურ განათლებაში შეავსეს სკოლებმა, რომელთაგანაც ყველამ, კანონით დადგენილი ვალდებულების მიხედვით, უნდა უზრუნველყოს ღვთისმსახურების აქტი სკოლაში მოსიარულე ყოველი მოსწავლისთვის ყოველდღიურად, როცა კი სკოლა ღიაა. ამ სტატიის მიზანია, გამოიკვლიოს შეუძლია თუ არა ეკლესიას

გამოიტანოს გონივრული დასკვნა, რომ კოლექტიური ღვთისმსახურება სკოლაში უზრუნველყოფს ღვთისმსახურებით განათლებას მათი მოწაფეებისთვის, და წამოჭრას ის საკითხები, რომლებიც საჭიროებს კვლევასა და განვითარებას.

ღვთისმსახურების განვითარება სკოლაში

1944 წლის კანონმა განათლების შესახებ ღვთისმსახურება სავალდებულოდ აქცია ინგლისსა და უელსში სუბსიდიამზე მყოფ ყველა სკოლაში იმ მოთხოვნით, რომ

„ყოველი დღე ყველა სოფლის სკოლასა და დოტაციამზე მყოფ ყველა სკოლაში უნდა დაიწყოს კოლექტიური ღვთისმსახურებით, რომელსაც ყველა მოწაფე დაესწრება“.

1944 წლის კანონი განათლების შესახებ, პარაგრაფი 23

თუმცა დენტი (1968) გამოთქვამს აზრს, რომ მნიშვნელოვანი მხარდაჭერა ჰქონდათ იმ სკოლების მოწინააღმდეგე სკოლებს, რომლებშიც სავალდებულოა კანონი ღვთისმსახურების შესახებ; აქ კანონის სიტყვები წარმოადგენს საგანმანათლებლო რეკონსტრუქციის „თეთრ წიგნში“ შემავალი სიტყვების ზუსტ ანარეკლს (HMSO 1943). კამათიდან ნათელია (Dent 1968), რომ პარლამენტში ნათლად ესმით სკოლაში ღვთისმსახურების პირობები, რომლებიც იგულისხმება, ღვთისმსახურება ქრისტიანული უნდა იყოს, თუმცა სოფლის სკოლებში იგი არ იქნება დიფერენცირებული ამა თუ იმ ცალკეული ქრისტიანული სახელწოდებით.

პროვინციებში პირობები შეიცვალა, ხოლო კანონი 1988 წლამდე არ შეცვლილა. ორივე — ინგლისიც და უელსიც — მულტისარწმუნოებრივი და მულტიკულტურული გახდა, და იქ დამკვიდრდა აზრი, რომ ინგლისი და უელსი „თანამედროვე საერო სახელმწიფოებია“, — მიუხედავად

„სახელმწიფო ეკლესიის“ არსებობისა და რელიგიასთან გაიგივების მაღალი დონისა, როგორც ეს 2001 წლის აღწერამ ცხადყო. ამ ხნის განმავლობაში ჰალმა (1975) გამოაქვეყნა თავისი ზედმიწევნით დასაბუთებული „სასკოლო ღვთისმსახურება: ნეკროლოგი“, რომელიც იძლეოდა რჩევას იმის თაობაზე, რომ ქვეყანაში სასკოლო ღვთისმსახურება უნდა გაუქმდეს სასკოლო კრების სასარგებლოდ. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ხნის მანძილზე საშუალო განათლება მნიშვნელოვნად განვითარდა, როცა დაინერგა როგორც განათლების ცალკე ეტაპი 1944 წლის შესახებ განათლების კანონის შემდეგ. სკოლის დამთავრების ასაკმა ორჯერ აიწია და ჩვეულებრივ მიღებული საშუალო განათლების მოცულობა მე-20 საუკუნის 70-იანი წლებისთვის ბევრად აჭარბებს 1.000 მოსწავლეს. მიუხედავად იმისა, რომ 1944 წლის განათლების კანონი იძლევა ერთზე მეტი ღვთისმსახურების შესრულების პირობებს სკოლაში, სადაც არ ხერხდებოდა მთელი სკოლის შეკრება ერთ ადგილზე, სკოლაში ღვთისმსახურების მოწინააღმდეგენი ზოგიერთი სამასწავლებლო გაერთიანებიდან აქცენტს აკეთებდნენ ყველა მოსწავლის თავმოყრის არაპრაქტიკულობაზე, როგორც მათი არგუმენტის მთავარ პუნქტზე ღვთისმსახურების გაუქმების სასარგებლოდ. როდესაც 1988 წლის რეფორმა დაიწყო, იგი შეეხო ამ საკითხთაგან ზოგიერთს. 1988 წლის განათლების რეფორმის კანონით სასკოლო ღვთისმსახურება განთავისუფლდა იმ შეზღუდვისგან, რომ გამართულიყო სასწავლო დღის დაწყებისას და იმ პირობით, რომ ღვთისმსახურება „ძირითადად ფართო ქრისტიანული ხასიათისა“ იქნებოდა. კანონში ასევე ნათლად იყო ნაჩვენები, რომ სასკოლო ღვთისმსახურებას ერთად კი არ უნდა შეეკრიბა მთელი სკოლა, არამედ შეიძლება ჩატარებულიყო ცალ-ცალკე მოსწავლეთა ნებისმიერ ჯგუფში, რომლებიც, ჩვეულებრივ, სხვა მიზნებით იკრიბებოდნენ. ამგვარად, კანონი ნათელყოფდა იმას, რომ კლასისა თუ ჯგუფის ღვთისმსახურების აქტები ლეგალური იყო. მოთხოვნა, რომ ყოველ მოწაფეს, იმათ გარდა, რომელთა მშობლებმაც უარი თქვეს ამაზე, ყოველდღე მიეღო მონაწილეობა ღვთისმსახურებაში, შენარჩუნდა.

1992 წელს განათლების (სკოლების) კანონის მიღებით სკოლისთვის აუცილებელი გახდა პირობები ახალი დებულებებით, რომლებმაც ახალი, მეტად სტანდარტული და მომთხოვნი საინსპექციო რეჟიმი დანერგა.

აქ ძალიან მნიშვნელოვანია ორი ფაქტორის გათვალისწინება, რომლებსაც შეუძლიათ გაუგებრობა შეიტანონ სკოლის ღვთისმსახურებაში. ეს არის განსხვავება დაწყებითსა და საშუალო სკოლებს შორის და რელიგიური ხასიათის მქონე სკოლების მყარი პროპორციის არსებობა.

1. განსხვავება დაწყებითსა და საშუალო სკოლებს შორის

ინგლისსა და უელსში დაწყებითი განათლება, ჩვეულებრივ, გაგებულია, როგორც 5-დან 11 წლამდე ასაკის მომცველი. საშუალო სკოლები მოიცავენ ასაკს 11-დან 16 წლამდე ასაკის მოსწავლეებს, რომელთა ორმოცდაათ პროცენტზე მეტი სცილდება ამ ასაკს და, როგორც წესი, 18 ან 19 წლისაა. ფრენცისმა და დევისმა (2002) ჰალსს (1976) მიანიშნეს, რომ სასკოლო ღვთისმსახურების ნეკროლოგი ნაადრევია დაწყებითი სკოლების შემთხვევაში და წარმოადგინეს საბუთები, რომ დაწყებითი სკოლის მეთოდისტ-მასწავლებლების უმეტესობა სოფლის სკოლებში (ამჟამად ცნობილია, როგორც სათემო) უელსში მხარს უჭერენ იმ თვალსაზრისს, რომ ღვთისმსახურება დაწყებითი სკოლის ცხოვრების მნიშვნელოვანი ნაწილია. საშუალო სკოლის საკითხი უფრო რთულია როგორც სკოლების რაოდენობის, ისე მოსწავლეების სიმწიფის გამო; კერძოდ, მათ ექნებათ ინტეგრაციის პრობლემა იმასთან დაკავშირებით, რომ კანონით მათ ევალებათ ღვთისმსახურებაზე დასწრება. 2006 წელს სახელმწიფო მდივანმა განათლების დარგში გამოაცხადა, რომ მთავრობამ მოახდინა იმის ინიცირება, რომ 16 წელზე მეტი ასაკის მოსწავლეებს ნება მიეცეთ თავად აირჩიონ, დაესწრებიან თუ არა სასკოლო ღვთისმსახურებას. ეს მოითხოვს ცვლილების შეტანას კანონში, რადგანაც აქამდე მხოლოდ

მოსწავლეების მშობლებს შეეძლოთ ეთქვათ უარი სასკოლო ღვთისმსახურებაზე მათი შვილების დასწრებაზე.

2. რელიგიური ხასიათის სკოლების არსებობა

ინგლისსა და უელსში მთელი დაწყებითი სკოლების 35% და საშუალო სკოლების 5% რელიგიურ ხასიათს ატარებს, რის შედეგადაც, ღვთისმსახურება ამ სკოლების ფარგლებში არ მისდევს მოთხოვნას — იყოს „ფართო ქრისტიანული ხასიათისა“, არამედ ასახავს სკოლის რელიგიურ იდენტობას.

ამ სკოლების რელიგიურობის ინსპექტირება იმ რელიგიური სარწმუნოების ან დენომინაციის პასუხისმგებლობაა, რომელთანაც სკოლა არის გაიგივებული. ვინაიდან ანგლიკანური ეკლესია — სახელმწიფო ეკლესია ინგლისში — პასუხისმგებელია ინგლისში დაწყებითი სკოლების 25% და თითქმის ყველა საშუალო სკოლების 6%-ზე. ახალი საინსპექციო რეჟიმის პირველად ამოქმედებიდან მოყოლებული 1992 წლის კანონის შემდეგ, ანგლიკანურმა ეკლესიამ უზრუნველყო მათ სკოლებში სარწმუნოების ინსპექტირების ეროვნული ქსელი და მისი რეგულარული განახლება, რათა რეგიონში განვითარებული პრაქტიკა აესახა. რჩევა, რომელიც სკოლებს მიეწოდა სასკოლო ღვთისმსახურების ჩატარებასა და იმ ქსელთან დაკავშირებით, რომელიც მან ინსპექტირებისთვის უზრუნველყო, გავლენას ახდენდა ამ სკოლების ფარგლებს გარეთაც. მაშასადამე, თუ გვსურს იმის გარკვევა, თუ რამდენად აყალიბებს რელიგიური განათლება სკოლაში რელიგიური განათლების გეგმის ნაწილს, მნიშვნელოვანია იმის გათვალისწინება, თუ რას ამბობს ამ საკითხთან დაკავშირებით ანგლიკანური ეკლესია.

ფრანცისმა და დევისმა (2002) მიანიშნეს, რომ 1988 წელს განათლების რეფორმის კანონის მიღებისას „ღვთისმსახურების ბუნების, აზრისა და მნიშვნელობის ნათელყოფის

ღირებულება ცხადად იყო დანახული, როგორც ამოცანა, რომელიც უფრო მეტად პოლიტიკური პრაგმატიზმის დისკურსს განეკუთვნება, ვიდრე ინფორმირებაზე დამყარებულ თეოლოგიურ საკითხს (იქვე, 39). ეს განცხადება ან უგულებელყოფდა ქრისტიანული ეკლესიების გავლენას იმ გადაწყვეტილებებზე, რომლებსაც იმ დროს იღებდნენ, ან რთავდა მათ მთლიანი „პოლიტიკური პრაგმატიზმის დისკურსში“.

რამდენად, რა მოცულობითაა მოსალოდნელი, რომ სკოლებში კოლექტიური ღვთისმსახურება წვლილს შეიტანს რელიგიურ განათლებაში?

როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, სასკოლო სარწმუნოებრივი აღზრდა ინგლისსა და უელსში სისტემატურ შემოწმებებს ექვემდებარება. მნიშვნელოვანია იმის გაგება, თუ რას მოველით საინსპექციო რევიმის ფარგლებში და როგორ არის გაგებული სკოლაში ამ კოლექტიური აღზრდის მიზნები. ა. ბრაუნმა და ე. ბრაუნმა (1992) მოიყვანეს ბარონესა ჰუპერის მიერ ლორდთა პალატაში დებატების დროს გაკეთებული განცხადება, რომელიც ეხება სასკოლო სარწმუნოებრივი აღზრდის პირობებს 1988 წლის განათლების რეფორმის კანონში. მისი მოსაზრებით, კოლექტიურმა სარწმუნოებრივმა აღზრდამ უნდა:

1. განავითაროს მეგობრობის გრძობა მოსწავლეების შეკრების გზით;
2. მიიყვანოს მოსწავლეები ღვთისმსახურების ზღურბლზე;
3. შექმნას გარემო, რომელშიც ღვთისმსახურების მოსურნენი შეძლებენ ამის გაკეთებას;
4. წაახალისოს სიცოცხლის მიმართ მოაზროვნე მიდგომა;
5. გაზარდოს მგრძობელობა ისე, რომ ცხოვრებისეულ იდუმალებათა პირისპირ მდგომმა მოწაფეებმა უკეთ შეძლონ მნიშვნელობების მიგნება;
6. გააცნოს მოსწავლეებს რელიგიური აღზრდის პერსპექტივები ღია და გულწრფელ ატმოსფეროში. ეს უკანასკნელი ასპექტი, როგორც

ჩანს, უზრუნველყოფს „ღვთისმსახურებითი განათლების“ განვითარებას სკოლის ფარგლებში. 1992 წლის ინგლისის ეკლესიის რჩევა თავისი სკოლებისთვის, რომელსაც მნიშვნელოვანი გავლენა ჰქონდა ინგლისის ეკლესიის სკოლებზე, შეიცავდა ამ განცხადებას:

კოლექტიურმა ღვთისმსახურებმა უნდა მოიზიდოს და დააინტერესოს სასკოლო თემის ყველა წევრი სხვა ადამიანებისა და საკუთარი დამოკიდებულებით ღმერთის მიმართ. მათ დასჭირდებათ გარკვეული საშუალება, რათა შეიტყონ ღვთისმსახურების სხვადასხვა ფორმისა და ტიპის შესახებ მათში მონაწილეობის გზით, რადგანაც სკოლის ფარგლებში ყოველ საქმიანობას საგანმანათლებლო მიზანი უნდა ჰქონდეს (Lankshear D.W. 1992).

1988 წლიდან პრაქტიკამ საგრძობლად წინ წაიწია და ახლა სკოლების უმრავლესობას სკოლებში ღვთისმსახურების განვითარებული პოლიტიკა ექნება და ყურადღებით განიხილავენ იმ მიზნებს, რომლებიც, მათი რწმენით, შესაფერისი იქნება მათი მოსწავლეებისთვის.

ინსპექციის ამჟამინდელი სტრუქტურა და ანგლიკანური ეკლესიის სკოლების თვითშეფასება (National Society, 2007) სკოლებისა და ინსპექტორებისგან ითხოვს გაიაზროს შემდეგი შეკითხვები:

- რამდენად მნიშვნელოვანია ღვთისმსახურება სკოლის ცხოვრებაში და როგორ ხდება მისი დემონსტრირება?
- რამდენად დადებითია მოსწავლის დამოკიდებულება კოლექტიური ღვთისმსახურებისადმი?
- რა მოცულობით აღწევენ მოსწავლეები და სხვა სარწმუნოების მქონე კადრები ღვთისმსახურებიდან ინსპირაციას, სულიერ ზრდას და განმტკიცებას?
- რამდენად კარგად ავითარებს კოლექტიური ღვთისმსახურება მოსწავლის მიერ ანგლიკანური სარწმუნოების გაგებასა და პრაქტიკას?

კვლევის პროგრამა

სკოლის ღვთისმსახურების ან, უფრო ზოგადად, ღვთისმსახურებითი განათლების ემპირიული კვლევა შეზღუდულია და ამჟამად არ ჩანს, რომ ამ სტატიის მთავარ საყრდენს იკვლევდეს. შეიძლება ითქვას, რომ სასკოლო ღვთისმსახურების შესახებ გამოქვეყნებული ნაშრომები ხუთ ფართო კატეგორიაში ექცევა.

1. ანგარიშები გამოვლენილი ფაქტების შესახებ და ინსპექტორთა დასკვნები

ჯინ ლანქშერმა (1998) თავის ნაშრომში 1992 წლის (სასკოლო) განათლების კანონის მიერ დანერგილი სასკოლო ინსპექციის რეჟიმის პირველი ორი წლის განმავლობაში ანგლიკანურ სკოლებში ღვთისმსახურების საინსპექციო ანგარიშების შესახებ აღნიშნა, რომ პრაქტიკის განვითარების იმ ეტაპზე ინსპექტორებმა შეძლეს მოეხსენებინათ იმის შესახებ, რომ ნებაყოფლობითი დახმარების მქონე ანგლიკანური სკოლების 56% და ნებაყოფლობით კონტროლს დაქვემდებარებული ანგლიკანური სკოლების 62%-ს კოლექტიური ღვთისმსახურების პოლიტიკის დოკუმენტი ჰქონდათ და რომ 60% შეესაბამებოდა ნებაყოფლობითი დახმარების მქონე სკოლებს, ხოლო 71% შეესაბამებოდა კანონის მოთხოვნებს. ინსპექტორების შეფასებით, კოლექტიური ღვთისმსახურების დაგეგმვა დამაკმაყოფილებელი ან უკეთესი იყო ნებაყოფლობითი დახმარების მქონე სკოლების 53%-ში და ნებაყოფლობით კონტროლირებადი სკოლების 59%-ში. მან ასევე გაამახვილა ყურადღება იმ ფაქტზე, რომ ზოგმა ინსპექტორმა ვერ შეძლო ფაქტების გამოვლენა ცალკეულ სფეროებში. ლანქშერის მთავარი ნაშრომის შემდეგ სხვა ნაშრომებიც დაიწერა ინსპექციის ანგარიშების შესახებ, მაგრამ არც ერთ მათგანს არ მოუცავს მთლიანად ინგლისი და უელსი.

2. რას ამბობენ საკუთარი თავის შესახებ თავად სკოლები?

ლანქშერმა (2008a) ჩაატარა უელსის დაწყებითი სკოლების 168 ეკლესიიდან 131-ის სასკოლო პროსპექტების შესწავლა, რაც იყო ნაწილი უელსის დაწყებით სკოლათა შესახებ დიდი ნაშრომისა ამ სკოლათა მიმოხილვისთვის, რაც უელსის ეკლესიამ წამოიწყო. ეს დოკუმენტები მოთხოვნის შემთხვევაში ხელმისაწვდომია როგორც მშობლებისთვის, ასევე პოტენციური მშობლებისთვის და ისინი შესაძლებელს ხდიან საკუთარი თავის წარდგენას საზოგადოებისთვის.

3. მეთოდისტი მასწავლებლების თვალსაზრისები

ფრენცისმა და დევისმა (2002) დასავლეთ უელსის სკოლების 366 მეთოდისტი-მასწავლებელთან ჩაატარეს კვლევა. მათ მნიშვნელოვანი მხარდაჭერა ნახეს იმ მხრივ, რომ სასკოლო ღვთისმსახურება სასკოლო ცხოვრების მნიშვნელოვანი ნაწილს წარმოადგენს. ამ პასუხის შესასწავლად განკუთვნილი ცხრა შეკითხვიდან ერთი ასეთი იყო:

„ღვთისმსახურება დაწყებითი სკოლის ცხოვრების მნიშვნელოვან ნაწილია, ვინაიდან იგი ეხმარება ეკლესიაში ღვთისმსახურებისთვის მომზადებაში“.

რესპონდენტებს სთხოვეს გამოეხატათ თავისი თანხმობა ან უთანხმობა ამ განცხადების მიმართ ლიკერტის ხუთბალიანი სკალით. რესპონდენტების 48%-მა გამოხატა თავისი თანხმობა ამ განცხადების მიმართ. ამ ჯგუფში დარჩენილი რვა შეკითხვიდან შვიდზე თანხმობის დონე იყო 82% და უფრო მაღალიც. თანხმობის დაბალი დონე ჰქონდა შემდეგ შეკითხვას:

„დაწყებით სკოლაში ღვთისმსახურება ცხოვრების მნიშვნელოვანი ნაწილია, ვინაიდან ჩვენ ვაღიარებთ ვართ ქრისტიანული სწავლების დეკლარირება მოვახდინოთ“.

თუ დაიშვება, რომ რელიგიური განათლება იყოს სკოლაში ღვთისმსახურების დასაბუთების ნაწილი, მაშინ ამ შეკითხვაზე პასუხი გვაუწყებს, რომ, მეთოდისტმა მასწავლებლებმა აღმოსავლეთ უელსში მაინც, რაღაც შრომა უნდა გასწიონ, რათა გააგებინონ, როგორ შეიძლება ამის მიღწევა გარკვეული სარწმუნოებისა თუ დენომინაციისთვის პრობლეტიზმისკენ გადახვევის გარეშე.

4. სამწყსოს სასულიერო პირთა ვალდებულება

ლანქშერი (2008ბ) იმავე დიდი ნაშრომის სხვა ნაწილში მიუთითებს უელსის ეკლესიებში მღვდლებს შორის ჩატარებულ გამოკითხვას. ამ გამოკითხვის ერთ ნაწილში მან აღმოაჩინა, რომ მონაწილეთა 38,5%-მა თქვა, რომ თავიანთ სამწყსოებში მათ ეკლესიები ჰქონდათ უელსის სკოლებში, 36,4%-მა აღნიშნა, რომ ისინი უძღვებოდნენ სასკოლო ღვთისმსახურებას უელსის სკოლების ეკლესიებში, 81,1%-მა თქვა, რომ მათ სათემო სკოლა ჰქონდათ თავის სამწყსოში, ხოლო 62,9% უძღვებოდა ღვთისმსახურებას სათემო სკოლაში. ეს ფაქტები იმის დემონსტრირებას ახდენს, რომ უელსში მაინც, ანგლიკანი სასულიერო პირთათვის ღვთისმსახურების ხელმძღვანელობა სკოლაში არის ვალდებულება, რომლის შესასრულებლადაც უმეტესობა მზად არის.

5. მასწავლებლების გამოცდილება სასკოლო ღვთისმსახურებაში

დ. ვ. ლანქშერი (2004) წერს, რომ, როგორც ჩანს, მიმდინარე გამოკვლევიდან იმ მეთოდების შესახებ, რომლითაც მასწავლებლები ასწავლიან ქრისტიანულ მოძღვრებას, მასწავლებლების უმეტესობამ თავისი საქმიანობისთვის უფრო ხელშემწყობად აღიარა სასკოლო ღვთისმსახურებაზე დასწრება (61,8%), ვიდრე საკვირაო ღვთისმსახურებაზე დასწრება (39,1%). იმის გათვალისწინებით, რომ ღვთისმსახურება სკოლაში განკუთვნილია

უფრო მოსწავლეთა ღვთისმსახურების მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად, ვიდრე მასწავლებლებისა, ეს შეიძლება სასკოლო ღვთისმსახურების საინტერესო დამატებით განზომილებად ჩაითვალოს, თუმცა ეს არ ეხება ზემოთ ციტირებულ „ეროვნული საზოგადოების ქსელს“.

6. მოსწავლეთა გამოცდილება სასკოლო ღვთისმსახურების შესახებ

ამ წლის დასაწყისში ლანქშერის მიერ „თეოლოგიაში ემპირიული კვლევების საერთაშორისო საზოგადოებისთვის“ წარმოდგენილ სტატიაში, ვარენ რობინსმა და ფრენსისმა წარმოადგინეს ანგარიში საბილოტო სწავლებაზე, რომელიც განკუთვნილი იყო 14-16 წლის ასაკის მოსწავლეთა შეხედულებების გამოსავლენად, რომლებიც ინგლისის სკოლებში დადიან. 477 მოსწავლის შეხედულებათა შესწავლისას გამოვლინდა, რომ მათი მხოლოდ 12% ახდენს საკუთარი თავის იდენტიფიკაციას, როგორც ქრისტიანული ეკლესიის აქტიური წევრისას, ხოლო 60% აცხადებს, რომ მათ არა აქვთ კავშირი ქრისტიანულ ღვთისმსახურებასთან, გარდა სასკოლო გამოცდილებისა; დაახლოებით 40%-დან 60%-მდე მონაწილეებმა უპასუხეს, რომ მათ რელიგიის შესახებ ან ღვთისმსახურების პრაქტიკის შესახებ რაღაც გაიგეს სასკოლო ღვთისმსახურებაში მონაწილეობის მეშვეობით. უფრო დიდი ნაწილი ეკლესიაში რეგულარულად მიიღებს მონაწილეობას სასკოლო ღვთისმსახურებაში, — იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ეს ნებაყოფლობითი იქნება. ეს ამ სახის ერთადერთი ნაშრომია მას შემდეგ, რაც 1998 წელს რეფორმები დაიწყო. მაგრამ ზოგიერთ ინსპექტორს, რომლებიც ინსპექციას ატარებენ ეროვნული საზოგადოების (ანგლიკანური სკოლებისთვის) ან Ofsted (სათემო სკოლების) მიერ შექმნილი სტრუქტურით, შეეძლოთ გამოეყენებინათ არაფორმალური საუბრები ან კითხვარები თავისი ანგარიშების შესავსებად, მაგრამ ასეთი სამუშაო არ აისახება აკადემიურ ლიტერატურაში. ასეთი გამოკითხვა შეიძლება

იყოს მხოლოდ მანიშნებელი და მას უნდა მოჰყვეს უფრო მსხვილი და წარმომადგენლობითი ნიმუშები.

7. სასკოლო ღვთისმსახურების შინაარსი

როგორც ჩანს, არ არსებობს სისტემატური მცდელობა იმისა, რომ მოხდეს სასკოლო ღვთისმსახურების შინაარსის იდენტიფიცირება სხვადასხვა ტიპის სკოლებში, რომლებიც რეპორტირებული იყო დღემდე.

რეზიუმე და დასკვნები

ისტორიული თვალსაზრისით განათლება ღვთისმსახურების შესახებ, რას ნიშნავს იგი და როგორ მივიღოთ მასში მონაწილეობა, ეკლესიაში აღზრდის კონტექსტში შეიძლება დარჩეს გამოცდილებით და სხვა აღმსარებლებისგან სწავლის საქმედ. ინგლისსა და უელსში სკოლებს აქვთ იმის პოტენციალი, რომ წვლილი შეიტანონ ღვთისმსახურებით განათლებაში და ეს შეიძლება მნიშვნელოვანი იყოს ქრისტიანული ეკლესიებისთვის ქვეყანაში, სადაც მოსახლეობის 70% პროცენტი თავს ქრისტიანად აცხადებს, მაგრამ შესაძლოა მხოლოდ 5% დადიოდეს ეკლესიაში კვირაობით.

სანამ არის იმის საჭიროება, რომ დამუსტდეს „ღვთისმსახურებითი განათლების“ კონცეფცია, არსებობს კვლევის გეგმამ სფეროში და სასკოლო ღვთისმსახურების უფრო ფართო სფერო, რომელიც ამჟამად დაუმუშავებლად გვესახება და საჭიროებს ახალ კვლევებს. ამ სტატიაში მოცემული შედეგები ახდენს იმის დემონსტრირებას, რომ კვლევა შესაძლებელია, და გვთავაზობს მეთოდოლოგიას, რომლის გამოყენებაც შეიძლება.

უდავოდ საინტერესოა იმის ცოდნა, უმცროსი ბავშვები უფრო დადებითად არიან განწყობილნი იმ პროგრამების მიმართ, რომლებიც გაიარეს, თუ უფროსი მოსწავლეები. ასევე საინტერესო იქნება იმის ცოდნა, ახდენს თუ არა მათ პასუხებზე გავლენას პიროვნება,

რელიგიური საფუძველი ან პრეფერენციები საგნის მიმართ.

სანამ ეკლესია არ იზოვის საშუალებებს იმის უზრუნველსაყოფად, რომ ბავშვებს და ახალგაზრდებს საშუალება მიეცეთ ისწავლონ და ღვთისმსახურების გამოცდილება მიიღონ, როგორც ჩანს, ევროპის მოსახლეობის საერთო საზოგადოების მზარდი ნაწილი ისე აღიზრდება, რომ მას არ ეცოდინება ღვთისმსახურების იდეა და ეკლესიის ძირითადი საქმიანობისგან გაუცხოებული იქნება.

ლიტერატურა

- Education Act (1944). London HMSO
 Educational Reconstruction (1943). London, HMSO
 Education Reform Act (1988). London HMSO
 Education (Schools) Act (1992). London HMSO
- Office of National Statistics (2001). The Census 2001, London, The Office of National Statistics
- Brierley, P. (2005) UK Christian Handbook – Religious Trends 6, London, Christian Research
- Brown, A. & Brown, E. (1992) Primary School Worship, London, The National Society
- Dent H. C. (1968) The Education Act 1944 12th Edition, London, University of London Press
- Francis, L. J. & Davies G. (2002) School Worship in the Primary School: a Premature Obituary? In Panorama: International Journal of Comparative Religious Education and Values Vol. 14 Number 1 pp. 37-43
- Hull J.M. (1975) School Worship: an Obituary, London, SCM
- Lankshear, D.W. (1992) Looking For Quality in a Church School, London, The National Society

სახელმძღვანელო, როგორც ინტერკულტურული დიალოგისა და ტოლერანტიზმის ხელშემწყობი საშუალება

(გამოცდილების ანალიზი)

მაია ინასარიძე

(საქართველო)

საქართველოს განათლების სისტემაში მიმდინარე რეფორმის ფარგლებში შეიქმნა ახალი ეროვნული სასწავლო გეგმა და პროგრამები ყველა საგანში, რომლებიც სასკოლო განათლების უმთავრესი სახელმწიფო მიზნის განხორციელებას ემსახურება — ეროვნულ და საკაცობრიო ღირებულებებთან ნაზიარები ისეთი თავისუფალი პიროვნების აღზრდას, რომელიც შეძლებს თავისი წვლილის შეტანას სამოქალაქო საზოგადოების ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში (ზოგადი განათლების ეროვნული მიზნები: 2006).

გლობალიზაციის პირობებში სკოლის უმთავრესი დანიშნულებაა ასწავლოს მოზარდს, როგორ შეინარჩუნოს ეროვნული თვითმყოფადობა და, ამასთან, როგორ შეძლოს თანაარსებობა განსხვავებული რელიგიის, კულტურის ადამიანებთან. ამის საჭიროებას თავად მოსწავლეები გრძნობენ. მეათე კლასელების მიერ შექმნილ ზოგადი განათლების მიზნების მათეულ ვარიანტში ვკითხულობთ:

„საქართველოში სკოლის დამთავრების შემდეგ ადამიანს უნდა შეეძლოს:

- გაიგოს, რა არის მთავარი და მნიშვნელოვანი მის ქვეყანაში და რა იქნება სასარგებლო ამ ქვეყნისთვის. იზრუნოს აქტიურად ქვეყნის განვითარებაზე და პატივი სცეს მას;...

- იყოს შემწყნარებელი; პატივს სცემდეს სხვას, მის უფლებებს, რელიგიას, ცხოვრების წესს; იცოდეს, როგორ გამოიყენოს საკუთარი უფლებები და როგორ არ შეზღუდოს

სხვისი“....

ეს იმის დადასტურებაა, რომ ტოლერანტობა ერთგვარი სახელმწიფოებრივი „დაკვეთაც“ არის და საზოგადოებრივიც.

ზედმეტია იმის მტკიცება, რა მნიშვნელობა ენიჭება ლიტერატურას საყოველთაოდ აღიარებული ფასეულობებისა და ღირებულებების ჩამოყალიბებაში. მხატვრული ტექსტი, როგორც სიტყვის ხელოვნება, აირეკლავს ცხოვრებას თავისი წინააღმდეგობებითა და სირთულეებით, გამოირჩევა იდეათა, მსოფლმხედველობათა და ესთეტიკურ განცდათა მრავალფეროვნებით. სწორედ ამიტომ მხატვრული ტექსტების გაცნობისას, ლიტერატურის ფენომენის თავისებურებიდან გამომდინარე, მოსწავლეთა წინაშე ბუნებრივად ჩნდება საკუთარი თავისა და სამყაროს შეცნობის ინდივიდუალური პერსპექტივა. სამყარო კი მრავალფეროვანია და ამ მრავალფეროვნების შეგრძნებისა და შემეცნების საუკეთესო საშუალებაა სხვადასხვა ეპოქისა და კულტურის ლიტერატურულ ქმნილებათა შესწავლა.

პიროვნებაზე ორიენტირებულ საგანმანათლებლო პროცესში ლიტერატურის სწავლების მიზანია არა იდეოლოგიზებული ცნობიერების მქონე ადამიანის ჩამოყალიბება, არამედ საზოგადოდ ისეთი სასწავლო სიტუაციის შექმნა, რომელშიც ინდივიდს საშუალება ექნება, პიროვნული გამოცდილების საფუძველზე გაიაზროს და შეაფასოს მხატვრულ ტექსტებში ასახული სიღრმისეული და ცხოვრებისეული პრობლემები, სხვადასხვა ქვეყნის ლიტერატურაში გამოხატული მისწრაფებები, იდეა-

ლები, ღირებულებები და ფასეულობები, შეძლოს თანაგანცდა, გააცნობიეროს ეროვნული და ზოგადსაკაცობრიო კულტურა, როგორც ცვლილებისა და განვითარების მუდმივმოქმედი პროცესი, დაინახოს ქართული და მსოფლიო ლიტერატურული პროცესებისა და უნივერსალური ლიტერატურული თემების ურთიერთკავშირი.

ზემოთ ჩამოთვლილი მოთხოვნები ასახულია ეროვნული სასწავლო გეგმის, ქართული ენისა და ლიტერატურის პროგრამის (სტანდარტის) შედეგებშიც, რომელთა გათვალისწინებითაც შეიქმნა ალტერნატიული სახელმძღვანელოები. როგორც ერთ-ერთი ასეთი სახელმძღვანელოს თანაავტორი, მკითხველს გავუზიარებთ ჩვენს გამოცდილებას იმასთან დაკავშირებით, თუ რა პრინციპები დაედო საფუძვლად ამ სახელმძღვანელოს და რა ადგილი უკავია მასში ინტერკულტურულ ურთიერთობებს.

სახელმძღვანელო VIII კლასისთვის არის განკუთვნილი.

ქართული ენისა და ლიტერატურის პროგრამის მიხედვით, VIII კლასში სტანდარტის შედეგების მიღწევა ეფუძნება ისეთ შინაარსს, რომელიც შეესატყვისება „მოსწავლეთა შინაგან სამყაროს, მათ მოთხოვნილებებსა და ინტერესთა სფეროს... პროგრამის საყრდენს ქართული კლასიკური და თანამედროვე მწერლობის, უცხოური ლიტერატურის საუკეთესო ნიმუშები უნდა წარმოადგენდეს“ (საგნობრივი პროგრამა ქართულ ენასა და ლიტერატურაში. 2006: 77).

სახელმძღვანელოს ორიენტირები სწორედ სტანდარტის ამ მოთხოვნებს შეესაბამება.

სახელმძღვანელო შედგება ხუთი თავისაგან.

- I თავი — თაობათა ურთიერთობები;
- II თავი — მე და ქუჩა;
- III თავი — რაინდობა და რაინდები;
- IV თავი — პირველი სიყვარული;
- V თავი — ადამიანთა სევდა.

როგორც ვხედავთ, მასალა თემატური პრინციპითაა დალაგებული. თემებისა და

ტექსტების შერჩევისას გათვალისწინებულია რამდენიმე ფაქტორი. კერძოდ:

- **13-14 წლის მოზარდთა ინტერესები და მისწრაფებები.** როგორც ცნობილია, ამ ასაკში მოსწავლე ავლენს მიდრეკილებას ფილოსოფიური აზროვნებისაკენ, ადამიანთა ურთიერთობების არსში წვდომისა და თვითშემეცნების გამძაფრებულ სურვილს. ამიტომ ისეთი საკითხები, როგორიცაა თაობათა შორის ურთიერთობები, ურთიერთობები ოჯახში, ქუჩაში, სიყვარულის, სიკვდილ-სიცოცხლის თემა და ამ საკითხების წარმოდგენა სხვადასხვა ქვეყნის ლიტერატურული ტექსტების მაგალითზე ხელს შეუწყობს მოსწავლეებში მოტივაციის აღძვრას, რეფლექსური აზროვნების უნარის განვითარებას.

- **საკითხთა პრობლემურობა.** იმისათვის, რომ მივაღწიოთ სტანდარტით გათვალისწინებულ შედეგებს, რომლებშიც აქცენტი საკუთარი თვალსაზრისის გამოხატვასა და მსჯელობაზე გაცემებული (სტანდარტის შედეგები: ქართ. VIII. 5; VIII. 10), ტექსტები მოსწავლეთათვის საინტერესო პრობლემებსა და ამ პრობლემების გადაჭრის ალტერნატიული ვარიანტების მონახვის შესაძლებლობას შეიცავს. პრობლემების აქტუალურობას ამძაფრებს ლიტერატურული პარალელები, რომელთა საშუალებითაც მოსწავლეები ეცნობიან განსხვავებული ეპოქებისა და კულტურის ნაწარმოებებს. მათ ეძლევათ შესაძლებლობა, დაუკვირდნენ და იმსჯელონ სხვადასხვა კულტურულ კონტექსტში შექმნილ ლიტერატურულ ნაწარმოებებში დასმულ მსგავს პრობლემატიკაზე.

- **პირად გამოცდილებასთან კავშირი.** ყოველი თემა იძლევა იმის საშუალებას, რომ, ამ თემის ქუდქვეშ მოქცეული ნაწარმოების შექმნის პერიოდისა და მასში ასახული ეპოქის, კულტურის მიუხედავად, გააქტიურდეს მოსწავლის სუბიექტური გამოცდილება (სტანდარტის შედეგები: ქართ. VIII. 7), შეადაროს ახალმიღებული ცოდნა და ლიტერატურული გამოცდილება მანამდე არსებულს, თვალი გაადევნოს საკუთარი ცოდნისა და გამოცდილების კონსტრუირებას.

• **ჰორიზონტალური და ვერტიკალური კავშირები.** მასალა ხელს უწყობს მოსწავლეებს სხვადასხვა საგანში (ისტორია, ხელოვნება, სამოქალაქო განათლება, უცხო ენები) და თავად ქართულ ენასა და ლიტერატურაში მიღებული ცოდნისა და უნარ-ჩვევების კონცენტრაციას. აქ გათვალისწინებულია თემატიკის დაკავშირება, ერთი მხრივ, იმავე საგნისა და სხვა საგნების სასწავლო თემატიკასთან VIII კლასში (ჰორიზონტალური კავშირები) და, მეორე მხრივ, დაკავშირებას სხვა კლასების სასწავლო თემატიკასთან (ვერტიკალური კავშირები).

სახელმძღვანელოს ყველა პარაგრაფი ერთ სტრუქტურულ სქემას ეყრდნობა. თითოეული მათგანი იწყება სასწავლო მიზნების ფორმულირებით. ამას მოსდევს რუბრიკა **„ტექსტის წაკითხვამდე“**, რომელშიც მოცემულია მაპროვოცირებელი კითხვები / დავალებები მოსწავლის სუბიექტური გამოცდილებისა და ე. წ. „ფონური“ ცოდნის გასააქტიურებლად, ტექსტის გააზრებული კითხვისათვის მოსამზადებლად. უშუალოდ ტექსტს მოსდევს რუბრიკა — **„გავიაროთ წაკითხული და ვიმსჯელოთ“**, რომელშიც მოქცეულია კითხვები, სავარჯიშოები და დავალებები, ორიენტირებული ტექსტის შინაარსის გაგებასა და აზროვნების უფრო მაღალ საფეხურებზე (ანალიზი, სინთეზი და შეფასება). ეს შეკითხვები, სავარჯიშოები და დავალებები ამზადებს მოსწავლეს მომდევნო რუბრიკისათვის — **„ოსტატობის სკოლა“**, რომელშიც მას ეძლევა საკუთარი გამოცდილების, შემოქმედებითობის, წარმოსახვითი პოტენციალის რეალიზების, ამასთან, არჩევანის შესაძლებლობა. რუბრიკა — **„ენის სამყაროში“** კონკრეტული ტექსტობრივი მასალიდან ამოღებული ენობრივ-გრამატიკული ფორმების ანალიზსა და ნაწერის რედაქტირება-კორექტირებისათვის საჭირო პრაქტიკულ და თეორიულ საკითხებს შეიცავს.

აღსანიშნავია, რომ სახელმძღვანელოში უხვადაა წარმოდგენილი მსოფლიო (რემბრანდტის, ველასკესის, ედვარდ მუნკის, ვან გოგის) და ქართული (ელენე ახვლედიანი, კორნელი სანაძე, გიგო გაბაშვილი, სერგო ქობულაძე) ფერწერული შედეგები (ილუსტრაციები), რომლებ-

საც მხოლოდ სამოტივაციო დანიშნულება კი არა აქვთ, არამედ ხშირ შემთხვევაში ისინი დავალების ნაწილს წარმოადგენს და წაკითხულის უკეთ გააზრებაში, წარმოსახვითი უნარის განვითარებაში ეხმარება მოსწავლეს; ამასთან ერთად, განსხვავებული ეპოქისა და კულტურის ხელოვნების ნიმუშების „წაკითხვის“ უნარის განვითარებასაც უწყობს ხელს.

ზემოთქმულიდანაც ჩანს, რომ სახელმძღვანელოს საფუძვლად უდევს მოსწავლეზე ორიენტირებული სწავლებისა და აქტიური სწავლა/სწავლების პრინციპები. სწორედ ამ პრინციპებზეა აგებული კითხვები, დავალებები და სავარჯიშოები. კერძოდ:

• დავალებები და სავარჯიშოები მიმართულია იმისკენ, რომ მოსწავლეები დაკვირვების, ფიქრის, განსჯის გზით თავად მივიდნენ კონკრეტულ დასკვნებამდე (სტანდარტის შედეგები: ქართ. VIII. 1, VIII. 3), რომ მზამზარეულად, რეცეპტულად კი არ მიეწოდოთ მასალა, არამედ თავად აღმოაჩინონ. მაგალითად: როცა მოსწავლეები ეცნობიან ომარ ხაიამის რობაიებს, ცხრილის შევსების საშუალებით ჯერ თავად ადგენენ პოეტის სევდის მიზეზებს, შემდეგ კი კითხვებისა და მარტივ სქემამე მუშაობით დამოუკიდებლად აღმოაჩინენ რობაიეს ნიშნებსა და სტრუქტურას, აყალიბებენ მის განმარტებას.

• ტექსტების გასააზრებლად დასმულ სხვადასხვა დონის (უფრო მეტად მაღალი დონის — ანალიზზე, სინთეზსა და შეფასებაზე ორიენტირებულ) შეკითხვებთან ერთად მოსწავლეებს ეძლევათ საშუალება, თავად დასვან შეკითხვები (ამის მექანიზმები და ნიმუშები მათ წინასწარ ეძლევათ), რაც მასწავლებელს საშუალებას მისცემს, დაუკვირდეს მოსწავლეთა ინდივიდუალურ აღქმას, აზროვნების წესს, გემოვნებას, ლიტერატურულ ალღოს. მაგალითად, რევაზ ინანიშვილის მოთხრობა „განგაშის“ წაკითხვის შემდეგ მათ ეძლევა დავალება მოცემული კითხვითი სიტყვების (ვინ? რა? სად? როდის? როგორ? რატომ? და ა.შ.) გამოყენებით თავად შეადგინონ კითხვები და დაუსვან თანაკლასელებს. ამასთან, მათ უნდა დაასაბუთონ საკუთარი შეკითხვების

მნიშვნელოვნება.

• სადისკუსიო და სადებატო საკითხები, აგრეთვე ერთსა და იმავე პრობლემაზე სხვადასხვა კულტურულ კონტექსტში შექმნილ ნაწარმოებებს შორის მსგავსება-განსხვავებებზე მსჯელობის, განსხვავებული თვალაზრისების გაცნობის, თანაკლასელთა განსხვავებული მოსაზრებების მოსმენის შესაძლებლობა მოსწავლეებს ყოველ გავლენილზე ეძლევა. ეს ხელს უწყობს არა მარტო კოგნიტური, არამედ სოციალური და კომუნიკაციური უნარ-ჩვევების განვითარებას. მაგალითად: სანამ დანაშაულისა და სასჯელის პრობლემაზე შექმნილ სხვადასხვა სახის ტექსტებს გაეცნობიან, მათ ეძლევათ ორი პოზიცია: 1. სიკვდილით დასჯა ამცირებს დანაშაულთა რიცხვს. ამიტომ სასჯელის ეს უკიდურესი ფორმა უნდა იყოს შენარჩუნებული და 2. სიკვდილით დასჯა არ ამცირებს დანაშაულთა რიცხვს, ამიტომ სასჯელის ეს უკიდურესი ფორმა არ უნდა იყოს შენარჩუნებული. მოსწავლეებს ვთავაზობთ, გამართონ დებატები, მასალად კი გამოიყენონ როგორც დამოუკიდებლად მოძიებული, ისე სახელმძღვანელოში მოცემული ტექსტები (ილია ჭავჭავაძის მოთხრობა „სარჩობელაზე“, მისივე სიტყვა, წარმოთქმული პეტერბურგში, სახელმწიფო სათათბიროში, ოღდა გურამიშვილის წერილი ილიას მკვლელების შეწყალების თხოვნით და ეპისკოპოს მირიელის ეპიზოდი ვიქტორ ჰიუგოს რომანიდან „საბრალონი“).

სახელმძღვანელოს ყოველ თემატურ ერთეულში (თავში) არის კონკრეტულ თემაზე შექმნილი, სულ მცირე, ერთი ნაწარმოები საზღვარგარეთის ლიტერატურიდან. მაგალითად, პარაგრაფში, რომლის სათაურია „მშობლის დარიგება“, მიხეილ ჯავახიშვილის „ათი მცნების“ გვერდით მოყვანილია ჩესტერფილდის „წერილები ვაჟიშვილს“ და მაქსიმეტი; პარაგრაფში — „ძე შეცდომილი“ „უძღები შვილის“ მარადიული თემა წარმოდგენილია სახარებისეული იგავით, ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლექსით „ჩემი ლოცვა“ და ფრანსუა ვიიონის „ანდერძით“; რაინდობის არსზე მსჯელობისას მოსწავლეები ერთმანეთს უდარებენ სხვადასხვა ეპოქასა და კულტურულ

კონტექსტში შექმნილ ნაწარმოებებს: შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ ორ თავს, მსგავსი შინაარსის ნაწყვეტს ეპოსიდან „სიმღერა ნიბელუნგებზე“, რაინდობის პაროდის (ნაწყვეტებს სერვანტესის „დონ კიხოტიდან“) და ვაჟა-ფშაველას „გოგოთურ და აფშინას“, ეცნობიან „კაი ყმასა“ და ეთნოგრაფიულ წერილს „გმირის იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულებით“. პირველი სიყვარულის თემა სახელმძღვანელოში წარმოდგენილია ნოდარ დუმბაძის, უილიამ შექსპირის, გალაკტიონ ტაბიძის, ჯერომ სელინჯერის ნაწარმოებებით, ხოლო ადამიანთა სევდის მარადიულ მიზეზებზე მსჯელობისათვის მოსწავლეები კლასიკური და თანამედროვე ქართული ლიტერატურის (ნიკო ლორთქიფანიძე, ილია ჭავჭავაძე, დავით გურამიშვილი, გოდერძი ჩოხელი, რევაზ ინანიშვილი) ნიმუშებთან ერთად ეცნობიან ომარ ხაიამის, გაბრიელ მარკესის სხვადასხვა ჟანრის ტექსტებს. მოსწავლეებს საშუალება ეძლევათ იმსჯელონ უცხო კულტურის თავისებურებებზე, გამოხატონ საკუთარი დამოკიდებულება, გამოთქვან შეფასებები, გაავლონ პარალელები საკუთარ გამოცდილებასა და გარემოსთან. ეს მათ უღრმავებს კულტურული კუთვნილების განცდას, აცნობიერებინებს კულტურულ მრავალფეროვნებას, ასწავლის საკუთარი და უცხო კულტურის დაფასებასა და პატივისცემას.

მიუხედავად იმისა, რომ თავდაპირველად მასწავლებელთა ნაწილისათვის საკამათო იყო ქართული ენისა და ლიტერატურის სახელმძღვანელოში ამ დოზით უცხოური ლიტერატურის ნიმუშების შეტანა, პედაგოგებსა და მოსწავლეებთან შეხვედრებისას აღნიშნული სახელმძღვანელოთი სწავლებისა და სწავლის პროცესში გამოიკვეთა დადებითი ტენდენციები. კერძოდ, მასწავლებლებმა აღნიშნეს, რომ განსხვავებული ეპოქისა და კულტურის ტექსტების შესწავლა

- აფართოებს მოსწავლეთა თვალსაწიერს;
- სთავაზობს მოსწავლეებს საინტერესო მასალას მსჯელობისა და დისკუსიისათვის;
- ავითარებს კრიტიკულ და ანა-

ლიტიკურ აზროვნებას;

- ხელს უწყობს შემოქმედებითი უნარების განვითარებას, ხვეწს ლიტერატურულ გემოვნებას;

- აფიქრებს მოსწავლეებს სხვადასხვა ისტორიულ და კულტურულ რეალიებში ჩამოყალიბებულ ღირებულებათა სისტემებზე და აღმოაჩენინებს მარადიულ ფასეულობებს;

- ხელს უწყობს საზოგადოების პოლიკულტურული ხასიათის გაცნობიერებას;

- უვითარებს თანაგანცდის (ემპათიის) უნარს, ხელს უწყობს ტოლერანტული დამოკიდებულების ჩამოყალიბებას.

უნდა აღინიშნოს, რომ უცხოური კულტურის ტექსტები მეტ-ნაკლებად სხვა ალტერნატიულ სახელმძღვანელოებშიც არის წარმოდგენილი. ეს მოწმობს იმას, რომ თანამედროვე სახელმძღვანელოები წინამორბედებთან შედარებით საგნობრივი და პედაგოგიური თვალსაზრისით გაცილებით მრავალფეროვანია. საერთო ტენდენციად შეიძლება მივიჩნიოთ გადასვლა მონოკონცეპტუალიზმიდან პლურალიზმისკენ. ეს კი სასკოლო განათლების უმთავრესი სახელმწიფო მიზნის განხორციელების მნიშვნელოვანი ხელშემწყობი ფაქტორია.

ლიტერატურა

2006. ეროვნული სასწავლო გეგმა, საგნობრივი პროგრამა ქართულ ენასა და ლიტერატურაში, თბილისი.

2006. ზოგადი განათლების ეროვნული მიზნები, თბილისი.

თუშური ლ., ინასარიძე მ., შარაშენიძე ნ.

2007. ქართული ენა და ლიტერატურა, სახელმძღვანელო VIII კლასისათვის, გამომცემლობა „დიოგენე“.

ინასარიძე მ.

2006. მშობლიური ენისა და ლიტერატურის სწავლების თანამედროვე მეთოდები, გამომცემლობა „საიმედო“.

აშშ-ჩინეთის დემოკრატიული იდეების გაცვლა განათლების სფეროში, დასავლური ფასეულობებისა და ეკონომიკური სტანდარტების დიფუზია

მალგორჟატა ზახარა

(პოლონეთი)

30 წლის წინათ, 1978 წლის ოქტომბერში, ამერიკის შეერთებულმა შტატებმა და ჩინეთის სახალხო რესპუბლიკამ ხელი მოაწერეს ისტორიულ შეთანხმებას განათლების სფეროში ურთიერთთანამშრომლობის შესახებ. ამ ხელშეკრულებამ, რომელიც რამდენიმე თვით უსწრებდა დიპლომატიური ურთიერთობების ფორმალურ ნორმალიზაციას, კარი გაუხსნა უპრეცედენტო ინტელექტუალურ ურთიერთობებს მსოფლიოს ორ უდიდეს კაპიტალისტურ და სოციალისტურ ქვეყანას შორის. აშშ-ჩინეთს შორის ურთიერთობების მოწესრიგების შემდეგ ასობით და ათასობით წარჩინებულ ჩინელ სტუდენტსა და მეცნიერს მიეცა საშუალება, გასულიყო საზღვარგარეთ, მაგალითად, აშშ-ში, დასავლური ტექნოლოგიების, კულტურის, პოლიტიკური და ეკონომიკური სისტემების გასაცნობად¹. ოფიციალური სტატისტიკის მიხედვით, 1978-2006 წწ. ერთმა მილიონმა ჩინელმა სტუდენტმა და მეცნიერმა ისწავლა მსოფლიოს 108 ქვეყანასა და რეგიონში; ამათგან 70 %-ზე მეტმა ჩინეთი დატოვა 2000 წელს². ჩინეთიდან აშშ-ში ჩასულ სტუდენტთა რიცხვი ხშირად სჭარბობს სხვა ქვეყნებიდან

ჩამოსულ სტუდენტთა რაოდენობას. 2003 წელს უცხოეთში 117.300 ჩინელი სტუდენტი და მეცნიერი მუშაობდა³. ამერიკაში ჩასულ ჩინელ სტუდენტთა და მეცნიერთა ცხოვრებაში ერთი საინტერესო გარემოება შეინიშნება: თავდაპირველად ათასობით მათგანს ჰქონდა გადაწყვეტილი ემუშავა საერთაშორისო კორპორაციებში ან სამეცნიერ დაწესებულებებში, რადგან თვლიდნენ, რომ ჩინეთი ძლიერ ჩამორჩებოდა მათ კვლევის სფეროში ან საკმაოდ ხისტი იყო მმართველობაში⁴. ეს ტენდენცია მოსვენებას უკარგავდა ჩინეთის მთავრობის ზოგიერთ წევრს, რადგან გასულ სტუდენტ-მასწავლებელთა დიდი ნაწილი შინ აღარ ბრუნდებოდა, ხდებოდა გონების გადინება. ამჟამად მსგავსი შემთხვევა მხოლოდ დროებითია. მას შემდეგ, რაც ჩინეთი მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაციას შეუერთდა, ჩინელი სტუდენტები და მეცნიერები ფრიად მოწადინებულნი არიან დაბრუნდნენ სამშობლოში, რადგან აშშ-ში მიღებული ცოდნა მათ უქმნის დაწინაურების უპრეცედენტო შესაძლებლობებს ჩინეთში. უცხოეთში სწავლამიღებული ყოველი მესამე ჩინელი დაბრუნდა სამშობლოში; ეს იყო ტალანტის მოზღვაების უმაგალითო შემთხვევა ჩინეთის ისტორიაში. ქვეყნის სწრაფი ზრდისა და ჩინეთის გაცილებით უსაფრთხო ეკონომიკის წყალობით ყოველწლიურად უცხოეთში გასულ

1. See: B l e r, S. "Patriots" or "Traitors"? A History of American-Educated Chinese., New York, 2004; C h e n g L I, China's Leaders: The New Generation, Lanham, 2001; B a n g c h e n g P a n g, A p p l e t o n, N. "Higher Education as an Immigration Path for Chinese Students and Scholars", The Qualitative Report, vol. 10. No. 3, 2004, გვ. 500-501; V e r b l k, L., L a s a n o w s k i, M., International Student Mobility. Patterns and Trends. World Education News and Reviews, / <http://www.wes.org/ewenr/07oct/feature.htm/>

2. China Highlights, Helmholtz Beijing Office, 02.2007, ix: /http://www.helmholtz.cn/China_Highlights/2007/China%20Highlights-%202007%20February.pdf

3. Chinese Service Center for Scholarly Exchange of the Ministry of Education.

4. ix.: O r l e a n s, L. A., Chinese Students in America. Policies, Issues and Numbers, Committee on Scholarly Communication with the People's Republic of China, National Academy of Sciences, Washington, 1988.

ჩინელ სტუდენტთა 13% ბრუნდება⁵. სოციალურ-პოლიტიკური თვალსაზრისით, ეს მოვლენა მრავალი კითხვის აღმძვრელია: იქნებიან თუ არა დაბრუნებული სტუდენტები დასავლური დემოკრატიის იდეებისა და ფასეულობების მატარებელი? შეუწყობს თუ არა მათ ხელს დასავლური გამოცდილება, მართონ მომავალი ჩინეთი დემოკრატიულად?

აშკარაა, რომ დაბრუნებულ ჩინელებს შეუძლიათ სტრატეგიული როლის შესრულება ჩინეთის ინტელექტუალურ, ეკონომიკურსა და დიპლომატიურ ცხოვრებაში. მრავალმა მათგანმა მნიშვნელოვან წარმატებებს მიაღწია მეცნიერებისა და ტექნოლოგიების სფეროში, ასევე ფინანსებში, ადმინისტრირებასა და ჟურნალისტიკაში. ეს ყოფილი სტუდენტები წარმოადგენდნენ თვალსაჩინო მაგალითს ჩინეთის „თანადროულობის“ ძირითადი ასპექტებისა: ისინი ნერგავდნენ ახალ სოციალურ ყოფას, ჯგუფებად გაერთიანების ახალ წესებს, ზოგადად კი — ახალ ცხოვრებას.

აშშ-ის პოლიტიკის მეოთხე განზომილება: ისტორიულად ჩინელი იმიგრანტები აშშ-ში სპეციალურ ჯგუფს ქმნიან. თითქმის საუკუნის განმავლობაში ისინი კანონგარეშედ იყვნენ გამოცხადებულნი, მაგრამ უკანასკნელი ათწლეულების განმავლობაში მათი რაოდენობა მნიშვნელოვნად გაიზარდა. როგორც წესი, ჩინეთი მეორე ან მესამე ადგილზე იმ ქვეყნებს შორის, საიდანაც სტუდენტები აშშ-ში მიემგზავრებიან. 1983 წლიდან ჩინელი სტუდენტები აშშ-ის უცხოელი სტუდენტების 10%-ს შეადგენენ. აშშ-ში მცხოვრებ უცხოელ სტუდენტთა და მეცნიერთა შორის უდიდესია ჩინური მოსახლეობა. მათი რიცხვი დაახლოებით 50 000-ს აღწევს⁶. აშშ-ში დიდადაა დაფასებული გაცვლითი პროგრამით მოხვედრილი ჩინელი სტუდენტებისა და მეცნიერების აკადემიური მიღწევები. ცოდნაზე დაფუძნებული ეკონომიკის ზრდამ და

საინფორმაციო ტექნოლოგიების განვითარებამ გაზარდა მოთხოვნილება საინფორმაციო ტექნოლოგიების სპეციალისტებზე. ამერიკის შეერთებულ შტატებს უამრავი რესურსი მოეპოვება; ჩინელ სტუდენტთა მოდინება კი აშშ-ისათვის იმის მანიშნებელია, რომ მას უფრო სრულყოფილი და ეფექტური შეუძლია გახადოს თავისი საგანმანათლებლო რესურსები. ამავდროულად, მჭიდრო კავშირები ამერიკულ უნივერსიტეტებსა და ჩინელ სტუდენტებს შორის შეიძლება აღქმულ იქნეს, როგორც ამერიკული პოლიტიკის იარაღი ჩინეთის მიმართ. გაცვლას განათლების სფეროში — როგორც კულტურული დიპლომატიის ფორმას — ჩინეთსა და სხვა არადასავლურ ქვეყნებთან ზოგიერთი ამერიკელი პოლიტიკოსი განიხილავდა, როგორც საგარეო პოლიტიკის „მეოთხე განზომილებას“ პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სამხედრო მოქმედებებთან ერთად⁷. განსაკუთრებით თვალშისაცემი იყო ამგვარი დამოკიდებულება „ცივი ომის“ ხანაში. უნივერსიტეტები და კოლეჯები ყოველთვის უჭერდნენ მხარს შეერთებული შტატების ძირითად პოლიტიკურ კურსს ჩინეთის მიმართ; იმავდროულად, ეხმარებოდნენ იმ ინტელექტუალური ჩარჩოს შექმნაში, რომელიც ამ პოლიტიკის ძირითად პრინციპებს გაამყარებდა. საგანმანათლებლო პროგრამები მნიშვნელოვანი იყო ჩინეთის პოტენციური ელიტის დასაკავშირებლად ამერიკის წამყვან ინსტიტუტებსა და იქ დამკვიდრებულ ნორმებთან. ამ სტრატეგიით ხაზი ესმებოდა საგარეო ურთიერთობების ჰუმანურ ასპექტს — ადამიანებს, იდეებს, ღირებულებებს. საერთაშორისო გაცვლითმა პროგრამებმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა სახალხო დიპლომატიაში იმიტომაც, რომ სხვადასხვა ქვეყნის შვილთა უშუალო კონტაქტები ხელს უწყობდა სტერეოტიპების მსხვრევას და ყოველმხრივ აადვილებდა კულტურათა შორის კომუნიკაციას. განათლების საშუალებით დემოკრატიულ იდეებს აზიარებენ ჩინეთის მომავალ ლიდერებს, რომლებსაც

5. "Plan to Reverse Brain Drain", China Daily, 23. 12. 2003.

6. P o s t o n, D. L. jr, H u a L u o, Chinese Students and Labor Migration to the United States: Trends and Policies since 1980s, Paper presented at Conference on Global Competition for International Students, Georgetown University, Washington D.C., 31. 03. 2006; see also: R o s s M. C., China's Universities Look Outward, Institute of International Education Network, Fall 2004 / <http://www.iienetwork.org/?p=Ross/>

7. See: C o o m b s, P. H., The Fourth Dimension of Foreign Policy: Educational and Cultural Affairs, Council on Foreign Relations, 1964.

შესწევთ უნარი, განსაზღვრონ ქვეყნის ბედი⁸. საგანმანათლებლო გაცვლითი პროგრამები არა მხოლოდ ინდივიდის დაწინაურებას უწყობს ხელს; ის, აგრეთვე, ახალისებს ერთა შორის ურთიერთგაგებას და ღირებულებათა გავრცელებას. ამერიკის ხელმძღვანელობა არ ფარავს, რომ მსგავსი მოღვაწეობითის გაცილებით ფართო მიზნების — დემოკრატიზაციისა და რეგიონის სტაბილურობის უფრო მაღალი საფეხურის მიღწევას ცდილობს. მიუხედავად იმისა, რომ პოლიტიკური ურთიერთობები ამ ორ სრულიად განსხვავებულ ქვეყანას შორის სავსე იყო დაძაბულობით, გაუგებრობებითა და ანტაგონიზმით, საგანმანათლებლო გაცვლითი პროგრამები ხიდს დებდა ამერიკელთა და ჩინელთა გონებას შორის. ეს ფენომენი ამტკიცებს, რომ აშშ-ჩინეთის ურთიერთობები არ იფარგლება მხოლოდ პოლიტიკური, ეკონომიკური და უსაფრთხოების სფეროთი, და რომ, ამასთანავე, არსებობს მუდმივი და მზარდი კავშირები კულტურისა და საგანმანათლებლო გაცვლითი პროგრამების წყალობით. აღსანიშნავია, რომ უცხოელი და ჩინელი სტუდენტების მუშაობას ამერიკის ინსტიტუტებში აშშ-ის მეცნიერებისათვის, ეკონომიკისა და პოლიტიკისათვის ფრიად სარფიანია. კონტაქტები უცხოელ სტუდენტებთან სასარგებლოა მთლიანად უმაღლესი საგანმანათლებლო სისტემისათვის. მნიშვნელოვნად იზრდება ჩინელების ეკონომიკური გავლენაც: უცხოელ სტუდენტებსა და მათ ოჯახებს მილიარდები შეაქვთ ამერიკის ეკონომიკაში. უმნიშვნელოვანეს შედეგად კი შეიძლება ჩაითვალოს ჩამოყალიბებული ჩინურ-ამერიკული გაცვლითი კულტურა, რაშიც დიდი ღვაწლი მიუძღვით ამერიკის უნივერსიტეტებს — ჩინელ სტუდენტთა და მეცნიერთა კვალიფიკაციის უმთავრეს ცენტრებს. უკანასკნელ წლებში ამერიკული განათლებით სამშობლოში დაბრუნებული ჩინელები სულ უფრო და უფრო მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ ჩინეთის ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროში. ისინი ახალისებენ ეკონომიკურ რეფორმებს და სიახლეებს ნერგავენ პოლიტიკურ

სფეროშიც. დღითი დღე იზრდება რიცხვი ჩინელი პოლიტიკოსებისა თუ მათი მრჩეველებისა, რომლებმაც განათლება დასავლეთში მიიღეს და დასავლეთის იდეებსაც უფრო მეტად არიან ნაზიარევი. სამშობლოში დაბრუნებულ ჩინელთა უმრავლესობა რადიკალურ დემოკრატიულ ცვლილებებთან შედარებით უპირატესობას ანიჭებს ეტაპობრივ პოლიტიკურ ლიბერალიზაციას⁹. ამრიგად, ჩინეთის სწრაფი ზრდა გასული საუკუნის 90-იანი წლებიდან ხასიათდება „მშვიდობიანი ევოლუციით“, რასაც ხელს უწყობს უცხოური განათლების გზით გავრცელებული ნორმები და ღირებულებები.

საგანმანათლებლო პოლიტიკა თანამედროვე ჩინეთში: უკანასკნელი ორი დეკადის განმავლობაში ჩინეთის მთლიანი ეროვნული პროდუქტი გაოთხმაგდა, მისი ეკონომიკა უდიდესთაგანია მსოფლიოში; შთამბეჭდავია ჩინეთის სახალხო რესპუბლიკის სამეცნიერო ნაშრომთა პუბლიკაციების მაჩვენებლებიც: 1979 წ. 38-ე ადგილზე, 1982 წ. 23-ე ადგილზე, 1989 წ. მე-15 ადგილზე, 2003 წ. მე-5 ადგილზე¹⁰. სხვადასხვა ფაქტორების წყალობით ჩინეთი მსოფლიოს მნიშვნელოვან სოციალურ-ეკონომიკურ და გეოპოლიტიკურ ძალას წარმოადგენს; ყველაზე მნიშვნელოვანი გარემოება კი ის არის, რომ ჩინეთის მთავრობამ იზოლაციონისტური პოლიტიკა შეცვალა ღია კარის, ეკონომიკაზე ორიენტირებული პოლიტიკით. ამ ცვლილებებს თან სდევდა მნიშვნელოვანი რეფორმები უმაღლესი განათლების სფეროში; განათლების რეფორმას ძირითადი დამხმარე როლი მიეკუთვნება ერის მოდერნიზაციის გზაზე. უკანასკნელი ოცი წლის განმავლობაში ჩინეთმა თითქმის მოსპო უსწავლელობა 1.3-მილიარდიან მოსახლეობაში; თავის უზარმაზარ ტერიტორიებზე გაავრცელა

8. P y e, L., "Dilemmas for America in China's modernization", *International Security*, Vol. 4, No. 1, 3-19, 1979.

9. L e s t e r, R., *China, America, and the Global Competition for Industry*, Paper presented at the 10th Annual MIT Research and Development Conference on "Managing R&D as a Global Enterprise", Cambridge, 16. 10. 2003; /www.china-profile.com/
10. Cheng Li (Ed.), *Bridging Minds Across the Pacific. US-China educational Exchanges, 1978-2003*, New York, 2005, გვ. 3; L I n q u I n g Y a o, *The Chinese Overseas Students: an Overview of Flows Changes*, Paper presented on 12th Biennial Conference "Population and Society: Issues, Research, Policy", 15-16 09. 2004, Canberra, Australia, გვ. 1-12.

9-წლიანი საბაზო განათლება; განავითარა ელიტარული უმაღლესი სასწავლებლები, სადაც მსოფლიო სტანდარტების მიხედვით ისწავლება მათემატიკა და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები; მესამე კლასიდან შემოიღო ინგლისურის, როგორც მეორე ენის სწავლება; მნიშვნელოვნად გაზარდა სტუდენტთა რაოდენობა უმაღლეს სასწავლებლებში – სრულწლოვანთა 1.4%-დან 1978 წელს 20%-მდე დღეის მდგომარეობით. პოსტმაოურ ხანაში ჩინეთის სახალხო რესპუბლიკის რეფორმატორებმა მნიშვნელოვანი ნაბიჯები გადადგეს სოციალური უზრუნველყოფის სამსახურების პრივატიზებისათვის. 1990-იან წლებში ჩინეთი სოციალისტურ საბაზრო სისტემაზე გადავიდა და სწავლა-განათლებაც ძლიერი საბაზრო ძალების გავლენის ქვეშ მოექცა¹¹. სტუდენტთა და მეცნიერთა საზღვარგარეთ გამგზავრება ხარისხის მოსაპოვებლად თუ კვლევის ჩასატარებლად ნაწილია ჩინეთის პოლიტიკისა, რომლის მიზანია, გააუმჯობესოს განათლების სისტემა და ერს გამოუმარდოს პროფესიონალი მენეჯერები, რომლებიც მას მოდერნიზაციის მიზნებამდე მიიყვანენ. უცხოეთში განათლების მიღება იდეაფიქსად გადაიქცა მას შემდეგ, რაც 1978 წლის ივნისში დენ სიაოპინმა განათლების დეპარტამენტს დაავალა, გაეზარდათ უცხოეთში სასწავლებლად მიმავალ მოქალაქეთა რიცხვი¹². სამთავრობო სტრუქტურებში უცხოურ განათლებას მიიჩნევენ არასასურველ სოციალურ გარდაქმნათა წყაროდ, მაგრამ სამშობლოში დაბრუნებულ სტუდენტთა ცოდნა და გამოცდილება იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ იდეოლოგიური მოსაზრებები მათ მსხვერპლად ეჭირებოდა¹³. 1978-1979 წწ. მთავრობის მიერ დაფინანსებული დაახლოებით 3,000 ჩინელი სტუდენტი განათლების მისაღებად 20 ქვეყანაში გაემგზავრა¹⁴. მომდევნო წლებში

უცხოეთში გასულ სტუდენტთა რიცხვი სწრაფად გაიზარდა; ამას ხელი შეუწო 1985 წელს გატარებულმა პოლიტიკამ, რომელიც რიგით მოქალაქეს უფლებას აძლევდა საზღვარგარეთ განათლება მიეღო საკუთარი ხარჯით. მაგრამ 1989 წლის ივნისის ტიანამინის მოვლენების შემდეგ მრავალ სტუდენტს გაუჭირდა შეგუება შინ შექმნილ ვითარებასთან, ზოგიერთს კი ხელსაყრელ მომენტი დაუდგა უცხოეთში მუდმივი საცხოვრებლის მოსაპოვებლად¹⁵. გონების გადინება ჩინეთის უცხოური განათლების უდიდეს პრობლემად იქცა. ჩინეთის უზარმაზარი მოსახლეობის ფონზე გონების გადინების მასშტაბები შეიძლება უმნიშვნელოდაც მოგვეჩვენოს, მაგრამ მისი შედეგები არ შეიძლება უკვალოდ დარჩეს, რადგანაც საქმე ეხება მოწინავე განათლებამიღებულ და ნიჭიერ ადამიანებს¹⁶. ცოდნაზე დამყარებული ეკონომიკის პირობებში კონკურენციის ძირითად ობიექტს წარმოადგენს ტალანტი, ხოლო „გონების გადინება“ ამცირებს კონკურენტუნარიანობას და, ამავდროულად, აბრკოლებს ჩინეთის ეკონომიკურ განვითარებას. ჩინეთში „გონების გადინების“ ორი ტიპია, რომლებიც სრულიად განსხვავებულ გავლენას ახდენს ქვეყნის ეკონომიკაზე: სტუდენტთა ერთი ჯგუფი დროებით გადის საზღვარგარეთ სასწავლებლად და სამეცნიერო ხარისხების მოსაპოვებლად, შემდეგ კი შინ ბრუნდება. ეს ჯგუფი შეადგენს ყველაზე დიდ ნაწილს მთავრობის მიერ საზღვარგარეთ გაგზავნილ სტუდენტებს შორის. მუდმივი გადინება მათ ეხება, ვინც უცხოეთში სწავლობს და მერე იქ რჩება საცხოვრებლად. ეს ნიჭიერების რეალური დაკარგვაა. გამოთვლილია, რომ 200,000 კვალიფიცირებული სამეცნიერო და ტექნოლოგიური მუშაკის დაკარგვა ჩინეთს დაუჯდა დაახლოებით 8 მლრდ. აშშ დოლარის ღირებულების საჯარო სექტორის ინვესტიცია, რაც მათი კვალიფიკაციის ამაღლებაში იყო

11. See: D u R u i q i n g, Chinese Higher Education. A Decade of Reform and Development (1978-1988), London, 1992; E p s t e l n, I. (ed), Chinese Education - Problems, Policies and Prospects, New York, 1991; C u m m i n g s, W. K. (ed), The Revival of Values. Education in Asia & the West. New York, 1988;

12. Technology Transfer to China, U. S. Congress, Office of Technology Assessment, Washington D. C., 1987, pp.225-226.

13. C h e n g L i, xseneb. nuSr., გვ. 10-16.

14. Z w e i g, D., R o s e n, S., How China Trained a New Generation

Abroad, / <http://www.scidev.net/en/22.05.2003>, გვ. 1.

15. ique, გვ. 3-4.

16. C e r v a n t e s, M., G u e l l e c, D. "The Brain Drain: Old Myths, New Realities", /http://www.oecdobserver.org/news/fullstory.php/aid/673/The_brain_drain:_Old_myths,_new_realities.html/

ჩადებული¹⁷.

ამჟამად ჩინეთი აშკარად აცნობიერებს განათლებული ადამიანური კაპიტალის მნიშვნელობას და ცდილობს, მოიზიდოს ისინი, რომლებიც უცხოეთში წავიდნენ¹⁸. საამისოდ რამდენიმე მიზეზი არსებობს:

- ადამიანური კაპიტალის განვითარება: ვინც უცხოეთში ისწავლა, მან შეითვისა მოწინავე ტექნოლოგიები, მართვის კონცეფციები, სავაჭრო არხები და სხვ. მათ ასევე გაიფართოვეს ჰორიზონტი, დააგროვეს მოწინავე სამუშაო გამოცდილება და მნიშვნელოვნად გაიზარდეს ადამიანური კაპიტალის ფონდები..

- მეცნიერების განვითარება: საერთაშორისო მობილურობა ხელს უწყობს საერთაშორისო სამეცნიერო გაცვლებს, რაც საშუალებს აძლევს ჩინეთის უმაღლეს სასწავლებლებს, თვალყური ადევნონ სამეცნიერო და ტექნოლოგიურ სიახლეებს. კონტაქტები მსოფლიოს სამეცნიერო წრეებთან და აქტიური მონაწილეობა საგანმანათლებლო გაცვლით პროგრამებში მნიშვნელოვნად უწყობს ხელს ჩინეთის ტექნოლოგიების და განათლების დონის ზრდას.

- ახალი ბიზნეს-ინტერესები: დაბრუნებულ სტუდენტებს, როგორც წესი, სურთ გამოცდილების შემდგომი გაღრმავება და ახალი ბიზნესის წამოწყება სამშობლოში. ამრიგად, მათ მოაქვთ მოწინავე ცოდნა და ძვირფასი საინფორმაციო რესურსები, რაც შეიძლება დაეხმაროს ჩინეთის ეკონომიკის განვითარებას.

მთავრობამ გამოიმუშავა მთელი რიგი ღონისძიებებისა რაც შეიძლება მეტი სტუდენტის წასახალისებლად, რათა ისინი დაბრუნდნენ უცხოეთიდან სამშობლოში. ღონისძიებათა შორის აღსანიშნავია სპეციალური ფონდების ასიგნაცია, რათა დაეხმარონ დაბრუნებულ სტუდენტებს საკუთარი კომპანიების დაარსებაში, ან კიდევ პროგრამების დაწყება იმ

წარმატებული მეცნიერების დასაჯილდოებლად, რომლებმაც საზღვარგარეთ მიიღეს განათლება. სამშობლოში მიგრაცია ასევე შეპირობებულია კორპორაციული გლობალური სტრატეგიითა და კავშირებით¹⁹. კომპანიები იყენებენ გლობალურ კავშირებს დიდ ქალაქებში პერსონალის ოფისებში დასაქირავებლად და დასანიშნად. თანამშრომელთა მართვის სისტემაც თანდათან ისეთი პოლიტიკისაკენ იხრება, რომელიც ახალისებს ნიჭიერი სტუდენტების დაბრუნებას და მათი შესაძლებლობების სრულ გამოყენებას. უკანასკნელ ხანს რამდენიმე რეგიონში დაარსდა ინკუბატორები დაბრუნებული ჩინელი სტუდენტებისათვის, რათა მათ გამართონ საკუთარი კომპანიები და ქარხნები. 2006 წლის მიწურულიდან მთელს ჩინეთში აშენდა 115 „ბიზნეს-საინკუბაციო ბაღი“, რათა დახმარება გაეწიოს შინ დაბრუნებულებს, საზღვარგარეთ მიღებული განათლება გამოიყენონ საქმიანობის საწყის ეტაპზე. შინ დაბრუნებულმა ჩინელმა სტუდენტებმა 5,000-მდე ბიზნესი წამოიწყეს, რომელთა წლიური შემოსავალი 10 მლრ. იუანიაა (დაახლოებით, 1.21 მლრდ. აშშ დოლარი)²⁰. ამგვარი ცვლილებები, უეჭველია, ხელს შეუწყობს ჩინეთის სამეცნიერო და ტექნოლოგიურ პროგრესს. შინ დაბრუნებულმა ჩინელებმა შეინარჩუნეს მჭიდრო პროფესიული კონტაქტები საერთაშორისო წარმოებებთან და პირადი ურთიერთობები. ქვეყანაში, რომელიც ეკონომიკური ზრდის გზაზე დგას, მაღალკვალიფიცირებული და ინტერნაციონალიზებული ადამიანური კაპიტალი სასიცოცხლოდ აუცილებელია განვითარებისა და მდგრადობის უზრუნველსაყოფად. ამრიგად, ჩინეთს შეუძლია მიიღოს მოგება შინ დაბრუნებულთა ცოდნისგან, ფინანსური კაპიტალისგან, პროფესიონალური კავშირებისგან, ტექნოლოგიების ტრანსფერისგან.

17. Z w e i g, D., "To return or not to return? Politics vs. Economics in China's Brain Drain", Studies in Comparative International Development, vol. 32, NO 1, 03. 1997.

18. China: return of the "Sea Turtles", New Economist, 16.02.2006/ http://neweconomist.blogs.com/new_economist/2006/02/china_return_of.html/

19. M i t t e r, R., A Bitter Revolution: China's Struggle with the Modern World, New York, 2004.

20. H a r w i t, E. "High-Technology Incubators Fuel For China's New Entrepreneurship?", The China Business Review 2002; G r o s s, A, C o n n o r, A. "Managing Chinese Returnees", Mobility Magazine, 10.2007, / <http://www.pacificbridge.com/publication.asp?id=98/>

დასკვნა:

ჩინეთისა და ამერიკის მთავრობათა გადაწყვეტილებამ, ნება დაერთოთ და ხელი შეეწყოთ აკადემიური გაცვლებისათვის, წარუშლელი კვალი დატოვა სამეცნიერო ურთიერთობათა ხასიათზე. როგორც ჩინეთში, ისე ამერიკაში მან ძლიერ წაახალისა ინდივიდუალური და ინსტიტუციონალური კავშირები. ამერიკულმა ტრენინგებმა კულტურისა და განათლების სფეროში მოღვაწე ელიტისა ჩინეთსა და სხვა განვითარებად ქვეყნებში ხიდი გადო კულტურათმორისი კავშირურთიერთობებისათვის და, ამრიგად, ხელი შეუწყო სოციალურ-პოლიტიკურ ცვლილებებს ამ ქვეყნებში. საზღვარგარეთ განათლებამიღებული პირები წარმოადგენენ ჩინეთის ინტელიგენციის ახალ ტიპს ისინი ძირეულად შეცვლიან ჩინელ პოლიტიკოსთა ხედვას და გარე სამყაროსთან ურთიერთობის სტილს.

კულტურათაშორისი დიალოგი და მხატვრული ტექსტი უცხო ენის გაკვეთილზე

ეკატერინე შავერდაშვილი, ფატი რამიშვილი
(საქართველო)

*„ვინც უცხო ენას სწავლობს, კარს
აღებს სამყაროში, რომელშიც ამ ენაზე
მოლაპარაკე ხალხი ცხოვრობს“
(კრუმი 2001: 317)¹*

1. კულტურათა დიალოგი უცხო ენის გაკვეთილზე

ენის შესწავლა და მისი სრულყოფილად დაუფლება მრავალმხრივი პროცესია და საკმაოდ დიდ ძალისხმევას მოითხოვს როგორც ენის შემსწავლელის, ისე მასწავლებლისაგან. ენის შესწავლა მხოლოდ მისი სტრუქტურების სრულყოფილად დაუფლებას როდი ნიშნავს; ის, უპირველეს ყოვლისა, განსხვავებული კულტურული ცნობიერებისა და ენობრივ-კულტურული თვითმყოფადობის დაფასებასა და პატივისცემას გულისხმობს. უცხო ენის გაკვეთილზე მოსწავლემ უნდა აითვისოს არა მარტო ამა თუ იმ თემატიკისათვის საჭირო ლექსიკური მარაგი და ესა თუ ის გრამატიკული მოვლენა, არამედ უცხო კულტურული ინფორმაციების ათვისების საფუძველზე ამ სტრუქტურების შესაბამის სიტუაციებში გამოყენებაშიც უნდა დაოსტატდეს.

წარმატებულ კომუნიკაციას მოსწავლე მხოლოდ მაშინ შეძლებს, თუ ის სამეტყველო უნარ-ჩვევებსა (მოსმენა, ლაპარაკი, კითხვა, წერა) და ენობრივ საშუალებებთან (ლექსიკა, გრამატიკა, ფონეტიკა, მართლწერა) ერთად ენის შესწავლისას უცხო კულტურის აღქმას, ამ

კულტურის თავისებურებების სწორად შეფასებასა და განსხვავებული კულტურის სათანადოდ დაფასებას შეძლებს.

*„წარმატებული კომუნიკაცია მხოლოდ იმას შეუძლია, ვინც პარტნიორის კულტურულ წინაპირობებს/გარემოს კარგად იცნობს, ამ კულტურის თავისებურებებსა და მის მნიშვნელობას აფასებს და ახერხებს მის შედარებას საკუთარ კულტურასა და ამ კულტურის თავისებურებებთან“
(ქრისტე 1994: 107).*

ენათმეცნიერებაში ენა განიხილება, უპირველეს ყოვლისა, როგორც კულტურის პროდუქტი და მისი შემადგენელი ნაწილი. „ენა არის კულტურის არსებობის სპეციფიკური საშუალება და კულტურული კოდების ფორმირების ფაქტორი“ (მასლოვა 2001: 5). კულტურის ფაქტორი — სხვა სოციალურ განზომილებებთან ერთად — გარკვეულ ზეგავლენას ახდენს სასწავლო პროცესზე, ხოლო ამ ფაქტორთა ცვალებადობა, თავის მხრივ, უცხო ენების სწავლების პრინციპების ცვალებადობას განაპირობებს. ის, რაც უცხო ენის სწავლებაში ორი საუკუნის წინ აქტუალური იყო, მოძველებულია და დღევანდელ მოთხოვნებს აღარ შეესაბამება

1. თარგმანებზე პასუხისმგებლობას იღებენ სტატიის ავტორები.

თუ გრამატიკულ-მთარგმნლობითი მეთოდის² ეტაპზე უცხო ენის გაკვეთილის ცენტრალურ შემადგენელ ნაწილს ენიჭება ფორმალური აგებულება, წესთა სისტემა და კლასიკური ნაწარმოებებიდან ნაწყვეტების დაზეპირება და ა.შ. წარმოადგენდა, დღეს კომუნიკაციური დიდაქტიკა³, როგორც უცხო ენების სწავლების თანამედროვე მეთოდი, სხვა მიზნებს სახავეს ენის შემსწავლელთა და მასწავლებელთა წინაშე. უცხო ენის სწავლება აღარ შემოიფარგლება ენის მხოლოდ კოგნიტიური და სტრუქტურული დაუფლებით, არამედ მის მნიშვნელოვან ამოცანას წარმოადგენს ენის, როგორც კულტურის ერთ-ერთი მთავარი გამოვლენის, შესწავლა, რამდენადაც უცხო ენის შესწავლა, უპირველეს ყოვლისა, უცხო კულტურასთან შეხვედრის ერთ-ერთი ფორმაა. უცხო ენის დიდაქტიკის მნიშვნელოვან ასპექტს დღეს კულტურათაშორისი კომუნიკაცია, ანუ **კულტურათაშორისი დიალოგი** წარმოადგენს და ენის შესწავლაც ნაბიჯ-ნაბიჯ, კულტურის შესწავლასთან ერთად უნდა ხდებოდეს.

იმისათვის, რომ ენის შემსწავლელი ნებისმიერ სიტუაციაში მზად იყოს ინტერკულტურული კომუნიკაციისათვის და შეძლოს სხვა კულტურაში ინტეგრირება, უცხო ენის გაკვეთილის მთავარ მიზანს უნდა წარმოადგენდეს მოსწავლისათვის შესასწავლი ენის მატარებელთა სამყაროსეული ხატის, მათი ღირებულებების და ცხოვრებისეულ რეალობებთან მათი დამოკიდებულებების შესახებ ცოდნის გადაცემა და გაღრმავება.

2. **გრამატიკულ-მთარგმნლობითი მეთოდის** (XVIII-XIX სს.) მიხედვით, უცხო ენა, უპირველეს ყოვლისა, ფორმალური სულიერების, ლოგიკური და „დალაგებული“ აზროვნების განვითარებას ემსახურებოდა. მეთოდის პედაგოგიურ საფუძვლებს წარმოადგენდა: პიროვნების ფორმირება „მაღალი“ განათლებისა და „ელიტარული“ სწავლების მიხედვით, ფსიქოლოგიურს კი – კოგნიტიური სწავლის კონცეფცია (წესების გაგება და გამოყენება) და ა.შ.

3. **კომუნიკაციური დიდაქტიკის** (XX ს-ის 80-იანი წლებიდან დღემდე) პედაგოგიურ ასპექტებს წარმოადგენს: პიროვნების ჰუმანური განვითარება და ადამიანის ფსიქოლოგიურ შესაძლებლობათა გამოყენება; პიროვნების კომპლექსური განვითარება, განათლება და აღზრდა; მოზარდის მიერ თავისუფლების შეცნობის, იდენტურობისა და ტოლერანტიზმის ასპექტები განათლებაში. კომუნიკაციური დიდაქტიკის ფსიქოლოგიური ასპექტები: ენობრივი ქმედება, როგორც სულიერი, კრეატიული ქმედება და ა.შ.

„უცხო ენის სწავლა ნიშნავს უცხო სამყაროში შესვლას, ცხოვრების განსხვავებული წესების, ტრადიციების აღმოჩენას, განსხვავებული ღირებულებების, მენტალობების გაგებას. ამდენად, წარმატებული კომუნიკაცია დამოკიდებულია არა მხოლოდ სამეტყველო უნარ-ჩვევებზე, არამედ განსხვავებული კულტურული კონტექსტების გაგებისა და პატივისცემის უნარზეც. სწორედ ამ უნარებისა და დამოკიდებულებათა ჩამოყალიბებას ემსახურება მიმართულება – „კულტურათა დიალოგი“

(ეროვნული სასწავლო გეგმა 2006: 13).

უცხო ენის სწავლების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მიზანს უნდა წარმოადგენდეს ენის შემსწავლელთა მსოფლმხედველობის განვითარება საკუთარ კულტურაზე დაყრდნობით და არსებული გამოცდილებათა შედარება ახალ კულტურასთან, ანუ, არა მხოლოდ ფაქტების ცოდნა, არამედ უცხო კულტურის გამოცდილების დიფერენცირებული აღქმა და მისი შედარება საკუთარ კულტურასთან, უცხო კულტურის თავისებურებების სწორად შეფასება და მათი დაფასება.

„... მოსწავლეთა ყურადღება გამახვილდება უცხო კულტურის თავისებურებებზე. მოსწავლეებს საშუალება მიეცემათ, გამოხატონ თავიანთი დამოკიდებულება, გამოთქვან შეფასებები, გაავლონ

პარალელი საკუთარ
 კულტურულ გამოცდილებასა
 თუ გარემოსთან. ასეთი
 სახის აქტივობა მოსწავლეებს
 გაულრმავეებს კულტურული
 კუთვნილების განცდას,
 გააცნობიერებინებს კულტურულ
 მრავალფეროვნებას, ასწავლის
 საკუთარი და უცხო კულტურის
 დაფასებას“
 (ეროვნული სასწავლო გეგმა 2006: 13).

ძალიან მნიშვნელოვანია ის, რომ მოსწავლე ხშირად ვერ აცნობიერებს ამა თუ იმ უცხოურ კულტურულ მოვლენას და მხოლოდ სუბიექტურად, საკუთარ შეხედულებებსა და მშობლიურ სამყაროზე დაყრდნობით აღიქვამს და აფასებს მას. შესაბამისად, იგი ნაკლებად შემწყნარებელია მისი სამყაროსგან განსხვავებული სხვა სამყაროს, ანუ, უცხო კულტურის მიმართ. საკითხის უკეთ გასაგებად ერთ ყოფით მაგალითს მოვიყვანთ: გერმანელი სტუდენტი შესვენებაზე ეპატიჟება გერმანიაში სასწავლებლად ახლად ჩასულ ქართველ სტუდენტს უნივერსიტეტთან ახლოს მდებარე პიცერიაში. ქართველ სტუდენტს არა აქვს ენობრივი პრობლემა გერმანელი მეგობრის „გულითადი მიპატიჟების“ გასაგებად და შესაბამისად, მასთან ერთად პიცის საჭმელად წასვლაშიც არაფერი აბრკოლებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი საკმაოდ კარგად ფლობს მიპატიჟების ლექსიკას და გრამატიკაც კარგად აქვს თავის დროზე შესწავლილი. ქართველი სტუდენტი სავსებით სწორად იგებს გერმანულ წინადადებას: Ich würde jetzt gerne eine Pizza essen und gehe in die Pizzeria. Kommst du mit? (ჩავიდოდი ახლა პიცერიაში და სიამოვნებით შევჭამდი პიცას. შენც წამოხვალ?). მეგობრის წინადადებაზე გულაჩუყებული ქართველი სტუდენტი დაუყოვნებლად იღებს შეთავაზებას და სიხარულით მიჰყვება მას პიცერიაში. პიცერიაში ყველაფერი კარგად ჩაივლის, სტუდენტებს შო-

რის არანაირი ენობრივი ბარიერი არ არსებობს და ისინი მშვენივრად უგებენ ერთმანეთს. პრობლემა მხოლოდ ბოლოს, ფულის გადახდის დროს იჩენს თავს, როდესაც ოფიციალტის მიერ დასმულ შეკითხვაზე: Bezahlen Sie getrennt oder zusammen? (ერთად გადაიხდით თუ ცალ-ცალკე?), გერმანელი ყოველგვარი უხერხულობის გარეშე სხარტად პასუხობს: Getrennt (ცალ-ცალკე). დაბნულ და, ცოტა არ იყოს, შემცბარ ქართველ სტუდენტს საკმარისი თანხა არ აღმოაჩნდება ჯიბეში იმ პიცის გადასახდელად, რაც ასე გემრიელად მიირთვა. მიპატიჟება საქართველოში ხომ თავისთავად ფულის გადახდასაც ნიშნავს?!

მოსწავლეთა სხვა კულტურაში ინტეგრირებისა და ასეთი უხერხული სიტუაციების თავიდან ასაცილებლად საჭიროა, მოსწავლეები დასაწყისშივე ნაბიჯ-ნაბიჯ ეცნობოდნენ და სწავლობდნენ უცხოენოვანი გარემოს იმ თავისებურებებს, რომლებიც იქ (საკუთარისაგან განსხვავებით) ნორმად არის მიჩნეული, იმთავითვე პოულობდნენ სოციოკულტურულ კონტექსტებში გამოვლენილ კონკრეტულ მსგავსებებსა და განსხვავებებს (მაგ., რელიგიური თუ საერო დღესასწაულები, საკუთარი სახელები, ჟესტიკულაცია, შორისდებულები და სხვ.), პარალელს ავლებდნენ უცხო და მშობლიურ კულტურათა თავისებურებებს შორის და ა.შ.

ჩვენს მაგალითზე მოსწავლე მიპატიჟებისათვის საჭირო ლექსიკურ მარაგსა და გრამატიკულ მოვლენებთან ერთად უნდა სწავლობდეს იმასაც, რომ მიპატიჟება ზოგჯერ მხოლოდ და მხოლოდ შენს თანამესუფრეობას გულისხმობს და არამც და არამც შენ მიერ შეკვეთილი ნუგბარი კერძებისა თუ მშვენიერი ლუდის საფასურის შენი პარტნიორის მიერ გადახდას ნიშნავს. უცხო ენის მასწავლებელი, საჭირო ენის სტრუქტურის მიწოდებასთან ერთად, მოსწავლეს უნდა აცნობდეს შესასწავლი ენის კულტურულ ღირებულებებსა და მის სპეციფიკურ მხარეებს და აჩვენდეს მას უცხო კულტურის თავისებურებების სწორად შეფასებასა და პატივისცემას. მხოლოდ წინასწარი მომზადების შემდეგ შეუძლია სტუდენტს სწორად შეაფასოს თანატოლის ქცევა პიცერიაში და არ ჩათვალოს

იგი სიძუნწის გამოვლინებად. მხოლოდ გარკვეული მომზადების შემდეგ შეაფასებს ენის შემსწავლელი სხვა კულტურის თავისებურებებს სწორად და გაითვალისწინებს განსხვავებულ სოციოკულტურულ გარემოში მიღებულ ქცევის წესებსა და ნორმებს.

სხვა კულტურის მიმართ ტოლერანტობის გამოიმუშავებას წინ უნდა უძღოდეს ზოგადად კულტურული იდენტურობისა და კულტურის თვითმყოფადობის გაცნობიერება, რაც საქართველოს მეცნიერებისა და განათლების სამინისტროს მიერ შემუშავებული ეროვნული სასწავლო გეგმის თანახმად, უცხო ენის სწავლების სტანდარტის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ამოცანაა და მიიღწევა შემდეგი ტიპის დამოკიდებულებათა ჩამოყალიბების გზით:

- ინდივიდუალურ განსხვავებათა დაფასება და პატივისცემა;
- ენობრივ-კულტურული კუთვნილების განცდა;
- მშობლიური კულტურული გარემოს თვითმყოფადობის, მისი განუმეორებლობის დაფასება და პატივისცემა;
- პოზიტიური დამოკიდებულება როგორც კულტურული, ისე ინდივიდუალური მრავალფეროვნების მიმართ და მისი აღქმა, როგორც სამყაროს მრავალფეროვნების კერძო გამოვლინებისა...

(ეროვნული სასწავლო გეგმა უცხო ენებში 2006: 4).

II. მხატვრული ტექსტი, როგორც კულტურათა შეხვედრის ადგილი

„გერმანული ენის გაკვეთილზე, გერმანულ ენასთან ერთად, გერმანულენოვანი ქვეყნების კულტურაც ისწავლება. ეს ხდება, უპირველეს ყოვლისა, ყოფითი ტექსტების, ფილმების, სურათების, მხატვრული ტექსტებისა თუ სპეციალურად შესასწავლი ქვეყნის

კულტურის გაცნობასთან დაკავშირებული დავალებებისა და სავარჯიშოების დახმარებით.“
(ესერი 2006: 6).

რამდენადაც მოსწავლე, როგორც წესი, გაკვეთილზე უშუალოდ არ ხვდება უცხო სამყაროს, მისთვის შესასწავლი ენის კულტურასთან შეხვედრის ერთ-ერთი საუკეთესო სივრცე **მხატვრული ტექსტია**, რომლის საშუალებითაც შესასწავლი ენის სამყაროს, ამ კულტურის წარმომადგენელთა ყოფასა და მენტალიტეტს ეცნობა:

„მხატვრული ტექსტი თავისი შინაარსობრივი პოტენციალიდან და ინდივიდუალობიდან გამომდინარე, ქმნის საფუძველს, რომელზე დაყრდნობითაც შესაძლებელი ხდება ... სოციალური, ისტორიული და კულტურული სინამდვილის გაგება და შემუშავება“
(ფრიკე 1990: 66).

მხატვრული ტექსტების საშუალებით მოსწავლეს შეუძლია:

- გაეცნოს და შეისწავლოს ესა თუ ის ენობრივი სტრუქტურა;
- აღიქვას და აითვისოს ესთეტიკური თვალსაზრისით მდიდარი და მრავალმხრივი ინფორმაცია და დახვეწოს ამ ინფორმაციის გადმოსაცემად გამოყენებული ენობრივი საშუალებების შეცნობისა და შეფასების უნარი;
- გამოიმუშაოს თანამიმდევრული კრიტიკული ანალიზი, ჩვენება;
- ეზიაროს უცხო სამყაროს ე.წ. „მაღალი“ და „ყოფითი“ კულტურის ფორმებსა და მათ სპეციფიკურ გამოვლინებებს და სხვ.

„ყოველდღიურ, ყოფით ტექსტებთან

შედარებით მხატვრული ტექსტის უპირატესობა ისაა, რომ მისი მარტივი აღქმა მეტწილად საკმარისი არაა. შესაბამისად, მხატვრული ტექსტი უბიძგებს მოსწავლეს, რეაგირება მოახდინოს იქ ასახულ რეალობაზე, იმსჯელოს კულტურის სპეციფიკურობასა და მისი გავების სხვადასხვაობაზე. ამგვარ მიდგომებს უცხო ენის გაკვეთილისთვის მრავალი დადებითი მხარე აქვს. გაკვეთილზე მხატვრულ ტექსტზე მუშაობა კომპლექსური სასწავლო დავალებების შესრულების საშუალებას გვაძლევს, რაც საჭირო უნარ-ჩვევების ინტეგრირებულ გამოყენებას განაპირობებს“

(კრუმი 2001: 321).

მხატვრულ ტექსტებზე მუშაობა გულისხმობს ზეპირ და წერილობით აქტივობასა და მრავალმხრივ ინტერაქციას: ინტერაქცია ტექსტსა და მკითხველს, კონტექსტსა და მკითხველს, მკითხველსა და მკითხველს... შორის, რაც მოსწავლის მოტივაციას საგრძნობლად ზრდის და მას უცხო ენის აქტიურად გამოყენებისაკენ უბიძგებს. მხატვრული ტექსტები ენის შემსწავლელებს საკუთარი კულტურის უცხო კულტურასთან შედარების საშუალებას აძლევს და კულტურათაშორისი კომუნიკაციის კომპეტენციას უვითარებს, რის საფუძველზეც მოსწავლეს შეუძლია მხატვრულ ტექსტში გადმოცემულ სინამდვილეს წარმოდგენილი კუთხიდან შეხედოს, ანუ, უცხოს პოზიციიდან დაინახოს და წარმოდგინოს მისთვის ახალი და ხშირად უჩვეულო კულტურული მოვლენა. მხატვრულ ტექსტებს აქვს განსაკუთრებული უნარი, გადოს ხიდი უცხო და ნაცნობ სამყაროს შორის და უცხო კულტურის მთელი ამ პალიტრით მკითხველს საკუთრის ხელახლა ამოცნობაში

დაეხმაროს.

მხატვრული ტექსტები მკითხველის ინტერესს არა მხოლოდ მენტალურ და კოგნიტურ დონეზე იწვევს, არამედ მას ემოციურ და აფექტურ დონეზეც არ ტოვებს გულგრილს.

დოიე (1995: 163) მიიჩნევს, რომ უცხო ენის შესწავლის უმნიშვნელოვანესი მიზნები აფექტურ-ემოციური განზომილების კუთხით **ღიაობა** (გულწრფელობა), **ტოლერანტულობა/შემწყნარებლობა** და ნებისმიერი **კომუნიკაციისათვის მზაობა**:

- **ღიაობა** გულისხმობს უცხო კულტურული გამოვლინების მიღებას ისე, როგორც ეს აღნიშნული კულტურისთვის არის დამახასიათებელი. ეს კი მაშინაა შესაძლებელი, როდესაც ადამიანი უცხო კულტურის სპეციფიკურობას იღებს, როგორც ჩვეულებრივ მოვლენას/მოცემულობას რაიმე მცდარი წინასწარგანწყობის, არარეალური წარმოდგენების გარეშე. უცხო ენის გაკვეთილზე მოსწავლეს სწორედ ამგვარი მიდგომა უნდა ჩამოუყალიბდეს.

- **შემწყნარებლობაში/ტოლერანტობაში მოიაზრება** არა მხოლოდ სიახლისადმი ინტერესი, არამედ სხვა კულტურული თვითმყოფადობის აღიარება და ამ კულტურის პატივისცემა.

- **კომუნიკაციისათვის მზაობა** ნიშნავს პიროვნების მზადყოფნას, დაამყაროს ურთიერთობა უცხო კულტურის წარმომადგენლებთან, თანასწორად აღიაროს ისინი, მიუხედავად მათი კულტურული და ინდივიდუალური სხვადასხვაობისა.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ უცხო ენის გაკვეთილზე მოსწავლეთა მიერ უცხო კულტურა ხშირად ემოციურად და სუბიექტურად აღიქმება, რაც მასწავლებელს ყურადღების მიღმა არ უნდა დარჩეს.

III. მხატვრული ტექსტის შეტანა გაკვეთილზე

მხატვრულ ტექსტზე მუშაობა უცხო ენის გაკვეთილზე მხოლოდ მისი შინაარსის ზედმიწევნით გადმოცემით, ტექსტის შინაარსთან

დაკავშირებული კითხვა-პასუხის ტიპის სავარჯიშოებითა და ტექსტიდან მონაკვეთების თარგმნით არ უნდა შემოიფარგლებოდეს. ეს ხშირად გაკვეთილს მოსაწყენს ხდის და ფორმალურ, სისტემურ და კოგნიტიურ სწავლას განაპირობებს. საჭიროა, შეიქმნას მხატვრულ ტექსტებზე მუშაობის მრავალფეროვანი დავალებები, რომლებიც ენის სტრუქტურების დაუფლებასთან ერთად კულტურული შედარებების, ენობრივი რეფლექსიის, ინტერკულტურულ სიტუაციებში კომუნიკაციური კომპეტენციის განვითარებას და ა.შ. შეუწყობს ხელს.

ქართველ მკითხველს/მოსწავლეს, ცხადია, სამყაროს აღქმის თავისებური სურათი აქვს, რომელსაც იგი უცხოენოვანი ტექსტის კითხვისას იყენებს; გარკვეული მსგავსებების მიუხედავად; მას ხშირად ბიძგი სჭირდება, რათა კონკრეტულ ტექსტში უცხო, მაგრამ ამავედროულად ნაცნობი აზრი ამოიკნოს, სხვა პოზიციიდან დაინახოს იგი, უცხო და მშობლიური სოციოკულტურული გარემო ერთმანეთს შეადაროს. მხატვრულ ტექსტზე მუშაობის „სწორი“ ფორმები მოსწავლელს საშუალებას აძლევს, მოსწავლე შესასწავლ კულტურასთან კონტაქტში შეიყვანოს და საკუთრის ხელახლა ამოცნობაში დაეხმაროს:

*„უცხოენოვანი ლიტერატურის
გაკვეთილი სხვა ხალხისა და უცხო
კულტურების გაგების ფასდაუდებელი
გზაა, სადაც უცხო კულტურის
შეცნობასთან ერთად საკუთარი
კულტურის ხელახალი ამოცნობაც
ხდება. მხატვრული ლიტერატურის
კითხვა ღრმა სამყაროსეული
გამოცდილების მიღებასა და ტექსტში
ასახულ რეალობასთან პირისპირ
შეხვედრას ნიშნავს. მხატვრულ
ტექსტების დახმარებით მოსწავლე
სამყაროს უკეთესად ეცნობა და*

*საკუთარ თეზაურუსს კიდევ უფრო
იფართოებს“*

(ველერი 1989: 254).

ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს გაკვეთილზე შესატანი მხატვრული ტექსტების გონივრულ შერჩევას. მასწავლებელი, რომელიც მოსწავლეებს უცხო ენას აზიარებს, სხვა სამყაროში უხსნის მათ კარს და უცხო კულტურას აცნობს, მის თავისებურებებს და მის სხვაობას საკუთარ კულტურასთან. მხოლოდ მხატვრული ტექსტების შინაარსის ზედმიწევნითი თარგმანითა და კითხვა/პასუხების სავარჯიშოებით ვერ მიიღწევა სასურველი შედეგი. საჭიროა ისეთი ტიპის დავალებათა ჩართვა სწავლების პროცესში, რომლებიც მოსწავლეს უცხო კულტურის თავისებურებებს აზიარებს და საშუალებას მისცემს, გამოხატოს თავისი დამოკიდებულება, გამოთქვას შეფასებები, გაავლოს პარალელი საკუთარ კულტურულ გამოცდილებასა თუ გარემოსთან. ამგვარი მიდგომა მოსწავლეებს ტოლერანტობისა და სხვისი პოზიციის გათავისების უნარსაც ჩამოუყალიბებს. მოსწავლეები შეძლებენ, დააფასონ კულტურათა სხვადასხვაობა, აღიარონ ინდივიდუალური და კულტურული მრავალფეროვნება და აღიქვან ისინი სამყაროს გამოვლინების სპეციფიკურ ფორმად.

ლიტერატურა

ბრედელა. ლ. დელანოი. ვ.

(BREDELLA. L. DELANOY.W.)

1999. Interkultureller Fremdsprachenunterricht. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

დოიე. პ. (DOYE. P.)

1995. Lehr- und Lernziele. In: Bausch/Christ/Hüllen/Krumm(Hrsg): Handbuch Fremdsprachenunterricht. 3. Auflage. Frankeverlag: 161-166

2006. ეროვნული სასწავლო გეგმა. საგნობრივი პროგრამა გერმანულ ენაში. პროექტი, მეორე რედაქცია 2006. www.reform.edu.ge

ესერი. რ. (ESER. R.)

2006. Die deutschen Lehrer reden weniger und fragen mehr... In: Zeitschrift für interkulturellen Fremdsprachenunterricht (Online) Abrufbar unter www.ualberta.va/german/ejornal/Esser1.htm

ველერი. ფ. რ. (WELLER. F.-R.)

1989. Lesebücher, Lektüren, Anthologien, Textsammlungen. - In: Bausch/ Christ/ Hüllen/ Krumm (Hrsg.): Handbuch Fremdsprachenunterricht. Tübingen : Francke Verlag: 249 - 256.

კასტი. ბ. (KAST. B.)

1994. Litaratur im Anfaengerunterricht. In: Fremdsprache Deutsch. Heft 2: 4-17 Stuttgart

კრეხელი. რ. (KRECHEL. R.)

1989. Studieneinheit Landeskunde und Literaturdidaktik. Erprobungsfassung. München: Langenscheidt

კრუმი. (KRUMM. H.)

2001. Hat Litaratur einen Platz in der gegenwärtigen Diskussion über das Lehren und lernen von Fremdsprachen? In Aguado, K./Riemer, C.): Wege und Ziele. Schneider Verlag

მასლოვა. ვ.ა. (МАСЛОВА. В.А.)

2000. Лингвокультурология ; Москва

ფრიკე. დ. (FRICKE. D.)

1990. Literatur: Zentrum einer interkulturellen Landeskunde. Ein Plädoyer für mehr Literatur im Französischunterricht. - In: Fricke, D. / Glaap, A.-R.: Literatur im Fremdsprachenunterricht – Fremdsprache im Literaturunterricht. - Frankfurt/ Main: Verlag Moritz Diesterweg: S. 62 - 76

ქრისტი. ჰ. (Christ. H.)

1994. Fremdsprachenlernen für Europa. In: BMUK (ed.) Zukunftsforum V: Sprachen lernen – Menschen verstehen. Wien: BMUK, 100-109.

ციუნერი. უ. (ZEUNER.U.)

2002. Literatur und Landeskunde. In: Landeskunde und interkulturelles Lernen, eine Einführung. <http://www.tu-dresden.de/sulifg/daf/home.htm>

რელიგიის საგანი სახელმწიფო ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლების პროგრამაში – დემოკრატიული საზოგადოების აუცილებელი ატრიბუტი

ალექსი (ჯამბული) ქშუტაშვილი
(საქართველო)

კომუნისტური რეჟიმის დაცემის შემდეგ, XX ს-ის 90-იანი წლების დასაწყისში, საქართველოში დაიწყო დემოკრატიული სახელმწიფოს აღმშენებლობის პროცესი. ამასთან ერთად, საქართველომ განაცხადა თავისი საგარეო პოლიტიკის ძირითადი ორიენტირები, რომლებიც გულისხმობს ევროპულ და ევრო-ატლანტიკურ სტრუქტურებში გაწევრიანებას. ბუნებრივია, ჩვენი სახელმწიფოს მიმართ გაიზარდა მოთხოვნები ისეთ საკითხებში, როგორცაა დემოკრატიული ინსტიტუტების ჩამოყალიბება და ადამიანთა უფლებების დაცვა. ამ კონტექსტში აქტუალური გახდა სახელმწიფო საჯარო სკოლების პროგრამაში რელიგიის გაკვეთილების ჩართვა და ამ საკითხთან დაკავშირებული მთელი პრობლემატიკა.

ჩვენს საზოგადოებაში რელიგიის გაკვეთილებისადმი დამოკიდებულება არაერთგვაროვანია. იმ დროს, როცა მართლმადიდებელი ეკლესია და ზოგადად მოქალაქეთა დიდი ნაწილი მოითხოვს, რომ რელიგიის გაკვეთილებს მიეცეს ოფიციალური სტატუსი, არსებობენ ადამიანები, რომლებიც ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ რელიგიის გაკვეთილები საჯარო სკოლებში არ შეესაბამება დემოკრატიული სახელმწიფოს პრინციპებსა და ადამიანთა უფლებების ძირითად დებულებებს. ასეთ ვითარებაში მიზანშეწონილად მიგვაჩნია, გავაკეთოთ საქართველოს კანონმდებლობის მოკლე ანალიზი ევროკავშირის წევრ ქვეყნებში არსებულ კანონმდებლობებთან შედარებით.

იმისდა მიუხედავად, რომ საქართველოს კონსტიტუციით აღიარებულია „საქარ-

თველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებული როლი ქვეყნის ისტორიაში“¹ და რომ საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის დადებული კონსტიტუციური შეთანხმების პრეამბულაში ნათქვამია: „მართლმადიდებლობა, ევროპის ერთ-ერთი ტრადიციული აღმსარებლობა, საქართველოში ისტორიულად სახელმწიფო რელიგია იყო, რომელმაც ჩამოაყალიბა მრავალსაუკუნოვანი ქართული კულტურა, ეროვნული მსოფლმხედველობა და ფასეულობები; საქართველოს მოსახლეობის დიდი უმრავლესობა მართლმადიდებელი ქრისტიანია“², სამწუხაროდ, იგივე შეთანხმება არ ითვალისწინებს საჯარო სკოლებში, სადაც მოსწავლეთა აბსოლუტური უმრავლესობა მართლმადიდებელი ეკლესიის მრევლია, მართლმადიდებელი სარწმუნოების სწავლების აუცილებლობას. აღნიშნული დოკუმენტის მე-5 მუხლის პირველი აბზაცის მიხედვით, „საგანმანათლებლო დაწესებულებებში მართლმადიდებელი სარწმუნოების შესახებ საგნის სწავლება ნებაყოფლობითია“³.

1. საქართველოს კონსტიტუცია, სახელმწიფოს უზენაესი კანონი, მიღებულია 1995 წ. 24 აგვისტოს, გამოქვეყნებულია ყურნალში „ადვოკატი-მეოხი“, თბილისი, 2001, 27-28, N გვ. 4

2. კონსტიტუციური შეთანხმება საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის, გამოქვეყნებული: „საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის კალენდარი 2006“, საქართველოს ეკლესიის გამომცემლობისა და რეცენზიის დეპარტამენტი, გვ. 206

3. იქვე, გვ. 206.

2005 წლის 8 აპრილს საქართველოს პარლამენტმა მიიღო ახალი კანონი ზოგადი განათლების შესახებ. ძველი კანონის პირველი თავის მე-13 მუხლი ითვალისწინებდა თანამშრომლობას მართლმადიდებელ ეკლესიასთან. ახალ კანონში მსგავსი შინაარსის მუხლი აღარ არსებობს. სამაგიეროდ, იკრძალება სასწავლო პროცესის დროს რელიგიური ინდოქტრინაცია, პროზელიტიზმი და საჯარო სკოლის ტერიტორიაზე რელიგიური სიმბოლოების განთავსება არააკადემიური მიზნებისთვის (თავი II, მუხლი 13, 18)⁴. რამდენადაც აღნიშნული კანონი არ განმარტავს, რას ნიშნავს რელიგიური ინდოქტრინაცია და პროზელიტიზმი, ეს ტერმინები რჩება სამართლებრივად გაუგებარი და ინტერპრეტირებადი. ასევე, რა კრიტერიუმებით უნდა განისაზღვროს საკლასო კედელზე დაკიდებული ხატი ან ჯვარი ემსახურება აკადემიურ თუ არააკადემიურ მიზნებს? სამწუხაროდ, არცესაკითხიარის განმარტებული მოქმედი კანონით და, შესაბამისად, ტოვებს თავისუფალი ინტერპრეტაციისთვის საკმაოდ დიდ სივრცეს. ხატებთან დაკავშირებით გაკვირვებას იწვევს შემდეგი გარემოება: იმ დროს, როცა რელიგიური სიმბოლოები განთავსებულია საქართველოს სახელმწიფო სიმბოლიკაზე — წმინდა გიორგის ხატი გერბზე, ხოლო ჯვრები დროშაზე, — რატომ უნდა იზღუდებოდეს ხატებისა და ჯვრების თავისუფალი განთავსება საკლასო ოთახებში? რატომ ჩათვალეს ქართველმა კანონმდებლებმა, რომ მაცხოვრის, დედა ღვთისმშობლისა თუ რომელიმე წმინდანის ხატს შეუძლია ძირი ამოუთხაროს ახალგაზრდა ქართულ დემოკრატიას?

ზოგადი განათლების შესახებ მე-18 მუხლის მიხედვით, საჯარო სკოლის მოსწავლეებს უფლება აქვთ მხოლოდ „სასკოლო დროისგან თავისუფალ დროს ნებაყოფლობით შეისწავლონ რელიგია ან ჩაატარონ რელიგიური რიტუალი, თუ იგი ემსახურება რელიგიური განათლების მიღებას“⁵. საინტერესოა, რა განმარტებას აძლევს იმავე კანონის მე-2 მუხლი ტერმინს

„სასკოლო დრო“⁶: ესაა „სასკოლო სასწავლო გეგმით განსაზღვრული პროცესის, აგრეთვე სკოლის მიერ ინიცირებული, ორგანიზებული, კონტროლირებული, დაფინანსებული, აგრეთვე მისი სპონსორობით ჩატარებული ნებისმიერი ღონისძიების მიმდინარეობის დრო“. ამ განმარტებიდან გამომდინარე, რელიგიის გაკვეთილებს საერთოდ ერთმევათ შესაძლებლობა, იქონიონ რაიმე ოფიციალური სტატუსი საშუალო საგანმანათლებლო სისტემაში, იმიტომ რომ ის ვერ იქნება ვერც სასწავლო გეგმით განსაზღვრული, ვერც სკოლის მიერ ინიცირებული, ორგანიზებული, კონტროლირებული, დაფინანსებული თუ მისი სპონსორობით ჩატარებული საგანი.

2005 წლის 22 ივნისს საქართველოს საპატრიარქოსა და საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს შორის ხელი მოეწერა ურთიერთგაგების მემორანდუმს. დოკუმენტი ითვალისწინებს თანამშრომლობას ისეთ საკითხებში, როგორცაა:

„მართლმადიდებელი ქრისტიანული სარწმუნოების სწავლებისათვის საჭირო სახელმძღვანელოებისა და სასწავლო პროგრამების შედგენის, პედაგოგიური კადრების შერჩევის, მომზადებისა და დანიშნავათავისუფლების პროცედურების შემუშავება.“

მართლმადიდებელი ქრისტიანული სარწმუნოების საკითხების შემცველი საგნების სასწავლო გეგმების მომზადებისა და შესაბამისი სახელმძღვანელოების განხილვის პროცესში საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის წარმომადგენელთა მონაწილეობის პროცედურის შემუშავება;

4. იხ. საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს ოფიციალური საიტის: www.mes.gov.ge

5. www.mes.gov.ge

6. www.mes.gov.ge

„საქართველოს სამოციქულო
ავტოკეფალური მართლმადიდებელი
ეკლესიის საგანმანათლებლო
და სააღმშრდელი დაწესებულებების
დაფინანსებისა და ქონებრივი
საკითხების სამართლებრივი
უმზრუნველყოფა;

მოსწავლე-ახალგაზრდობის აღზრდის
საქმეში საქართველოს სახელმწიფოსა
და საქართველოს სამოციქულო
ავტოკეფალური მართლმადიდებელი
ეკლესიის თანამშრომლობის
ფორმებისა და პირობების დადგენა“⁷.

ციტირებული მუხლები ნამდვილად
შეიძლება ჩაითვალოს წინ გადადგმულ ნაბიჯად
და გვაძლევს იმედს, რომ ახლო მომავალში
ზოგადი განათლების შესახებ კანონში შეტანილი
იქნება მნიშვნელოვანი ცვლილებები და
ქართველ მოსწავლეებს მიეცემათ საშუალება,
სკოლის კედლებში დაუბრალოებლად შეისწავ-
ლონ მართლმადიდებელი სარწმუნოება.

სამწუხაროა, რომ ქართულ საზოგა-
დოებაში მემორანდუმი არ იყო ყველას მიერ
აღქმული დადებით დოკუმენტად. მაგალითად,
საქართველოს სახალხო დამცველმა, სო-
ზარ სუბარმა 2005 წლის 23 დეკემბერს
საქართველოს პარლამენტში წარდგინილ
მოსხენებაში მემორანდუმი მიიჩნია, როგორც
ანტიკონსტიტუციური და დისკრიმინაციული სხვა
აღმსარებლობებთან მიმართებაში, რადგან:

1. სახელმწიფო შეიძლება აფინანსებდეს
მართლმადიდებლობის შესწავლას, როგორც
სახელმწიფო საზოგადო, ასევე საეკლესიო

სასწავლო დაწესებულებებში;

2. საზოგადო სკოლებში რელიგიის
პედაგოგის დანიშვნისას გადამწყვეტი როლი
შეიძლება იქონიოს პედაგოგის აღმსარებლობამ
და არა მისმა კვალიფიკაციამ. ომბუდსმენის
თვალსაზრისით, ამით დაირღვევა აკადე-
მიური თავისუფლება და მოხდება არამარ-
თლმადიდებელი პედაგოგების დისკრიმინაცია;

3. საგნები და სახელმძღვანელოები,
რომლებიც შეიცავს მართლმადიდებლურ სწავ-
ლებას, შეიძლება იყოს რელიგია, ლიტერატურ-
ა, ისტორია, ბუნებრივი დისციპლინები. შესა-
ბამისად, საპატრიარქომ შეიძლება მიიღოს
მონაწილეობა ამ სახელმძღვანელოების შედგე-
ნაში. სოზარ სუბარი თვლის, რომ ამით:

ა) დაირღვევა საგნების შესწავლისადმი
მეცნიერული მიდგომა. მაგალითად, შეიძლება
დაინერგოს კრეაციონიზმის თეორიის შესწავ-
ლა;

ბ) საგანმანათლებლო სისტემაში
შეიძლება შეიჭრას რელიგიური ცენზურა;

გ) სხვა აღმსარებლობების შესწავლისას
განათლების სისტემამ შეიძლება მიიღოს
არა პლურალისტური, არამედ ტენდენციური
ხასიათი⁸.

ქვემოთ ჩვენ შევეცდებით, პასუხი
გავცეთ საქართველოს ომბუდსმენის მიერ
გამოთქმულ ამ ვარაუდებს და ვნახოთ, რა წესებს
ამყარებს ევროკავშირის წევრი ქვეყნების
საკანონმდებლო პრაქტიკა და საერთაშორისო
სამართალი ადამიანთა უფლებების შესახებ.

მანამდე კი უნდა აღვნიშნოთ, რომ სა-
ქართველოს სახალხო დამცველის კრიტიკაში
შეინიშნება პოსტსაბჭოური მენტალიტეტისთვის
დამახასიათებელი თვისება, რომლის მიხედვი-
თაც სახელმწიფოს მიერ გაცემული ფული
აღიქმება, როგორც საჩუქარი, რის გამოც
საზოგადოება მუდმივ ვალში უნდა იყოს
მთავრობის მიმართ. სინამდვილეში კი რეა-
ლობა სულ სხვაა: სახელმწიფოს ბიუჯეტი
შედგება მოქალაქეების მიერ გაღებული

7. საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროსა
და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმა-
დიდებელი ეკლესიის ერთობლივი კომისიის ურთიერთგაგების
მემორანდუმი..., გამოქვეყნებული საქართველოს საპატრიარ-
ქოს ოფიციალურ საიტზე:
www.patriarchate.ge/ne/xronika.htm 6/17/2005.

8. Доклад Народного Защитника Грузии, опубликовано в:
<http://www.regnum.ru/news/569444.html> 13:43 07.01.2006

გადასახადებისაგან. შესაბამისად, იმ შემთხვევაში, თუ მოქალაქეების სურვილია, რომ მათ შვილებს საზოგადო სკოლებში ეძლეოდეთ რელიგიური განათლება, მთავრობა ვალდებულია ფინანსურად და ლოგისტიკურად უზრუნველყოს რელიგიის გაკვეთილების არსებობა ზოგადსაგანმანათლებლო სისტემაში.

ამავდროულად პასუხს საჭიროებს შემდეგი საკითხიც: როგორი ხასიათი უნდა ჰქონდეთ რელიგიის გაკვეთილებს — კონფესიური თუ ზოგადი? ნებისმიერი ერის განათლების ერთ-ერთი უმთავრესი კომპონენტია საკუთარი თვითმყოფადობის განმსაზღვრელი საგნების — ქვეყნის ისტორიის, კულტურის, ტრადიციებისა და რელიგიის შესწავლა, რაც, რა თქმა უნდა, არ გამოირიცხავს მსოფლიო ისტორიის, კულტურისა და რელიგიების შესწავლას. შესაბამისად, ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლებში უნდა ისწავლებოდეს მსოფლიო რელიგიების ისტორიაც, რაც ხელს შეუწყობს ბავშვებში რელიგიური ტოლერანტობის გრძნობის განვითარებას, მაგრამ ძირითადი აქცენტი უნდა კეთდებოდეს მართლმადიდებელი ქრისტიანული მოძღვრების შესწავლაზე. ახალგაზრდა თაობას ნათლად უნდა ესმოდეს, თუ რატომაც საქართველოს კონსტიტუციაში აღიარებული „საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებული როლი ქვეყნის ისტორიაში“⁹ და რატომაც ნათქვამი საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის დადებული კონსტიტუციური შეთანხმების პრეამბულაში: „მართლმადიდებლობა, ევროპის ერთ-ერთი ტრადიციული აღმსარებლობა, საქართველოში ისტორიულად სახელმწიფო რელიგია იყო, რომელმაც ჩამოაყალიბა მრავალსაუკუნოვანი ქართული კულტურა, ეროვნული მსოფლმხედველობა და ფასეულობები“¹⁰.

9. საქართველოს კონსტიტუცია, სახელმწიფოს უზენაესი კანონი, მიღებულია 1995 წ. 24 აგვისტოს; გამოქვეყნებულია ჟურნალში „ადვოკატი-მეოხი“, თბილისი, 2001, 27-28, 2001, გვ. 4.

10. კონსტიტუციური შეთანხმება საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო, ავტოკეფალურ, მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის, გამოქვეყნებული: „საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის კალენდარი 2006“, საქართველოს

ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ რელიგიის შესწავლა არაკონფესიური, ანუ ზოგადი ხასიათით ბავშვებს დაუკარგავს ფასეულობათა კრიტერიუმს, რაც გამოიწვევს აბსოლუტურ რელიგიურ ნიჰილიზმსა და ინდიფერენტულობას. ასეთი შედეგი ძალზე სავალალო იქნება მომავალი თაობისათვის, რადგან მსგავსი დამოკიდებულება განვითარდება ნებისმიერი ზოგადი და კონკრეტული ცნებისა თუ საგნისადმი (როგორცაა, მაგალითად, ზნეობა, სიყვარული, მეგობრობა, პატიოსნება და ა.შ.).

მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია იმის აღნიშვნაც, რომ თანამედროვე მსოფლიო სამეცნიერო წრეებში ევოლუციონიზმის თეორია აღარ სარგებლობს დიდი პოპულარობით თავისი დაუსაბუთებლობის გამო, ხოლო კრეაციონიზმის თეორიას სულ უფრო მეტი და მეტი ყურადღება ეთმობა მსოფლიოს ყველაზე წამყვან უნივერსიტეტებსა და სამეცნიერო-კვლევით ცენტრებში.

რაც შეეხება ევროკავშირის წევრი ქვეყნების კანონმდებლობას, აქ ჩვენ შეგვიძლია გამოვყოთ რამდენიმე ტიპის პრაქტიკა:

1. ევროკავშირში საფრანგეთი არის ერთადერთი ქვეყანა, სადაც რელიგიის შესწავლა არანაირი ფორმით არაა დაშვებული ზოგადსაგანმანათლებლო სისტემაში. რელიგიის საკითხებს არ ეხებიან არც სხვა პარალელური საგნების შესწავლისას, თუმცა, როგორც აღნიშნავენ სპეციალისტები, ასეთი პოლიტიკის გამო ბოლო წლებში ფრანგულ საზოგადოებაში შეიმჩნევა ღრმა რელიგიური გაუნათლებლობა. ამიტომ 2002 წლიდან საფრანგეთის განათლების სამინისტროში დადგა საკითხი, რომ რელიგიის შესწავლას აუცილებლად დაეთმოს გარკვეული ადგილი ზოგადსაგანმანათლებლო სისტემაში¹¹. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ქვეყნის ერთადერთ, ალბაკია-ლორენის რეგიონში რელიგიას ჩვეულებრივად ასწავლიან ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლებში.

ევლესიის გამომცემლობისა და რეცენზიის დეპარტამენტი, გვ. 206.

11. Debray, R., (2002), *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque. Rapport au ministre de l'Éducation nationale*, Ed. Odile Jacob, Paris.

2. მეორე ტიპის პრაქტიკა გავრცელებულია ქვეყნებში, სადაც რელიგიის შესწავლა ორიენტირებულია ძირითადად იმ ქვეყნებში გაბატონებული ეკლესიის აღმსარებლობაზე. როგორც წესი, ესაა კათოლიკური ან მართლმადიდებლური ტრადიციების მქონე ქვეყნები — ავსტრია, ბელგია, კვიპროსი, გერმანია, საბერძნეთი, იტალია, ლატვია, ლიტვა, ლუქსემბურგი, მალტა, პოლონეთი, პორტუგალია, ჩეხეთი, სლოვაკეთი, რუმინეთი, ესპანეთი, უნგრეთი და ა.შ. ამ ქვეყნებში რელიგიის გაკვეთილების არსებობა ზოგადსაგანმანათლებლო პროგრამაში სავალდებულოა, მაგრამ, როგორც წესი, ფაკულტატიური ან არჩევითი საგნის სახით. სხვა აღმსარებლობების ბავშვებს საშუალება ეძლევათ, გაიარონ რელიგიის გაკვეთილები საკუთარი აღმსარებლობის მასწავლებელთან ან, საერთოდ, აირჩიონ სხვა ალტერნატიული საგანი. სახელმწიფოები ძირითადად თანამშრომლობენ ადგილობრივ ეკლესიებთან სასკოლო პროგრამებისა და სახელმძღვანელოების შედგენაში და ასევე პედაგოგების მომზადებასა და შერჩევაში. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ თითქმის ყველა ევროპულ ქვეყანაში ადგილობრივი ეკლესიები აქტიურად მონაწილეობენ ზოგადსაგანმანათლებლო სახელმწიფო სისტემებში.

3. სხვა ტიპის პრაქტიკაა გავრცელებული ქვეყნებში, სადაც რელიგიის შესწავლა ხდება ზოგადი სახით, ანუ, ამა თუ იმ კონკრეტულ სარწმუნოებაზე აქცენტირების გარეშე. ეს, ძირითადად, პროტესტანტული ტრადიციების მქონე ქვეყნებია — დანია, დიდი ბრიტანეთი, ესტონეთი, სლოვენია და სხვ. ამ ქვეყნებში რელიგიის გაკვეთილებს ასევე ოფიციალური სავალდებულო სტატუსი აქვთ ზოგადსაგანმანათლებლო პროგრამაში, ოღონდ, წინა ტიპის პრაქტიკისაგან განსხვავებით, ბავშვებს აღარა აქვთ არჩევის უფლება, არამედ, სასწავლო პროგრამის მიხედვით, ყველა ვალდებულია გაიაროს ეს საგანი. აქ არსებობს კიდევ ერთი განმასხვავებელი ნიშანი — ამ ქვეყნებში ადგილობრივი ეკლესიების როლი და მონაწილეობა ზოგადსაგანმანათლებლო

სისტემებში მინიმალურია¹².

სურათის სრულად წარმოდგენისათვის აუცილებელია ასევე გავეცნოთ რამდენიმე საერთაშორისო დოკუმენტს, რომელიც ადასტურებს მშობლების უფლებას, რომ ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლებში მათ შვილებს უტარდებოდეთ რელიგიის გაკვეთილები:

საერთაშორისო შეთანხმება სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ¹³

მუხლი 18, აბზაცი 4: ამ შეთანხმებაზე

ხელმოწერი ქვეყნები იღებენ ვალდებულებას, დაიცვან მშობელთა უფლება ... მათი რწმენის შესაბამისად მათ შვილებს მიეცეს რელიგიური და მნიშვნელოვანი განათლება¹⁴.

ადამიანთა ძირითადი უფლებებისა და თავისუფლებების შესახებ საერთაშორისო კონვენციაზე პირველი დამატებითი პროტოკოლი¹⁵

„განათლებისა და აღმზრდელი დარგში თავისი ფუნქციების შესრულებისას სახელმწიფომ უნდა დაიცვას მშობელთა უფლება, მათი რელიგიური და ფილოსოფიური

12. Prof. Dr. Silvio Ferrari, Predarea Religiei în Uniunea Europeană: Abordarea Juridică, în "Libertatea Religioasă în Context Românesc și European", Editura Bizantină, București, 2005, p. 337-347; Irina Horga, Educația Religioasă în școală – Abordări și Tendințe Europene, în "Învățământul Religios și Teologic în România", Ministerul Culturii și Cultelor, Secretariatul de Stat pentru Culte, Ediție îngrijită de Lect. Dr. Adrian Lemeni și Bogdan Dedu, Editura "Techno Media", Sibiu, 2006, p. 23-38.

13. მიღებულია გაერთიანებული ერების გენერალურ ასამბლეაზე 16 დეკემბერს 1966 წელს, ძალაში შევიდა 1976 წლის 23 მარტიდან.

14. Viața Religioasă din România, Ediția a II-a, Ministerul Culturii și Cultelor, Secretariatul de Stat pentru Culte, Coordonator Dr. Adrian Lemeni, Editura "Bizantină", București, 2005, p. 108-110

15. მიღებულია ევროსაბჭოს მიერ 1952 წელს.

*მსოფლმხედველობის შესაბამისად
მიეცეს მათ შვილებს აღზრდა და
განათლება*¹⁶.

ამ ციტატაში ყურადღებას იპყრობს სიტყვა აღზრდა, რომელიც გულისხმობს არა მხოლოდ მშრალი ინფორმაციის მიწოდებას, არამედ ბავშვების ზნეობრივ და მსოფლმხედველობრივ აღზრდას. იმავე შინაარსის დადგენილებები გვხვდება სხვა საერთაშორისო აქტებშიც, როგორცაა: ადამიანთა უფლებების შესახებ ევროპული კონვენცია¹⁷; გაეროს **ადამიანთა უფლებების დაცვის კომიტეტის ზოგადი სახის შენიშვნა №22; ევროსაბჭოს საპარლამენტო ასამბლეის რეკომენდაცია №1396**¹⁸.

დიდ ინტერესს იწვევს ეუთოს ხედვა აღნიშნული საკითხებისადმი. ამ კომპეტენტური საერთაშორისო ორგანიზაციის მიერ გამოქვეყნებულ წიგნში, რომლის სათაურიცაა *Рекомендации по анализу законодательства о религии или вероисповедании, ვკითხულობთ:*

მშობლებს აქვთ უფლება, რომ განსაზღვრონ თავიანთი შვილების რელიგიური განათლება;

არსებობს დაბალი რაოდენობის სხვადასხვა სახის პრაქტიკა რელიგიის შესწავლის სახელმწიფო დაფინანსებით – როგორც სახელმწიფო, ასევე კერძო რელიგიურ სკოლებში;

არსებობს დიდძალი რაოდენობის სხვადასხვა სახელმწიფო პრაქტიკა, რომელიც გულისხმობს რელიგიურ, ეთიკურ და სხვა სახის იდეოლოგიურ განათლებას ზოგადსაგანმანათლებლო სახელმწიფო სკოლებში. ... რელიგიის, რწმენისა თუ ეთიკის შესახებ ზოგადი განათლება, როგორც წესი, დაშვებულია. ზოგიერთი ქვეყნის საგანმანათლებლო სისტემა მოითხოვს მოსწავლეებისაგან ან რელიგიური, ან ეთიკური (ჰუმანიტარული) საგნების შესწავლას. ასეთი დამოკიდებულება საკითხისადმი არის

დაშვებული;

[რაც შეეხება] რელიგიურ სიმბოლოებს სახელმწიფო სკოლებში... ამასთან დაკავშირებით საერთაშორისო დოკუმენტები კონკრეტულს არაფერს გვეუბნებიან, მაგრამ ამ საკითხის გადაწყვეტისას აუცილებელია სიფრთხილე, ტოლერანტობისა და არადისკრიმინაციულ პრინციპებზე დაყრდნობა¹⁹.

ასე რომ, საკითხის შესწავლამ ცხადყო, რომ ყველა საერთაშორისო დოკუმენტი ადამიანთა უფლებების დაცვის შესახებ ადასტურებს რელიგიის შესწავლის აუცილებლობას ზოგადსაგანმანათლებლო სახელმწიფო სკოლებში. საერთაშორისო სამართლებრივი პრაქტიკა არ კრძალავს რელიგიური სიმბოლოების განთავსებას ზოგადსაგანმანათლებლო დაწესებულებებში.

ასევე, ჩვენმა გამოკვლევამ გამოაშკარავა, რომ ამა თუ იმ ფორმითა (ზოგადად, თუ ორიენტირებულად კონკრეტულ აღმსარებლობაზე) და სხვადასხვა სტატუსით (სავალდებულოდ, ფაკულტატიურად თუ არჩევითად) ევროკავშირის წევრ ქვეყნებში რელიგიის გაკვეთილებს უკავიათ ოფიციალური ადგილი ზოგადსაგანმანათლებლო პროგრამებში. ასევე, აბსოლუტურად უმრავლეს შემთხვევაში, ადგილობრივი ეკლესიები აქტიურად თანამშრომლობენ განათლების სამინისტროებთან საგანმანათლებლო სისტემების შემუშავებასა და კონტროლში²⁰. ევროპაში სრულიადაც არ თვლიან, რომ ამით რამენაირად ირღვევა სახელმწიფო მართვის ლაციზმისა და ლიბერალური დემოკრატიის პრინციპები. ასევე, სულაც არ თვლიან, რომ რელიგიის შესწავლით და ზოგადად, ეკლესიური ცხოვრებით რაიმე საფრთხე ემუქრება ბავშვების ჯანსაღ ზნეობრივ

19. Рекомендации по анализу законодательства о религии или вероисповедании Опубликовано Бюро ОБСЕ по демократическим институтам и правам человека (БДИПЧ), გვ. 15-17.

20. Irina Horga, Educația Religioasă în școală – Abordări și Tendințe Europene, în "Învățământul Religios și Teologic în România", Ministerul Culturii și Cultelor, Secretariatul de Stat pentru Culte, Ediție îngrijită de Lect. Dr. Adrian Lemeni și Bogdan Dedu, Editura "Techno Media", Sibiu, 2006, p. 27, 36.

16. Prof. Dr. Silvio Ferrari, *Predarea Religiei în Uniunea Europeană: Abordarea Juridică*, în "Libertatea Religioasă în Context Românesc și European", p. 337

17. მიღებულია რომში 1950 წლის 4 ნოემბერს, ძალაში შევიდა 1953 წლის 3 სექტემბრიდან.

18. მიღებულია 1999 წელს.

აღზრდასა თუ საგნებისადმი მეცნიერულ მიდგომას. ცივილიზებულ სამყაროში იციან, რომ სასკოლო საგანმანათლებლო სისტემაში რელიგიის გაკვეთილების ჩართვის გარეშე შეუძლებელია ტოლერანტული, სხვადასხვა მსოფლმხედველობებსა და კულტურებს შორის დიალოგისკენ გახსნილი, ჭეშმარიტად დემოკრატიული საზოგადოების ჩამოყალიბება.

არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ქართველი ერი ყოველთვის გამოირჩეოდა თავისი შემწყნარებლობითა და ტოლერანტობით. ამ მიწაწყალზე საუკუნეების მანძილზე გვერდიგვერდ ცხოვრობდნენ მართლმადიდებლები, მონოფიზიტები, მუსულმანები და იუდეველები. ხოლო ასეთი გახსნილი ცნობიერების ჩამოყალიბებას საფუძვლად ყოველთვის სწორედაც რომ მართლმადიდებლური აზროვნება და მსოფლმხედველობა ედო.

კულტურათა ინტერფერენცია და
ცივილიზაციათა დიალოგი



ცივილიზაციათა დიალოგის რელიგიური საფუძვლები

მიხეილ ქურდიანი

(საქართველო)

„დიალოგი უტყუარი გზის დასაწყისია“
იმამი ალი

I. გამოწვევა

1993 წელს ჟურნალში „Foreign Affairs“ გამოქვეყნდა სამუელ პ. ჰანტინგტონის სტატია „ცივილიზაციათა შეჯახება“, რომელმაც XX საუკუნეში გეოპოლიტიკის თემაზე პოპულარული პუბლიკაციათა პოპულარობის ყველა შესაძლებელი რეკორდი მოხსნა. ამ სტატიის თუ ტრაქტატის შევსებული ვარიანტი, წიგნად გამოცემული 1996 წელს სათაურით: „ცივილიზაციათა შეჯახება და მსოფლიო წესრიგის გარდაქმნა“, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, საუკუნის ბესტსელერად იქცა და მრავალ ენაზე ითარგმნა.

ს. ჰანტინგტონის სტატიამ და შემდეგი წიგნმა არნახული აჟიოტაჟი გამოიწვია არა იმდენად თავისი ორიგინალურობით, პრობლემათა ხედვის, დასმისა თუ გადაწყვეტის, იდეათა, მიდგომათა ან მეთოდთა სიახლითა და მოულოდნელობით, რამდენადაც იმით, რომ მასში მწყობრად და არგუმენტირებულად, თანაც საკმარის ფაქტობრივ მასალაზე დაყრდნობით და, რაც მთავარია, პოპულარულ ენაზე ჩამოყალიბებული იყო ის, რასაც და როგორც ფიქრობდნენ (ან ქვეცნობიერად გრძნობდნენ) და რის შესახებაც ზოგჯერ მსჯელობდნენ კიდევ ათასები ან იქნებ ასეული ათასები, ან სულაც მილიონები დედამიწის სხვადასხვა კუთხეში. „ცივილიზაციათა შეჯახების“ თეორიამ მათ

უმრავლესობას გაუმართლა იმედი ან გუმანი, დაარწმუნა თავიანთი იდეების, სტერეოტიპებისა თუ შიშების მართებულობაში, ახალი ფაქტებითა და არგუმენტებით თანაბრად შეაიარაღა ისინი, დამოუკიდებლად იმისა, ეს ჯგუფები ბარიკადების ერთ მხარეს მოიაზრებდნენ თავს, თუ სხვადასხვა მხარეს.

„ცივილიზაციათა შეჯახების“ თეორიის თანახმად, კაცობრიობის ისტორიის უახლოესი მომავლის პროგნოზი ასეთი იყო: „ფორმირებადი გლობალური პოლიტიკის ცენტრალურ და ყველაზე საშიშ ასპექტად იქცევა კონფლიქტი განსხვავებულ ცივილიზაციათა ჯგუფებს შორის“ (ჰანტინგტონი 2003:7).

ს. ჰანტინგტონმა გაატარა მკვეთრი, გადაულახავი საზღვრები მის მიერ გამოყოფილ ცივილიზაციათა შორის, მეტი დამაჯერებლობისთვის მოახდინა მათი კარტოგრაფიული გათვალსაზიარება და წარმოადგინა ამ საზღვრების გასწვრივ ომების დინამიკაც... და თუმცა მან ერთმანეთთან მეტ-ნაკლები სიმჭვავის კონფლიქტში მყოფი არაერთი ცივილიზაცია დაასახელა (დასავლური, მართლმადიდებლურ-რუსული, ისლამური, ჩინური, ინდუისტური, აფრიკული, ლათინოამერიკული, იაპონური), სხვებთან შეუთავსებლობისა და მაქსიმალური კონფლიქტურობის ნიშნით მათგან გამოყო ისლამური ცივილიზაცია (ჰანტინგტონი 2003:395).

სტატიასთან შედარებით წიგნში შეტანილ სიახლეთა შორის არის ასეთი დასკვნითი ფრაზაც: „ჩამოყალიბებად ებოქაში ცივილიზაციათა შეჯახებები წარმოადგენს უდიდეს

საფრთხეს მშვიდობისთვის მთელ მსოფლიოში და საერთაშორისო წესრიგი, დაფუძნებული ცივილიზაციებზე, არის ყველაზე საიმედო საშუალება მსოფლიო ომის თავიდან ასაცილებლად“ (ჰანტინგტონი 2003:532).

ვეჭვობ, რომ ამ ოპტიმისტურ ფრაზას შეეძლოს იმ უადრესად საპასუხისმგებლო მისიის შესრულება, რომელიც მას დააკისრა „ცივილიზაციათა შეჯახების“ ავტორმა, კერძოდ, მისი „აპოკალიფსური“ თეორიისგან მკითხველში გამოწვეული მოახლოებული გარდაუვალი გლობალური კატასტროფის განცდის განეიტრალება.

კიდევ უფრო ნაკლებ ვარ დარწმუნებული იმაში, რომ „საერთაშორისო წესრიგი, დაფუძნებული ცივილიზაციებზე, არის ყველაზე საიმედო საშუალება მსოფლიო ომის თავიდან ასაცილებლად.“

ვფიქრობ, ჰანტინგტონის მიერ შეჯახებისთვის განწირულ ცივილიზაციებს აქვთ სხვა, ბევრად უფრო მნიშვნელოვანი და რელევანტური, და რაც მთავარია, მათივე ბუნებით გაპირობებული და მათ წიაღშივე არსებული ფაქტორები, რომლებიც წარმოადგენს ცივილიზაციათა მშვიდობიანი თანაარსებობის მართლაც რომ ყველაზე საიმედო საშუალებებს. მათ შესახებ დაწვრილებით ქვემოთ მექნება ლაპარაკი, ისევე, როგორც ამ ცივილიზაციათა ლიდერების შესახებ, რომლებმაც ეს ფაქტორები ცივილიზაციათა შეჯახების თეორიის ალტერნატივას — ცივილიზაციათა დიალოგის თეორიას დაუდეს საფუძვლად.

II. ალტერნატივა

ცივილიზაციათა დიალოგის იდეას, რომელიც ცივილიზაციათა შეჯახების მოვარაუდე ჰანტინგტონის სტატიის საჟურნალო პუბლიკაციიდან (1993) მის წიგნად გამოცემამდე (1996) არსებულ ხანმოკლე შუალედში წარმოიშვა, ორი უეჭველი ავტორი და თეორეტიკოსი ჰყავს: სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II და ჰოჯათ ოლ-ესლამ სეიდ მოჰამად ხათამი — ირანის

ისლამური რესპუბლიკის პრეზიდენტი 1997-2005 წლებში. ჰანტინგტონის პროგნოზის საპირისპიროდ ერთმანეთთან შესაჯახებლად მზადყოფ ცივილიზაციათაგან ორის ლიდერები თითქმის ერთდროულად და, რაც მთავარია, ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად პოულობენ ერთსა და იმავე პასუხს გამოწვევაზე და აერთიანებენ ძალისხმევას დიალოგში მსოფლიო ცივილიზაციათა ჩართვისათვის. განსაკუთრებულია ამ მხრივ მოჰამად ხათამის, როგორც ირანის პრეზიდენტის ღვაწლი — მისი ინიციატივით გაერთიანებული ერების ორგანიზაციამ 2001 წელი გამოაცხადა „ცივილიზაციათაშორისი დიალოგის“ წლად.

ცივილიზაციათა დიალოგის იდეა დაუყოვნებლივ იქნა ატაცებული და თუ მანამდე აქცენტი ძირითადად კულტურათა დიალოგზე კეთდებოდა და რელიგის ფაქტორს, კულტურისა და ცივილიზაციის რელევანტურ მახასიათებელთაგან ყველაზე მწვავეს, დიალოგის პროცესში, როგორც წესი, უგულებელყოფდნენ, ილია II-ისა და დოქტორ ხათამის მცდელობით ცივილიზაციათა დიალოგის სწორედ რელიგიური საფუძვლები იქნა გათვალისწინებული. ფაქტობრივად შემოთავაზებულ იქნა ახალი მეცნიერული თეორია, ახალი პარადიგმა, რომელიც, სამწუხაროდ, ამჟამადაც ბოლომდე გაუცნობიერებელი რჩება ცივილიზაციათა დიალოგის მომხრეთა და პოპულარიზატორთა აბსოლუტური უმრავლესობის მიერ. და ეს ბუნებრივიცაა და გასაგებიც, რადგან მისი, როგორც პარადიგმის, სიახლე, ირრდილება მისივე, როგორც მშვიდობის-მყოფელობითი იდეის, უპრეცედენტოდ მაღალი ღირებულებით: „...ცივილიზაციათა დიალოგი წარმოადგენს სამყაროს გადარჩენის აუცილებელ პირობას...“ (ილია II 2008: 220)

1995 წლის 25 მაისს თბილისში, საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის საპატრიარქო რეზიდენციაში სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა ილია II-მ და საქართველოს რესპუბლიკის პარლამენტის თავმჯდომარემ, სახელმწიფოს მეთაურმა ედუარდ-გიორგი შევარდნაძემ, ხელი მოაწერეს

ერთობლივ ბრძანებას გელათის მეცნიერებათა აკადემიის დაარსების შესახებ და მის ფუძემდებელ დოკუმენტებს. ეს აქტი მიზნად ისახავდა წმ. მეფის — დავით აღმაშენებლის მიერ „ყოვლისა აღმოსავალისა მეორედ იერუსალიმად“ და „სხვად ათინად“ 1106 წელს დაარსებული გელათის აკადემიის (იარსება XVI საუკუნემდე) ტრადიციის აღდგენას. ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანი, რომელიც კათოლიკოს-პატრიარქმა კურთხევისას დაუსახა გელათის მეცნიერებათა აკადემიას, იყო ცივილიზაციათა დიალოგის წარმართვა, ანუ, ერთგულეობა წმინდა მეფის დავით აღმაშენებლის მიერ დანერგილ ტრადიციასთან ყველაზე ფაქიზისა და საბასუხისმგებლოსი: მემატიანეთა ცნობით, დავით აღმაშენებელი ისწრაფვოდა გელათის აკადემიაში შეეკრიბა თანამედროვეობის უდიდესი სწავლულები „არა თვისთა ოდენ სამეფოთა შინა პოვნილნი, არამედ ქვეყნისა კიდეთა“. მეფე ყურანის ცოდნით აკვირვებდა მუსლიმ ღვთისმეტყველთ, ხოლო თბილისში მან საგანგებოდ სუფიებისთვის აავო ხანაგა (სავანე). დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსისა და არაბი მემატიანეების (იბნ ალ-ჯაუზი და სხვ.) მოწმობით, მეფე დავითი მფარველობასა და დახმარებას უწევდა მუსლიმებს. ამავ პოლიტიკას დავითის მემკვიდრეებიც ასევე თანამიმდევრულად ატარებდნენ ...

გელათის მეცნიერებათა აკადემიის პირველ პრეზიდენტად არჩეულ იქნა აკადემიკოსი მაგალი თოდუა, მსოფლიო სახელის მქონე ირანისტი, ვისი მეცნიერული ინტერესების ძირითად პრობლემათიკასაც განეკუთვნებოდა ქრისტიანული და ისლამური ცივილიზაციების დიალოგი (ქურდიანი 1996: 35).

ილია II არის არა მარტო ერთ-ერთი ავტორი ცივილიზაციათა დიალოგის იდეისა, არამედ მისი თვალსაჩინო თეორეტიკოსიც. მან ერთმა პირველთაგანმა განსაზღვრა ცივილიზაციათა დიალოგის რაობა და ცალსახად დაადგინა ამ დიალოგის ფარგლებიც: „როცა ცივილიზაციათა შორის დიალოგის შესახებ ვსაუბრობთ, ჩვენ, რა თქმა უნდა, ვგულისხმობთ არა მარტო კულტურათა შორის დიალოგს, არამედ რელიგიებს შორის დიალოგსაც, ოღონდ

ძალიან მნიშვნელოვანია იმის გათვალისწინება, რომ ამ დიალოგის დროს არავითარ შემთხვევაში არ უნდა შევეხოთ დოგმატიკას, ჩვენს მრწამსს, რელიგიის არსს. რადგან თუ კი დავიწყებთ კამათს იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს ესა თუ ის რელიგია, მაშინვე აღიმართება კედელი უშუალოდ ჩვენს შორის, რამაც შეიძლება კონფლიქტი გამოიწვიოს. ამიტომ ამგვარი საუბრის დროს დიდი სიფრთხილეა საჭირო“ (ილია II 2004:210).

დოქტორი ხათამიც თავის თეორიულ ნააზრევში პრინციპულად განასხვავებს ერთმანეთისაგან ცნებებს **კულტურა** და **ცივილიზაცია**: „ნამდვილად არის შესაძლებელი განვასხვავოთ კულტურა და ცივილიზაცია. კულტურა, რომელიც მისადაგებულია ცივილიზაციისადმი, შეიძლება დიდხანს შენარჩუნდეს ადამიანთა ყოფიერებაში ამ ცივილიზაციის აღსასრულის შემდეგაც. ცივილიზაცია წარმოადგენს კულტურის საფუძველსა და საძირკველს; კულტურასთან განხეთქილების გამო ცივილიზაცია კარგავს თავის ინოვაციურ და შემოქმედებით ძალას და სინამდვილეში გარდაიქმნება განვითარების დაბრკოლებად, ვინაიდან მას არა აქვს ღრმა ფესვები და თანდათან იშლება“ (ხათამი 2005 : 75); ხოლო ტერმინის — დიალოგი დეფინიციისას იგი საგანგებოდ აღნიშნავს ცივილიზაციათა დიალოგის თვისობრივ განსხვავებას ოდენ კულტურათა დიალოგისგან (რომელშიც, როგორც წესი, კულტურათა ინტერფერენციას გულისხმობდნენ) : „დიალოგი აქ გამოყენებულია ფრიად ვიწრო და მკაცრი გაგებით; იგი განსხვავდება ისეთი წარმოდგენებისაგან, როგორცაა კულტურული ურთიერთქმედება, კულტურული ურთიერთგაცვლა და კულტურული ბატონობა“ (ხათამი 2005 : 56) და ხაზს უსვამს მასში რელიგიური შემადგენლის დომინანტურობას იმ აუცილებელი პირობით, რომ „რელიგიის ჩვენეული გაგება და ინტერპრეტაცია არ უნდა იყოს უთანხმოებაში რწმენის სულისკვეთებასთან, ვინაიდან ასეთი შეუსატყვისობა გახდება დაბრკოლება რელიგიათა შორის დიალოგის გზაზე, რომელიც თავად გახლავთ პირველი ნაბიჯი ნებისმიერი სიცოცხლისუნარიანი მშვიდობის რეალიზაციაში“

(ხათამი 2005 : 59).

რა თქმა უნდა, ცნებებით — კულტურა და ცივილიზაცია — მეცნიერების არაერთი დარგი თპერირებს და ყველა მათგანს, იმანენტურობის პრინციპიდან გამომდინარე, ამ ცნებათა (*resp.* ტერმინთა) საკუთარი, მართებული არეების მიხედვით ცვლადი, სხვა დარგების მიმართ არასინონიმური დეფინიცია და ინტერპრეტაცია აქვს. იგივე ითქმის თვალსაზრისებზეც ამ ცნებათა ურთიერთმიმართების შესახებ. როგორც ვნახეთ, ცივილიზაციათა დიალოგიც ამ ცნებების ინტერპრეტაციას თავისი იმანენტური ბუნების შესაბამისად ახდენს.

ცივილიზაციათა დიალოგის, როგორც ახალი პარადიგმის, ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია ტრადიციულისგან პრინციპულად განსხვავებული მიდგომა ტოლერანტობისადმი:

„სხვა წინაპირობა ცივილიზაციათა შორის დიალოგისთვის არის ტოლერანტობა. თუმცა ტოლერანტობა დიალოგის განხორციელების ადრეული ეტაპისათვის არის აუცილებელი. უარყოფითი ტოლერანტობისა და პოზიტიური თანამშრომლობის განსხვავებისას ჩვენ ფრთხილად უნდა ვიყოთ. პირველი თანამედროვე კონცეფციაა. ხოლო მეორე კი გახლავთ წინადადება, რომელიც წამოაყენა აღმოსავლურმა რელიგიებმა და ფილოსოფიებმა. იმისათვის, რომ დიალოგი, როგორც ახალი პარადიგმა, უნივერსალურად მიღებადი გახდეს, მან უნდა შეძლოს თავისი დონე ასწიოს ნეგატიური ტოლერანტობიდან პოზიტიურ მასობრივ თანამშრომლობამდე“ (ხათამი 2005 : 57).

დოქტორ ხათამის ამ სიტყვებში „აღმოსავლურ რელიგიათა“ შორის *ad hoc* ქრისტიანობის მართლმადიდებელი კონფესიაც იგულისხმება, რომლის სახელითაც ილია II ასევე მოითხოვს ვაცობრიობისგან შემწყნარებლობის ეტაპიდან პოზიტიური და მასობრივი თანამშრომლობის ეტაპზე გადასვლისკენ სწრაფვას: „ვფიქრობ, XXI საუკუნის დასწყისში კვლავ აქტუალურია ცივილიზაციათა დიალოგის ისეთი მოდელის შექმნა, რომელიც ხალხებს საშუალებას მისცემს გააერთიანონ ძალები გლობალური და ლოკალური პრობლემების გადასაჭრელად“ (ილია II 2008: 249).

აქ აუცილებელია ერთი მომენტის დაზუსტება: ცივილიზაციათა დიალოგის პარადიგმის ფარგლებში ზოგადად ტოლერანტობა და, კერძოდ, რელიგიური ტოლერანტობა ყოველთვის და ცალსახად გულისხმობს **მორწმუნეთა ტოლერანტობას**, ანუ, ტოლერანტობას ცივილიზაციათა დიალოგში მონაწილე მხარეთა მიერ:

„რჯულთშემწყნარებლობის გამოვლენა მორწმუნე ადამიანისგან კარგია, როდესაც იგი რწმენის სისავსიდან და უმაღლესი ზნეობრივი ძალის გაცნობიერებიდან გამომდინარეობს, ხოლო რჯულთშემწყნარებლობა მრწამსის არმქონე ადამიანისა კიდევ ერთი დასტურია მისი უღმერთობისა.

თუ ჩემთვის სულერთია ქრისტიანობა, იუდაიზმი, წარმართობა, ესა თუ ის სექტა..., მაშინ, რა თქმა უნდა, ვიქნები შემწყნარებელი ამა თუ იმ რწმენის მიმართ, მაგრამ რაში იქნება ღირსება ჩემი შემწყნარებლობისა?!“ (ილია II 2008:31).

დოქტორი ხათამიც მიიჩნევს, რომ: „თუ დიალოგი არა უბრალოდ არჩევანი, არამედ აუცილებლობაა ჩვენი ორი კულტურისათვის, მაშინ ეს დიალოგი უნდა შედგეს ისლამური კულტურისა და აზრის ჭეშმარიტ წარმომადგენლებთან. წინააღმდეგ შემთხვევაში, როგორ სარგებლობას მოუტანს დასავლეთს საუბარი რამდენიმე „მედასავლეთესთან“, რომლებიც თავად სხვა არაფერს წარმოადგენენ, თუ არა დასავლეთის დაქვეითებულ და დეფორმირებულ განსახიერებას. ეს არათუ დიალოგი, მონოლოგიც ვერ იქნებოდა“ (ხათამი 2005 : 31).

ცივილიზაციათა დიალოგი არის დიალოგი აპრიორულად და კონვენციურად თანაბარმნიშვნელოვნად მიჩნეულ მხარეთა შორის, რომლებმაც გაცნობიერეს და აღიარეს ამ გათანაბარმნიშვნელოვნების სასიცოცხლო აუცილებლობა და დათრგუნეს საკუთარი ამბიციები:

„დიალოგი სასურველი რამ გახლავთ, იმდენად, რამდენადაც ეფუძნება თავისუფლებასა და კეთილ ნებას. დიალოგში არცერთი იდეა არ შეიძლება თავს მოხვეუდეს იქნას მეორე მხარისათვის, დიალოგში ადამიანი პატივს

უნდა სცემდეს მეორე მხარის დამოუკიდებელ თვითმყოფადობას, მის დამოუკიდებელ იდეოლოგიურ და კულტურულ მთლიანობას. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში შეიძლება გახდეს დიალოგი მოსამზადებელი ეტაპი, რომელმაც უნდა მიგვიყვანოს მშვიდობამდე, უსაფრთხოებასა და სამართლიანობამდე“ (ხათამი 2005 : 31).

ცივილიზაციათა დიალოგის იდეისა და თეორიის შემქმნელებად შემთხვევით არ მოვლენიან კაცობრიობას სწორედ საქართველოსა და ირანის სულიერი და ეროვნული ლიდერები: ქრისტიანი — საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის მეთაური, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II და მუსლიმი — ირანის ისლამური რესპუბლიკის პრეზიდენტი მოჰამად ხათამი. მათ ამისათვის ტრადიცია, ფასდაუდებელი ისტორიული გამოცდილება ჰქონდათ, ისინი ხომ ამ რეგიონში ათასწამისწლოვან უწყვეტ დიალოგში მყოფი დიდი ქრისტიანული და ისლამური ცივილიზაციების წარმომადგენლები არიან (არაფერი რომ არ ვთქვათ ზოგადად ქართული და ირანული ცივილიზაციების დიალოგზე, რომელიც ათასწლეულებს ითვლის); ჭეშმარიტად: „ის, ვინც „ცივილიზაციებს შორის დიალოგის“ მხარდამჭერია, თავად გახლავთ ძლიერი ცივილიზაციისა და კულტურის მემკვიდრე“ (ხათამი 2005 : 16).

ცივილიზაციათა დიალოგის იდეაცა და თეორიაც, როგორ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს ეს განცხადება, შეიძლებოდა გაჩენილიყო და ჩამოყალიბებულიყო მხოლოდ ღრმა რელიგიურობით გამსჭვალულ და დიდი თეოლოგიური განსწავლულობით გამორჩეულ პიროვნებათა სულსა და გონებაში. პატრიარქი ილია II და პრეზიდენტი ხათამი სწორედ ასეთთა რიცხვს ეკუთნიან. მათ, სხვადასხვა რელიგიათა თეოლოგიის დოქტორებმა, სხვადასხვა სულიერი და ცხოვრებისეული გამოცდილების მქონეთ, ერთდროულად გააცნობიერეს, რომ რელიგია, ანუ, სწორედ ის ფაქტორი, რომელიც მანამდე ითვლებოდა უმთავრეს და აუცილებელ საფრთხედ საყოველთაო მშვიდობისათვის და გამოცხადებული იყო მომავალში ცივილიზაციათა

შეჯახების გამომწვევ და გამაპირობებელ ცალსახა მიზეზად, სინამდვილეში წარმოადგენდა ცივილიზაციათა დიალოგის საფუძველსა და მსოფლიო მშვიდობის უალტერნატივო გარანტს:

„ესა თუ ის წინადადება, როგორი მომხიბლავიც არ უნდა იყოს, თუ მყარ საფუძველს არ ეფუძნება, შედეგს არ მოიტანს. ამიტომაც მსოფლიო თანდათან აღიარებს რელიგიის აუცილებლობას და უკვე მიიჩნევს, რომ XXI საუკუნე რელიგიური ნიშნით იქნება გამორჩეული. მან შეიძლება მრავალი პრობლემა გადაჭრას, რადგან თუ ადამიანებს ვავუღვივებთ ჭეშმარიტების ძიების სურვილს, თუ ვაზიარებთ ჭეშმარიტ მცნებებს და განვუმტკიცებთ ზნეობრივი ღირებულებების დაცვის სურვილს, ისინი თვითონ მივლენ ურთიერთგაგებისა და თანადგომის, მშვიდობის დაცვის აუცილებლობამდე“ (ილია II 2008 : 220-221).

„როგორც მორწმუნე, მე დარწმუნებული ვარ, რომ მომავალი რელიგიას ეკუთვნის; როგორც გონების მიმდევარი, მე უკვე განვჭვრეტ მოუთმენელი შეხვედრის ნიშნებს, რომელიც რელიგიას თანამედროვე მსოფლიოში ელის“ (ხათამი 2005 : 72).

თუ როგორ ჩამოაყალიბა ცივილიზაციათა დიალოგის ერთიანი, არაწინააღმდეგობრივი თეორია ქრისტიანმა და მუსლიმმა ორმა ლიდერმა, რომლებიც ერთდროულად, მაგრამ ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად, ცალ-ცალკე, სხვადასხვა მრწამსის ფარგლებში ამუშავებდნენ მას, ალბათ მომავალში არაერთხელ გახდება მსჯელობისა და დისკუსიის საგანი.

მე კი თავს უფლებას მივცემ ყურადღება გავამახვილო ცივილიზაციათა დიალოგის რელიგიურ საფუძველებზე ქრისტიანობასა და ისლამში, რომლებზე დაყრდნობითაც ერთსა და იმავე იდეამდე მივიდნენ ორი სხვადასხვა რელიგიის ლიდერები.

III. საფუძვლები

2001 წლის 19-20 დეკემბერს ბრიუსელში გამართულ რელიგიათაშორის სამშვიდობო შეხვედრაზე „ღმრთის მშვიდობა მსოფლიოში“

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა ილია II-მ ბრძანა: უნდა გვახსოვდეს, რომ სამივე მონოთეისტურ რელიგიაში — ქრისტიანობაში, იუდაიზმსა და ისლამში დევს იდეა სიყვარულისა, ადამიანთა მშვიდობიანი თანაარსებობისა და ეს აუცილებლად უნდა იყოს გამოყენებული, რათა თავიდან იქნას აცილებული სერიოზული დაპირისპირება რელიგიური ნიშნით.

1999 წლის 29 ოქტომბერს „იუნესკოს“ ყოველწლიურ სესიაზე ირანის პრეზიდენტმა მოჰამად ხათამიმ თავისი ისტორიული მნიშვნელობის მოხსენებაში — „დიალოგი და ახალი ათასწლეული“ ყურადღება გაამახვილა დიალოგის რელიგიურ საფუძველთაგან ერთ-ერთზე: „ნებისმიერ მუსლიმს, ვინც წმინდა ყურანს იცნობს, ახსოვს ღვთაებრივი მოწოდება ჰუმანიტარულ ქმედებებსა და წამოწყებებში მასობრივი მონაწილეობისაკენ, როგორც კი იგი მოისმენს სიტყვას „თანამშრომლობა“ სტროფში — „...და ითანამშრომლეთ სიკეთითა და ღვთისმოშიშობით“ (ხათამი 2005 : 57-58).

ცივილიზაციათა დიალოგის უმთავრესი საფუძველი მუსლიმთთვის არის ყურანის შემდეგი პრინციპული, მეტიც, მე ვიტყვდი იმპერატიული მნიშვნელობის მოწოდება:

„ჭეშმარიტად, ალაჰი სულაც არ მოექცევა ხალხს უსამართლოდ, არამედ ხალხი უსამართლოდ ეპყრობა საკუთარ თავს. (იმ) დღეს, როცა მათ შეკრებს, თითქოს ისინი მთელი დღის ერთი საათითაც კი არ დარჩენილანო, შეიცნობენ ერთმანეთს. წაგებულნი დარჩებიან ისინი, ვინც არ იჯერებდა ალაჰთან შეხვედრას და არა ყოფილან წრფელი გულით მავალნი. ანდა გაჩვენებთ ზოგ რამეს, რითაც მათ ვემუქრებით, თან დაგამშვიდებთ შენ. ჩვენთანაა მათი დასაბრუნებელი; შემდგომ (კი) ალაჰი იქნება მოწმე იმისა, რასაც აკეთებდნენ. ყველა თემს ჰყავს თავისი მოციქული. და როცა მოვა მათი მოციქული, გადაწყვეტს მათ შორის სამართლით და არ იქნებიან ისინი დაჩაგრულნი“ (სურა X: 45-48).

ამ სურის კომენტარი, მუსლიმი თეოლოგების თანახმად ასეთია: მეორედ მოსვლის ჟამს მონოთეისტური რელიგიის ყველა

მიმდევარი განკითხულ იქნება თავისი სჯულის მასწავლებელთა მხრიდან — იუდეველები მოსეს, ქრისტიანები ქრისტეს, მუსლიმები კი მოჰამადის მიერ და ყველა, ვინც საკუთარი სჯულის მიხედვით აღმოჩნდება მართალი, თანაბრად დაიმსახურებს სასუფეველს.

ყურანის სწორედ ამ ადგილს ეყრდნობა მეოთხე ხალიფისა და პირველი იმამის ალის ცნობილი ანტიპრობელიტური გამონათქვამი: „ფერის ცვლა და რჯულიდან რჯულზე გადასვლა უგუნურობის ნიშანია“ (ალი 2007:35).

მონოთეისტები (იუდეველები, ქრისტიანები, მუსლიმები) ყურანში საერთო სახელით მოიხსენებიან — „წიგნის მქონენი“ (resp. „წერილის ხალხები“); და მუსლიმთ ეკრძალებათ სხვა მონოთეისტებთან დავა რელიგიურ ნიადაგზე:

„და ნუ შეეკამათებთ წიგნის მქონეთ, თუ არა იმით, რაც საუკეთესოა, და ისიც მხოლოდ იმით, ვინც მათგან უსამართლოდ მოიქცევა, და უთხარით: ვირწმუნეთ იმისა, რაც ჩვენზე გარდმოვევლინა და რაც თქვენზე გარდმოვლენილა. თქვენი ღმერთი და ჩვენი ღმერთი ერთი ღმერთია და ჩვენ მისდამი მუსლიმნი (მორჩილნი) ვართო“ (სურა XXIX: 45).

ცივილიზაციათა დიალოგის უდავო საფუძველთა შორის უნდა იქნეს განხილული ყურანის შემდეგი შეგონება მუსლიმთა მიმართ:

„ეგებ ალაჰმა დაადგინოს თქვენსა და მათ შორის, რომელთაც ემტერებით, სიყვარული. და ალაჰი ძლევა მოსილია, ალაჰი მიმტევებელია, მწყალობელი.“

ალაჰი არ გიშლით, რომ მათ, ვინც არ შეგბრძოლებით სჯულისათვის და ვისაც არ გამოურეკიხართ თქვენი სახლ-კარიდან, ღვთისნიერად მოეპყრათ და სამართლიანად მოექცეთ. ჭეშმარიტად, ალაჰს უყვარს სამართლიანად მომპყრობნი“ (სურა LX: 7-8).

თითქოს სწორედ ამ შეგონების დამრღვევებზე იყოს ნათქვამი მოჰამადის მიერ: „ღმერთის ყველაზე დიდი მტრები ისინი არიან, რომელნიც შესაძლოა ისლამს აღიარებენ, მაგრამ მდაბალ საქმეებს სჩადიან და ყოვლად გაუმართლებლად კაცობრიობის სისხლს ანთხევენ“ (მოჰამადი 2007:34) და მათვე

გულისხმობდეს იმამ ალის სიტყვები: „ის, ვინც ყურანის მიერ ალაღად მიჩნეულს არამად ჩათვლის, მუსლიმანი არაა“ (ალი 2007:11).

დოქტორი ხომეინი ცივილიზაციათა დიალოგთან დაკავშირებით იმამ ალის სხვა გამონათქვამს იმოწმებს: „ამირა ალ-მუ' მენინ იმამ ალიმ (მშვიდობა სუფევდეს მის თავსა ზედა) თავის მიმდევრებს უბრძანა არა მხოლოდ მუსლიმებთან მიმართებაში, არამედ ყველა ადამიანის მიმართ დაიცვან სამართლიანობისა და თანასწორობის პრინციპები, რამეთუ „ისინი წარმოადგენენ ორ ჯგუფს; ერთნი თქვენი ძმანი არიან მრწამსით, მეორენი კი შექმნილნი არიან თქვენს დარად“ (ხათამი 2005 : 39).

თანასწორობის პრინციპის შესახებაც უნდა ითქვას, რომ როდესაც პრეზიდენტი მოჰამად ხათამი თავის საყოველთაოდ ცნობილ თემისებში, „დიალოგი ცივილიზაციათა შორის და ისლამური სამყარო“, წერდა: „დიალოგი ცივილიზაციებს შორის“ ნიშნავს თანასწორობას ხალხებსა და ერებს შორის. სხვა სიტყვებით, ერთი მხარე წარმართავს მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი პატივს სცემს მეორე მხარეს და მას თავის თანასწორად მიიჩნევს“ (ხათამი 2005 : 16-17). ამ, თითქოს უაღრესად თანამედროვე სიტყვებსაც თანასწორობის შესახებ მოეპოვება თავისი ღრმა რელიგიური საფუძვლები — ალაჰის მოციქული, რომლის შთამომავალიც ბრძანდება დოქტორი ხომეინი, ასე მიმართავდა თავის მრევლს: „შენ შავკანიანებსა და წითელკანიანებს არაფრით არ აღემატები. შეიძლება მათგან შენივე რწმენის სიმტკიცითა და თავშეკავებულობით განსხვავდებოდე“ (ჰადისები 2007: 18); ჰადისებშივე ეს დებულება, მისი განსაკუთრებული დატვირთვის გამო, სხვა მაგალითის მეშვეობითაც არის დამტკიცებული: „არაბი არაფრით აღემატება არაარაბს და არც არაარაბია არაბზე აღმატებული ...“

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სრული უფლება გვაქვს იმ დასკვნისათვის, რომ ცივილიზაციათა დიალოგის იდეას და დიალოგის პრეზიდენტ ხათამისეულ თეორიას საკმარისი და მყარი რელიგიური საფუძველი აქვს ისლამში, როგორც საკუთრივ ყურანში, ასევე ჰადისებსა და იმამ ალის

გამონათქვამებში.

ცივილიზაციათა დიალოგის პატრიარქ ილია II-ისეული თეორია ისევე ურყევად არის დაფუძნებული ქრისტიანობაზე, როგორც პრეზიდენტ ხათამისეული — ისლამზე.

პირველი და უმთავრესი პოსტულატი, რასაც ცივილიზაციათა დიალოგი ეფუძნება ქრისტიანობაში — ეს მოყვასის ცნების ქრისტიანული ინტერპრეტაციაა:

„და აჰა, ერთი რჯულის მოძღვარი წამოდგა და საცდუნებლად უთხრა მას: რა უნდა ვქნა, რომ დავიმკვიდრო საუკუნო სიცოცხლე? და უთხრა მას: რა სწერია სჯულში? როგორ ამოიკითხავ?“

ხოლო მან პასუხად თქვა: გიყვარდეს უფალი ღმერთი შენი მთელი შენი გულით და მთელი შენი სულით და მთელი შენი გონებით; და: მოყვასი შენი ვითარცა თავი შენი.

და უთხრა მას: სწორად მიპასუხე, ეგრე მოიქეცი და იცოცხლებ.

ხოლო მან თავის გასამართლებლად ჰკითხა იესოს: კი მაგრამ, ვინ არის ჩემი მოყვასი?

მიუვო იესომ და უთხრა მას: ერთი კაცი იერუსალემიდან იერიხონს მიდიოდა და ყაჩაღებს ჩაუვარდა ხელში, რომლებმაც გაძარცვეს, დაჭრეს და გაიქცენენ, და ცოცხალ-მკვდარი დააგდეს.

შემთხვევით ერთმა მღვდელმა ჩამოიარა ამ გზაზე, და დაინახა იგი, მაგრამ გვერდი აუქცია.

ასევე ერთმა ლევიტელმაც ჩამოიარა იქვე, დაინახა და გვერდი აუქცია.

მერე ერთმა გზად მიმავალმა სამარელმა ჩამოიარა, დაინახა და შეებრალა იგი; მივიდა, ზეთითა და ღვინით მოჰბანა ჭრილობები და შეუხვია; თავის სახედარზე შესვა, სასტუმროში მიიყვანა და უპატრონა.

ხოლო მეორე დღეს, გამგზავრებისას ამოიღო ორი დინარი, მეფუნდუკეს მისცა და უთხრა: მიმიხედე, და თუ მეტი დაგეხარჯება, აქეთობისას გადავიხდით.

როგორ გვონია, ამსამიდან რომელი იყო მისი მოყვასი, ვინც ხელთ ჩაუვარდა ყაჩაღებს?

მან მიუვო: ის, ვინც მოწყალეა

გამოიჩინა მის მიმართ. და უთხრა მას იესომ: წადი და შენც ასევე მოიქეცი“ (ლუკ. 10, 25-36).

ისევე როგორც ნებისმიერ რელიგიურ ტექსტს, სახარებისეულ ამ ეპიზოდსაც აქვს მრავალგვარი თეოლოგიური ახსნა, კომენტარი თუ ინტერპრეტაცია — პირდაპირი, ალევორიული, ანაგოგიური, მისტიკური... ცივილიზაციათა დიალოგის რელიგიური საფუძვლების დადგენისთვის უპირატესი მნიშვნელობა ამ ეპიზოდის პირდაპირ ახსნასა და ინტერპრეტაციას აქვს: სამარიელები მოსეს სჯულის მიმდევრები იყვნენ და ცნობდნენ მხოლოდ თორას, ანუ, მოსეს ხუთწიგნეულს, ებრაელები კი ებრაული იუდაიზმის მიმდევრები იყვნენ და თორასთან ერთად წმინდა წერილში ანუ თანახში შეტანილი ჰქონდათ აგრეთვე ნევიემ (წინასწარმეტყველთა წიგნები) და ქთუვიმ (ისტორიული წიგნები: მეფეთა, მაკაბელთა...). სამარიელები და ებრაელები წარმოშობითაც განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან — სხვადასხვა სემიტურ ხალხებს წარმოადგენდნენ და დაუნდობლად მტრობდნენ ერთმანეთს როგორც ეთნიკური, ასევე რელიგიური ნიშნით. სამარიელის საქციელი სწორედ იმითი იყო განსაკუთრებული და სანიშნო, რომ მან სიყვარული და თანადგომა ეთნიკურად და სარწმუნოებრივად მტრული თემის ჭირსმყოფი წარმომადგენლის მიმართ გამოიჩინა, მტრობაზე ამაღლდა და გახდა მისი, მოყვასთა და ერთმორწმუნეთა გულგრილობის მსხვერპლის, **მოყვასი**.

ქრისტიანებს მოუწოდებს უფალი: „გიყვარდეთ თქვენი მტერნი; დალოცეთ თქვენი მაწყევარნი, კეთილი უყავით თქვენს მოძულეთ და ილოცეთ თქვენსავ მდევნელთა და შეურაცხმყოფელთათვის.

რათა იყოთ თქვენ შვილნი მამის თქვენის ბეციერისა...“ (მათ. 5, 44--45).

იგივე სიტყვები მეორდება ყურანშიც: „ვეგებ ალაჰმა დაადგინოს თქვენსა და მათ შორის, რომელთაც ემტერებით, სიყვარული“ (სურა LX: 7).

ვინ იტყვის, რომ თუნდაც მარტო ეს არ არის საკმარისი რელიგიური საფუძველი ცივილიზაციათა დიალოგისათვის.

კიდევ ერთი რელიგიური წინაპირობა

ცივილიზაციათა დიალოგისა არის მორწმუნის იდეალად მშვიდობისმყოფელობის დასახვა.

ქრისტიანობაში მშვიდობა რწმენასთან, სიყვარულთან და სიკეთესთან ერთად უზენაეს კატეგორიათა რიგს განეკუთვნება.

უფალი ბრძანებს: „ნეტარ არიან მშვიდობის მყოფელნი, ვინაიდან ისინი ღმრთის ძეებად იწოდებიან“ (მათ. 5, 9).

ანგელოსნი ღალადებენ: „დიდება მაღალთა შინა ღმერთსა, ქვეყანასა ზედა მშვიდობა და კაცთა შორის სათნობა“ (ლუკ. 2, 14).

მოციქულნი მოგვიწოდებენ: „მოიძიე მშვიდობა და მისდიე მას“ (I პეტრ. 3,11); „თუკი შესაძლოა თქვენის მხრივ, მშვიდობისმყოფელნი იყავით ყოველი კაცის მიმართ“ (რომ.12,18).

როდესაც ცივილიზაციათა დიალოგის რელიგიურ საფუძვლებზე ვლაპარაკობთ ქრისტიანობაში და ვახდენთ ახალი აღთქმისეული დებულებების არა დოგმატურ-საღვთისმეტყველო, არამედ უპირატესად ზნობრივ ინტერპრეტაციას ცივილიზაციათა დიალოგის სულისკვეთების თანახმად, მუდამ უნდა გვახსოვდეს პატრიარქ ილია II-ის ზემოთმოყვანილი გაფრთხილება, რომ „ამ დიალოგის დროს არავითარ შემთხვევაში არ უნდა შევეხოთ დოგმატიკას, ჩვენს მრწამსს, რელიგიის არსს“ (ილია II 2004: 210). სწორედ ამ პოზიციიდან ლაპარაკობს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II ცივილიზაციათა დიალოგის მხარეთა უპირობო გაერთმნიშვნელობის აუცილებლობაზე და მათ თანასწორობაზე: „ზოგს ჰგონია, თითქოს მცირე ერების სულიერი თუ ეროვნული ფასეულობანი ქმნის კონფლიქტს და დაპირისპირებას, რაც შეიძლება მტრობასა და შუღლშიც გადაიზარდოს. სინამდვილეში ეს სულაც არ არის ასე. ეს ფასეულობანი, მათი მრავალფეროვნება, პირიქით, ამდიდრებს მსოფლიოს. მაგრამ, ამავე დროს, ჩვენ უნდა ვიცოდეთ, რომ **საჭიროა ჩამოყალიბდეს საკაცობრიო ღირებულებათა ზნობრივი ღერძი** (ხაზგასმა ჩემია — მ.ქ.), რასაც ჩვენ მთლიანად მხარს ვუჭერთ და მიგვაჩნია, რომ იგი ხელს შეუწყობს ცივილიზაციათა შორის დიალოგს“ (ილია II 2004: 210).

ვფიქრობ, ჩემ მიერ საკმაოდ ოდენობითა და სიციხადით იქნა წარმოჩენილი ცივილიზაციათა დიალოგის ილია II-ისეული თეორიის ქრისტიანული საფუძვლები.

როგორც ვთქვი, უდავოდ პრიორიტეტი ცივილიზაციათა დიალოგის იდეასა და პარადიგმაზე საქართველოს პატრიარქსა და ირანის პრეზიდენტს ეკუთვნის, რომლებმაც ცალ-ცალკე და სხვადასხვა გზით ერთდროულად მიაგნეს ცივილიზაციათა შეჯახების თეორიის ალტერნატივას. ეს ფაქტია, მაგრამ იგი ისეთ ახსნას მოითხოვს, რომელიც არ იქნება მოკლებული *raison d'être*-ს.

მიუხედავად იმისა, რომ სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II და ირანის ისლამური რესპუბლიკის პრეზიდენტი მოჰამად ხათამი ცივილიზაციათა დიალოგის თეორიისა და პარადიგმის ჩამოყალიბებისას ეყრდნობოდნენ თავ-თავისიანთი ესოდენ განსხვავებული რელიგიების ფუნდამენტურ ზნეობრივ დებულებებს, მათ მიერ ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად შექმნილი თეორიები აღმოჩნდა არა მარტო ტიპოლოგიურად მსგავსი და ურთიერთთავსებადი, არამედ ადეკვატურიც კი, რაც ყველა მონოთეისტური რელიგიისათვის, ამ შემთხვევაში — ქრისტიანობისა და ისლამისთვის, საერთოდ, მეტიც, ჰომოგენური ზნეობრივი ღერძის არსებობით უნდა აიხსნას.

რაც შეეხება იმას, რომ თვით ცივილიზაციათა დიალოგის იდეაც ასევე სინქრონიულად გაუჩნდა ორი სხვადასხვა ცივილიზაციის ლიდერს, არც ამისი ახსნა ჩანს შეუძლებელი: ცივილიზაციათა დიალოგის იდეა „ჰაერში ტრიალებდა“ და გასაკვირი არ უნდა იყოს, თუ მისადმი უპრეცედენტოდ მაღალი მგრძობელობა სწორედ იმ ქვეყნებისა და კონფესიების გამორჩეულმა წარმომადგენლებმა გამოავლინეს, ვისაც საამისოდ მეტი ისტორიული გამოცდილება გააჩნდა.

წყაროები

ბიბლია, თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, 1989;

ყურანი, არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო გიორგი ლობჯანიძემ, თბილისი: „კავკასიური სახლი“, 2006;

ალი 2007 — **იმამი ალის გამონათქვამები**, თარგმნა იმირ მამედლიმ, თბილისი: ქრისტიანული და ისლამური ურთიერთობის კვლევის საერთაშორისო ცენტრი;

მუჰამადი 2007 — **მუჰამედის შეგონებანი**, თარგმნა იმირა მამედლიმ, თბილისი: თბილისის „ჯუმა“ მეჩეთის „ჰაზრეთი ზაჰრას“ მედრესე;

ჰადისები 2005 — *Quranic Concepts in Prophet's Sayings*, Selected from Nahjolfessaheh, Translated and Commentated by: Tahereh Safarzade (In Arab, Persian and English), Pars Ketab Publisher;

ჰადისები 2007 — **ყურანის ცნებები ჰადისებში**, ქართულ (თარგმნა ოქტაი ქაზუმოვმა), აზერბაიჯანულ (თარგმნა აინურ მუსტაფიევამ) და ინგლისურ (თარგმნა თაჰერე საფარზადემ) ენებზე, თბილისი: ქრისტიანული და ისლამური ურთიერთობის კვლევის საერთაშორისო ცენტრი.

ლიტერატურა

ილია II

1997-2008. **ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი**, თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, წიგნი I, 1997; წიგნი II, 1997; წიგნი III, 2008.

2004. **საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II მეცნიერების, განათლების, კულტურისა და ხელოვნების შესახებ**, შემდგენელ-გამომცემელი გიორგი შიხაშვილი, თბილისი: „გეოკერია“.

ქურდიანი მიხეილ (რედ.)

1996. **გელათის მეცნიერებათა აკადემიის უწყებანი**, №1, ქუთაისი: 35

ხათამი მოჰამად

2005. **ისლამი, ცივილიზაციათა დიალოგი და კაცობრიობის მომავალი**, თარგმნა ჯემშიდ გიუნაშვილმა, თბილისი: „საქართველო-ირანის სამეცნიერო-კულტურული ურთიერთობებისა და თანამშრომლობის საზოგადოების“ გამოცემათა სერია №9.

ჰანტინგტონი სამუელ

2003. Столкновение цивилизаций (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, 1996), Перевод с английского Ю.Новикова (главы 1-8) под редакцией Е.Кривцовой и Т.Велимеева (главы 9-12). Под общей редакцией К.Королева, Москва: "Издательство АСТ"

საქართველოს ურთიერთობა ჯვაროსანთა პერიოდის იერუსალიმთან¹

ელდარ მამისთვალიშვილი

(საქართველო)

ქართველებმა ქმედითი დახმარება გაუწიეს ჯვაროსნებს იერუსალიმის აღების დროს 1099 წელს. საქართველოსა და იერუსალიმს შორის ურთიერთობა ჯვაროსნების მიერ იერუსალიმის აღების შემდეგაც გრძელდებოდა. ამაზე მიგვანიშნებს ზოგიერთი არაპირდაპირი ცნობა, რომელთა პირველწყაროს მიგნება ჯერჯერობით ვერ ხერხდება. იოანე ბატონიშვილს პირადად უნახავს „სხვათა ისტორიები“, სადაც ამოუკითხავს, რომ დავით აღმაშენებლის მიერ 1119 წელს ლორეს აღების შემდეგ, საქართველოს და მისი მეფის სიძლიერეში დარწმუნების მიზნით, დაფარულად მოსულა სელჩუკიანთა სულთნის მალიქ-შაჰის ვაჟი ტანღან მელიქ სულთანი „გამსტრობად ივერიისა და ხილვად მეფისა დავითისა“; მოსულა აგრეთვე ბიზანტიის კეისარი ალექსი კომნენოსი და, ბოლოს, რაც ყველაზე საინტერესოა, „ბოლდვონ იერუსალიმის მეფე, რომელმანცა მრავალი ძლევა მიიღო სარაცინელთა ანუ არაბთა ზედა. და ესე ბაღდვონი მოვიდა იდუმალ ქართლსა შინა მოთხრობისამებრ სხვათა ისტორიებთა... და ვერა რომელთამე ქართველთა სცნეს ამათი იდუმალ მოსლვა, და უკუნიქცნენ მასვე წელსა შინა“ (კეკელიძე 1941: 7, შენ. 1).

ამონარიდში განსაკუთრებულ ეჭვს იწვევს ის, რომ ალექსი კომნენოსი (1081-1118) 1119 წლისათვის უკვე ერთი წლის გარდაცვლილია, ბაღდუნი II (1118-1131), იერუსალიმის მეფე

კი — ერთი წლის გამეფებული. ამას რომ ყურადღება არ მივაქციოთ, რომელი დროც უნდა ყოფილიყო, დასახელებული მეფეები საქართველოში მაინც ვერ მოვიდოდნენ. მაშ როგორ შეიძლება აიხსნას გადმოცემა, რომელიც იოანე ბატონიშვილმა ალბათ სადღაც მართლა ამოიკითხა? ძველ ისტორიკოსებს ახასიათებდათ თავიანთ თხზულებებში ზოგიერთი ფაქტის გაზვიადება. სრულიად დასაშვებია, რომ ბიზანტიისა და იერუსალიმის სამეფოს ელჩების საქართველოში მოსვლის ფაქტი შემდგომი დროის ჩვენთვის უცნობ მემატეიანეს თავის თხზულებაში სასურველი სიუჟეტით „გაემდიდრებინა“, ან ცნობილი ისტორიული პიროვნება შეეყვანა. ასეთი ტენდენცია მხოლოდ ქართველ მემატეიანეთა თხზულებებში არ შეიმჩნევა. იგი დამახასიათებელია აღმოსავლეთის შუა საუკუნეების სათავ-გადასავლო ნაწარმოებებისათვის. არაბთა სამფლობელოებში შენიღბული ქართველი მეფეების მისვლა ჯამუშური მიზნებით, არაბულ წყაროებშიც გვხვდება, რაზედაც სხვა დროს ითქმება.

დასავლეთ ევროპაში, სწორედ ჯვაროსანთა დროიდან, საქართველო განიხილებოდა, როგორც ბუნებრივი მოკავშირე მუსლიმთა წინააღმდეგ ბრძოლაში. როგორც ზ. ავალიშვილი წერდა, „ჩვენ უნდა გვახსოვდეს, რომ დავით აღმაშენებლის დროიდან საქართველო თანამედროვე ევროპელთა იმ მძლავრ გაქანებისა, რომელიც იყო ჯვაროსანთა პირველი ლაშქრობა“ (ავალიშვილი 1989: 31). ევროპელების შეფასებით, საქართველო იყო ის ბასტიონი,

1. წინამდებარე სტატია წარმოადგენს გაგრძელებას ადრე გამოქვეყნებული ნარკვევისა — საქართველო-იერუსალიმის ურთიერთობიდან დავით IV აღმაშენებლის დროს (მამისთვალიშვილი: 93-98).

რომლის გამძლეობაც განაპირობებდა სირია-პალესტინაში ჯვაროსანთა მდგომარეობას. მათ ისიც იცოდნენ, რომ დავით აღმაშენებელი თავისი ქვეყნის დაცვასთან ერთად იცავდა იერუსალიმის ქრისტიანულ სიწმინდეებს, რომელთა შორის ქართველთა კუთვნილი სიწმინდეებიც იყო.

საინტერესოა ისიც, რომ დავით აღმაშენებლის მთელი რიგი სამხედრო ღონისძიებები „საეჭვოდ“ ემთხვეოდა დროში სელჩუკების სამხედრო კამპანიებს ჯვაროსანთა სამეფოს ან სამთავროების წინააღმდეგ. ქართველების მოქმედება იწვევდა სელჩუკების შეიარაღებული ძალების დაქსაქსვას, რითაც მდგომარეობას უმსუბუქებდა ჯვაროსნებსაც. ამ უკანასკნელებს, რა თქმა უნდა, შეიძლებოდა ქართველები მიეჩნიათ ჯვაროსნებად, რომელთა მეფე დავით აღმაშენებელი მონეტებზე იწოდებოდა „ქრისტეს მონად“ და „ქრისტეს ხრმლად“ (ავალიშვილი 1989: 32).

ანტიოქიის სამთავროს კანცლერი, „ანტიოქიის ომების“ ავტორი გოტიე, საქართველოს წინააღმდეგ მუსლიმური კოალიციის ომის დაწყების გამო შემოფოთებული წერდა: ელღაზიმ „დავით მეფის წინააღმდეგ ივერიაში ლაშქრობა გადაწყვიტა ერთ ხორასნელ სულთანთან ერთად, რათა მისი გაქცევის, ანუ, განდევნის შემდეგ თავისუფლად და სრულად შეუდგეს იერუსალიმისა და ანტიოქიის დამორჩილებას და ქრისტიანთა ამოწყვეტას“ (ავალიშვილი 1988: 45). გოტიე შემდეგ აღფრთოვანებული გადმოგვცემს დავითის გამარჯვებას დიდგორის ველზე, სადაც, მისი თქმით, განსაკუთრებით გამოიჩინა თავი ორასმა ჯვაროსანმა რაინდმა (ავალიშვილი 1989: 46). რაინდების ყოფნა დავითის ჯარში, მართალია, სიმბოლური დახმარება, უფრო სწორად, სოლიდარობის გამოხატვა იყო ჯვაროსნების მხრივ, მაგრამ ეს იმის მაჩვენებელიც არის, რომ ლათინები მუსლიმთა წინააღმდეგ ქართველთა ბრძოლის საქმის კურსში იყვნენ და ამ ბრძოლას საერთო ქრისტიანული საქმისათვის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. აქვე უნდა გავიხსენოთ დავითის ისტორიკოსის მიერ ჯვაროსნების ომის საქართველოსათვის, როგორც განსაკუთრებული მოვლენის შეფასება (ყაუხჩიშვილი 1959: 325-

326).

8. ავალიშვილისათვის ცნობილი ყოფილა, რომ დავით IV იერუსალიმის მეფე ბალდუინ (1100-1118) I-ს „ხშირად საჩუქრებს უგზავნიდა“.

ჯვაროსანთა პირველი ლაშქრობიდან მოყოლებული, ევროპელი ისტორიკოსები, დიპლომატები და მოგზაურები შემდგომ საუკუნეებში საქართველოს მიმართ ყოველთვის სიმპათიით გამსჭვალულნი წერდნენ. როგორც ჩვენამდე მოღწეული ცნობებიდან ჩანს, ევროპელები თვალყურს ადევნებდნენ საქართველოში და საქართველოს გამო მიმდინარე მნიშვნელოვან ამბებს, განსაკუთრებით მის ბრძოლას მუსლიმთა წინააღმდეგ და მას იყენებდნენ, როგორც საავიტაციო მასალას ევროპელთათვის: პატარა საქართველო, მისი სამეფო-სამთავროები მამაცურად იცავენ თავს მრავალრიცხოვანი მტრისაგან, მაშინ როდესაც ევროპელებმა ვერ შეძლეს გაერთიანება მუსლიმთა აგრესიის წინააღმდეგ. გერმანელი ისტორიკოსი ანა დოროთე ფონ დენ ბრინკენი წერს: „ერთმანეთს რომ შევედართო ლათინთა მიერ ბერძნებისა და ქართველების შეფასება, განსხვავება გასაოცარია. დასავლეთისათვის ორივენი ქალკედონიტი ერეტიკოსები არიან, მაგრამ ყოველი ლათინი კარგად აფასებს ქართველებს. უკვე ჯვაროსანთა პირველი ლაშქრობის დროიდან გამოჩნდნენ ისინი ღვთისმოსაობის იდეალად... სრულიად აშკარად ქართველები შეესაბამებიან ქრისტიანულ რაინდულ იდეალს. ისინი არიან მებრძოლნი, მამაცნი და შეურიგებელნი მაჰმადიანთა მიმართ. მათ ჰქონდათ იგივე საბრძოლო მორალი, როგორც დასავლეთს, და წმ. გიორგი, როგორც პატრონი, დასავლეთსაც გამოადგებოდა დამხმარედ. ახლობელი საზოგადოებრივი სტრუქტურა ლათინებს კარგად განაწყობდა. ისინი ოცნებობდნენ იდეალურ მოკავშირე ძმაზე, რომლის ბატონობა გოგსა და მაგოგზე აღწევდა...“ (ნატროშვილი 1988: 27).

საქართველოს ურთიერთობამ ჯვაროსნებთან, მათმა ბრძოლამ მუსლიმთა წინააღმდეგ, ცხადია, გარკვეული გავლენა მოახდინა წმ. ქალაქში და, საერთოდ,

პალესტინაში ქართული ეკლესია-მონასტრების მდგომარეობაზე. ეს მით უფრო აღსანიშნავია, რომ ლათინებმა იერუსალიმის სამეფოში მართლმადიდებელთა ტაძრების უმრავლესობა თავიანთ საკუთრებად გამოაცხადეს. მანამდე მათ მხოლოდ ერთი ტაძარი და მასთან არსებული საავადმყოფო და ბიბლიოთეკა ჰქონდათ. ახლა კი ლათინებმა მართლმადიდებლებს დაუტოვეს ნაკლებმნიშვნელოვანი ტაძრები და ზოგიერთი მონასტერი, რომლებიც ძირითადად ძნელად მისასვლელ, ქვიან იუდას უდაბნოში მდებარეობდა. იერუსალიმის მახლობლად ქართველებს დაუტოვეს ჯვრის მონასტერი, ხოლო ბერძნებს — წმ. მელანიას მონასტერი და წმ. საბას მეტოქი (პოპოვი 1903: 223-225).

სავარაუდოა, რომ XII-XIII საუკუნეთა ბიზანტიელმა და დასავლეთ ევროპის პილიგრიმმა ქრონიკებმა დასახელებული მონასტრებით აღნიშნეს იერუსალიმის უმთავრესი მართლმადიდებელი თემების ტაძრები, მათ უკან კი იგულისხმება სხვა ქართული ან ბერძნული მონასტრებიც. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს იერუსალიმში თუნდაც ქართველთა მდგომარეობა, რომლებსაც ამ დროს ეკუთვნოდათ ჯვრის და იბერთა, ანუ, იოანე მახარებლის მონასტრები. ქართველი ბერები იმყოფებოდნენ გეთსიმანიაში, ზეთისხილის მთაზე და წმ. საბას მონასტერში (ფერაძე 1995: 27-28). ქართველებს იერუსალიმში ჰქონდათ დედათა მონასტერი (ფერაძე 1995: 28), რომელიც ლათინთა პატრიარქს ექვემდებარებოდა (ავალიშვილი 1988: 18).

ჯვაროსნებმა ქართველებს არა მხოლოდ შეუნარჩუნეს თავიანთი მონასტრები და სიწმინდეები: არამედ ისინი იმდენად ახლოს იყვნენ იერუსალიმში ქართველ ბერებთან და, საერთოდ, ქართულ თემთან, გარკვეულად ეხმარებოდნენ მათ, რომ კათოლიკე ტამპლიერთა ორდენის წევრების მოსახსენებელი მინაწერებიც კი გაჩნდა 1156 წელს ჯვრის მონასტერში გადაწერილ ხელნაწერებში. ასეთივე აღაპები მიწერილია საქართველოში გადაწერილი ოთხთავის ხელნაწერშიც, რომელიც შემდგომში იერუსალიმის ჯვრის მონასტრისათვის შეუწირავთ და რომელიც XII ს.

მეორე ნახევრით თარიღდება (მეტრეველი 1976: 256-258). ქართველების ჯვაროსნებთან სიახლოვის კიდევ ერთ ნიმუშად მოჰყავთ ადრექრისტიანული მოწამის, იმპერატორ დიოკლეტიანეს ბრძანებით, ისრებით დასერილი რომაელის სებასტიანეს გამოსახულება ჯვრის მონასტერში, რომელიც ე. მეტრეველს, ა. ბაუმშტარკის მიხედვით, XI-XII საუკუნეებში, ჯვაროსანთა ეპოქაში შესრულებულად მიაჩნია (მეტრეველი 1962: 58), შ. ამირანაშვილი VIII ს-ის პირველ ნახევარს მიაკუთვნებს (ამირანაშვილი 1961: 372), თ ვირსალაძე კი ლ. რეოს მოსაზრებას იზიარებს, რომ ფრესკა XV საუკუნის შემდეგ უნდა დაეხატათ (ვირსალაძე 1973: 23). თუ გავითვალისწინებთ VIII საუკუნის იერუსალიმში მიმდინარე ამბებს, როდესაც მასობრივად ინგრეოდა ქრისტიანული სიწმინდეები, ხოლო XV საუკუნიდან სახეგა იერუსალიმის ქართული თემის ლათინებთან დაპირისპირება (მამისთვალიშვილი 1998: 102-104), აღნიშნულ საუკუნეებში ნაკლებად სავარაუდოა ლათინი მოწამის ჯვრის მონასტერში გამოსახვა. იგი შესრულებული უნდა იყოს ქართველებისა და ლათინების იერუსალიმში ყველაზე მეტი სიახლოვის დროს — XII საუკუნეში.

ქართული სახელმწიფოს და იერუსალიმის ქართველთა კოლონიის ჯვაროსანთა ხელისუფლებასთან კარგი ურთიერთობის მაჩვენებელია XII ს. დასაწყისში ჯვრის მონასტრის აღდგენა. ქალაქის კედლებს გარეთ მდგარი მონასტერი, სავარაუდოა, იერუსალიმზე ხანგრძლივი იერიშების დროს დაზიანდა. მაშინდელი ჯვრის მონასტრის არასახარბიელ მდგომარეობაზე ცნობა შემოგვინახა ანგლოსაქსმა ზევულფმა. მისი თქმით, 1102-1103 წლებში ჯვრის მონასტერი ნაწილობრივ დანგრეული და გაძარცვული იყო (ზევულფი 1885: 281-282). სულ მალე, მაგრამ არ ვიცით, ზუსტად როდის, მონასტერი უკვე კარგ შთაბეჭდილებას ტოვებდა. ის, რომ ჯვარი აღდგენილი, განახლებული და მოხატული იყო 1106-1108 წლებში, ამას რუსი პილიგრიმი დანიელ წინამძღვარი ადასტურებს (ვენევიტიანოვი 1885: 82-83).

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომ-

დინარე, სავსებით შეიძლება გავიზიარო ის მოსაზრება, რომ ჯვრის მონასტრის აღდგენა და მისი მოხატვა მოხდა 1103-1105 წლებში, და იგი შეიძლება დაუკავშიროთ არსენ იყალთოელის სახელს. თუმცა ასეთ დაკავშირებას გამორიცხავს პ. ინგოროყვა, რადგან ამ დიდი ფილოსოფოსისა და მთარგმნელის ბიოგრაფია ასეთ მომენტს არ იცნობს (ინგოროყვა 1963: 803-816). მაგრამ ერთი რამ ცხადია, ჯვრის მონასტრის ჩრდილო კედელზე გამოსახული იყო არსენი ცამეტ ქართველ მოღვაწეთა შორის (მამისთვალის შვილი 2002: 78-79). ტიმოთე გაბაშვილის თქმით, „მას მონასტერს ცხოვრებულა არსენი ვაჩნაძე, კაცი ფილოსოფოსი და მთარგმნელი ღრმათა წერილთა, მოძღვარი დავით აღმაშენებლისა“ (ტიმოთე გაბაშვილი 1956: 82). ძლიერ საეჭვოა, რომ ამ განსწავლულ მოგზაურს თვითონ შეეთხზა ის, რასაც არსენ იყალთოელზე გადმოგვცემს, მას რაღაც სარწმუნო წყარო ჰქონდა. რაღაც წყარო არსენზე ჰქონდა თეიმურაზ ბაგრატიონსაც, როდესაც წერდა: არსენი იყო „აღზრდილი წმიდისა იერუსალიმის ჯუარის მონასტერსა შინა ქართველთასა“ და განაგებდა იერუსალიმში ყველა ქართულ მონასტერს. მას არც საქართველოს საქმეები მიუტოვებია, ხან საქართველოში იყო, ხან — იერუსალიმში. არსენმა დავით აღმაშენებლის მიერ გატანებული „დიდითა საფასითა და წარსაგებელითა და მრავლითა ძვირფასითა ნივთითა“ იერუსალიმის წმინდა ადგილებს შესაწირავები მიართვა და „განაახლა და განამშვენიერნა ჯვარის მონასტერი და სხვანი წმინდანი მონასტერნი ქართველთანი“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 282-283).

ჯვაროსნებისა და იერუსალიმის ქართული კოლონიის ურთიერთობა ყოველთვის ერთნაირი არ იყო. მას ხშირად იერუსალიმის სამეფოს საშინაო და საგარეო მდგომარეობა განაპირობებდა. მდგომარეობა რადიკალურად შეიცვალა (გაუარესდა) ბალდუინ III-ის (1143—1162) შემდეგ. ჯვაროსნები სულ უფრო მეტ ფულს ხარჯავდნენ თავდაცვის ორგანიზებისათვის და ქვეშევრდომებისაგან გადიდებულ გადასახადებს ითხოვდნენ. მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდა ქართული მონასტერიც. ანასუდლისათვის გაწე-

სებულ იმდროინდელ ალაპში ვკითხულობთ: „მეფე იმერუსალიმისა გაგვწყრა და რაცა მონასტრისა იყო, დაგვჭირა. ოქროსა გუთხოვდა და დიდსა ჭირსა შევცვდით უღონობისაგან. არწმუნა ღმერთმან და 100 დუკატი მისთვის შეგუაწია (ანასუდლიმ — ე. მ.)“ (მეტრეველი 1962: 56). როგორც შემდგომი პერიოდის მასალებიდან ჩანს, ქართველებმა ამჯერად მონასტერი კი გადაარჩინეს, მაგრამ ცოტა ხნის შემდეგ, რადგან ჯვაროსანთა მოთხოვნები ვერ დააკმაყოფილეს, ჯვარი და სხვა ეკლესია-მონასტრები და მამულები ჩამოერთვათ.

სალადინის მიერ იერუსალიმის სამეფოს დაპყრობით იწყება საქართველოს იერუსალიმთან ურთიერთობის ახალი ეტაპი.

ლიტერატურა

ავალიშვილი ზ.

1989 ჯვაროსანთა დროიდან, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“

ამირანაშვილი შ.

1961. ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1961 თბილისი: „ხელოვნება“

გაბაშვილი ტ.

1956. მიმოსლვა. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელ. მეტრეველმა, თბ., 1956. ილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა

ვენევიტიანოვი (რედ.) (ВЕНЕВИТИНОВ (РЕД.).

1885. Жизнь и хождение Даниила, I, СППО, под ред. М. А., Веневитинова, I, 3, СПб.: Сборник Палестинского православного общества

ვირსალაძე ტ. (ВИРСАЛАДЗЕ Т. Б.)

1973. Роспись иерусалимского Крестного монастыря и портрет Шота Руставели, Тбилиси: Издательство «Мецниереба»

ზევულფი (ЗЕВУЛЬФ)

1885. Путешествие Зевульфа в святую землю, III, 3, СПб.: Сборник Палестинского православного общества

თეიმურაზ ბატონიშვილი.

1848 ისტორია დაწყებითგან ივერიისა, ესე იგი გეორგიისა, რომელ არს სრულიად საქართველოსა, სპბ., 1848

ინგოროყვა პ.

1963 რუსთაველიანას ეპილოგი. თხზულებათა კრებული, I, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა

კეკელიძე ვ. (რედ.).

1941. ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი (ცდა ტექსტის აღდგენისა). აკად. კორნ. კეკელიძის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა

მამისთვალისვილი ე.

2002. იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ისტორია, გორი: გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

1988. ქართველები და ბიბლიური სამყარო, გორი: გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

მეტრეველი ე.

1976. ჯვრის მონასტრის კიდევ ერთი მოსახსენებელი ქართული ხელნაწერი ჯვაროსანთა მოსახსენებლებით ივ. ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბილისი 1962. მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის (XI—XVII სს.), თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, ხელნაწერთა ინსტიტუტი

ნატროშვილი თ.

1988. წელი ერთი და ათასი, თბილისი: „მერანი“

პოპოვი (ПОПОВ А.)

1903. Латинская Иерусалимская патриархия эпохи крестоносцев, I, СПб.: 1903

ფერაძე გ.

1995. უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველი ბერებისა და ქართული მონასტრების შესახებ. გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი წერილი და დამატებითი შენიშვნები დაურთო გ. ჯაფარიძემ, თბილისი: გამომცემლობა „კანდელი“

ყაუხჩიშვილი ს. (რედ.).

1959. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, II, თბილისი: სახელმწიფო გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“.

„სკვითი (დაკიელ-რომაელი) ბერები“ და მათი წვლილი ევროპის ქრისტიანულ ჰუმანისტურ კულტურაში

ნიკოლაე დური
(რუმინეთი)

დანუბსა და შავ ზღვას შორის მდებარეობს მცირე სკვითია (დღევანდელი დობრუჯა რუმინეთში), სადაც ადამიანის ცხოვრების დასაბამი წინარეისტორიულ ხანაში იკარგება. ცნობილი „დობრუჯის ხეხები“ (ადამის გამოქვაბული) მოწმობს, რომ ცივილიზაცია სათავეს იღებს პალეოლითის ხანიდან (დაახლ. ქრ. შ.-მდე 6000 წ.) ჰამანგიის კულტურა. მისი მემკვიდრეობიდან ყველაზე კარგად „მოფიქრალის“ სახელით ცნობილი ქანდაკება მიანიშნებს, რომ ამ მხარეში ცხოვრება არ შეწყვეტილა.

ქრ. შ.-მდე VII-VI სს. მცირეაზიელმა ბერძენმა კოლონისტებმა რუმინელთა წინაპრების, გეტო-დაკიელების მიწაზე ააგეს ქალაქები: ტვირასი, არგამუმი, ტომისა, კალატისი და სხვ. მათი ნანგრევები დღესაც არსებობს.

ორიგენე (+254) „შესაქმეთა“ კომენტარების მესამე წიგნში, ევსევი კესარიელი (+340) საეკლესიო ისტორიაში, ისევე როგორც სხვა წყაროები (მაგ., 845-865 წწ. შორის შექმნილი „უსაარდის მარტვილობა“) ამბობებენ, რომ მცირე სკვითიაში წმ. ანდრია მოციქულმა იქადაგა.

მცირე სკვითია რომის იმპერიას ჯერ კიდევ წმ. ანდრია მოციქულის ქადაგებამდე შეუერთდა და ქვემო მეზობის პროვინციაში შევიდა. მცირე სკვითიის პროვინციის ქრისტიანები ვერ გადაურჩნენ სასტიკ დევნას. წმინდა მარტვილები ეპიტეტე და ასტიონი მოწამებრივად აღესრულნენ 290 წელს ჰალმირისში. მათი წმინდა ნაწილები განისვენებს დღევანდელი რუმინეთის ტერიტორიაზე. ისინი აღმოაჩინეს ათასწლეულის დასაწყისში და დასვენებულია

ტომისის (კონსტანცის) საარქიეპისკოპოსო ტაძარში. ოთხმა ნიკულიტელმა მარტვილმა, ზოტიკოსმა, ატალოსმა, კომასისმა და ფილიპოსმა მარტვილის გვირგვინი დაიდგეს IV ს-ის დასაწყისში, ლიცინიუსის დროს. კრიპტორიუმი, სადაც მათი წმინდანაწილები აღმოჩნდა, თითქმის მთლიანად შემორჩა და ევროპაში უნიკალურად ითვლება. მის კედლებზე დღესაც მოჩანს ოხრით შესრულებული წარწერები, საიდანაც გარკვევით ჩანს, რომ ისინი „ქრისტესთვის წამებულნი“ არიან. აღსანიშნავია, რომ იქვე, ქვედა დონეზე, აღმოჩნდა კიდევ ორი უცნობი წმინდა მარტვილის ნაწილები¹.

მცირე სკვითია არა მხოლოდ რუმინელი ხალხის კულტურისა და სულიერების აკვანს, არამედ მრავალფეროვნებისა და რელიგიური შემწყნარებლობის აკვანსაც წარმოადგენდა. ეთნიკური, კულტურული, რელიგიური მრავალფეროვნების ერთიანობა² ამ მხარეს, სადაც ცნობილი „სკვითიელი ბერები“ (დაკიელ-რომაელები) იშვნენ და ცხოვრობდნენ, პატარა ევროპას ამსგავსებს.

გამოთქმა „სკვითიელი ბერები“ (დაკიელ-რომაელები) გულისხმობდა მხოლოდ დიონისე ექსიგუსის (დაახლ. 460-545) თანამედროვე ცნობილი თეოლოგებსა და ფილოსოფოსებს, სახელდობრ, იოანე მაქსენტიუსს, ლეონტიუს

1. See Teodosie Petrescu, Archbishop of Tomis, *Mărturiile vieții creștine dobrogene* (Proofs of Christian Life in Dobruja), Ed. Archiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2004, pp. 11-14.

2. See N. V. Dură, *The Political-Judicial and Religious Status of the Romanian Countries and the Balkan People in the 14th-19th Centuries*, in *Revue des Études Sud-Est Européennes* (Bucharest), XXVII (1989), No. 1-2, pp. 159-170.

ბიზანტინუსს, პეტრე დიაკონსა და სხვ. უფრო სწორი იქნება, თუ ამ სახელწოდებით გავაერთიანებთ არა მხოლოდ იმ მოღვაწეებს, რომლებიც „სკვითიელი ბერების“ სახელით მოიხსენიებოდნენ თანამედროვე პაპისა და ბიზანტიის იმპერატორის კანცელარიის ნაწერებში, არამედ ყველა იმ პირს, რომლებიც IV-VI სს-ში ბერად აღიკვეცნენ მცირე სკვითიაში და დიდად გაითქვეს სახელი როგორც „ნაყოფიერი სულიერების“ ასკეტურ-სამონასტრო ცხოვრებით, ისე დიდი თეოლოგიური და კულტურული წვლილით ეკუმენური ერთიანობის წარმატებასა და ევროპული ქრისტიანული ჰუმანიტური კულტურის და მისი საკაცობრიო მემკვიდრეობის განვითარებაში.

არქეოლოგები ამტკიცებენ, რომ „სლავა რუსას (იბიდა) სამონასტრო კომპლექსის აღმოჩენის შემდეგ წერილობითი წყაროებით ცნობილი სკვითური სამონასტრო ცხოვრება დღეს უკვე არქეოლოგიურადაც დასტურდება“; ეს სამონასტრო კომპლექსი „დროდადრო შენდებოდა“³. ადრექრისტიანული ხანის სამონასტრო კომპლექსის ბაზილიკა IV საუკუნით თარიღდება. არქეოლოგები სლავა რუსას (მეოთხე საუკუნის მეორე ნახევარი) მიიჩნევენ „უადრეს სამონასტრო კომპლექსად მცირე სკვითიაში“⁴. მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიკოსების შეფასებით, ეს კომპლექსი წარმოადგენდა მცირე სკვითიის ერთ-ერთ ყველაზე ცნობილ მონასტერს, რომელიც „კანონიკურად ექვემდებარებოდა მცირე სკვითიის საეკლესიო პროვინციას და პატერნუსს ტომისის ეპისკოპოსს“⁵.

მცირე სკვითიის პირველი მონასტრები, როგორც ჩანს, სამარტვილეთა გვერდით შენდებოდა. ერთ-ერთი მათგანი აღმოჩნდა სლავა რუსაში. ბაზილიკა თარიღდება IV ს-ით და, დიდი ალბათობით, მარტვილის საფლავზეა აღმართული.

3. V. Lungu, Creștinismul în Scythia Minor în contextul Vest-Pontic (Christianity in Scythia Minor in the Western Pontic Space), Ed. T. C. Sen, Sibiu-Constanța, 2000, 83-8, 76.

4. Ibidem, 83-62.

5. Gh. Sibiescu, Călugării sciți (The Scythian Monks), in Revista Teologică (The Theological Journal), Sibiu, 1936, 83-26.

IV-VI საუკუნეებში ტომისის ეპისკოპოსთა უმეტესობა — თუ არა ყველა მათგანი — ამ ბერებიდან გამოდიოდა. მათ შორის იყო თეოტიმე I (დაახლ. 390-407 წწ.), რომელიც, სომომენეს თანახმად, მისდევდა ასკეტურ ცხოვრებას, იზრდიდა თმებს და ითვლებოდა „ფილოსოფოსად“⁶. წმინდა თეოტიმე მართლაც ფლობდა და ასწავლიდა "monastica philosophia"-ს (სამონასტრო ფილოსოფიას)⁷. თუმცა სკვითი (დაკვილ-რომაელი) თეოტიმე I, ტომისის მიტროპოლიის ეპისკოპოსი ნასაზრდოები იყო არა მხოლოდ (სამონასტრო ფილოსოფიით), რაც „ასკეზის“, სამონასტრო ცხოვრების სიბრძნის სიყვარულსა და სწავლებას გულისხმობს. ამ მნიშვნელობით ხმარობს სომომენე ტერმინს "φιλοσοφία" — (საეკლესიო ისტორია, VI, 31), არამედ ბერძნული კულტურითა და ფილოსოფიით. ცხადია, რომ ის იყო „ინტელექტუალური“ ბერი, ისევე როგორც ევაგრე პონტოელი (346-399). ის იყო „პირველი ბერი, რომელმაც შეიძლება ითქვას, რომ იგი უდავოდ, მნიშვნელოვან სამწერლობო მოღვაწეობას ეწეოდა“⁸.

წმ. თეოტიმე, ვისაც 392 წლისთვის ერემია "Scythiae Tomorum episcopus"-ად იხსენიებს⁹, ფილოსოფოსიც იყო. მისი ფილოსოფია ემყარებოდა არა მხოლოდ "monastica philosophia"-ს, არამედ პლატონის, პლოტინუსის, სენეკას და სხვათა ფილოსოფიას. ამის საუკეთესო მოწმობაა მისი ფილოსოფიური ნააზრევი მატერიალურ საჭიროებათა შესახებ.

მხოლოდ თეოტიმენსაირ პიროვნებას — ფილოსოფიური ცოდნით აღჭურვილ თეოლოგს — შეეძლო აშკარად დაპირისპირებოდა და შებრძოლებოდა კიდევ მათ, ვინც ორიგენეს ხსოვნას შეურაცხყოფდა¹⁰; „ხსოვნას კაცისას,

6. In Fontes Historiae Daco-Romanae, II, Bucharest, 1970, 83-228-229.

7. I. Coman, Însemnări asupra lui Teotim de Tomis (Notes on Saint Theotim of Tomis), in Glasul Bisericii (Voice of the Church), XVI (1957), no. 1, 83-46.

8. W. Buchwald et al., Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Âge, Brepols, 1991, 83-301.

9. De viris illustribus, ed. N. Dianu, Bucuresti, 1920, 83-129.

10. On Origen, the father of Christian theology, and on the orthodoxy of his faith, see N. V. Dură, Origen, Selected Works, Part Three, Bucharest, 1982, 408 83-, in R.O.C., XIII (1983), No. 3, 83-73-74; Idem, Origen, Scrieri alese (Origen, Selected

— ამბობდა თეოთიმე, — ვინც ცხოვრება შესწირა სარწმუნოებას დიდი ხნის წინ“. ის იმასაც ააშკარავებდა, რომ „უკანონო ქმედებაა, დაგმო წიგნები, რომლებიც ჩვენს წინაპრებს არ დაუგმიათ“¹¹.

კიდევ ერთი სკვითი (დაკიელ-რომაელი) ბერი იყო წმ. იოანე კასიელი (360/365-435), „სამყაროს ამ ნაწილში თეოლოგიური და მორალური აზროვნების პირველი დიდი წარმომადგენელი“¹². თავისი ნაშრომით „ინკარნაციის შესახებ“ მან აღმოსავლური მართლმადიდებელი ეკლესიის ქრისტოლოგია გააცნო დასავლეთ ქრისტიანულ სამყაროს, ისევე როგორც სხვადასხვა მწვალებელთა — ებიონეების, საბელიანების, არიანების, ევნომიანების, მაკედონელების, ფოტინელებისა და აპოლინარიების — ჰეტეროდოქსული კრედო. მანვე გახადა ცნობილი პელაგიანური მწვალებლობის სწავლება და, არაპირდაპირ, ავგუსტინეს დოქტრინა აღმოსავლეთ ხალხებზე გადმოსული ღვთიური მადლის შესახებ.

იოანე კასიელი, რომელიც დაეუფლა „დიდი კულტურის the polish პონტოს ევქსინუსის სკოლებში“, თავის სულიერ ძმასთან, გერმანუსთან, ერთად მრავალი წლის განმავლობაში ცხოვრობდა პალესტინისა (ბეთლემის) და ეგვიპტის დიდ სამონასტრო ლავრებში. ეგვიპტეში ოცწლიანი მოღვაწეობის შემდეგ წმ. იოანე კასიელი დამკვიდრდა კონსტანტინოპოლში (399/400), სადაც მან მიიღო დიაკვნობის ხარისხი წმ. იოანე ოქროპირისგან. 404 წელს ის რომშია და პაპ ინოკენტი I წინაშე შუამდგომლობს კონსტანტინოპოლის არქიეპისკოპოსს იოანე ოქროპირს, რომელიც იმპერატორის ბრძანებით გადაასახლეს. რომში მან ათი წელი დაყო, ხოლო იქიდან გადავიდა

გალიაში (415), სადაც ორი — მამათა და დედათა — მონასტერი დააარსა (მარსელის მახლობლად). მარსელში იოანე კასიანელმა, მართლაც „დააარსა ორი მონასტერი, ერთი — ქალაქის სამხრეთით, ნავსადგურის გადაღმა, მამათა“ მონასტერი, საიდანაც აღმოცენდა წმ. ვიქტორის ცნობილი სააბატო, ერთიც ქალაქში, დედათა მონასტერი, რომელიც გვიან წმ. მაცხოვრის სახელით იყო ცნობილი¹³. კასიანელი გალიაში (საფრანგეთი) ცხოვრების ბოლომდე დარჩა; ის ასკეტური სამონასტრო ცხოვრების ერთ-ერთ დამაარსებლად გველინება დასავლეთ რომის იმპერიაში.

დიონისე ექსიგუსი (მორჩილი) — ყველაზე ცნობილი სკვითიელ (დაკიელ-რომაელ) ბერებს შორის — ამბობდა, რომ, მართალია, მისი სამშობლო, მცირე სკვითია „იყო საშიში სიცივისა და იქ მცხოვრებ ბარბაროსთა გამო“, მაგრამ მას შეეძლო „გაეზარდა კაცნი, რომელთაც მტკიცედ ეპყრათ მართლმადიდებლობის დოგმები; მათი სიტყვა იყო სადა და მეცნიერებაშიც განსწავლულნი იყვნენ“¹⁴. ისინი მტკიცენი იყვნენ რწმენაში და იცავდნენ მართლმადიდებლობას, რომლის გავრცელებასაც განსაკუთრებით პირველმა ოთხმა მსოფლიო საეკლესიო კრებამ შეუწყო ხელი (ნიკეისა, 325 წ., კონსტანტინოპოლისა 381 წ., ეფესოსი 431 წ., ქალკედონისა, 451 წ.).

იოანე მაქსენტიუსი, იგივე მასენტიუს ექსიგუსი (მორჩილი), თავისი თანამემამულისა და მეგობრის, დიონისიუსის მსგავსად, ითვლებოდა „საუკეთესო მეცნიერად სკვითიელ ბერებს შორის“¹⁵. ყველა თანხმდება იმაზე, რომ ზოგიერთმა მისმა ნაშრომმა, მაგ., სიბელლუს ფიდეი, რომელშიც მან ფორმალურად რომის ეკლესიის წინააღმდეგ გაილაშქრა, საბოლოოდ პაპ ჰორმისდას მოწონებაც კი დაიმსახურა; პაპმა ჩათვალა, რომ წიგნი მთლიანად შეესაბამებოდა

Works), partea a IV-a, Contra lui Celsus (Against Celsus), tr. Rev. T. Bodogae, Ed. Inst. Biblic, Bucharest, 1984, გვ. 585, in Glasul Bisericii (Voice of the Church), XLIII (1984), No. 7-9, გვ. 677-680.

11. Apud I. Rămureanu, Sfinți și martiri la Tomis-Constanța (Saints and Martyrs at Tomis-Constantza), in Biserica Ortodoxă Română (The Romanian Orthodox Church), XCII. (1974), No. 7-8, გვ. 1010.

12. I. G. Coman, Și Cuvântul trup s-a făcut. Hristologie și Misiologie patristică (And the Word Became Flesh. Christology and Patristic Missiology), Edit. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1993, გვ. 228.

13. H. I. Marrou, Patristique et humanisme, Ed. du Seint, 1976, tr. Cristina and C. Popescu, Edit. Meridiane, București, 1996, გვ. 459.

14. Praefatio Dionisii Exigui ad Ioanem et Leontium, 1, 2, in Scriptorum Illyrici Minores. Corpus Christianorum, Series Latinae, LXXXV, Turnholt, 1972, გვ. 55; I. G. Coman, Și Cuvântul trup s-a făcut.... (And the Word Became Flesh....), გვ. 230-231.

15. I. G. Coman, გადამოწმებული ნაშრ., გვ. 231.

მსოფლიო საეკლესიო კრებათა (III და IV) მიერ მიღებულ დადგენილებებს.

IV-VI სს „სკვითიელი ბერები“ (კასიანელი, დიონისიუსი, მაქსენტიუსი, ლევრენცე და სხვ.) ითვლებიან რუმინული თეოლოგიური და ფილოსოფიური აზროვნების ფუძემდებლებად. მათი თეოლოგიური, ლიტურატიურული, ფილოსოფიური, კანონიკური და ჰაგიოგრაფიული ნაშრომები ფასდაუდებელი საგანძურია რუმინეთისა და ევროპის კულტურულ მემკვიდრეობაში.

„სკვითიელი ბერების“ როლი¹⁶ დაკვირვებით მსახლეობის ევანგელიზაციაში, მათი ღვაწლი იმდროინდელი ევროპის ავტოქტონური საღვთისმეტყველო და საერო კულტურის თავისებურებათა ჩამოყალიბებაში, მათი წვლილი მსოფლიო მართლმადიდებლობის საეკლესიო-კანონიკური პრინციპების (მაგ., ერთიანობა, ავტოკეფალია და ა.შ.) გატარებასა და სარწმუნოების სწავლების დაცვაში¹⁷ — ყოველივე ეს აშკარად მოწმობს ადგილობრივი, კარგად ორგანიზებული სამიტროპოლიტო ეკლესიის არსებობას, მის ძველისძველ ავტოკეფალიას, სარწმუნოების ნიკეურ-ქალკედონური განსაზღვრებისადმი ერთგულებას და იმ პატივს, რომლითაც ის სარგებლობდა მსოფლიო საქრისტიანო ეკლესიათა მიერ.

საკმარისია გავიხსენოთ თუნდაც „სკვითიელი“ მამების (დღევ. დობრუჯა) „ქრისტოლოგიური ფორმულა“¹⁸ და წარმომადგენლობით ის ღვაწლი, რომელიც მათ ქალკედონური დოგმის განმარტებასა და დაცვაში მიუძღვით. სწორედ „სკვითიელმა ბერებმა“, ცნობილი თეოლოგისა და ღვთისმეტყველის

იონანე მაქსენტიუსის ხელმძღვანელობით, მოახერხეს მოერიგებინათ რომისა და კონსტანტინოპოლის მწვავე უთანხმოება ქალკედონური დოგმის განმარტების შესახებ.

დიონისე ექსიგუუსმა თავის თანამემამულეთა, იონანე მაქსენტიუსისა და ლეონტი კონსტანტინოპოლელის თხოვნით, თარგმნა კირილე ალექსანდრიელის რამდენიმე ეპისტოლე ბერძნულიდან ლათინურ ენაზე. მათ დასახმარებლად მიმართეს დიონისეს, რადგან „საწრაფოდ ესაჭიროებოდათ [კირილეს] ნაწერთა ენობრივი და დოგმატური სიმკაცრე; მათი ზუსტი თარგმნა კი მხოლოდ დიონისეს ხელეწიფებოდა. ამას გარდა, — შენიშნავს პროფ. ი. კომანი, — ლათინური ტექსტი ესაჭიროებოდათ სხვა სკვითიელ ბერებს“, რადგანაც ლათინური მათი სამშობლოს ენა იყო.

519 წ. „სკვითიელი ბერები“ რომში იმყოფებოდნენ და თავიათნი თეოლოგიური ფორმულისათვის მხარდაჭერის მოპოვებას ცდილობდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ მათ მფარველობდა დიონისე ექსიგუსი, იმჟამად პაპის კანცელარიის მეთაური და დასავლური საეკლესიო სამართლის მამა¹⁹, „რომლის მიერ გადმოთარგმნილი კირილეს ეპისტოლეები მნიშვნელოვანი იყო უთანხმოების დასაძლევად, „სკვითიელმა მამებმა“ რომში მიზანს ვერ მიაღწიეს. თოთხმეტთვიანი ლოდინის შემდეგ ისინი რომიდან განდევნეს“²⁰.

მათი განდევნა კონსტანტინოპოლელი ბერძნების ხრიკების შედეგი იყო. ბერძნებს არ მოსწონდათ ღვთისმეტყველი ბერების მსჯელობა მხოლოდ იმის გამო, რომ ისინი განსწავლულნი იყვნენ მაღალი აკადემიური

16. On the "Scythian monks", see I. G. Coman, *Inscripțiile creștine și contribuția Părinților și Scriitorilor bisericești din Scythia Minor în secolele IV-VI* (Christian Inscriptions and the Contribution of the Fathers and Church Writers from Scythia Minor in the 4th-6th centuries), in *Mitropolia Olteniei*, XXIX (1977), No. 10-12, pp. 706-723; Idem, *Scriitorii bisericești din epoca străromână* (Church Writers in the Daco-Roman Age), Ed. Inst. Biblic, Bucharest, 1979.

17. See P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East* (451-553), Leiden, E. J. Brill, 1979.

18. See N. V. Dură, *Tradiția hristologică predanșită de Părinții străromâni și români* (The Christological Tradition transmitted by the Daco-Roman and Romanian Fathers), in *Mărturie Ortodoxă* (Orthodox Testimony) (Hague/ Holland) II (1983), No. 4, pp. 18-46.

19. See N. V. Dură, *Străromânul Dionisie Exiguul și opera sa canonică. O evaluare a contribuției sale la dezvoltarea Dreptului bisericesc* (Dionysius Exiguus and His Canonical Work. An Evaluation of His Contribution to Canon Law), in *Ortodoxia* XLI. (1989), No. 4 pp. 37-61; Idem, *Un daco-român, Dionisie Exiguul, Părintele Dreptului bisericesc apusean* (A Daco-Roman, Dionysius Exiguus, the Father of Western Canon Law), in *Studii Teologice* (Theological Studies), XLIII. (1991), No. 5-6, pp. 84-90; Idem, *Denis Exiguus (Le Petit)* (465-545). *Précisions et correctifs concernant sa vie et son oeuvre*, in *Revista Española de Derecho Canonico* (Salamanca), L (1993), pp. 269-290.

20. I. V. Dură, *Călugării sciți* (The Scythian Monks), in *Mărturie Ortodoxă* (Orthodox Testimony), II (1983), No. 5 pp. 141.

სტანდარტების მქონე ორენოვან (ლათინურ-ბერძნული) საღვთისმეტყველო სკოლაში, რომელიც მიეკუთვნებოდა კონსტანტინოპოლის პატრიარქის კანონიკური იურისდიქციის მიღმა მყოფ ეკლესიას.

„სკვითიელი ბერების“ წინააღმდეგ ბრძოლაში „აქიმიტებს“ კონსტანტინოპოლიდან ეხმარებოდა დიოსკურე, პაპის ლეგატი კონსტანტინოპოლში. პაპ ჰორმისდასადმი (416-523) წარდგენილ ანგარიშში ის წერდა: „სკვითიელი ბერები იმედოვნებდნენ, რომ ამ ფორმულის საშუალებით შეძლებდნენ განემარტათ ქალკედონური [დოგმა] არაორაზროვნად, ანტი-ნესტორიანული სულისკვეთებით და ამ გზით ცხადი გაეხადათ მისი ავთენტური პოზიტიური მოძღვრება ქრისტეს ერთიანობაზე“²¹. საბოლოოდ თავად იმპერატორმა იუსტინიანემ აღიარა სკვითიელი ბერების „ვირილუანური მართლმადიდებლობა“ პაპ ჰორმისდასადმი მიმართვაში, რომელიც შედგენილი იყო სწორედ „სკვითიელი ბერების სახელით 519 წელს“²².

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ ცნობილ „სკვითიელ ბერებს“ შორის იყო *"Dionysius monachus, Scythiae natione, sed moribus omnino romanus, in utraque lingua valde doctissimus"*²³ (დიონისე ბერი, ნათესავით სკვითი, მაგრამ სრულიად რომაელთა ზნით, ყველაზე განსწავლული ორსავე ენაში [ბერძნულსა და ლათინურში]). დიონისე აცხადებს, რომ „სულიერი საზრდო“ მიიღო სამშობლოს (მცირე სკვითიის) ერთ-ერთ მონასტერში, სადაც უამრავი „წმინდა მამა მოღვაწეობდა; მათით ამაყობდა ის ქვეყანა მათი განსაკუთრებული სულიერი ნაყოფიერების გამო“²⁴. აშკარაა, რომ ზოგიერთი ამ სკვითიელ „წმინდა მამათაგან“ დაუფლებული იყო არა მხოლოდ *"philosophia monastica"*-ას (სამონასტრო ასკეტიზმით ცხოვრებას), არამედ პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიასაც. სწორედ ამ განსწავლულ მასწავლებელთაგან

შეიძინა დიონისემ სასულიერო და საერო ცოდნა; მათგან ისწავლა ასტრონომიული გამოთვლები, რომელიც და საეკლესიო სამართალი, მსოფლიო ისტორია და მსოფლიო ეკლესიის ისტორია, ძველი ფილოსოფია და ქრისტეს ფილოსოფია, ანუ მისი სახარება, თეებს მეუდაბნოე მამების ისტორია, რომის იმპერატორთა პოლიტიკა კონსტანტინოპოლში და ა.შ.

დაკვილ-რომაელი თეოლოგების, წმ. თეოთიმე ტომისელის, იოანე ტომისელის, ლავრენცე ნოვაელის, წმ. ნიკიტა რემესიანელის, იოანე კასიანელის, იოანა მაქსენტიუსის, ლეონტი ბიზანტიელის, პეტრე დიაკონის, წმ. დიონისე მორჩილის (ექსიგუუსის) და სხვათა ნაშრომებს იცნობდნენ და დიდად აფასებდნენ მათი თანამედროვენი აღმოსავლეთშიც და დასავლეთშიც. „ღრმა მართლმადიდებლობა და სპირიტუალობისა და სპეკულატიურობის მაღალი დონე გამოსჭვივის ამ ავტორთა შრომებიდან და ნააზრევიდან“, – წერს პროფ. ი. კომანი. „მათ დიდ პატივს სცემდნენ იმ დროის ცნობილი პირები, მაგ., იმპერატორები იუსტინე და იუსტინიანე, მსოფლიო საეკლესიო კრებები (გერონტიუს ტომისელი, მეორე კრება), ისტორიკოსები (იერომე და გენადიუს მარსელელი), თანამედროვე სწავლულნი, პატრიარქები და პაპები. განსაკუთრებული ოსტატობით ისინი დაუღალავად ებრძოდნენ არიანელებისა და ნესტორიანელების მწვალებლობას, ამ მხრივ განსაკუთრებული სახელი მოიხვეჭა ტომისის ერთ-ერთმა სწავლულმა ეპისკოპოსმა, იოანემ“²⁵. მათი თეოლოგიური თხზულებები ცხადად მოწმობს „ჩვენი წინაპრების მართლმადიდებლობასა და მეცნიერულ აზროვნებას“²⁶; მათ წვლილი შეიტანეს მსოფლიო საეკლესიო ერთიანობაში და ევროპის ქრისტიანული ჰუმანიტური კულტურის ჩამოყალიბებაში.

მეოთხე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე წმ. თეოთიმეს, როგორც მოციქულებიდან მომდინარე მართლმადიდებლური რწმენის ექსპერტის, მიწვევა და მისი ავთენტური

21. P. T. R. Gray, Op. cit., p. 57; Apud I. V. Dură, ხსენ. ნაშრ., გვ. 142.

22. იქვე, გვ. 154; გვ. 144.

23. Cassiodorus, De institutione divinarum litterarum, XXVII, in P.L., LXX, 1137 B.

24. Apud N. V. Dură, Un daco-roman, Dionisie Exiguul... (A Daco-Roman, Dionysius Exiguus...), გვ. 84.

25. I. G. Coman, Și Cuvântul trup s-a făcut... (And the Word Became Flesh...), გვ. 182-183.

26. იქვე გვ. 183.

ნიკეური „მართლმადიდებლობის“ დაფასება კიდევ ერთი „უეჭველი საბუთია“ იმისა, რომ „რუმინეთში ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ ძველთაგანვე მოიკიდა ფეხი“²⁷. „სკვითიელი ბერები“ ცხადყოფენ „ქრისტიანული სარწმუნოების სიძველეს რუმინეთში, კარგად ორგანიზებული სამიტროპოლიტო ეკლესიის არსებობას ჩვენი ქვეყნის ტერიტორიაზე უკვე IV ს-ში; აქ სამონასტრო ცხოვრება უკვე არსებობდა კიდევ და, თანადროული რომისა და კონსტანტინოპოლის მსგავსად, წამყვან როლს ასრულებდა თეოლოგიურ და სულიერ საქმეებში“²⁸.

„სკვითიელი ბერების“ (დაკიელ-რომაელების) წვლილი მსოფლიო საეკლესიო ერთიანობასა და ევროპის ქრისტიანული ჰუმანიტური კულტურის ჩამოყალიბებაში კარგად ჩანს როგორც მათი ეკუმენური საქმიანობიდან, ისე ნაწერებიდან; ისინი ქადაგებდნენ და მტკიცედ იცავდნენ მართლმადიდებლობას, რომლის გავრცელებასაც შეუწყო ხელი პირველმა ოთხმა მსოფლიო საეკლესიო კრებამ (ნიკეისა 325 წ., კონსტანტინოპოლისა 381 წ., ეფესოსი 431 წ., ქალკედონისა 451 წ.), თანამედროვე მწვალებლობათაგან.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის საქრისტიანოებს შორის ეკუმენიკური კავშირურთიერთობების განმტკიცებისა და შენარჩუნების საქმეში შეტანილი წვლილით, დასავლეთში აღმოსავლეთის დოგმატური, კანონიკური და ლიტურგიკული სიმდიდრის შეტანით და იქ მონასტრების დაარსებით (წმ. მარტინემ დააარსა ტურში, საფრანგეთში, იოანე კასიანელმა მარსელში, საფრანგეთში, ხოლო იოანე ექსეგუუსმა — რომში) „სკვითიელმა ბერებმა“ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ევროპის ქრისტიანული ჰუმანიტური კულტურის გავრცელებასა და განმტკიცებაში.

შუა საუკუნეების ევროპული კულტურის

მამებს შორის „სკვითიელი ბერები“ (დაკიელ-რომაელები) (მაგ., წმ. იოანე კასიელი, წმ. იოანე ექსეგუუსი (მორჩილი), იოანა მაქსენტიუსი და სხვანი), რომლებსაც წამყვანი ადგილი ეჭირათ, ყველაზე ნათლად მოწმობენ რუმინელი ხალხის დაკიურ-რომაულ წარმომავლობას, მცირე სკვითიაში ქრისტიანობის გავრცელებას, რასაც სათავეს უდებს ანდრია მოციქული, რომელმაც ქრისტიანობა მოუტანა პონტოს დაკიის (დღევ. დობრუჯის), „რუმინეთის ქრისტიანობის აკვნის“²⁹, ხალხებს.

მოციქულებისგან მომდინარე რუმინულმა ქრისტიანობამ და ამკარა ეკუმენურმა მოწოდებამ ათქმევინა მის უწმინდესობას, პაპ იოანე-პავლე II-ს, ისევე როგორც სხვებს, რომ ჩვენი „სამშობლო რუმინეთი“, რომელიც მდებარეობს ლათინურ სამყაროსა და ბიზანტიის შორის, „შეიძლება იქცეს ერთობისა და ზიარების ადგილად“. რუმინეთის მართლმადიდებელი ეკლესია-მონასტრები, „დაფარული ფრესკებით, წმინდა ხატებით, ლიტურგიკული სამოსითა და ხელნაწერებით, არა მხოლოდ ჩვენი კულტურის საგანძურია, — დასძინა პაპმა იოანე-პავლე II-მ — არამედ ქრისტიანული სარწმუნოებისა და მაცოცხლებელი რწმენისა“³⁰.

ეს მოწმობა ქრისტიანული სარწმუნოებისა და მაცოცხლებელი რწმენისა, უპირველეს ყოვლისა, მომდინარეობს მცირე სკვითიიდან — რომის იმპერიის პროვინციიდან, სადაც ქრისტიანობა პირველ საუკუნეში იღებს დასაბამს, განსაკუთრებით კი პონტოს დაკიის „სკვითიელი ბერებისაგან“, რომლებმაც თავისი სამშობლო გადააქციეს „ერთობისა და ზიარების ადგილად“ და ევროპის ქრისტიანული ჰუმანიტური კულტურის კერად.

27. I. V. Dură, Sfântul Teotim, episcopul Tomisului, autoritate a dreptei credințe în cadrul lucrărilor Sinodului IV ecumenic (451) (St. Theotim, Bishop of Tomis, an Authority in the Orthodox Faith at the Fourth Ecumenical Council, 451), in Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei, V. (2001), No. 9, pag. 1045.

28. Idem, Călugării sciți (The Scythian Monks), in Mărturie Ortodoxă, (Orthodox Testimony), II. (1983), No. 5, pag. 140.

29. Teodosie Petrescu, Archbishop of Tomis, Dobrogea, leagănul creștinismului românesc și al toleranței religioase (Dobruja, le berceau du christianisme roumain et de la tolérance religieuse), in Mărturii ale vieții creștine dobrogene (Attestations de la vie chrétienne de la région de Dobruja), Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2004, pag. 11-27.

30. Apud Teodosie Petrescu, Op. cit., pag. 7.

კულტურათა ინტერფერენცია და სეკულარიზაცია

ზაზა ფირალიშვილი

(საქართველო)

ჩვენს ეპოქას რელიგიური და სეკულარული კულტურების კონფლიქტის ეპოქას უწოდებენ. დაპირისპირებაში ჩართულია, ერთი მხრივ, ინტელექტუალური ტრადიცია, რომელიც უზენაესი საზრისისა და სულის ხსნის კატეგორიებით ოპერირებს, ხოლო, მეორე მხრივ, ე.წ. მოდერნის ინტელექტუალური ტრადიცია, რომლისთვისაც რელიგიურ პარადიგმებს არა მხოლოდ ჭეშმარიტებისაკენ არ მივყავართ, არამედ ხშირად რისკის ფაქტორის შემცველია და, როგორც იურგენ ჰაბერმასი ამბობს ამას მონოთეისტური რელიგიების შესახებ, დესტრუქციული პოტენციალის მატარებლადაც შეიძლება იქცეს (ჰაბერმასი 2005: 117). ამდენად, ეს კულტურა რელიგიური მატრიცისაგან აზროვნების გათავისუფლებას თავის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მიზნად მიიჩნევს; დაბოლოს, არსებობს პოსტკულტურული და პოსტისტორიული კატეგორიებით მოაზროვნე ინტელექტუალური გარემო, ე.წ. პოსტმოდერნის სამყარო, რომელმაც უარი თქვა ჭეშმარიტების კატეგორიაზე და საკუთარ თავს საკომუნიკაციო რეალობად აღიქვამს.

1667 წელს ისააკ ნიუტონმა „ნატურალური ფილოსოფიის მათემატიკური საწყისები“ გამოაქვეყნა. დღეს ამ ნაშრომს ხშირად თეოლოგიური მატრიცისაგან თავისუფალი ეპისტემოლოგიური სივრცის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან მანიფესტაციად განიხილავენ (ამ თემაზე იხ. სტენლი ჯ. ტამბია 1990). სხვაგვარად თუ ვიტყვით, წინა პლანზე გამოდის კულტურა, რომლისთვისაც ე.წ. აზროვნების „განჯადოება“ და თეოლოგიური წანამძღვრებისაგან გათა-

ვისუფლება ჭეშმარიტების ძიების აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. სეკულარული სამყარო ალტერნატიულ რეალობად იქცა.

შევხებით ამ პროცესის ერთ მომენტს, რომლის ფარული თემატურობაც, ვფიქრობთ, მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ახალევროპული პარადიგმების ჩამოყალიბებაში და რომელიც საშუალებას იძლევა, სეკულარაზაცია ტრადიციულისაგან ერთგვარად განსხვავებულ განზომილებებში დავინახოთ.

გვინდა, მკითხველის ყურადღება მივაპყროთ იმ გარემოებას, რომ სეკულარიზაცია ახალევროპული აზროვნებისათვის, ყველაფერთან ერთად, ნიშნავდა პოლიკულტურულ გარემოში უნივერსალური საკომუნიკაციო სივრცისა და ემპირიულად ვერიფიცირებადი ლინგვისტური რეალობის ჩამოყალიბების პროცესს. ემპირიული ვერიფიცირებადობა კულტურათა ინტერფერენციის შედეგად მიღებული საკომუნიკაციო სივრცის მთავარ კრიტერიუმად იქცა და ეს ბუნებრივიც არის. ეს სივრცე და მისი კოდირების სისტემა მთელი მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში ყალიბდება, როგორც ჭეშმარიტების მაძიებელი ალტერნატიული კულტურა. კიდევ ერთხელ გავიმეორებთ: სეკულარული კულტურა ავტონომიურ კულტურად მეტწილად აქცია სწორედ იმ გარემოებამ, რომ იგი ყალიბდება, როგორც ინტერკულტურული საკომუნიკაციო სივრცე. ამ სიტუაციაში ფრენსის ბეკონის ემპირიზმი და ნიუტონის მიერ შემოთავაზებული კოდირების სისტემა ტიპოლოგიურად ისეთსავე როლს ასრულებს, როგორსაც ბერძნული მათემატიკა,

არისტოტელეს მეტაფიზიკა ან რომაული სამართალი ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისის ელინისტურ პროტოსეკულარულ სამყაროში, რომელიც კულტურათა ინტერფერენციის ისეთ-სავე პროდუქტს წარმოადგენდა, როგორსაც ახალი ევროპა.

ვფიქრობთ, იმ მიზეზით, რომ სეკულარიზაციის გაგებისას უპირატესად წინა პლანზე გამოაქვთ ეპისტემოლოგიური პრობლემები და უყურადღებოდ რჩება კულტურათა შეხვედრისა და ინტერაქციის შედეგად წამოჭრილი საკომუნიკაციო ამოცანები, სეკულარიზაცია ბოლომდე გაუგებარი რჩება. ჩვენი მთავარი თეზისი მდგომარეობს იმაში, რომ ის დიდი შემეცნების თეორიული გადატრიალება, რომელიც ახალ ევროპაში ხდება და რომელიც სეკულარულ მეცნიერებათა და იდეოლოგიათა შექმნით დასრულდა, ბევრწილად იყო განსაზღვრული უნივერსალური ინტერკულტურული და ინტერრელიგიური ლინგვისტიკის ფორმირებით. ახალი დროის ევროპა აღმოჩნდა ახალი საკომუნიკაციო ამოცანებისა და გამოწვევების წინაშე, რომელთაც უნდა ჩაენაცვლებინათ მისიონერულ პარადიგმაზე აგებული ინტერკულტურული კომუნიკაციები. ამ აზრით, სეკულარული სამყარო წარმოადგენს ახალ ლინგვისტურ რეალობას, რომელიც, თუ ანალიტიკურ ფილოსოფიასა და პოსტმოდერნს გავისხენებთ, სულ უფრო და უფრო მეტად იაზრებს საკუთარ თავს ასეთად.

ორიოდე სიტყვით შევჩერდეთ სეკულარიზაციის გაგებაზე მოდერნის აზროვნებაში. დღევანდელ ინტელექტუალურ ტრადიციაში ცნება „სეკულარიზაცია“ უპირატესად გამოიყენება იმ მნიშვნელობით, რომელიც ოგიუსტ კონტმა (1798-1857) შემოგვთავაზა. იგი ამტკიცებდა სოციალური ინსტიტუციების რელიგიური მატრიცისაგან გამოთავისუფლების პროცესს აღნიშნავდა. მის მიერ შექმნილი ინტელექტუალური ტრადიციისათვის სეკულარიზაციაში იგულისხმება შრომის, გადაწყვეტილებათა მიღების, სოციალური და ინტერპერსონალური ურთიერთობების, იურიდიული პროცედურების, ეკონომიკის, ჯანდაცვის, პოლიტიკის, განათლების, პიროვნების სოცია-

ლიზაციისა და სხვათა რელიგიური მატრიცისაგან გათავისუფლება. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, დასრულდა ხანა, როდესაც ადამიანთა თანაცხოვრების ორგანიზება რელიგიური თემის მოდელით ხდებოდა, და სათავე დაედო ეპოქას, როდესაც ადამიანთა თანაცხოვრების ყველაზე ადეკვატურ ფორმად მოქალაქეთა თემი იქნა მიჩნეული.

ეპისტემოლოგიური თვალსაზრისით სეკულარიზაცია გაგებულ იქნა, როგორც აზროვნების გათავისუფლება რელიგიური წანამძღვრებისაგან და ამით რეაბილიტირებულ იქნა პროფანული ცნობიერება და ადამიანის პროფანული სიტუაციურობა. ადამიანის პირველად ეგზისტენციალურ სივრცედ მიჩნეულ იქნა სამყარო, რომელიც რელიგიური ცნობიერებისათვის სადღაც ონტოლოგიურ პერიფერიაზე მდებარეობდა. ამ ახალ პარადიგმაში ჭეშმარიტების ძიებამ ტრადიციულისაგან განსხვავებული განთავსების არეალი და განზომილებები შეიძინა.

შესაბამისად, ეპისტემოლოგიურ (და მეტაფიზიკურ) კომპეტენციასთან მიმართებაში საქმე გვაქვს ორგვარ რედუქციონიზმთან. ერთ შემთხვევაში ფრჩხილებს გარეთ გადის ყველაფერი, რაც ბედისწერისა და სულის ხსნის პრობლემებს უკავშირდება, და საქმე გვაქვს სეკულარულ მსოფლმხედველობასთან. ამ დროს სულის ხსნის იდეას სოციეტალურ პლანში ფუნქციონალურად ენაცვლება ადამიანის უფლებების იდეა, რელიგიურ ესქატოლოგიას — ლიბერალური დემოკრატიისა და სოციალური თანასწორობის იდეები. სეკულარიზმისათვის სოციეტალური რედუქციონიზმი გარდაუვალია, იგი მხოლოდ ამ პირობით არსებობს, როგორც იდეოლოგია, და ამიტომაც ცდილობს რელიგიათა სოციეტალური აღწერის ფარგლებში დარჩეს. ამიტომ წარმოადგენენ სწორედ მოდერნიზმის ეპოქის პროდუქტებს რელიგიათა ანთროპოლოგიური, სოციოლოგიური და ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციები და კვლევები. ამგვარ თვალსაზრისს რელიგია, საუკეთესო შემთხვევაში, მის ეთიკურ შინაარსზე დაჰყავს. საზრისებითა და მნიშვნელობათა ინტენსივობებით აღსავსე სამყარო კი ჩაანაცვლა

ონტოლოგიურმა ეგალიტარიზმმა, რომელიც უკვე ნიუტონის მეტაფიზიკაში იჩენს თავს სივრცისა და დროის ტოტალური ერთგვაროვნების პრინციპის სახით. რელიგიური გამოცდილების ადგილს იკავებს ექსპერიმენტი, რომელშიც, რელიგიური გამოცდილებისაგან განსხვავებით, მნიშვნელობები და მიმართებები იმთავითვე კი არ მოგვეცემა, არამედ გამოცდილების დასასრულს უნდა დადგინდეს.

ამგვარი მეტაფიზიკა რელიგიისათვის სხვა, უფრო უნივერსალური ნარატივის, კერძოდ, სეკულარული ნარატივის ნაწილად ქცევას და საკუთარი უნივერსალობის დათმობას ნიშნავდა და ნიშნავს.

რელიგიური კულტურის შემთხვევაში თავად ეგალიტარიზმი გადის ფრჩხილებს გარეთ და სამყარო თეოლოგიურ ტერმინებში აღწერილ მნიშვნელობათა და საზრისთა რელიეფურობის ენაზე მოგვეცემა.

რედუქციონიზმის ეს ორი სახე განსაზღვრავს ორი პარალელური და ურთიერთგამომრიცხავი საკომუნიკაციო სივრცისა და ლინგვისტიკის არსებობას; ხოლო როდესაც ერთ სამყაროში ორი ექსკლუზივისტური ლინგვისტიკა იწყებს არსებობას, კონფლიქტი გარდაუვალია. რედუქციონიზმზე უარის თქმა ორივესათვის კაპიტულაციის ტოლფასია. სეკულარული სამყარო ცდილობს, რელიგიური გონი სეკულარული ნარატივის ფარგლებში შემოიყვანოს, რათა გაანეიტრალოს მისი პრეტენზიები, რელიგიური გონი კი სეკულარულ სამყაროში რელიგიათა აკომოდაციის შეთავაზებულ ფორმებს განიხილავს, როგორც პარარელიგიურ ფენომენებს, რომელთაც საქმე აღარა აქვთ არც სულის ხსნასთან და არც ჭეშმარიტ ესქატოლოგიასთან. ხოლო როდესაც იგი თანხმდება შემოთავაზებულ ფორმებზე და სეკულარული ნარატივის ნაწილად იქცევა, ვიღებთ იმას, რასაც ლანგდონ გილკეი „ღვთის სიკვდილის თეოლოგიას“ უწოდებს (დორინი 2001). მთელს თეოლოგიურ სპექტრში თამაშდება დრამა, რომლის შინაარსიც ბიბლიური ნარატივის სხვა ნარატივში განთავსების მცდელობაა — იმის ნაცვლად, რომ, პირიქით, სწორედ ბიბლიურ ნარატივში მოხდეს ყველა სხვის

ინკორპორირება, — წერს ჰანს ფრაი (ჰანს ვ. ფრაი 1974: 236).

ასე იქცა თანამედროვეობის ერთ-ერთ ყველაზე მწვავე პრობლემად რელიგიათა განთავსება დესაკრალიზებულ საჯარო კომუნიკაციაში. დღესდღეობით სიტუაცია თითქოს ჩიხურია. არადა, სწორედ რელიგიურსა და სეკულარულს შორის დაპირისპირება ქმნის ბევრწილად იმ დაძაბულობას, რომელშიც თანამედროვე სამყარო ცხოვრობს. ამის დასტურად თუნდაც რელიგიური ტერორიზმის გახსენებაც კმარა.

ძალზე მოკლედ აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ პოსტმოდერნმა თავად საჯარო კომუნიკაცია გახადა თემატური. ჟან ბოდრიარის თანახმად, კომუნიკაციათა გლუვმა ოპერაციონალურმა ზედაპირმა საგანთა სისტემა ჩაანაცვლა, ჭეშმარიტების ძიებას კომუნიკაციათა ექსტაზი ცვლის (ბოდრიარი 1983: 126–127). თუკი მოდერნის აზროვნება ჯერ კიდევ ახდენდა და ახდენს რელიგიური მატრიცის იმიტირებას ჭეშმარიტების, ისტორიის საზრისის, ადამიანის უზენაესი მიზნისა და დანიშნულების კატეგორიებით, ხოლო ადამიანთა თანაყოფნის ორგანიზებას სამოქალაქო რელიგიის იდეით ცდილობდა და ცდილობს, რომელშიც თავს იჩენს ორი უალრესად მოდერნული წარმონაქმნი — ლიბერალური და სოციალისტური უტოპიები, პოსტისტორიული გარემო უკვე „ისტორიის გადალახვის“ თეზას ეყრდნობა. იგი გამორიცხავს მომავლის კატეგორიას, როგორც პროგრესის, ახალი მეტაფიზიკური რელიეფისა და ახალი ადამიანური პერსპექტივების შესაძლებლობას. ისტორია, როგორც თეოფანია, ჩანაცვლებულია ხდომილებათა ჰომოგენური ქრონოტოპით (რელიგიური თუ მოდერნის აზროვნების წიაღში შემუშავებული), საკრალური წერტილებით არტიკულირებული სამყაროდან ისტორია განიღვენა და ქრონოტოპის მთელი ერთგვაროვანი „ნარჩენების“ განთავსებით განისაზღვრა. ბოდრიარი წერს, რომ საუკუნეების განმავლობაში ისტორია ვითარდებოდა „სიდიადის“, მოვლენათა მნიშვნელობის ილუზიის ნიშნით, რომელიც წინაპრებისაგან იყო მემკვიდრეობით მიღებული და მომავალზე ახდენდა

გავლენას. ჩვენს ეპოქაში ისტორია დავიწროვდა „შესაძლებლის სფეროდ“, მიზეზებისა და შედეგების, „აქტუალობის“ სფეროდ. მოვლენათა საზრისი მოსალოდნელ საზრისად იქცა, მოვლენები პროგრამირებადობას დაექვემდებარა და სხვ. ეს არის ხდომილებათა შეჩერება და, შესაბამისად, ლაბარაკია ისტორიის ჭეშმარიტ დასასრულზე, ისტორიული გონის დასასრულზე (ბოდრიარი 1994: 72).

ისევ ჟან ბოდრიარის ერთ ფრაგმენტს გავიხსენებთ, რომელიც, ვფიქრობთ, ზუსტად აღწერს პოსტიტორიული სამყაროს ხასიათს: წარსულისადმი მიმართვა, უსასრულო რეტროსპექტივა ყოველივე იმისა, რაც წინ გვისწრებდა, ჩვენ წინაშე „ნარჩენების“ პრობლემას აღძრავს, — წერს იგი. — საკითხი ისმის იმის შესახებ, ამ სიტუაციაში რა უნდა მოვეხერხოთ ჩამქრალ იდეოლოგიათა, რევოლუციურ უტოპიათა, მკვდარ კონცეფციათა ნარჩენებს, რომლებიც კვლავ და კვლავ აბინძურებენ ჩვენს მენტალურ სივრცეს? არსებითად, მთელი ისტორია უკვე სხვა აღარაფერია, თუ არა „ცოცხალი ნაშთები“. „ეკოლოგიური იმპერატივი“ მოითხოვს, რომ ნარჩენები კვლავ საქმეში იქნეს გაშვებული და მეორად გადამუშავებას დაექვემდებაროს. ჩვენ ვდგავართ დილემის წინაშე: ან ისტორიის „ნარჩენები“ და „ნაშთები“ დავგვმარხავენ ჩვენ, ან ჩვენ მათ გამოვიყენებთ რაღაც „უცნაურ ისტორიაში“, რომელსაც ჩვენ სინამდვილეში ახლა ვქმნით (ბოდრიარი 1994: 47). სიტუაცია უნიკალურია და იგი შეიძლება აღიწეროს როგორც რელიგიათა, ისე სციენტისტურ იდეოლოგიათა უტილიზაციის ეპოქა.

ეს არის ერთგვარი ისტორიულ ნაშთებით, ერთგვარი მეორადი გადამუშავების პროდუქტებით კონსტრუირებული ინტელექტუალური სისტემა. მას საქმე აღარა აქვს სიკეთის, ჭეშმარიტებისა და მშვენიერების კატეგორიებთან. იგი ნარჩენების საკომუნიკაციო აგრეგატია. კომუნიკაციათა ინტერესებისათვის იგი უნივერსალურ „ესთეტიკურ ქირურგიას“ უქვემდებარებს (ბოდრიარი 2000: 23-25) და თავისი სხეულიდან განდევნის ყველაფერს, რაც კი რელიგიური ცნობიერების თავწყაროს შეიძლება წარმოადგენდეს: სიკვდილს, შიშს,

საზრისს, სუბიექტს, საგანთა სისტემას და ა.შ.

ან განდევნის, ანდა, რაც იგივეა, საინფორმაციო და საკომუნიკაციო მნიშვნელობას, კოდირების სისტემის ელემენტთა მნიშვნელობას ანიჭებს, რაც ისევ და ისევ განდევნის ტოლფასია. დასასრულ, პოსტ-მოდერნულმა ევალიტარიზმმა რელატიური გახადა ის დაძაბულობაც, რომელიც რელიგიურ და სეკულარულ კულტურებს შორის არსებობს, და ასე შევაბიჯეთ იმაში, რასაც პოსტსეკულარიზმი შეიძლება ვუწოდოთ. იგი შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც წმინდა საკომუნიკაციო რეალობა, ანუ იმგვარი რამ, რაც იმთავითვე გამოორიცხავს მასთან დიალოგსა და კამათს, რადგან არ იცნობს იდენტობებს, და დიალოგის აქტში, თუკი დიალოგი შეიძლება ვუწოდოთ „საკომუნიკაციო ექსტაზს“, განურჩევლად იშველიებს ყველაფერს, რაც საუკუნეებს მის არსენალში დაუგროვებია და მათ შორის ძალზე იოლად შეიძლება აღმოვაჩინოთ რელიგიათა საინფორმაციო-საკომუნიკაციო ანარეკლიც, რადგან რელიგიური კულტურის წარმომადგენლები მასში მხოლოდ ამ სტატუსით შეიძლება ვარსებობდეთ.

ძენონს, ძველ ბერძენ ფილოსოფოსს, აქვს აპორია „ადგილი“. თუკი ადგილი არსებობს, იგი სადღაც უნდა არსებობდეს, ანუ რაღაც ადგილას. იგივე ეხება ამ უკანასკნელსაც და ასე შემდეგ. განთავსებათა ამ უსასრულობის გამო ძენონი ასკვნის, რომ ადგილი არ არსებობს. იგი კონცეპტია, რომლითაც საგანთა ინტერაქციას ვახასიათებთ, ხოლო როგორც კი მას საგანთა სისტემაში მოვიაზრებთ, იგი საკუთარ თავში განთავსებულ „მეორადი გადამუშავების პროდუქტად“ იქცევა. ყოველივე ეს ნათლად მოგვაგონებს ემპედოკლესეული კოსმოგონიის იმ ფაზას, როდესაც იდენტობები აღრეულია და ერთისა და იმავე არსებას შეიძლება ხარის თავი და კურდღლის ფეხები ჰქონდეს. დღეს ჩვენ სწორედ ამგვარად დარღვეულ იდენტობებში ვარსებობთ, — გარემოში, რომელიც ერთდროულად ყოველივეს დასაწყისიც არის და დასასრულიც. და მას ერთნაირად შეიძლება ეწოდოს პოსტიტორიულიც, რამდენადაც სოტეროლოგიური და ესქატოლოგიური ნააზ-

რევის უწესრიგო აგრეგატს წარმოადგენს, და პრესაკრალურიც, რამდენადაც იგი სწორედ რომ გვეკარნახობს: რაღაც ახალი და განსხვავებული მისიონერული პარადიგმის გარეშე, ჩვენი ამოცანის განსხვავებულად გაგების გარეშე ჩვენი სამყარო სამუდამოდ ჩარჩება ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოყალიბებულ იდენტობათა ფრაგმენტების აგრეგატის ფაზაში, სადაც თავად რელიგიური გონიც ერთ-ერთი ფრაგმენტის როლში აღმოჩნდება, ხანგამოშვებით აგრესიულად რომ უპირისპირდება ხოლმე ამ სიტუაციას.

სხვაგვარად თუ ვიტყვით, ვფიქრობთ, რელიგიურმა გონმა სეკულარული სამყარო უნდა გაიაზროს არა „რად“, არა ალტერნატიულ კულტურად, — წინააღმდეგ შემთხვევაში ძენონის აპორიის ცუდ უსასრულობაში აღმოვჩნდებით და ჩვენი სამყარო იდენტობათა ფრაგმენტების გარემოცვაში აღმოჩნდება, — არამედ მან იგი უნდა აღიქვას საკუთარი განთავსების ადგილად, საკომუნიკაციო მატრიცად და ასე შეეცადოს აღადგინოს საგანთა სისტემა.

ლიტერატურა

ბოდრიარი ჟ. (BAUDRILLARD J.)

2000. Прозрачность Зла, Москва: «Добросвет».
1994. The Illusion of the End, Cambridge: Polity; Stanford, Calif.: Stanford University Press.
1983. Ecstasy of Communication // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture, Port Townsend: "Bay Press".

დორინი გ. (DORRIEN G.)

The Origins of Postliberalism: ("Religion Online", July 2001: www.christiancentury.org).

ელიადე მ. (ЭЛИАДЕ М.)

1994. Священное и Мирское. Москва: Издательство Московского университета

სტენლი ჯ. ტამბია

(STANLEY JRYARAJA TAMBIAH)

1990. Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality. Cambridge University Press.

ჰაბერმასი ი. (ХАБЕРМАС Ю.)

2005. Будущее человеческой природы, Москва: «Весь мир».

ჰანს ვ. ფრაი (FREI HANS W.)

1974. The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics, Yale University Press.

ეთნიკური პროცესები და კულტურათა დიალოგი ქვემო ქართლის მოსახლეობაში

(ქართულ-აზერბაიჯანული ურთიერთობის მაგალითზე, გარდაბნისა და მარნეულის რაიონები)

გიორგი გოცირიძე

(საქართველო)

ქვემო ქართლი ერთ-ერთი გამორჩეული პოლიეთნიკური რეგიონია. აქ საუკუნეების მანძილზე ერთმანეთის გვერდით ცხოვრობდნენ და ახლაც ცხოვრობენ ქართველები, სომხები, აზერბაიჯანელები, ბერძნები, ასურელები, გერმანელები, რუსები. თითოეული მათგანის საქართველოში დამკვიდრებას თავისი ისტორია აქვს. ეს არის ხანგრძლივი, ხშირ შემთხვევაში არაერთგვაროვანი პროცესი, რომელსაც ადაპტაციის რთულ, წინააღმდეგობით სავსე გზაზე ეთნიკური იდენტობის შენარჩუნებისათვის, კულტურული ინტეგრაციის და ინტერფერენციის დადებითი ტენდენციებიც ახლდა თან. (მუსხელიშვილი 1977; ბერძენიშვილი 1979).

იმ პრობლემათა შორის, რომლებიც, ჩვეულებრივ, ეთნოსთა შორის კულტურული ურთიერთობის პირობებში გამოიკვეთება, განსაკუთრებული მდგრადობით გამოირჩევა ენა, თვითშეგნება, წეს-ჩვეულებები, რელიგიური, ანუ, კონფესიური კუთვნილება, ეთნოფსიქოლოგიური ფაქტორები და სხვა, რომელთა ნიველირების ხარისხიც ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და კულტურულ ვითარებასთანაა დაკავშირებული და ტრადიციათა შეთვისების და მისი განვითარების ხასიათზეა დამოკიდებული. კულტურულ ინტეგრაციაში ასევე ძალიან კარგად ჩანს ეთნიკური მენტალობის დონე, რაც თანამედროვე გლობალიზაციის, ვესტერნიზაციისა და ურბანიზაციის პირობებში განსაკუთრებულ დატვირთვას იძენს და ზოგადკულტურული ღირებულებების თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვანია (ეთნიკური პროცესები სსრ კავშირში 1979).

როგორც ცნობილია, ეთნოსთა კულტურული ადაპტაციისა და ინტეგრაციის პირობებში წარმოიქმნება სხვადასხვა ხასიათის პრობლემები, რომელთა გადაჭრაც უშუალოდ სახელმწიფოებრივ მიდგომასა და ჩარევას მოითხოვს (მაგ., სოციალურ-ეკონომიკური საკითხები, ეთნოკონფლიქტები). ისინი ძირითადად მართვადია და პროგნოზირებადი, მაგრამ არის ისეთი პრობლემებიც, რომელთა რეგულირების მექანიზმი თვით ეთნოსთა შორის ურთიერთობის ემპირულ გამოცდილებაზეა დამყარებული და თავისთავად მოქმედებს, შენარჩუნებული აქვს ფუნქცია და ხასიათი (მაგ., სახალხო დიპლომატიის ტრადიციული ფორმები: „ყოჩაღობის“, „ძმადნაფიცობის“, „ათალიკობის“, აქსაკალობის ინსტიტუტები) (მელიქიშვილი 1998).

ამდენად, ეთნიკური პროცესების შესწავლისას, ყოფითი რეალიების ყველა ასპექტი უნდა იქნეს გათვალისწინებული და არ უნდა მოხდეს მისი ზედაპირული, ხელოვნური ინსპირირება, რაც ამ ბოლო ხანებში არცთუ ისე იშვიათად ხდება. ამას ემატება სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული არაობიექტური, ტენდენციური შეხედულებები, საკითხისადმი ცალმხრივი, ზედაპირული მიდგომა და სხვ. (მხედველობაში გვაქვს თავისუფლების ინსტიტუტის მიერ გამოცემული პერიოდული ბროშურები აზერბაიჯანულ, ქართულ და რუსულ ენებზე).

ჩვენი არჩევანი, შეგვესწავლა კულტურული ინტეგრაციის პრობლემები ქვემო ქართლის მოსახლეობაში, ქართულ-აზერ-

ბაიჯანული ურთიერთობების მაგალითზე, შემთხვევითი არ ყოფილა, რადგან მრავალგზის ჩატარებული საექსპედიციო მუშაობის შედეგად დავინახეთ, რომ ამ რეგიონს მოეპოვება ყველა ის კარდინალური მახასიათებელი, რაც ცივილიზაციათა დიალოგის კონტექსტში უნდა განიხილებოდეს, მაგრამ, ვიდრე საკუთრივ ამ პარამეტრებს შევხებოდეთ, გვინდა ხაზი გავუსვათ ერთ გარემოებას, კერძოდ: ქვემო ქართლი საფუძვლიანადაა შესწავლილი ქართულ ისტორიოგრაფიაში როგორც არქეოლოგიურად, ისე პოლიტიკური ისტორიისა და ისტორიული გეოგრაფიის კუთხით (ივ. ჯავახიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი, ლ. მუსხელიშვილი, ი. ლორთქიფანიძე, დ. მუსხელიშვილი, დ. ბერძენიშვილი, ქ. ქუთათელაძე და სხვები), მაგრამ, სამწუხაროდ, ძალიან მცირეა გაკეთებული წმინდა ეთნოგრაფიული თვალთახედვით, თუ არ ჩავთვლით 1946 და 1972-86 წლების ექსპედიციებს (ჩიტაია 1928; ფრუიძე 1972). განსაკუთრებით ცოტაა თქმული ქართულ-აზერბაიჯანულ კულტურულ ურთიერთობებზე. ამდენად, ის მასალა, რომელსაც ვფლობთ, შეიძლება ითქვას, პირველად შემოდის სამეცნიერო მიმოქცევაში, თუმცა გარკვეული ხარვეზებისა და თეთრი ლაქებისაგან არც ისაა დაზღვეული. ჩვენს მიზანს კვლევის ამ ეტაპზე წარმოადგენს ზემოთდასახელებული პრობლემის კულტურულ-ისტორიულ ჭრილში გააზრება და მასში ზოგადკავკასიური ელემენტების წარმოჩენა, სისტემური და შედარებითი კვლევის მეთოდის გამოყენებით.

როგორც უკვე ითქვა, ქვემო ქართლის რეგიონი მკვეთრად გამოირჩეული, პოლიეთნიკური ხასიათისაა. მისი ასეთი ფორმატი ისტორიულ პროცესების კვალობაზე იქნა ჩამოყალიბებული და, თუ ამ პროცესებს ქრონოლოგიურად განვიხილავთ, მასში რამდენიმე ეტაპის გამოყოფა შეიძლება.

I. განვითარებული ფეოდალური ურთიერთობის პერიოდი (დაახლოებით XI-XIV სს.), როცა ქვემო ქართლის ტერიტორიაზე თურქ სულჯუკთა და თათარ მონღოლთა თარეშის შემდეგ თურქმანული მოდგმის ტომები, ე.წ. „ელის“ ტომები იწყებენ ჩამოსახლებას („ელი

ბორჩალუ“) და მალე ისინი აქაურ საძოვრებსა და ველ-მინდვრებს ეპატრონებიან, არ მისდევნენ მიწათმოქმედებას და კარგა ხნის მანძილზე მესაქონლეობით (მეცხვარეობით) ირჩენენ თავს (ვ. გაბაშვილი 1957: 215).

II. XVI-XVIII საუკუნეები. ამ დროს ყიზილბაშთა გაძლიერებული მრავალჯერადი ექსპანსიების კვალდაკვალ საქართველოში იწყება ირანული და თურქული ტომების ნაკადების შემოსვლა და ისინი ძირითადად ქართლის ტერიტორიაზე სახლდებიან. ეს პროცესი განსაკუთრებით ინტენსიური ხდება XVIII საუკუნეში, ნადირ შაჰის ლაშქრობისას, როცა უცხო ტომის ქართულ მიწაზე „დაჯდომა“ ჩვეულებრივ მომენტად იქცა. აღსანიშნავია, რომ დღევანდელ მთხრობელთა (ძირითადად აზერბაიჯანელთა) შეგნებაში ნადირ შაჰის სახელი განსაკუთრებით ხსოვნადია და ისინი იმასაც კი ამბობენ, რომ მთელი რიგი ადგილები (მათ შორის თამარის სახელთან დაკავშირებული, მაგ., „თამარის ციხე“) ნადირ შაჰის მიერაა ბოძებული (გოცირიძე 2008). როგორც ვხედავთ, საქმე გვაქვს არა მხოლოდ უნებლიე ანაქრონიზმთან, არამედ სინამდვილის შეგნებულ დამახინჯებასთან, რასაც წლების მანძილზე ინტენსიურად ახორციელებდნენ დამპყრობელთაგან ხელდასმული მეხოტბენი.

III. ქვემო ქართლის ეთნოდემოგრაფიული სურათი, ეთნიკური შემადგენლობა მკვეთრად იცვლება XIX საუკუნის II ნახევრიდან, როცა ე.წ. აღმოსავლური ინტერვენცია კლებულობს ან, უფრო ზუსტად, წყდება და წინაპართა სისხლით მორწყულ მიწაზე, ადგილობრივი მკვიდრი მოსახლეობისაგან თითქმის დაცლილ სოფლებში, რუსეთის იმპერიის კოლონიური პოლიტიკის შედეგად, რუსები და ევროპიდან დეპორტირებული სხვადასხვა ეთნოსის წარმომადგენლები მკვიდრდებიან. ესენი არიან გერმანელები, პოლონელები, ჩეხები, ასევე რუსეთ-თურქეთის ომების შემდეგ — ბერძნები, ასურელები, ქურთები (სონდულაშვილი 2005). მათი ახალი ნაკადების შემოსვლა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგაც გაგრძელდა. ამავე პერიოდიდან ფართოვდება საქართველოში აზერბაიჯანული

დიასპორაც. ამჯერად ამ დიასპორის ფარგლები მოიცავს შიდა ქართლში კასპის, მცხეთის რაიონების, ქვემო ქართლში — გარდაბანს, მარნეულს, გაჩიანს, ბოლნისს, დმანისს, გარე კახეთში — „იორ-მუდანლოს“ ველს და ა.შ.

ამჯერად ქართულ-აზერბაიჯანული კულტურული ინტეგრაციის მხოლოდ რამდენიმე ასპექტზე შევჩერდებით.

1. სამეურნეო ყოფა და მატერიალური კულტურა. როგორც ეთნოგრაფიულმა მასალამ გვიჩვენა, ქვემო ქართლში ტრადიციული სამიწათმოქმედო სისტემა საუკუნის 20-30-იან წლებამდე და ლოკალურად უფრო გვიანამდეც, თითქმის უცვლელად იქნა შემორჩენილი (მხედველობაში გვაქვს მიწის დამუშავების ხალხური წესები, დიდი გუთანი, ენდემური მარცვლეული — ხორბლეული კულტურები, სამეურნეო სათავსები და ნაგებობები და სხვა). მომხდურმა მოსახლეობამ სწორედ ეს სისტემა აითვისა და, შეიძლება ითქვას, დაეყრდნო მას. თანდათანობით მეურნეობის ეს ფორმა გახდა მათი კულტურული ადაპტაციის, ინტეგრაციისა და ინტერფერენციის საფუძველი. მაგ., აზერბაიჯანელები, რომლებიც მომთაბარე ცხოვრებას ეწეოდნენ, იყვნენ მეცხვარეები და იყენებდნენ **ყარაიაზის, ბორჩალოსა და იალნოს მთის** საძოვრებს; საკმაოდ გვიან, დამჯდარ ცხოვრებაზე გადასვლის შემდეგ, დაუახლოვდნენ ადგილობრივ მკვიდრთ. ქართულ გუთანს „ქოთანი“ უწოდეს და მემინდვრეობის იმ წესს ეზიარნენ, რომელიც აქ დახვდათ. დაიწყეს ხვნა და თესვა. მათ ცნობიერებაში ახლაც კარგადაა შემორჩენილი ქართული ხორბლის ჯიშების სახელწოდებები „შაფხა“ („ყარა ყოლჩ“), თავთუხი („თავთუხ“) დოლის პური („ბუღდა“) და სხვ. ამ მხრივ მეტის თქმაც შეიძლება თუნდაც **საცხობი საშუალებების ევოლუციაზე**. მათ აქ მოიტანეს მომთაბარეთათვის დამახასიათებელი საცხობი მოწყობილობა — „საჯი“. ესაა ლითონის ფირფიტა, რომელზედაც ცხვება თხელი, უსაფუვრო ლავაშები, ე.წ. „ფათირი“, ასევე ქვევრის ფორმის მსგავსი პურის საცხობი „კიურე“, რომელშიც აცხობდნენ ნახევრად ხშიად პურებს — „ჩურეკს“. ადგილზე მათ დახვდათ ქართული თონე, შესაბამისად, ქართული **თონის პური,**

შოთი და ლავაში მრგვალი, ანუ, „გურგვალი“ და სხვა. მოხდა ისე, რომ ყოველდღიურ კვებაში ძირითადი საკვების ადგილი დაიჭირა სწორედ ქართული წესით გამომცხვარმა საფუვრიანმა პურმა და ტრადიციული საჯი მხოლოდ სადღესასწაულო დღეებისათვის შემოინახეს.

ქართული პურის გარდა, აზერბაიჯანულ კვებაში, რომელიც მანამდე (მათს აქ მოსვლამდე) ძალზე ღარიბი და ერთფეროვანი იყო, ტრადიციულ წვნიან „ფითთან“ ერთად, შევიდა ქართული კერძები. ამით გამდიდრდა მათი კვების რაციონი, გაიზარდა კალორიულობის ბალანსი და სხვ. უფრო მეტიც, მიუხედავად შარიათის მკაცრი ნორმებისა, აღკვეთებისა და შემღუფღებისა, დღევანდელი აზერბაიჯანული სუფრა არ არის მხოლოდ ტკბილეულით, ფლავითა და ჩაით გამასპინძლება, არამედ ეს არის ქართული სუფრის იდენტური სუფრა, ქართული ტრადიციული კერძებით, ღვინით, სადღეგრძელოებითა და თამადით. ისინი მისდევნენ მევენახეობას და არათუ სვამენ, არამედ თავადაც აყენებენ ღვინოს (ქართული წესით).

აღნიშნულის მაგალითზე თავისუფლად შეიძლება იმის თქმა, რომ კვების სისტემა და მისი ტრადიციული მოდელი მედიატორის როლს ასრულებს ეთნოსთა შორის ურთიერთობებში (გოცირიძე 2007).

ზოგადად კი, როცა ყოფით ურთიერთობებში კვების სისტემის ამ როლზე ვმსჯელობთ, აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ პოლიეთნიკურ გარემოში ის უფრო მეტად ღირებულია, დინამიკურია და ნიველირებადი, ვიდრე მონოკულტურულ სივრცეში.

და კიდევ: მიუხედავად იმისა, რომ ყოფითი კულტურის ეს ელემენტი (კვება) განსაკუთრებული კონსერვატივობით ხასიათდება, საუკუნეების განმავლობაში მიმდინარე სოციალურ-ეკონომიკური პროცესების კვალობაზე ის მაინც იცვლება, — იცვლება არა მხოლოდ საკვებთა სახეობები, კვების რაციონი, ინგრედიენტული შემადგენლობა, ტექნოლოგიები, არამედ მთლიანად კვების ბალანსი, მაგრამ ეს ხდება ნებით, თანდათანობით, ყოველგვარი ხელოვნური

ჩარევის გარეშე. თუმცა ხდება პირიქითაც, — როცა იცვლება სასიცოცხლო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების პირობები, მატერიალური ბაზა. ის, შესაბამისად, უარყოფით გავლენას ახდენს მიგრანტთა სულიერ სამყაროზე, ეთნოფსიქოლოგიაზე, მენტალობაზე (მაგ., სვანთა ჩასახლება ქვემო ქართლში). ამიტომ არ არის შემთხვევითი, რომ კვების სისტემა ხდება ერთგვარი პრესტიჟის მარკერი არა მარტო მატერიალურ კულტურაში, არამედ სულიერ სამყაროსა და სოციალურ ურთიერთობებშიც. ეს კარგად ჩანს სტუმართმოყვარეობაში, ქორწინებაში, დღესასწაულებში, სხვადასხვა ხასიათის ტრადიციებში და სხვ.

სულიერი კულტურა. სამეურნეო ყოფასა და მატერიალურ კულტურაში მომხდარი ეთნიკური ინტეგრაციის პროცესი აბსოლუტურად თავსებადია სულიერი კულტურის სფეროსთან. სულიერ ღირებულებებში არაერთი ფაქტი იჩენს თავს ტრადიციულ ურთიერთობათა დადებითი ტენდენციების გამოვლინებისა. მაგ., რელიგია — კონფესიური კუთვნილება, ის ამა თუ იმ ეთნოსის ცხოვრებაში ხელშეუხებელი, ე.წ. ტაბუირებული სამყაროა, მაგრამ ხალხური ადამიანი ხშირად ამას თავისებურებად წარმართავს. ასეა ქვემო ქართლის ამერბაიჯანელებშიც. აქ შარიათის კანონები არ ირღვევა და ისლამი მისი ორივე მიმართულებით (სუნიზმი და შიიზმი) მოქმედებს, მაგრამ პრაქტიკულად აღმსარებლობა ხელს არ უშლის ხალხთა შორის ურთიერთდაახლოებისა და კულტურული ინტეგრაციის პროცესს. შედარებით დახურული რჩება მხოლოდ ქორწინების ნათესაური სისტემის, საოჯახო ყოფისა და გენდერის სფეროები (გოცირიძე 2001: 2004). ასე რომ, კულტურული ინტეგრაცია ქართულ (და არა მხოლოდ ქართულ) მოსახლეობასთან როგორც მარნეულის, ისე გარდაბნის რაიონებში ზომიერი რელიგიური ტოლერანტიზმისა და საერთო ჰუმანური ღირებულებების ფონზე მიმდინარეობს.

თუ ადრე (ახლო წარსულში) მთელ რეგიონში ერთი ან ორი მეჩეთი მოქმედებდა, ახლა მათი რიცხვი გაცილებით მეტია. გახსნილია ახალი სასულიერო სასწავლებლები — „მედრესეები“. ჰყავთ „მოლები“, „ხოჯები“

და „სეიდები“, „რელიგიური წმინდანები“. აღმსარებლობით კერებში დაცულია ასაკობრივი და სქესობრივი, ანუ, გენდერული გრადაციები, იხდიან რელიგიურ და ეროვნულ (ხალხურ) დღესასწაულებს, იცავენ შარიათით დადგენილ ნორმებს და სხვა. მიუხედავად ამისა, ისინი თანმიმდევრულნი არიან რელიგიურ ტოლერანტიზმში: ქრისტიანს არ უკრძალავენ მეჩეთში შესვლას, მეტიც, ამის ნებას რთავენ ქართველ ქალბატონებსაც კი. თავადაც დადიან ქართულ ეკლესიებში (განსაკუთრებით, დღესასწაულების დროს), სწირავენ საწირავს და სხვ. უპრეცედენტო შემთხვევად მიგვაჩნია ის ფაქტი, რომ სოფ. **ვახტანგისის** (ყოფილი „**ვოევკა**“) ეკლესიის მშენებლობაში მონაწილეობას იღებენ ამერბაიჯანელები. ეს ხდება მათი სურვილით. ისინი ასევე დადიან გარდაბნის ღვთისმშობლის ეკლესიაში, კლავენ საკლავს (ცხვარს) და ა.შ., რისი მაგალითების მოყვანაც შორს წაგვიყვანდა.

ტოლერანტულობა განსაკუთრებით ნათლად ჩანს დღესასწაულებში: „**მოჭარამის**“, „**ნოურებ-ბაირამის**“, „**ყურბან ბაირამის**“ დროს. ავიღოთ, მაგ. „**ნოვრუზობა**“ — ახალი წელი. დღეს ეს დღესასწაული აღარ წარმოადგენს საოჯახო კალენდარულ დღესასწაულს, არამედ იგი არის საერთო სახალხო საგაზაფხულო დღესასწაული, რომელზედაც იწვევენ სტუმრებს, შლიან სუფრას, მართავენ წარმოდგენებს, ეროვნული საკრავიერი მუსიკისა და ფოლკლორული სანახაობების ჩვენებით. განსაკუთრებით საინტერესოა ის ფაქტი, რომ აქ, ამერბაიჯანელთა დიასპორის ამ ნაწილში, ნოვრუზობის დროს, ჩვენ დავადასტურეთ ისეთი იშვიათი ეპიზოდის არსებობა ამ დღესასწაულში, როგორცაა „**ბაჰარიეს**“ — საახალწლო დედოფლის რიტუალური ცეკვა, რომელიც გენეტიკურად ვეგეტატიური ბუნების მქონე მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაების ფუნქციას ატარებს. უდავოა, ეს მხოლოდ სამიწათმოქმედო კულტურის უშუალო ზეგავლენის შედეგი უნდა იყოს (გოცირიძე 2003: 71-72). ამავე კონტექსტში შეიძლება დავინახოთ ამავე დღესასწაულში ბერიკაობა-ყენობის ელემენტების არსებობაც, რაზედაც საგანგებოდ შეიძლება მსჯელობა,

მოცემულ წერილში კი მხოლოდ მოყვანილი ფაქტებით დავკმაყოფილდებით.

ამრიგად, ქვემო ქართლის მოსახლეობაში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების კვლევამ ქართულ-აზერბაიჯანული ურთიერთობის მაგალითზე სავსებით დაგვარწმუნა იმაში, რომ ყოფილი კულტურა და ყოფილი ტრადიციები ინტეგრირებადია, ეს არის კულტურათა დიალოგის ის ფორმა, რომელიც საერთო ჰუმანიტარული სივრცის ჩამოყალიბების ერთ-ერთ ძირითად პირობად უნდა იქცეს.

ლიტერატურა

ბერძენიშვილი დ.

1979. ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან (ქვემო ქართლი, ნაკვეთი 1), თბილისი.

გაბაშვილი ვ. (რედ.)

1957. ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან (ფეოდალური ხანა), თბილისი.

გოცირიძე გ.

2007. კვების ხალხური კულტურა და სუფრის ტრადიციები საქართველოში, თბილისი.

2004. ქვემო ქართლის ექსპედიციის სავლელ დღიურები, გარდაბანი.

2003. აზერბაიჯანულ-ქართული კულტურული ურთიერთობის ისტორიიდან, „ნორუმ ბაირამი“, ექვთიმე თაყაიშვილისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესიის მოხსენებათა მოკლე შინაარსი, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, თბილისი.

2001. ქვემო ქართლის ექსპედიციის სავლელ დღიურები, მარნეული.

გოცირიძე გ., ბერიაშვილი ლ.

2008. ქვემო ქართლის მოსახლეობის ყოფისა და

კულტურის ზოგიერთი ასპექტი ეთნოგრაფიული მონაცემების შუქზე (გარდაბნის რაიონი), ივ. ჯავახიშვილის ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, თბილისი.

1967. ეთნიკური პროცესები სსრ კავშირში, მოსკოვი.

ლორთქიფანიძე ი.

1971. ქვემო ქართლი, I, II, თბილისი.

მუსხელიშვილი დ.

1977. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები, თბილისი.

ფრუიძე ლ.

1972. ქართლის ექსპედიციის ანგარიში, მ.ს.ე.

ქუთათელაძე ქ.

2001. ქვემო ქართლი, პოლიტიკური ისტორიის საკითხები, თბილისი.

ჩიტაია გ.

1928. ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბულა-ლის რაიონში, სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. IV, თბილისი.

კულტურათა დიალოგი როგორც დაპირისპირება კულტურის იმიტაციასთან

თამარ დულარიძე

(საქართველო)

მოდასა და გასტრონომიულ უპირატესობას, უპირველეს ყოვლისა კი — ენობრივ გლობალიზაციას დაჰყავს, თითქოსდა ერთგვარ გაშუალედებამდე ყოველგვარი ეროვნული ტრადიციები და მთელი კულტურული შრეები. მაგრამ არის ადამიანის არსებობის არეები, სადაც ტრადიცია და კულტურა არა მარტო ვლინდება, არამედ ყოველგვარ იმიტაციასაც ავლენს. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა კინო. თუმცა იგი თითქოსდა ცხოვრების მსგავსების ნიმუშია, კინემატოგრაფი ვერ ეგუება იმიტაციას. ის აფიქსირებს ცხოვრებას მაშინაც კი — და, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ეს არაა დოკუმენტური ფილმი, რეალური ცხოვრების ქრონიკა, არამედ თუნდაც მოგონილი, შეთხზული, მაგრამ მაინც შექმნილი სამყარო თავისი დროითა და სივრცით.

ერთ-ერთ თავის ბოლო ინტერვიუში მერაბ მამარდაშვილი ლაპარაკობდა სიცოცხლის იმიტაციის საშიშროებაზე. ზომბის, ანუ, როგორც ის ამბობდა, „ცოცხლისმსგავს არსებებს“ ძალუძთ არა მარტო სიცოცხლის იმიტაცია, არამედ ზომბის პრობლემების იმიტაციაც კი.

კულტურა ჩვენი იმუნიტეტია შიშის წინააღმდეგ. სიკვდილისა და სიცოცხლის შიშისა. ის, რასაც ადამიანი განიხილავს, შეისწავლის, ახდენს მის კლასიფიკაციას, კარგავს მისთვის შეუცნობელი საშინელების თვისებას. პირდაპირი მგერა, შესაძლოა, ქრისტიანული კულტურის ყველაზე მარტივი ნიშანია, რომელსაც ჩვენ ვსწავლობთ, როცა ვდგავართ ხატებზე გამოსახული სახეების წინაშე. ეს მგერა ასევე აუცილებელია გლობალიზაციის სახის წინაშეც,

განსაკუთრებით, თუ ეს არის ბორტების გლობალიზაცია, როგორადაც მეხატება ის მე — ხარბი მითვისება, შთანთქმა და, რაც უფრო ხშირია, — ყოველგვარი თვითმყოფადი კულტურის მისი იმიტაციით შენაცვლება.

ჩვენი ცივილიზაცია არსებობს და ვითარდება კულტურათა გაცვლის გზით. მაგრამ ეს გაცვლა-გამოცვლა მხოლოდ თითოეული კულტურის სრული აუტენტურობის პირობებშია შესაძლებელი. იმიტაციას, რაც არცთუ იშვიათად ემართება კულტურას, ძალუძს მხოლოდ ასლების გამრავლება. იმიტაციურ კულტურას კი ისევე ნაკლებად შესწევს განვითარების უნარი, როგორც თაბაშირის ნიღაბს, თუნდაც ის ცოცხალი სახიდან იყოს აღებული.

ძველი ეგვიპტის, როგორც ჩვენ გვესახება, კარჩაკეტილი კულტურა, ზოგჯერ ყრუდ დახშული, როგორც, მაგალითად, XX საუკუნემდელი იაპონური კულტურა, შესაძლოა, თავის თვითმყოფადობაში სრულყოფილებას აღწევდეს და ქვაკვებოდეს ან კვდებოდეს, იშლებოდეს თავისსავე წვენში, თუ კარს არ გაუღებს სამყაროს, ამასთან, რა თქმა უნდა, საკუთარი ფესვების შენარჩუნებით.

ბევრად უფრო სავალალო მომავალი ელის ასეთი კულტურის ანტიპოდს. ისტორიამ იცის ასეთი კულტურა-მირაჟების მაგალითები, რომლებიც ადვილად ჰბაძავენ სხვის ტრადიციებს, სრულად და დეტალებში მათი კვლავწარმოებით საკუთარ ნიდაგზე. მაგრამ ნებისმიერი ახალი მონაბერი ფანტავს ამ მირაჟს ისევე საფუძვლიანად, როგორც ცდილობდნენ მის დამკვიდრებას.

გლობალიზაცია გამოცდას უწყობს არა ჩვენს ტრადიციებს, არამედ ჩვენი კულტურის ფესვებს. ჩვენ სავსებით საფუძვლიანად შეგვიძლია მივიჩნიოთ, რომ ისეთ მცირე ქვეყანას — არა მარტო ჩინეთსა და რუსეთთან შედარებით, არამედ დიდ ბრიტანეთთანაც კი (რომელსაც მათ ძედუნმა „ქალაქის ვეფხვთაგან ყველაზე პატარა, მაგრამ ყველაზე ცბიერი“ უწოდა), როგორცაა საქართველო, აქვს ძლიერი ფესვმაგარი კულტურა, იმდენად ძლიერი, რომ საქართველოს შეეძლო უფლება მიეცა თავისთვის მუდამ ღია ყოფილიყო სხვათა კულტურისათვის.

საქართველოსთან დაკავშირებული ორი უძველესი მითი შეიცავს შემდეგ ინფორმაციას: ესაა: 1) ოქროს საწმისის (ერთ-ერთი ვერსიით, ღვინის ტექნოლოგიის) მოტაცება, რომელიც არა მარტო სამეფო ბერძენმა ქურდმა, არამედ კოლხეთის უფლისწულმა მედეამ განახორციელეს და 2) მითი ამირან-პრომეთეზე, რომელმაც თავის ოლიმპიელ მონათესავეებს ცეცხლი მოსტაცა, რათა ის მთელი კაცობრიობისთვის ხელმისაწვდომი გაეხადა.

არსებობს კიდევ ერთი, დროის მხრივ ჩვენთვის ბევრად უფრო ახლობელი მოწმობა საქართველოზე. თბილისი, შესაძლოა, ერთადერთი ქალაქია, რომელსაც წერილი მისწერეს. იგი ამერიკელმა მწერალმა ჯონ სტეინბეკმა დაწერა. მან დაინახა ეს ქალაქი, როგორც კარი ორ სამყაროს შორის, ხოლო მისი ბინადრები, როგორც ამ კარის მცველები, რომლებმაც არ უნდა დაუშვან, რომ ვინმემ ეს კარი ჩაკეტოს ბევრი ვინმე ეცადა საუკუნეთა მანძილზე ჩაეკეტა ეს კარი. და ეს ცდები გაგრძელდება, — გვაფრთხილებდა სტეინბეკი, — მაგრამ თქვენ ეს არ უნდა დაუშვათ.

მე მქონდა ბედნიერება, გადამელო ფილმი პიროვნებაზე, რომელშიც ბრწყინვალედ იჩინა თავი ქართული კულტურის ამ თავისებურებამ. მხედველობაში მყავს გრიგოლ ფერაძე, თბილისის სემინარიის კურსდამთავრებული, ბერლინელი სტუდენტი, ბონისა და ვარშავის უნივერსიტეტის პროფესორი, პარიზელი მღვდელი, საკონცენტრაციო ბანაკის — აუშვიცის პატიმარი, წმიდა მღვდელმოწამე არქიმანდრიტი

გრიგოლ ფერაძე.

მისი თავდადება და მოწამებრივი აღსასრული ნაცისტურ ბანაკში ზოგჯერ ჩრდილავს მისი ცხოვრების სხვა ღვაწლს: ასეთივე თავდადებულ, უშიშარ მსახურებას ღვთისა და ადამიანებისათვის, ეკლესიასა და მეცნიერებისათვის. მისი კულტურტეგეობა, რომელმაც ისეთი ნაყოფი გამოიღო, რასაც სხვა შემთხვევაში სამეცნიერო ინსტიტუტი და ცხოვრების ორიოდ საუკუნე დასჭირდებოდა, უცნობი რჩება სამყაროსათვის, რომლის განსანათლებლად ამდენი იღვაწა წმინდა არქიმანდრიტმა.

თავად სიტყვა „კულტურა“ გამორიცხვს კარჩაკეტილობას, ვინაიდან ადამიანი გამოჰყავს ველური მდგომარეობიდან, უცხოსადმი პირველყოფილი შიშიდან. მიმაჩნია, რომ გლობალიზაციის გარდუვალობით ვისიმე დაშინება საჭირო არაა. საჭიროა მისი ადაპტირება, ანუ, უფრო ზუსტად, მასთან ადაპტირება.

ამ პროცესში უდიდესი როლი შეიძლება შეასრულოს ძველი, ავთენტიკური კულტურების შესწავლამ, რომლებმაც თავიანთი თვითმყოფადობა შეინარჩუნეს, ნაირ-ნაირი გლობალიზაციების ტალღათა მიუხედავად, რომლებიც მის ტერიტორიაზე გადადიოდნენ საუკუნეთა მანძილზე.

ღვთისმეტყველების დოქტორი და ფილოლოგი გრიგოლ ფერაძე პატროლოგიით იყო დაკავებული — საეკლესიო მამების მემკვიდრეობის შესწავლით, ე. ი. უმთავრესად ქრისტიანობის პირველი საუკუნეების ძეგლებით. მას 27 ენის ცოდნა დასჭირდა (და ამას ის საბოლოო ზღვრად არ მიიჩნევდა), რათა დაეძებნა, წაეკითხა, შეედარებინა ძველ კულტურათა გამოცდილება იმ ხალხებისა, რომლებმაც ქრისტიანობა მიიღეს, რომ შემდგომ ეთარგმნა, დაებრუნებინა, აქტუალურად ექცია ეს გამოცდილება.

გრიგოლ ფერაძისადმი მიძღვნილი მხატვრული ფილმის სცენარზე მუშაობისას საქართველოს ეკლესიის მიერ მის წმინდანად შერაცხვამდე რამდენიმე წლით ადრე, მე და ჩემმა პოლონელმა თანაავტორმა, რეჟისორმა და

მეცნიერმა ეჟი ლიუბახმა, იმდენი თეთრი ლაქა აღმოვაჩინეთ ჩვენი გმირის ბიოგრაფიაში, რომ გადავწყვიტეთ, ჯერ დოკუმენტური გამოძიება გადაგვედო, რომელიც 1995 წელს დასრულდა ფილმით — „თეთრი ანგელოზის ძიებაში“. მიუხედავად კოლოსალური ძალისხმევებისა გრიგოლ ფერაძის მემკვიდრეობის აღსადგენად¹, მამა გრიგოლი რჩებოდა „დავიწყებულ ცივილიზაციად“, რომლის კვალთა ძებნა, საბედნიეროდ, ჩვენც გვვარგო.

ამჟამად მის მემკვიდრეობას სწავლობენ ლვთისმეტყველნი და სასულიერო სასწავლებელთა სტუდენტები საქართველოსა და პოლონეთში. მაგრამ წმინდა არქიმანდრიტ გრიგოლის მემკვიდრეობასაც და ცხოვრებასაც, ჩემი აზრით, ბევრად უფრო ფართო მნიშვნელობა აქვს, ვინაიდან მთელი მისი ცხოვრება კულტურათმორისი დიალოგის შესაძლებლობის ძიება იყო. ის პოულობდა ამ შესაძლებლობებს იქ, სადაც მისი და აგრეთვე ჩვენი დროების ადამიანები არც ფიქრობენ ძიებას, — ქრისტიანული ეკუმენის შიგნით. ძველი ცივილიზაციების ისტორიულ სივრცეებში, სადაც ქრისტიანული გლობალიზაციამ, რომელსაც ტყუილად როდი უწოდებენ განათლებას, გარკვეულ ტრანსფორმაციასთან ერთად, შეინარჩუნა ცოცხალი და ღრმა ფესვები, იქნებოდა იგი ენა თუ ტრადიციული ოჯახური, ნათესაობრივი, საზოგადოებრივი დამოკიდებულებანი, პოეზია თუ არქიტექტურა.

როცა მუშაობას ვიწყებდით, მე და ეჟი ლიუბახს გვესმოდა, რომ გრიგოლ ფერაძეზე მოყოლის ამოცანას ართულებდა ის აუცილებლობა, რომ ჩვენ გასაგებად უნდა გავგეხებათ თანამედროვე პოლონელთათვის წინასაბჭოური საქართველო, თანამედროვე ქართველთათვის — ომამდელი პოლონეთი, ხოლო ყველა დანარჩენისათვის — ერთიც, და მეორეც. და აქ აღმოჩნდა, რომ ჩვენ ამ ამოცანის

განხორციელებისათვის იდეალურ გმირს მივაგენით...

ფერაძე უცხოეთში ცხოვრობს, სხვადასხვა ქვეყანაში მოგზაურობს, ადვილად მართავს დიალოგს სხვადასხვა კულტურისა და კონფესიების, ეროვნული ტრადიციების დონეზე. მაგრამ არსად არ მიმართავს იმიტაციას, სხვებშიც არ იწყნარებს. მისთვის უცხოა მიმიკრია და მას მიმიკრიებს, მაგრამ არც ქართველის საქვეყნოდ გამომზეურებას ცდილობს, „საბაზროდ გამოტანილ ქართველს“ ქმნის. საკვირველია, როგორ იცდენ ის თავიდან „კოლონიზმის“ ემიგრანტულ სენს, რომელიც ამა თუ იმ სახით ამახინჯებს რეალობას, აიძულებს რა საკუთარი კულტურის იდეალიზებას და სხვის დემონიზებას, ანდა პირუკუ.

ესაა პიროვნებათა, ინდივიდთა პირდაპირი ურთიერთობის სრულყოფილი მაგალითი, თუმცა შეიძლება საუბარი ერებსა და კულტურებს ეხებოდეს. ფერაძის ცხოველი კავშირი საქართველოსთან იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ქმნის ქართულ სამრევლოს როგორც საქართველოს ნაწილს, რომელიც თვითონაა მსოფლიოს ნაწილი. როგორც ეკლესია იგი შეიძლება მცირე და ღარიბი იყოს, მაგრამ უნდა წარმოადგენდეს ერთი ზეციური და მიწიური ეკლესიის ნაწილს. ყოველგვარი სეპარატიზმის, ყოველგვარი სექტანტობისა და ყოველგვარი იმიტაციის გარეშე.

კინემატოგრაფიაში განსაკუთრებით მკაფიოდ ვლინდება უტყუარობის თვისება. XX საუკუნის ყველა ტოტალიტარული რეჟიმი, ხუნტა თუ დიქტატორი ცდილობდა კინემატოგრაფის საკუთარი მოზნებით გამოყენებას, მაგრამ ყოველგვარი ასეთი ცდა მარცხს განიცდიდა და მარცხს განიცდიდნენ მაშინაც კი, როდესაც ავტორები რეჟიმისადმი სავსებით ლოიალური იყვნენ. ამის მიზეზი ისაა, რომ კინოს ბუნება ფილმს ნებისმიერ შემთხვევაში ისტორიის დოკუმენტად აქცევს, ხოლო გერმანული ნაციზმის იმიტაციურობა, მიმბაძველობა, არათავისთავადობა ყველაზე მეტად პირდაპირ აგიტაციურ კინემატოგრაფში იჩენს თავს. როგორც არ უნდა გაიზარო ნაციისტური ფილმების სახეები, შეუძლებელია დროის

1. მაღლიერებით აღვნიშნავთ მათს ვინაობას: პარიზელი მღვდელი დეკანოზი მ. ილია მელია, პოლონელი მღვდელი დეკანოზი მ. ჰენრიკ პაპროცკი, ფერაძის მოწაფეები — პოლონეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის მწყემსმთავარი მიტროპოლიტი ვასილი I, პროტოპრესვიტერი ნიკოლაი ლენჩევსკი, არქიპრესვიტერი აფანასი, ზურაბ ჭავჭავაძე, ქართველი კინოდოკუმენტალისტი რეზო თაბუკაშვილი და მისი თანამშრომლები ირაკლი პაპავა და ირაკლი ტრიპოლსკი.

სულისკვეთების შეცვლა, რომელიც სულ უფრო ცხადად გამოსჭვივის იმ პერიოდის ფილმებში. დადებითი აგიტაცია, უარყოფით აგიტაციად შემობრუნდება, როგორც ეს ლენი რიფენშტალის ფილმებში მივიღეთ.

კინო ახლაც არის ადამიანზე უძლიერესი ზემოქმედების საშუალება, ვინაიდან კინომაყურებელი იძენს გამოცდილებას, რომელიც თითქმის უტოლდება ცხოვრებისეულ გამოცდილებას. ჩვენ კარგად გვახსოვს, რომ დები ან და ჯინეტ პიტრის დედა ტერეზასადმი მიძღვნილი ფილმის საფესტივალო გასინჯვის შემდეგ მოსკოვში ლამის რამდენიმე კვირასში გაჩნდა პირველი საქველმოქმედო საზოგადოებები, იმდენად ძლიერი იყო ამ ფილმში ასეთი პიროვნების ზემოქმედების ძალა, თუმცა ამ საზოგადოებებმა საკმაოდ მალე შეწყვიტეს არსებობა ან შეიცვალნენ. ეს ივარაუდებოდა, იმიტომ რომ იმიტაციის ჩვეულებამ ხელი შეუშალა მათ, უბრალოდ, ჩაბმულიყვნენ დედა ტერეზას საქმიანობაში, მიეღოთ მისი პრინციპები და ღმრთისთვის ემსახურათ, მოწყალება გამოეჩინათ ბედკრულთა და გაჭირვებულთა მიმართ, მათი ეთნიკური თუ რელიგიური ნიშნით გაყოფის გარეშე. ეს ძალიან წააგავს იმას, თუ როგორ გაჩნდა ქართული ღვინისა და მინერალური წყლის „ბორჯომის“ აკრძალვისთანავე, მოსკოვის მაღაზიებში მსგავსი ბოთლები მსგავსი ეტიკეტებითა და წარწერით „Русский Боржом“. ეს იყო მინერალური წყალი, რომელსაც არაფერი ჰქონდა საერთო იმ სასმელთან, რომლითაც მთელი საბჭოთა ხალხი, და, უპირველეს ყოვლისა, მოსკოველები თითქმის საუკუნის განმავლობაში მკურნალობდნენ და კურნავდნენ თავიანთ ახლობლებს.

ძნელია იმიტაციურ კულტურას უნაყოფო უწოდო. იგი ნაცოფიერია მცდარი წარმოდგენებითა და მითებით; იგი ართმევს ერებს თვითშემეცნებას და საკუთარ ისტორიას და თანდათანობით ცვლის კულტურათა დიალოგს ამ დიალოგის იმიტაციით, რომელსაც არ შესწევს უნარი, დაგვეხმაროს გლობალიზაციისათვის წინააღმდეგობის გაწევაში.

მხოლოდ საკუთარი და სხვისი უნიკალურობის შეგნებას, საკუთარი ეროვნული და

კულტურული ტრადიციების ცოდნასა და მათ ერთგულებას, აგრეთვე სხვათა ასეთივე თვისებებისადმი პატივისცემას შეუძლია დასაბამი მისცეს ახალ კულტურათმორის დიალოგს. მის გარეშე შეუძლებელია პროგრესი, ერთობა, უშიშროება. არა ღირს ესპერანტოს კულტურის გამოგონება, უნდა ვისწავლოთ სხვისი ენის გაგება და თარგმნა.

რამდენიმე ბიბლიური ფრაზეოლოგიზმი ქართულსა და არაბულში

ლელა ავალიანი, ლუიზა ხაჭაპურიძე
(საქართველო)

ბიბლია წარმოადგენს ფრაზეოლოგიურ ნასესხობათა ერთ-ერთ ძირითად წყაროს, რის გამოც ბიბლიურ ფრაზეოლოგიზმებს „ინტერნაციონალურ ფრაზეოლოგიზმებს“ უწოდებენ (ნაზარიანი 1976: 35).

ჩვენ ერთმანეთს შევუდარეთ ბიბლიიდან მომდინარე ფრაზეოლოგიური ერთეულები ქართულსა და არაბულში. შევეცადეთ, გავვერკვია, რა ცვლილებები განიცადეს სემიტურ ენათა არეალში წარქმნილმა საერთაშორისო ერთეულებად აღიარებულმა ფრაზეოლოგიზმებმა ორი სხვადასხვა ხალხის მეტყველებაში; რა სახით გვხვდება დღეს ისინი ქართველ მორწმუნეთა მეტყველებაში და როგორ არის შენარჩუნებული არაბულში. საილუსტრაციო მაგალითებად მოგვყავს ჩვენ მიერ სირიის არაბთა რესპუბლიკაში, დასავლეთ საქართველოში ჩაწერილი და ქსუ დიალექტოლოგიის ინსტიტუტის ფონდის მასალები.

კვლევისათვის მეტი სიცხადის მისანიჭებლად ერთმანეთს შევუდარეთ საზოგადოების ორი მეტ-ნაკლებად განსხვავებული ნაწილის — მორწმუნე და არამორწმუნე საზოგადოების მეტყველება.

დაკარგული ცხვარი („კაცსა თუ ვისმე ედგას ასი ცხვარი და შესცთეს ერთი მათგანი, არამედ დაუტევნისა ოთხმოც და ათცხრამეტნი იგი მათათა ზედა და წარვიდეს და მოიძიოს შეცთომილი იგი... მორაივიდეს იგი სახედ თვისა, მოუწოდოს მეგობართა... და ჰრქუას მათ; ჩემ თანა გიხაროდენ, რამეთუ ვპოვე ცხოვარი ჩემი შეცთომილი“ — იესო

ქრისტეს ერთ-ერთი იგავიდან: ლუკა 15, 4-6; მათე 18,12) — სწორ გზას აცდენილი ადამიანი; დღეს აღნიშნულ შესიტყვებას ძირითადად იყენებენ მწვალელებლთაგან (სექტანტებისაგან) დაბნეულთა აღსანიშნავად: „ამ ეკონომიური გაჭირვების დროს სექტებმა გადაიბირა ხალხი, არ ვიცი, ამ დროს რას ვაკეთებთ დაკარგული ცხვრების დასაბრუნებლად“ (დსკი 1994-2005: ფონდი E), „დაკარგული ცხვარივით მიიღო დედაჩემმა თერთმეტი წლის უნახავი, უმადური ძმისშვილი“ (დსკი 1994-2005: ფონდი C). მოცემული შესიტყვება იშვიათად, მაგრამ იმავე მნიშვნელობით გვხვდება საზოგადოების არაეკლესიური (ათეისტურად განწყობილი) ნაწილის მეტყველებაშიც.

არაბულში საანალიზო ფრაზეოლოგიური ერთეული სემანტიკურად ქართულისას ემთხვევა. **عجبة ضالة** (დაკარგული ცხვარი) იტყვიან გზასაცდენილ ადამიანზე, **خروفة ضالة**: **იგულისხმება** არაეკლესიური, რელიგიაშეცვლილი ან არამუსლიმ მამაკაცზე გათხოვილი ქალი.

თავი ღმერთად მოაქვს („კაც ხარ და გიყოფიეს თავი შენი ღმერთად“, — უთხრეს ურიებმა ქრისტეს; იოანე 10, 33) — ქედმაღალი, ამპარტავანი: „იმდენი იშოვეს, თავი ღმერთად მოაქვთ, გონიათ, არავინ აგებინებთ პასუხს“ (დსკი 1994-2005: ფონდი E)... **შენიშვნა:** გამოთქმა ძირითადად გვხვდება არაეკლესიური საზოგადოების მეტყველებაში. მას მორწმუნენი იშვიათად იყენებენ, რადგან ბიბლიის თანახმად, ისინი ღვთის ამოდ სხენებას ერიდებიან („არა მოიღო სახელი ღვთისა შენისა ამოსა ზედა“ —

ათი მცნება“). თუ იტყვიან, — მხოლოდ პირჯვრის გადაწერით, რაც ერთგვარ მოკრძალება-მობოდიშებას გამოხატავს.

ანალოგიური ვითარებაა არაბულშიც. ფრაბეოლოგიზმი აღნიშნავს მედიდურ, ამპარტავან, დიდგულა ადამიანს. საანალიზო ერთეული **الله** **يَجْعَلُ نَفْسَهُ إِلَهًا** გვხვდება როგორც ქრისტიან, ასევე მუსლიმ არაბთა მეტყველებაში; თუმცა ამ რელიგიების მორწმუნე ნაწილი აღნიშნულ შესიტყვებას ნაკლებად იყენებს, — იმავე მოტივით, რომ ღვთის ხშირი ხსენება ცოდვაა.

მეორედ მოსვლა (ახალი აღთქმის მიხედვით, იესო ქრისტე მეორედ მოვა ქვეყანაზე თავისი დიდებით, ვითარცა ღმერთი და განსჯის ყველას მათი საქმეების მიხედვით: „ხოლო რაჟამს მოვიდეს ძე კაცისა დიდებითა თვისითა და ყოველნი ანგელოზნი მისნი მის თანა, მაშინ დაჯდეს საყდართა დიდებისა თვისისათა... და გამოარჩიოს ცხოვარნი თიკანთავან“ (მათე 25, 31-32); „... და კუალად მომავალ არს დიდებით განსჯად ცხოვართა და მკუდართა, რომლისა სუფევისა არა არს დასასრულ“; მრწამსი, მუხლი 7) — საშინელი ამბავი, არეულობა; ცუდი ამინდი: „მეზობლებს მეორედ მოსვლა ქონდათ გუშინ, კილამ დახოცეს ერთმანეთი“; „13 ივნისს მეორედ მოსვლა იყო პირდაპირ, კინალამ დეიქცა ქვეყანა, ისეთი წვიმა და ჭექა-ქუხილი იყო“ (დსკი 2003: ფონდი E).

ქართული ენის იმერხეულ დიალექტში ზემოთ აღნიშნული ფრაზის პარალელური ფორმები — „ყიამეთი“ და „ყიამეთი ამინდი“ დასტურდება, რომელიც არაბული ენიდან მომდინარეობს (ყიამეთი ← არაბ. **القيامة**: აღდგომა, ალიაქოთი, ორომტრიალი, არეულ-დარეულობა, **يوم القيامة** — მეორედ მოსვლა, მკვდრეთით აღდგომა, უკანასკნელი დღე, **والعقاب والحساب** — განკითხვისა და სასჯელის დღე (ბარანოვი 1989) შდრ.: იმერხ. აღდგომა, დიდი ამბავი, განსაკუთრებული მოვლენა; ცუდი ამინდი (გიგინეიშვილი, ქავთარაძე, თოფურია 1961). გურულ დიალექტში გვაქვს გამოთქმა: „ყიამეთი კაცი“ — ცუდი ხასიათის კაცი (ღლონტი 1974).

არაბულში საანალიზო ლექსიკური ერთეული, მსგავსად ქართულისა, გამოიყენება ცუდი ამინდის აღსანიშნავადაც, ოღონდ

იმ განსხვავებით, რომ ქართულში ასეთად კოკისპირული წვიმა და ჭექა-ქუხილი იგულისხმება, ხოლო არაბულში — პაპანაქება, ცხელი ამინდი: **اليوم حار مثل يوم القيامة** „დღეს ისე ცხელა, როგორც მეორედ მოსვლის დღეს“.

სანთელივით კაცი („ესე არს სანთელი ანთებული და საჩინო“, — ამბობდა იესო ქრისტე იოანე ნათლისმცემელზე; იოანე 5, 35). ქართულში გვხვდება პატიოსანი, წმინდა, ნათელი ადამიანის აღსანიშნავად: „თავიკაცი ჭკვიანი და სანთელივით კაცი უნდა ყოფილიყო“...

დიალექტოლოგიის ინსტიტუტის მიერ იმერეთის რეგიონში მოპოვებულ ტექსტებში აღნიშნული ფრაზის სინონიმური ფორმებია: **„დანით საჭრელი კაცი“**, **„ცხვარივით კაცი“** (დსკი 1994-2005: ფონდი A)... სამეგრელოში ჩაწერილ მასალებში გვაქვს შესიტყვება: „სანთელჯგუა კოჩი“ („სანთელივით კაცი“) (დსკი 1994-2005: ფონდი D). სვანურში გამოიყენება შესიტყვება **„სანთელივით ანთებული კაცი“**. იმავე მნიშვნელობით — დამატებითი ნიუანსით (დამხმარე, შემწე) — გვხვდება ფრაზა: **მარილიანი კაცი // მადლიანი ადამიანი** („თქვენ ხართ მარილნი ქუეყნისანი“, — ეუბნება მაცხოვარი თავის მოწაფეებს: მათე 5,13): „ააშენოს ღმერთმა სერიოჟა, რა მარილიანი კაცია, ისე გემრიელად გამიკეთეფს ყველაფერს“ (დსკი 1994-2005: ფონდი E)... **[შენიშვნა:** დიალექტოლოგიის ინსტიტუტის მომძიებელთა ჯგუფის მიერ ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ახალდაბადებულ ბავშვს პირველი ბანაობისას აბაზანაში ჯვრის სახით მარილს უყრიან — „მარილიანი კაცი“ დადგებალ].

ჩვენ მიერ სამეგრელოში მოპოვებულ ტექსტებში დასტურდება გამოთქმა: „ლორონთ ღო მარდიანი კოჩი“ (ღვთიან-მადლიანი კაცი), „ლორონთიმ კოჩი რე“ (ღმერთის კაცია) (დსკი 1994-2005: ფონდი D). სვანური მასალების მიხედვით, „მადლიანს“ იტყვიან მხოლოდ ღმერთზე, ანგელოზებსა და წმინდანებზე, კაცზე კი — არავითარ შემთხვევაში (მასალა მოგვაწოდა დსკი მეცნ. თანამშრომლებმა: ნ. ნაკანმა და დ. ფირცხელანმა). თუშურში მადლიანი, ღვთისნიერი ადამიანის აღსანიშნავად გვხვდება შესიტყვება: **„ქრისტეს თიხაი“**, მოხეურში: **„ანგელოზიანი**

კაცი“ (ლლონტი 1974).

არაბულში გამოთქმა **كجرا كجرا** („სანთელივით კაცი“) გვხვდება სამაგალითო, სხვისთვის მაგალითის მიმცემი, ასევე განათლებული ადამიანის აღსანიშნავად. **كجرا كجرا** მოცემული ფრაზა სიტყვასიტყვით ნიშნავს „მეცნიერს, რომლის თავზეც ცეცხლი ანთია“.

სისხლი და ხორცი („ესე არს ხორცი ჩემი, ვინცა იხმიოს, ის ჩემთანა ჰგვიებს და მე მისთანა“. ესაა იესო ქრისტეს სიტყვები საიდუმლო სერობისას; მათე 26, 26; ლუკა 22, 14) — სისხლისა და ხორცის თანაზიარი, უახლოესი ნათესავი: „ჩემი სისხლი და ხორცი და როგორ ვაგწირო“, „კაცი რო სისხლს და ხორცს მოიშორეფს და მოიძულეფს, ის აქით რა კაის ვაგიკეთეფს“ (დსკი 1994-2005: ფონდი A). საყურადღებოა, რომ არაბულში შესიტყვება **كجرا كجرا** (სისხლი და ხორცი) გვხვდება როგორც მუსლიმანთა, ასევე ქრისტიანთა მეტყველებაში და ორსავე შემთხვევაში ახლო ნათესავს აღნიშნავს.

გულში ეშმაკის შეშვება („შევიდა ეშმაკი იუდაში, რომელსა ერქუა ისკარიოტელ და იყო რიცხვისაგან ათორმეტთასა“ — ლუკა 22,3) — გაბორბლება, რისამე ცუდის განზრახვა ან გაკეთება: „ეშმაკი უკდა გულში და ვერაფრით მოვაბრუნე, ვიცოდი სხვაც დალუბა და თავისიც“ (დსკი 1994-2005: ფონდი E). სამეგრელოში ჩაწერილ მასალებში გვაქვს გამოთქმა: **„ეშმაკ მითუხე გურს“** (ეშმაკი უზის გულში); სვანურში გვხვდება ფრაზა: **„ქაჯ ათგეარაან“** (ეშმაკი შეუხნდა), **„ქაჯ ათსგურდა“** (ეშმაკი დაეპატრონა). ამავე მნიშვნელობით გვხვდება გამოთქმა: **სულის გაყიდვა // სულის ეშმაკისთვის მიცემა**. „ზოგი სულს ყიდის ფულისთვის და სხვას დაინდობს?“ (დსკი 1994-2005: ფონდი C), „ჩემი მეზობლის ბიჭმა **ეშმაკს მისცა სული** და ყაჩაღობა დაიწყო“. ჩვენ მიერ მოპოვებულ არაბულ მასალებში ზემოაღნიშნული მნიშვნელობით გამოიყენება რამდენიმე პარალელური ფორმა, რომლებიც გვხვდება ორივე რელიგიური მრწამსის მქონე ადამიანთა მეტყველებაში: **ეშმაკის გულში შეშვება** **كجرا كجرا**, **ეშმაკი დაეპატრონა (მოიცვა)** **كجرا كجرا**, **ეშმაკმა სძლია** **كجرا كجرا**, [შენიშვნა: არაბულში

გაბორბებული, ავის მქმნელის მნიშვნელობით გვხვდება შესიტყვება **كجرا كجرا** რომელიც სიტყვასიტყვით ნიშნავს **ეშმაკისგან შეპყრობილს**. ქართულში მოცემული გამოთქმა გამოიყენება მხოლოდ სულით ავადმყოფის (ნებელლობადაკარგულის) აღსანიშნავად. მათ მკურნალობენ მონასტერში სპეციალური ლოცვებით, რომელთაც **კვეთებულის**, ანუ, ეშმაკის განსადევნის (ე.ი. განსაკვეთი, გასადგები) სახელითაა ცნობილი; **كجرا كجرا** **ეშმაკმა აცდუნა**, **كجرا كجرا** **ეშმაკმა უკარნახა**.

საქართველოში ათეისტური მმართველობის პერიოდში **ეშმაკის** არსი შეცვლილი იყო და მას მსუბუქი ფორმით გამოიყენებდნენ. მაგალითად: **ეშმაკის ფეხი // ქრისტეს ფეხის მჭამელი (მკვნეტელი) // ეშმაკუნა** — მოხერხებული, ანცი, მოუსვენარი, ცელქი ბავშვის აღსანიშნავად გვხვდება. მოცემული ფრაზოლოგიზმების გამოყენებას მორწმუნენი ძალზე ერიდებიან, რადგან „ეშმაკი“ მათთვის ქრისტეს მტერია. ცელქი ბავშვებისადმი მსგავსი მიმართვა არაერთხელ ყოფილა მათ შორის დავის საბაბი.

ჯვრის ზიდვა (ტარება) // მძიმე ჯვარი („დასდევს მას ზედა ჯუარი იგი და მიაქუნდა იესუს“; ლუკა 23, 26; იოანე 19, 17) — დიდი მოვალეობა, ტანჯვა, განსაცდელი: „ყველა კაცი თავის ჯვარს ზიდავს ამ ქვეყანაზე, ისე არაა ცხოვრება“ (დსკი 1994-2005: ფონდი E), „ძაან მძიმე ჯვარი შეხვთა ჩემ შვილს, ოთხი შვილი უკაცოთ და უსახვართო, როგორი გასაზღელია?“ (დსკი 1994-2005: ფონდი C).

არაბი რესპონდენტები მეტ-ნაკლებად მიჯნავენ ერთმანეთისაგან აღნიშნულ გამოთქმებს: **كجرا كجرا** **ჯვრის ზიდვა** „ადამიანურ ცხოვრებას“ ნიშნავს, **მძიმე ჯვარი** **كجرا كجرا** ითქმის ღარიბ, გაჭირვებულ კაცზე, **كجرا كجرا** **ჯვარი აქვს** დიდი პრობლემა აქვს, უჭირს, უხედურება ადგას. შევნიშნავთ, რომ ეს გამოთქმა გვხვდება მხოლოდ **ქრისტიან არაბთა** მეტყველებაში..

ქვის ქვაზე არ დატოვება // აღგვა პირისაგან მიწისა („არა დაშთეს ქვა ქვასა ზედა შენ შორის [იერუსალიმ], რამეთუ ვერ გულისხმა-ჰყავ ჟამი მოხედვისა შენისა“, — მი-

მართა იესო ქრისტემ იერუსალიმს, ქალაქში შესვლისას პასექის დღესასწაულის დღეებში. მალე მოდიოდა ჯვარცმა, რის გამოც მომავალში ისრაელი პასუხს აგებდა განკაცებული ღმერთის ვერშეცნობის გამო; ლუკა 19, 44) — მოსპობა, ნგრევა, გაპარტახება. გამოთქმა ძირითადად გვხვდება წყევლის ფორმებში: „ღმერთმა აღგა-ოს პირისაგან მიწისა ეს სისხლის მწოვლები, როგორაც არაფერი დამიტოვეს, ისე არ დარჩა ქვა ქვაზე მათ სამოსახლოში“ (დსკი 1994-2005: ფონდი E)... აღნიშნული შესიტყვება გვხვდება არაბულშიც და შეიცავს დამატებით ნიუანსსაც, რაც უფრო ამძაფრებს მის მნიშვნელობას. ეს არის განადგურება ცოცხალისა და მკვდრის, ანუ, როგორც არაბები იტყვიან — *سبأياو رضخلاً رمد* (სიმწვანისა (ნედლისა) და ხმელისა).

თავზე ნაცრის დაყრა (ძველი აღთქმის თანახმად, ებრაელთა ღრმა მწუხარების ნიშანი; ტანსაცმელს შემოიხევენ, თავზე ნაცარს დაიყრიდნენ და მდუმარედ იყვნენ ან მოსთქვამდნენ: „შეიტყო იობის სამმა მეგობარმა ყველა ეს უბედურება... და ატირდნენ. შემოიხია თითოეულმა თავისი მოსასხამი და **თავზე ნაცარი დაიყრა**“: იობი 2,11-12; „შემოიხია მორდოქაიმ სამოსელი, ჩაიცვა ჯვალთ და **თავზე ნაცარი დაიყრა**. გავიდა შუაგულ ქალაქში და ხმამალა, მწარედ მოთქვამდა“: ესთერი 4,1) — დაბეჩავება, დაჩაჩანაკება: „რა კაი ბიჭი იყო და ახლა თლა **თავზე ნაცარდაყრილი** დადის. რაა ცხოვრება?!“, „ადამიანს ჩაცმის კულტურა უნდა ქონდეს და **თავზე ნაცარდაყრილი** არ უნდა დადიოდეს“ (დსკი 1994-2005: ფონდი E). მეგრული მასალების მიხედვით გვაქვს გამოთქმა: „**ტუტა გირღუ ღუღშა**“ (ნაცარი დაიყარა თავზე, ე.ი. დაჩაჩანაკდა), (დსკი 1994-2005: ფონდი D). შევნიშნავთ, რომ გამოცემულ ლექსიკონთა მიხედვით, მოცემული გამოთქმა საქართველოში გლოვის მნიშვნელობითაც გვხვდებოდა. მაგ., სამეგრელოში ქმარმკვდარი ქალები თავზე ნაცარს იყრიდნენ და კერიის პირზე წვებოდნენ დასაძინებლად, თითქოსდა დასამარებულები იყვნენ. აქედან გამომდინარე, გვხვდება გამოთქმა: „**შე დანაცრებულ**“, რომლითაც ძირითადად მგლოვიარეებს მიმართავდნენ.

აღნიშნული ფრაზეოლოგიური ერ-

თული მსგავსი სემანტიკით ფიქსირდება არაბულშიც. გვხვდება როგორც სიტყვასიტყვით — *رأى وأرقت إدارته*, ასევე ოდნავ განსხვავებული ლექსიკური შემადგენლობითაც: „თავზე მიწის დაყრა“ („ათას ერთი ღამე“ 1977: 88). საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ამ გამოთქმას ქრისტიანი არაბები არ იყენებენ, იგი გვხვდება მხოლოდ მუსლიმანებში, თუმცა თავზე ნაცრის დაყრის ტრადიცია შემორჩენილია სოფლებში (ასე იტყვიან ქრისტიანი შვილმკვდარი დედები).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, იქ, სადაც ტრადიცია დაიკარგა, შემორჩა მხოლოდ ფრაზეოლოგიურ ერთეულად, ხოლო იქ, სადაც, ტრადიცია დარჩა, ფრაზეოლოგიზმიც არ გამოიყენება.

განხილული მაგალითებიდან ჩანს, რომ ბიბლიიდან მომდინარე ფრაზეოლოგიური ერთეულები ცოცხლობს სხვადასხვა მრწამსის მქონე ადამიანთა მეტყველებაში, მაგრამ სხვადასხვა ენაში მათ მოხმარებას მეტ-ნაკლებად განსხვავებული მოტივი უდევს საფუძვლად: ერთი მხრივ, თუკი შესიტყვება უშუალოდ ქრისტიანულ ატრიბუტს შეეხება (ჯვარი...), მას მუსლიმები არ გამოიყენებენ, ხოლო თუ შესიტყვება ძველი აღთქმისეული მრწამსისთვისაა დამახასიათებელი (კბილი კბილის წილ...), მას გამოიყენებდნენ მართლმადიდებელი ქრისტიანები (ქართველებიცა და არაბებიც); მეორე მხრივ, მოტივაციის სხვადასხვაობა ამა თუ იმ ქვეყნის განსხვავებული სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრებით თუ გეოგრაფიული მდებარეობითაა გამოწვეული.

ლიტერატურა

ავალიანი ლ.

2007. სირიის არაბთა რესპუბლიკაში ჩაწერილი აუდიომასალები, ქუთაისი — ალექსო.

ათას ერთი ღამე

1977. ტომი IV, თბილისი: „განათლება“.

ახალი აღთქუმაი

2003. გიორგი და ექვთიმე მთაწმიდელების თარგმანთა გადამუშავებული გამოცემა, თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა.

ბარანოვი ხ. (БАРАНОВ Х.)

1989. Арабско-русский словарь, Москва: «Русский язык».

ბიბლია

1989. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა.

გიგინეიშვილი ი., ქავთარაძე ი., თოფურია ვ.

1961. ქართული დიალექტოლოგია, თბილისი: „განათლება“.

დსკი

1994-2005. აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფონდის მასალები, A — ორბირი; B — სვანეთი; C — ხონი; D — სამეგრელო; E — ქუთაისი.

ნაზარიანი ა. (НАЗАРЯН А.)

1985. Фразеология современного французского языка, Москва: «Высшая школа».

სახოკია თ.

1979. ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბილისი: „მერანი“.

ღლონტი ა.

1974. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბილისი: „განათლება“.

ხაჭაპურიძე ლ.

2006. ბიბლიური ფრაზეოლოგიური ერთეულები ქართველი მართლმადიდებელი მრევლის მეტყველებაში, ქუთაისი: “ქსუ გამომცემლობა“

ახალი ვიზიტი ჩამბესში. რა მოხდა არაქალკედონური ეკლესიების დიალოგთან დაკავშირებით?

ილუმენი ენდრიუ (ვეიდი)

(იტალია)

როგორც აღმოსავლური ქრისტიანული ლიტურგიის ბევრი მკვლევრის, ისე ჩემი პირადი კონტაქტებიც არაქალკედონურ ეკლესიებთან ხშირია და დადებითი. მართლმადიდებელი სტუმარი, თუნდაც უმცირესი კეთილი ნებით, მაშინვე გრძნობს სიმპათიას მათი მრავალფეროვანი და მდიდარი ლიტურგიული ტრადიციების მიმართ. იგი ასევე გაცხადებულია ხანგრძლივი და ტრაგიკული ისტორიების განმავლობაში დევნისადმი მათ მიერ გაწეული გმირული წინააღმდეგობითა და მათი ერთგულებით ძველი ტრადიციისადმი. მღვდლებთან, ეპისკოპოსებსა და პატრიარქებთან თეოლოგიურ დისკუსიაში მონაწილეობისას მე აღფრთოვანებული ვიყავი მათი ერთგულებით მართლმადიდებლობის მიმართ და მათი განცდით, რომ აღმოსავლური ეკლესიის ერთიანობა კომპრომეტირებული იყო უფრო ტერმინოლოგიის საკითხით, ვიდრე არსით. არც ერთი ჩვენგანი არც სულელია და არც გაუნათლებელი, და ვიცი, რომ ისტორია მრავალ, თეოლოგიურ ჯერ კიდევ გადაუჭრელ პრობლემას შეიცავს. დღეს მართლმადიდებლურ სამყაროში მხოლოდ ძალზე ზედაპირულნი ან ფანატიზმთან მიახლოებულნი თუ დაუჭერენ მხარს იმას, რომ ეს ეკლესიები ნამდვილად მონოპოლისტები არიან იმ მნიშვნელობით, რომელიც დაიგმო ქალკედონის კრებაზე, ან თუნდაც ის, რომ ისინი სინკრეტიზმში ჩაცვივდნენ სომხებისთვის ცილის დაწამებით, თითქოს ისინი ზოროასტრული ელემენტების ინტეგრირებას ახდენენ, მაშინ როდესაც ისინი საუკუნეების განმავლობაში სწორედ რწმენის ამ დაცემას

უწევდნენ წინააღმდეგობას წამების ფასად. ჯერჯერობით, მიუხედავად ყველა ჩვენგანის მიერ მართლმადიდებლობის აღმსარებლობისა, როგორც კი ჩვენ თეოლოგიური ტერმინოლოგიის გამოყენებას ვიწყებთ, მუდამ საწინააღმდეგოს ვაწყდებით. სანამ ყოველი ჩვენგანი მზად არ იქნება, მსხვერპლი გაიღოს ან შეთანხმდეს რწმენის საკითხებზე — განსაკუთრებით ინკარნაციასა და ჩვენს ხსნასთან დაკავშირებულ საკითხებზე, — მაინც არსებობს ინტუიცია, რომ ეს გაყოფა აუტანელი, სამარცხვინო ფაქტია, და ამდენად — აშკარად გამოუსადეგარი.

დიალოგი მე-20

საუკუნის განმავლობაში

მიუხედავად იმისა, რომ მართლმადიდებელ ეკლესიებსა და არაქალკედონურ აღმოსავლურ მართლმადიდებლურ ეკლესიებს შორის გარკვეული დიალოგი ყოველთვის არსებობდა, იგი გაუთვითცნობიერებლობისა და პოლემიკურობის ტენდენციას ატარებდა. ისეთი დიდი ავტორებიც კი, როგორებიც არიან იოანე დამასკელი და წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი, რომლებიც ამ საკითხზე ინტენსიურად წერდნენ, აყალიბებდნენ სრულყოფილ მართლმადიდებლურ სწავლებას; არ ჩანს, რომ დიალოგში ყოფილიყვნენ ჩართულნი, ან ეცადათ „მონოფიზიტების“ მიდგომის გაგება, როგორც სხვა შესაძლო, ასეთივე მართლმადიდებლური მიდგომისა იმავე საწმუნოების შინაარსისადმი, სხვა, შესაძლოა — უფრო დაბალი

— ფილოსოფიური ტერმინოლოგიისა და კატეგორიების გამოყენებით. იმ დროს, როდესაც ე.წ. ეკუმენურ მოძრაობას მე-20 საუკუნეში მართლაც ბევრი წარუმატებლობა ჰქონდა, ისეთი, როგორცაა მუდმივი ცთუნება რელიგიიზმისა და ტრივიულობაში ჩაგარდნისა, მან ახალი ატმოსფერო მაინც შექმნა, რომელშიც მხარეებს შეეძლოთ ესაუბრათ ისე, რომ მაშინვე არ დაევიწყათ ხელი იარაღისთვის, როგორც ეს ფიზიკურად ხდებოდა მეხუთე საუკუნეში, ანდა, სამწუხაროდ, ინტელექტუალურად.

როგორც დღევანდელ თაობას ახსოვს, დიალოგი ისევ გაგრძელდა 1964 წელს აარჰუსში (არჰუს). შედეგები იმდენად დადებითი იყო, რომ ოფიციალური შეხვედრები გაგრძელდა ბრისტოლში (1967), ჟენევაში (1970), ადის-აბებაში (1971), ბალამანდში (1972), პენდელიში (1978) და ჩემბესში (1979, 1985, 1989, 1990, 1993). ერთობლივი დეკლარაციების სერიების შემდეგ, 1989 და 1990 წლებში, ეს დოკუმენტები იქცა „საერთო აღმსარებლობის პირველ და მეორე დეკლარაციად“ და 1993 წელს სრული ერთობის აღდგენის პროექტად „ანათემის მოხსნის წინადადებით“. „საერთო რწმენის/აღმსარებლობის დეკლარაცია“ არა მხოლოდ აცხადებს, რომ გაუგებრობა ქალკედონისა და მონოფიზიტური ან ეგვიპტური ერესის შესახებ მთლიანად მოგვარდა, არამედ იმასაც, რომ არაქალკედონური ეკლესიებმა აღიარეს, რომ ქრისტეს ჰქონდა როგორც ადამიანური, ისე ღვთაებრივი ნება და ზემოქმედება. ყველა მართლმადიდებელი ეკლესია, ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის ჩათვლით — სრულად და ოფიციალურად იყვნენ წარმოდგენილნი ამ შეხვედრებზე და ხელი მოაწერეს ამ დეკლარაციებს. ერთობა გარდაუვალი ჩანდა, მაგრამ შემდეგ აღარაფერი მომხდარა.

ლარშეს კრიტიკა

ფრანგმა თეოლოგმა ჟან-კლოდ ლარშემ 2000 წელს 100-გვერდიანი ნაშრომი გამოაქვეყნა, რომელიც არსებითად კრიტიკულად

არის განწყობილი ხელშეკრულების ფარგლების მიმართ და პესიმისტურია პროექტის შანსების თვალსაზრისით. როგორც ჩვეულებრივ, ავტორი ლაკონიური, ავტორიტეტული, ძალზე ნაკითხი და დოგმატურია. ყველა, ვისაც კი უწერია ამ დიალოგისა და ერთობის პროექტის თემაზე, თუ ისინი არ წარმოადგენენ რეაქციონერ ულტრა-კონსერვატორთა ყველაზე უკიდურეს კატეგორიებს ან მათ საპირისპიროს, რელიგიისტ „ეკუმენისტებს“, დაეთანხმებიან ლარშეს, რომ დიალოგის გაგრძელება საჭიროა ამა თუ იმ დარჩენილი გაუგებრობის გასარკვევად. თუმცა ლარშე აღიარებს, რომ არაქალკედონელებმა „დაძლიეს“ მონოენერგიზმი და მონოთელიზმი, იგი იმის აშკარა შთაბეჭდილებას ტოვებს, რომ ისევ ტერმინოლოგიის ტყვეობაშია. იგი აცხადებს, რომ დეკლარაციები ან აყალბებს ტერმინების მნიშვნელობას, ან „ბუნდოვანია“. შემდეგ იგი იმის ფორმულირებას ახდენს, თუ როგორ ესმით ან არ ესმით იგი. მაგალითად, როდესაც ეკუმენური კრების (553 წ.) VII კანონი ზუსტად იყენებს კირილე ალექსანდრიელის ტერმინოლოგიას იმის სათქმელად, რომ ქრისტეს ორი ბუნება „მხოლოდ ფიქრებში“ განსხვავდება, საინტერესოა, ხომ არ არის ლარშე მიკერძოებული სხვადასხვა დელეგატების კეთილსინდისიერების მიმართ. თუ იგი უშვებს, რომ დეკლარაციები ადასტურებს დიოენერგიზმსა და დიოთელიზმს, შესაძლოა, დელეგატების განზრახვის მისეული გაგება, რომლებიც იყენებენ ტერმინოლოგიას „მხოლოდ ფიქრებში“, უსამართლოდ უარყოფითია. ყოველ შემთხვევაში, იგი მართალია იმაში, რომ საჭიროა შემდგომი დისკუსია და დაზუსტება.

ლარშე წინააღმდეგია კირილეს ლექსიკონის გამოყენებისა; გარდა ამისა, ეს ლექსიკონი უდავოდ უშვებს მართლმადიდებლურ ინტერპრეტაციას. მაშ რატომ არ არის იგი საკმარისად კარგი დეკლარაციისთვის? მართლმადიდებლობა კერძო ტერმინოლოგიას ეხება თუ რწმენის შინაარსს?

რა თქმა უნდა, შეგვიძლია დავეთანხმოთ ლარშეს, რომ IV-VII ეკუმენისტური კრებების საკითხი ნათლად არ არის განხილული და საჭირო იქნება რომ არა ქალკედონელებმა, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ისინი ინარჩუნებენ

საკუთარ თეოლოგიურ ენას, ერთმნიშვნელოვნად ცნონ ეს კრებები ეკუმენურად, მათ სწავლებებთან ერთად, მართლმადიდებლური რწმენის გამოხატვის სახით.

დეკლარაციის შემდეგი სუსტი წერტილია სევერუს ანტიოქიელი, რაც ასევე მოითხოვს შემდგომ დისკუსიას. ლარშე, მისდევს რა წმინდა მარკინე აღმსარებლის ბრწყინვალე ანალიზს, სევერუსს აშკარად ერეტიკოსად მიიჩნევს. შესაძლებელია, რომ მამებსაც კი დაეგმოთ ის აზრები, რომლებიც არ იყო ზუსტად ის, რასაც სევერუსი გამოთქვამდა. თუ საქმე ამაში მდგომარეობს, მამათა სწავლანი დარჩება, მაგრამ მას შეიძლება შეუთიოს „დეიდა სალიმ“ (კრიტიკის ობიექტმა) — გაუგებრობამ, რომელიც ემყარება არასწორ ტერმინოლოგიურ და ლინგვისტურ კრიტერიუმებს. თავად მამებიც არ არიან შეუცდომლები (კლასიკური მაგალითია გრიგოლ ნოსელის აპოკატასტასის), თუმცა ამ შემთხვევაში კონსენსუსი ძალზე დიდია, ხოლო მამები — ძალზე ავტორიტარულები. ჩვენ კიდევ უნდა შევისწავლოთ, რა დგას სევერუსის ჭეშმარიტი ტერმინოლოგიის მნიშვნელობის უკან, სხვაგვარად შეიძლება იმავე მახეში მოვხვდეთ, როგორშიც წმ. გრიგოლ დიდი აღმოჩნდა თავის მართლმადიდებლურ კამპანიაში იმ იდეის წინააღმდეგ, რომ ერთი ეპისკოპოსი შეიძლება უნივერსალური იყოს, რაც დამყარებული იყო შემაცდენელ თარგმანზე ბერძნული „თიკოუმენიკოს“-ისა ლათინურ „უნივერსალის“-ად. ტერმინოლოგიის საკითხი აშკარად ორბზროვანი ჩანს წმინდა კირილე სკვითოპოლელის „წმინდა საბას ცხოვრებაში“, სადაც იგი გმობს სევერუსს ტრითეიზმის ტერმინოლოგიის საფუძველზე, რომელსაც სევერუსი აშკარად არ აღიარებდა.

ტერმინოლოგიური ჩიხი კიდევ უფრო ნათელია სევერუსის იუსტინიანესულ კამათში, რომლის ტერმინოლოგიასაც, როგორც ეს გაგებულია და განსაზღვრული არა სევერუსის, არამედ იუსტინიანეს მიერ, მიყვავართ უზარმაზარ ერესებამდე, რომელთაც სევერუსი არასოდეს არ ასწავლიდა. უეჭველად უნდა ვნახოთ, რა დგას სევერუსის ტერმინოლოგიის მიღმა, რათა ვნახოთ, არის თუ არა იქ მართლმადიდებლური

რწმენა, გამოხატული იმ სიტყვებით, რომლებსაც იმ დროის კონსტანტინოპოლში სხვა მნიშვნელობა ჰქონდა.

საზოგადოდ, მიღებულია, რომ სევერუსის ნაწერებში „ბუნებას“ (physis) და იპოსტასს იდენტური მნიშვნელობა აქვთ. ამგვარად, ერეტიკოსობა არ არის ამ ტერმინებით ლაპარაკი ერთ შერწყმულ ბუნებაზე, რადგანაც „ბუნება“ იპოსტასის ეკვივალენტურია. ეს მიუთითებს, რომ სევერუსი არ იყო ნეოპლატონისტი ან არისტოტელესეული მეტაფიზიკოსი — მაგრამ განა ეს ერეტიკული დანაშაულია? ჩვენ სევერუსის რწმენას ვსწავლობთ, თუ ფილოსოფიის კონკრეტულ სკოლაში გამოცდას ვატარებთ?

ერესის მრავალგზისი გაკიცხვის შემდეგ, თავისი ნაშრომის სამ მეოთხედში ლარშე უშვებს ვარაუდს, რომ „მონოფიზიტური“ ლექსიკონი სინამდვილეში შეიძლება გამოყენებული და მისაღები იყოს მართლმადიდებლური გზით ისე, როგორც კირილე ალექსანდრიელის შემთხვევაში. შემდეგ იგი აცხადებს, რომ უპირატესობას ანიჭებს ქალკედონურ ლექსიკონს. მე მას ამ უპირატესობაში დავეთანხმებოდი, მაგრამ ვერ ვხედავ, რომ ეს აუცილებლად აქცევს ერეტიკოსებად მათ, ვინც სხვა ლექსიკონს ხმარობს. ქალკედონურმა ლექსიკონმა მონოფიზიტებს შეიძლება ნესტორიანიზმიც შესთავაზოს. რა უფრო მნიშვნელოვანია: რწმენა თუ ტერმინოლოგია?

ლარშე მუდმივად ხაზს უსვამს იმას, რომ სევერუსის ტერმინოლოგია აპოლინარიუსისგან — ერეტიკოსისგან მომდინარეობს. ეს ნამდვილად მართალია ლექსიკონის ისტორიული განვითარების თვალსაზრისით, მაგრამ ასევე მართალია, რომ ქალკედონური ტერმინოლოგია მომდინარეობს წარმართი ფილოსოფოსებისგან — პლატონისა და არისტოტელესგან. რას ამტკიცებს ეს?

ლარშეს დავის შემდეგი საგანია დიოსკოროსი, რომლის გაკიცხვასაც იგი, რადაც უნდა დაუჯდეს, ცდილობს იმ ფაქტის საფუძველზე, რომ იგი ერესის მეგობრების მეგობარი იყო, რომელთა მოსაზრებების გაზიარებაშიც ადანაშაულებს დიოსკოროსი, მიუხედავად დიოსკოროსის პირადი მკაფიო განცხადებებისა.

ლარშე უფრო დამაჯერებლად აყენებს საკითხს, როდესაც მიუთითებს იმ ამაღლებებელ ფაქტზე, რომ ქალკედონის მკაფიო უარყოფა გამოხატეს ეთიოპიის ეკლესიის წარმომადგენლებმა, სირიის ეკლესიის ახლანდელი პატრიარქისა და ინდოეთის სირიული ეკლესიის წარმომადგენლებმა. ეს უარყოფანი სცილდება მხოლოდ კრების მიერ გამოყენებულ ტერმინოლოგიას.

მიუხედავად ამ ვრცელი ანალიზის შესახებ არაერთი ავი წინათგრძობისა, მე გულწრფელად დავეთანხმები ლარშეს დასკვნას: „იმისთვის, რომ „ერთობის პროექტი“ მიღებულ იქნეს და განხორციელდეს რისამე სასარგებლოდ და არა საზიანოდ; უნდა მოეწყოს ახალი დისკუსიები, რათა შესაძლებელი გახდეს ახალი „საერთო დეკლარაციის“ მიღწევა, რომელიც თავისუფალი იქნება ადრინდელი ბუნდოვანებებისგან და რომელშიც იქნება ახალ განცხადებათა გარკვეული რაოდენობა, რაც ნათელყოფს იმას, რომ ორივე მხარე ზუსტად აღიარებს მართლმადიდებელი ეკლესიის სარწმუნოებას“.

გოპარ არუთინიანის პასუხი

ლარშეს სტატიამ სასარგებლო დისკუსია გამოიწვია. საგანგებო ინტერესს იმსახურებს იმავე ჟურნალის შემდეგი წლის ნომერში გამოქვეყნებული გოპარ არუთინიანის პასუხი. ეს ღრმა სამეცნიერო სტატია ჩვენს ყურადღებას რამდენიმე მიზეზით იმსახურებს, — პირველ რიგში იმით, რომ ავტორი კითხვის ქვეშ აყენებს ლარშეს ძალზე დოგმატური განცხადებებისა და გაკიცხვათა საფუძვლიანობას; მეორე — იმიტომ, რომ იგი წარმოადგენს სწორედ სომხურ თვალსაზრისს; მესამე — იმიტომ, რომ იგი უზრუნველყოფს სომხური ქრისტოლოგიის სრულყოფილი მართლმადიდებლობის ძლიერ დაცვას, რომელსაც იგი წარმოადგენს როგორც სრულიად თავსებადს ქალკედონთან, და მეოთხე, — იმიტომ რომ იგი ხაზს უსვამს ღრმა განსხვავებებს თეოლოგიაში სხვადასხვა არა-ქალკედონურ ეკლესიას შორის.

არუთინიანი გამოთქვამს უკმაყოფილებას ლარშეს სამეცნიერო ნაშრომით, რადგანაც მას მიაჩნია, რომ ლარშემ არ იცის არაქალკედონური ქრისტოლოგია. იგი ორ ძირითად შეცდომას ხედავს: 1. არაქალკედონური თეოლოგიის დაყვანას სევერიანეს ქრისტოლოგიაზე და 2. წყაროების პრობლემას. მართლმადიდებელი მკითხველისთვის პირველი საკითხი შემდეგ პრობლემას — არაქალკედონური ეკლესიების არაპრობლემატიზაციას წარმოაჩენს. არუთინიანი იმის დემონსტრირებას ახდენს, რომ სევერიანე სომხური ეკლესიის მიერ VI საუკუნეში გადაეცა ანათემას, რომელსაც, მაშასადამე, არასევერიანესეული ქრისტოლოგია აქვს.

სომხეთი ქალკედონს იცნობს მიკერძობული სირიული ტექსტებით, მაშინ როდესაც ბიზანტია სომხეთს დამახინჯვებით იცნობს და ეს იყო საფუძველი წმ. ფოტიუსის „წერილებისა სომხებს“. სომხურმა ეკლესიამ ეგვიპტის დავამ 508 წელს, მაშინ როდესაც დიოსკოროსი არასოდეს არ მიუღია.

არუთინიანი დიდი რაოდენობით იძლევა ლიტურგიულ მითითებებს, რათა მოახდინოს სომხური ქრისტოლოგიის ილუსტრირება, ერთ-ერთი მათგანი ნერსე შნორალის (1102-1173) პიმნია: „სიტყვამ — ღმერთმა — სრულყოფილი ბუნება მიიღო — ადამიანური“, და მისი რწმენის აღიარება, რომელშიც იგი წერს: „მან მისგან (ღვთისმშობლისგან) მიიღო ჩვენი ცოდვილი ბუნება: სული, საფშვინველი და სხეული“. „ლოგოსი ვერ გავიდა მასში, როგორც არხში, ეგვიპტის ყალბი აზრების მიხედვით. ერთადერთი არსება, ერთადერთი პიროვნება, ორი ბუნება, გაერთიანებული კავშირით შერევისა და გაყოფის გარეშე არის ერთადერთ იესო ქრისტეში. ჩვენ ვაღიარებთ, რომ ორი ბუნება ერთად გადაიქცა და რომ კავშირში ამ ორიდან არც ერთი არ დაკარგულა“. ნერსე ასევე მკაფიოდ ასწავლის ორ ნებას.

იგი ასევე კათოლიკოს გარეგინის (1995-1999) ციტირებას ახდენს: „შეერთების შემდეგ ორ ბუნებას არ დაუკარგავს თავისი სათანადო დამახასიათებელი თვისებები და მათი სისრულე, მაგრამ ისინი არ მოქმედებენ ცალ-ცალკე; სხვა შემთხვევაში ჩვენ გვექნებოდა დუალიზმი და

ინკარნაციაც არ მოხდებოდა“.

არუთინიანი იძლევა სომხეთის მიმართ ბიზანტიის ქედმაღლური დამოკიდებულების შეფასებას. სწორედ ამ იმპერიალისტურ მიდგომას ადანაშაულებს იგი XII საუკუნეში გაერთიანების წარუმატებელი მცდელობისთვის. აქ იგი, პირველ რიგში, წარმოადგენს ნერსე შნურალის „სომხური ეკლესიის რწმენის აღწერის“ (1165) ტროიციკისეულ ანალიზს (XIX საუკუნე):

1. ნერსე, ისევე როგორც ქალკედონის კრება, ინკარნაციას/განსხეულებას განსაზღვრავს, როგორც ორი ბუნების — ღვთაებრივისა და ადამიანურის კავშირს,

2. მართლმადიდებელ ეკლესიასთან ერთად იგი აღიარებს, რომ იესო ქრისტეს ხორცი იმავე ბუნებისაა, როგორისაც მარიამ ღვთისმშობლისა, რაც ადამიანურ ხორცს ნიშნავს. ნერსეს თვალსაზრისი დიამეტრულად უპირისპირდება ევტიხისას და მონოფიზიტებისას, რომლებიც აცხადებენ, რომ ქრისტეს ხორცი არ არის იმავე ბუნებისა, როგორისაც ადამიანის ხორცი.

3. მართლმადიდებელ ეკლესიასთან თანხმობით, ნერსე აღიარებს, რომ ორივე ბუნებისთვის დამახასიათებელი თვისებები სრულად არის შენარჩუნებული ამ კავშირში. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი უარყოფს ბუნებათა შერევას.

4. მართლმადიდებელი ეკლესიის შესაბამისად, ნერსე გმობს ევტიხისა და მონოფიზიტებს.

მაგრამ 1172 წელს იმპერატორმა მიხეილ III-მ დააწესა პირობები, რომლებიც მოითხოვდა სომხეთის ლიტურგიული ტრადიციისა და თეოლოგიური ლექსიკონის მნიშვნელოვან ბიზანტინიზაციას. ჰრომკლას კრებამ უარყო ეს იმპერიალისტური შეტევა და ასევე მონოფიზიზმი და დიფიზიზმი. ამრიგად, ქალკედონი გამოიყენეს, როგორც სიმბოლო ბიზანტინიზმის მიერ სომხურ ტრადიციაზე კულტურული დომინირებასა და განადგურებისა. არუთინიანი შენიშნავს, რომ დღეს აღარ არიან ქრისტიანი იმპერატორები, რომლებიც ძალას მიმართავდნენ და ავთენტური ტრადიციების მქონე მცირე ერის შთანთქმას შეეცდებოდნენ.

აქ არის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ციტატა ნერსე შნურალის „სომხური ეკლესიის რწმენის აღწერიდან“: „თუ ჩვენ ვიტყვი „ერთი ბუნება“ განუყოფელისა და უხილავის, და არა გაუგებრობის აზრით, და თუ [ჩვენ ვიტყვი] „ორი ბუნება გაუგებრობის გარეშე და ცვლილების გარეშე და არ ვიგულისხმებთ „გაყოფას“, [მაშინ] ორივე [ტერმინი] თავსდება „მართლმადიდებლობის ორბიტაში“. ეს XII საუკუნისეული შენიშვნა ასევე შეიძლება გამოვიყენოთ XXI საუკუნეშიც! არუთინიანი შემდგომ შენიშნავს, რომ, „მიუხედავად ამისა, აღიარება არ გულისხმობს ცოდნას“(!). მას აინტერესებს, რამდენად კარგად იცნობს ეს ორი ეკლესია ერთმანეთის თეოლოგიას. იგი უდავოდ ჟან-კლოდ ლარშეს მიერ სომხური ქრისტოლოგიის ცოდნას არასაკმარისად აფასებს და ეს მიანიშნებს იმას, რომ მისი ცოდნა არაქალკედონური ეკლესიების შესახებ შეიძლება არ იყოს მაინცდამაინც საუკეთესო. ეს შეიძლება ეხებოდეს „გაერთიანების პროექტის“ სხვა ავტორებსაც.

ამას არუთინიანი ჟან-კლოდ ლარშეს ანალოგიურ დასკვნამდე მიჰყავს, რაც შემდგომში მდგომარეობს: „ორივე ეკლესიის ისტორიული და ქრისტოლოგიური წყაროების თარგმანი და შესწავლა წინ უნდა უსწრებდეს ნებისმიერ ახალ დეკლარაციას. შემდეგ იგი აცხადებს: იმის გათვალისწინებით, რომ არც ერთი ერესი არ უარყოფს სრულ ჰუმანურობას, არც სრულ ღვთაებრიობასა და ქრისტეს ერთადერთ ღვთაებრივ პიროვნებას, ჩვენი ხსნის მისტერია მთლიანად მართლმადიდებლურია და აქ ქრისტოლოგია შედარებით მეორეხარისხიანი ხდება“.

დასკვნა

ლარშეს და არუთინიანის ნაშრომების კრიტიკული შედარება გვიჩვენებს, რომ მომავალში კიდევ უნდა ჩატარდეს მუშაობა. ლარშეს ნაშრომი ტოვებს შთაბეჭდილებას, რომ იგი დაუსწრებლად, მხარეების ორმხრივი შეთანხმების გარეშე ადგენს მოურიგებელ

პირობებს. იგი უდავოდ მართალია იმაში, რომ სარწმუნოების ჭეშმარიტი იდენტურობის გარეშე ვერ მიიღწევა მნიშვნელოვანი ერთობა და ამან უნდა გამოიწვიოს IV-VII ეკუმენური კრებების სწავლებათა და თავად კრებების სრული აღიარება. არუთინიანი ახდენს უცოდინრობის ხარისხის ილუსტრირებას, რომელიც უხვად გვხვდება სომხური ეკლესიის თეოლოგიასთან დაკავშირებით; და ჩვენ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ რაც შეეხება კოპტურ, ეთიოპურ, ერთრეის, სირიულ და არა-ქალკედონურ ინდურ ეკლესიებს, მდგომარეობა უკეთესი არ არის. უდავოდ, სიტუაცია ისეთივე ცუდია, როგორც ჩვენ მიერ ამ ეკლესიების მიერ მართლმადიდებლური თეოლოგიის გაგების განხილვისას.

ისევ დავუბრუნდეთ იმ შენიშვნებს, რომლებიც სტატიის დასაწყისში გავაკეთე: 1500-წლიანმა გაყოფამ ვერ მოსპო ის დიდი და მდიდარი საერთო საფუძველი, რომელიც სარწმუნოებას ერთიანობის შეგრძნებას სძენს. პირადად მე არ მიმაჩნია, რომ ეს წარმოდგენა ილუზიაა. სინამდვილეში როგორ შეიძლება იყოს ეს ასე, თუ გავითვალისწინებთ ნერსე შნურალის ზემოთ ციტირებულ განცხადებას ან ურბან მერვისადმი მოვსეს IV თათველის მიერ მეჩვიდმეტე საუკუნის დასაწყისში მიწერილ წერილს:

სინამდვილეში, კიდევ რომ ვთქვათ, რომ ქრისტეს ბუნება ერთია, რაც თქვენთვის ევტიხურად ჟღერს, ჩვენ მაინც დავსძენთ: შეურევლად. თუ ჩვენ არ ვიტყვით შეურევლად, ეს საშინელი ერესი იქნება. ასევე, როდესაც თქვენ ამბობთ — „ორი ბუნება“, რაც ნესტორის ნათქვამს ჰგავს, თქვენ უმატებთ: განუყოფელი. თუ თქვენ არ დაამატეთ განუყოფელი, ეს საშინელი ერესი იქნება. მაგრამ როდესაც ჩვენ ვაღიარებთ, რომ შეურეველი ბუნება ერთია, თქვენ განუყოფელ ბუნებად ორს ცნობთ. მაშასადამე, ორივე გამოთქმის მნიშვნელობა ერთი და [თანაბრად] სწორია.

ლარშე და არუთინიანი — ორივე მართალია, როდესაც მომავალ კვლევასა და მომავალ დისკუსიებს ითხოვენ. ისინი, ვინც ლარშესავით ფიქრობს, შესაძლოა საჭიროებენ უფრო მეტ მოქნილობას იმ კატეგორიებთან

დაკავშირებით, რომლებითაც ახდენენ ისინი მართლმადიდებლური სარწმუნოების ფორმულირებას. არუთინიანი სწორად უსვამს ხაზს ისტორიის ცოდნის და წყაროების ხელმისაწვდომობის მნიშვნელობას. ეს მუშაობა უნდა გაგრძელდეს. თუ XX საუკუნის ენთუზიაზმი უფრო მეტ ზედმიწევნითობას და სერიოზულობას გაუხსნის გზას XXI საუკუნეში, მაშინ ეს ნამდვილად პროგრესი იქნება. მაშასადამე, თუ ერთიანობა იგვიანებს, მისი საფუძველი მით უფრო მყარი იქნება. კეთილი ნება და ჭეშმარიტი კვლევა გვიჩვენებს წინ სავალ გზას.

ლიტერატურა

1. Jean-Claude Larchet, La question christologique. A propos du projet d'union de l'Eglise orthodoxe et des Eglises non chalcédoniennes : problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens in *Le Messager orthodoxe* 134, II – Paris, 2000, გვ. 3-103 (Italian translation by Pietro Chi-arantz published in Venice 2002).
2. Gohar Haroutiounian-Thomas, Le dialogue entre l'Eglise orthodoxe et les Eglises orientales anciennes : L'Eglise apostolique arménienne. (Réponse à un article de Jean-Claude Larchet) in *Le Messager orthodoxe*, n° 137, Paris, II-2001, გვ. 44-81.
3. I. Troitsky, *Izlozhenie very Cerkvej Armjanskija, Saint Petersburg, 1875*. Haroutiounian cites the résumé of Troitsky's study following E. Petrosian, *Armjanskaja Apostol'skaja Cerkov'*, გვ. 136-137.
4. from: Boghos Levon Zekiyan, "Armenian Spirituality: Some Main Features and Inner Dynamics" in Roberta Ervine (ed): *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East* (New York: St Nersess Seminary Press, 2006, გვ. 263-284, 277). I am grateful to Igumen Gregory Woolfenden of Yale University for drawing my attention to this text.

ცივილიზაციათა დიალოგის ნიშნადი სახელები: კურტ მარტი

ბელა სურგულაძე
(საქართველო)

„ბერნის განაპირას, ერთ ტიპობრივ
სახლში, ცხოვრობს თანამედროვეობის
ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი
შვეიცარიელი გერმანულენოვანი
პოეტი, მწერალი, თეოლოგი,
პოლიტიკოსი, ოთხი შვილის მამა,
პენსიაზე გასული ევანგელისტი
მღვდელი კურტ მარტი.

ის დაიბადა 1921 წლის 31 იანვარს
ბერნში, ნოტარიუსის ოჯახში.
გიმნაზიაში ფრიდრიხ დიურენმატთან
ერთად სწავლობდა. გიმნაზიის
დამთავრების შემდეგ ორი სემესტრი
ბერნის უნივერსიტეტში
სამართალმცოდნეობას ეუფლებოდა,
შემდეგ თეოლოგიის შესწავლას
შეუდგა. ბერნში მისი მასწავლებლები
იყვნენ გასული საუკუნის თვალსაჩინო
ძველკათოლიკე თეოლოგები არნოლდ
გილგი და ერნსტ გაუგლერი, ბაზელში
კი — კარლ ბართი. 1948 წელს აკურთხეს
მღვდლად. კარგა ხანს სოფლის
ეკლესიებში მოღვაწეობდა.
1961-1983 წლებში, პენსიაში გასვლამდე,
ბერნის ნიდევკირხეს ეკლესიაში
წირავდა.

წერა მან 38 წლის ასაკში დაიწყო
და აღიარება მალევე მოიპოვა.
მისი პოეზია და პროზა დღეს
მსოფლიოს მრავალ ენაზეა
თარგმნილი. იგი არაერთი
ლიტერატურული პრემიის ლაურეატია.
მის შესახებ იწერება წიგნები,
დისერტაციები, მონოგრაფიები.
კურტ მარტი თეოლოგიური ხასიათის
შრომებსაც აქვეყნებს,
ფსალმუნების მისეული ოთხტომიანი
კომენტარები ევანგელური ეკლესიის
დიდ მონაპოვრად არის აღიარებული.
კურტ მარტი ბერნის უნივერსიტეტის
თეოლოგიური ფაკულტეტის საპატიო
დოქტორია“.

კურტ მარტიმ, როგორც ქრისტიანმა
მქადაგებელმა და მწერალმა, ზუსტად განს-
აზღვრა მოქადაგისა და მწერლის მიზნები
და შესაძლებლობები. მოქადაგე ეკლესიის
დავალებით ქადაგებს. მწერალს არც ერთი
დაწესებულება არ ავალდებულებს წეროს. ქადა-
გების მიზანია, ბიბლიის საშუალებით ღმერთის
სიტყვა მიიტანოს მრევლამდე. ამიტომ არის
მისი ამოსავალი ბიბლიის ფორმულირებული
ტექსტი. მწერლის საყრდენია საკუთარი არა-
ფორმულირებული განცდა, თავგადასავალი,

გრძნობები, ფანტაზია, დაკვირვებები. მოქადაგეს ქადაგებათა გენერალური გეგმა აქვს მოცემული — მან მრევლს „უფლის დიადი საქმენი“ უნდა აუწყოს. მწერალს არ ეძლევა თემა, მწერალმა თავად უნდა იპოვოს იგი, ან თავი აპოვინოს მას. მწერალი ეძებს საკუთარ სიტყვას, რომელიც მის სუბიექტურობას სიტყვებში, წინადადებებში, სურათებში, რიტმებში აყალიბებს. მოქადაგე, პირიქით, ბიბლიის მოცემულ სიტყვებში, წინადადებებში, სურათებში, რიტმებში ცდილობს, ღმერთის სიტყვა გაიგონოს. მოქადაგე უფალს უგდებს ყურს, მწერალი — სამყაროს. მწერლისთვის მომავალი მრავალსახეობრივი, ჯერ გადაუწყვეტელი შესაძლებლობაა, მოქადაგისთვის — გადაწყვეტილი და სახემიღებული იესო ქრისტეში (მარტი 1991: 17).

კურტ მარტის მწერლის რანგშიც უფლის სიტყვა მიაქვს მრევლამდე და მაინც, ეს არ არის რელიგიური ლიტერატურა. ეს რელიგიური კაცის მიერ შექმნილი ლიტერატურაა. ყველაფერი, რაზედაც მარტი წერს, ადამიანისა და კაცობრიობისადმი ყოვლისმომცველი სიყვარულით არის გამსჭვალული: მას სურს, რომ ყველა მოკვდავი თავს „შინ“ გრძნობდეს, რომ ნებისმიერი რელიგიისა და კონფესიის წარმომადგენელთა მიმართ შემწყნარებლები ვიყოთ და „მივიღოთ ისინი ისეთნი, როგორებიც არიან“ (მარტი 1984: 156).

რელიგიური და კონფესიური შემწყნარებლობა კურტ მარტის პროზის ერთ-ერთი პრინციპული თემაა. მწერალმა და მოაზროვნემ შვეიცარიიდან, სადაც ეთნიკური და ეთნოკულტურული პრობლემები უფრო აქტუალურია, ვიდრე რელიგიური და კონფესიური, სწორედ ეს ლატენტური პრობლემები წარმოაჩინა და მათი გადაჭრის გზაც დასახა — ეს უფლისმიერი გზაა: გზა სიყვარულისა და ურთიერთდანიშნულებისა. „ვინაიდან არ არის განსხვავება იუდეველსა და ბერძენს შორის, რაკილა ერთია ყველას უფალი, გულუხვია ყველას მიმართ, ვინც უხმობს მას. რადგანაც ყველა, ვინც უხმობს უფლის სახელს, ცხონდება“ (რომ. 10, 12-13). „შენ შავკანიანებსა და წითელკანიანებს არაფრით არ აღემატები. შეიძლება მათგან შენივე რწმენის სიმტკიცით და თავშეკავებულობით განსხვავდებოდე“

(ჰადისები, 2007:102); „უცხოვს პატივისცემა და უფლის სახელის კურთხევა იშვიათ განტოლებას ქმნის. ყველაფერი დანარჩენი მკვდარი ასობია. ყველაფერი დანარჩენი ლიტერატურაა“ (ლევინასის თალმუდის სახელმძღვანელო წიგნიდან: მარტი 1984).

კურტ მარტი ამ პრობლემის გადაჭრის მნიშვნელოვანი და სერიოზული ფორმაც იპოვა — ადამიანთა მიწვევით ინტერრელიგიურ და ინტერკონფესიურ დიალოგში, რასაც შესაშური სიმსუბუქითა და შინაგანი მთლიანობით აკეთებს.

კურტ მარტის მოთხრობები დიალოგის პრინციპზეა აგებული. ეს არის დიალოგი სხვადასხვა ცივილიზაციისა: რელიგიის ან კონფესიის წარმომადგენელთა შორის. მაგალითად, ბუდი-სტესა და ქრისტიანს შორის („ისტორიები და სიმშვიდე“), ებრაელს, მაჰმადიანს, ქრისტიანს, და ცეცხლთაყვანისმცემელს შორის („უზენაესი და უმოკრძალებულესი“); ებრაელსა და ქრისტიანს შორის („მესია და ომები“) და ა.შ., ანდა ადამიანის შინაგან დიალოგზე, ფიქრებსა და ეჭვებზე, რაც თავისთავად ზოგადსაკაცობრიოა („მოსე ჩამოდის კვარცხლბეკიდან“, „გამოწვევა“...).

კურტ მარტის ინტერრელიგიური თუ ინტერკონფესიური დიალოგის აქტანტებს არასდროს ახასიათებთ დაუნდობლობა, ზიზღი, აგრესია, აქ არც ერთმანეთის გადარწმუნების ან კომპრომისების გამონახვის მცდელობას აქვს ადგილი, არამედ ჩანს მხოლოდ ურთიერთგაგება, ურთიერთპატივისცემა და ურთიერთდაფასება, მზაობა იმისა, რომ მოპაექრე მიიღო ისეთი, როგორიც არის, რაც მაშინ არის შესაძლებელი, თუ რელიგიურ დოგმატებზე მარადმედინი უნაყოფო დისკუსიები ადამიანთა პიროვნულ ურთიერთობაში მეორე პლანზე გადაინაცვლებენ და წინა პლანზე ადგილს საერთო და გარდაუვალ ფასეულობებს — ზნეობას და კულტურას დაუთმობენ.

ნათქვამის საილუსტრაციოდ კურტ მარტის ამ თემაზე შექმნილი ნებისმიერი ნაწარმოები გამოდგებოდა. ჩვენ მხოლოდ ზოგიერთ მათგანზე გავამახვილებთ ყურადღებას.

ევროპაში მოგზაური კამოჯელი ბუ-დისტი ბერი სამხრეთ გერმანიაში ყოფნისას

ესტუმრება იქაურ მწერალს, რომელიც თხზავს ისტორიებს („ისტორიები, სიმშვიდე“), — ისტორიებს არა ხალხებზე, მთავრობებზე, ომებზე, არამედ უბრალო მოკვდავთა ყოველდღიურ ყოფაზე, — ამუსტებს მასპინძელი, რადგან გრძნობს, რომ თავისი საქმიანობით მაინცდამაინც ვერ მოხიბლა სტუმარი. კამბოჯელ ბერს, საკუთარი სარწმუნოების დოქტრინის თანახმად, კეთილშობილ ჭეშმარიტებად მხოლოდ ყველა ამბის, ისტორიის, თვით საკუთარის დავიწყება მიაჩნია.

ქრისტიანი მწერლისთვის ეს გაუგებარია. მისი აზრით, ყოველგვარი პატარა ისტორია ჭეშმარიტი რეალობაა და რეალობაზე უარის თქმა არ ეგების.

„ისტორია, ისტორიები მუდმივი აურზაურია; გაუთავებელი სურვილები, ჟინი, იმედგაცრუება. ჩვენ სიმშვიდე გვიყვარს, სიმშვიდე სამყაროს ორომტრიალის შუაგულში“, — კეთილი ღიმილით აცხადებს სტუმარი და ნათქვამს ბუდას სიტყვებით განამტკიცებს: „ისტორია, ისტორიები მხოლოდ ქაფია, საპნის ბუშტი ყოფიერების ზედაპირზე. ჭეშმარიტი რეალობა ისტორიისა და ისტორიების გარეშეა. ის მტკნარი სიმშვიდეა“ (მარტი 2005: 49).

კამათისას ორივე მხარე ამჟღავნებს თავაზიანობას, ურთიერთპატივისცემასა და კეთილგანწყობას. არავითარი მცდელობა ერთმანეთის გადარწმუნებისა. პირიქით, დამშვიდობებისას ბერი სთხოვს მასპინძელს, ახლავდ დაივიწყოს მისი სიტყვები და არანაირი მნიშვნელობა არ მიანიჭოს მათ.

მწერალს მაინც არ ავიწყდება ეს მოკლე შეხვედრა. წერისას ხშირად ბერის სახე წარმოდგება თვალწინ. ხედავს მის ღიმილს და ისტორიებისგან თავისუფალ სიმშვიდეს მასში.

მოთხრობა „უზენაესი და უმოკრძალებულესის“ მოქმედების დრო X საუკუნეა, მოქმედების ადგილი — ქალაქი კორდობა, დასახლებული მავრებით, ებრაელებითა და ქრისტიანებით. ქალაქი, სადაც მუსლიმანებისა და ქრისტიანებისთვის ყოველთვის ღია იყო სინაგოგის კარი, ქრისტიანებისა და იუდეველთათვის — მეჩეთისა, ხოლო იუდეველთა და მაჰმადიანებისთვის — ეკლესიისა, სადაც

აურაცხელ სადისკუსიო წრეებში არასდროს ილეოდა საკამათო მასალა.

ავტორი აღწერს ერთ-ერთი ასეთი წრის შეკრებას რაბინის სახლში. დისკუსიაში მონაწილეობენ: რაბინი, მაჰმადიანი, ქრისტიანი და მაზდეანი, ანუ „ფარსიული მოდგმის ფილოსოფოსი“. დისკუსიის თემაა უფლის სახელი. რაბინისთვის უფლის სახელი ერთადერთია, საკრალური, წარმოუთქმელი, მაჰმადიანისა და ქრისტიანისთვის — მრავალზე მრავალი, რომელთაგან უმეტესს ვერვინ შეიტყობს; მაზდეანი ფილოსოფოსისთვის კი უფლის სახელით ლაპარაკი, მოქმედება, უფლის იქარყოფნას, თან არდასწრებას ნიშნავს. კამათი ახალ ფაზაში შედის. მაზდეანი ფილოსოფოსის ნათქვამი სამივე მონოთეისტისთვის მიუღებელია. თითოეულს დამარწმუნებელი არგუმენტი მოჰყავს მისი შეხედულების საწინააღმდეგოდ, თუმც მასაც საკმაო არგუმენტი აქვს საკუთარი აზრის დასაცავად. კამათობენ, მაგრამ კამათი არასდროს სცილდება თავაზიანობის ფარგლებს. თუ თანდამსწრეა, რატომ თვითონ არ მოქმედებს? — კითხულობს ბოლოს ფილოსოფოსი. „უფალი წარმოდგენილად მოკრძალებულია. ამიტომ იმალება იგი მუდამ ადამიანების უკან. ჩვენთვის მიუწვდომელ მის მოკრძალებულობას, რომელიც ხშირად ეჭვში გვაგდებს, განასახიერებს მისი სახელი“ (მარტი 2005: 54), — ამთავრებს კამათს ქრისტიანი.

როცა სტუმრები სახლიდან გამოდიან, მუსლიმანი ვარსკვლავებით მოჭედოილ ცისკენ აახედებს მათ: „—ძვირფასო მეგობრებო, ამას ვუწოდებთ ჩვენ მის მოკრძალებას?“ (მარტი 2005: 54). ოთხივეს სიცილი აუტყდება. მასპინძელი დალოცავს სტუმრებს და უზენაესისა და უმოკრძალებულესის სახელით შინ მშვიდობით დაბრუნებას, ტკბილ ძილსა და სასიამოვნო სიზმრებს უსურვებს.

შეიძლება სადავო იყოს, თუ რამდენად შეეფერება ისტორიულ სინამდვილეს მწერლის მიერ აღწერილი კორდოვა, მაგრამ ერთი რამ ცხადია: კურტ მარტი სხვა თხზულებაშიც, ამ მოთხრობამდე დაწერილ ესეშიც, ეხება X საუკუნის კორდოვას, რომელიც მისთვის, ცივილიზაციათა დიალოგის იდეალური ასპარეზია

— სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენელთა შორის დიალოგის ესოდენ მაღალი კულტურის არსებობის დაშვების წყალობით.

ინტერკონფესიურ დიალოგში შესვლა გაცილებით უფრო ძნელია, ვიდრე ინტერრელიგიურში. ინტერრელიგიურ დიალოგში აშკარაა, რომ საქმე უცხო რელიგიასთან გვაქვს, შიდა რელიგიური წინააღმდეგობები კი, როგორც ცნობილია, ნაკლებ ასატანი და შეგუებადია. კურტ მარტი ინტერკონფესიურ დიალოგშიც ადვილად შედის და აქაც გამორიცხავს სხვისი აზრის უპატივცემულობასა და შეუწყნარებლობას.

ახალგაზრდა რუსი მართლმადიდებელი ბერი დასავლელ ტურისტთა ჯგუფს უძველეს ეკლესიას ათვალიერებინებს და უყვება კიევის დიდმთავარ ვლადიმირზე, რომელმაც ახალი რელიგიის ძიებისას მართლმადიდებლობაზე, როგორც რელიგიათა და კონფესიათა შორის ულამაზესზე, შეაჩერა არჩევანი („სილამაზე“). „— განა მაშინ სილამაზეში ეჯიბრებოდნენ რელიგიები ერთმანეთს? — დღემდე გჯერათ, რომ მართლმადიდებლობა ულამაზესია რელიგიათა და კონფესიათა შორის?“ (მარტი 2005: 51) — კითხვებს აყრიან ტურისტები. ბერი პასუხობს მშვიდად, უდრტვინველად. მის პასუხებში არ ჩანს განსაკუთრებული განსწავლულობა, მაგრამ ჩანს გულწრფელობა და დიდი რწმენა. „რუს ხალხში ყოველთვის იყო წყურვილი სილამაზისა... გაიხსენეთ დოსტოევსკი, განა მას არ ეკუთვნის აზრი — სილამაზე იხსნის მსოფლიოსო (რუსული მიდგომა სამყაროსა და რელიგიისადმი — ბ.ს.)... აღდგომა ჩვენთვის უმაღლესი, უწმინდესი დღესასწაულია. მას შუქი შემოაქვს ჩვენს დამეში, გვაახლოებს იმედთან, რომ ხორცი შეესხმება ღვთიურ სიყვარულსა და სილამაზეს. ჩვენი ეკლესია, ჩვენი ღვთისმსახურება ცდილობს, წილნაყარი იყოს ამ სააღდგომო გამონათებასა და გაელვებასთან“ (მარტი 2005: 52).

ყველა გავებით ეკიდება ბერის ნათქვამს, გარდა ბიბლიისმცოდნე ქალბატონისა, რომელსაც ყველა კითხვაზე აქვს მზა პასუხი, მაგრამ რწმენა აკლია, თუმც ისიც ცდილობს, გული არ ატკინოს ბერს და ხმადაბლა ჩაიდუღლუნებს: „იგი ყველაფერს თავისი მართლმადიდებლურ

— სააღდგომო სათვალეებით უყურებს“ (მარტი 2005: 52).

ჰოლანდიელს ესმის მისი დუდღუნი, რადგან გვერდით უდგას და ეკლესიის დატოვებისას წაუჩურჩულებს: „ისე, ურიგო არ იქნებოდა, ჩვენც გაგვეკეთებინა სააღდგომო სათვალეები. სულაც არ არის საჭირო, ორთოდოქსული წარმოებისა ყოფილიყო იგი“ (მარტი 2005: 52).

ამა თუ იმ რწმენის, იდეის მანიფესტაცია სხვის ფასეულობათა უპატივცემულობისა და უგულვებელყოფის ხარჯზე ვერასდროს გადაწყვეტს პრობლემას. პირიქით, იწვევს სიძულვილს, აგრესიას, რაც ერთნაირად საზიანო და სახიფათოა ორივე მხარისათვის და თვით სახელმწიფოსთვის.

დომინიკელთა წინამძღვარი და არაგონელთა მეფის მოძღვარი რაიმუნდ ფონ პენაფორტი 1263 წელს ქრისტიანულ-ებრაულ დისპუტს წამოიწყებს, რათა საბოლოოდ დაამტკიცოს ქრისტიანობის უპირატესობა ებრაულ სარწმუნოებასთან შედარებით („ომები, მესია“). ქრისტიანობის პოზიციას იცავს დომინიკელი პაბლო ქრისტიანი, ოდესღაც იუდეველი, ამჟამად, — როგორც ეს პროზელიტებს სჩვევიათ — თალმუდისა და სინაგოგის დაუძინებელი მტერი, იუდეველთა რწმენას კი — რაბინი მოსე ნაჰმან გერუნდი, ღრმად მორწმუნე, ბიბლიასა და თალმუდში განსწავლული მეცნიერი. დისპუტი, რომელიც მესიანური საკითხის ირგვლივაა კონცენტრირებული, ოთხ დღეს გრძელდება სამეფო კარის თანდასწრებით და ისეთ მწვავე ხასიათს იღებს, რომ დაშინებული მრევლი ორივე მხარეს მის შეწყვეტას სთხოვს, თუმც მეფის ბრძანებით დისპუტი შაბათს სინაგოგაში გრძელდება. სინაგოგაში გამოცხადებულ დომინიკელთა წინამძღვარს ეჩვენება და ასეცაა, რომ პაბლო ქრისტიანი ვერ უმკლავდება ბრძენ მოწინააღმდეგეს და თავად იწყებს ქადაგებას, რაც შემდეგ სხვა სინაგოგებში გრძელდება მეფის ნებართვით, რადგან მეფესაც „ცუდ საქმედ“ მიაჩნია ებრაული რწმენა. იუდეველებსა და ესპანელ ქრისტიანებს შორის იზრდება დაპირისპირება, სიძულვილი, რომლის განეიტრალებასაც მეფე ნაჰმან გერუნდის

ქვეყნიდან გაქვებით ცდილობს. მაგრამ არის კი შენი მრწამსის ჭეშმარიტებაში ადამიანური ლოგიკით დაურწმუნებელი მოწინააღმდეგის განდევნა გამარჯვება? არაგონიდან განდევნილი მოხუცი ნაჰმანი აღთქმული ქვეყნისკენ მიემხრება. მონღოლთა მიერ აოხრებული ქალაქის ნანგრევებში იგი რამდენიმე ებრაულ ოჯახს პოულობს, რომლებსაც ორიათას მუსლიმანსა და რამდენიმე ასეულ ქრისტიანს შორის ძლივს გააქვს თავი. ცხოვრების უკანასკნელი სამი წლის განმავლობაში ნაჰამი მოახერხებს ააგოს სინაგოგა, დააარსოს სასწავლებელი და მოძმეებს პენტატოიჰის (თორას, ანუ, მოსეს ხუთწიგნეულის) კომენტარებიც კი დაუტოვოს. ამ მოთხრობის ქვეტექსტით კურტ მარტი გვიჩვენებს ცივილიზაციათა დიალოგის კრედოსა და გვიხაზავს მის საზღვრებს — ცივილიზაციათა დიალოგისთვის ტაბუირებულია ყოველგვარი დისკუსია რელიგიური დოგმატიკის საკითხებზე; სამაგიეროდ, ღიაა კულტურის, ხელოვნებისა და მეცნიერების ნებისმიერი სფერო.

კურტ მარტი, ქრისტიანი მწერალი და პროტესტანტი მღვდელი, როგორც ვთქვით, ერთნაირად შემწყნარებელია ყველა რელიგიისა და კონფესიის მიმართ, პატივს სცემს თითოეული მათგანის რწმენის სიმბოლოებს, რაგინდ განსხვავდებოდეს იგი მისი საკუთარი მრწამსისაგან. მისთვის თანაბრად შესაწყნარებელია ებრაელთა თაყვანისცემა საიდუმლოებით მოცული ტეტრაგრამატონის მიმართ („სახელი“) თუ ინდიელი სტუმრის მიერ ჩატარებული ავ სულთა განდევნის რიტუალი („არჰოვარის სტუმრობა“).

რაბინი ხამა („სახელი“), ღრმად განსწავლული ღვთისმოსავი კაცი, ცხოვრების პირველ ნახევარში უჩვეულოდ ბევრ ნაშრომებს ქმნიდა. მაგრამ შემდეგ, ცხოვრების მეორე ნახევარში, მხოლოდ იმითღა იყო დაკავებული, რომ თავისი ქმნილებებიდან თანდათან ყველაფერი ამოეშალა, რამაც დროის დისტანციით გამძაფრებულ მის მსჯავრს ვერ გაუძლო. ეს რევიზია ხამამ ისეთი თავდაუზოგავი კეთილსინდისიერებით ჩაატარა, რომ ცხოვრების დასასრულს ხამი გადაუსვა ყველაფერს, რაც კი ოდესღაც დიდი რუდუნებითა და მგზნებარებით

შეექმნა. შევირდებს მისგან არაფერი დარჩათ, ერთი მოზრდილი ქალაქის ფურცლის გარდა. მასზე მოძღვარს უფრო დაეხატა, ვიდრე დაეწერა: სახელი, წმინდა იყოს იგი! რაბინის საქციელი არ არის ნიჰილიზმით გამოწვეული. ეს ებრაელთა განსაკუთრებული მიდგომა, განსაკუთრებული მოწიქებაა საკრალურისადმი. უფლის ერთადერთ, წმინდა, წარმოუქმელ სახელში უნდა გადაარჩინილიყო და განეგრძო არსებობა მასწავლებლის ცხოვრებას, რწმენას და ფიქრს.

კურტ მარტი შემწყნარებელია იმათ მიმართაც, ვინც საღვთო სიყვარულითა და გაცნობიერებული მრწამსით, ღრმა საღვთის მეტყველო ცოდნითა და სჯულისკანონით კი არ არის უფალთან დაკავშირებული, არამედ ოდენ გულწრფელი ადამიანური სიყვარულით და ყოფითი, მაგრამ ეჭვშეუვალი რწმენით.

კარგ გუნებაზე იღვიძებს დილით მორწმუნე მუსლიმანი აბდულაჰ იან მალიქი („აბდულაჰის სიმბარი“) და ცოლს უყვება სიმბარს, რომელიც ეს-ეს არის, იხილა: უფალი ეპატიუებოდა სამოთხეში: უმწიკვლო კაცო, არასდროს გიქურდია, არავინ მოგიტყუებია, არასდროს გამოგიცვლია ცოლი, არც გიცემია, საერთოდ, არავისზე გიძალადია, შენთვის ღიაა სამოთხის კარიო. — არასდროს მიქურდია, რადგან სიმარჯვე მაკლდა, არავინ მომიტყუებია, რადგან მეტად მიამიტი ვარ, არასდროს მიღალატია ცოლისთვის, რადგან ვერც ერთი სხვა ქალი ვერ მოვხიბლეო... — შეჰკადრა უფალს. უფალს გაეცინა: როგორც ჩანს, შენი დრო ჯერ არ დამდგარა, დაბრუნდი ცოლთანო. — განა ცოდვა არ არის ღმერთის ხილვა, თუგინდ სიმბარში? — ეკითხება ცოლი. აბდულაჰი ერთხანს დაფიქრდება, შემდეგ კი გამხიარულებული წამოიძახებს: „როგორც იქნა, მეღირსა დიდი, მშვენიერი ცოდვა“ (მარტი 2005: 47).

კურტ მარტის მოთხრობა-შედევი „მოსე ჩამოდის კვარცხლბეკიდან“ შინაგან დიალოგზეა აგებული. რეაასწლიან ბერში, შეფიცულთა შვიდასწლიან დედაქალაქში, დგას ბოლოტურნის კირისგან ჩამოქნილი ბიბლიური მოსე, ებრაელი აღმოსავლეთის ქვეყნიდან მძიმე დეკალოგით ხელში და მარჯვენა ხელის საჩვენებელი თითი

რომაული ორით აღნიშნულ მეორე მცნებაზე აქვს მიშვერილი.

ათასგვარი ფიქრი და ეჭვი უდრდნის მოსეს გულს, ათასი კითხვა არ აძლევს მოსვენებას: უმოძრაოდ დგომამ ხომ არ შეუცვალა მას იერი და პირწავარდნილ გემეს დაამგვანა? იქნებ აჩრდილია იმისა, რაც უნდა იყოს, იქნებ მოჩვენებათა სახლში უფროა მისი ადგილი, ვიდრე აქ, შადრევნის სვეტზე? ათი მცნება, რომლებიც მან ბერნელესა და ტურისტებს ათი რომაული ციფრით უნდა შეახსენოს, ისტორიის სამკაულად ხომ არ ქცეულა? უმარტივეს მცნებებსაც კი აღარავინ იცავს, სამართლიანობა ემხოზა, ნამსხვრევებად იქცევა, — მრავალ ნამცეცა კანონად, რომლის აბურდულ გროვაშიც ძლიერნი ამა ქვეყნისანი ამოდ ცდილობენ გარკვევას. მაგრამ ხომ არსებობს მეორე, ალტერნატიული სამართალი, მას რომ უდრტვივებლად უჭირავს ხელში და იგი ძლიერთა ამა ქვეყნისათა მიერ კი არ არის დანერგილი, — უუფლებოთა დასაცავადაა შექმნილი. ათ მცნებაზე ფიქრით განა შეიწუხებს ვინმე თავს? აყვავდება კი ოდესმე ისევ ღვთიური თავისუფლებისა და ცხოვრების სიყვარული? და რაკი პასუხი არააქვს ამ კითხვებზე, „მონატრებით სავსე რამდენიმე წამით იმ ნათელ უფლის კარავს უბრუნდება, რომლის ჯვალს ნაპრალებშიც უდაბნოს ქარი სინაის ქვიშას შეყრის და წმიდათაწმიდას სიბნელისკენ წაიღებს“ (მარტი 2005: 60).

როდის და სად ისურვებდა „ქრისტიანი“ პოეტი ცხოვრებას? — კითხულობს კურტ მარტი (ესე — „სასურველი დრო, სასურველი ადგილი“), იესოსდროინდელ ნაზარეთსა თუ კაპერნაუმში? ლუთერის პერიოდის გერმანიაში თუ მინოსის კრეტაში — ხელოვნების, ხელოვნობისა და მევენახეობის აკვანში? იქნებ X საუკუნის კორდობაში? მისი არჩევანი სწორედ კორდობაზე ჩერდება — მაგრიტანული ესპანეთის ნახევარმილიონიან ქალაქზე, რომლის ხალიფასეული სასახლე სამოთხისებური ბალებით, შადრევნებითა და ზღაპრული ხუროთმოძღვრებით „ათას ერთი ღამიდან“, გადმოსულს ჰგავს, რომელსაც გონიერი მმართველი ჰყავს, თუმც ეს არ არის მთავარი: ევროპის ისტორიაში

ძნელად მოიძებნება მსგავსი ტოლერანტობის მაგალითი — ქალაქი ღიაა აზროვნების ნებისმიერი ნაკადის, ნებისმიერი შემოქმედებითი ინიციატივისთვის. თავისუფლად ურთიერთობენ მუსლიმანები, ებრაელები და ქრისტიანები; რაბინები საღვთისმეტყველო დისკუსიებს მართავენ მართლმადიდებელ მღვდელთან, ყურანმცოდნეები — კათოლიკე თეოლოგებთან. მუსლიმანები ესწრებიან ქრისტიანულ მღვდელმსახურებას, ქრისტიანები ფეხთ იხდიან მეჩეთში შესვლისას... აქ ესპანელების, პორტუგალიელების, არაბების, აფრიკელების, ვენეციელების, ბერძნების, სპარსელებისა და ა. შ. რელიგიათა და რასათა ნარევი შედგა ლესინგის უტოპია, შედგა ისტორიის შუაგულში, ე. წ. ბნელ საუკუნეებში, რომელიც სხვა შემთხვევაში სიბრყვიით, ამპარტავნობითა და სისასტიკით იყო და არის აღბეჭდილი და გამოჩენილი (მარტი 1984).

კურტ მარტი ცივილიზაციათა დიალოგის ერთ-ერთი ნიშნადი სახელია, მისი წვლილი ამ გლობალური პრობლემის გადაწყვეტაში დიალოგის წარმოების თავისებურებაშია: ის არავის არაფერს აძალეებს, არაფერს უმტკიცებს, არაფერს ახვევს თავს, მეტიც: ის თითქოს არც ესწრება ამ დიალოგსა და მონაწილეობს მასში სხვა ადამიანების, საკუთარი პერსონაჟების მეშვეობით, და გეგონებათ, თითქოს ამას აკეთებს საკუთარ მოთხრობაში ნახსენები „უფლის უსაზღვრო მოკრძალებულობის“ მიბაძვით. მაგრამ მისი ღვთისნიერებითა და კაცთმოყვარეობით გამსჭვალული სიტყვები ისევე ამჟღავნებენ მას, როგორც იმავე მოთხრობაში უფალს — ვარსკვლავებით მოჭედილი ცა.

ლიტერატურა

ბიბლია,

1989. თბილისი: საქართველოს საბატრიარქო.

მარტი კ. (Mart k.)

2005. რჩეული, თბილისი: საერთაშორისო ჰუმანიტარული ფონდი „ბეთელი“.

1995. Im Sternzeichen des Esels, Zürich: “Nagel & Kimche“

1991. Trxte, Daten, Bilder: Frankfurt am Main, “Luchterhand“

1984. Ruhe und Ordnung: Darmstadt, “Luchterhand“

ყურანის ცნებები ჰადისებში,

თბილისი: ქრისტიანული და ისლამური ურთიერთობის კვლევის საერთაშორისო ცენტრი.

„კავკასიური ალბანური მწიგნობრობის ლინგვისტური საფუძველი“

იოსტ გიბერტი
(ფრანკფურტი)

სინას მთაბე, წმ. ეკატერინეს მონასტერში, ალბანური ხელნაწერი პალიმფესტის აღმოჩენამ დასაბამი მისცა შუა საუკუნეების კავკასიის, მისი რელიგიისა და ენების შესწავლისადმი სრულიად ახალ მიდგომას. პალიმფესტის გამოქვეყნება, რომელიც ამჟამად ბეჭდვის პროცესშია, ნათლად დაადასტურებს, რომ კავკასიური ალბანური ენა ძალიან ახლო მიმართებაში იმყოფება თანამედროვე უდიურთან და, აგრეთვე, იმასაც, რომ პალიმფესტებში მოყვანილი ქრისტიანული ტექსტები (სახარება და ახალი აღთქმის სხვა ტექსტები, ისევე, როგორც ძველი აღთქმის ტექსტები) იმ ტრადიციას მიეკუთვნება, რომელიც საუკეთესოდ სომხურ ბიბლიაშია დაცული. წინამდებარე წერილში განზრახული მაქვს, ტექსტში არსებული უცხო ენობრივი ელემენტების საფუძველზე დავახასიათო, არსებული კომპლექსური პრობლემები.

კავკასიური ალბანური (შემდგომში, CA) ლექსიკისთვის დამახასიათებელია სიტყვების დიდი რაოდენობა, რომლებსაც ანალოგები გააჩნია ერთმანეთთან კავშირის არმქონე ისეთ ენებთან როგორც არის სამხური, ქართული, ბერძნული, სირიული, ებრაული ან ირანული და რომლებიც, როგორც ჩანს, ნასესხებია რომელიმე ამ ენიდან ქრისტიანობის მიღების და ტექსტების თარგმნის პროცესში ან ყოფილი ურთიერთობებისას. მსგავსი სესხების ზუსტი წყაროს და კვალის დადგენა ყოველთვის იოლი არ არის. განსაკუთრებით, როდესაც ერთი და იგივე ეტიმონი ერთდროულად არის წარმოდგენილი ჩვენთვის საინტერესო რამდენიმე ენაში. ქვემოთ მოყვანილ ჩამონათვალში შესაბამისი ტერმინები დაჯგუფებულია მათ სავარაუდო ეტიმოლოგიებთან:

CA	Translation	Armenian	Georgian	Greek	Syriac	Iranian
aba	Abba, Father	abba	abba	Αββα	abbā	
abazaḳ	robber	awazak	avazaḳ-i			MI. *ā-wāzak (?) ¹
afre(-pesown)	to praise	awhrnem ²				MI. ā-frī-
aha, aaha	look!, behold!	aha	aha			
angelos	angel		angeloz-i	ἄγγελος		
aḩciba(y) / aḩsiba(y)	Easter		aḩvseba-y			
ašarḩeṭ	disciple	ašakert				MI. *ašākert
avazan	basin	awazan	avazan-i		āwzānā	MI. *ā-wāzan- (?) ³
avel	much, many	aṙ-awel (?)				

1. შდრ. M. Andronikašvili, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან / Očerki po iransko-gruzinskim jazikovym vzaimootnošenijam / Studies in Iranian-Georgian Linguistic Contacts, Tbilisi 1966, p. 217 (*āvāzak).
2. შდრ. A. Meillet, Esquisse d'une grammaire comparée de

l'Arménien classique, Vienne 21936, p. 32; the reservations uttered by H. Hübschmann, Armenische Grammatik, Hildesheim, p. 511 are not justified.
3. შდრ. Andronikašvili, Narḩvevebi (cf. n. 3), p. 218 (*ā-vāz-āna).

CA	Translation	Armenian	Georgian	Greek	Syriac	Iranian
bamgen	blessed					MI. *bāmgēn ⁴
bazmacown	dinner guests	bazmakan				MP.Pth. bazm 'meal'
belzebowl	Beelzebub	beelzebowl	berzebul-i	Βεελζεβούλ	b ^c ēl-zəbūb	
bod'var	censer	bowrvar	bervar-i			MI. *bōdiβār ⁵
borz- čaṭar	work, labour temple, shrine	tačar	tazar-i			MP.Pth. warz OP. tačara-
dag(i)n daxtaḳ	dinar, penny tablet	dang taxtak ⁶	dang-i		dānqā	MP. dāng MP. taxtag
dev / dew d'ip	devil, demon scripture, book	dew (dpir 'writer')	dev-i			MI. dēw OP. dīpi-, MI. *dip-
dowrowd eḳlesi garazman	beam, wood church grave, sepulchre	ekelec ^c i gerezman	eḳlesia-	ἐκκλησία	(aqlisā)	(Pth. dārūβdag 'crucified')
gow	rod, stick, staff	gawazan ?				
hačex hambaw	right (hand) fame, rumour	aḟ hambaw	hambav-i			MI. *ham-bāw (?) ⁷
hariḳ hetanos	tribute, tax heathen, Gentile	hark het ^c anos	xarḳ-i ⁸	ἕθνος		MP. harg, MPT harāg
isḳaḳos kahana ḳala	bishop priest lame	episkopos k'ahanay kał	epiḳōpos-i	ἐπίσκοπος	episqūpā kāhnā	
kalak ḳatoliḳeow(n) ḳilṭ	town, city Catholic key	k'atak ^c kat ^c olikē	kalak-i ḳatoliḳe- ḳliṭe-	καθολικός κλεις	karḳā (?) ⁹ qaṭōliqā ((a)qlidā)	
ḳor- kroba laḳēn	back(wards) cherubim basin, bowl	kor k'rovbēk ^c	kerobi-ni	Χερουβίμ	krōbā	(NP. lagan ¹⁰)
madil' / midil'	grace, gift, favour	madl-i				
manana marḡaven marmin/n'	manna prophet body	mananay margarē marmin	manana-	μάννα	mannā	MI. *marḡa-wēn / -dē ¹¹
mog mu ^f ak	mage worker	mog mšak	mogu- mušak-i	μάγος		MP. mog
n ^f a- n [~] n *yāwēt(ān)	boat, ship eternal, eternity	nav yawitean	nav-i	ναύς		MI. nāw- MI. yāwēd(ān) <
pačar paraon pasek	reason Pharaoh Passover	patčar paraon pasek ^c	parao- pasek-i	Φαραώ φασέκ	paseḳ	MI. *pat-čār-

4. შდრ. J. Gippert, *Albano-Iranica*, in: Macuch, Maria / Maggi, Mauro / Sundermann, Werner (eds.), *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan*. Ronald E. Emmerick Memorial Volume, Wiesbaden: Harrassowitz 2007, pp. 100 ff.

5. შდრ. Gippert, *Albano-Iranica* (cf. n. 4), p. 105 ff.

6. ქართულად, „taxt-„ტახტი“ ადრე არ იყო დადასტურებული (გვიან შუასაუკუნეებამდე ქართულ ტექსტებში), აქ რომ ვაგვეთვალისწინებინა

7. შდრ. Androniḳašvili, *ნარკვევები* (cf. n. 3), p. 222 (*hambav).

8. ვარიანტი harḳ არის ორ შემთხვევაში დადასტურებული ვენურ პალიმფსესტში (90va, 5; 98va, 11); Sdr. J. Gippert (ed.), *The Old*

Georgian Palimpsest Codex Vindobonensis georgicus 2 (Monumenta Palaeographica Medii Aevi, Series Ibero-Caucasica, 1), Turnhout 2007, pp. 6-20 and 6-28..

9. შდრ. R. Bielmeier, *Zu iranischen Lehnwörtern im Georgischen und Armenischen*, in: H.M. Ölberg / G. Schmidt (eds.), *Sprachwissenschaftliche Forschungen. Festschrift für Johann Knobloch*, Innsbruck 1985, pp. 38-41.

10. ბუნდოვანი მაგალითი.

11. შდრ. J. Gippert, *Armeno-Albanica*, in: G. Schweiger (ed.), *Indogermanica. Festschrift Gert Klingenschmitt, Taimering* 2005, pp. 155-165.

*paṭmočan	vesture	patmowčan				Pth. padmōžan <
*patmōčan						
ṗilinz	bronze, copper	ṗlinj	(s)ṗilenz-i			MP. brinj
powsaḳ	crown	psaḳ				Sogd. pusak, MP.Pth.
pusag						
rabbi	my master!	ṙabbi	rabi	Րաբբի	rabbi	
rabbowni	our master!	rabbowni	(h)rabbuni	Րաբբօւնի	rabbūni	
-šad-	loosened	-šat				MP.Pth. šād < *šāt 'happy' ¹²
salmos	psalm	sałmos	psalmun-i	ժալմօժ		
šam/nbaṭ	Sabbath	šabatʿ	šabat-i	ժաբթատօ	šabtā	Pth. šambat
saʿowrzel	throne, see		savrzel-i			
saṭanay	Satan	satanay	saṭana-y	Տատանաճ	sātānā	
saxē	image, vision		saxe-y			
ṭalavar	tabernacle	taławar	ṭalavar-i			Pth. talawār
targowmanown	translation	tʿargmanowtʿiwn	targmaneba		*targumānu	
vaʿamaḳ	cerecloth, napkin	varšamak	varšamag-i			Sogd. wʿšmy, NP. bašāma
vartapeṭ	teacher	vartapet				MI. *wardapet (?) ¹³
varz	reward, salary	varj				NP. warza
xarṭaḳ-	(into) pieces	xortakem				MP. xurda < *xwərtak ¹⁴
xexer-	saw		xerx-i			
xoʿaḳ	heat	xoršak	xoršak-i			MPT. hōšāg 'hot wind'?
xoran	tent	xoran				MI. *xwadān (?)
yod	jot	yovt	ioṭa	յօտա	yōd	
*ž(olovowr)d ¹⁵	crowd, people	žolovowrd				

ერთი შეხედვით, იხატება საკმაოდ რთული და მრავალფეროვანი სურათი. თუმცა, ზედაპირული დაკვირვებითაც შეიძლება ზოგიერთი დასკვნის გაკეთება.

პირველი, რაც ცხადია: ყველაზე მეტი რაოდენობით არის სომხურთან საერთო ლექსემები. გაურკვეველი წარმომავლობის ტერმინებიც არის, მაგრამ ცოტა. თუმცა, მათ არა აქვთ ირანული საფუძველი (avel „ბევრი, უხვი“, hačex „მარჯვენა (ხელი)“, kala „კოჭლი“, kor „მობრილი, მოღუნული, garazman „საფლავი“, marmin ტანი“, და *žolovowrd ბრბო, ხალხი). მსგავსი სურათი არის ძველ ქართულშიც, სადაც დიდი რაოდენობით გვხვდება ირანიზმები სომხურიდან ნასესხებ სიტყვებთან ერთად¹⁶. მას შემდეგ, რაც ეჭვის ქვეშ დადგა ფართოდ გავრცელებული ჰიპოთეზა, რომ ძველ ქართულში შემოღწეული ყველა ირანიზმი სომხურიდან

მომდინარეობს, *via armeniaca*¹⁷ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ CA-ში მოხვედრილი ბევრი ირანიზმიც (თუ ყველა არა) პირდაპირი გზით არის შეღწეული. ამ მოსაზრებას ისიც ამყარებს, რომ CA-ში არსებობს ისეთი ირანიზმები, რომლებიც არ მოიძებნება სომხურ (და/ან ქართულ) ენაში. **bamgen** „კურთხეული“, რომელიც გულისხმობს **MIran**. *bāmgēn, lit. გასხივოსნებულ ნათებას“; **margaven** „წინასწარმეტყველი“, რაც ოპოზიტია სომხ. **margarē** "id." როგორც აწმყო დროის ფუძის მქონე, და არა ირანული წარსული დროის ფუძის მქონე ზმნა „ნახვა“, რომელიც მისი მეორე შემადგენელი წევრია ((***marḡa-wēn**-შდრ. ***marḡa-dē**- 'augur', lit. „ჩიტის მხედველი“)¹⁸; ან **dowrowd** (= **Udi duruṭ**) „სხივი, ხე (რომელიც ჯვრის გასაკეთებლად გამოიყენება)“, რაც მიესადაგება Pth. **dārūβdag** „ჯვარცმული“¹⁸, **OIran** დერივატს. **dāru-** „ხე“; ტერმინი **d'ip**

12. შდრ. H. Hübschmann, Armenische Grammatik, I. Theil: Armenische Etymologie, Leipzig 1897, p. 211-212.

13. შდრ. É. Benveniste, Titres iraniens en arménien, Revue des Études Arméniennes 9, 1929, p. 10.

14. შდრ. J. Gippert, An etymological trifle (Festschrift contribution, forthcoming).

15. გაფორმება შეიძლება იყოს ონომატოპლეტური

16. Cf. J. Gippert, Das Armenische – eine indogermanische Sprache im kaukasischen Areal, in: G. Meiser / O. Hackstein (ed.), Sprachkontakt und Sprachwandel. Akten der XI. Fachta-

gung der Indogermanischen Gesellschaft, Wiesbaden 2005, pp. 139-160.

17. Cf. J. Gippert, Iranica Armeno-Iberica. Studien zu den iranischen Lehnwörtern im Armenischen und Georgischen [Bd. 1], Wien 1993, pp. 345-350.

18. Cf. M. Boyce, A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian (Acta Iranica, 9a), Leiden / Teheran / Liège 1977, p. 34. სიტყვა წერია <d'rwbdg> teqstebSi (ავრეთვე, ნაწარმოებ dārūβdagiftig <d'rwbdgyfityg> „გულისხმობს ჯვარცმას“ ib.).

„წარწერა, წიგნი“ აგრეთვე შეიძლება იყოს ნახსენები, ვინაიდან მისი სავარაუდო ეტიმონი, **OPers. dipī-** „წარწერა“, არ არსებობს, როგორც ასეთი, სომხურში და არსებობს მხოლოდ დერივატის სახით **dpir** „მწერალი“ (< ***dipī-bar-**?)¹⁹. ის მოსაზრება, რომ ირანიზმები პირდაპირი გზით არის მოხვედრილი **CA**-ში ფონეტიკური განსხვავებებითაც დასტურდება, როდესაც **CA** არ იზიარებს საწყის სომხურ განვითარებას; შდრ. მაგ, **powsak** „გვირგვინი“, რომელიც, თავის მხრივ ოპოზიტია **Arm. psak 'id.'** პირველი მარცვლის ხმოვანის შენარჩუნებით (< **Early NW-MIran. *pusak-**, შდრ. **MP.Pth. pusag**, **Sogd. pusak**)²⁰; **afre-pesown** შდრ. **Arm. awhrnem / awrhnem** „ქება“, სადაც **CA** შეინარჩუნა ირანული თანხმოვნების კლასტერი **fr** (< ***ā-frī-**) რომელიც გარდაიქმნა **whr > wrh-**ად სომხურში²¹; ან **bod'var** „საცეცხლური“ (< **MIran. *bōdiḫār-**), სადაც **CA** არ იზიარებს ჩანაცვლებას **MIran. ḍ > r** რომელიც ჩანს როგორც **Arm. bowrvar** ასევე **Georg. ber-var-i**²². პირიქით, **CA** შეიძლება წარმოაჩინოს სპეციფიური განვითარება, როგორც ამ სამი ტერმინის შემთხვევაში **va'amaḫ** „სუდარა, სუფრა“ (შდრ. **Arm. varšamak**, **Georg. varšama(n)g-i** შდრ. **Sogd. w'š'my**, **NP. bāšāma**), **xo'ak** 'heat' (შდრ. **Arm. xoršak**, **Georg. xoršak-i** შდრ. **MPT. hōšāg** 'hot wind'), და **mow'ak** „მუშა“ (შდრ. **Arm. mšak**, **Georg. mušak-i**, მკაფიო ირანული ეკვივალენტის გარეშე). აქ განმსაზღვრელი ფუნქციით წარმოდგენილია ბგერა **š** (ან **rš** კლასტერი) **CA** ხორხისმიერი **ʃ**²³. ნასესხები სიტყვების შემოსვლის გზების მიუხედავად, ირანული ჯგუფის ელემენტები ყველაზე ფართე შრეს წარმოადგენენ **CA**-ში, თუნდაც, ზოგიერთ შემთხვევაში ეს საეჭვოც კი იყოს (**borz** „შრომა,

სამუშაო“ ~ **NPers. barz**, შდრ. **MP.Pth. warz 'id.'** ან **laqēn** „თასი, ჯამი“ შდრ. **NPers. lagan 'id.'**).

სომხურიდან ნასესხები რამოდენიმე ტერმინიდან მხოლოდ ერთი არ იწვევს ეჭვს, სახელდობრ. **marmin** „ტანი“, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში გაიგივებული იყო **O.Ind. mārman-** „ბმა, ანჯამა, მოწყვლადი წერტილი“²⁴. **CA avel** „ბევრი, მრავალი“ შესაძლებელია სომხურ ძირს მიეკუთვნება ***awel** წარმოდგენილი **aweli** და **aṛ-awel** „მეტი“ და წარმოებული ზმნები **y-awel-owm** „დამატება“ და **aṛ-awel-owm** „გაბევრება“, სავარაუდოდ, მონათესავეა **Gk. ὀφέλλω** „აღზრდა, გაზრდა, მატება, დამატება“ (< **PIE *h3bhel-**)²⁵; თუმცა, უნდა ავლნიშნოთ, რომ **Arm. aweli** და **aṛawel** ჩვეულებრივ პალიმფსესტებში ითარგმნება **ixoy** და **avel**²⁶. სომხურის ეკვივალენტი **žoḷoword** „ბრბო, ხალხი, სინაგოგა“, **CA** ტექსტებში გამოყენებულია აბრევიატურა **ž'd** ასე რომ, სომხურ ტექსტებთან იდენტიფიკაცია გაურკვეველი რჩება. **CA garazman** „საფლავი, აკლდამა“ მიმართება **Arm. gerezman 'id.'** ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ არ ჩანს ამ უკანასკნელის ეტიმოლოგია²⁷ და სხვა ხმოვნებსაც ესაჭიროება ახსნა. **hač-** „მარჯვენა (ხელი)“ შემთხვევაში, რომელიც მოცემულია მხოლოდ სავარაუდო დატივში (**III**) **hačex**-დან ხაზს უსვამს შედგენილ ზმნას **hačex-biyesown** „წარმატების მიღწევა“ (შდრ. **Arm. y-aṛ-ot-em 'id.'**) და ნათესაობითში **hačxown** „მარჯვნივ (ხელით)“, **Arm. Aṛ** შედარებისას ორი განსხვავება უნდა მივიღოთ მხედველობაში, სახელდობრ, სიტყვის დასაწყისი და **h-**ფუძის დამატოლოგებელი აფრიკატა. თუ, პირველი შეიძლება ჩავთვალოთ ნაშთად

19. Cp. აგრეთვე ძველი ქართული ***dabir-** (წარმოდგენილია მხოლოდ **hapax legomenon šahr-dabir-** „ქალაქი-მწერალი“), რომელიც შუა სპარსულიდან იქნა ნასესხები; Gippert, *Iranica Armeno-Iberica* (cf. n. 17), pp. 225-228.

20. Cf. Gippert, *Albano-Iranica* (cf. n. 4), pp. 106-108.

21. Cf. n. 2 above for the Armenian development.

22. Cf. Gippert, *Albano-Iranica* (cf. n. 4), pp. 103-106.

23. შდრ. Gippert, *An etymological trifle* (cf. n. 14) for a full discussion of the terms **va'amaḫ**, **xo'ak**, and **mow'ak**.

24. შდრ. Hübschmann, *Armenische Grammatik* (cf. n. 12), p. 473 no. 278. – ფუძისეული ბოლო თანხმოვნის ცვლილება (-n vs -n') **CA**-ში აშკარად მეორადია.

25. შდრ. H. Pedersen, *Armenisch und die nachbarsprachen*, *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 39, 1906, 336; G. Klingenschmitt, *Das altarmenische Verbum*, Wiesbaden 1982, p. 236 and 238.

26. ერთადერთი გამონაკლისი, როგორც ჩანს, არის **Gal. 1,14** სადაც, **avel** თავიდან ითარგმნება **bazowm** „ბევრი“, მეტე **aṛawel** „მეტი“.

27. შდრ. Hübschmann, *Armenische Grammatik* (cf. n. 12), p. 172, რომელიც ეწინააღმდეგება **Av. garō nmān**-თან იდენტიფიკაციას.

უფრო ძველი *h რომელიც, ირეკლავს PIE *s- (ფუძე **seHdh-, cf. O.Ind. sā dhati)²⁸, მეორე, ამას არ ესადაგება მითუმეტეს, ვიდრე არსებობს გაურკვევლობები უდიზე ამ სიტყვის ეკვივალენტთან დაკავშირებით. CA-შიზმისწინი **ḵor-** „უკან“ განსაზღვრება, დასტურდება **ḵor-biyesown / ḵor-ihesown** „დაბრუნება“ (tr./intr.) ისევე, როგორც **il'ow-ḵor-biyesown** „პასუხის გაცემა“, lit. „სიტყვის(ების) შებრუნება“ და **kowl-ḵor-biyesown** „ანაზღაურება“, lit. „ხელის(ების) დაბრუნება“, სომხურთან. **kor** „მოხრილი, მოკავული“²⁹ უდიურში **ḵori** რომელიც სომხური სიტყვის სემანტიკას იზიარებს; თუმცა, წინა ზმნის კერძო მნიშვნელობა არ ემთხვევა უდიურს (შდრ. **ḵori-baksun / ḵori-besun** ლიტ. „გახდომა / კავად მოხრა“). და ბოლოს, CA = **Udi ḵala** „ხეიბარი“ შეიძლება მიმართებაში იყოს **Arm. kał 'id'**. (a-ძირი, შენარჩუნებულია აგრეთვე წარმოებული ზმნიდან **kałam** „კოჭლობა“³¹); თუმცა, ვერ ვიტყვი, რომ სომხ. სიტყვის ეტიმონი მკაფიოდ არის წარმოდგენილი³² და ძველი ქართული **ḵel-** (მოცემული არსებულ ფუძეში **ḵel-ob-** „კოჭლობა“, მოძღვება **m-ḵel-ob-el-i** „კოჭლი, კოჭლობით“)³³ მხედველობაში არის მისაღები³⁴.

ზემოთ განხილული შვიდი სომხური ტერმინის მიხედვით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მათგან მხოლოდ ორს, **marmin** და **žołoword**, გააჩნია აშკარა რელიგიური კონოტაცია, რაც იმის მანიშნებელია, რომ მათი გადმოღება სომხურიდან მოხდა გაქრისტიანების პროცესში; დანარჩენ ტერმინებს უფრო საყოფაცხოვრებო მნიშვნელობა აქვთ. ამის საპირისპიროდ, ძალიან ცოტა არის CA

ტერმინი, რომელიც შეიძლება ქართული წარმომავლობის იყოს და განსხვავებულ სურათს ქმნიდეს. ერთი გამონაკლისის გარდა **bxexer-** „ხერხი“³⁵, რომელიც ქართულში **xerx-i 'id'**. „იდ.“ ესადაგება, თუ ეს მხოლოდ წმინდა წყლის ონმატობოეა არ არის, ყველა მათგანი ძლიერად არის მიბმული რელიგიურ ცნობიერებასთან. ეს, განსაკუთრებით სამართლიანია CA-ში აღდგომის მნიშვნელობასთან, **aḵḵiba(y) / aḵsiba(y)**, ძველ ქართულში **aḡvseba-y (nom. sg.) 'id.'**, lit. „შესრულება“ და, რომელიც დღემდე არის შემორჩენილი უდიურში **axḵima (V.) / axsibay (N.)**; როგორც ქრისტიანული ცნობიერების ძირითადი ტერმინს ამ სიტყვას უპირატესი ადგილი უნდა ჰქონოდა ისეთ სინონიმებს შორის, როგორც არის **Arm. zatic** (ერთად ქართულ. **zatic-i**, < **MIran. *zatic** < ***ḵatic-**, lit. „საკლავი“)³⁶ **Hebr. pēsah** მის მიერ წარმოებული (მაგ. **Gk. πάσχα**, მაგრამ, აგრეთვე **Syr. paseḵ**, რომელიც ასახულია **Arm. pasek^c**, **Georg. pasek-i**, and **CA pasek** რაც დადასტურებულია პალიმფსესტებში მარჯვბე გაკეთებული ჩანაწერებით) ან, **CA müwḵen** დიდი ალბათობით, ***müwḵ 'joy(ful)**, „ჯოყ(ფულ), სიხარული“-ის ერგატივზე დაფუძნებული დერივატი (> **Udi mu^c 'id.'**) („ზემი“ < „(დღე) სიხარულით“)³⁷. ქრისტიანული ტრადიციის ფარგლებში მსგავსი მნიშვნელობის ტერმინი არის **CA madil'** „მადლი“, რომელიც აშკარად დაფუძნებულია ქართულ **madl i 'id'**³⁸. როგორც **saxē** „სახე“ და **sa^fowrzel** „სავარძელი“, რომლებიც თავიანთ ქართულ ანალოგებს, **saxē** და **savrzel-i** გულისხმობენ. მართალია, ამ უკანასკნელ შემთხვევაში, მსგავსება არ არის ტექსტით წარმოდგენილი. სახარების ქართულ რედაქციებში გვხვდება არა **savrzel-i** არამედ, **saḵdar-i**; თუმცა,

28. შდრ. Hr. Ačařyan, Hayeren armatakan bařaran, A hator, Erevan 21971, p. 246; H. Rix a.o., Lexikon der indogermanischen Verben, Wiesbaden 1998, p. 468.

29. შდრ. Hübschmann, Armenische Grammatik (cf. n. 12), p. 520 as to possible cognates of the Arm. word.

30. შდრ. already Ačařyan, HAB (cf. n. 28), B hator, Erevan 21973, p. 419 for the Udi term.

31. შდრ. Klingenschmitt, Verbum (cf. n. 31), p. 90.

32. Of the possible cognates listed by Hübschmann, Grammatik (cf. n. 12), p. 457 no. 195 (Goth. halts; Gk. ἡσλός, Skt. kuṇi-, NPers. kul), none matches the Arm. word-initial k- (< *g-).

33. Attested e.g. in Mt. 15,30 since Khanmeři times.

34. შდრ. Ačařyan, HAB (cf. n. 28), B hator, Erevan 21973, p. 491.

35. წარმოდგენილია მხოლოდ შედგენილ ზმნაში **xexeren-biyesown** „ხერხვა“, lit. „ხერხით გაკეთებ“.

36. შდრ. J. Gippert, Zur christlichen Terminologie in den süd-kaukasischen Sprachen, Die slawischen Sprachen 17, 1989, p. 15-16.

37. უდიურის მონათესავე **mu^c** შეიძლება წარმოდგენილი იყოს შედგენილ **hüwḵmowx** „სიხარული“, თუ ის წარმოადგენს შედგენილ ფორმას – „გულ-მხიარული“.

38. ვარიანტი **midil'**, **erg.pl.**-ში უკვე ერთხელ წარმოდგენილი როგორც **as midil'owḡon Eph. 2,5**-ში, უფრო არასწორი სპელინგის ბრალია ვიდრე **sprachwirklich**.

ხანმეტობის პერიოდის³⁹ მტკიცებულებების საფუძველზე დადასტურებულია, რომ ქართული ტერმინი საკმაოდ ძველია და ის ვერ იქნებოდა ქრისტიანულ კონტექსტში ნასესხები კავკასიური ალბანურიდან.

სომხურთან და ქართულთან CA-ს აქვს რამდენიმე საერთო ტერმინი, რომელებიც აშკარად ბერძნული წარმომავლობაა არიან. თავისი ორივე მეზობლისგან განსხვავებულ CA-ში არ მოიპოვება ბერძნულიდან პირდაპირ ნასესხები სიტყვები და არსებობს მკაფიო მინიშნებები, რომ ყველა ბერძნული ელემენტი სომხურის ან ქართულის მეშვეობით არის იქ შეღწეული. ეს აშკარაა, მაგ., *salmos* „ფსალმუნი“ და *hetanos* „წარმართი“, რომელიც წარმოადგენს სომხურის სპეციფიკურ ფონეტიკურ ადაპტაციას. *sałmos* და *het'anos*, vs. *Gk. ψαλμός* (და ქართული *psalmun-i*, რომელშიც ასახულია ბერძნული აკუზატივი *ψαλμόν*) და *ξθνος* (რომელიც სრულებით არ არის ასახული ქართულში. სამაგიეროდ, გამოყენებულია ავტოქთონური ფორმა *čarmart-i*, lit „არიდებული“). სხვა შემთხვევაში, *eḳlesi* „ეკლესია, კრებული“, ანგელოს „ანგელოზი“, და *angelos* „კლიტე“, ქართულში მუსტად მიესადაგება *Gk. ἐκκλησία, ἄγγελος*, and *κλεις* (gen. *κλειδός*), *eḳlesia-*, *angelos-i*⁴⁰, და *ḳliṭe-*, ამავე დროს, უპირისპირდებიან *Arm. ekelec'i* (თავისი განსაკუთრებული ფონეტიკური სტრუქტურით) და, მითუმეტეს, ტერმინები, რომლებსაც არ გააჩნიათ მიმართება: *hreštak* (< *MIran. *frēštak* მოციქულილი, ანგელოზი“, ლიტ. „წარმოგზავნილი“) და *p'akank*⁴¹. *CA ḳatoliḳe-own* „კათოლიკე“, ორთავე, *Arm. kat'olikē* და *Georg. ḳatoliḳe* შეიძლება განხილოს, როგორც შუამავალი წყარო *Gk-სთვის*. *καθολικός* ან უფრო, მისი მდებარეობითი ფორმა *καθολική* (სცილ. *ἐκκλησία*). მხოლოდ

CA isḳapos „ეპისკოპოსი“⁴² წარმოაჩენს შდრ. *Gk. ἐπίσκοπος*, *Arm. episkopos* and *Georg. episkopos-i*, განსაკუთრებულ ფორმას, რომელიც სიღრმისეულ ინტეგრაციაზე მიგვანიშნებს სალაპარაკო ენაში, ალბათ უფრო ადრეული ნასესხებობის გამო.

sui generis ფენა CA ლექსიკაში შედგება სემიტური წარმომავლობის ელემენტებისგან. პრაქტიკულად არ არსებობს შემთხვევა, რომ სომხურსა და ქართულში არ მოექნებოდეს ანალოგი. თუმცა, აქ, სულ მცირე, ორი განსხვავებული ტიპი უნდა გამოვარჩიოთ, სახელდობრ, **a)** ტერმინები, რომლებიც ბიბლიური ტრადიციის ნაწილს წარმოადგენენ და **b)** სიტყვები, რომლებიც ახლო აღმოსავლეთში ისე გავრცელდნენ, რომ არ ჰქონიათ კავშირი რაიმე კონკრეტულ ტექსტებთან. მეორე ტიპი კარგად არის წარმოდგენილი *CA targowman-own* „თარგმანი“, რომელიც უპირისპირდება ორივე, ქართულ და სომხურ ანალოგებს შუამარცვლის აქადური (> *Aramaic*) -u- ხმოვნის შენარჩუნებით *targumānu "id."*⁴³, და *CA kalak* „ქალაქი“, რომელიც ეთანხმება *Arm. k'ałak'*, *Georg. kalak-i*, და კიდევ რამდენიმე, მასთან დაკავშირებულ ტერმინს (ამ *Wanderwort-*ის ეტიმოლოგიური საფუძველი ჯერჯერობით არ არის მკაფიოდ დადგენილი)⁴⁴. იმავე ჯგუფს შევვიძლია, შემდგომში, მივაკუთვნოთ *Sabbath CA* დასახელება, *šambaṭ*, რომელიც თავის ვარიანტთან *šambaṭ*, უფრო უახლოვდება *Pth. Šambat*, ვიდრე *vidre Arm. šabat'*, *Georg. šabat-i* ან *šapat-i*, *Gk. σάββατον*, ან *Hebr. šabbāt* ნებისმიერი დერივატი. ბიბლიიდან შემოსული ტერმინების ჯგუფში ვხვდებით ისეთ ელემენტებს, როგორც არის *belzebowl 'Beelzebub'*, *saṭanay 'Satan'*, *manana 'manna'*, *pasek* „პასექი“ ან პროფესიულ ფორმებს: *aba* „მამაო!“,

39. E.g. within the *Protevangeliium Jacobi* in the *Vienna palimpsest*, Sdr. Gippert, *Codex Vindobonensis* (cf. n. 8), p. 5-7 (67vb, 19).

40. ასე, მაგ. ხანმეტის ვერსიაში ლუკ. 2,21 თბილისურ პალიმფსესტში A-844 (შდრ. ლ. ქაჯაია (რედ.), ხანმეტი ტექსტები, ნარკვ. I, თბილისი 1984, პ. 86), შდრ. უფრო გავრცელებული *angeloz-i*.

41. სომხ. *p'ak 'bolt'* შდრ.

42. გვხვდება მხოლოდ პალიმფსესტის გლოსებში 2.ტიმოთ. 4,1 და მინგეჩაურის წარწერაში; cf. J. Gippert, *Ein iranischer Personennamen in kaukasisch-albanischer Nebenüberlieferung*, in: P. Anreiter, M. Haslinger, H.D. Pohl (eds.), *Artes et Scientiae. Festschrift für Ralf-Peter Ritter zum 65. Geburtstag*, Wien 2004, pp. 116-117.

43. შდრ., e.g., C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halle/Saale 21928, col. 834a s.v. targem.

44. შდრ. Bielmeyer, *Zu iranischen Lehnwörtern* (cf. n. 9), pp. 38-41.

rabbi და **rabbowni**. ხშირ შემთხვევებში, სწორედ ამ ტიპის ტერმინებს ეკისრება გადამწყვეტი მნიშვნელობა კავკასიურ ალბანურში ბიბლიური ტექსტების შემოღწევის ხასიათის განსაზღვრაში. ამრიგად, შეგვიძლია ვიხილოთ, რომ **CA saṭanay** „სატანა“ მშვენივრად ესადაგება **Arm. satanay "id"**. აგრეთვე, **Georg. nom. sg. saṭana-y**, მაშინ, როდესაც **Gk. Σατανᾶς** ან **ყრ. sātānā** არ იძლევა საკმარის საფუძველს **CA—ay** — დაბოლოებული ფუძისთვის (მდრ. დატ. III **saṭanay-ax**). იგივენაირად, **CA manana** „მანანა“ უფრო მეტად ჰგავს **Arm. Mananay** და **Georg. manana-** ვიდრე **vidre Gk. μάννα (an Syr. mannā) "id"**. თუმცა, სომხურში არ არის შენარჩუნებული სიტყვის დაბოლოება **-y** (მდრ. **abs.sg. manana: Jo. 6,31** და **erg.-instr.sg. manana-en: Heb. 9,4**). ამ კონტექსტში სპეციფიურ

შემთხვევას წარმოადგენს **CA**-ში ქერუბიმის სახელწოდება — **kroba**, რომელიც უფრო **Syr. krōbā**-ს ასახავს, ვიდრე **Arm. k'rovbēk' an Gk. Χερουβίν** (და მის ქართულ წარმონაქმნს **kerobin-i**). სამწუხაროდ, ამ ტერმინის ერთადერთი მოწმობა (**kroba-ax, abs.pl., in Heb. 9,59,5**) არ არის საკმარისი იმისთვის, რომ შორს მიმავალი დასკვნები გავაკეთოთ.

მსგავსი სურათი შეიძლება ვიხილოთ პალიმფსესტებში ბიბლიიდან აღებულ საკუთარ სახელებთან დაკავშირებითაც. ქვემოთ მოყვანილ ჩამონათვალში წარმოდგენილია კერძო სახელების, გეოგრაფიული ტერმინების, ეთნონიმების და მათი დერივატების ჩამონათვალი სომხურ, ქართულ, ბერძნულ, სირიულ და ებრაულ ეკვივალენტებთან შედარებით⁴⁵.

ანთროპონიმები

CA	trl.	Armenian	Georgian	Greek	Syriac	Hebrew
Abel	Abel	Abel	Abel	Ἄβελ	Hābel	(Hābēl)
Abraham	Abraham	Abraham	Abra(h)am	Ἀβραάμ	Abrahām	(Abrahām)
Aharon	Aaron	Aharon	Ahron	Ἀαρών	Ahrōn	(Ahārōn)
Andrēas	Andrew	Andreas	Andrea	Ἀνδρέας	Andre'ōs	
Awgowstos	Augustus	Awgostos	Agwstos	Ἀγούστος	Agūstōs	
Barak	Barak	Barak	Barak	Βαράκ	Bārāq	(Bārāq)
D<avi>t	David	Dawit'	Davit	Δαβίδ	Dāwīd	(Dāwīd)
Eli(y)a	Elias	Ēlia	Elia	Ἠλίας	Eliyā	(Ēliyāhū)
Eliša	Eliseus	Elise	Elise	Ἐλισαῖος	Eliša'	(Ēliša')
Elisabet	Elisabeth	Elisabet'	Elisabet	Ἐλισάβετ	Elišbā'	(Ēlišbā')
Eremiya	Jeremy	Eremia	Ieremia	Ἱερεμίας	Eramyā	(Yīremyāhū)
Ešaya	Isaiah	Ēsaya	Esaiya, Esaya	Ἱσαΐας	Eša'yā	(Yāša'yāhū)
Gedeon	Gedeon	Gedeovn	Gedeon	Γεδεών	Geḏō'un	(Giḏō'on)
[Hamows	Amos	Amovs	Amos	Ἄμωσ	Amūs	Amōs]
Herode, -es, -ēs	Herod	Herovdēs	Herode	Ἡρῴδης	Herōdes	
Herodiow	Herodias	Hērovdiās	Herodia	Ἡρῴδιās	Herōdiyā	
Isa	Isaiah	Ēsaya	Esaiya, Esaya	Ἱσαΐας	Eša'yā	(Yāša'yāhū)
Isaḡ	Isaac	Isahak	Isa(ha)ḡ	Ἰσαάκ	İshāq	(Yīshāq)
K<risto>s	Christ	K'(risto)s	K(rist)e	Χριστός	(mšihā)	
Kirines	Cyrenius	Kiwrenios	Ḳwrinēs	Κυρήνιος	Qūrīnōs	
Laazar	Lazarus	Łazaros	Lazare	Λάζαρος	Lō'azar	
[Lowkas	Luke	Łowkas	Luḡa	Λουκᾶς	Lūqōs]	
Marta	Martha	Márt'a	Marta	Μάρθα	Martā	
Maryam	Mary	Mariam	Mariam	Μαριάμ	Maryam	
[Mateos	Matthew	Matt'eos	Ma(t)teos	Ματθαῖος	Matay]	
Mowse, Mowsēs	Moses	Movsēs	Mose	Μωϋσῆς	Mūše	(Mošeh)

45. სახარებიდან აღებული სახელების ებრაული ეკვივალენტები მოცემულია ძველი აღთქმის მიხედვით (ფრჩხილებში). სირიულსა და ებრაულში ვოკალიზაციის აღმნიშვნელი ნიშნები სავარაუდო რჩება. ამ ენებში, პაუზების სპირანტიზებული ვარიანტები, აღნიშნულია ზემოთ ან ქვემოთ დასმული ჰორიზონტალური მახვილით. სიტყვის საწყისი aleph ნიშანი არ იწერებოდა.

ლიტურგიულ სათაურებში, გლოსებში მსგავსად წარმოდგენილი სახელები კვადრატულ ფრჩხილებშია მოთავსებული. სიტყვის შიგნით, მრგვალი და ირიბი ფრჩხილები გრაფიკულ ვარიანტებს აღნიშნავს; კვადრატული ფრჩხილები, აბრევიატურებს აღგენებს.

Naeman	Naaman	Neeman	Neman	Ναμάν	Na'mān	(Na'āmān)
Natanael	Nathanael	Nat'anayēl	Natanaēl, -el	Ναθαναήλ	Natānayı'l	(Natānā'ēl)
[Pawlos	Paul	Pawlios	Ῥαυλε	Παῦλος	Pawlōs]	
Petros	Peter	Petros	Ῥετρε	Πέτρος	Petrōs	
Pilaṭos	Pilate	Pilatos	Ῥιλατε	Πιλάτος	Pilatōs	
Pilip̄(p)os	Philipp	P'ihippos	Pilip̄e	Φίλιππος	Pilīppos	
Rakel	Rachel	Hrāk'ēl	(H)rakel	Ῥαχήλ	Rahēl	(Rāhēl)
Salome	Salome	Salovmē	Salome	Σαλώμη	Šālūm	
Samowēl/-el ?	Samuel	Samowēl	Samoel	Σαμουήλ	Šəmū'ēl	(Šəmū'ēl)
Simon	Simon	Simovn	Simon	Σίμων	Šəm'ūn	(Šima'ōn)
[Stepanos	Stephen	Step'anos	Sṭepane	Στέφανος	Estēpanōs]	
[Ṭimoteos	Timothy	Timot'ēos	Ṭimoteos	Τιμόθεος	Ṭimōtē'ōs]	
[Ṭiṭos	Titus	Titos	Ṭiṭe	Τίτος	Ṭiṭōs]	
Tomas	Thomas	T'ovmas	Toma	Θωμάς	Tā'uma	
Yeš	Jesse	Yesse	Iese	Ἰεσσαί	Yišay	(Yišay)
Y<esow>s	Jesus	Y<isow>s	I(eso)w	Ἰησοῦς	Yešū'	(Yešūa')
Yaḳob, -os	Jacob, James	Yakovb	Iaḳob	Ἰακώβ	Ya'qūb	(Ya'aqob)
[Yešo	Joshuah	Yesow	Iso	Ἰησοῦς	Yešu	(Yešūa')
Yesoa	Esau	Isaw	Esav	Ἰσαῦ	'Īsū	('Ēšāw)
Yo(v)h(an)an,	John	Yovhannēs	Iohane, Iovane	Ἰωάννης	Yūhanān	(Yōhānān)
Yo(v)han(n)ēs						
Yosē	Joses	Yovse	Ioses, Iosētos	Ἰωσή	Yōsī	
Yosep, Yosēp	Joseph	Yovsēp'	Iosep, Ioseb	Ἰωσήφ	Yawsep̄	(Yōsēp̄)
Yowda(ya)	Judas	Yowda	Iuda	Ἰούδας	Yihūdā	(Yahūdāh)
(ḡar) Yownan-i	(son of) Jona	(ordi)	(ze/bar)	(Βαρ-)ισῶν	(breh d) Yūnā	(Yōnāh)
Zakari(y)a	Zacharias	Zak'aria	Zakaria	Ζαχαρίας	Zəḳaryā	(Zəḳariyāh)

უმეტეს შემთხვევაში, ერთი შეხედვით, ნათელია, რომ CA სახელები ბერძნულ ტრადიციას ასახავენ, თან, სომხურ ან ქართულ ანალოგებს ან ორივეს ერთდროულად, ესადაგება. შეიძლება აღვნიშნოთ რამდენიმე დამახასიათებელი თვისება, თუმცა, პირველ რიგში უნდა ითქვას, რომ ქართულისგან განსხვავებული (მაგრამ სომხურთან თანხმობაში მყოფი) CA არ აგრძელებს ბერძნული ქვრადობის ფორმებს მაგ; **Ῥετрос** = Gk. Πέτρος (~ Arm. Petros) ქართულ **Ῥετρε** = Gk. voc. Πέτρε, **Ῥιლაṭos** = Gk. Πιλάτος (~ Arm. Pilatos) ქართულ **Ῥილაτε** = Gk. voc. Πιλάτε, or **Lowḳas** = Gk. Λουκᾶς (~ Arm. Łowkas) ქართულ. **Luḳa** = Gk. voc. Λουκᾶ. არსებობს იშვიათი შემთხვევები, როდესაც CA ფორმები, თითქოს ქართულთან უფრო ახლოს იმყოფება ვიდრე სომხურთან, როგორც მაგ. **Ḳirines** ~ Georg. Ḳwrinēs vs. Arm. Kwrenios ~ Gk. Κυρήνιος.⁴⁶ სპეციფიკურ შემთხვევას წარმოადგენს წინასწარმეტყველი ისაიას სახელი,

46. sayuradReboa Gk. ypsilon Canacvleba CA i (vs. Arm. iw, Georg. w).

რომელიც პალიმფსესტებში ორი, უკიდურესად განსხვავებული ფორმით არის წარმოდგენილი, viz. **Isa** (Lk. 4,14 და 17 მაგრამ, აგრეთვე, წინასწარმეტყველის წიგნის დასაწყისში, Is. 35,3-8), და **Ešaya** (in Jo. 12,38), არც ერთი ზუსტად არ ემთხვევა ბერძნული, სომხური ან ქართული სახელების ფორმებს (**Ἰσaiας** / **Ēsaya** / **Esaia**, **Esaya**). პირიქით, ბოლო ვარიანტი აშკარა მსგავსებას ავლენს სირიულ ანალოგთან, **Eša'yā**, მაშინ როდესაც, **Isa** ასახავს გვიანდელ ბერძნულ გამოთქმას **Ἰσaiας** და აგრეთვე ხაზს უსვამს ისაია ლათინური ვულგატიდან. მსგავსი შეუსაბამობა გვხვდება სახელ იოანესთან დაკავშირებითაც, რომელიც ფუძისეულ ფორმებში ვლინდება **Yo(v)han(n)ēs**, **Yovhan**, and **Yo(v)hanan** აქ კვლავ თავს იჩენს სირიული ფენა, ყოველ შემთხვევაში, ბოლო წარმოდგენილ ვარიანტში⁴⁷; თუმცა, ამან, როგორც ჩანს, გაიარა სომხურისთვის ტიპური ადაპტაცია, სახელდობრ,

47. შემოკლებული ვარიანტისთვის **Yovhan** შდრ. ვარიანტს **Yovhán**, მათ. 11,13 ემზიადინის სახარებაში ms. (შდრ. F. Macler-ის ფაქსიმილური გამოცემა: L'Évangile arménien. Édition photographique du manuscrit no. 229 de la Bibliothèque d'Étchmiadzin, Paris 1920, fol. 28r).

გრძელი დამრგვალებული ხმოვანი გრაფიკულად წარმოდგენილია <ov> თანმიმდევრობით. სირიული ფენა შეიმჩნევა სახელ ლაზარეში, **Laazar**, რაც შეესაბამება **Syr. Lāʿazar** მაშინ, როდესაც **Arm. Łazaros** და **Georg. Lazare** აშკარად დაფუძნებულია **Gk. Λάζαρος** და შესაბამისად მისი წოდებითის (ვოკატივის) ფორმაზე: **Λάζαρε**. უნდა გავითვალისწინოთ,

ჰეროდეს ბიძაშვილის, ჰეროდიადას სახელის სპეციფიკური განვითარებაც, **Herodiowy** მათ. **14,6** უპირისპირდება სომხ. **Hērovdias**, ქართ. **Herodia**, და ბერძ. **Ηρῳδιάς**; ეს, შეიძლება დაუმოწმებელი სომხური სიტყვათწარმოება იყოს ***Herodiowhi**, რომელშიც მოცემულია „მდედრობითის“ სუფიქსი **-owhi**⁴⁸.

ტოპონიმები

CA	trl.	Armenian	Georgian	Greek	Syriac	Hebrew
Arabiya	Arabia	Arabia	Arabia	Ἀραβία	Arabiya	(ʿĀrāb)
Arimata	Arimathaea	Arimatʿea	Arimatia	Ἀριμαθαία	Rāmṭā	
Betlahem	Bethlehem	Betʿleem	Betlem	Βηθλὲμ	Bēt-lhem	(Bēt-lehem)
Bitani	Bethany	Bētʿania	Betania	Βηθανία	Bēt-ʿanyā	
Damaškos	Damascus	Damaskos	Damaske	Δαμασκός	Dar-msūq	(Dammāseq)
Epraim	Ephraim	Epʿrayim	Epraim	Ἐφραϊμ	Aḫrēm	(Eḫrāyim)
Erowsalem	Jerusalem	E(rowsaṭē)m	I(erusa)l(ē)m	Ἱεροσόλυμα, Ἱεροσαλῆμ	Ūrišlem	Yərūšālam
Galil/ʿea	Galilee	Galīlea	Galilea	Γαλιλαία	Galilā	(Gālil)
Hermon	Hermon	Hermon	Ermon-i	Ἡρμων	Ḥermōn	Ḥermonīm
Hrama	Rama	Hrāma	Hrama	Ῥαμά	Rāmṭā	(Rāmāh)
Ihowda	Judaea	Hrēastan	Huriastan-i	Ἰουδαία	Yəhūḏā	
Ḷana	Cana	Kana	Ḷana	Κανά	Qāṭne	
Kanana	Chanaan	Kʿanan	Kanaan-i	Χανάαν	Ḷanaʿan	(Ḷanāʿan)
Ḷaparna(h)om	Capernaum	Kapʿarṅaowm	Ḷaparnao/um	Καφαρναούμ	Kəḫarnaḥūm	
Nazaret, -ēt	Nazareth	Nazaretʿ	Nazaret	Ναζαρέτ, -ἔτ	Nāšraṭ	
Serebta	Sarepta	Sarepʿtʿa	Sarepta	Σάρεπτα	Sarpaṭ	(Šārəḫpāṭāh)
Šiloham, Šilohan	Siloam	Siḷovam	Siloam	Σιλωάμ	Šilūḥā	(Šelah)
Sion	Sion	Siovn	Sion-i	Σιών	Šeyūn	(Šiyōn)
Ṭiberia	Tiberias	Tiberias	Ṭiberia-	Τιβεριάς	Ṭiberiyōs	

საერთო სურათი, რომელსაც გეოგრაფიული დასახელებები ქმნიან, თითქმის იგივეა, რაც საკუთარი სახელების შემთხვევაში. აქ, აგრეთვე, ვნახულობთ, სულ მცირე, ერთ ტერმინს, სადაც მოცემულია თანხმობიანი Ḷ, რომელიც ემთხვევა სირიულ ტრადიციას და უპირისპირდება ბერძნულ სახარებას. ეს არის სილოამის ტბის სახელი, რომელიც გვხვდება, როგორც **Šiloham / Šilohan** იოან. 9,7-11 **CA** პალიმფსესტებში სომხ. **Siḷovam** და **Georg. Siloam** განსხვავებით ეთანხმება ბერძ. **Σιλωάμ (vs. Syr. Šilūḥā)**. მდენარე იორდანეს სახელის შემთხვევაში, როგორც **CA** ფორმა **Yordanan** ასევე, მისი სომხ. შესატყვისი უფრო ახლოს იმყოფება სირიულ ეკვივალენტთან (**Yūrdnan**), ვიდრე ბერძ. ფორმასთან (**Ιορδάνης**, რაც

ასახულია ქართ. **Iordane**-ში). სხვა, საგულისხმო მაგალითს წარმოადგენს სახელი იუდეა, რომელიც წარმოდგენილია, როგორც **Ihowda** ლუკ. 2,4 და უფრო ემთხვევა სირიულ **Yəhūḏā**, ვიდრე ბერძ. **Ἰουδαία** და მნიშვნელოვნად განსხვავდება სომხ. **Hrēastan** და ქართ. **Huriastan-i**-სგან რაც არის ტიპურად „სომხური“, სპირანტის ***Ḷ r-**ით (***yḥūḏiyā-** > ***huria-**) წარმოდგენა⁴⁹. ბერძნული სიტყვის გადმოტანისას საწყისი <Ḷ> ჩანაცვლება <hr>-ით **CA** სახელ რამაში **CA Hrama** ემთხვევა როგორც სომხ. **Hrāma** ასევე ქართ. **Hrama**; ეს შეიძლება არ იყოს საკმარისი

48. როგორც სუფიქსი. შდრ. ა. შანიძე, ავრი სუფიქსიანი ქალის სახელები ძველ ქართულში. კრებულში: საიუბილეო (ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები), 11 გვ. 7 შემდ.
49. შდრ. **Bielmeier, Zu iranischen Lehnwörtern** (cf. n. 9), p. 36 and **Gippert, Iranica Armeno-Iberica** (შდრ. n. 17), p. 347 n. 7.

არგუმენტაციისთვის, თუმცა, იმავე ტექსტში (მათ. 2,18) მოცემულია სახელი რაშელ (**Gk.** Ῥαχὴλ) ასო-ასო იკითხება <h>-ის გარეშე, როგორც **Rakel** (vs. სომხ. **Hr̄ak'ēl**, ქართ. **(H)rakel**).

ეთნონიმები და წარმოებული სახელები

CA-ში ბიბლიიდან შემოსული ეთნონიმები (როგორც არის მაგ. **Israyēl**, რომელიც ყოველთვის აბრევიატურის **I'ēl** ფორმით არის მოცემული), როგორც წესი, ნაწარმოებია ქვემდებარე სახელზე სუფიქს – **own**-ის დამატებით მაგ., **Samar(i)a-own** მხოლ.

„სამარიტელი“, **Ebra-own** „ებრაელი“, ან **Asor-own** „სირიელი“. მათი მრავლობითი ფორმა იწარმოება, დერივატული სუფიქსი –**own**-ის გამოტოვებით და, უშეუალოდ ფუძეზე მრავლობითის აღმნიშვნელი სუფიქსის დამატებით. მაგ., **Samara-owx** „სამარიტელები“ **Ebra-owx** „ებრაელები“, ან **Asor-owx** „სირიელები“. ამ გზით წარმოებული მრავლობითის ფორმა ხშირად იხმარება კრებითი მნიშვნელობით და აღნიშნავს ხსენებული ეთნოსით დასახლებულ ქვეყანას ან რეგიონს; **Egiptos-owx** „ეგვიპტელები“ > „ეგვიპტე“, **Galil(e)a-owx** „გალილეელები“ > „გალილეა“, და **Sidonia-owx** „სიდონიელები“ > „სიდონი“.

CA	trl.	Armenian	Georgian	Greek	Syriac	Hebrew
Asor-own	Syrian	Asori	Asur-i	Σύρος	(Armāyā)	
Asor-owx	Syrians, Syria	Asorik ^c	Asur-ni, et-i	Συρία	Sūrīyā	
Ebraown	(in) Hebrew	Ebrayec ^c erēn	Ebraelebr	Ἐβραῖοι	Ἐβრაῖτ	
[Ebraowx	Hebrews	Ebrayec ^c ik ^c	Ebrael-ni	Ἐβραῖοι	Ἐβράይē]	
Egiptosowx	Egypt(ians)	Egiptac ^c ik ^c	Egwṗte-	Αἴγυπτος	(Meṣrēn)	(Miṣrāyemāh)
Ellaown'a	(in) Greek	Yownarēn	Berzl	Ἐλληνιστῖ	Yawnāiṭ	
[Epesaowx	Ephesians	Ep ^c esac ^c ik ^c	Epesel-ni	Ἐφέσιοι	Eḫesōyē]	
Galil(e)aowx	Galilaeans, Galilee	Galileac ^c ik ^c	Galilea-	Γαλιλαία	Galilā	
[Hromaowx	Romans	Hřovmayec ^c ik ^c	hromel-ni	Ῥωμαῖοι	Rhūmāyē]	
I<sray>ēl	Israel	I(srayē)l	Israē/el-i	Ἰσραήλ	Yisrā'ēl	(Yisrā'ēl)
I(sray)ēlown	Israelite	I(srayē)lāc ^c i	Israēliṭel-i	Ἰσραηλίτης	bar Isrā'el	
Iskaryot(v)own	Iscaiot	Iskariovtac ^c i	(I)skarioṭel-i	Ἰσκαριώτης	Skāryūṭā	
[Korintaowx	Corinthians	Kornt ^c ac ^c ik ^c	Korintel-ni	Κορινθιοι	Qūrintāyē]	
Madelaown	Magdalene	Magdalēnac ^c i	Magda(lē)nel i	Μαγδαληνῆ	Maḡdlāyātā	
Nazoraown	of Nazareth	Nazovrec ^c i	Naza/orevel-i	Ναζαρεθῶν	Naṣrāyā	
Parisaowx	Pharisees	P ^c arisec ^c ik ^c	Parisevel-ni	Φαρισαῖοι	Pārīšāyē	
Samar(i)aown	Samaritan	Samarac ^c i	Samarīṭel-i	Σαμαριτῆς / Σαμαριτῆς		Šāmrāyātā
Samaraowx	Samaritans	Samarac ^c ik ^c	Samarīṭel-ni	Σαμαριτα	Šāmrāyē	(Šoməronim)
Sidonaowx	Sidon(ians)	Sidovnac ^c ik ^c	Sidonia-	Σιδωνία	Šaydān	Šiḏōn
[Tesaloni/ok(e)owx	Thessalonians	T ^c esalonikec ^c ik ^c	Tesalonikēl-ni	Θεσσαλονικεῖς	Tesalōniqāyē]	
Vačar	Jew	Hreay	Huria-	Ἰουδαῖος	Yəhūdāyā	(Yəhūdā-)
Zadoḡaowx	Sadducees	Sadowkec ^c ik ^c	Saduḡevel-ni	Σαδδουκαῖοι	Zadūqāyē	

ამ ჩამონათვალში რამდენიმე საყურადღებო ფორმულირებას ვხვდებით. არ შეგვხვდრია <š> ნიშნის მქონე არც ერთი ტერმინი, რაც სირიულის გავლენისთვის იქნებოდა დამახასიათებელი; თუმცა, სადუკვევლთა დასახელება, – **Zadoḡa-owx**, თავისი <z>-ით აშკარად, სირიული ეკვივალენტიდან მომდინარებს ისევე, როგორც

ეს მკაფიოდ ვლინდება: **Gk.** Σαδδουκαῖοι, **Arm.** Sadowkec^cik^c, და **Georg.** Saduḡevel-ni. მეორეს მხრივ, ტერმინი **Egiptos-owx** „ეგვიპტელები, ეგვიპტე“ გარკვევით ასახავს ქვეყნის ბერძნულ დასახელებას, **Αἴγυπτος** და უფრო მის სიახლოვეს იმყოფება ვიდრე, **Arm.** Egiptac^cik^c ან **Georg.** Egwṗte და დიამეტრალურად უპირისპირდება სემიტურ

სახელწოდებას, რომელიც შენარჩუნებულია **Syr. Meṣrēn** (ან, **Hebr. Miṣrāyāmāh**). ბერძნულთან სპეციფიკურ დამთხვევას ვხვდებით თავად ბერძნული ენის აღმნიშვნელ ტერმინში **Ellaown'a** (იოანე 19,20) **Gk. Ἑλληνοῦσι** -ის შესაბამისად და მკვეთრად განსხვავებული, **Arm. Yownarēn** (აქვს საერთო ეტიმონი „იონიელი“ **Syr. Yawnāiṭ**) და **Georg. Berzi** (< **berz-en** „ბერძენი“, ითვლება, რომ ტერმინი მომდინარეობს სახელი **"Byzantium"**-დან; რომელიც უდიურში აისახა, როგორც **berdzen-un**). სომხურთან ყველაზე საყურადღებო მსგავსება შეინიშნება იესოს ეპითეტში **Nazora-own**, „ნაზარეველი“, რომელიც უპირისპირდება ადგილის დასახელებას **Nazaret** ისევე, როგორც **Arm. Nazovrec'i** განსხვავდება **Nazaret**-ისგან. სამართლიანია ვიფიქროთ, რომ ძირითადი განსხვავება აქ თვითონ არამეულიდან მომდინარეობს, როგორც ეს შემდეგ დიქტომიურ წყვილებში არის წარმოდგენილი **Syr. Naṣrāyā** შდრ. **Nāṣraṭ** ან **Gk. Ναζαρηός** შდრ. **Ναζαρέθ** (**besides Ναζαρά**); ყოველ შემთხვევაში, განსაკუთრებული თვისება, რომელსაც სომხური და **CA** იზიარებენ არის ფუძისშიდა ხმოვანი (**o / ov**), რომელიც არ გვხვდება ბერძნულ და სირიულ ტერმინებში⁵⁰. და ბოლოს, კიდევ ერთი **CA** ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს ებრაელს **Vačar**, და არაფერი აქვს საერთო **Gk. Ἰουδαῖος**, **Arm. Hreay** ან **Georg. Huria-**, ყველა მომდინარეობს **Syr. Yōhūdāyā** ან მასთან დაკავშირებული სემიტური ტერმინიდან. სამაგიეროდ **CA Vačar** წარმოადგენს ირანულ ტერმინს „ვაჭრობა“ (> **bazaar**, < ***uāičāra**), რომელიც წარმოდგენილია აგრეთვე **Arm. vačar** და **Georg. vačar-i 'id.**⁵¹; თუმცა, არის როგორც სემანტიკური ასევე ფონეტიკური⁵²

განსხვავებები, რომლებიც ძნელად აიხსნება.

დასკვნა შეიძლება იყოს შემდეგი: **CA**-ში წარმოდგენილი ბიბლიური სახელები ქმნიან მრავალფეროვან სურათს. მნიშვნელოვანი თავისებურება არის ისეთი ტერმინების არსებობა, რომლებიც ავლენენ ძლიერ კავშირს სემიტურ (სირიულ) ტრადიციასთან. რამდენიმე თვალსაჩინო მაგალითი ვერ იქნება იმის დამადასტურებელი, რომ კავკასიურ ალბანურში უშუალოდ ხდებოდა სირიული ტერმინების შეღწევა. სამაგიეროდ, არის იმის მინიშნებები, რომ ეს პროცესი ხორციელდებოდა სომხურის მეშვეობით. ამ მოსაზრების შესამოწმებლად საჭიროა როგორც ქართული ასევე სომხური, მეორე და მესამე რიგის ტრადიციათა ჯაჭვის შესწავლაც (მაგ. წმ. მამათანაწერებში ბიბლიიდან მოყვანილი ციტატები); ამჯერად, დავკვრდეთ იმ დასკვნას, რომ **CA** პალიმფსესტებმა შემოინახეს უფრო ძველი სომხური ტრადიცია, რომელიც ნაწილობრივ, ჩანაცვლებული აღმოჩნდა სახარების ბერძნული ტექსტების მიმართულებით შეცვლილი ორიენტაციით. რაც შეეხება კავკასიური ალბანურის ლექსიკაში გაკეთებულ საერთო შენატანს, ირანული შრე აღმოჩნდა ერთადერთი, რომელიც დამოუკიდებლად აწარმოებდა ბიბლიური ტექსტების და ქრისტიანული ნააზრევის გადმოცემას. ამ მიმართულებით, კავკასიური ალბანური იმავე თვისებებს ავლენს, რასაც ძველი ქართული, იმ მნიშვნელოვანი განსხვავებით, რომ მან თავად განიცადა ქართულის, როგორც სუპერსტრატის, გავლენა. ვინაიდან პალიმფსესტში არ მოიპოვება ქართულ წყაროზე მიმანიშნებელი ტექსტუალური ნიშნები, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს შრე წინამორბედი იყო სომხურისა, რომელიც აშკარად ჭარბობს ამ ტექსტებში.

50. ქართულში ვარიანტი **Nazorevel-** იმყოფება **Nazorevel-**ის გვერდით. შემთხვევითი არ არის, რომ პირველი წარმოდგენილია **Adiši-**ის სხარებებში.

51. For the latter cf. Bielmeier, *Zu iranischen Lehnwörtern* (cf. n. 9), p. 35.

52. შუაირანული **č** აფრიკატას გადმოტანა **CA** არახორხისმიერი **č**-ით (შდრ. ხორხისმიერი **č**-ით სომხურსა და ქართულში) მოულოდნელია.

ცივილიზაციათა დიალოგის კულტურული საფუძველი

ედუარდ ლ. დანიელიანი
(სომხეთი)

ცივილიზაციათა წარმოშობისა და განვითარების იდეა ფილოსოფიურ თეორიათა ფარგლებში ისტორიულ კატეგორიებს მიეკუთვნება. სასარგებლოა შუქი მოეფინოს ცივილიზაციის მთავარ, მუდმივ კომპონენტებს, რომელთაც ცივილიზაციის კონცეფცია შეიცავს, რათა მსოფლიო პროცესების თანამედროვე ცივილიზაციურ ტენდენციათა კონტექსტში ცივილიზაციათა დიალოგის მნიშვნელობა შევიცნოთ.

სულიერი, კულტურული, პოლიტიკური და ეკონომიკური აუცილებლობების ქრონოლოგიური თანამიმდევრობა და მთლიანობა სრულად შემოფარგლავს ცივილიზაციას, როგორც უწყვეტ ფენომენს კაცობრიობის ისტორიაში.

ძველი სომხეთის ისტორია, სომხეთის მთიანეთში ცივილიზაციის წარმოშობისა და განვითარების პრიზმაში შესწავლილი, გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ სომხეთის როლი ისტორიული უწყვეტობის მთავარ კონცეფციაში განვსაზღვროთ, როგორც საერთო მთლიანობა კაცობრიობისთვის. როგორც პოეტური შთაგონებით წერდა ლორდი ბაირონი, „რაც უნდა იყოს მათი ბედი — და იგი უარესიც ყოფილა — რაც უნდა მოხდეს მომავალში, მათი ქვეყანა ყოველთვის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო იქნება დედამიწაზე. თუ წმინდა წერილი სწორად არის გაგებული, სწორედ სომხეთში იყო სამოთხე... სწორედ სომხეთში შეწყდა პირველად წარღვნა და გამოფრინდა მტრედი“¹.

1. Lord Byron's Armenian exercises and poetry. From the letters of Lord Byron. Venice: in the Island of St. Lazzaro, 1907, გვ. 8.

გადამწყვეტი როლი ეკუთვნოდა სომხეთის სულიერ და კულტურულ-ეკონომიკურ მნიშვნელობას, მის ბუნებრივ რესურსებსა და სტრატეგიულ მდებარეობას აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის. ეს პროცესები მსოფლიო ცივილიზაციის მთავარ მიმართულებაში იყო მოქცეული, როგორც ამას აცხადებენ კალმე (L'Arménie a été nommée le "Berceau de la Civilisation")² და დევიდ მარშალ ლენგი: „სომხეთის უძველესი მიწა მაღალ მთებში მდებარეობს... თუმცა მესოპოტამია თავისი უძველესი შუმერული და ბაბილონური ცივილიზაციებით, ჩვეულებრივ, ეგვიპტესთან ერთად თანამედროვე გაგებით ცივილიზებული ცხოვრების მთავარ წყაროდ ითვლება, სომხეთსაც აქვს პრეტენზია მიიჩნეოდეს ადამიანური კულტურის ერთ-ერთ აკვნად... სომხეთს ჩვენს საყურადღებოდ აქვს პრეტენზია, როგორც უძველესი მეტალურგიის მთავარ სამშობლოს, რომელიც სულ მცირე ხუთი ათასი წლისაა“³.

საუკუნეთა განმავლობაში მიდგომები და მეთოდები, რომლებსაც ისტორიულ წყაროები მოიცავდა (რაც შეეხება მოვლენების გადმოცემას), განვითარდა. ძველ დროში მითოლოგიურ-პოეტური მეთოდი დომინირებდა. იგი დამყარებული იყო ლეგენდებსა და ზეპირსიტყვიერებაზე, ასევე წინასწარმეტყველების ცნობებზე.

2. Calmet (Rev. Père Dom Augustin) in Dictionnaire de la Bible-Paris: Aux Ateliers Catholiques du Pont Montrouge, 1846. გვ. 162. René Léonien "Les Arméniens de France sont-ils assimilés?", Issy-les-Moulineaux, 1986.

3. David M. Lang, Armenia Cradle of Civilization. London, 1970, გვ. 9.

შემდეგ ისტორიული ცნობებისა და ქრონოლოგიის დრო მოდის. მოგვიანებით ისტორიოგრაფიული ნაშრომები ემყარებოდა წინა წყაროებს ან ცნობებსა და საარქივო მასალებს და სხვა. მაშასადამე, ფაქტების შეკრება, მათი ანალიზი და დასკვნები ისტორიკოსთა თაობებისა და მომიჯნავე ჰუმანიტარული და სოციალური დარგის სპეციალისტების საქმედ იქცა, რომლებსაც, შესაბამისად, სხვადასხვა მიდგომები ჰქონდათ — შედარებით-კრიტიკული, პოზიტივისტური და ფილოსოფიური⁴.

მეთვრამეტე და მეცხრამეტე საუკუნეების აღმოჩენების შემდეგ, პოლიტეკონომიის სპეციალისტებმა და საზოგადოების მკვლევარებმა „მიიღეს ერთი ენა და სჯეროდათ, რომ ერთ პრინციპს მიჰყვებოდნენ“, რამაც გამოიწვია ბაკლის მიერ გაკილვა თავის „ცივილიზაციის ისტორიაში“, რომ ადამიანურ ვითარებათა მიმდინარეობა „ვრცელდებოდა უნივერსალური და განუხრელი რეგულარულობის ერთი ბრწყინვალე პრინციპით“.

ამ ტერმინოლოგიის ძველმოდურად მიჩნევის გამო უპირატესობა მიენიჭა ჰენრი პუანკარეს თეზისს, რომ „მეცნიერთა მიერ გამოთქმული ძირითადი მოსაზრებები... წარმოადგენდა ჰიპოთეზებს, რომლებიც განკუთვნილი იყო აზროვნების შემდგომი კრისტალიზაციისა და ორგანიზებისთვის და ექვემდებარებოდა გადამოწმებას, მოდიფიცირებას ან უარყოფას“⁵.

ცივილიზაციის ყოველი ფილოსოფიური განსაზღვრა მნიშვნელოვანი კულტურული გავლენის მატარებელია. ოსვალდ შპენგლერის თანახმად, „ყოველ კულტურას თავისი საკუთარი ცივილიზაცია აქვს... ცივილიზაცია კულტურის გარდაუვალი ბედია...“⁶. მარკ ბლოხი შენიშნავდა: „თაობა წარმოადგენს მხოლოდ შედარებით მოკლე ფაზას. უფრო ხანგრძლივ

ფაზებს ცივილიზაცია ეწოდება“⁷.

უილ დიურანი ცივილიზაციის უფრო სრულ დახასიათებას იძლევა: „ცივილიზაცია არის სოციალური წესრიგი, რომელიც ხელს უწყობს კულტურულ შემოქმედებას. იგი ოთხი ელემენტისგან შედგება: ეკონომიკური უზრუნველყოფა, პოლიტიკური ორგანიზება, მორალური ტრადიციები და სწრაფვა ცოდნისა და ხელოვნებისკენ. იგი იწყება მაშინ, როდესაც ქაოსი და საფრთხე მთავრდება. როდესაც შიში დაძლეულია, ცნობისმოყვარეობა და შემოქმედლობითობა თავისუფლდება და ადამიანი სძლევეს ბუნებრივ იმპულსს შემთანხმებლობისა და შელამაზების მიმართ“⁸.

არნოლდ ტონიბი მიიჩნევს „ცივილიზაციის გენეზისს ქმნადობის აქტად, რომელშიც დროის შეცვლის პროცესია ჩართული“ და რომ „კულტურული ელემენტები ცივილიზაციის არსს წარმოადგენენ“⁹. ცივილიზაციის გენეზისზე საუბრისას არნოლდ ტონიბიმ შენიშნა: „ისინი ჩვეულებრივი რიტმული პულსაციის დარტყმებს წარმოადგენენ, რომლებიც მთელ სამყაროს მოივლის“¹⁰.

ცივილიზაციების აღმშენებლისა და დაცემის ისტორიული პროცესის გათვალისწინებით, რომელიც ეთნოგრაფიულ, რელიგიურ, ტექნოლოგიურ და სხვა თავისებურებებს ემყარება, მარკ ბლოხი შენიშნავდა: „ცივილიზაციების ანტიტემები მაშინვე გაჩნდა, როგორც კი ეგზოტიკური მიწების განსხვავებული თავისებურებები შენიშნეს. განა დღეს ვინმე უარყოფს, რომ ამჟამად არსებობს ჩინური ცივილიზაცია, ან რომ იგი დიდად განსხვავდება ევროპულისგან? მაგრამ იმავე რეგიონშიც კი შეიძლება მეტ-ნაკლებად მოულოდნელად მოხდეს სოციალური კომპლექსების მთავარი აქცენტების მოდიფიცირება. როდესაც ასეთი ტრანსფორმაცია ხდება, ვამბობთ, რომ ერთი ცივილიზაცია მოსდევს მეორეს. ზოგჯერ ეს

4. Eduard Danielyan. The Historical Background of the Philosophical Perception of the World Civilizational Developments, International Academy for Philosophy, N 8 (October, 2005), "News and Views", გვ. 30-56.

5. Edward Hallett Carr. What is History? The George Macaulay Trevelyan Lectures Delivered at the University of Cambridge January-March 1961, New York, 1961, გვ. 72-73.

6. Spengler Oswald. The Decline of the West. Form and Actuality, vol. 1, authorized translation with notes by C.F. Atkinson, 1945, New York. გვ. 31-32.

7. Marc Bloch. The Historian's Craft, New York, 1953, გვ. 187.

8. Will Durant. The Study of Civilization. Part I, Our Oriental Heritage. New York, 1954, გვ. 1.

9. Arnold Toynbee. A Study of History, vol. II, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1955, გვ. 1 and vol. IV, გვ. 57.

10. Arnold Toynbee. A Study of History, vol. I, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1955, გვ. 205.

გარეგნული შოკია, რომელიც, ჩვეულებრივ, ახლავს ახალი ადამიანური ელემენტების დანერგვას, ისე როგორც ეს არის რომის იმპერიასა და შუა საუკუნეთა საზოგადოებებს შორის; ზოგჯერ, მეორე მხრივ, არის მარტივი შიდა ცვლილება. ყველა დაეთანხმება იმას, რომ რენესანსის ცივილიზაცია აღარ არის ჩვენი — იმ ფაქტის მიუხედავად, რომ ჩვენ მისგან ასეთი ლიბერალური მემკვიდრეობა მივიღეთ¹¹.

როგორც ვიქტორ სეგეშვარის მიაჩნია, „კულტურა ნიშნავს ცივილიზაციის სულიერ, კოგნიტურ, ეფექტურ, ნორმატიულ და გამომხატველობით ბირთვს და, რა თქმა უნდა, ცივილიზაცია, თავისი კულტურული ბირთვის ჩათვლით, მოიცავს სოციალურ პრაქტიკასაც; ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და სოციალურ ორგანიზაციას; ცხოვრების სტილს; და არსებობის ყველა სხვა ასპექტს, რომლებიც გაერთიანებულია იმ ადამიანთა ჯგუფების ცხოვრების წესში, რომელნიც ამ კულტურის მატარებელი არიან“¹².

XVIII საუკუნის განმანათლებლობის ისტორიკოსების კონცეფციისგან განსხვავებით, იმის თაობაზე, რომ ისტორია წინ მიიწევეს მიწაზე ადამიანის ქონების სრულყოფის მიმართულებით¹³, პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ გაჩნდა ტენდენცია ისტორიაზე წრფივი თვალსაზრისის შეცვლისა ციკლური თეორიით¹⁴. ცივილიზაციის კონცეფციის მიმართ ფილოსოფიურმა მიდგომამ მიგვიყვანა სოციალურ ინტერპრეტაციასა და უნივერსალური ცივილიზაციის კონტექსტში ადამიანის ბუნების კოგნიტურ გააზრებასთან. ამავე დროს, დაინერგა სხვადასხვა ცივილიზაციის ურთიერთქმედების თეორია.

ისაია ბერლინმა, მოუყარა რა თავი განმანათლებლობიდან რომანტიზმის თავ-

ვისუფლების იდეალებზე გადასვლის მიხედვით ისტორიულ ხედვას, აღნიშნა, რომ „განმანათლებლობის ფილოსოფოსები თვლიდნენ, რომ ადამიანური ღირებულებები შეიძლება მომდინარეობდეს ფაქტებიდან ამ ადამიანური ბუნების შესახებ. მათ მიაჩნდათ, რომ ყველა ადამიანს ერთი და იგივე რამეები უნდოდა და რომ ეს რამეები ერთმანეთთან კონფლიქტში არ იყვნენ“¹⁵.

მარკ ბლოხის დაკვირვების მიხედვით, „ადამიანის ბუნებასა და ადამიანთა საზოგადოებაში უნდა იყოს მუდმივი საფუძველი, ანდა თავად ადამიანის, და საზოგადოების სახელები უაზრო გახდება“¹⁶.

ზიგმუნდ ფროიდს ადამიანი უფრო ბიოლოგიურ არსებად მიაჩნდა, ვიდრე სოციალურად, და შეეცადა სოციალურ გარემოს მისდგომოდა, როგორც რაღაც ისტორიულად მოცემულს, ვიდრე რაიმეს, რაც შექმნისა და ტრანსფორმაციის მუდმივ პროცესში იმყოფება თავად ადამიანის მიერ¹⁷. მან განაცხადა: „ცივილიზაცია არის პროცესი ერთის საშინაოში, რომლის მიზანიცაა გააერთიანოს ცალკეული ადამიანები, მის შემდეგ — ოჯახები და რასები, ხალხები და ერები — ერთ დიდ ერთობად, კაცობრიობის ერთობად“¹⁸.

ცივილიზაციური პროცესის თეორიული გაგება ძალიან გართულდა და პოლიტიკურ მენიერებათა თანამედროვე თეორეტიკოსები ცდილობენ თავიანთი საკუთარი თვალსაზრისები და ინტერპრეტაციები წარმოადგინონ კულტურულ ურთიერთქმედებათა თანამედროვე პოლიტიკურ განვითარებაში. როგორც სამუელ ჰანტინგტონს მიაჩნია, „ჩვენ ჯერ კიდევ ვსაუბრობთ საკუთრივ ცივილიზაციაზე, ცივილიზაციაზე, როგორც იდეალებზე და როგორც კაცობრიობის რთულ აღმასვლაზე მისი დიადი სიმშვიდისკენ, მაგრამ ჩვენ ასევე ვსაუბრობთ ცივილიზაციებზე მრავლობითში, ამ თვალსაზრისით, ჩვენ დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ შეიძლება იყოს, თუკი გავხედავ ვთქვა, იმ ადამიანთა ცივილიზაციები, რომლებიც

11. Marc Bloch. Op. cit., გვ. 188-189.

12. Victor Segesvary. Dialogue of Civilizations. An Introduction to Civilizational Analysis, The Hague, Holland, 2004, გვ. 14.

13. Edward Hallett Carr. Op. cit., გვ. 146.

14. Arnold Toynbee. A Study of History, vol. I, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1955, გვ. 133 and IV (London, New York, Toronto, 1955) გვ. 1. კულტურებისა და ცივილიზაციების ადგილობრივი თავისებურებების შესახებ იხ.: E. S. Markaryan. Transition to the controlled Development of Civilization as a Condition of Self-Preservation of Mankind, Yerevan, 2004, გვ. 73.

15. Isaiah Berlin. A Life. Michael Ignatieff, London, 1998, p. 201.

16. Marc Bloch. Op. cit., გვ. 42.

17. Edward Hallett Carr. Op. cit., გვ. 184.

18. Sigmund Freud. Civilization and Its Discontents. College Edition, New York, 1962, გვ. 69.

არ არიან ცივილიზებულნი“.

ჰანტინგტონმა თავისი თეორია აავსო შემდეგ დაშვებაზე: „ეს ჩემი ჰიპოთეზაა, რომ ახალ სამყაროში კონფლიქტების ძირითადი წყარო არ იქნება უმთავრესად იდეოლოგიური ან ეკონომიკური. კაცობრიობაში უდიდესი დაყოფისა და კონფლიქტის დომინანტური წყარო კულტურული იქნება. მსოფლიო საქმეებში ეროვნული სახელმწიფოები კვლავ ყველაზე ძლიერი მოთამაშეები იქნებიან, მაგრამ გლობალური პოლიტიკის ძირითადი კონფლიქტები განვითარდება ერებსა და ცივილიზაციათა განსხვავებულ ჯგუფებს შორის. გლობალურ პოლიტიკაში დომინანტური იქნება ცივილიზაციათა შეჯახება. ცივილიზაციათა შორის გარდატეხის ხაზი მომავალში ბრძოლის ხაზი იქნება. თანამედროვე სამყაროში კონფლიქტის ევოლუციის ბოლო ფაზა იქნება კონფლიქტი ცივილიზაციებს შორის“¹⁹.

ჰანტინგტონის თეორია ცივილიზაციების შეჯახების შესახებ ემყარება ცივილიზაციის იდეას, „როგორც კულტურული ერთობას... არაბები, ჩინელები და დასავლელები არ არიან რაიმე ფართო კულტურული ერთობის ნაწილები. ისინი შეადგენენ ცივილიზაციებს. მაშასადამე, ცივილიზაცია ადამიანების უმაღლესი კულტურული დაჯგუფებაა და კულტურული იდენტობის უფართოესი დონე, რომელსაც ადამიანებმა მიაღწიეს, რაც ადამიანებს გამოარჩევს სხვათაგან“²⁰.

ამ ინტერპრეტაციით ცივილიზაცია განსაზღვრულია კულტურული იდენტობის თვალსაზრისით, „როგორც ისეთი საერთო თბიერებული ელემენტებით, როგორებიცაა ენა, ისტორია, რელიგია, ადათები, ინსტიტუტები, ისე ადამიანების სუბიექტური თვითიდენტიფიკაციით. მომავალში ცივილიზაციის იდენტობას მზარდი მნიშვნელობა ექნება და სამყარო უმეტესწილად ჩამოყალიბდება შვიდი ან რვა ძირითადი ცივილიზაციის ურთიერთქმედებით... მომავალში ყველაზე მნიშვნელოვანი კონ-

ფლიქტები თავს იჩენს კულტურების გარდატეხის ხაზების გასწვრივ, რომელნიც ამ ცივილიზაციებს ერთმანეთისგან აშორებს“²¹.

გონებაში მუდამ უნდა გვექონდეს ცივილიზაციის იდეის ისტორიული ფონი. აუცილებლად მხედველობაშია მისაღები ვარაუდი, რომ კულტურები და ცივილიზაციები, არიან რა დაფუძნებულნი შემოქმედებით ძალებზე, არ ეჯახებიან ერთმანეთს. კულტურები, როგორც მთავარი ელემენტები, თავისი სრულყოფისა და შემოქმედებითობის შიდა პოტენციალით ხიდეებს დებენ ცივილიზაციებს შორის. კულტურულ ღირებულებებში განსხვავებულობის გამო შეიძლება ვისაუბროთ მეტოქეობაზე კულტურებსა და ცივილიზაციებს შორის, მაგრამ თავად კულტურას არ მოაქვს შეჯახება ან დესტრუქცია.

ფილოსოფიური აღქმით, ცივილიზაციური განვითარების უფრო ბუნებრივი გზა ემყარება ცივილიზაციებს შორის დიალოგის გზების აღმოჩენასა და გაღრმავებას, რათა გაიდოს ხიდი პოლიტიკური, ეკონომიკური, ეთნიკური და კულტურული ურთიერთობებისთვის.

ცივილიზაციათა დიალოგის იდეის მიმართ სხვადასხვა მიდგომები არსებობს. დიალოგურობის პრინციპით, „განმეორებადი თემა კულტურების გლობალურ ევოლუციაში არის ის, რომ მთელი ისტორია წარმოადგენდა ბრძოლას ორ დაპირისპირებულ პარადიგმასა თუ მოდელს შორის, რაც ნიშნავს, რომ ადამიანურია ბრძოლა ადამიანის ეგოცენტრულ თვალსაზრისსა და ჩამოყალიბების პროცესში მყოფ დიალოგის მოსურნე ადამიანს შორის“²².

ცივილიზაციათა შორის ხიდების გადების კონცეფციის მიხედვით, „დიალოგი ისლამსა და დასავლეთს შორის ერთი უმთავრესი პრობლემაა. იგი უჩვენებს, რომ თანაარსებობისთვის სასწრაფოდ არის საჭირო დიალოგის ხელშეწყობა, რათა აცილებულ იქნეს გლობალური უსაფრთხოების კრიზისი. არსებითად, ჩვენ არ გვსურს მომავალი ტრაგედიების ხილვა „ცივილიზაციათა შეჯახების

19. Samuel P. Huntington. The Clash of Civilizations, Foreign Affairs. Summer 1993, v 72, n 3, from the Academic Index (database on UTCAT system), COPYRIGHT Council on Foreign Relations Inc. 1993, გვ. 1.

20. Samuel P. Huntington. Op. cit., გვ. 2.

21. Ibid., გვ. 3.

22. Ashok Gangadean. The Dialogical Revolution in Global Culture, HTML version Copyright © Ingrid H. Shafer 1997-1998.

სცენარის შემდეგ²³.

მაშასადამე, თანამშრომლობის ეკუმენური სისტემა, შესაბამისად, სუვერენულ ერებს შორის შემუშავებულია „კულტურათა დიალოგის“ მეშვეობით, ითვლება „არა მხოლოდ მნიშვნელოვანად, არამედ სასწრაფოდაც“... კულტურათა დიალოგის საგანს წარმოადგენს კულტურა ამ ტერმინის ფართო მნიშვნელობით. რაც ჭეშმარიტია კულტურის როგორც მთელის რომელიმე ნაწილისთვის, აშკარად ჭეშმარიტი იქნება მის ნებისმიერ ნაწილშიც“²⁴.

ცივილიზაციათა დიალოგის მნიშვნელობა 1998 წლის ნოემბერში შეტანილი იყო გაერთიანებული ერების გენერალური ასამბლეის დღის წესრიგში ერთსულოვანი რეზოლუციით, რომელმაც 2001 წელი გამოაცხადა „გაერთიანებული ერების დიალოგის წლად კულტურათა შორის დიალოგში“, ასამბლეამ უარყო „ცივილიზაციათა შეჯახების“ კონცეფცია, რომელიც ემყარება წარმოდგენას, რომ ინტერცივილიზაციური ურთიერთგაგება შეუძლებელია.

ვ. სეგეშვარის განმარტების მიხედვით, „ინტერცივილიზაციური დიალოგი უნდა ემყარებოდეს ორმხრივ ურთიერთგაგებას“, რომელიც „მოითხოვს საკუთარი ცივილიზაციის ღირებულებებისა და მსოფლმხედველობის ძლიერ ერთგულებას იმისათვის, რომ პატივი სცეს განსხვავებებს. ჩვერ ვერ შევძლებთ გავიგოთ არსებობის ფუნდამენტური წესრიგი და საგნების წესრიგი სამყაროში მასში ჩვენი ადგილის გაგების გარეშე“²⁵.

მეთოდოლოგიური ბაზა ამგვარი შედარებითი შესწავლისა წარმართულია მსოფლიო

ცივილიზაციის ყოველი ერთეულის ადგილის შესწავლისკენ, ანალიზებს ცივილიზაციათა ისტორიის მთავარ ასპექტებს, როგორც ფუნდამენტს ისტორიულად ჩამოყალიბებული ეროვნულ ღირებულებათა ექსტრაპოლაციის თეორიის შესაქმნელად დღევანდელი გლობალურ მოვლენათა პასუხად.

ასეთი ისტორიული კონცეფცია გულისხმობს, რომ ყოველიერი, რომელიც მსოფლიო ან რეგიონალური პოლიტიკის, ეკონომიკის ან კულტურის სისტემაში ინტეგრირების პროცესს გადის, არ უნდა ჩაითვალოს ცოცხალი სქემების გამოყენების პასიურ სუბიექტად, არამედ იგი აქტიური და რეაქციის მიმცემი პარტნიორი უნდა იყოს მსოფლიო თანამეგობრობაში მისი მეცნიერულად აღქმული მახასიათებლების გამო. ძალიან მნიშვნელოვანია ეროვნული ფსიქოლოგიის გამოსავლენი მიდგომების დამუშავება, ცოცხალი ისტორიული მემკვიდრეების შენარჩუნებით, როგორც ახალ რეალობებსა და გარემოებებთან შეგუების პირველადი ფაქტორისა“²⁶.

დღეს მსოფლიოს ინტერესი და იმის აუცილებლობა, რომ გაგებულ იქნეს ისტორიულ მოვლენათა კანონზომიერება, შეისწავლება მათ თანამედროვე რეფლექციათა პრიზმაში. ფ. ე. ჰოლიდეი წერდა: „მოკვდავთა ერთ-ერთი უკმაყოფილება ისაა, რომ ჩვენ არასოდეს გვეცოდინება, რა მოხდება შემდეგ, მაგრამ ის მაინც შეიძლება ვიცოდეთ, რაც მოხდა და, მაშასადამე, წარმოდგენა გვექონდეს იმაზე, რა შეიძლება მოხდეს. სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ ვიცოდეთ: ვიდრე არ ვიცით, ჩვენ ვიმყოფებით შეუსწავლელ ქვეყანაში რუკის გარეშე“²⁷. როგორც მაიკ გრინგუდმა შენიშნა, „ისტორიისადმი ამ განახლებულმა ინტერესმა მნიშვნელოვანი როლი უნდა ითამაშოს ახალი საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე საკვანძო პრობლემის მიმართ — როგორ დავაკმაყოფილოთ საზოგადოების მოთხოვნილება მარადიული

23. Intercultural Dialogue and Conflict Prevention Project, Expert Colloquy, Dialogue serving intercultural and interreligious communication, Strasbourg, 7 to 9 October 2002, Council of Europe, Role of Religion in the 21st Century. Prevention of Crisis among Civilizations, Contribution by Prof. Masanori Naito, Directorate General IV: Education, Culture and Cultural Heritage, Youth and Sports, Directorate of Culture and Cultural and Natural Heritage, Cultural Policy and Action Department, DGIV/CULT/PREV-ICIR (2002) 4E, 3.

24. Lyndon H. La Rouche, Jr. Earth's Next Fifty Years. Executive Intelligence Review. The Dialogue of Eurasian Civilizations, December 19, 2004 www.larouche.com/lar/2005/3201_next_50_years.html.

25. V. Segesvary. Op. cit., გვ. 8-9.

26. Eduard Danielyan. The Fundamental Questions of Armenian History in the Light of Tendencies of Modern Democracy - Armenian Philosophical Academy, "Armenian Mind", Vol. V, No. 1-2, 2000, გვ. 7-17.

27. F. E. Halliday, England. A Concise History. London, 1999, გვ. 11.

სწავლის მიმართ მისი გრძნობებისა და ინტერესების, ისევე როგორც მათი საჭიროებათა ცოდნის გზით²⁸.

გენერალურმა ასამბლეამ გამოხატა თავისი მტკიცე გადაწყვეტილება, „ხელი შეუწყოს სწორედ ისეთ დიალოგს, რომელიც მიმართულია სხვადასხვა კულტურული საფუძვლის მქონე ადამიანებს შორის ურთიერთგაგების ამაღლებისა და ტოლერანტობისკენ იდეების, ხედვათა და მისწრაფებათა გაცვლის გზით. დიალოგმა არ იცის გეოგრაფიული, კულტურული და სოციალური საზღვრები. მაშინაც კი, როდესაც კონფლიქტი თითქოს დაუძლეველ კედელს აღმართავს ადამიანებს შორის, მათი სული და ხედვა მრავალ შემთხვევაში ინარჩუნებს დიალოგის ცეცხლს. ამ მოგიზგიზე ცეცხლის შენარჩუნება გაერთიანებული ერების დიალოგის წლის ერთ-ერთი მიზანია.

კულტურათა დიალოგის გზები ცივილიზაციათა ხიდებით იკვეთება და კაცობრიობის მომავალი გადარჩენა ფილოსოფიურად სათავეს იღებს ადამიანური ცივილიზაციის უნიკალურობის იდეის აღორძინებაში, მის ღრმა შემეცნებასა და დაცვაში.

28. M. Greenwood, "Showing on a screen near you: BBC's History 2000". History Today, Vol. 50 (2), Feb., გვ. 3-4.

კულტურათა კონტაქტები: ქართული ქალაქური მუსიკა

მანანა შილაკაძე

(საქართველო)

საქართველო და ქართული კულტურა არასოდეს არ ყოფილა იზოლირებული, რასაც ქვეყნის გეოგრაფიული — ევროპისა და აზიის გზაჯვარედინზე მდებარეობაც განაპირობებდა. თბილისი, ერთი მხრივ, ქართულ-აღმოსავლური (აზიური) და, მეორე მხრივ, ქართულ-დასავლური (ევროპული) ცივილიზაციების შეხვედრების არეალი იყო.

წინამდებარე მოხსენებაში შევეხები ქართულ, აღმოსავლურ და ევროპულ მუსიკალურ კულტურათა კონტაქტების საკითხს (სამუსიკო საკრავების მონაცემების მიხედვით), რომელთა მეშვეობითაც ნათლად იკვეთება ქართული ქალაქური მუსიკის ფენომენი, როგორც ეთნო-კულტურული კონტაქტების შედეგი.

ყოველი ერი არსებობს მანამ, ვიდრე თავისთავადობას ინარჩუნებს. თავისთავადობა, გარდა ენისა, ვლინდება კულტურაში ზოგადად, იმ ტრადიციებში, რომლებიც საუკუნეთა მანძილზე იცვლება, მაგრამ ინოვაციები მას თვითმყოფადობას არ აკარგვინებს. ქართულ ეროვნულ ცნობიერებაში, რომელიც საუკუნეთა მანძილზე ყალიბდებოდა, მნიშვნელოვანია პოლიფონიური აზროვნება. მრავალხმიანობა ქართული ტრადიციული მუსიკის ბუნებაა, მისი არსებითი თავისებურება, შეიძლება ითქვას, ეთნოკულტურული მარკერი. იგი ქართულ მუსიკაში მრავალფეროვანი და უნიკალური ფორმებით არის წარმოდგენილი (არაყიშვილი 1925; ასლანიშვილი 1954; ჩხიკვაძე 1960; მაისურაძე 1989). მრავალხმიანობა სხვა ხალხთა მუსიკაშიც არის და, სხვათა შორის, ბევრგანაც მაგრამ ქართულის სპეციფიკურობას,

ორიგინალურობას, ექსტრაორდინარულობას, სინატიფეს მრავალი მკვლევარი (არაყიშვილი 1925; ასლანიშვილი 1954; ჩხიკვაძე 1960; მაისურაძე 1989; ჟორდანიას 1989 და სხვები) და უცხოელი მოყვარული შემსრულებელნიც (სტეფანი 2004: 491-497) ადასტურებენ და „ქართული კულტურისა და იდენტობის საძირკვლად“ (სტეფანი 2004: 491) მიიჩნევენ. ქართული ინსტრუმენტული მუსიკა მხატვრული ღირსებებით ყოველთვის ჩამორჩებოდა ვოკალურს, რადგან ქართული საკრავები, საშემსრულებლო შესაძლებლობათა შეზღუდულობის გამო, მელოდიურ-ჰარმონიულ თავისებურებათა რეალიზებას სრულყოფილად ვერ ახორციელებენ, თუმცა მაინც ასახავენ მუსიკალური აზროვნების სპეციფიკას (შილაკაძე 1970).

უცხოური კულტურის გავრცელების არეალი ქალაქები, ძირითადად თბილისი, იყო. აღმოსავლური და ევროპული მუსიკალური კულტურების ქართულთან კონტაქტის შედეგად ყალიბდება ახალი თვისებრიობა — ქალაქური მუსიკალური ფოლკლორი, რომელიც სრულიად განსხვავებულია ტრადიციული ქართული ხალხური მუსიკისაგან — ე. წ. გლეხური ფოლკლორისაგან. ქალაქური მუსიკალური ფოლკლორის აღმოსავლური ნაკადის წარმოშობის წყაროდ სპარსული, სომხური და თათრული (resp. აზერბაიჯანული) მუსიკა ითვლება, ხოლო ევროპულისა — იტალიური საოპერო მუსიკა და რუსული რომანსი. მაგრამ, როგორც ამ საკითხების ყველა მკვლევარი აღნიშნავს, ქართულ ქალაქში ამ მუსიკამ „ქართული ელფერი შეიძინა“, ორიგინალური სახე მიიღო (ევლახოვი

1859: არაყიშვილი 1946: 8; მშველიძე 1970: 4).

ადმოსავლური საკრავები საქართველოში, წერილობითი წყაროების თანახმად, ადრეფეოდალური ხანიდან არის ცნობილი, მაგრამ ინტენსიურად ვრცელდება XVII-XVIII საუკუნეებიდან (ჯავახიშვილი 1938), ხოლო ევროპული — XIX ს-დან. მაღალ სოციალურ ფენებში, სასახლის კარზე ორკესტრის არსებობა XVII ს-ში დასტურდება წერილობითი წყაროებით (შარდენი 1975; კეკელიძე 1945: 152, 158).

ადმოსავლური სამუსიკო ინსტრუმენტები შემოვიდა თავიანთი რეპერტუარით და საშემსრულებლო ტრადიციებით. მაგრამ ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებში ვერც საკუთრივ საკრავები, ვერც მათი რეპერტუარი ქართულ საკრავებს ვერ ჩაენაცვლა. მათში ვერც ქართული მუსიკის კილო-ჰარმონიული თავისებურებები ვერ აისახა.

ევროპული მუსიკალური კულტურის მასობრივად გავრცელება საქართველოში დაკავშირებულია თბილისში საოპერო თეატრის დაარსებასთან (1851 წ.). 1860-ანი წლებიდან დაიწყო ამ თეატრის გასტროლები დასავლეთ საქართველოს ქალაქებში. ამას უკავშირებენ ქუთაისში ქალაქური ფოლკლორის წარმოშობას (სარუხანოვა 1985: 21). 1850-იან წლებში ქუთაისში იმართებოდა ევროპული ცეკვების საღამოები, სადაც სამხედრო ორკესტრი უკრავდა. ასე რომ, XIX ს-ის დასაწყისიდანვე ქალაქების საზოგადოება ისმენდა ევროპულ მუსიკას (როსებაშვილი 1976: 185), ისმენდა მას ქუჩაში მოხეტიალე მეარღნეებისაგანაც და სტვენით იმეორებდა (კავკასიის კალენდარი 1852: 340-341). არიები იტალიური ოპერებიდან, რუსული რომანსი (რომელიც ასევე დასავლეთევროპული იყო, განსხვავებული რუსული ხალხური სიმღერისაგან), სტუდენტური სიმღერები და სხვა ხალხმა მალე აიტაცა. ევროპულ პოპულარულ მელოდებს ქართულ ლექსს უხამებდნენ, სამხმიანად მღეროდნენ და ჰანგი ქართულ ელფერს იძენდა (როსებაშვილი 1976: 185).

XIX ს-ის ბოლოს საქართველოს ქალაქებში ქართული, ადმოსავლური და ევროპული საკრავები თანაარსებობდნენ. ესენი იყო: ფანდური (ჩონგური), გუდასტვირი (საზანდარი),

თარი, საზი, ქამანჩა (ჭიანური), ზურნა, დუდუკი, დოლი, დაირა (დაფი), დიპლიპიტო (ნაღარა), გიტარა, გარმონი, არლანი, იშვიათად — მანდოლინა და ბალალაიკა. უნდა ითქვას, რომ ქუთაისში და საერთოდ, დასავლეთ საქართველოში ადმოსავლური საკრავები არ გავრცელებულა. იქ განსაკუთრებული მოწონება გიტარას ჰქონდა (თუშიშვილი 1988).

თბილისის მოსახლეობაში პოპულარული იყო ადმოსავლური ინსტრუმენტული ანსამბლები — ჩასაბერთა ანსამბლი დასტა (ორი ზურნა ან ორი დუდუკი და დოლი) და სიმებიანთა — საზანდარი (თარი, ქამანჩა, დაირა, ნაღარა ან საზი, ქამანჩა, სანთური, დაირა). ეს ინსტრუმენტული ანსამბლები (განსაკუთრებით დასტა) ორგანულად შეერწყა თბილისის მისახლეობის ყოფას (ქორჩილი, დაკრძალვა, ხელოსანთა საღვთო, ლხინი) (გრიშაშვილი 1963: 8).

უცხოური (ადმოსავლური) საკრავები საქართველოში თავდაპირველად ვრცელდება თბილისში, აქედან კი — ძირითადად, მის მიმდებარე სოფლებსა და უახლოეს რეგიონებში). ადმოსავლური მუსიკა მიიღო მასშინდელი თბილისის საზოგადოების ნაწილმა, სხვადასხვა სოციალურმა ფენამ (თავადაზნაურობა, ხელოსნები, ვაჭრები) (ევლახოვი 1859). სოფლად XIX ს-ის შუა ხანებისათვის ადმოსავლეთ საქართველოში ვერ კიდევ არ იყო ფეხმოკიდებული ქალაქის ყოფისათვის დამახასიათებელი ადმოსავლური ინსტრუმენტული ანსამბლები, ხოლო XX ს-ის დასაწყისისათვის მეზურნეთა დასტა გემო იმერეთის სოფელშიც ყოფილა მიღებული (შილაკაძე 1988: 28-29). მაინც შეიძლება ითქვას, რომ ადმოსავლური მუსიკალური კულტურა უფრო მეტად ადმოსავლეთ საქართველოს ბარის მოსახლეობის ნაწილმა მიიღო, დასავლეთ საქართველოში მათ არ შეუღწევიათ (გამონაკლისია საზი აჭარაში).

უცხოური საკრავების გავრცელების მიზეზების გარკვევისას გასათვალისწინებელია მათი მუსიკალურ-სამემსრულებლო შესაძლებლობათა დონე, რაც გაცილებით მაღალი იყო ქართულ საკრავებთან შედარებით (ბელაევი 1936: 40). ქართულმა ინსტრუმენტულმა კულტურამ

თავისი საკრავები უცხოურს ვერ დაუპირისპირა, მაგრამ ჩამოყალიბდა თბილისური, სხვათაგან განსხვავებული სტილი. ამაში მდგომარეობს ქართული ქალაქური მუსიკალური ფოლკლორის თავისებურება, რაზედაც ყველა მკვლევარი თუ ინფორმატორი მიუთითებს. ეს ნათლად ჩანს დუდუკის მაგალითზე. დუდუკს ქართულ საკრავად მიიჩნევენ თბილისელი — ქართველი და არა-ქართველი (სომეხი) მედუდუკეები (შილაკაძე 1988: 24). შემუშავდა გიტარის ქართული წყობა, ქართული გარმონი, თბილისური დუდუკი. არაქართული ჰანგები თბილისში გაქართულდა, ე.ი. გამრავალხმიანდა, ქართულ მუსიკალური აზროვნების კანონზომიერებას დაექვემდებარა. „არაქართული წარმოშობის მელოდიები სრულდებოდა სამ ხმად, ხალხური სამხმიანი ჰარმონიული წყობის სიმღერის ფორმით და ამრიგად, გარედან შემოტანილი მელოდიები ახალ ხასიათს ითვისებდნენ... იღებდნენ ქართულ იერს, რადგან მათ „შეეგება“ ძლიერი მუსიკალური კულტურა, რომელსაც ჰქონდა შემდგომი განვითარების უნარის მქონე საუკუნეობრივი ტრადიციები..“ (ასლანიშვილი 1954: 251).

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, რომელიც XIX ს-ის მდგომარეობას ასახავს, ქალაქური (თბილისის) ყოფისათვის ნიშანდობლივია სხვადასხვა ეროვნებათა შორის ურთიერთპატივისცემა, რაც მესაკრავეთა ანსამბლის ეთიკაშიც ვლინდებოდა. ქორწილში, დღეობასა თუ ჭირში სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენლები ხვდებოდნენ ერთმანეთს. თითოეულ სტუმარს უფლება ჰქონდა, ეთხოვა დამკვრელებისათვის რაიმეს შესრულება და დამკვრელები თავს ვალდებულად თვლიდნენ, და მათი პრესტიჟისათვის მნიშვნელოვნად ითვლებოდა, დაეკმაყოფილებინათ სტუმართა დაკვეთა — „ემღერათ თავიანთ ენაზე“.

ევროპულმა და აღმოსავლურმა საკრავებმა ტრადიციული ინსტრუმენტული რეპერტუარი ვერ აითვისა, ვერ შეითავსა. გარდა ამისა და, რაც მთავარია, ხალხური სიმღერის ინტონაციურ-ჰარმონიულ საფუძველზე გავლენა ვერ მოახდინა. აჭარაშიც კი, სადაც გარკვეული დროიდან სხვა რელიგია იყო, სასიმღერო

ფოლკლორს არაქართული მუსიკის არავითარი გავლენა არ განუცდია (ახობაძე 1961: 8). უცხოურმა მუსიკამ ვერ შეარყია ქართული მუსიკალური ენა, მისი სტრუქტურა, ინტონაციურ-ჰარმონიული საფუძველი და პრინციპი. ქართულმა ხალხურმა მუსიკამ თვითმყოფადობა შეინარჩუნა.

კულტურათა შეხვედრითა და გვერდ-გვერდ თანაარსებობით ახალი ფენომენი — ქალაქური მუსიკა შეიქმნა, რომელმაც თავისი ადგილი დაიმკვიდრა ქართულ კულტურაში ისე, რომ საკუთრივე ეროვნული არ დაკარგულა. ასეთია საქართველოს ისტორიული გამოცდილება — უცხოური კულტურის მიღება, პატივისცემა და თავისთავადობის შენარჩუნება.

XX ს-ის II ნახევრიდან ფსევდოკულტურის მოზღვავეებით იკარგება ან ილახება ტრადიციული კულტურა, საშემსრულებლო სტილიც. ამის თავიდან ასაცილებლად გადაუდებელ ამოცანად მიმაჩნია ახალგაზრდობის გემოვნების სწორად ფორმირება, რაც უნდა დაიწყოს ბავშვის აღზრდის პირველივე საფეხურებიდან. ამ პრობლემას ესაჭიროება გაცნობიერება და გადაჭრა სახელმწიფოებრივ დონეზე. გავიხსენოთ საქართველოს პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ილია მეორის სიტყვები 2008 წლის სააღდგომო ეპისტოლედან: „...მარტო ერის რიცხოვრივი გამრავლება არ არის საკმარისი. საჭიროა მომავალი თაობის სწორად აღზრდა და მათთვის სათანადო განათლების მიცემა“.

ლიტერატურა

არაყიშვილი დ. (АРАКИШВИЛИ Д.)

1946. Одноголосная и хоровая городская песня Восточной Грузии, Тбилиси: «Госиздат».

1925. ქართული მუსიკა, ტფილისი: „მეცნიერება საქართველოში“.

ასლანიშვილი შ.

1954. ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, თბილისი: „ხელოვნება“.

ახობაძე ვ.

1961. ქართული (აჭარული) ხალხური სიმღერების კრებული, მბათუმი: „სახელმწიფო გამომცემლობა“.

ბელიაევი ვ. მ. (БЕЛЯЕВ В.М.)

1936. К вопросу изучения грузинских народных музыкальных инструментов (საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, IX-В: 1-40).

გნილოსაროვი პ. (ГНИЛОСАРОВ П.)

1852. Рассказы о Кутаисе (Кавказский Календарь на 1853 год, изданный от Канцелярии наместника Кавказского, Тифлис).

გრიშაშვილი ი.

1963. ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჰემა (წიგნში: თბილისის კრებული. ტ. III, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“).

ევლახოვი ი. (ЕВЛАХОВ И.)

1859. О народных песнях и певцах Грузии («Кавказ» N 264-265).

თუშიშვილი გ.

1988. მუსიკალური ლიტერატურა, თბილისი: „ხელოვნება“.

ვეკელიძე ვ.

1945. გართობა-სანახაობათა ისტორიისათვის ძველ საქართველოში (წიგნში: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბილისი: „სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“).

მაისურაძე ნ.

1989. ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები, თბილისი: „მეცნიერება“.

მშველიძე ა. (რედ.)

1970. ქართული ხალხური ქალაქური სიმღერები, თბილისი.

ჟორდანი ი. მ. (ЖОРДАНИЯ И. М.)

1989. Грузинское традиционное многоголосие в международном контексте многоголосных культур (К вопросу генезиса многоголосия), Тбилиси: «Издательство Тбилисского университета».

როსებაშვილი ვ.

1976. ქუთაისური მრავალჟამიერ („განთიადი“ №2: 185-186).

სარუხანოვა ი.

1985. დასავლეთ საქართველოს მუსიკალური ცხოვრება (XIX ს. II ნახევარი — XX საუკუნის დასაწყისი), თბილისი: „ხელოვნება“.

სტეფანი ლ.

2004. რატომ მღერიან უცხოელები ტრადიციულ ქართულ სიმღერებს? (ტრადიციული მრავალხმიანობის მეორე საერთაშორისო სიმპოზიუმი, თბილისი: „თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია“: 491-497).

შარდენი უ.

1975. მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ). ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, თბილისი: „მეცნიერება“.

შილაკაძე მ.

1988. ქართული ხალხური მუსიკალური ტრადიციები და თანამედროვეობა, თბ., „მეცნიერება“.

1970. ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა, თბილისი: „მეცნიერება“.

ჩხიკვაძე გ.

1960. ქართული ხალხური სიმღერა, I, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.

ჯავახიშვილი ი.

1938. ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, თბილისი: „ფედერაცია“.

საქართველო „დიდი აბრეშუმის გზის“ სავაჭრო მაგისტრალზე ევროპა-აზიის ცივილიზაციათა ურთიერთობის კონტექსტში

ლიანა ბერიაშვილი

(საქართველო)

კულტურულ-ეკონომიკური კავშირები ევროპასა და აზიას შორის ისევე ძველია, როგორც ცივილიზაცია. უძველესი დროიდან ამ ურთიერთობების მთავარი სტიმული, მამოძრავებელი მექანიზმი იყო ვაჭრობა. დასავლეთის სახელმწიფოების აღმოსავლეთთან ვაჭრობა ხშირად იცვლიდა მიმართულებას, მთლიანად კი არასდროს შეწყვეტილა. სხვადასხვა პერიოდებში, როდესაც ევროპის შინაგანი ვაჭრობა დიდ წინააღმდეგობებს აწყდებოდა, ნაირგვარი საქონელი აღმოსავლეთიდან მაინც აღწევდა ევროპის მრავალ კუთხეს, სადაც მეტად მაღალ ფასებში იყიდებოდა, მიუხედავად იმ დიდი დანაკარგებისა, რომელთაც ვაჭრები განიცდიდნენ აღმოსავლეთიდან ევროპისაკენ მიმავალ გზაზე საზღვაო თუ სახმელეთო კატასტროფების, მეკობრეთა თავდასხმების, უგზობისა თუ სხვა მრავალი მიზეზის გამო.

განსაკუთრებულ ინტერესს წარმოადგენს ევროპული სახელმწიფოების — იტალიის (კერძოდ, ვენეციის), პორტუგალიის, ინგლისის, საფრანგეთის, ჰოლანდიისა და სხვათა გლობალური პოლიტიკა და ამ პოლიტიკის ცვალებადობა აღმოსავლეთის ქვეყნებთან ვაჭრობის საკითხში. ევროპასა და აღმოსავლეთს შორის წარმოებულ სავაჭრო ურთიერთობათა განხილვა მონაწილე ქვეყნების განვითარების ამა თუ იმ პრობლემის გაშუქების შესაძლებლობას იძლევა.

ამიერკავკასიის, კერძოდ, საქართველოს სავაჭრო-სატრანსპორტო გზების მნიშვნელობის წარმოსაჩენად ინტერესს წარმოადგენს ევროპასა და აზიას შორის წარმოებული ვაჭრობის

მთავარი მიმართულებები.

ევროპასა და აზიას შორის ადრე და გვიანშუასაუკუნეებში ვაჭრობის უმთავრეს საგანს ნედლი აბრეშუმი და მისგან ნაწარმოები ქსოვილი შეადგენდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში მეაბრეშუმეობის სამშობლოდ ჩინეთია აღიარებული, სადაც ჯერ კიდევ შანის პერიოდში, ანუ II ათასწლეულის დასაწყისიდან თუთის ხისა და აბრეშუმის ჭიის მოშენებას მისდევდნენ (აბესაძე 1957: 116).

ძვ. წ. IV საუკუნიდან მოყოლებული, განსაკუთრებით ცხოველდება ურთიერთობა ჩინეთსა და მის მეზობელ აზიის ხალხებს შორის, ხოლო ძვ. წ. III საუკუნიდან იწყება მსოფლიო ვაჭრობა ჩინეთთან. ამ დროს იქმნება ტრანსაზიური მაგისტრალი, რომელიც ცნობილია „დიდი აბრეშუმის გზის“ სახელწოდებით (მინანდიანი 1930 : 82).

შორეული ჩინეთიდან აბრეშუმი დასავლეთში მოდიოდა საზღვაო და საქარავნო გზით. სახმელეთო საქარავნო გზა უძველესია და მას რამდენიმე განშტოება აქვს: ერთ-ერთი განშტოება ოქსუს სამხრეთით (ამუდარია) მიემართებოდა და აქედან კასპიისა და შავი ზღვის გავლით რომის იმპერიაში მთავრდებოდა. ამ საქარავნო გზით აღმოსავლეთიდან დასავლეთში შემოდის ნედლი აბრეშუმი და აბრეშუმის ქსოვილი, ძვირფასი ქვები, ნელსაცხებელი, სპილოს ძვალი, მრავალფეროვანი სანელებლები და სხვა მრავალი, ხოლო დასავლეთიდან აღმოსავლეთში გაჰქონდათ მაუდი, შალი, მარილი, ზეთისხილი და სხვ. (პიგულევსკაია 1951: 133).

საქართველო ადრევე ჩაება შორეულ

აღმოსავლეთთან სავაჭრო ურთიერთობებში. ადრეელისტურ ხანაში ხდება იმ დიდი სავაჭრო-სატრანზიტო გზის წინ წამოწევა, რომელიც ინდოეთში იწყებოდა და ფოთთან, შავ ზღვაზე გამოდიოდა — აბრეშუმის გზის ჩრდილოეთი მონაკვეთი — ფასიდ-ჰირკაანის გზა. ამ დროს განსაკუთრებით იზრდება ქალაქების — ფაზისის, დოსკურის (სოხუმის), პიტუნტის, ქუთაისის, არქეოპოლისისა და პეტრას მნიშვნელობა საგარეო ვაჭრობაში (ჯანაშია 1949: 1).

ანტიკური პერიოდიდან დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის წარმოებულ ვაჭრობაში განსაკუთრებით დიდ როლს ასრულებდა შავი ზღვა (ბრეგაძე 1989). ხმელთაშუაზღვის ქვეყნები კოლხეთის ნავსადგურების მეშვეობით უკავშირდებოდნენ როგორც ჩრდილო კავკასიას, ასევე აღმოსავლეთის შორეულ რეგიონებს. მის პორტში ჩინეთიდან და ინდოეთიდან შემოდიოდა მრავალი საქონელი, რომელიც შემდეგ სხვადასხვა ქვეყანაში იგზავნებოდა. ნაწილი ამ საქონლისა საქართველოს პორტებშიც ხვდებოდა (ჯავახიშვილი 1951: 1).

ადრეულ შუასაუკუნეებში აბრეშუმის ნაწარმს ევროპაში უკვე კარგად იცნობდნენ, მაგრამ იგი მეტად იშვიათი და ძვირადღირებული იყო. IV საუკუნეში იმპერიას უკვე უშუალო საზღვარი ჰქონდა სასანიანთა ირანთან — როგორც შუამდინარეთში, ასევე კავკასიაში. ამ ორი სახელმწიფოს პოლიტიკური ურთიერთობის პერიპეტეები მნიშვნელოვანწილად სავაჭრო ინტერესების შეჯახებით იყო გამოწვეული. მათ შორის ვაჭრობაში ჩინური აბრეშუმის ხვედრითი წილი დროთა განმავლობაში სულ უფრო იზრდებოდა. ჩინური აბრეშუმი ბიზანტიაში და შემდეგ ევროპაში ორი გზით ხვდებოდა — სახმელეთო, რომელიც შუა აზიის გავლით და კასპიის ზღვის შემოვლით, კონსტანტინოპოლის მიმართულებით კავკასიაზე გადიოდა, და საზღვაო — ინდოეთის ოკეანის (ერიტრეის ზღვის) გავლით ევროპისაკენ მიემართებოდა (მანჯავიძე 1990).

მსოფლიოს საგარეო ვაჭრობის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე მეტყველებს იმდროინდელი სავაჭრო-ეკონომიკური ხასიათის ლიტერატურა. მაგალითად, ფსევდო არიანეს

„ერიტრეის ზღვის პერიპლუსი“, პტოლემეოსის „გეოგრაფიული სახელმძღვანელო“, ფლ. არიანეს „ევქსინის პონტოს პერიპლუსი“, რომელიც გეოგრაფოსის, კასტორიუსის „ტაბულა პევეტინგერა“, IV ს. „გზათა შემოვლა ედემიდან რომაელებამდე“ და მისი მოკლე ქართული ვარიანტი და სხვა (აბესაძე 1957: 129). სპეციალურ ლიტერატურაში მნიშვნელოვანი ცნობებია დაცული საქართველოს ქალაქების სატრანზიტო როლის შესახებ შიდა და საერთაშორისო ვაჭრობაში (კუცია 1985).

ადრეულ შუასაუკუნეებში ირან-ბიზანტიის განსაკუთრებული ყურადღების საგანი იყო ამიერკავკასია, რომელზედაც მნიშვნელოვანი სატრანზიტო მაგისტრალები გადიოდა. სატრანზიტო მნიშვნელობის გარდა, ამიერკავკასია სხვადასხვა სახის საქონლისა და ხელოსნური ნაწარმის ფართო ასორტიმენტის მწარმოებელიც იყო. მაგალითად, ბიზანტიის იმპერიასა და ლაზებს შორის VI საუკუნეში მომხდარ მრავალრიცხოვან სამხედრო-პოლიტიკურ ინციდენტს სწორედ სავაჭრო-ეკონომიკური სარჩული ჰქონდა (პიგულევსკაია 1951: 192).

როგორც V-VI, ასევე XI-XIII საუკუნეებში საქართველოს ქალაქები გაცხოველებულ ვაჭრობას ეწეოდნენ მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნებთან. მარკო პოლო საგანგებოდ აღნიშნავს საქართველოში აბრეშუმის ძაფისაგან ძვირფასი ოქროქსოვილის დამზადებას (მარკო პოლო 1955). XVII-XVIII საუკუნეებში აბრეშუმით ვაჭრობის დიდ პოტენციალზე მიუთითებენ არქ. ლამბერტი, ტავერნიე, ტურნეფორი, გიულდენშტედტი, პეისონელი და სხვები. მაგალითად, ადამ ოლუარიუსის ცნობით, შაჰისმაილმა (XVII ს.) ქართლის მეფისაგან ხარკად 300 საპალნე, ანუ 1800 ფუთი აბრეშუმი წაიღო. ასევე, ერთი თურქული საბუთის მიხედვით, XVI ს. ბოლოს გონიოს საბაჟოში ყოველწლიურად 60 ათასი ახჩა შემოდიოდა შირვანისა და დასავლეთ საქართველოს აბრეშუმის ექსპორტისაგან (ოლერიუსი 1870).

რაც შეეხება თვით საქართველოში აბრეშუმის მოპოვებისა და წარმოების საკითხს, ამაზე შედარებით სრული ცნობები

XVIII საუკუნისათვის მოგვეპოვება. ამ მხრივ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ვახუშტი ბაგრატიონის ნაშრომი „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, საიდანაც ირკვევა, რომ მეაბრეშუმეობის დარგი ყველაზე დაწინაურებული ყოფილა აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ კი — კახეთში. კახეთის აბრეშუმის მეურნეობის დაწინაურებას ისიც უწყობდა ხელს, რომ ის ახლოს მდებარეობდა გილან-შემახა-ასტრახანის „აბრეშუმის გზასთან“, რომლის საშუალებითაც გაცხოველებულ ვაჭრობას აწარმოებდა (ბერძენიშვილი 1938).

დასავლეთ საქართველოში აბრეშუმის მოსავლიანობით გამოირჩეოდა სამეგრელო (ოდიში), სადაც „ჰყოფენ აბრეშუმს უმეტეს მრავლად იმერეთისაგან და გურიისაგან“. მეტად საყურადღებოა ასევე ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობა დასავლეთ საქართველოში აბრეშუმის ქსოვილების დამზადების შესახებ: „...ქსოვენ ლარს არა დიდ-ფასსა, უოქრომკერდოსა და ხმარობენ სხვებიცა...“ (ვახუშტი ბაგრატიონი 1941: 145).

აღნიშნულ პერიოდში მეაბრეშუმეობის მნიშვნელობაზე ქვეყნის ეკონომიკაში, მის დონეზე საგარეო მიმოქცევაში, მიუთითებს სახელმწიფო სამართლის ოფიციალური დოკუმენტი — „დასტურლამალი“, რომელშიც დეტალურად არის გადმოცემული საშინაო და საგარეო ვაჭრობის ამსახველი ფაქტობრივი მონაცემები (დასტურლამალი 1955).

შუა საუკუნეების საქართველოს სავაჭრო-სატრანზიტო ურთიერთობებისა და პოტენციალის პრობლემა აღმოსავლეთსა და ევროპას შორის გლობალური სავაჭრო-ეკონომიკური პროცესების განუყოფელი ნაწილია. XII-XV საუკუნეებში საქართველო თავისებურ ხიდს წარმოადგენდა ევროპასა და აზიას შორის. ქართული აბრეშუმი ამ პერიოდში დიდი რაოდენობით იგზავნებოდა იტალიაში, კერძოდ ლუკაში - მეარეშუმეობის მაშინდელ ევროპულ ცენტრში. თავისი ხარისხით იგი მხოლოდ გილანის აბრეშუმს ჩამოუვარდებოდა. საქართველოდან ექსპორტზე გაჰქონდათ ასევე ხილი, არაყი, დიდი რაოდენობით ენდრო, რომელიც ინდოეთშიც კი იგზავნებოდა. აღმოსავლეთის ქვეყნებში

გაჰყავდათ ასევე ქართული (კახური) ჯიშის ცხენები, ცნობილი გურჯის სახელით (მანჯავიძე 1990).

შუა საუკუნეებში ქართველი მოღვაწენი ასევე ბევრს მოგზაურობდნენ შორეული აღმოსავლეთისა თუ სხვა ქვეყნებში. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიხმოთ შოთა რუსთაველის თანამედროვის, ქართველი პოეტის — ჩახრუხადის მოგზაურობის აღწერილობა, რომელიც სრულიად რეალურ-ისტორიულია. საქართველოდან წასულმა პოეტმა „მოვლო ერანი“, აქედან „წავიდა შორად“ და ინდოეთს დაიდო საზღვარი. შემდეგ „ამოიარა“ ინდოეთი, ჩინეთი, გადაჭრა ხატაეთი და გადავიდა ხაზარეთს. ხაზარეთიდან იგი რუსეთს (კიევის რუსეთს) გაემგზავრა და შემდგომ ზღვით კონსტანტინოპოლს მივიდა, აქედან მალრიბს „დაჰყო ჟამნი მრავალნი“, მოიარა „ქალაქნი, ზღვისა ალაგნი... სრულად ეგვიპტე, არაბთა მხარი...“. შემდგომ ამანიც მოიარა და ბაღდადზე გამოვლით „ბარდავს მოვიდა“, საიდანაც „მახარებელი ასწრაფა საქართველოსკენ“ (ბერძენიშვილი 1966: 7).

როგორც ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავს, „ასეთი მსოფლიო მოგზაურები ამ ეპოქაში იშვიათი არ ყოფილა: მალრიბიდან ინდოეთს მოქარავენ ვაჭრები, მექისა თუ იერუსალემის მომლოცველი პილიგრიმები, მოკარდაკარე პოეტები, პოლიტიკური ბედის მაძიებელი უფლისწულები, გამირობისა თუ სახელის მოტრფიალე „ვაჭრილი რაინდები“... ასეთი მაგალითი ბევრია.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული სახელმწიფო მოღვაწენი, ხელისუფლება ყოველ ღონეს ხმარობდა, რათა ქვეყნის აღმშენებლობისათვის შეეწყო ხელი მისი საგარეო ვაჭრობის განვითარების მოგვარებით. მეფე უშუალო მონაწილეობას იღებდა ვაჭრობაში და ხელს უწყობდა სავაჭრო მომოქცევის ნორმალურ ფუნქციონირებას — წარმოებდა სავაჭრო მაგისტრატების დაცვა, გზების გაყვანა, ხიდების აგება: ეწყობოდა მრავალი სატრანზიტო პუნქტი, ქარვასლა, ზარაფხანა... (ჟორჯოლიანი 1987). გზების დაცვისა და მუდმივი შეკეთება-აღდგენის შესახებ ცნობები დღევანდელ სინამდვილეშიც

დასტურდება: როგორც ეთნოგრაფიული მასალებით ირკვევა, გზის მიმდებარე სოფლების აუცილებელ მოვალეობაში შედიოდა მათი კუთვნილი მონაკვეთის დაცვა-შეკეთება. მდინარეთა დაბალი დინების ადგილებში ეწყობოდა წყლისაგან დამცველი ნაგებობანი — დამბები, ჯებირები, გოდორყურები, ქვის ყორეები... რომელთა განახლება მუდმივად მიმდინარეობდა (ბერიაშვილი 1985-1990). ასეთი სოფლები გარკვეული სახით გადასახადებისაგან თავისუფლდებოდნენ. მრავალი შედავათი იყო გათვალისწინებული საერთაშორისო სატრანზიტო ვაჭრობაში ჩაბმული მსხვილი კომერსანტებისათვის (ქართული სამართლის ძეგლები 1963).

ქართველი მეფეები შემწყნარებლურ პოლიტიკას ატარებდნენ კათოლიკე მისიონერების მიმართ, რომლებიც მონაწილეობდნენ სახელმწიფოს ეგიდით ჩატარებულ სავაჭრო ოპერაციებში.

სავაჭრო საქმიანობაში უშუალოდ მონაწილეობდა ასევე ეკლესია, ის მრავალრიცხოვანი საშინაო თუ საგარეო სავაჭრო ობიექტის მფლობელი იყო. მაგალითად, თბილელი ეპისკოპოსის კუთვნილი ქარვასლის შემოსავლიდან ყოველწლიურად „ასი მორჩილი თეთრი“ გამოიყოფოდა თბილისის სიონის ეკლესიის სარგებლობაში. ქარვასლების მფლობელი იყო თბილისში ჯვრის მონასტერი. ალავერდის მთავარეპისკოპოსის ცნობით, მონასტერს მხოლოდ ადგილ-მამულებიდან 24 საპალნე აბრეშუმში შემოსდიოდა და იგი აქტიურად იყო ჩაბმული სავაჭრო ოპერაციებში. ასევე, მცხეთის საკათალიკოსოს ეკონომიკურ სიძლიერესა და სავაჭრო ოპერაციების გაქანებაზე მეტყველებენ „ქართული სამართლის ძეგლებში“ შემონახული XVII საუკუნის „წყალობის წიგნები“ (ქართული სამართლის ძეგლები 1963.). ქართული ეკლესია-მონასტრების შემოსავალში მნიშვნელოვანი ხვედრითი წილი განეკუთვნებოდა ბაჟებიდან შემოსულ თანხებს; ბაჟის აღების უფლება საქართველოს ქალაქებში და სავაჭრო-სატრანზიტო პუნქტებში მათ სამეფო კარისაგან ჰქონდათ ბოძებული (მეგრულად 1963).

XVI-XVIII საუკუნეებში დასავლეთიდან და

ირანიდან მომავალი გზები თბილისში იყრიდა თავს. აქედან დასავლეთისაკენ გზა მიდიოდა ახალციხისა და ქუთაისის მიმართულებით, შავი ზღვის ქართულ ნავსადგურებთან. მნიშვნელოვანი სატრანზიტო-გამშვები პუნქტი იყო აგრეთვე სურამი (გაბაშვილი 1976.1).

დასავლეთ ევროპის სახელმწიფოებს თავიანთი ინტერესები ჰქონდათ საქართველოს მიმართ და სავაჭრო-სატრანზიტო გზების პროექტირებაში მათ მიერ საქართველოს ტერიტორიაც იყო გათვალისწინებული. მაგალითად, XVIII საუკუნეში, პეისონელის მოწმობით, საფრანგეთი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ბათუმიდან თბილისზე მიმავალ გზას, რომლითაც ირანში ფრანგული საქონლის ექსპორტი იყო გამიზნული.

საქართველოს გარკვეული წვლილი მიუძღვის რუსეთის აბრეშუმის წარმოების განვითარებაში. საქართველოს ვაჭრები XVIII საუკუნეში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ სხვადასხვა სახის საქონლის გადატანაში არა მარტო ამიერკავკასიიდან და ირანიდან — ასტრახანამდე, არამედ ასტრახანიდან ვოლგის მაგისტრალით — მოსკოვამდე.

ქართველები აქტიურად მონაწილეობდნენ რუსული სააბრეშუმო მანუფაქტურების გამართვასა და ფუნქციონირებაში. 1735 წელს გენერალ-ანშეფმა ვ. ლევაშოვმა მდ. თერგის დინებაში დააარსა ციხესიმაგრე ყიზლარი, სადაც პირველი რუსული სააბრეშუმო საწარმო გაიხსნა. მისი პირველი მოსახლენი, თერგის კაზაკებსა და კავკასიელ მთიელებთან ერთად, ქართველები და სომხებიც იყვნენ. ისინი გილანიდან იყვნენ გადმოსახლებულნი და სააბრეშუმო საქმის ოსტატებად ითვლებოდნენ. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ რუსეთის სააბრეშუმო წარმოების ერთ-ერთ ფუძისჩამყრელად ქართველი ოსტატ-ხელოსნები გვევლინებიან. ამავე პერიოდიდან რუსეთი ირანული და ამიერკავკასიური ნედლეულის მთავარი მომხმარებელი ხდება (მანჯავიძე 1990).

ამიერკავკასიის ვაჭრები XVII-XVIII საუკუნეებში ინტენსიურად იყენებდნენ ვოლგაკასპიის მაგისტრალს, რომლითაც აბრეშუმის ნედლეული გაჰქონდათ. ამ დროს განსაკუთრებით

გაიზარდა დარუბანდის სავაჭრო-სატრანზიტო მნიშვნელობა. დარუბანდის საბაჟოს სარეგისტრაციო დავთრების მიხედვით, ამ გზას ძირითადად ქართველი ვაჭრები აკონტროლებდნენ და მათი რიცხვი ორჯერ აღემატებოდა სხვა ეროვნების ვაჭრების რიცხვს (მანჯავიძე 1990).

ამიერკავკასიასა და საქართველოზე გამავალი სავაჭრო მაგისტრალების მნიშვნელობა მათი ხელსაყრელი გეოგრაფიული მდებარეობითაც იყო განპირობებული. გარდა ამისა, საქართველოს გზის მონაკვეთი სხვასთან შედარებით გაცილებით უსაფრთხო იყო, ხოლო საბაჟო გადასახადი — ზომიერი. აბრეშუმი რომ საგარეო ვაჭრობის მნიშვნელოვან საქონელს წარმოადგენდა, ამას მოწმობს მის გატანა-შემოტანაზე დაწესებული გარკვეული ოდენობის ფულადი გადასახადი, რაც კარგად ჩანს როსტომ მეფის (1639 წ.) „თბილისის ბაჟის“ ნუსხიდანაც (ფუთურიძე 1955). როგორც იმპორტული, ასევე ადგილობრივი აბრეშუმი იზმირისა და ხმელთაშუა ზღვის ნავსადგურებით დაუბრკოლებლად გაჰქონდათ შემდგომ ევროპაში გასაგზავნად. ამიტომ ამ რეგიონზე გამავალი საქარავნო მაგისტრალი საერთაშორისო დანიშნულებისა იყო და ორგანულად უკავშირდებოდა მსოფლიოს მსხვილ ბაზრებს: განჯა-თბილისი-ახალციხე-არზრუმი-სტამბოლი; ბაქო-შემახა-ნუხა-თბილისი-ერევანი-სტამბოლი და ა. შ. (გაბაშვილი 1976).

აღნიშნული მარშრუტების მნიშვნელობაზე ისიც მეტყველებს, რომ ამიერკავკასიაზე გამავალი სავაჭრო მაგისტრალის ფუნქციონირება ხანგრძლივი დროის განმავლობაში არ შეცვლილა და მათი მეშვეობით გაცხოველებული სავაჭრო ოპერაციები წარმოებდა შემდეგი მიმართულებებით:

1. ვაჭრობა რუსეთს, ირანსა და კავკასიას შორის კასპიის ზღვის მეშვეობით.
2. მათ შორისვე ვაჭრობა სახმელეთო გზით თბილისსა და თავრიზზე გავლით.
3. აზიურ თურქეთთან ვაჭრობა თბილისისა და არზრუმის გავლით.
4. ადრე არსებული, ადვილად აღსადგენი ვაჭრობა ინდოეთსა და ევროპას

შორის კასპიისა და შავი ზღვების მეშვეობით, მტკვარსა და რიონზე ნაოსნობით.

5. შავ ზღვაზე ვაჭრობა.

6. მთის ხალხებთან ვაჭრობა.

ასევე თავრიზი-თბილისი-არზრუმის სავაჭრო-სატრანზიტო გზა, რომელიც ოდითგანვე ირანსა და ოსმალეთს აკავშირებდა და რომელიც XIX საუკუნის ბოლომდე შეინარჩუნა თავისი მნიშვნელობა (მანჯავიძე 1990).

ამ საკითხთან დაკავშირებით უამრავი ფაქტობრივი მასალის მოყვანა შეიძლება.

ყოველივე ზემოაღნიშნული იმაზე მეტყველებს, რომ საქართველოს სავაჭრო მნიშვნელობა და ეკონომიკური პოტენციალი განისაზღვრებოდა როგორც ქვეყნის შიდა საქესპორტო-საიმპორტო შესაძლებლობებით, ასევე მრავალწილად იმ სატრანზიტო მაგისტრალით, რომელიც საერთო, ევროპა-აზიის ვაჭრობის სისხლხორცეულ ნაწილს წარმოადგენდა.

ამგვარად, დიდი აბრეშუმის გზის საქარავნო-სავაჭრო მიმოქცევაში საქართველოს ორმაგი როლი ეკისრებოდა და ის გვევლინება როგორც: 1. თვით ამ სავაჭრო ურთიერთობების სუბიექტი და აბრეშუმის ნედლეულსა თუ სხვა საქონლის ექსპორტიორი; 2. ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სატრანზიტო მაგისტრალი, მოხერხებული გეოგრაფიული მდებარეობითა და ვაჭრობისთვის ხელსაყრელი სოციალურ-პოლიტიკური ინფრასტრუქტურით.

საქართველოს სავაჭრო-სატრანზიტო ურთიერთობებისა და პოტენციალის პრობლემა, თავის მხრივ, აღმოსავლეთსა და ევროპას შორის გლობალური სავაჭრო-ეკონომიკური პროცესების განუყოფელი ნაწილია.

საქართველოზე გამავალი სავაჭრო მაგისტრალისა და მასთან დაკავშირებული საკითხების განხილვის საფუძველზე ნათელი ეფინება ამიერკავკასიის ხალხების ისტორიული განვითარების ურთიერთკავშირებს, რეგიონში არსებულ საერთო პოლიტიკურ ინტერესებს, სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობებისა და, საერთოდ, მწარმოებლური სფეროს განვითარების დინამიკურობას, რაც საქართველოსა და აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის

პოლიტიკური და ეკონომიკური ინტერესების ერთიანობით იყო განპირობებული.

დაბოლოს, უნდა აღინიშნოს, თუ რამდენად დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა სავაჭრო-საქარაუზო მაგისტრალებს ერთმანეთისაგან დაშორებული რეგიონების კულტურათა დაახლოებაში: როგორც ცნობილია, კულტურულ მცენარეთა და ცხოველთა უდიდესი მრავალფეროვნება მსოფლიოს აზიამ შესძინა. აზიური წარმოშობის კულტურათა მთავარი კერები დაკავშირებულია ისეთ ცენტრებთან, როგორცაა ჩინეთი, ინდოეთი, პაკისტანი, ინდოჩინეთი, ირანი და ა. შ. (ჟუკოვსკი 1950). ამ უძველესი კონტაქტების მეშვეობით მრავალი აზიური სახეობა გავრცელდა ევროპისა და დანარჩენი მსოფლიოს ბევრ რეგიონში. მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ ჩრდილოეთ ჩინეთის მკვიდრი ერთწლიანი მცენარეები — ღომი და სოია, რომელთაც უძველესი დროიდან შემოაღწიეს ჩვენს მიწა-წყალზე და აქ მეორე სამშობლო პოვეს (სინსკაია 1953). მათ რიცხვშია აგრეთვე საქართველოს კულტურული ფლორის აბორიგენად ქცეული მაშის კულტურა, რომელიც თავისი წარმომავლობით ინდოეთის ცივილიზაციის კუთვნილებაა და VIII-VII ათასწლეულებით თარიღდება. თვით მცენარე მაში, რომელიც გავრცელებულია ცენტრალურ და სამხრეთ-აღმოსავლეთი აზიის ვრცელ ტერიტორიაზე, მომდინარეობს სანსკრიტული „მუჯა-მაშიდან“ (სანსკრიტის ლექსიკონი 1864). განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ის გარემოება, რომ მცენარის სახელწოდება მაში, მისი გავრცელების მეორად ცენტრებიდან მხოლოდ საქართველოშია დადგენილი; სხვაგან ეს სახელწოდება არ დასტურდება და მისი კულტივირების არეალში ყველგან, უკვე ჩვენს ეპოქაში, ბოტანიკოსების მიერ არის მისადაგებული (ვაგილოვი 1951). ამ მიმართებით განსაკუთრებით საყურადღებოა მაშის განმარტება ს.ს. ორბელიანის ლექსიკონში: „მაშა ცერცვი-ცეცქაჲ; ცეცქაჲ-ცერცვ ჰინდოთ საჭმელი“. აქედან კარგად ჩანს, თუ როგორ მოაღწია ჩვენამდე საუკუნეთა სიღრმიდან შემოტანილი კულტურის კუთვნილების ამსახველმა ცნობამ, რაც უძველესი რეგიონალური კონტაქტების

თვალსაჩინო დადასტურებაა.

თავისი გეოპოლიტიკური სივრცით საქართველო ევროპისა და აზიის სავაჭრო-ეკონომიკური ინტერესების თანხვედრის შესაყარზე მდებარეობდა. იგი ვითარდებოდა და მდიდრდებოდა აღმოსავლური და დასავლური ცივილიზაციების განუწყვეტელი ურთიერთობის არეალში და მის ფერხულში, რომლის რეალური სტიმული სწორედ კულტურათა მიგრაცია იყო. XX საუკუნის დამლევს განსაკუთრებით გაიზარდა ინტერესი საქართველოსა და მისი კულტურული მემკვიდრეობის მიმართ, რომელიც თვითმყოფად, ეროვნულ საგანძურს წარმოადგენს. დღეისათვის ასევე რეალურად დგას „დიდი აბრეშუმის გზის“ რეკონსტრუქციის საკითხი, რომელიც კვლავ მოექცა გლობალური სავაჭრო-ეკონომიკური ინტერესების სფეროში და მძლავრ სტიმულს წარმოადგენს მსოფლიოს კულტურათა დაახლოებისათვის.

ახლა, როდესაც „ჩაკეტილმა“ შავმაზღვამ კვლავ დაიბრუნა თავისი მნიშვნელობა, სრულიად რეალურია საქართველოს ძლიერი საზღვაო ფორპოსტებისა და მსოფლიო მნიშვნელობის მრავალხაზიანი სამიმოსვლო გზების შექმნის იდეის განხორციელება. რამდენიმე მათგანი უკვე ამოქმედდა: ფოთი-ბურგასი, ფოთი-კონსტანცა, ფოთი-ილიჩევსკი. უცხოელი პარტნიორები განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენენ საქართველოს მიმართ, რადგანაც იზრდება მისი როლი საერთაშორისო მრავალდარგოვან კონტაქტებში. ეს ნიშნავს უახლესი ტექნოლოგიების გაცვლას, ერთიანი კულტურული მენტალური დონის ჩამოყალიბებასა და ჩვენი კულტურის მიღწევათა ექსპორტს, რითაც მთელი მსოფლიოა დაინტერესებული. საქართველოს მონაწილეობა ამ გრანდიოზულ გარდაქმნებში მისი ინტელექტუალური პოტენციალის აღორძინებას უნდა მოხმარდეს.

ლიტერატურა

აბესაძე ნ.

1957. მეაბრეშუმეობა საქართველოში (ეთნო-გრაფიული მასალების მიხედვით), თბილისი: სამეცნიერო-მეთოდური კაბინეტის გამომცემლობა.

ბერაძე თ. (БЕРАДЗЕ Т.)

1989. Мореплавание и морская торговля в средневековой Грузии. Тбилиси: «Мецნიერება».

ბერიაშვილი ლ.

1986-1990. შიდა ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები.

ბერძენიშვილი ნ. (БЕРДЗЕНИШВИЛИ Н.)

1966. გზები რუსთაველის ეპოქის საქართველოში, თბილისი: „მეცნიერება“.

1938. Очерк из истории развития феодальных отношений в Грузии. Тбилиси: Издательство Грузинского филиала АН СССР.

გაბაშვილი ვ.

1976. ბაზარი შუა საუკუნეებში (საქართველოს ისტორიის აღმოსავლური მასალები, წ. I, თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა: 4-26).

დასტურლამალი მეფე ვახტანგ VI-ისა

1955. სამართლის წიგნი, თბილისი: „მეცნიერება“.

ვაკილოვი ჰ. (ВАВИЛОВ Н.)

1951. Центры происхождения культурных растений. М.-Л.: Изд-во АН СССР.

ვახუშტი ბაგრატიონი

1941. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბილისი.

კუცია ვ.

1985. თბილისი და აღმ. ამიერკავკასიის ქალაქების სავაჭრო ურთიერთობა XVII-XVIII სს-ში.

თბილისი: „მეცნიერება“.

მანანდიანი ი. (МАНАНДЯН Я.)

1930. О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен, Ереван.

მანჯავიძე დ.

1990. რუსეთ-ირანის სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობანი და საქართველო (XVII-XVIII სს.). საკანდიდატო დისერტაცია. თბილისი: „მეცნიერება“.

მარკო პოლო (МАРКО ПОЛО)

1955. Книга Марко Поло. Москва: Издательство мин-ва «Географгиз».

მეგრელაძე დ.

1963. მასალები საქართველოს ეკონომიკური ისტორიისათვის (ჭულაბაშვილების დავთარი) (მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 35. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა: 35-50).

ოლერიუსი ედ. (OLEARIUS AD.)

1870. Relation du voyage Ad. Olearius. Paris.

პიგულევსკაია ნ. (ПИГУЛЕВСКАЯ Н.)

1951. Византия на путях в Индию, Москва-Ленинград: издательство АН СССР.

ჟორჯოლიანი გ.

1987. საქართველო XVII საუკუნის 30-90-იან წლებში, თბილისი: „მეცნიერება“.

ჟუკოვსკი პ. (ЖУКОВСКИЙ П.)

1950. Культурные растения и их сородичи, Москва: Государственное издательство «Советская Наука».

სანსკრიტის ლექსიკონი (SANSKRIT WÖRTERBUCH)

1884. Sanscrit Wörterbuch Otto Bötblinck (fünften Teil) St. Petersburg: Buchdruckerein der Kaiserlichen Akademie des Wissenschaften.

სინსკაია ე. (СИНСКАЯ Е.)

1953. Историческая география культурной флоры, Москва-Ленинград: издательство АН СССР.

ფუთურიძე ვ.

1955. ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები, თბილისი: საქ. სსრ. მეცნ. აკად. გამომცემლობა.

ქართული სამართლის ძეგლები.

1963. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა.

ჯავახიშვილი ივ.

1951. ქართველი ერის ისტორია, I. თბილისი.

ჯანაშია ს.

1949. ფეოდალური რევოლუცია საქართველოში. შრომები. ტ. I. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა.

ენობრივი კონტაქტები და ცივილიზაციათა დიალოგი

ტამერლან გურიევი

(ვლადიკავკაზი, რუსეთი)

1. ჩვენი მოხსენების თემა მრავალმხრივია; შევჩერდები მხოლოდ იმ საკითხებზე, რომლებიც ენობრივ კონტაქტებს შეეხება და დღეისათვის ფართო მსჯელობის საგნადაა ქცეული.

საყოველთაო ჭეშმარიტებაა, რომ ენობრივი კონტაქტების ფორმები დამოკიდებულია იმ პირობებზე, რომლებშიც ენის მატარებლები ცხოვრობენ. ყოველი ერი ცხოვრობს გარკვეულ გეოგრაფიულ და ეთნიკურ გარემოში. ლინგვისტურმა მეთოდებმაც უნდა გაითვალისწინოს ყველა ფაქტორი, რომლებიც განსაზღვრავს ხალხთაშორის დიალოგის ფორმებს.

2. ჩვენ წინ მდგარი პრობლემა ყველასთვისაა ცნობილი და ზემოთქმულის სასარგებლოდ არაერთი ფაქტის მოყვანაც შეილებოდა, თუმცა მე ოსების მაგალითებით შემოვიფარგლები.

ოსების შორეულ წინაპრებს, სკვითებს უზარმაზარი ტერიტორია ეკავათ. ამის შესახებ ცნობებს იუსტინე გვაწვდის: "Scythia, in orientem porrecta, includitur ab uno latere Ponto, ab altere – montibus Riphaeis, a tergo – Asia ac Phasi flumine". შემდეგ ისტორიკოსი დასძენდა: "Ea multum in longitudinem et in latitudinem patet". როგორც ვხედავთ, სკვითებს ეკავათ ტერიტორიები აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გასაყარზე და ევრაზიის სამხრეთსა და ჩრდილოეთს შორის და ბუნებრივია, რომ სკვითებს ურთიერთობები ჰქონდათ სხვადასხვა ხალხებთან. ჟ. დიუმეზილი ("Romans de Scythie et d'alentour") ამტკიცებდა,

რომ სკვითთა ძველი ცივილიზაციის ერთ-ერთ ცენტრს წარმოადგენდა: უზიარებდა რა თავის კულტურას მეზობლებს, იმავდროულად ის უცხო კულტურათა ელემენტებსაც ითვისებდა.

3. მეტად საინტერესოა ოსურ-ქართული ენობრივი კონტაქტები, რომლებიც დაწვრილებითაა შესწავლილი გ. ახვლედიანის, ვ. აბაევის, მ. ანდრონიკაშვილის, თ. თედეევასა და სხვათა მიერ...

ვ. აბაევი გამოყოფდა ორ პერიოდს ამ ხალხთა ურთიერთობაში. პირველ პერიოდში სიტყვების სესხება ხდებოდა ოსთა წინაპრებისაგან, ხოლო მეორე პერიოდში, დაწყებული შუა საუკუნეებიდან ვიდრე მეოთხედიმდე საუკუნის მიწურულამდე, იზრდება ქართულის გავლენა ოსურზე.

ქართულში შესული ოსური სიტყვები სხვადასხვა სემანტიკურ ჯგუფს მიეკუთვნება, მაგ., შავი, ბევრი, ქუდი, ლუდი, ხიდი, ქალბატონი, ქადაგი და სხვ.

მოვიტან კიდევ ერთ მაგალითს, რომელიც თვალნათლივ მოწმობს კულტურულ ურთიერთობათა სიძველეს ამ ორ ხალხს შორის. პროფ. გ. კლიმოვმა პროტო-ქართველური **USX-O „ხარი (სამსხვერპლო)“ განხილვისას შემდეგი ვარაუდი გამოთქვა: «Соблазнительно усмотреть зависимость от и.-е. *UK'SO «нык (жертвенный)». ამავე დროს მეცნიერი შენიშნავდა, რომ ამ სიტყვის სვანური ფორმა და მნიშვნელობა უძველესია. ეს გარემოება მეტად მნიშვნელოვანია; სვანები და სკვითები/ალანები/ოსები უშუალოდ ემეზობლებოდნენ

ერთმანეთს. ეს სიტყვა დასტურდება ოსურშიც; კერძოდ, ნართების ეპოსში გვაქვს ჯxsyи „ხარი (სამსხვერპლო)“. ეს გარემოება იმას ამტკიცებს, რომ ზემოთ მოყვანილი ქართული ტერმინი ძველი სკვითური წარმოშობისაა. ფრიად საგულისხმა, რომ მსხვერპლად შესაწირი ხარის აღმნიშვნელი ტერმინი უხსოვარი დროიდან არსებობს (ხარის შეწირვა ღვთაებისადმი// ღვთაებებისადმი გავრცელებული წესი იყო სხვადასხვა ტომსა და ხალხში: მაგ., როდესაც მეფე სოლომონმა გადაწყვიტა ზეიმი ჩაეტარებინა, მენიუში პირველი ადგილი წილად ხვდა ხარებს. და „დაკლა სოლომონმა ოცდაორი ათასი ხარი და ოცი ათასი ცხვარი. აკურთხეს ღვთის სახლი მეფემ და მთელმა ერმა“ (II ნეშტთა 7,5) ან „... შვიდდღიანი დღესასწაული გადაიხადა იმჟამად სოლომონმა და მასთან ერთად მთელმა ისრაელმა ...“ (II ნეშტთა 7,8)

4. განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ოსური საეკლესიო ლექსიკა. ამ სფეროში არაერთი ნასესხობა გვაქვს ქართულიდან: Chyrysti „ქრისტე“, sahareba (ძვ.) „სახარება“, dzuar „ჯვარი“, „წმინდანი“, zaroba „ევქარისტია“, «ნაკურთხი პატარა პურის ნაჭერი, რომელსაც მღვდელი იძლევა», markho „მარხვა“ და სხვ.

5. ისტორიული წყაროების მიხედვით, 1753 წელს ქართველმა არქიმანდრიტმა პახომემ შეადგინა და გამოსცა პირველი წიგნი ოსურ ენაზე. მას გვერდში ედგა ორი ოსი მოწაფე.

სხვათა შორის, პახომეს ერთ-ერთი მოწაფე სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონის“ პირველი გადამწერიც იყო.

6. გლობალიზაციის პროცესი, რომლის მოწმენიც ჩვენ ვართ, ჩანს, მრავალსაფეხურიანი ფენომენია. ის დიდი ხნის წინ დაიწყო, დიდი სახელმწიფოების ზრდასთან ერთად, რამაც რეგიონალური და ზონალური ენების გაჩენა გამოიწვია.

თანამედროვე გლობალიზაციამ რადიკალურად შეცვალა არსებული ენობრივი ვითარება. მართალია, ამ პროცესს ბევრი მოწინააღმდეგე ჰყავს, მაგრამ ის მაინც დღითი დღე

იკრებს ძალებს.

სატრანსპორტო საშუალებების, მასმედიასა და სხვათა წყალობით კავშირები ხალხთა შორის იზრდება, მაგრამ მრავალი მშობლიური ენის როლი ენათაშორის კონტაქტებში სისტემატურად კნინდება. მათ ადგილს საკონტაქტო ენები იკავებს.

ქართული კულტურა აღმოსავლურ და დასავლურ კულტურათა კონტექსტში

(მუსიკალური ეთნოლოგიური მონაცემები)

ნინო მაისურაძე

(საქართველო)

საქართველო პოლიფონიური სიმღერების სამყაროა, სადაც სამი და ოთხხმიანი სასიმღერო ნიმუშები რთული პოლიფონიური კომპლექსებით გამოირჩევა. გამომსახველობის თავისებური, ინდივიდუალური ხერხებით, ხმათა ფართო დიაპაზონითა და ურთიერთშერწყმით, უაღრესად განვითარებული მრავალფეროვანი ბანით, მოდულაციების უამრავი ვარიანტით, კადანსთა ნაირსახეობით, მათ შორის ორმაგი კადანსებით, კოდით იქმნება ის საოცარი და განუმეორებელი სიმფონია, რომელსაც ქართული ხალხური სიმღერა ეწოდება და რომელიც მსოფლიო კულტურის შედევრად არის აღიარებული (ჩხიკვაძე 1965: 21-31; ასლანიშვილი 1970: 93-141; ჭოხონელიძე 2003: 77-78; მაისურაძე 1971: 100-104).

ქართული მუსიკალურ-ესთეტიკური აზროვნების პირველადი ფორმები, ქართველური ტომებისათვის ოდესღაც საერთო მუსიკალური ფუძეენა, ფუძეჰანგი ჩამოყალიბდა წინაქრისტიანული ხანის რწმენა-წარმოდგენების ამსახველ რიტუალებში, კერძოდ, ასტრალურ და მიცვალებულის კულტებთან დაკავშირებულ საფერხულოებსა და ნატირლებში. ამაზე მეტყველებს მდიდარი საარქივო მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც ქართული კულტურის ისტორიის შესწავლისათვის ისტორიული წყაროს მნიშვნელობას იძენს (მაისურაძე 1989: 10-12, 28-47). მუსიკალური ფუძეენა, რომელშიც თავს იყრის ადრე არსებული ყველა მუსიკალურ-სმენითი მონაპოვარი, უნივერსალურია. ამასთანავე, იგი გარკვეული სტრუქტურის მქონე ინტონაციურ

არეში თავსდება და გამოირჩევა მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ფონოლოგიური და მორფოლოგიური წყობით.

ფუძეჰანგის ინფილტრაციამ ყოფის სხვადასხვა სფეროში გამოიწვია მისი სემანტიკური ტრანსფორმაცია: ცვლილებებს განიცდის მუსიკალური ტექსტის ფორმა და შინაარსი, შესრულების ხასიათი, და ბოლოს, ყალიბდება თვისებრივად ახალი, განსხვავებული სასიმღერო ნიმუშები, რომლებიც ზოგადად ქართულ მუსიკალურ სტრუქტურაში გარკვეულ ადგილს იმკვიდრებს.

ქართული ხალხური სიმღერების ხნიერებაზე მეტყველებს მატერიალური კულტურის ძეგლები, რომელთაგან საყურადღებოა ვერცხლის თასი თრიალეთიდან (ძვ. წ. II ათასწლეული). ეს ძეგლი საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ ზოგიერთმა მკვლევარმა (დ. ჯანელიძე, ლ. გვარამია) თასზე წარმოდგენილ კომპოზიციაში საფერხულო ქმედება ამოიკითხა. თასზე ასახული სიუჟეტის შესახებ არაერთი მოსაზრებაა გამოთქმული. ერთ-ერთი მათგანის მიხედვით, რიტუალური კომპოზიცია თასზე „სადიდებელთაის“ წესის ეპიზოდს გამოხატავს, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა გადმონაშთურმა მასალამ შემოინახა. ამ მოსაზრების გაზიარების შემდეგ საგულისხმოა, რომ „ღვთის კარზე“ ღვთისშვილთა დგომის წესში თასის შემქმნელისაგან უეჭველად გააზრებულია წრიული საფერხულო წყობა, - მით უმეტეს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სოციალურ-რელიგიური ყოფის ამსახველ გადმონაშთურ მასალაში საღვთისმსახურ

წესებს მუდამ თან ახლავს საწესო საფერხულო სიმღერა, რომლის წარმოთქმაც ჯვარ-ხატების მსახურთა ხვედრი იყო. თრიალეთის ვერცხლის სასმისზე ასახული რიტუალური კომპოზიცია, რომელიც პირველყოფილი თემური წყობილების რღვევის ხანას უკავშირდება, ქართველურ ტომთა ეთნიკურ კუთვნილებად აღიარებული (ბარდაველიძე 1957: 252; მაისურაძე 1989: 32-34). თუ გავითვალისწინებთ ფერხულის ხნიერებას, ადვილად წარმოსადგენია, რაოდენ მარტივი სტრუქტურის მქონე მუსიკალური მასალა უნდა ასახულიყო საფერხულო სიმღერაში ოდესღაც, საზოგადოების განვითარების ზემოთ აღნიშნულ ხანაში.

ქართული ხმები მუსიკის ხნიერებაზე, თავის მხრივ, ქართული ხალხური საკრავებიც მიუთითებს. სასიმღერო ჰანგები უნდა ასახულიყო ისეთ უძველეს საკრავზე, როგორც სალამურია. სამთავროს ერთ-ერთ სამარხში აღმოჩენილი ეს საკრავი დათარიღებულია ძვ. წ. XV-XIV საუკუნეებით (ჩხიკვაძე 1963: 221-222).

ეთნიკური კულტურა, რომლის სპეციფიკაც ეთნოსის ფსიქიკური წყობის ერთობაშია საძიებელი, გარკვეული ენის საფუძველზეა წარმოქმნილი (გეგეშიძე 1978: 2, 46). იგივე შეიძლება ითქვას მუსიკალური ენის შესახებ, რომელიც სამეტყველო ენის ინტონაციებიდან მომდინარეობს (ჭოხონელიძე 1983: 1-9). ლინგვისტური მონაცემებით, ქართველურ ენათა ფუძეების არსებობას ძვ. წ. IV-III ათასწლეულებში ვარაუდობენ (მელიქიშვილი 1970: 338-341; ჯაფარიძე 1976: 292-295; გამყრელიძე, ივანოვი 1984: 880-881, 909; მიქელაძე 1974: 13, 19). მუსიკალური ენისა და სამეტყველო ენის სინკრეტიზმი მუსიკალური ამროვნების განვითარების უადრეს საფეხურებზე, ფუძეჰანგის ხნიერება და მისი ადგილი ხალხურ ყოფაში (მაისურაძე 1990: 27-47), უფლებას გვაძლევს, საერთო ქართველური მუსიკალური ფუძეების არსებობა და მისი დიფერენციაციის დასაწყისი მიახლოებით მკვლევართა მიერ ზემოთ წარმოდგენილ ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში მოვათავსოთ.

მრავალხმიანობის მქონე კულტურებში მუსიკალური ენა მოიცავს მელოდიურ-ინტო-

ნაციურ და ჰარმონიულ ელემენტთა ერთიანობით მიღებულ მუსიკალურ-ეთნიკურ თავისებურებას, რომელიც ამ ელემენტთა განვითარების პროცესში ყალიბდება. ქართული მრავალხმიანობის უძველესი ეტაპია მუსიკალური ფუძეების წიაღში მრავალხმიანობის ბურდონული (გაბმული ბანი) და კომპლექსური (ხმათა პარალელური მოძრაობა) ფორმების ჩასახვა. მრავალხმიანობის (სამხმიანობა) კომპლექსური ფორმა, რომლის მატარებელი ქართული, სვანური მოსახლეობა იყო, გავრცელდა დასავლეთ საქართველოში და საფუძველი ჩაუყარა მუსიკალური კულტურის დასავლურქართულ წრეს. ამგვარად, ჩამოყალიბდა ქართული მუსიკალური კულტურის ორი დიდი წრე: აღმოსავლურ-ქართული და დასავლურ-ქართული (მაისურაძე 1990: 64-71, 88-94; მაისურაძე 1989: 16-19). ქართველი ხალხის მუსიკალური ამროვნების განვითარების ამ დიდმნიშვნელოვან ეტაპს უკავშირდება აღმოსავლურ-ქართული და დასავლურ-ქართული, აგრეთვე გარდამავალი მუსიკალური დიალექტების არსებობა.

მუსიკალური დიალექტების, ანუ კილოების ჩამოყალიბება შეესატყვისება ქართველური ეთნიკური ჯგუფის დიფერენციაციას, ცალკეული ეთნოგრაფიული ჯგუფების, ანუ კუთხეების ჩამოყალიბებას. მუსიკალური დიალექტები თავდაპირველად ჩნდება მსხვილი ერთეულების სახით, რომლებიც თანდათან იშლება და შედარებით მცირე ერთეულებად ყალიბდება. სპეციფიკურ ნიშანთა ზრდასთან ერთად სულ უფრო ღრმავდებოდა მუსიკალურ დიალექტთა დიფერენციაციის პროცესი (მაისურაძე 1989: 20-21). დიალექტთა, ანუ კილოთა სიმრავლე და, რაც მთავარია, თითოეული კილოს მელოდიური და ჰარმონიული სტრუქტურის თავისებურებანი, ერთად ქმნიან ქართული სიმღერის განუმეორებელ კოლორიტს, რაც მნიშვნელოვნად ამდიდრებს ზოგადქართულ მუსიკალურ ენას (ჭოხონელიძე 2003: 77; მაისურაძე 1989: 19-27). აქვე დავძენთ, რომ, **თუ სვანური და მეგრული ქართველურ ენებად ყალიბდება, საერთო-ქართველურ მუსიკალურ ფუძეებს ისინი მხოლოდ მუსიკალური დიალექტების დონეზე გამოეყოფა.**

ქართული მრავალხმიანობა კავკასიაში ფართო ტერიტორიაზე ჩანს გავრცელებული. ქართული და ჩრდილოკავკასიური — აფხაზური, ადიღური, ოსური, ჩეჩნურ-ინგუშური, ნაწილობრივ — დაღესტნური მუსიკალური მონაცემები — ჰარმონიულ ელემენტთა ერთგვაროვნება მუსიკალური აზროვნების განვითარების უადრეს საფეხურებზე, **მრავალხმიანობის ფორმები**, ტიპოლოგიური მსგავსება განვითარების შემდგომ პროცესში, საერთოკავკასიური მუსიკალურ-ინტონაციური ხასიათი — მეტყველებენ კავკასიის ტერიტორიაზე ოდესღაც საერთო მუსიკალური კულტურის არსებობაზე, რომლის შექმნაშიც ძირძველ, ადგილობრივ მოსახლეობას უნდა მიეღო მონაწილეობა (მაისურაძე 1989: 57-62). აქვე დავძენთ, რომ, პალეოკავკასიური ენებისაგან განსხვავებით, ოსური ინდოევროპულ ენათა ოჯახს მიეკუთვნება (გამყრელიძე, ივანოვი 1984: XLVII). მუსიკალური მონაცემებით, ოსური მუსიკალური ენის სუბსტრატი კავკასიურია, ქართველურია (მაისურაძე 1989: 57-58).

მუსიკალური მასალა მკაფიოდ წარმოაჩენს ქართველურ ტომთა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, მის წამყვან როლს საერთოკავკასიური მუსიკალური კულტურის ჩამოყალიბებასა და შემდგომ განვითარებაში, რომელიც ძირითადად კავკასიური მუსიკალურ-ინტონაციური და ჰარმონიული აზროვნების ფარგლებში მიმდინარეობდა. საგულისხმოა, რომ იმ უძველეს ხანაში ქართველური ტომები ფართო ტერიტორიაზე იყვნენ განფენილნი და ამ ტომთა მუსიკალურმა აზროვნებამ, **მრავალხმიანობამ** სუბსტრატის როლი შეასრულა საერთოკავკასიური მუსიკალური კულტურის შექმნაში. უფრო მოგვიანებით ხდება ამ კულტურის დიფერენციაცია. ეს პროცესი ქართულის მონათესავე ჩრდილოკავკასიური მუსიკალური ენების ჩამოყალიბებით დასრულდა.

ქართველურის სახელწოდებით ხსენებულ მონათესავე ტომთა გავრცელების არეალი, როგორც ჩანს, თანდათან იზღუდებოდა. ნიშანდობლივია, რომ ზემოხსენებულ ტომთა მუსიკალური აზროვნების განვითარების თა-

ნამიმდევრულ, უწყვეტ სურათს მხოლოდ ქართული მუსიკალური მასალა იძლევა, რომელთანაც მჭიდროდაა დაკავშირებული ჩრდილოკავკასიური მუსიკალური ენები, როგორც გენეტიურად, ისე ისტორიულ-კულტურული კავშირებით (მაისურაძე 1989: 72).

ქართველი ხალხის წინაპართა ოდითგანვე მჭიდრო ისტორიულ-კულტურული კონტაქტები წინა აზიის უძველეს მოსახლეობასთან მუსიკალური ნიმუშების უძველეს შრეებში, მუსიკალურ ტერმინებსა და საკრავებში აისახა. ყაზბეგსა და უფლისციხეში არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი არფისებური საკრავები, აგრეთვე ქართული (სვანური) ჩანგი შუმერული არფის მონათესავეა, რომელიც ძვ. წ. IV-III ათასწლეულებით თარიღდება. უფრო მეტიც, ძაღებიანი საკრავი ებანი იმეორებს შუმერული არფის არქაულ სახელწოდებას „PAN“ ან „BAN“ (მშვილდი). ეგვიპტეში იგი უძველესი დროიდანვე იყო ცნობილი ბენ ან ბაინ-ის სახელით. გრძელყელიანი საკრავი PAN-TUR, რომელიც წარმოიშვა მშვილდისებური არფისგან და ნიშნავს „პატარა მშვილდს, სომხეთში pandir-ისა და საქართველოში „Panduri“-ს სახელწოდებითაა ცნობილი (გალბინი 1937: 27, 28, 34-35; ჯავახიშვილი 1990: 294-295; ხაშბა 1967: 73-79; შილაკაძე 1970: 57).

წინააზიურ სამყაროსთან სიახლოვე ქართული საწესო-საფერხულო სიმღერის — „იავნანას“ და წინააზიური მუსიკალური ნიმუშების უძველეს შრეებში ვლინდება (ასლანიშვილი 1954: 136-163). „იავნანა“ სახადის კულტთან დაკავშირებული რიტუალის ერთ-ერთი კომპონენტია. არქეოლოგიური მონაცემებით, ნანას კულტის როგორც ნაყოფიერების ღვთაების ჩამოყალიბება, ნეოლით-ენეოლითის ხანაში ივარაუდება (კიკვიძე 1976: 154-177). ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები შემუშავებული უნდა ყოფილიყო ასტრალური კულტების არსებობის ხანაში, პოლითეიზმის იმ საფეხურზე, როდესაც ქართველი ხალხის რელიგიის ისტორიაში მცენარეულისა და მზის თაყვანისცემის საფუძველზე აღმოცენებული დიდი დედის,

ღვთაებრივი დედის კულტი უადრესად განვითარებული იყო (ბარდაველიძე 1957: 85; მაისურაძე 1989: 39).

„იავნანას“ ტიპის მელოდია თავს იჩენს აზერბაიჯანული და სომხური ხალხური სიმღერების ცალკეულ ნიმუშებში (მაისურაძე 2002: 261; მამედოვი 1957).

ქართულ მისამღერებში ხშირია ურარტულ ენაში ცნობილი გამოთქმები „ივრი ალალე“ („მეუფე“, „ბატონი“), თარი (დიდი, დიადი) ალალე“, „არი (მომეც, მოგვეც) ალალე“. ეს გამოთქმები განსაკუთრებით ხშირია აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის სიმღერებში (მაისურაძე 2002: 262).

აქ წარმოდგენილი მცირეოდენი, მაგრამ მნიშვნელოვანი მასალა თავისებურად ასახავს შორეულ ხანაში ქართულ-წინააზიურ ურთიერთობებს. მუსიკალური მონაცემებიდან ჩანს, რომ კავკასია ოდესღაც წინააზიური მუსიკალური კულტურის არეალში შედიოდა და მასთან ორგანულად იყო დაკავშირებული. იმავდროულად ყალიბდება ამ კულტურის ლოკალური, კავკასიური ვარიანტი, რომლის წარმოქმნაც კავკასიაში მრავალხმიანობის ჩასახვა-განვითარებით აღინიშნება (მაისურაძე 2002: 263).

რაც შეეხება ქართულ-ხმელთა-შუაზღვისპირულ ურთიერთობებს, მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზმა შესაძლოა საყურადღებო შედეგები მოგვცეს. ქართულ-ხმელთაშუაზღვისპირული მრავალხმიანობის ერთობის დასაბუთების შემთხვევაში, მრავალხმიანობის კერად, უეჭველია, კავკასია, კერძოდ, საქართველოა საგულისხმო. ხაზგასმით აღვნიშნავთ, რომ ანალიზი ქართული ხალხური სიმღერის წარმოშობის, ჩამოყალიბებისა და შემდგომი განვითარების თანმიმდევრულ, უწყვეტ სურათს იძლევა, რაც უდავოდ ნიშნავს იმას, რომ ქართული ხალხური მუსიკა და მისი მრავალხმიანობის ჩამოყალიბება-განვითარება ადგილობრივ ნიადაგზე მიმდინარეობდა (მაისურაძე 1989: 71-72). ნიშანდობლივია მოსაზრება იმის შესახებ, რომ კავკასიურ-მედიტერანული მიმართების დიდი ნაწილი ძვ. წ. III-II ათასწლეულთა მიჯნაზე დაწყებული კავკასიური მიგ-

რაციებით აიხსნება. პელასგები, რომელნიც, ბერძნული მითოლოგიური ტრადიციის მიხედვით, ძვ. წ. II ათასწლეულის დასაწყისიდან ჩნდებიან ასპარეზზე, არიან სწორედ ამ ემიგრანტთა მემკვიდრეები (გორდემიანი 1988: 24). ამ ვარაუდს მხარს უჭერს ის გარემოებაც, რომ ქართველური ელემენტები თავს იჩენს არა მხოლოდ ეგვიპტეში, არამედ ყველგან, სადაც ტრადიციის მიხედვით გავრცელებულან, მათ შორის ეტრურიაშიც, რაზეც ეტრუსკულ ენობრივ მასალაში ქართველური ტიპის კომპონენტის დადასტურება მიუთითებს (გორდემიანი 1980). აქვე დავძენთ, რომ საქართველოში საუკუნეთა მანძილზე მიმდინარეობდა აღმოსავლურ და დასავლურ კულტურათა ელემენტების შემოღწევა, მაგრამ ამ პროცესში ქართველური კულტურა, **რომელიც ადგილობრივ ნიადაგზე აღმოცენებული და ჩამოყალიბებული, მუდამ სუბსტრატის როლს ასრულებდა.**

ქართულ მუსიკალურ ენაში თავისებურად აისახა ეროვნული ცნობიერებისა და სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბების პროცესი, რაც მკაფიოდ ჩანს ქართულ ქრისტიანულ საეკლესიო მუსიკაში.

პირველი ბიზანტიური და ქართული ნევმირებული ხელნაწერები X საუკუნით თარიღდება. X-XI საუკუნეების პალეობიზანტიური ხელნაწერები ჯერჯერობით გაშიფრული არ არის. დღემდე არ გაშიფრულა აგრეთვე ქართული ნევმური დამწერლობა (სინას მთის ქართული ხელნაწერები, მიქაელ მოდრეკილის საგალობელთა კრებული და სხვ.). ფიქრობენ, რომ ებრაულმა ღვთისმსახურებამ დიდი წვლილი შეიტანა ქრისტიანული ღვთისმსახურების ჩამოყალიბებაში, რაც მუსიკის შესახებ არ შეიძლება ითქვას. ადრექრისტიანული მუსიკის საფუძველს ელინისტური აღმოსავლეთის ტრადიციაში ხედავენ (დოლიძე 2002: 71-72, 85). მკვლევართა აზრით, სიმბიოზური ელინისტური კულტურის აღმოსავლურ ქრისტიანობასთან შერწყმით, იქმნება ბიზანტიური კულტურული ტრადიციები, რომლის სფეროშიც შემოდიან აგრეთვე აღმოსავლური ქრისტიანობის არეალში მოქცეული ქვეყნები, მათ შორის — საქართველო (გამყრელიძე 2004: 13-14).

ამგვარ ვითარებაში საინტერესოა, როგორ იქმნება ქართული ეროვნული საგალობლები. საკითხთან დაკავშირებით ყურადღებას შევაჩერებ მუსიკის არსის შესახებ დიონისე არეობაგელისა და იოანე პეტრიწის განმარტებებზე. გამოკვლეულია, რომ დიონისე არეობაგელს მუსიკის არსი შემოფარგლული აქვს მისტერიონული შინაარსით — „სადმართო იგი გალობაი“. მუსიკის ეკვივალენტური გაგებებია: „გალობა“, „ქებისმეტყველება“, „ფსალმუნება“. მუსიკის ზოგადი ცნება შემოსაზღვრულია სასულიერო მუსიკით, საერთო მუსიკა კი ამ ცნების გარეთ რჩება. იოანე პეტრიწმა „გალობისა“ და „სიმღერის“ მრავალსაუკუნოვანი ცნებები „მუსიკის“ ერთიანი განზოგადებული ცნებით შეცვალა. მოხსნა მუსიკის თეოლოგიური ინტერპრეტაცია და იგი წარმოადგინა აბსტრაქტული, „წმინდა“ სახით. იოანე პეტრიწისათვის „ერთი“ (პირველარსი) არის პირველმიზეზი და შემოქმედი უმაღლესი ჰარმონიული მშვენიერებისა. ამგვარად, პეტრიწის მიხედვით, „მუსიკას“ მოხსნილი აქვს დაყოფის მიჯნები სასულიერო და საერო სფეროს შორის (ბახტაძე 2001: 166-182, 327-332).

იოანე პეტრიწის ამ ნააზრევს სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობაც უნდა ჰქონოდა, რადგან ქართულ ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში საგალობლები ქართული ეროვნული ცნობიერების გამომხატველი უნდა ყოფილიყო. ეროვნული საგალობლები ცარიელ ადგილზე ვერ შეიქმნებოდა. მას საფუძვლად უნდა დასდებოდა ქრისტიანობის წინარე ხანიდან მომდინარე მუსიკალურ-ეთნიკური მონაპოვარი, რომელიც ოდესღაც ქართველურ ტომებში ჩამოყალიბდა და საბოლოოდ ქართულ ეთნოსში დამკვიდრდა, როგორც ეროვნული ფსიქოლოგიის სტრუქტურული ელემენტი.

ადმოსავლური ქრისტიანობა ქრისტიანულ რწმენას წარმართ ხალხთა შორის ადგილობრივ ენებზე ავრცელებდა (გამყრელიძე 2004: 14). ეს, ერთი მხრივ, მნიშვნელოვანი იყო იმ თვალსაზრისით, რომ ქრისტიანული ღვთისმსახურება ადვილად მისაწვდომი ხდებოდა სხვადასხვა ენებზე მოლაპარაკე ხალხებისათვის, მაგრამ, მეორე მხრივ,

ქრისტიანული რწმენის გავრცელების ამგვარ გზას არსებითი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ეთნიკური ცნობიერებისათვის. აქედან გამომდინარე, სამეტყველო ენის შესატყვისად ქართული მუსიკალური ენა, როგორც ჩანს, იმთავითვე, საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების პირველივე საუკუნეებში უნდა ასახულიყო საეკლესიო საგალობლებში.

თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქრისტიანობის წინარე ხანიდან, ანუ ქართველური მუსიკალური ფუძეენიდან მომდინარე ჰანგები იძენენ იმ მუსიკალურ-ეთნიკურ თავისებურებას, რომელიც ეროვნული ფსიქოლოგიის სტრუქტურული ელემენტი, ცხადია, ეს ჰანგები საფუძვლად უნდა დასდებოდა ქართულ ეროვნულ საეკლესიო საგალობლებს, ანუ ქართულ პროფესიულ მუსიკას — დამოუკიდებლად იმისგან, თუ რა ფუნქციის მატარებელი იყო იგი ქრისტიანობის წინარე ხანაში. აქედან გამომდინარე, საგულისხმოა, რომ იოანე პეტრიწის მიერ „მუსიკის“ ცნებაში ფართო გაგების ჩადება და მისთვის დაყოფის (სასულიერო და საერო) მიჯნების მოხსნა დაკავშირებული იყო ქართულ ეროვნულ ცნობიერებასთან და სახელმწიფოებრიობასთან.

ქართველ პროფესიონალ მუსიკოსთა, ანუ ჰიმნოგრაფთა მიზანი ქართული ეროვნული საგალობლების შექმნა იყო. ქართული მუსიკალური ენა მრავალხმიანია, და საგულისხმოა, რომ უძველესი ქართული ეროვნული საგალობლები აგრეთვე მრავალხმიანი იყო. პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღვთისმეტყველებითის“ პეტრიწისეულ „კომენტარებში“ იოანე პეტრიწი წერს: „სამუსიკელო რაი რამეთუ ყოვლითურთ სამოსლი არს ჩუენი ესე სამოყუსოი მორთული წმიდისა მიერ სულისა, და ესეცა სამთა მიერ ფრთონგთა, ვიტყვ სამთა დაბამვათა, რომელთა მიერ შეინაწევრების ყოველი შეყოვლებული: მზახრ, ჟირ და ბამ, რქმული და რანივე მრთველობანი ძალთა და ხმათანი...“.. იოანე პეტრიწის ეს და სხვა მსგავსი გამონათქვამები მკვლევართა მიერ სხვადასხვაგვარად არის ინტერპრეტირებული (ბახტაძე 2001: 178-185). მე ვიზიარებ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც

სამების სამგვაროვნებისა და ერთარსების დასამტკიცებლად პეტრიწს ქართული მუსიკის სამხმიანობა აქვს გამოყენებული და „მზახრ, ჟირ და ბამ“ ამის ამსახველია.

მწყობრ, ჩამოყალიბებულ სისტემასთან ერთად ჩამოყალიბდა ქართულ საგალობელთა დახვეწილი ფორმები: მუსიკალურ ნიშანთა ლოგიკური, კანონზომიერი თანამიმდევრობა, საგალობელთა გარკვეული მონაკვეთების ბოლოს საკანდანსო ფორმულათა არსებობა, „ხმათა“ და მათი ვარიანტების განმსაზღვრელი ნიშნები მიუთითებენ ქართული მუსიკალური სისტემის განვითარების ხანგრძლივ გზაზე (გვახარია 1962: 406-417).

მოგვიანებით, XVIII საუკუნეში, ქართული სამუსიკო დამწერლობა ასოთა ნიშნებით აღინიშნებოდა საზოგადო მოღვაწემ, მეცნიერმა და ენციკლოპედისტმა იოანე ბაგრატიონმა შეადგინა „ნოტისმავარნი“ (სამუსიკო ანბანი), რომელიც მოცემულია ვოკალური და ინსტრუმენტული მუსიკალური ნიშნების სახელმძღვანელოში.

ამგვარად, ქართული ეროვნული საგალობლები ათასწლეულების მანძილზე ჩამოყალიბებული ქართული მუსიკალური აზროვნების შედეგია. ქართული ჰიმნოგრაფია, რომელმაც არსებითი როლი შეასრულა პროფესიული მუსიკის ჩამოყალიბებაში, ეროვნული კულტურის საგანძურია და ერის თვითმყოფადობის გამომხატველი.

დასასრულ, ქართული ხალხური და პროფესიული (ჰიმნოგრაფია) მუსიკის განვითარებისა და ჩამოყალიბების ხანგრძლივი გზა, რომელიც ათასწლეულებს მოიცავს, თავისებურად ასახავს ქართველი ერის ეთნიკური ისტორიის მნიშვნელოვან ეტაპებს. მუსიკალური მონაცემებით, ქართული ტრადიციული მუსიკა, მისი **მრავალხმიანობა** უკავშირდება კავკასიაში მცხოვრები მონათესავე ტომების, ანუ ქართველური ტომების სახელს, რომლებიც იმ უძველეს ხანაში ფართო ტერიტორიაზე იყვნენ განფენილნი. ქართველურმა ტომებმა, რომელთაც ისტორიულ-კულტურული კავშირები ჰქონდათ როგორც აღმოსავლურ, ისე დასავლურ ცივილიზაციებთან, მნიშვნელოვანი

როლი შეასრულეს კავკასიური ცივილიზაციის ჩამოყალიბებაში.

ლიტერატურა

ასლანიშვილი შ.

1970. ქართლ-კახეთის ხალხური საგუნდო სიმღერების ჰარმონია, თბილისი: „განათლება“. 1954. ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, I, თბილისი: „ხელოვნება“.

ბარდაველიძე ვ. (БАРДАВЕЛИДЗЕ В.)

1957. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси: Издательство АН ГССР.

ბახტაძე ი.

2001. ქართული კულტურა — დასავლეთი, თბილისი: „ქრონოგრაფი“.

გალპინი ფ.ვ. (GALPIN FRANCIS W.)

1937. The music of Sumerians and their immediate successors the Babylonians and Assyrians, Cambridge et the University press.

გამყრელიძე თ.

2004. ქრისტიანობა და ძველი ქართული კულტურა და დამწერლობა, „ლოგოსი“ II, თბილისი: „მემატიანე“: 13-16.

გამყრელიძე თ., ივანოვი ვ.

(ГАМКРЕЛИДЗЕ Т., ИВАНОВ ВЯЧ.)

1984. Индоевропейский язык и индоевропейцы, II, Тбилиси: Издательство Тбилисского университета.

გეგეშიძე მ.

1978. ეთნიკური კულტურა და ტრადიციები, თბილისი: „მეცნიერება“.

გვახარია ვ.

1962. ქართულ მუსიკალურ სისტემათა განვითარება, თბილისი: „ხელოვნება“.

გორდემიანი რ.

1988. ბერძნული ცივილიზაცია, თბილისი: „მერანი“.

1980. ეტრუსკული და ქართველური, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

დოლიძე ლ.

2002. დოგმა და ტრადიცია კანონიკურ საეკლესიო გალობაში (ქართული საეკლესიო გალობის თანამედროვე პრობლემები), თბილისი: „ტრი-ადა“: 62-90.

კიკვაძე ი.

1976. მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბილისი: „მეცნიერება“.

მაისურაძე ნ.

2002. მუსიკალურ-ეთნოლოგიური მონაცემები ქართულ-წინააზიურ ურთიერთობათა შესახებ. (ოჩხარი), თბილისი: „მემატიანე“: 258-264.

1990. Древнейшие этапы развития грузинской народной музыки, Тбилиси: «Мецნიერება».

1989. ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები, თბილისი: „მეცნიერება“.

1971. აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა, თბილისი: „მეცნიერება“.

მამედოვი ბ. (МАМЕДОВ БЮЛЬ-БЮЛЬ)

Азербайджанские народные песни, 1982, I, Баку: «Ишыг».

მელიქიშვილი გ.

1971. ურარტუ (წიგნში: „ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია“), თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა: 407-437.

1970. ქართველები და მათი წარმომავლობის საკითხი (წიგნში: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, I) თბილისი: საბჭოთა საქართველო: 312-357.

მიქელაძე თ.

1974. ძიებანი კოლხეთის სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის

ისტორიიდან, თბილისი: „მეცნიერება“.

შილაკაძე მ.

1970. ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა, თბილისი: მეცნიერება.

ჩხიკვაძე გ.

1965. ქართული ხალხური მუსიკა, თბილისი: საბჭოთა საქართველო.

1963. ქართული მუსიკალური ფოლკლორის ისტორიოგრაფია (მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII-XIII), თბილისი: მეცნიერება, 215-235.

ჭოხონელიძე ე.

2003. ქართული ხალხური სიმღერა (საქართველო არის ესე, 8) ციციანთელა: 74-78.

1983. ქართული ხალხური სიმღერის კილოური საფუძვლების შესახებ (ქართული ხალხური სიმღერების კილო, მელოდიკა და რიტმი), თბილისი: თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 3-30.

ხაშბა ი. (ХАШБА И.)

1979. Абхазские народные музыкальные инструменты, Сухуми: Алашара.

ჯავახიშვილი ივ.

1990. ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, თბილისი: ხელოვნება.

ჯაფარიძე ო.

1976. ქართველ ტომთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

მცირე სკვითია და ტომისას იერარქები IV–VI საუკუნეებში

არქიეპისკოპოსი თეოდოსი (პეტრესკუ)

(რუმინეთი)

ქალაქი ტომისა (დღევ. კონსტანცა) წარმოადგენდა ისტორიული პროვინციის დობროგეის სამიტროპოლიტოს. ამ პროვინციას ბედი სწყალობდა: მას მღვდელმთავრები უკვე მოციქულთა დროიდან ჰყავდა. საეფოს პირველმა ეპისკოპოსმა არქიეპისკოპოსობის პატივი და კურთხევა სამოციქულოდ პირველწოდებულისგან, ანუ წმ. მოციქულ ანდრიასგან მიიღო.

ტომისის ეპისკოპოსი წყაროებში პირველად მოიხსენიება III ს-ის მიწურულსა და IV ს-ის დასაწყისში. დოკუმენტში მოთხრობილია ეპისკოპოს **ევანგელიკუსზე** (280–303), რომელიც გარკვევითაა ნახსენები წმინდა ეპიქტეტისა და წმინდა ასტიონის სამარტვილე დოკუმენტში. დოკუმენტი მოგვითხრობს პონტოს მხარეში, მცირე სკვითიაში ჩასულ მღვდელსა (ეპიქტეტი) და ბერზე (ასტიონი), რომლებმაც მოწამებრივი აღსასრული მიიღეს ჰალმირისში (დღევ. დუნავატუ დე იოსი, ტულკეის პროვინცია). იგივე ჰაგიოგრაფიული ძეგლი იცნობს ასტიონის მშობლებს, რომლებიც შვილის საქებნელად გაემგზავრნენ და ჰალმირისს მიადგნენ. როცა შეიტყვეს, რომ მათი შვილი მაცხოვრის სახელისთვის ეწამა, მშობლები მოინათლნენ. კატეხიზმომ მღვდელმა ბონუსუსმა ჩაუტარა, ხოლო ნათელიღეს ევანგელიკუსისგან (III ს-ის დასასრული და IV ს-ის დასაწყისი).

საეკლესიო ისტორიების თანახმად, ევანგელიკუსის შემდეგ ტომისას საყდარი ეპყრა **ეფრემს**. ეპისკოპოსი ეფრემი სახარების საქადაგებლად მცირე სკვითიაში გამოგზავნა იერუსალიმის პატრიარქმა ემონმა (300–314).

როდესაც დიოკლეთიანემ ქრისტიანთა დევნა დაიწყო, ეფრემი იესო ქრისტესთვის წამებულთა რიცხვს შეემატა.

მოწამებრივად აღესრულა ტომისის კიდევ ერთი ეპისკოპოსი — **ტიტუსი** (ტიტე) (დაახლ. 319 წ.). ძველისძველი ქრისტიანული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები გადმოგვცემენ, რომ ტიტუსმა მარტვილის გვირგვინი დაიდგა იმპერატორ ლიცინიუსის დროს (308–321 წწ.). ტრადიციის მიხედვით, ტიტუსი უარს აცხადებდა სამხედრო სამსახურზე, რადგან ეს არ შეეფერებოდა არქიეპისკოპოსის პატივს. უარის გამო ეპისკოპოსი და მისი შვილები — მარცელინუსი, აგენი დამარკისი — 2 იანვარს ბღვაში ჩააგდეს. სკვითიის ცივმა ქარბუქმა და ყინულოვანმა წყალმა მათ სიცოცხლე მოუსწრაფა. ჰაგიოგრაფიული ცნობები ეპისკოპოს ტიტეზე დასტურდება ეპიგრაფიკული მასალითაც. ტომისაში აღმოჩენილ ერთ-ერთ ეპიტაფიაში სწორედ ეს ეპისკოპოსი იხსენიება.

ნიკეის კრების წინა ხანაში არაერთი მღვდელმთავარი ქადაგებდა ქრისტეს სახარებას და სწირავდა სიცოცხლეს ტომისის ეკლესიას. მათი რწმენა იყო ის ნიადაგი, საიდანაც აღმოცენდა სარწმუნოების მარცვალი არა მხოლოდ ქალაქ ტომისაში ან პონტოს დაკიაში, არამედ კარპატებს, მდინარე დანუბსა და შავ ბღვას შორის მოქცეულ არეშიც.

325 წელს ტომისის მღვდელმთავარი მონაწილეობდა ნიკეის პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებაში. ევსები კესარიელი, საეკლესიო ისტორიის ავტორი, თავის თხზულებაში „იმპერატორ კონსტანტინეს

ცხოვრების შესახებ“ აღნიშნავს, რომ სკვითი მონაწილეობას იღებდა საეკლესიო კრების მუშაობაში. რამდენადაც სინოდის მონაწილეთა სიას ჩვენამდე არ მოუღწევია, ამ ეპისკოპოსის სახელი უცნობი რჩება. ამიტომ მოსაზრება, თითქოს ეპისკოპოსს ერქვა მარკოზი, მცდარია, რადგან ეს უკანასკნელი წარმოადგენდა დანუბის სამხრეთით განლაგებულ დაკიის ერთ-ერთ ეკლესიას.

მეტად მნიშვნელოვანია, რომ ტომისის მამამთავარი ესწრებოდა პირველ საეკლესიო კრებას. ეჭვგარეშეა, რომ მან ხელი მოაწერა კრების დოგმატიკურ და კანონიკურ გადაწყვეტილებებს და თან ჩამოიტანა ისინი. ამ და სხვა საეკლესიო დადგენილებებს ემყარება სამიტროპოლიტოს საეკლესიო ორგანიზაცია (acc. the 4-7 | Ecumenical Canon). ბუნებრივია, რომ მცირე სკვითი ეკლესიამაც ამ ტიპის ორგანიზაცია მიიღო. ამიტომაც, ეკლესიის მეთაურს ეპყრა არა მხოლოდ არქიეპისკოპოსის (როგორც ეს ეკუთვნის სამიტროპოლიტო ქალაქების მღვდელმთავრებს), არამედ მიტროპოლიის ეპისკოპოსის პატივიც. ამის შედეგად, პირველი მსოფლიო საეკლესიო კრებიდან მოკიდებული, პონტოს დაკიის ორგანიზაცია სამიტროპოლიტო ეკლესიის სტრუქტურით მიმდინარეობდა.

ამავე დროს, ცნობილია, რომ 60-იან წლებში ტომისის საყდარი ეპყრა ბრეტანიონს (367-369), რომელიც წმინდანად შეირაცხა 27 იანვარს. თეოდორიტე კვირელი თავის თხზულებაში ამბობს, რომ ტომისის მღვდელმთავარი „მრავალი კეთილი თვისებით იყო შემკული“, მათ შორის, ღირსებით და სიმამაცით. თავისი კეთილშობილება მან დაამტკიცა არიანელობის მიმდევარ იმპერატორ ვალენტთან კამათისას. 369 წელს ვალენტმა ქ. ნოვიოდუნუმში ზავი დადო გოთებთან. კონსტანტინოპოლში მიმავალი იმპერატორი ტომისაში შეჩერდა. საეკლესიო ისტორიკოსის სოზომენეს (V ს.) თანახმად, ვალენტი „იყო არიანელობის ერთგული მიმდევარი. მან შეაბიჯა ეკლესიაში, სადაც ეპისკოპოსი ბრეტანიონი ღვთისმსახურებას აღასრულებდა; [იმპერატორი] ეცადა, რომ [ეპისკოპოსიც] არიანელობაზე

მოექცია. ეპისკოპოსმა უარყო ეს წინადადება და ამის საწინააღმდეგოდ იმპერატორისა და მისი ამალის თანდასწრებით წარმოთქვა მხურვალე სიტყვა 325 წლის ნიკეის პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე შეკრებილ 318 წმინდა მამათა სწავლების დასაცავად. შემდეგ ზურგი შეაქცია იმპერატორს და მლოცველებთან ერთად სხვა ეკლესიაში გადაინაცვლა. ბრეტანიონის ქმედება იმპერატორმა გამოწვევად ჩათვალა და მისი გადასახლება ბრძანა. მაგრამ გადასახლება დიდხანს არ გაგრძელებულა, რადგანაც იმპერატორს ეშინოდა „სკვითების“ აჯანყებისა — ისინი უკმაყოფილონი იყვნენ იმით, რომ მათ მოძღვარი გადააყენეს, — და ნება დართო დაბრუნებულიყო თავის სამწყსოში.“

ცნობილია, აგრეთვე, რომ ბრეტანიონს მიმოწერა ჰქონდა ბასილი დიდთან, რომელიც ბრეტანიონს აფასებდა როგორც ღირსშესანიშნავ პიროვნებას. ჩვენი ეკლესიის ისტორიკოსები იმასაც აღნიშნავენ, რომ გოტიკური ეკლესიის მიერ ბერძნულ ენაზე შედგენილი წერილი (პირველი დოკუმენტი, რომელიც შეიქმნა ჩვენი ქვეყნის ტერიტორიაზე) „ეკუთვნოდა ბრეტანიონს, რომელსაც, სავარაუდოდ, სამწყსო ჰქონდა ბუზაუს სამეფოში, სადაც იწამა წმ. საბა. ამიტომ, ასკვნის პროფ. მღვდელი მირცეა პაკურარიუ, სრულიად ბუნებრივია, რომ წმინდანის სამარტვილო ძეგლი შეიქმნა მის დიოცეზში. ეს იმიტომაც იყო ბუნებრივი, რომ იულიუს სორანუსს წმინდა საბას ნაწილების კაპადოკიაში გადმოსვენებაზე მოლაპარაკება შეეძლო მხოლოდ გარკვეული რეგიონის მღვდელმთავართან, ე.ი. ვეტრანიონთან“.

ჩვენ არ ვიცით, თუ როდის დაასრულა ბრეტანიონმა თავისი მოღვაწეობა ტომისაში. დარწმუნებით მხოლოდ იმისი თქმა შეგვიძლია, რომ ცხოვრების წმინდა წესისათვის და იმპერატორ ვალენტთან ბრძოლაში მართლმადიდებლობის დასაცავად გამოჩენილი სიმამაცისათვის ის წმინდანად შეირაცხა და მისი ხსენების დღედ დაწესდა 25 იანვარი.

ბრეტონიუსის მემკვიდრე იყო **გერონტიუსი** (ტერენციუსი) (381 წ.); ის მონაწილეობდა კონსტანტინოპოლის მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრების მუშაობაში;

მტკიცედ ებრძოდა სხვადასხვა მწვალებლობას და მნიშვნელოვანი წვლილი შეჰქონდა დოგმატურ გადაწყვეტილებათა განსაზღვრაში. ამ და სხვა მიზეზთა გამო მას მოიხსენიებენ იმპერიის ათ უმნიშვნელოვანეს საეკლესიო მოღვაწეთა შორის, რომელთაც ცხოვრებაში გაატარეს საეკლესიო კრების დადგენილებები. მის სახელს ვხვდებით თეოდოსი I დიდის 381 წლის 31 ივლისით დათარიღებულ დეკრეტში (იხ. Emilian Popescu).

მნიშვნელოვან მოღვაწეთა შორის უნდა დავასახელოთ **თეოთიმე I**. ის იყო მრავალი საეკლესიო თხზულების ავტორი და მისიონერი მღვდელი; მას დიდად აფასებდა ნეტარი ჰიერონიმე, წმ. იოანე ოქროპირის ახლო მეგობარი. თეოთიმე I ტომისის ეპისკოპოსად 392 წ. მოიხსენიება. თავის თხზულებაში „De viris illustribus“ ჰიერონიმე (+420) შენიშნავს, რომ „თეოთიმემ ძველი რიტორიკული ნაწერების მიმსგავსებით შექმნა დიალოგებად დაწერილი ნაშრომები; მანვე შექმნა სხვა ნაწარმოებებიც“. მოკლე ამონარიდები მისი ლიტერატურული შრომებიდან შესულია წმ. იოანე დამასკელის (+749) „წმინდა პარალელებში“. ეს ფრაგმენტები მეტყველი მოწმობაა მისი სამეცნიერო საქმიანობისა, რაც აგრერიგად გამორჩეულია სწორედ იმ პერიოდისათვის. V ს-ის დამდეგს თეოთიმემ მონაწილეობა მიიღო კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრებაში, რომელსაც წმ. იოანე ოქროპირი თავმჯდომარეობდა; კრებამ ანტონინე ეფესელის დოგმატურ გადახვევებზე იმსჯელა.

ამ და სხვა დიად საქმეთა გამო რუმინეთის ეკლესიამ ის წმინდანთა რიცხვს მიაკუთვნა. თეოთიმე I-ის ხსენების დღეა 20 აპრილი.

ეკლესიის ისტორიის ცნობილი რუმინელი მკვლევარი ემილიან პოპესკუ წერს: „ეფესოს მესამე მსოფლიო საეკლესიო კრებამდე ჩვენ არაფერი ვიცით ტომისის სხვა მღვდელმთავართა შესახებ. სკვითიის პროვინციის სახელით კრების ოფიციალურ დოკუმენტებს ხელს აწერს **ტიმოთე**. აქედან მოყოლებული, ტომისის მღვდელმთავრები თავის ქალაქთან ერთად მოიხსენიებენ სკვითიის

პროვინციასაც. ამით ისინი ხაზს უსვამენ არა მხოლოდ გეოგრაფიულ მდებარეობას (ტომისა მდებარეობს სკვითიაში), არამედ იმ გარემოებასაც, რომ მათი იურისდიქცია მთელ პროვინციაზე ვრცელდება. შესაბამისად, ეფესოს მესამე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე ტიმოთეს ხელრთვა ასეთია: **Τιμόθεος ἐπίσκοπος ἐπαρχίας Σκυθίας πόλεως Τομέων ὑπέγραψε** = „ტიმოთე, სკვითიის დიოცეზის ეპისკოპოსი, ტომისის მოსაყდრე, ხელს ვაწერ“.

ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში მწვალებელთა წინააღმდეგ ბრძოლით სახელი გაითქვა კიდევ ერთმა მამამთავარმა — იოანემ. მან არაერთი ანტინესტორიანული და ანტიევეტიხისტური ნაშრომი შექმნა. მას მოიხსენიებდნენ როგორც *beatissimus pater noster Tomitanae urbis episcopus provinciae Scythiae* (= ჩვენი ბედნიერი მამა **იოანე**, სკვითიის პროვინციის ქალაქ ტომისის ეპისკოპოსი). იოანე შეცვალა ალექსანდრუმ; ეს უკანასკნელი მონაწილეობდა კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრებაში 448 წლის 8 აპრილს. მის ხელმოწერას ვხვდავთ ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო საეკლესიო კრების ოფიციალურ დოკუმენტზე. ამ დადგენილებებით, დიოსკორუს ალექსანდრიელი მიიჩნიეს 449 წლის ეფესოს „დანაშაულებრივი“ საეკლესიო კრების მთავარ შემოქმედად. 49 ხელმომწერ ეპისკოპოსს შორის **ალექსანდრე** ბოლოს აწერს ხელს: *beatissimus pater noster Tomitanae urbis episcopus provinciae Scythiae* (= ალექსანდრე, ტომისის მოქალაქეთა ეპისკოპოსი სკვითიის პროვინციაში).

მეხუთე საუკუნის მიწურულს ტომისის ეპისკოპოსად გვევლინება თეოთიმე II. ლეონ I დიდმა წერილი გაუგზავნა მას და დაეკითხა აზრს მეოთხე მსოფლიო საეკლესიო კრების შესახებ. ზემოდასახელებული ნაშრომიდან ირკვევა, რომ იმპერატორი მიმართავდა ყველაზე მნიშვნელოვან მამამთავრებს (*episcopus metropolitanos*) და არასდროს უვლიდა გვერდს ტომისის მღვდელმთავარს. ის ავტოკეფალური არქიეპისკოპოსი იყო და, ამდენად, მეტროპოლიის საპატიო ეპისკოპოსადაც ითვლებოდა. იმ დროისათვის ტომისა ჯერ კიდევ არ წარმოადგენდა სამიტროპოლიტო ეკლესიას

მასზე დაქვემდებარებული ეპისკოპოსებით. მდგომარეობა არ შეცვლილა V ს-ის მიწურულამდე, როგორც ეს იმპერატორ ზენონის მიერ 480 წელს გამოცემული კანონიდანაც ჩანს. კანონი ამბობს, რომ სკვითიის ქალაქებში შეუძლებელი იყო ეპისკოპოსთა აღსაყდრება „ბარბაროსთა განუწყვეტელი თავდასხმების გამო“, რასაც ზიანი და სიღატაკე მოჰქონდა წმინდა ეკლესიებისათვის. ეკლესიები რჩებოდა „ღვთის შეწევნის მქონე ტომისის ეპისკოპოსის“ ხელისუფლების ქვეშ; ის იყო აგრეთვე „ხალხთა მიტროპოლიტიც“.

ყურადსაღებია, რომ იმპერატორ ლეონის წერილის ადრესატები არიან "ad universos metropolitanus totius Orientis et Occidentis", მათ შორის, ტომისის სამიტროპოლიტო ეპისკოპოსი. მიუხედავად იმისა, რომ სრულიად გარკვეულადაა განცხადებული მცირე სკვითიის მღვდელმთავრის რანგი და კანონიკური ადგილი, ზოგიერთი ეკლესიის ისტორიის რუმინელი სპეციალისტი ამტკიცებს, რომ, მართალია, თვითიმე იყო „ავტოკეფალური არქიეპისკოპოსი“, ის მაინც ითვლებოდა „მეტროპოლიის საპატიო ეპისკოპოსად“. ამგვარი დასკვნები მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ მათ ავტორებს წარმოდგენა არა აქვთ არც საეკლესიო ორგანიზაციის ისტორიაზე, არც საეკლესიო კანონებსა და არც დოქტრინებზე. მათი გაცნობა ამტკიცებს, რომ ტომისის მღვდელმთავრის „მეტროპოლიის საპატიო ეპისკოპოსის“ ტიტულით მოხსენიება გაუმართლებელია როგორც ისტორიული, ისე კანონიკური თვალსაზრისით. ტომისის საარქიეპისკოპოსო და სამიტროპოლიტო საყდარი ეკუთვნოდა ავტოკეფალურ ეკლესიას. ასეთი უნდა ყოფილიყო ვითარება 536 წელს, როდესაც იუსტინიანემ (527-565) დააარსა „Justiniana Prima“, როგორც „ავტოკეფალური საარქიეპისკოპოსო“, რომელიც სხვა დიოცეზებსა და სამიტროპოლიტო ეკლესიებსაც მოცავდა.

V ს-ის მეორე ნახევარში ტომისის მღვდელმთავარი იყო **პეტრუ** (470-496).

პატერნუსის (498-520 წწ.) შესახებ ცნობილია, რომ ანასტასიუსის (491-518 წწ.) რეფორმების დროს ტომისა ითვლებოდა სამიტროპოლიტო ეკლესიად, რომლის იურის-

დიქცია 14 საეპისკოპოსოზე ვრცელდებოდა. 520 წ. ოცმა იერარქმა ხელმოწერით დაადასტურა ეპიფანეს არჩევა პატრიარქად კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრებაზე; ხელმოწერთა შორის პატერნუსი მეშვიდე იყო. ხელრთვაში ის იხსენიება როგორც „სკვითიის პროვინციის მიტროპოლიის ეპისკოპოსი: Pater-nus misericordia Dei Episcopus provinciae Scythiae metropolitanus“. მისი სახელი ამოტვიფრულია ვერცხლით მოვარაყებულ დისკოზე, რომელიც რესტავრირებული ყოფილა 518 წ-მდე. VI ს-ში ავარებმა ხელთ იგდეს დისკო და ჩაფლეს მალაია პერესცეპინაში, პოლტავის მახლობლად. დისკო აღმოჩნდა 1912 წელს და ამჟამად გამოფენილია ერმიტაჟში, სანქტ-პეტერბურგში.

პატერნუსის სახელი მჭიდროდაა დაკავშირებული დავასთან, რომელიც „სკვითიის ბერებმა“ წამოიწიეს. ისინი მიიჩნევდნენ, რომ ეკლესიას უნდა მიეღო თეოფასიტების ფორმულა: "One of the Holy Trinity endured in His body". ისინი აცხადებდნენ, რომ ფორმულა სავსებით შეესაბამებოდა მსოფლიო ეკლესიის მიერ განცხადებულ ჭეშმარიტებას. ვინაიდან მათი კანონიკური იერარქი (პატერნუსი) ეწინააღმდეგებოდა ფორმულის მიღებას, 519 წელს ბერები გაემგზავრნენ კონსტანტინოპოლში და დაადანაშაულეს პატერნუსი და „მათი პროვინციის“ სხვა ეპისკოპოსები იმაში, რომ „ისინი არ იზიარებდნენ მათ თვალსაზრისს ჭეშმარიტი სარწმუნოების შესახებ“. ამიტომ ტომისის მიტროპოლიის ეპისკოპოსი კონსტანტინოპოლში გაემართა და რამდენიმე ხნით იქ დარჩა; 520 წელს კი მონაწილეობა მიიღო ახალი მსოფლიო პატრიარქის, ეპიფანეს არჩევაში. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, კრებაში მონაწილე 20 მღვდელმთავარმა წერილობით აცნობა მის უწმინდესობას — პაპს ჰორმიზდას არჩევნების შედეგები.

მოვლენათა ლოგიკური მსვლელობაცა და საეკლესიო კანონებიც უფლებას გვაძლევს ვატკიცოთ, რომ მცირე სკვითიის 14 საეპისკოპოსო არ დაარსებულა პატერნუსის მღვდელმთავრობის ხანაში. ეჭვს გარეშეა, რომ ისინი IV-V სს. დაარსდა და ტომისის იერარქმა მიტროპოლიის ეპისკოპოსის კანონიკური თანამდებობა

პირველი მსოფლიო საეკლესიო კრების შემდეგ მოიპოვა. ამიტომაც ზენონი (480 წ.) მცირე სკვითის მხოლოდ ერთ ეპისკოპოსს ახსენებს. ეს გარემოება პონტოს დაკიაში შექმნილი განსაკუთრებული პოლიტიკური მდგომარეობით უნდა აიხსნას, კერძოდ კი — ავარების, ჰუნებისა და სხვა მომთაბარეთა შემოსევებით. ზენონს, ჩანს, მხედველობაში ჰქონდა, რომ მთელს მცირე სკვითიას, როგორც რომის პროვინციას, ერთი მიტროპოლიის ეპისკოპოსი ჰყავდა. ამგვარად, შესწორებას მოითხოვს ტრადიციული თვალსაზრისი, რომელსაც საეკლესიო ისტორიოგრაფიაც იზიარებს, რომ სამიტროპოლიტო საყდარი მცირე სკვითის ეკლესიაში არ არსებობდა არც 518 წლისათვის (პატერნუსის დისკო) და არც 520 წლისათვის (პატერნუსის ხელრთვა კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრების დოკუმენტებზე).

ცნობილია, რომ ბიზანტიის საეპისკოპოსოთა სიებში (Notitiae Episcopatum) ტომისის საყდარი, რომელიც უძველეს საეპისკოპოსო ცენტრს წარმოადგენს ჩვენი ქვეყნის ტერიტორიაზე, იხსენიება ავტოკეფალურ საარქიეპისკოპოსოდ. ეს წოდება მოწმობს როგორც მცირე სკვითის ეკლესიის ავტოკეფალობას ab antiquo, ასევე რთულ საეკლესიო ორგანიზაციას, რომელიც იმ დროისათვის (IV-VI სს.) სამიტროპოლიტო ეკლესიასაც მოიცავდა. აღმოსავლეთის საეკლესიო ცენტრები (ანტიოქია, ალექსანდრია, ეფესო და სხვ.) საარქიეპისკოპოსო საყდრებს წარმოადგენდა, ანუ უფრო მაღალი მდგომარეობა ეკავათ, ვიდრე მათ კანონიკურ იურისდიქციაში მოქცეულ სამიტროპოლიტო საყდრებს. ამიტომაც ტომისის საყდრის მოხსენიება ავტოკეფალურ საარქიეპისკოპოსოდ, როგორც ეს დაფიქსირებულია პატერნუსის მიტროპოლიის ეპისკოპოსად პონტიფიკატობის — ტომისის პირველი იერარქი კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრების ოფიციალური დოკუმენტების მიხედვით — შემდეგ შედგენილ სიებში, უეჭველს ხდის იმ ფაქტს, რომ მცირე სკვითის ეკლესია ემყარებოდა სამიტროპოლიტო ეკლესიის სტრუქტურას IV ს-დან, ანუ მას შემდეგ, რაც ის აღიარა და კურთხევა მისცა პირველმა მსოფლიო

საეკლესიო კრებამ (ნიკეა, 325 წ.).

სამწუხაროდ, არ არსებობს არც ისტორიული და კანონიკური წყაროების ყოველმხრივი გამოკვლევა და არც ისტორიული კვლევის შედეგების საეკლესიო და კანონიკურ მასალასთან შეჯერების მცდელობა. ამის შედეგად კი ზოგიერთი ისტორიკოსი სრულიად უსაფუძვლოდ ამტკიცებს, რომ ტომისის საყდარი სამიტროპოლიტო ეკლესიად გადაიქცა მხოლოდ პატერნუსის მღვდელმთავრობისას, უფრო ზუსტად, 518-520 წლებში. ამგვარი თვალსაზრისი, რომელიც დღემდე გაზიარებულია რუმინულ ისტორიოგრაფიაში, ეფუძნება მხოლოდ ზენონის კანონს და იმ ფაქტს, რომ ტომისის იერარქები თავის მიტროპოლიტობას არსად ახსენებდნენ. ზენონის კანონი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, განსაკუთრებულ შემთხვევად შეგვიძლია მივიჩნიოთ, ხოლო კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრებათა მიერ შედგენილ საეპისკოპოსო სიებში ტომისის იერარქების მხოლოდ სახელით და არა თანამდებობით მოხსენიება შეიძლება მივაწეროთ მათ თავმდაბლობას, რაც განსაკუთრებული ფრაზებითაა გამოხატული, მაგ., reverendissimus episcopus, humilis episcopus, religiosissimus episcopus და სხვ.

ტომისის სამიტროპოლიტო საყდარი არაერთ ღირსეულ მღვდელმთავარს ეპყრა, მათ შორის **იოანე II** (დაახლ. 530-550 წწ.), **ვალენტინიანს** (550 წ.) და მრავალ სხვას. ცნობილია, რომ ვალენტინიანს მიმოწერა ჰქონდა პაპ ვიგილიუსთან; მან სახელი მოიხვეჭა როგორც მართლმადიდებლობის — პირველი ოთხი საეკლესიო კრების პირმშოს — მხურვალე დამცველმა. მომთაბარე ტომთა (სლავები, პროტო-ბულგარები და ა.შ.) განუწყვეტელი შემოსევების შედეგად ვალენტინიანმა ვერ მიიღო მონაწილეობა მეხუთე მსოფლიო საეკლესიო კრების მუშაობაში, თუმცა მისი სახელი საეკლესიო სხდომების დროს ორჯერ იქნა მოხსენიებული იმ წვლილისათვის, რომელიც მღვდელმთავარმა მართლმადიდებლური სწავლების გავრცელებაში შეიტანა. VI ს-ის მიწურულს, მომთაბარეთა შემოსევების შედეგად, ტომისის იერარქები იძულებული შეიქნენ, თავი შეეფარებინათ მონასტრებისა თუ საიდუმლო

ადგილებისათვის. იმავე დროს რომაულმა (ბიზანტიურმა) ადმინისტრაციამ დატოვა ქვეყანა და ტომისის მიტროპოლიის ეპისკოპოსებიც დროდადრო ჩანან საეკლესიო კრებების საეპისკოპოსო სიებში. მღვდელმთავრებს კვლავ ეპყრათ კანონიკური პატივი ტომისის მიტროპოლიის ეპისკოპოსებისა. ამას აშკარას ხდის ორი იერარქის ტყვიის საბეჭდავები, რომლებიც X-XI სს. თარიღდება (**ანიკეტი** და **ვასილი**). კონსტანტინოპოლში აღმოჩენილი ორი საბეჭდავი ამტკიცებს, რომ ტომისის სამიტროპოლიტო ეკლესია განაგრძობდა არსებობას XI საუკუნეშიც.

ისიც აღსანიშნავია, რომ ტომისის სამიტროპოლიტო საყდრის გვერდით ბიზანტიელებმა კიდევ ერთი სამიტროპოლიტო საყდარი დააარსეს დუროსტორუმში, პარისტრიონის დედაქალაქში, X ს-ის ბოლოს. ფრიად საცნაურია, რომ დუროსტორუმში კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო საყდრის კანონიკურ იურისდიქციას დაექვემდებარა, ხოლო ტომისის საყდარმა შეინარჩუნა ავტოკეფალური ეკლესიის უწინდელი სტატუსი.

დასარულ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ XII-XIII სს. ტომისის იერარქმა და არქიეპისკოპოსმა გადაინაცვლა ვალახიის საეკლესიო ტახტზე. ეს მოვლენა დაემთხვა მნიშვნელოვან ეტაპს რუმინეთის პოლიტიკურ ცხოვრებაში და იყო სამხრეთ რუმინეთის ტერიტორიაზე მიმდინარე პოლიტიკურ ერთეულთა ავტონომიისა და გაერთიანების საერთო პროცესის შედეგი.

პირველი ქრისტიანული ათასწლეული ჩვენი რუმინეთის ეკლესიისათვის, შეიძლება ითქვას, „ოქროს“ ხანა იყო. ნიკოლა იორგას თქმისა არ იყოს, ეს ის ხანაა, რომელმაც რუმინეთის მოსახლეობას ქრისტიანად შობილი ხალხის სახელი მისცა..

ლიტერატურა

1. Dobrescu, N., *Întemeierea mitropoliilor și a celor dintâi mănăstiri din țară*, București, 1906.
2. Dură, Pr. Prof., Nicolae, *Mitropolia Dobrogei între trecut și prezent*, în revista de teologie „Sfântul Apostol Andrei“, (anul V), nr. 9, 2001, p. 105-114.
3. Iorga, Nicolae, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, Ed. a II-a, vol. II, București, 1928.
4. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*, Paris, 1918,
5. Păcurariu, Pr. prof. dr., Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1992 (vol. I-II), 1997 (vol. III).
6. Păcurariu, Pr. prof. dr., Mircea, *Viața creștină și organizarea bisericească în ținuturile Tomisului și Dunării de Jos de la începuturi până în anul 1864*, Arhiepiscopia Tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1981.
7. Popescu, Emilian, *Începuturile îndepărtate ale autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române: Tomisul – Arhiepiscopie autocefală*, în *Izvoarele creștinismului românesc*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2003, p. 171-200.
8. Șerbănescu, Pr., Nicolae, *Pătrunderea și dezvoltarea creștinismului în Scythia Minor*, în volumul „De la Dunăre la Mare“, Ediția a II-a, Editura Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1979, p. 29.
9. Rădulescu, Adrian, Bitoleanu, Ioan, *Istoria Dobrogei*, Ed. „Ex Ponto“, Constanța, 1998.
10. Șerbănescu, Nicolae, *1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența Episcopiei Tomisului*, în „Biserica Ortodoxă Română“, București, LXXXVII, 1969, nr. 9-10.
11. V. Barbu, în „Studien zur Geschichte und Philoso-

phie des Altertums“, Budapest, 1968, p. 372-376.

12. Acta Sanctorum, volumul II, Julii 8, Parisiis et Romae.

13. Arhiepiscopia Tomisului și a Dunării de Jos în trecut și astăzi, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1981.

14. De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină, Galați, 1977.

15. Sinaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, H. Delehay, Bruxelles, 1902, col. 265

კულტურულ ნორმათა მრავალგვარობა და თავისუფლების ქრისტიანულ-ფსიქოლოგიური არსი

ნინო ჭავჭავაძე

(საქართველო)

ადამიანი სოციალური არსებაა, ამიტომ მისი პიროვნების ჩამოყალიბება, ე. ი. მისი ძირითადი მახასიათებლების ფორმირება საზოგადოებაში, ადამიანთა გარემოცვაში ხდება. ადამიანს სოციალურ გარემოსთან ორმხრივი და რთული ურთიერთობა აქვს: ერთი მხრივ, იგი განიცდის გარემოს ზემოქმედებას, მეორე მხრივ კი, თავისი შემოქმედებითი ბუნების შესაბამისად, თვითონ ქმნის საკუთარ საარსებო კულტურულ სივრცეს. ადამიანზე სოციალური გარემოს ზემოქმედების კვლევის დროს ფსიქოლოგებმა ერთმანეთისგან განასხვავეს ცალმხრივი სოციალური გავლენისა და ორმხრივი სოციალური ურთიერთქმედების ფორმები, რომელთაც განსხვავებული ფსიქოლოგიური ბუნება და შინაარსი აქვთ. ცალმხრივ სოციალურ გავლენას მიაკუთვნებენ ზემოქმედების ისეთ სახეებს, რომელთა დროსაც ხდება ადამიანის ფსიქიკური აქტივობის ცვლილება მეორე პიროვნების გავლენის საფუძველზე. ორმხრივ ურთიერთქმედებას კი უწოდებენ გავლენის ისეთ ფორმას, რომელიც მიიღწევა პიროვნებათშორისი ურთიერთობის შედეგად (ნადირაშვილი 1975: 124-200).

ადამიანთა შორის ურთიერთობების წესი კულტურითაა განპირობებული და საზოგადოების განვითარების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მახასიათებელია.

სოციალური გარემო აყალიბებს ჩვენს ღირებულებათა სისტემას და განაპირობებს საზოგადოებაში სხვადასხვა ტიპის როლების აღქმის თავისებურებას. განსხვავებული კულტურებისათვის დამახასიათებელი განწყობე-

ბისა და ქცევების მრავალგვარობა ამტკიცებს კულტურული ნორმების გადაამწყვეტ როლს პიროვნების ფორმირებაში. აღიარებულია, რომ, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, დასავლეთის კულტურა ინდივიდუალისტურია, აღმოსავლეთისა კი — კოლექტივისტური. დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურული ნორმები განაპირობებს ადამიანთა განსხვავებას სხვადასხვა ასპექტში, რომელთა შორისაა: პიროვნული სივრცის აღქმა, ყოფითი ჩვევები და კვების თავისებურებები, დამოუკიდებლობისა და კოლექტიური სოლიდარობის განცდები და სხვა. იმისდა მიხედვით, ინდივიდუალიზმს ანიჭებს პრიორიტეტს ესა თუ ის კულტურა, თუ — კოლექტივიზმს, იცვლება ამ გარემოში მცხოვრები ადამიანების თვითაღქმა, სოციალური ურთიერთობების (მეუღლესთან, შვილებთან, მშობლებთან, მეზობლებთან, კოლეგებთან, სახელმწიფოებრივ დონეზე — ორგანიზაციებთან, ოფიციალურ პირებთან და ა.შ.) ხასიათი და ბავშვთა აღზრდის სტილი (მაიერსი 1997: 247-267). თანამედროვე ცხოვრების წესი უბიძგებს განსხვავებულ ცივილიზაციათა წარმომადგენლებს, გაუზიარონ ერთმანეთს გამოცდილება სხვადასხვა სფეროში. ღია საზოგადოების არსებობა ადამიანებს ავალდებულებს, ყური დაუგდონ მათგან განსხვავებულ პირთა ცხოვრების მაჯისცემას, გაეცნონ უცხოთა მსოფლმხედველობას, ადათებსა და წეს-ჩვეულებებს, სშირად ვალდებულნიც კი არიან, დროებით მაინც, მიიღონ ახალი გარემოს მიერ შეთავაზებული ცხოვრებისეული ნორმები.

კულტურათა და ცივილიზაციათა დია-

ლოგის მთავარი მიზანი დედამიწაზე მშვიდობის დამყარება და ადამიანთა შორის უსაფრთხო თანაარსებობის მიღწევაა. ამიტომ ანალიტიკოსთა უპირველესი ამოცანაა ყველა იმ ფაქტორის გათვალისწინება, რომელიც უზრუნველყოფს დიალოგის კეთილშობილურ ჩანაფიქრს. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დასაფიქრებელი საკითხია მრავალგვარი კულტურული ნორმისა და ეთიკურ-ზნეობრივი მოდელის არსებობა.

სხვადასხვა კულტურული ნორმის გათავისებებს ხელს უწყობს კულტურისა და ქცევის ურთიერთმიმართების ფსიქოლოგიური ასპექტების გათვალისწინება, მათი აღქმა და შეფასება. ვინაიდან ქცევის ნორმები ამა თუ იმ სივრცისათვის დამახასიათებელი კულტურის საფუძვლად აღიარებული ღირებულებათა სისტემის გამოვლინებაა, ამიტომ ადამიანთა მრავალგვარი აქტივობის ანალიზისას განსაკუთრებული ყურადღება ფასეულობებს ექცევა. თანამშრომლობის საბოლოო მიზნად ხშირად სწორედ საერთო ღირებულებათა სისტემამდე მისვლა იგულისხმება, რაც, ობიექტური მიზეზების გამო, არცთუ ისე იოლია, რადგან ობიექტურ მიზეზს ადამიანთა სუბიექტური ხედვა — განსხვავებული მსოფლმხედველობა წარმოადგენს. სამართლიანობა მოითხოვს ვაღიაროთ, რომ ზნეობის საფუძველი სწორედ მსოფლმხედველობაა და, რაც მისაღებია ერთისთვის, შესაძლებელია, სრულიად მიუღებელი იყოს სხვისთვის. ურთიერთპატივისცემა აუცილებლად გულისხმობს ერთმანეთის ტრადიციების, წესჩვეულებების არა მხოლოდ აღიარებას, არამედ მუდმივ გათვალისწინებას ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში და სხვადასხვა სახის — სახელმწიფოებრივი, კულტურული თუ ყოფითი ურთიერთობების დროს მათ მხედველობაში მიღებას. თანამედროვე ღია საზოგადოების არსებობის პირობებში თანამშრომლობისას კონკრეტულ ქვეყანაში არსებული ზნეობრივი და ეთიკური ნორმებისაგან განსხვავებული მორალის დანერგვისკენ გადადგმული ცალკეული ნაბიჯი, იქნება ეს სამართლებრივ სივრცეში, განათლების სფეროში თუ კულტურაში — ფილმების, სატელევიზიო გადაცემების,

რელიგიური თუ მხატვრული ლიტერატურის პროპაგანდის სახით, აღიქმება არსებული საზოგადოების წინააღმდეგ მიმართულ აგრესიად და იწვევს საზოგადოების უკმაყოფილებას, რაც ხალხთა შორის მშვიდობის დამყარებას ხელს ვერ შეუწყობს.

აღსანიშნავია, რომ, განსხვავებების მიუხედავად, არსებობს ყველა ცივილიზაციისა და კულტურისათვის უდავო მარადიული ღირებულებები, რომელთა რელიგიურ-ფსიქოლოგიური არსის ურთიერთისთვის მიწოდება და უკეთ გაცნობა ცივილიზაციათა და კულტურათა დიალოგს უთუოდ გაამდიდრებს. ყველას მიერ აღიარებულ ერთ-ერთ ასეთ უდავო ფასეულობას წარმოადგენს **ადამიანის თავისუფლება**.

ადამიანები აფასებენ საკუთარ დამოუკიდებლობასა და თავისუფლებას. ამიტომ, როცა სოციალური ზემოქმედება ისე ძლიერდება, რომ იწვევს მათი თავისუფლების გრძნობის შელახვას, ისინი შეიძლება აჯანყდნენ. ფსიქოლოგიური რეაქტიული წინააღმდეგობის თეორია ეფუძნება სწორედ იმ ფაქტს, რომ ადამიანები ცდილობენ დაიცვან საკუთარი თავისუფლება. ექსპერიმენტულად დამტკიცებულია, რომ ძალიან ხშირად ადამიანთა პირადი თავისუფლების დათრგუნვის მცდელობა „ბუმერანგის ეფექტს“ იწვევს (მაიერსი 2000: 270-277).

ფსიქოლოგებმა დაამტკიცეს, რომ ადამიანები კმაყოფილები არიან, როცა საკუთარ განუმეორებლობას გრძნობენ და არ მოსწონთ, როცა გამოიყურებიან ისე, როგორც სხვები. ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში პიროვნული ინდივიდუალობის შესანარჩუნებლად ადამიანები მაშინაც კი მზად არიან, რაღაც მოიმოქმედონ, როცა ფაქტი გვიჩვენებს, რომ იმ მომენტში სხვებისგან არ გამოირჩევიან. მაგალითად, 1980 წელს, როდესაც შნაიდერის მიერ კონფორმულობის საკვლევ ექსპერიმენტებში მონაწილე სტუდენტებმა გაიგეს, რომ ყველას იდენტური განწყობები აქვთ, საკუთარი განუმეორებლობის დასამტკიცებლად ექსპერიმენტის შემდეგ პოზიციებიც კი შეიცვალეს (შნაიდერი და ფრომინი 1980: 267)

პოლიტიკოსები და ადამიანის უფლებათა

დამცველები ხშირად მსჯელობენ ცალკეული სუბიექტის თავისუფლების საზღვრებზე და უკვე აღარავის ეპარება ეჭვი იმაში, რომ ერთის თავისუფლება მთავრდება იქ, სადაც იწყება სხვისი თავისუფლება. სწორედ თითოეულის დასაცავად შეიქმნა: „ადამიანის უფლებათა დეკლარაცია“, „ადამიანის უფლებათა ევროპული კონვენცია“ და ბევრი სხვა საერთაშორისო სამართლებრივი დოკუმენტი, მაგრამ იშვიათად თუ ანალიზებენ იმ ფაქტს, რომ თითოეული სუბიექტის თავისუფლებას, გარეგანის გარდა, შინაგანი, ეთიკურ-მორალური საზღვრებიც აქვს, რაც ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში თავისუფალ ნებაში ვლინდება. ამიტომ, რომ პიროვნება, ისევე როგორც საზოგადოება მთლიანად, საკუთარი მორალის საწინააღმდეგო მისკენ მიმართულ ქმედებას მტკივნეულად აღიქვამს და ძალიან ეწინააღმდეგება. სწორედ ამიტომ იყო, რომ თბილისში ადამიანებმა წინასწარ პროტესტი გამოხატეს სექსუალურ უმცირესობათა აღლუმის ჩატარებასთან დაკავშირებით და აქციის ორგანიზატორებს ჩანაფიქრის განხორციელების საშუალება არ მისცეს. ყველა დარწმუნდა, რომ საქართველოში ამ და მსგავს იდეებს პერსპექტივა არ გააჩნიათ.

კონფლიქტების, ურთიერთდაპირისპირების მრავალი კერძო თუ სახელმწიფოებრივი უსიამოვნებისა და სირთულის მიზეზი ძალიან ხშირად თავისუფალი ნების სუბიექტური ინტერპრეტაცია, რაც გამოიხატება უფლებების გადამეტებაში. ამიტომ ჭეშმარიტების ძიების გზაზე თავისუფლებისა და თავისუფალი ნების ქრისტიანულ-ფსიქოლოგიური არსის წვდომა თითოეული ქრისტიანისათვის შეცდომების თავიდან აცილების ერთადერთი საშუალებაა.

თავისუფლებისა და თავისუფალი ნების ქრისტიანულ-ფსიქოლოგიური არსი შესანიშნავად იკვლია მე-19 საუკუნეში მოღვაწე ქართველმა — გაბრიელ ეპისკოპოსმა (ქიქოძემ).

გაბრიელ ეპისკოპოსმა მეცნიერული აზრი აღნიშნულ საკითხებზე გადმოსცა 1858 წელს რუსულ ენაზე გამოცემულ სახელმძღვანელოში: „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ (გაბრიელ ეპისკოპოსი 1993).

გაბრიელ ეპისკოპოსი აღნიშნავს, რომ ადამიანის სული არ არის ჩვენი გონების რაღაც განყენებული წარმოდგენა, რომლის შესწავლაც მხოლოდ გონებაჭვრეტით იქნებოდა შესაძლებელი. სული სუბსტანციაა, რომელსაც აქვს ნამდვილი ყოფიერება და იგი თავს იჩენს მრავალ მოვლენაში. სწორედ ამიტომ „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლების“ ავტორი ფსიქოლოგიის განვითარებაში განსაკუთრებულ როლს აკისრებს ცდისეულ მეთოდებს და ხაზგასმით მიუთითებს, რომ, ყველა სხვა სუბსტანციის მსგავსად, სულიც შეიძლება და უნდა იქნეს შესწავლილი ცდებისა და დაკვირვების გზით. მართალია, სული უხილავი არსებაა და გარე საგნების მსგავსად შეუძლებელია მას გარე გრძნობების საშუალებით დავაკვირდეთ, მაგრამ, სამაგიეროდ, თვით ეს გრძნობებია სულის წარმონაქმნი. ამიტომ, როცა გრძნობებს ვსწავლობთ, — თვითონ სულს ვსწავლობთ, განმარტავს ავტორი. გაბრიელ ეპისკოპოსი შეგვახსენებს, რომ ადამიანის სულს მუდამ შეუძლია გახდეს ზნეობრივად მაღალი და უკეთესი. ეს ხდება სიკეთის დამკვიდრებით, აზრებითა და სურვილებით შემოქმედთან მიახლოებით. იმ უსასრულო იდეალთან მიახლოებით, რომელიც ჩვენი მიახლოებისას უფრო დაშორებული გვეჩვენება.

ცნება **თავისუფლება**, გაბრიელ ეპისკოპოსის აზრით, აუცილებლად გულისხმობს, ჯერ ერთი, გონებას, მეორე — გარკვეული მოქმედების ძალას ან შესაძლებლობას (გაბრიელ ეპისკოპოსი 1993: 164). თავისუფლება შეიძლება იყოს მხოლოდ მოაზროვნე არსების ხვედრი და უნდა იყოს მხოლოდ აზროვნების შედეგი. უსულო, გონებას მოკლებული არსება არ შეიძლება იყოს თავისუფალი, რადგან ის მოქმედებს მექანიკურად — ისე, რომ თავის მოქმედებას არ აცნობიერებს და აუცილებლობით ექვემდებარება გარეგან ძალებს. გონებისა და თავისუფლების კავშირის აუცილებლობა ეფუძნება იმას, რომ მხოლოდ გონებას შეუძლია, აირჩიოს კარგი და ნებაც მისკენ მიმართოს. გონების მქონე ადამიანს რომ არ ჰქონოდა თავისუფლება, მაშინ იგი განასხვავებდა კარგს — ცუდისაგან, მაგრამ ის ვერ აირჩევდა მათგან ერთ-ერთს, ესე იგი,

ვერ იმოქმედებდა თავისი გაგების საფუძველზე. **თავისუფლება** ნიშნავს, აკეთებდე იმას, რაც უკეთესად მიგაჩნია, გონების გარეშე კი თავად თავისუფლება ვერ განსაზღვრავდა მოქმედების მიმართულებას.

რაკი ადამიანის თავისუფლება მოქმედების შესაძლებლობაა, ამიტომ ადამიანის თავისუფლება მთლიანად დამოკიდებულია მოქმედების იმ საშუალებებსა და იარაღებზე, რომლებიც მას უბოძა შემოქმედმა ღმერთმა. ამიტომ ამბობენ, რომ ადამიანის თავისუფლება შემოსაზღვრულია, მხოლოდ ღმერთთა უსაზღვრო საკუთარ თავისუფლებაში (გაბრიელ ეპისკოპოსი 1993: 164-171).

ნებას გაბრიელ ეპისკოპოსი უწოდებს სულის გადაწყვეტილებას, დაიწყოს ესა თუ ის მოქმედება. ეს გადაწყვეტილება, ანუ ნება ადამიანში ყოველთვის ჩნდება სხვადასხვა მოტივის შედეგად. თუ ნება, თუნდაც დაბალი გრძნობადი ლტოლვების ზეგავლენით, მაგრამ მაინც ცნობიერად, გააზრების საფუძველზე აკეთებს არჩევანს და გონება გრძნობების იარაღია, ე. ი. ეხმარება არჩევანს, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ მოქმედება სავსებით თავისუფალია, ნებისუღია. როცა ადამიანის ნება ემორჩილება ვნებას, უნდა ვიცოდეთ: იმისათვის, რომ ვნება ჩვევად ქცეულიყო, საჭირო იყო ვნებისათვის ნების დამორჩილება, ვნების გაბატონება ნებაზე. ბევრი ადამიანი ნების სიმტკიცით ამარცხებს მავნე ჩვევებს, ზოგჯერ კი იშორებს თავიდან უძლიერეს ვნებას. მაშასადამე, აქაც რჩება არჩევანის შესაძლებლობა.

როცა ადამიანი ნებაყოფლობით ემორჩილება კანონის ავტორიტეტს ან სხვა რამეს, იგი მუდამ თავისუფალია, ნათელია, რომ მოტივებს, რომლებიც განსაზღვრავენ ნების მოქმედების გარკვეულ წესს, არ შეუძლიათ თავისუფლება წაართვან ადამიანს.

გაბრიელ ეპისკოპოსისთვის **თავისუფლება** და **მოქმედება** იგივეობრივი ცნებებია: სადაც არ არის თავისუფლება, იქ მხოლოდ პასიურობაა და არა მოქმედება. იგი ადამიანის ნების თავისუფლებას ასაბუთებს იმ ფაქტით, რომ ყოველი ადამიანი ამჩნევს თავის თავში შინაგანი გაორების ფაქტს, გრძნობათა ჭიდილს

გონებასთან. ყველასთვის ცხადია, რომ თვით იმ წუთებშიც კი, როდესაც რაღაც ვნება მიგვაქანებს რაიმესკენ, შეგვიძლია შევჩერდეთ და დავიდანაშაულოთ თავი ჩვენს მოქმედებაში. სინდისი გვკიცხავს. ვნებებზე გამარჯვებით გამოწვეული შინაგანი კმაყოფილება ნათლად გვიჩვენებს იმას, რომ ნება იბრძოდა და მას არ დაუკარგავს თავისუფლება, არ ქცეულა მონად.

გაბრიელ ეპისკოპოსი შეგვახსენებს, რომ ყოველი განვითარებული ადამიანისათვის აუცილებელია ასეთი შინაგანი ბრძოლა, რომელ საფეხურზედაც არ უნდა იდგეს ის. ჭეშმარიტად თავისუფალი, უმაღლესი, დედამიწის ზურგზე შესაძლებელი თავისუფლების მატარებელ ადამიანად იწოდება ის, ვისაც შეუძლია, სურდეს ყველაფერი ყოველგვარი შინაგანი და გარეგანი იძულების გარეშე და ასრულებდეს კიდევ თავის სურვილებს სიხარულით, სიყვარულით, შინაგანი ტკბობითაც კი. ჭეშმარიტ ქრისტიანად იწოდება ის, ვინც ირჩევს სიკეთეს და განუდგება ბოროტებას ბუნებრივად, გულის კარნახით, იმის საფუძველზე, რომ დარწმუნებულია თავისი მისწრაფების საგნის უპირატესობაში. ვნებებს აყოლილი ადამიანიც მოქმედებს შინაგანი ლტოლვების მიხედვით, მაგრამ, როცა ვნება იმონებს ნებას, იგი იწვევს შინაგან განხეთქილებას, უკმაყოფილებასა და მობეზრებას. ვნების ყოველი დაკმაყოფილება კი არ აწყენარებს, არამედ აღლევებს ადამიანს, რადგან ვნებებს აყოლილი უზნეო ცხოვრება სულის არანორმალური მდგომარეობაა.

კეთილი სურვილები არასოდეს არ იბადება ძალმომრეობითი მოტივებით. ჭეშმარიტ ქრისტიანად ყოფნა უნდა ნიშნავდეს სიკეთისაკენ შინაგან მიდრეკილებას. ჭეშმარიტი ქრისტიანია ის, ვინც კმაყოფილებას პოულობს სათნოებაში, მოქმედებს შინაგანი ლტოლვის შედეგად, — იმის შედეგად, რომ მას ამის გაცემა სიამოვნებს. გაბრიელ ეპისკოპოსი შეგვახსენებს, რომ დიდი ბრძოლა და ძალისხმევაა საჭირო, რომ მიიყვანო თავი ამ მდგომარეობამდე, მაგრამ, ვინც მიაღწია აქამდე, მან მოიპოვა ჭეშმარიტი ქრისტიანული თავისუფლება.

გაბრიელ ეპისკოპოსის მოსაზრებები, მეცნიერული დაკვირვებების გარდა, მოვლე-

ნათა ანალიზის დროს მისი სულიერი ხედვის შედეგია. ამიტომ ბუნებრივად ჩნდება თანამედროვე ფსიქოლოგიურ ცოდნასთან მისი დებულებების მისადაგების აუცილებლობის საკითხი: მისი განმარტებები გვიჩვენებს, რომ ავტორი თავისუფლებას განიხილავს ორგვარად: როგორც თავისთავად ღირებულებას და როგორც — ადამიანის აქტივობას. რაც სავსებით მიესადაგება თანამედროვე აქსიოლოგიურ ხედვას ღირებულება-მიზნისა და ღირებულება-საშუალებების შესახებ მისი ძირითადი მიგნებები შედეგია თვითდაკვირვებისა (რომელიც დღესაც ფსიქოლოგიური კვლევის ერთ-ერთ მეცნიერულ მეთოდს წარმოადგენს) და ცდის მონაცემებზე დაკვირვებისა, რაც 1849 წელს პეტერბურგის სასულიერო აკადემიის კურსდამთავრებული პროფესორის პროგრესულობის მაჩვენებელია. მიუხედავად იმისა, რომ ნაშრომის გამოსვლის დროიდან, 1858 წლის შემდგომ, ფილოსოფიური, ფიზიოლოგიური და ფსიქოლოგიური აზრი წინ წავიდა, გაბრიელ ქიქოძის ხედვას აქტუალობა არ დაუკარგავს:

თავისუფალი ნების გამოვლენისა და სხვადასხვა შემთხვევაში კონკრეტული არჩევანის გაკეთების შესაძლებლობა ადამიანს მრავალფეროვანი გარე სამყაროს არსებობის გამო ეძლევა. გარემოსთან ურთიერთობაში ადამიანი, თავისი ფსიქიკური ორგანიზაციის სირთულის მიხედვით, შეიძლება დახასიათდეს, როგორც:

- ა) ინდივიდი,
- ბ) სუბიექტი
- გ) პიროვნება

(ნადირაშვილი 1975ა: 61-123).

ინდივიდი, როგორც ცოცხალი ორგანიზმი, გარესინამდვილესთან ბიოლოგიური მოთხოვნილებებით არის დაკავშირებული და მისი ერთ-ერთი სპეციფიკური თავისებურება ის არის, რომ ახორციელებს ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის საჭირო აქტივობას შესატყვისი განწყობის დახმარებით.

სუბიექტია ადამიანი იმდენად, რამდენადაც მას შეუძლია შეწყვიტოს თავისი პრაქტიკული საქმიანობა, გამოეყოს, დაუპირისპირდეს სინამდვილეს და მასთან თეო-

რიული, შემეცნებითი ურთიერთობა დაამყაროს. დიმიტრი უზნაძე ამ სპეციფიკურ აქტივობას ობიექტივაციის აქტს უწოდებს. სუბიექტის ქცევის სქემის მიხედვით, სინამდვილის ადეკვატური ასახვის, შემეცნების ამოცანების წარმატებით გადაჭრის შემდეგ შესაძლებელი ხდება ქცევის განხორციელება, განწყობის შემუშავება და მიზანშეწონილი ადაპტირებული ქცევის განხორციელება.

პიროვნებად იწოდება ადამიანი, რომელსაც შეუძლია ისეთი ქცევის განხორციელება, რომელიც მის უშუალო მოთხოვნებს არ ემსახურება. ასეთ შემთხვევაში ადამიანი თვითონ ახდენს თავისი ქცევის ორგანიზაციას და რეალიზაციას. პიროვნების ნებით განხორციელებული ამგვარი ქცევა ხშირად უშუალო მოთხოვნილებებისა და საგნობრივი იმპულსების მოქმედების საწინააღმდეგოდაა მიმართული და მხოლოდ პიროვნულ ძალებზეა დამოკიდებული, რაც აუცილებლად გულისხმობს ადამიანის მიერ ღირებულებათა აღიარებას და კულტურული ნორმების შესატყვის ფასეულობათა სისტემის მიხედვით ნებისყოფის ფორმირებას.

ამრიგად, გაბრიელ ეპისკოპოსი თავისუფლებისა და თავისუფალი ნების ქრისტიანულ-ფსიქოლოგიურ არსში პიროვნების სულიერ შესაძლებლობებს გულისხმობს და ადამიანებს სწორედ პიროვნებად — უმაღლესი ღირებულებების მიხედვით მოქმედ ადამიანებად ჩამოყალიბებისაკენ მოუწოდებს.

დღეს, როდესაც ბევრი ამაღლევებელი რამ ხდება მსოფლიოში სხვადასხვა ხალხის თავისუფლების სახელით, უმაღლესი ღირებულებებისადმი სიყვარულითა და პატივისცემით გამსჭვალულ ადამიანებს ძალა შესწევთ კეთილ გავლენა მოახდინონ სხვებზე და საჭიროების შემთხვევაში დაიცვან თავი, როგორც ცალმხრივი გავლენის, ასევე — ორმხრივი ურთიერთქმედებისას არასასურველი ზემოქმედებისგან.

ჩემი აზრით, განსხვავებულ ცივილიზაციათა წარმომადგენლების თანამშრომლობისას ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში მრავალგვარი კულტურული ნორმისა და ეთიკურ-ზნეობრივი მოდელის არსებობის გათვალისწინება და

აღზრდის პროცესში, როგორც საკუთარი, ასევე, სხვათა ღირებულებების პატივისცემის დამკვიდრება მშვიდობიანი და ნაცოფიერი ორმხრივი ურთიერთობის ჩამოყალიბების მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენს.

ლიტერატურა

გაბრიელ ეპისკოპოსი

1993. ნების მოქმედების შესახებ (ცდისეული ფსიქოლოგიის საკითხები. თბილისი: თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემა: 164-171).

მაიერსი დ. (DAVID G. MYERS)

2000. ადამიანის ზემოქმედების ძალა (სოციალური ფსიქოლოგიის ინტენსიური კურსი. გავლენის საიდუმლოებები). მოსკოვი: „ოლმაპრესს“: 270-277.

1997. კულტურა და ქცევა (სოციალური ფსიქოლოგია). სანქტ-პეტერბურგი: „პიტერ“: 247-267.

ნადირაშვილი შ.

1975. ადამიანთა ურთიერთქმედება (პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია). თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა: 124-200.

1975ა. გარემო და ფსიქიკური აქტივობის ორგანიზაცია (პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია). თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა: 62-123.

შნაიდერ ს.რ. ფრომკინ ჰ.ლ. (SNYDER C.R. & FROMKIN H.L.)

1980. რეაქტიული წინააღმდეგობა (ადამიანთა განსხვავებების ძიება, ნიუ-იორკი: პლენუმ: 267.

კულტურათა ინტერფერენციის ადგილობრივი გამოცდილება

(ბათუმი. XIX-XX სს. მიჯნა)

ოთარ გოგოლიშვილი

(საქართველო)

კონფესიათა შორის დიალოგი, რომელიც ესოდენ აქტუალური გახდა XXI საუკუნეში, წინა ეპოქებშიც აქტუალური იყო იმ ქვეყნებისათვის, სადაც ისტორიული განვითარების თავისებურებების გამო ერთ რეგიონის, ერთ ქალაქის ფარგლებში თანაცხოვრობდნენ სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობის ადამიანები. ყოველდღიურობა ამ ადამიანებს ისეთ პირობებს უქმნიდა, რომ საჭირო იყო თანაარსებობის გარკვეული, აპრობირებული მოდელების შემუშავება, რომ გამორიცხულიყო პერმანენტული დაპირისპირებები, რათა ადამიანებს შესძლებოდათ ნორმალური, შემოქმედებითი ცხოვრება. ასეთ დროს მუდამ ყალიბდებოდა გარკვეული ტრადიცია, რაც უზრუნველყოფდა ტოლერანტობას, სათნოებას, კეთილმეზობლობას და ა.შ.

თანაცხოვრება, გარკვეული მიზეზების გამო, შეიძლება დრამატულიც ყოფილიყო. ეს უფრო ხშირად ხდებოდა იმ შემთხვევაში, როცა გარეშე ძალები ცდილობდნენ გამოეყენებინათ ეროვნული თუ რელიგიური განსხვავებები და დაეპირისპირებინათ ერთმანეთისათვის ქრისტიანები და მაჰმადიანები, იუდეველები და გრიგორიანები, ბაშკირები, ყალმუხები და ა.შ.

სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო, კერძოდ, აჭარა, ბათუმი სწორედ ის რეგიონია, სადაც XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე შეიქმნა გამორჩეული ეთნიკური სუბსტრატი, რომელიც თავის არეალში აერთიანებდა მაჰმადიანურ, ქრისტიანულ, გრიგორიანულ სამყაროს, მეტად გამორჩეულ კულტურულ კოლორიტს. მაგრამ აქ თავისებურება ის იყო, რომ მეფის რუსეთის

კოლონიური ხელისუფლება ყოველმხრივ ცდილობდა რეგიონში თავისი ინტერესების განსამტკიცებლად დაეპირისპირებინა კონფესიები ერთმანეთისათვის: ქართველი ქრისტიანი — ქართველი მაჰმადიანისათვის, სომეხი — მაჰმადიანისათვის, რუსი — ქართველისათვის. ამ საქმეში მისი ერთგული მოკავშირე ზოგიერთი ნაციონალისტური პარტია თუ ორგანიზაციაც იყო. მაგალითად, რუსული ნაციონალისტურ ორგანიზაცია „რუს ხალხთა კავშირი“ და პროტურქული ორგანიზაცია „სედაი მილეთი“.

ჩვენი მოხსენების მიზანია ვაჩვენოთ, თუ როგორ ხერხდებოდა ბათუმის სინამდვილეში ცარიზმის შორსგამიზნული მზაკვრული გეგმების გაქარწყლება, რა ძალისხმევას მიმართავდნენ იმისათვის, რომ მრავალეროვან და მრავალკონფესიურ ქალაქში დამკვიდრებულიყო კაცთმოყვარეობა, კეთილმეზობლობა, სათნოება და სიყვარული.

დავიწყებთ იმით, რომ, როდესაც რუს-ქართველთა გაერთიანებულმა ჯარმა 1878 წლის 25 აგვისტოს ბათუმი დაიკავა, ამ ჯარის ოფიცრებმა და ჯარისკაცებმა ლოცვა ადავლინეს წმინდა ნიკოლოზის სახელობის ბერძნულ ეკლესიაში, რომელიც იმხანად ერთადერთი ქრისტიანული ეკლესია იყო მთელს ქალაქში.

1895 წელს ქალაქ ბათუმში მოქმედებდა: წმინდა მიხეილის სახელობის მართლმადიდებლური ეკლესია, მართლმადიდებლური ეკლესია ღვთისმშობლის მფარველობისა, წმინდა ნიკოლოზის სახელობის ბერძნული ეკლესია, მაცხოვრის სახელობის კათოლიკური ეკლესია, სომხურ-გრიგორიანული ეკლესია,

აზიზის სახელობის დიდი მეჩეთი, მეჩეთი ორთაჯამე, მუფტი ჯამე (აცსა, ფ. 1, აღწ. 1, საქ. 204, ფურც. 13). ყველა რელიგიურ თემს თავისი სამრევლო სკოლა ჰქონდა. მე-19 საუკუნის ბოლოსათვის ბათუმში ფუნქციონირებდა შემდეგი სასულიერო სასწავლებლები: ბათუმის საეკლესიო-სამრევლო სკოლა, ბათუმის გოგონების საეკლესიო სამრევლო სკოლა (ბერძნული), სომხურ-კათოლიკური საეკლესიო-სამრევლო სკოლა. ბათუმსა და აჭარაში ბევრი იყო მედრესი.

1897 წლის აღწერით ბათუმში ცხოვრობდა: მართლმადიდებელი — 15495 კაცი, „რასკოლნიკი“ — 137. სომეხი გრიგორიანი — 6150, სომეხი კათოლიკე — 662, რომაელი კათოლიკე — 1385, მაჰმადიანი — 3156, იუდეველი — 1179. სხვა სარწმუნოების — 10 კაცი.

ბათუმის ეს კონფესიური მრავალფეროვნება ქალაქის ერთ-ერთი მახასიათებელი იყო. ამის შესახებ საუბრობდნენ იმხანად ქალაქში მყოფი უცხოელი მოგზაურები თუ მეცნიერები. მაგ., 1911 წელს ბათუმში იმყოფებოდა ფრანგი მეცნიერი პიერ ბელონი. იგი აღნიშნავდა: „ბათუმი მიეკუთვნება იმ ქალაქთა რიცხვს, სადაც ყველა რელიგიის მიმდევრებს აქვთ საკუთარი საკულტო ნაგებობა. ყველა ეს ნაგებობა ერთმანეთთან ახლოს მდებარეობს. აქ ნახავთ ქართველ მართლმადიდებლებს, რომლებიც ლოცულობენ თავიანთ ეკლესიებში. ქართველ მართლმადიდებლებს თავიანთი მშვენიერი ეკლესია აქვთ, ასევე საკუთარ ეკლესიებში ლოცულობენ რუსი მართლმადიდებლები. რუსებს ბათუმში აგებული აქვთ ერთ-ერთი დიდებული ტაძარი, რომელსაც აქაურები „სობორს“ ეძახიან. იქვე ახლოს მდებარეობს ასევე კათოლიკეთა საოცარი ტაძარი, რომელიც ყოველდღე სავსეა ბათუმელი კათოლიკეებით. ამ ტაძართან ახლოს მდებარეობს ბერძნული მართლმადიდებლური ეკლესია, რომლის გვერდით ბერძნული სამრევლო სკოლაა. ეს სკოლა ხშირად აწყობს ღონისძიებებს, რომლებშიც მონაწილეობენ ბათუმში მცხოვრები სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენლები. ბერძნული ეკლესიიდან ორი ქუჩის იქით მდებარეობს სომხური გრიგორიანული ეკლესია.

ამ ეკლესიას აქვს რამდენიმე სამრევლო სკოლა. ბათუმში მდებარეობს სამი მეჩეთი, რომელთაც მლოცველები ნამდვილად არ აკლიათ. ბათუმში ჩემი ყოფნის ხუთი თვის განმავლობაში არ მომხდარა არც ერთი ინციდენტი რელიგიურ ნიადაგზე, თუმცა როგორც გავიგე, ადრე ასეთი კონფლიქტები ხშირად ხდებოდა“ (აცსა, ფ. 1, აღწ. 1, საქ. 204, ფურც. 22).

მეფის რუსეთის ჩინოვნიკები ხელს უშლიდნენ ამ ეროვნებებს საკუთარი კულტურის განვითარებაში; მუდამ ცდილობდნენ, არ მომხდარიყო მათი პოლიტიკური გაერთიანება მეტროპოლიის წინააღმდეგ. მაგრამ ბათუმის ისტორიული გამოცდილება მიანიშნებს, რომ მათი მცდელობის მიუხედავად, ბათუმში მცხოვრებ სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენლებს შორის ხშირად იმართებოდა შეხვედრები, ტარდებოდა კულტურული ღონისძიებები, ხდებოდა აზრთა გაცვლა-გამოცვლა, დისკუსიები სხვადასხვა საჭირობოროტო საკითხზე და ა.შ. საყურადღებო ცნობას გვაწვდის ბათუმელი ექიმი ა. ერიქსონი. ცნობა ეხება 1888 წლის ამბებს, კერძოდ, მოთხრობილია, რომ მისი თქმით, ბათუმელი მასწავლებლის — ნიკოლოზ დერჟავინის სახლში გაიმართა საინტერესო შეხვედრა, რომელშიც მონაწილეობდნენ ქართველები ვარლამ ბახტაძე და ნოდარ ვაშაკიძე, სომეხები აშოტ ბაღდასარიანი და ანტონ გრიგორიანი, ბერძნები ხრისტო ილიადისი და კოსტას ეფრემიდი, რუსები ანატოლი ბისტროვი, ევგენი ხარიტონოვი და იური როსტოვცევი, ქართველი მუსლიმანები ხუსეინ ბეჟანიძე და იბრაიმ გურგენიძე, ებრაელები მოშე ლიბერმანი და იოსებ ზელცერი. შეხვედრაზე ისაუბრეს ბათუმში მცხოვრებ სხვადასხვა ხალხს შორის დაახლოების შესახებ, რაშიც ამ ხალხთა კულტურამ მნიშვნელოვანი როლი უნდა შეასრულოს. ითქვა იმის შესახებაც, რომ ხშირად უნდა მოწყობილიყო კულტურული ღონისძიებები, რომლებშიც მონაწილეობას მიიღებს ყველა ერის წარმომადგენელი. უნდა შემუშავებულიყო სპეციალური კულტურული პროგრამა, რომელშიც ყველა ერის წარმომადგენლის სასიძღვრო თუ საცეკვაო ნომერს შეიტანდნენ. ეს კი ხელს შეუწყობდა კულტურათა დაახლოებას. ინიციატორთა აზრით, ყველა ერის

წარმომადგენელს ერთმანეთის კულტურული შესაძლებლობების შესახებ გარკვეული წარმოდგენა უნდა ჰქონოდა.

საინტერესოა იმავე ერიქსონის ცნობა იმის შესახებ, რომ 1889 წლის 6 ივნისს ქალაქის ზღვისპირა პარკში გაიმართა დიდი კონცერტი, რომელშიც მონაწილეობდა იღებდა ბათუმში მცხოვრები ყველა ერის წარმომადგენელი. კონცერტს უძღვებოდნენ დავით შაფათავა და სიმონ ხოხლოვი. დასაწყისში მათ ისაუბრეს იმის შესახებ, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა ხალხთა დაახლოებაში კულტურას. მათი აზრით, კულტურა სწორედ ის ფენომენია, რომელიც ხალხებს ერთმანეთს უკეთ აცნობს, ერთმანეთთან აახლოებს მათს ტრადიციებს, ეხმარება მათი წარსულის შეცნობაში და სხვა. ასეთ ღონისძიებებს ხშირად ეხმაურებოდნენ იმდროინდელ პრესაში, თუმცა ყოველთვის არცთუ პოზიტიურად. ზოგიერთი წერილის ავტორი, გარკვეული პოლიტიკური ინტერესებიდან გამომდინარე, ცდილობდა გაეზრცელებინა სკეფსისი ქალაქში მიმდინარე კულტურათა დიალოგის მიმართ, ასეთ ღონისძიებებს უწინასწარმეტყველებდა კრახს, აღნიშნავდა, რომ კონფესიათა შორის დიალოგი არ შედგებოდა. მაგალითად, 1893 წლის 18 თებერვალს გაზეთმა „ჩერნომორსკი ვესტნიკმა“ დაბეჭდა ს. დრანდის სტატია „ბათუმში მცხოვრებ სხვადასხვა ერის კულტურათა შესახებ“, რომელშიც ავტორმა აგრესიულად მიმოიხილა სხვადასხვა ეროვნული კულტურა; აღნიშნა, რომ ბათუმში კულტურათა დიალოგი ვერ შედგებოდა იმის გამო, რომ აქ ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებული ხალხი ცხოვრობდა, მათ ერთმანეთთან არაფერი აკავშირებდათ და ამიტომ მათი მონაწილეობით ჩატარებული კონცერტებიც ბევრს არაფერს ნიშნავდა და ვერავითარ წარმოდგენას ვერ შეუქმნიდა ხალხს მათ კულტურაზე და ა.შ.

1893 წლის 2 მარტს იმავე გაზეთმა დაბეჭდა ბერძენი სტეფანე ხარიდიდის მეტად საინტერესო სტატია სათაურით „კულტურა ხალხთა დაახლოებისათვის ყველაზე მძლავრი იარაღია“. ამ სტატიაში ავტორი ილაშქრებდა ყველა იმ სკეპტიკოსის წინააღმდეგ, რომელთაც

მიაჩნდათ, რომ კულტურა ხალხთა დაახლოების საქმეში დიდ როლს არ ასრულებდა. მისი აზრით, კულტურას უდიდესი როლი აკისრია ხალხთა მეგობრობაში. „კულტურა ხალხებს უკეთ აცნობს ერთმანეთს, ვინაიდან ყოველ ხალხს აქვს განუმეორებელი კულტურული მემკვიდრეობა. ამის მაგალითად მოჰყავდა ქართველი ხალხი, რომლის სიმღერები და ცეკვები იმაზე მეტყველებს, რომ იგი უძველესი ცივილიზებული ერია და მისი ისტორიაც შორეულ წარსულში იკარგება“, — აღნიშნავდა წერილის ავტორი. ასევე შეუდარებელია ბერძნული კულტურა, რომელსაც მთელი მსოფლიოს კულტურულ საგანძურში მარგალიტები აქვს შეტანილი. ასევე მშვენიერი და ლამაზია სომხური კულტურა, რაც ამ ხალხის დიდ კულტურაზე მეტყველებს, იგივე შეიძლება ითქვას ებრაელთა კულტურულ მემკვიდრეობაზე, რომელსაც განუმეორებელი ხელწერა აქვს. ყველა ერს კულტურის განვითარებაში საკუთარი წვლილი აქვს შეტანილი და ამ ერების წარმომადგენელთა დიდი ნაწილი სწორედ ბათუმში ცხოვრობს. შეიძლება ითქვას, რომ ამ ქალაქში კულტურათა ურთიერთგაცნობა ნამდვილად არსებობს და რაც მეტი კულტურული ღონისძიებები გაიმართება, მით უკეთესი იქნება ქალაქის კულტურული დაწინაურებისათვის (გაზ. „ჩერნომორსკი ვესტნიკი“, 1893 წ. №86).

ქალაქის საზოგადოებრიობის ასეთი განწყობილებები ადგილობრივ ჩინოვნიკებს არ მოსწონდათ. ისინი ყოველნაირად ცდილობდნენ, განხეთქილება ჩამოეგდოთ ქართველ მუსლიმანებსა და ქრისტიანებს, მაგრამ ამას ვერც შეეძლოთ: ქართველ ძმებს შორის კულტურული ურთიერთობა მტკიცე და ურყევი იყო. ამის შესანიშნავი მაგალითია 1882 წელს ბათუმში ქეთევან ჟურნალის მიერ ჩამოყალიბებული პირველი თეატრალური სცენისმოყვარულთა წრე, რომელიც მოგვიანებით დავით კლდიაშვილმა გადააკეთა დრამატულ თეატრად. ამ წრის წევრები იყვნენ ქართველი მუსლიმანები და ქრისტიანები. ამის შესახებ საინტერესო მოგონება აქვს ბათუმის თვითმმართველობის წევრს, ცნობილ საზოგადო მოღვაწეს ივანე მესხს. მისი სიტყვით, ჟურნალის მიერ ჩამოყალიბებული სცენისმოყვარულთა წრის აქტიური წევრები

იყვნენ ქართველი ქრისტიანები და მუსლიმანები. სასიამოვნო იყო ის ფაქტი, რომ ქართველი მუსლიმანები მონაწილეობდნენ წრის მუშაობაში. ამ ღონისძიებას უდავოდ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული კულტურული ტრადიციების გაძლიერების საქმეში, რადგან ქართველ მუსლიმანებს, ცარიტული პროპაგანდის შედეგად, მსგავსი კულტურული საქმიანობისაგან თავი შორს ეჭირათ. ქეთევან ჟურნალის მიერ ჩამოყალიბებულ წრეში კი ექვსი ქართველი მუსლიმანი მონაწილეობდა. ერთ ასეთ ფაქტს ჰქონდა ადგილი. იღვმებოდა პიესა „ჩემი სამშობლო“. რეპეტიციები მიმდინარეობდა სამოქალაქო სასწავლებლის ებოშიმდგარ პატარა შენობაში. პიესის ბოლოს საჭირო იყო ბავშვს ეთქვა პატრიოტული ხასიათის ლექსი. კარგი იქნებოდა, თუ ეს ბავშვი მუსლიმი აღმოჩნდებოდა, მაგრამ მაშინ ეს ძნელი მოსაგვარებელი იყო. ამ დროს მშველელად მოევიწყათ წრის აქტიური წევრი ხასან დავითაძე, რომელმაც განაცხადა, რომ ლექსს წაიკითხავდა მისი შვილი აბდული, რომელიც რვა წლისა იყო. ასეც მოხდა. პიესამ მაყურებლის დიდი მოწონება დაიმსახურა (აცსა, ფ. 1, აღწ. 1, საქ. 206, ფურც. 43).

იყო ასეთი შემთხვევა: ბათუმში თბილისიდან საგასტროლოდ ჩამოვიდა ქართული დასი, რომლის შემადგენლობაში იყო ცნობილი მსახიობი ვასო აბაშიძე. ერთ დღეს მან დაინახა, რომ სცენაზე ვიღაც ყმაწვილი იდგა და გამოთქმით კითხულობდა ადგილს „ვეფხისტყაოსნიდან“. ვასო დაინტერესდა იმ ახალგაზრდის ვინაობით, რომელიც ასე ლამაზად კითხულობდა რუსთაველის უკვდავ სტრიქონებს. როდესაც მან გაიგო, რომ ეს ახალგაზრდა ქართველი მუსლიმი ისმეთ მიქელაძე იყო, ავიდა სცენაზე, ყმაწვილი გულში ჩაიკრა და თქვა, რომ ქართველი ქრისტიანებისა და მუსლიმების ძმობა უკვდავია და მას ვერავითარი ბნელი ძალა ხელს ვერ შეუშლისო (აცსა, ფ. 1, აღწ. 1, საქ. 206, ფურც. 58).

სხვადასხვა კონფესიის ერთობა, კულტურათა დიალოგი, ხალხთა დაკავშირების მიზნით ერთობლივი ძალისხმევა ბათუმში ხშირად მეტად საჭირო და მნიშვნელოვანი საქმის წარმატებით დაგვირგვინების გარანტი ხდებოდა.

ასე, მაგალითად, 1881 წელს ბათუმში დაარსდა წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების პირველი ქართული სკოლა. სკოლას ფინანსურად ძალიან უჭირდა. ამიტომ 1883 წლის მარტში ბათუმის საკრებულოს დარბაზში შედგა შეხვედრა, რომელშიც მონაწილეობდნენ იღვმებოდა ქრისტიანი, მუსლიმანი, ბერძენი და ებრაელი საზოგადოებრიობის წარმომადგენლები. მათ სხდომაზე ისაუბრეს ქართული სკოლის მუშაობის დიდ მნიშვნელობაზე; დაადგინეს, რომ სკოლის დასახმარებლად გამართულიყო საქველმოქმედო კონცერტი, რომელშიც მონაწილეობას მიიღებდნენ სხვადასხვა ერის წარმომადგენლები. მათი აზრით, სწორედ კულტურულ ურთიერთობებს უნდა უზრუნველყოთ ბათუმში მცხოვრები ერების დაახლოება. შეხვედრაზე სამადლობელი სიტყვით გამოვიდა ქართველი მუსლიმი ენვერ ბიბინოლი. მან მადლობა გადაუხადა ბერძენებსა და ებრაელებს და აღნიშნა, რომ კულტურულ ურთიერთობებს დიდი ძალა აქვს ხალხთა დაახლოებისა და მათ შორის მეგობრობის განმტკიცების საქმეში. და თუმცა ქრისტიანი და მუსლიმი ქართველები ბედისწერამ დიდი ხნით დააშორა ერთმანეთს, მაგრამ მოგვიანებით ისინი ისევ გაერთიანდნენ და ერთად ეწევიან ცხოვრების ჭაბანს. ქართული კულტურა ერთია, იგი ერთი ფუძიდან მომდინარეობს და საერთო მომავალი აქვს. შემდეგ სიტყვით გამოვიდა აგრეთვე მუსლიმანი სულეიმან ბერიძე, რომელმაც აღნიშნა, რომ მან თავისი ორი შვილი ქართულ სკოლაში მიაბარა. მისი თქმით, იმხანად სკოლას უჭირდა და კულტურულ ღონისძიებებს მისთვის ხელი უნდა მოემართა. ამავე აზრზე იყვნენ ბერძენი მიმის გალისი, ქართველი ებრაელი იუზა პაპიაშვილი. იმავე წლის ოც აპრილს ბათუმის საკრებულოს დარბაზში გაიმართა კონცერტი, რომელშიც მონაწილეობდნენ ქართველები, ებრაელები და ბერძენები. კონცერტს ბევრი ხალხი დაესწრო. შემოსული თანხა გადაეცა სკოლას ფინანსური პრობლემების მოსაგვარებლად (აცსა, ფ. 1, აღწ. 1, საქ. 206, ფურც. 66).

საყურადღებო მოვლენა მოხდა 1888 წელს, როდესაც ბათუმს ესტუმრა ცნობილი ჩეხი

მომღერლისა და ლოტბარის იოზეფ რატილის მომღერალთა გუნდი. დიდი წარმატებით გამართული კონცერტების შემდეგ რატილს მოასმენინეს ადგილობრივი მომღერლებისაგან შემდგარი გუნდის კონცერტი. გუნდს ხელმძღვანელობდა არსენ გიორგაძე. ამ გუნდის შემადგენლობაში იყვნენ როგორც ქრისტიანი, ისე მუსლიმი მომღერლები. გუნდის მიერ შესრულებულმა სიმღერებმა რატილზე დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა. ის დაინტერესდა იმით, თუ რა ჰქონდათ საერთო ქართველ ქრისტიანებსა და მუსლიმებს. მას აუხსნეს, რომ ისინი ერთ ხალხის ეკუთვნოდნენ და მათ შორის განსხვავება მხოლოდ რელიგია იყო. გუნდის წევრებთან გასაუბრების შემდეგ რატილმა აღნიშნა, რომ კულტურას ხალხთა მეგობრობისა და დაახლოებაში უდიდესი ადგილი უჭირავს და რომ „გადაგვარება იმ ხალხისა, რომელსაც მდიდარი ენა, ხმები და ჰანგები აქვს, შეუძლებელია“ (ასმხვ №771, ფურც. 32).

1890 წელს ბათუმს საგასტროლოდ ესტუმრა გენიალური იტალიელი მომღერელი ერნესტო როსი. ბათუმში მის მიერ გამართულმა კონცერტებმა დიდი აღტაცება გამოიწვია. ერნესტო როსის ქალაქის ინტელიგენციამ გაუმართა კონცერტი, რომელშიც მონაწილეობდა იღებდა ქალაქის სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენლები. სცენაზე ერთმანეთს ცვლიდნენ ქართველი, სომეხი, ბერძენი, ებრაელი და რუსი შემსრულებლები. როდესაც ქართველი მუსლიმებისაგან შემდგარმა გუნდმა შეასრულა ცეკვა „განდაგანა“, აღფრთოვანებული იტალიელი სცენაზე ავიდა და განაცხადა, ასეთი ლამაზი ილეთებთა და მუსიკით ცეკვა პირველად ვნახეო. კონცერტის შემდეგ ქალაქის სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენლები მიესალმნენ როსის. მათ ისაუბრეს კულტურის როლსა და მნიშვნელობაზე ხალხთა შორის მეგობრული ურთიერთობების განმტკიცებაში. ქართველმა ებრაელმა ისაკ ხუციშვილმა აღნიშნა, რომ ბათუმში სხვადასხვა ეროვნების ებრაელებს ერთმანეთში კარგი ურთიერთობა აქვთ, მაგრამ განსაკუთრებით აღსანიშნავია ქართველებთან ისტორიული და ძალიან მჭიდრო ურთიერთობა; ჩვენ ერთად გამოვიარეთ ჭირსა

და ვაებაში დიდი გზა, ერთად ვქმნიდით ქართულ სახელმწიფოებრიობას, ქართულ კულტურას და ამიტომ ეს ურთიერთობა გამორჩეული და მისაბაძია. თავის სიტყვაში ერნესტო როსიმ მადლობა გადაიხადა გულითადი მიღებისათვის და აღნიშნა, რომ ბათუმი მრავალეროვანი ქალაქია და სწორედ კულტურაა ის ფენომენი, რომელიც ამ ერებს აერთიანებს და აახლოებსო. რაოდენ სასიამოვნოა იმის ყურება, როდესაც სცენაზე ერთმანეთს ცვლის სხვადასხვა ერის წარმომადგენელი და ცდილობს აჩვენოს ის საუკეთესო, რაც მათს ხალხებს მოეპოვებათ და შეუქმნიათო. განსაკუთრებით მას მოეწონა ქართველ მუსლიმანთა ცეკვა (ასმხვ №771, ფურც. 78).

კულტურათა შორის ურთიერთობებს მიეძღვნა დიალოგი ბათუმის სათათბიროში 1912 წლის სექტემბერში. ამ შეხვედრას ხელმძღვანელობდა ქალაქის თავი ივანე ანდრონიკაშვილი. სხდომაზე სიტყვებით გამოვიდნენ სათათბიროს წევრები: ბერძენი ხ. გრიგორიადი, სომეხი ს. აკინიანი, ებრაელი ნ. ბიალუსკი, მუსლიმი იუსუფ კონცელიძე, რუსი ა. ტროფიმოვი, აგრეთვე ი. საბახტარიშვილი და ს. ელიაშვილი. მათ ისაუბრეს კულტურის მდგომარეობის შესახებ ქალაქში; აღნიშნეს, რომ ბოლო დროს ნაკლებად ტარდებოდა კულტურული ღონისძიებები სხვადასხვა ეროვნების მონაწილეობით და აუცილებელი იყო ამ მდგომარეობის გამოსწორება. ბათუმი ყოველთვის იყო კულტურათა დიალოგის ცენტრი და ამ ტრადიციების გაძლიერების საჭიროებას, ერთხმად აღნიშნავდნენ ორატორები. ივანე ანდრონიკაშვილმა წამოაყენა იდეა იმის შესახებ, რომ კარგი იქნებოდა, თუ ქალაქში ჩამოყალიბდებოდა ინტერნაციონალური კოლექტივი, რომელშიც გაერთიანდებოდნენ სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენლები. ეს იდეა მოეწონათ სხდომის მონაწილეებს. მართლაც, ქალაქის თავის მონდომებითა და მხარდაჭერით 1912 წლის დეკემბერში ქალაქის მერიასთან ჩამოყალიბდა მომღერალთა გუნდი. ამ გუნდს სიმღერებთან ერთად ცეკვებიც ჰქონდა. გუნდის შემადგენლობაში გაერთიანებული იყვნენ ყველა ერის წარმომადგენელი.

გუნდი ასრულებდა სხვადასხვა ხალხთა სიმღერებს. ცეკვა „განდაგანას“ სოლისტებად, ქართველებთან ერთად იყვნენ ბერძენი მარია დიმიტრიადი, ქართველი ებრაელი ესმა ჯანაშვილი. ანსამბლმა პირველი კონცერტი გამართა 1913 წლის 11 თებერვალს ქალაქის თვითმმართველობის სააქტო დარბაზში და საზოგადოების დიდი მოწონება დაიმსახურა. კონცერტის შემდეგ სიტყვით გამოვიდნენ ქალაქის საზოგადოების წარმომადგენლები და ამ დღეს ისტორიული უწოდეს (აცსა, საქ. 164, ფურც. 82). მსგავსი მაგალითები საკმაოდ ბევრია.

ამრიგად, ბათუმის ისტორიული გამოცდილება აშკარად მიგვანიშნებს, რომ თავისთავად კონფესიური მრავალფეროვნება არ წარმოშობს ერთა შორის გაუცხოებას მაშინაც კი, როცა სახელმწიფო სტრუქტურები ამის მიღწევას ცდილობენ. ჰუმანიზმის ზოგადსაკაცობრიო იდეალები, პროგრესული ინტელიგენციის საგანმანათლებლო და კულტურული საქმიანობა, ყველა რელიგიაში არსებული კაცთმოყვარეობისა და სათნოების ძლიერი მუხტი უზრუნველყოფს კულტურული დიალოგის განხორციელებას. ამ პროგრესული ამოცანების რეალიზატორი ბათუმშიც სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობის ინტელიგენცია იყო, რომელიც ყველა ხალხსა და ყველა სარწმუნოებაში ძირითადად ჰუმანიზმის, კაცთმოყვარეობის, სათნოების, ზოგადსაკაცობრიო პრინციპების მატარებელია და შეუძლია კი არ გათიშოს, არამედ დაახლოს, შეაყვაროს, დაამეგობროს სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობის მქონე ადამიანები. ბათუმი ჩინებული მაგალითია იმისა, რომ უკვე XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე ადგილობრივი ინტელიგენციის ნაცოფიერი მოღვაწეობა მოწოდებული იყო საქალაქო ცხოვრების ნორმალიზაციისათვის, რომელშიც კულტურათა დიალოგისათვის, მხოლოდ ბათუმისათვის დამახასიათებელი კონფესიური თანაცხოვრების მოდელის შესაქმნელად, ევროპელი სტუმრების გაოცებას იწვევდა. ამ გამოცდილებას კი დღესაც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა.

წყაროები

აჭარის სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი
(შემოკლებით: ასმხფ), №771

აჭარის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი
(შემოკლებით: აცსა), ფ. 1, აღწ. 1, საქ. 204

აჭარის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი
(შემოკლებით: აცსა), საქ. 206

აჭარის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი
(შემოკლებით: აცსა), საქ. 164

გაზეთი „ჩერნომორსკი ვესტნიკი“, 1893 წ. 2 მარტი, №86.

ქართველურ და თურქულ ეთნოკულტურათა შერევისათვის

(„თურქი მესხების“ გვარსახელთა ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

დავით შავინიძე

(საქართველო)

ერი მონათესავე და არამონათესავე ეთნოსების შეერთებით, სოციალურ-კულტურული, საზოგადოებრივი განვითარების შედეგად წარმოქმნილი ფენომენია. ვერც ერთმა ერმა — მათ შორის ვერც ქართველებმა — ჩვენამდე „წმინდა სისხლით“ ვერ მოაღწია. ქართველთა ქვეყანაში მომხდური მტრის არაერთი შემოსევა-დაპყრობის დროს ხდებოდა ქართველური და უცხო ეთნოსების კულტურათა ერთმანეთში შერევა. მსგავსი მოვლენის მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ გვიან შუასაუკუნეებში თურქთა მიერ ქართველთა დაპყრობა-ასიმილაცია.

წინარე ისტორია:

საქართველოს ორი ისტორიული თემი — მესხეთი¹ და ჯავახეთი² — XVI საუკუნეში ოსმალეთმა მიიტაცა. პოლიტიკური ზემო ქართლი გვიანფეოდალურ ხანაში სამცხე-საათაბაგო, შემდეგ კი საფაშო იყო. საფაშოში აქტიურად მიმდინარეობდა ისლამიზაციის მიზანმიმართული პროცესი. ვახუშტი წერდა: „... რამეთუ აწ უმეტესადრე მოიჭრებოდნენ ეკლესიანი დიდშენიერნი და იქმნებოდნენ პირუტყვთა სადგურნი და ივლტოდნენ კუალადცა, რომელთა არა ინებეს მაჰმადიანობა ქართლს, იმერეთს, ოდიშს, გურიას, კახეთს და წარუქუნდათ ხატნი და ჯუარნი და წმინდათა ნაწილნი, მოისპობოდნენ

ეპისკოპოზი, თუ სადმე იყო, და მონაზონნი და მწყემსნი“. ქართველთა გამუსლიმანება გამოიხატებოდა არა მხოლოდ ქრისტიანობის, არამედ ცხოვრების წესის შეცვლაში. დაიწყო მიწათმფლობელობის ქართული წესის ოსმალურით შეცვლა. მიწის დროებით მფლობელად მაჰმადიანი სამხედრო ვალდებული გამოცხადდა. მაჰმადიანდებოდნენ ქართველი ფეოდალები და შემდეგ გლეხები. XVI საუკუნიდან დაიწყო ქართველთა გადასახლება ისტორიული ზემო ქართლიდან. მოსახლეობის ძირითადი ნაწილი, რომელსაც არ სურდა გამაჰმადიანება, მიგრირდებოდა ოსმალთაგან და ირანელთაგან მეტ-ნაკლებად დაცულ ქართულ პროვინციებში. ქრისტიანობის, ქართველობის შენარჩუნების მიზნით იმერეთში გადასახლებული გვარებიდან შეიძლება დავასახელოთ: **ლომსიანიძე, ნერგაძე, ნატრიაშვილი, გიორგიძე, მჟავანაძე, ებანოიძე...**

დებინტეგრაციის პროცესები XVIII-XIX საუკუნეებშიც გრძელდებოდა. სარწმუნოებრივი დაპირისპირების გამოსაწვევად „თურქად“ მონათლული სამცხე-ჯავახეთის ქართველები საბჭოთა ხელისუფლებამ თურქულ და ამერბაიჯანულ ეროვნებას მიაკუთვნა (თოფჩიშვილი I, 2005: 155). ქრისტიანი ქართველებისა და „მოკეთე რუსეთის“ დახმარების მოლოდინში მყოფი მესხები საკუთარ თავს თურქებისაგან გასამიჯნად „იერლის“ (ადგილობრივს) უწოდებდნენ. ხელშეწყობა არსაიდან ჩანდა. რუსები, რომელთაც იცოდნენ, რომ ქართველთათვის რელიგია და ეროვნება იდენტური იყო და რომ ქრისტიანობაში

1. დღევანდელი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფით — ახალციხის, ასპინძის, ადიგენის რაიონები

2. დღევანდელი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფით — ნინოწმინდის, ახალქალაქისა და, ნაწილობრივ, ასპინძის რაიონები.

დაბრუნება ქართველებს ქართველობაში დააბრუნებდა, არც ცდილან შეენარჩუნებინათ სარწმუნოება ჯერ კიდევ გაუმაჰმადიანებელი მესხებისათვის. მეტიც, საქართველოს ამ ისტორიული მხარის „თურქ-მესხად“ წოდებულ ქართველობას ხელშეწყობა ჰქონდა თურქეთში გადასახლებლად. შესაბამისად, XIX ს. განმავლობაში ქართველ მაჰმადიანთა თურქეთში გადასახლება ინტენსიური იყო. იცლებოდა ქართველთაგან ზემო ქართლი. საბჭოთა რეჟიმის პირობებში გასული საუკუნის 30-იან წლებში სამცხე-ჯავახეთის ქართველებს ჯერ უარი ეთქვათ ქართული სკოლების გახსნაზე, შემდეგ კი თურქ ხელისუფალთა მიერ საადგილმამულოპოლიტიკის შედეგად იძულებით გამაჰმადიანებული და რუსული ხელისუფლების მიერ გვარშეცვლილი ქართველები XX ს-ის 40-იან წლებში ძალით აყარეს და გადაასახლეს საბჭოთა სივრცის მაჰმადიანურ ქვეყნებში.

საქართველოს XVI-XVIII სს. ისტორიის შესწავლის წყაროდ გამოგვადგება იმერეთის მკვიდრ რეპატრიანტ მესხთა გვარსახელების შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული მასალები და ისტორიული მონაცემები. სოფელ იანეთში ამჟამად მცხოვრები, გამაჰმადიანებული, მაგრამ ქართულ ცნობიერება და კულტურაშერჩენილი მესხების გვარების³ ეთნოისტორიული კვლევის დროს დგინდება ქართველთა მიერ დედაენით შექმნილი ეროვნული, თვითმყოფი კულტურის შენარჩუნებისა და თურქთა ეთნიკური კულტურის მიღების სინამდვილე.

ა. ზემო ქართლის მკვიდრი გამაჰმადიანებული ქართველები გადასახლებამდე და გადასახლების შემდეგ გვარის იძულებით შეცვლის დროს ცდილობდნენ, გვარად ექციათ წინაპრის სახელი. უზბეკეთში გადასახლების წინ ოჯახის უფროსს — **ლაზიშვილს** გვარად მიუღია წინაპრის სახელი — იუსუპი (**→ იუსუპოვი**); **ბაქიროვების** (**← ცაცანიძე**) გვარსახელი მომდინარეობს ძველი ქართული სახელი —

ბექი/ბექა თურქულად სახეცვლილი „ბატონის“ აღმნიშვნელი **ბეგ** სახელური ფუძისგან; უცხო ქვეყანაში იძულებით გადასახლებულ ძირად **ჯინჯარაძეს** კიდევ ერთხელ უნდა შეეცვალა გვარი. „გვარად დავირქვით საქართველოში მცხოვრები არაქართული, თუმცა მაინც წინაპრის სახელი **იზნო**“; გადასახლების წინ **შავაძეების → (შახმურადოვი)** ერთმა განაყოფმა დაირქვა ამ განაყოფის წევრი ერთი ოჯახის მამის სახელი — **შახმურადი**;

ბ. რეპატრიანტებს ახსოვთ, რომ, გათურქების მიუხედავად, ინარჩუნებდნენ გვარის მეორე მემკვიდრეობითი სახელის ტარების ქართულ ტრადიციას. იანეთის მკვიდრ რეპატრიანტებულთა ერთი ოჯახი **აბიბოვის** გვარს ატარებს⁴. თავიანთი ძირი ქართული გვარის შესახებ მათ მხოლოდ ის იციან, რომ ყოფილან **თურმანიძეების „ჩახტიანებად“** წოდებული განაყოფის შვილები;

გ. შენარჩუნებული აქვთ პროფესიის აღმნიშვნელი ეპონიმის, სახელის გვარად ქცევის ქართული ტრადიცია. იმერეთიდან გადასახლებულან ადიგენის რაიონის სოფელ ვარხანში **ბახტაძეები**. მათი გადასახლების დროინდელი თურქულ-აზერბაიჯანული გვარი **ბაგბანოვი** ნაწარმოებია პროფესიის აღმნიშვნელი სახელიდან **ბაღ-ბან**. ქართულად „მებაღეს“ აღნიშნავს;

დ. იანეთში ჩამოსახლებულების უმრავლესობა თანდათან აღიდგენს ძველ ქართულ გვარს. ძირითადად ცხოვრობენ გაუყოფლად ცხოვრების ქართული წესით: **აბაშიძე ← აიუბოვი** — სამი კომლი: **იაჰია აბაშიძე**. ჰყავს ორი ვაჟი და ორი ქალიშვილი. **ზაქარია აბაშიძე**. ჰყავს ორი ვაჟი და ორი ქალიშვილი. **მაჰადინ აბაშიძე**. ჰყავს ერთი ვაჟი და ხუთი ქალიშვილი; **ბექაძე** — ერთი კომლი. ჰყავს ერთი ვაჟი; **ერისთავი ← სულთანოვი** — ერთი კომლი. ჰყავს სამი ვაჟი და ერთი ქალიშვილი; **ჩხეიძე ← იბრაგიმოვი** — ორი კომლი: **ალიხან ჩხეიძე**. ჰყავს სამი ვაჟი და სამი ქალიშვილი. **მუსტაფა ჩხეიძე**;

3. აბაშიძე → აიუბოვი; აბიბოვი ← თურმანიძე; ბაგბანოვი ← ბახტაძე; ბექაძე; ერისთავი → სულთანოვი; იზნო ← მადლოვი ← ჯინჯარაძე; კამალოვი ← ბახტაძე; ქინდიევი ← ტაბატაძე; ლაზიშვილი → იუსუპოვი; მამედოვი ← კუჟმიანი; მამისაშვილი → მამედოვი; ორბიძე → ტაიროვი; ჩხეიძე → იბრაგიმოვი; შაქრაძე → იზატოვი

4. აბიბ ოღლი (თურქულად) → ხაბიბოვი (რუსულად) → აბიბოვი (ქართულად)

ე. იშვიათად, მაგრამ მაინც ვხვდებით რეპატრირებულთა მიერ ამა თუ იმ ადგილისათვის საკუთარი სახელის ან გვარის სახელის წოდების ტრადიციას. იანეთში, იმ ადგილას, სადაც **ტოპიკ იზნოს** სათესი ყანაა, ჰქვია **ბაბუა ტოპიკის ყანა/თეფო დედეს ყანა**:

ვ. ირკვევა, რომ იანეთის მკვიდრი მესხები დღესაც ინახავენ „ლიდერის“ არჩევისა და მისგან სოციალურ-კულტურული პრობლემების გადაჭრის ტრადიციას. ლიდერი მათი იანეთში ჩამოსახლების დროს იყო **ჯამალ აიუბოვი ← აბაშიძე**. „თავისი პიროვნული თვისებებით, უნარიანობით და სამართლიანობის პრინციპით არჩეული ლიდერი სოციალურ-კულტურული და სამეურნეო ურთიერთობების გამრიგება“;

გ. ქორწინებით შექმნილი ნათესავი იანეთის მკვიდრ რეპატრიანტთათვისაც „მოყვარეა“. არ ქორწინდებიან ძირი გვარის, გადასახლებამდელი და გადასახლების შემდეგ შექმნილი გვარის ნათესავებზე; ქორწინების დროს დედის გვარიდან აკრძალვა გრძელდება სამ თაობაზე; ნათესავად თვლიან ქორწინებით, დედის, ხელოვნურად შექმნილ ნათესავს; რეპატრირებულ მესხთა მეუღლეები თავს, ჩვეულებრივ, მეუღლის გვარისად გაიაზრებენ. მაგალითად, გვარის **ერისთავ → ტელმანების** ეთნოისტორიული კვლევა საცნაურს ხდის ქართული ყოფითი ცხოვრების რამდენიმე მხარეს: „იციან, რომ არ უნდა დაქორწინდნენ **ერისთავზე**. საქორწინო ურთიერთობაში არ შედიან გადასახლების დროინდელი თავიანთი გვარის განაყოფებთანაც, რომლებიც ამჟამად ცხოვრობენ მოსკოვსა და ყირგიზეთში. არ ქორწინდებიან მეუღლის ძველი ქართული გვარის **ჩხეიძის** და „საბჭოური გვარის“ **იბრაგიმოვების** ნათესავებზე“; **მამისაშვილები**, „ქრისტიანული ტრადიციის შესაბამისად, არ ქორწინდებიან სისხლით და შექმნილ ნათესავებზე, **მამედოვის** გვარის მატარებელ განაყოფზე (ერთი ძმა ცხოვრობს თავისი „ნაშიერით“ ყაზახეთში) და ოჯახის დიასახლისის გადასახლებამდელ გვარზე, ჩახალიძეზე. არ ქორწინდებიან ნათესავ იზნოებზე, სეფივეებზე და დების ქმართა გვარების

ბაქრადების და განჩაძეების ნათესავებზე“.

მესხეთიდან XX საუკუნის 40-იან წლებში გადასახლებული გვარების ეთნოისტორიული კვლევის აუცილებლობა საინტერესოა სოციალური, ყოფითი ცხოვრების წესების შესწავლის თვალსაზრისითაც. **თურმანიძე**, უბეკეთში გადასახლების შემდეგ — **აბიბოვი**, „ქორწინებაში არ შედის დედის გვარის მატარებელ იმ ნაწილთან (სამ თაობასთან — ხაზი ჩვენია), რომლებიც თურმანიძეთა შექმნილი ნათესავები არიან“; იანეთში რეპატრირებულ ქართველთა შორის **ბაგბანოვები** სანათესაოს ყველაზე ფართო წრეს ასახელებენ. მათმხოლოდ „საკუთარი და დედის გვარის მატარებელ ნათესაობასთან კი არა აქვთ საქორწინო აკრძალვა, სხვა ნათესავ მოყვრებთანაც. არ ქორწინდებიან დღეს ნალჩიკში მცხოვრებ მოყვარე **შავაძეებზე**. არ ქორწინდებიან ასევე ნალჩიკში მცხოვრებ სისხლით ნათესავ **ვასაძეებზე → საფაროვები**, მოყვარე **იზნოს** გვარისანზე და ბიძაშვილ **კამალოვებზე ← ბახტაძე**“;

თ. იანეთში გადმოსახლებული მესხებისთვის მშობლიურია ქართული ეთნოგრაფიული ტერმინები: წინაპრის მნიშვნელობით გამოყენებული **„ძველი“**, **„განაყოფი“**, **„ნაშიერი“**, **„მოყვარე“**.

ეროვნული სხეულის ძლიერება განაპირობებდა იმას, რომ დამპყრობელი და დაპყრობილის ასიმილირებისკენ მიმართული მისი ღონისძიებები ვერ ახდენდნენ ქართველური გენოტიპის სრულ შეცვლას. მიუხედავად ზემო ქართლის მკვიდრი ქართველი მაჰმადიანების თურქებად გამოცხადებისა, მათი ჯერ თურქეთში და შემდეგ საბჭოეთის მაჰმადიანურ რესპუბლიკებში გადასახლებისა, ქართული გვარების დაკარგვისა, ოფიციალურ დოკუმენტებში არაქართველებად დაკანონების, იანეთში რეპატრირებული კონფესიური ქართველების ნაწილში გადარჩა ეროვნული თვითშეგნება.

ეთნოგრაფიული მასალა: „თურქი მესხები“ გადასახლებამაც საკუთარ სამშობლოდ საქართველოს, ხოლო მშობლიურ ენად ქართულს ვთვლიდით; ოჯახში ეხლა უკვე ვსაუბრობთ

ქართულად, თუმცა ასაკის ადამიანთა სასაუბრო ჯერ კიდევ თურქულია. იგივე თაობა მადლიერია, რომ საქრისტიანო სამშობლოში ცხოვრობს, თუმცა რწმენა ისევ მაჰმადიანური გვაქვს; „თურქ მესხებად“ წოდებული ქართველები დღესაც თავის წინაპარს „ძველს“ ვეძახით. გადასახლებამდე ჩვენი ყველას სარწმუნოება არაოფიციალურად მაინც ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური იყო. ჩუმად ვასრულებდით ქრისტიანული მრწამსით გათვალისწინებულ წეს-რიტუალებს, აღვნიშნავდით დღესასწაულებს. ქრისტიანული დღესასწაულებიდან დღესაც „თავისად“ გამოვირჩევთ აღდგომას; შენარჩუნებული გვაქვს სტუმარმასპინძლობის ქართველური წესიც. ვიცით, რომ სტუმარი უპატივცემულოდ არ უნდა გავუშვათ. ოღონდ ღვინო გვეკრძალება. ოჯახის ქალიც თურქული წესისამებრ სტუმართან ძირითადად არ ჩნდება, მხოლოდ საჭიროების (სუფრის გაწყობის დროს თავიდან...) დროს“.

საკუთარ სამშობლოში უკვე „დაფუძნებული ცხოვრება“ რეპატრირებულ მესხებს საშუალებას მისცემს, მთლიანად დაუბრუნდნენ საუკუნეების მანძილზე მინავლებულ ქართველურ მატერიალურ და სულიერ კულტურას. მომავალი კვლევა კი ე.წ. „თურქ მესხთა“ ყოფაში ქართველურ მართლმადიდებლურ და თურქულ მაჰმადიანურ კულტურათა სინკრეტის სხვა ელემენტებს, საქართველოს წარსულის უთუოდ საინტერესო ისტორიას გამოავლენს.

ლიტერატურა

ალექსიძე ზ. (რედ.)

2004. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, თბილისი: „არტანუჯი“

ბატონიშვილი ვახუშტი

1941. აღწერა სამეფოსა საქართველოსი, თბილისი: „სტალინის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“

ბერიძე მ.

2006. ქართველთა გამუსლიმება და გვარის

შეცვლა მესხეთში, თბილისი: სამცხე-ჯავახეთის რეგიონალური ასოციაცია „ტოლერანტი“

ბერძენიშვილი ნ.

1964. საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. 1, თბილისი: „მეცნიერება“

ბოჭორიძე გ.

1992. მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი: „მეცნიერება“

თოფჩიშვილი რ.

2005. ეთნო-ისტორიული ეტიუდები, 1, თბილისი: „ენა და კულტურა“.

2000. სად წავიდა ჯავახეთის ქართული მოსახლეობა, თბილისი: „მემატეიანე“

1997. როდის წარმოიქმნა ქართული გვარსახელები, თბილისი: „ს/ს კეგელი“

სოსელია ო.

1973. ნარკვევები ფეოდალური ხანის დასავლეთ საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიიდან, თბილისი: „მეცნიერება“

ფუტკარაძე ტ.

2005. მესხეთიდან დეპორტირებულთა თვითაღქმა, თბილისი: „არტანუჯი“

ყაუხჩიშვილი ს.

1959. ქართლის ცხოვრება, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“

შავიანიძე დ.

2006-2008. სავლეთ ეთნოგრაფიული მასალები
2002. ოკრიბული გვარსახელები, ქუთაისი: „ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“.

ცხადაია პ.

2000. გვარები და გვართა დასახლებანი სამეგრელოში, თბილისი: „ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“.

დიალოგის ტრადიცია და სახეები

მაგდა კობახიძე

(საქართველო)

ადამიანის აზროვნებას დიალოგური ხასიათი აქვს. შეიძლება ითქვას, ყოველი სიტყვა, რომელსაც ადამიანი წარმოთქვამს, მიმართულია ადრესატისადმი. საკუთარ თავთან საუბარიც კი, როგორც მონოლოგური ფორმა, აუცილებლად გულისხმობს მსმენელს, ამ შემთხვევაში საკუთარ თავს. მაშასადამე, მონოლოგიც ორ კომპონენტს ითავსებს, თუმცა ადრესანტიცა და ადრესატიც რიგ შემთხვევებში შესაძლებელია ერთი და იგივე პირი იყოს. ადრესანტისა და ადრესატის არსებობას თუ კრიტერიუმად მივიჩნევთ, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მონოლოგური ფორმებიც დიალოგურია, იმისგან დამოუკიდებლად, ადრესატის ფუნქცია პასიურია (ვგულისხმობთ მუდმივად ადრესატის პოზიციაზე დარჩენას), თუ — არა. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია გამოვთქვათ აზრი, რომ ბერძნული სიტყვა *logos*, გარკვეული აზრით, *dialogos*-ია. მიუხედავად შესავალში დიალოგის საკითხის ამ კუთხით დაყენებისა, *logos*-ისა და *dialogos*-ის ცნებების ურთიერთმიმართების ამგვარად დანახვის მცდელობისა, სტატიაში ჩვენ შევეცდებით განვიხილოთ დიალოგის ტრადიციული ფორმები და განვიხილოთ მათი სტრუქტურისა და შინაარსის გარკვეული ასპექტები, დიალოგის მიზანი ამა თუ იმ ავტორთან.

ანტიკურობიდან მოყოლებული შუა საუკუნეებისა და აღორძინების ეპოქის გავლით დღემდე, დიალოგი ფილოსოფიური აზროვნების გამოხატვის ერთ-ერთ ძირითად ფორმად გვევლინება. პლატონის კლასიკური დიალოგების შემდეგ დიალოგური ჟანრი ერთგვარ ტრა-

დიციად იქცა. მომდევნო საუკუნეებში საკუთარი მოძღვრების ამ ფორმით გადმოცემა არა ერთი მნიშვნელოვანი მოაზროვნისთვის იყო დამახასიათებელი. დიალოგის ფორმით წერდა ციცერონი, სენეკა, იონე სკოტ ერიუგენა, ანსელმ კენტერბერიელი, ნიკოლოს კუმანელი, ჯორდანო ბრუნო და სხვა.

კლასიკური დიალოგის შემქმნელი პლატონია. თუ რატომ აირჩია მან ეს ჟანრი თავისი ფილოსოფიის გადმოსაცემად, ამას მკვლევრები განსხვავებულად პასუხობენ. ერთ-ერთი თვალსაზრისით, დიალოგი თავისებური კოსმოსია. ამ თვალსაზრისის დამცველნი ცდილობენ პარალელი გაავლონ კოსმოსსა და დიალოგს შორის. მათი აზრით, პლატონს დიალოგით სურდა კოსმოსისათვის როგორც ღვთაებრივი ქმნილებისათვის მიებაძა. კოსმოსის მსგავსი ქმნილების — დიალოგის შექმნით, რომელიც კოსმოსის მსგავსად თავის თავში იტევს ჭეშმარიტებას, პლატონი კოსმოსის შემოქმედის „აჩრდილი“ იქნებოდა. კოსმოსში არსებობენ განსხვავებული ელემენტები და ისინი ერთ მთლიანობას ქმნიან კოსმოსის, ანუ უზენაესი წესრიგის სახით (*cosmos* ბერძ. წესრიგი). ასევე, პლატონის დიალოგებშიც გვხვდება განსხვავებულ პოზიციაზე მდგომი პერსონაჟები, რომლებიც კითხვებს სვამენ და პასუხობენ. სწორედ ამ სხვადასხვაობით იქმნება დიალოგში აზრის ჰარმონია. ისევე, როგორც კოსმოსში კოსმოსური ძალა ხან ერთ, ხან მეორე ელემენტს უერთდება, დიალოგშიც ჩვენი სული, როგორც მსაჯული, ხან ერთი მოსაუბრისკენ იხრება, ხან — მეორისაკენ. პლატონის თქმით, ლიტერატურული

ნაწარმოები ჰგავს ცოცხალ არსებას (ფედროსი, 264 c). აქედან გამომდინარე, ნაწარმოებთა შორის საუკეთესო იქნება საუკეთესო ცოცხალი არსების მსგავსი, ხოლო საუკეთესოთა შორის საუკეთესო ცოცხალი არსება არის კოსმოსი, და მისი მსგავსია დიალოგი, როგორც სიტყვიერების საუკეთესო სახეთა შორის საუკეთესო.

„დიალოგი“ ბერძნული სიტყვაა და მომდინარეობს ზმნისგან *dialegomai* (ლიდლი სკოტი 2001: 16), რაც ქართულად ნიშნავს „საუბარს“. ამ ბერძნული ძირიდან იღებს სათავეს აგრეთვე ტერმინი „დიალექტიკა“. „დიალექტიკის“ დღევანდელი მნიშვნელობისგან განსხვავებით, ის ძველ საბერძნეთში „კამათის ხელოვნებას“ ნიშნავდა. მსჯელობის ამგვარი სახით წარმართვის ხერხს ელინელები „დიალექტიკურს“ უწოდებდნენ. დიალექტიკა ერთგვარ მეთოდს წარმოადგენდა პაექრობაში, რომლის მიზანიც კითხვა-პასუხის გზით ჭეშმარიტების მიგნება იყო. შუა საუკუნეების დასავლეთში „დიალექტიკა“ განიხილებოდა, როგორც ერთი შვიდი თავისუფალი ხელოვნების საგანთაგან. ქართულში სიტყვა „დიალოგი“ არ არსებობდა. მის შესატყვისად იყენებდნენ ტერმინს „სიტყვის-გებაი“, რომელიც ასევე აღნიშნავდა საჯაროდ ლაპარაკს, კამათს, დისპუტს, საუბრის წარმართვას. ერთსა და იმავე ბერძნულ სიტყვას *demegoron* იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ გადმოქართულებისას განსხვავებულად თარგმნიდნენ ეფრემ მცირე და არსენ იყალთოელი. ეფრემ მცირესთან ეს ბერძნული სიტყვა შეესატყვისება ქართულ „სიტყვისგებაი“-ს, ხოლო არსენ იყალთოელთან – „ზრახვაი“-ს. ეფრემ მცირე ბერძნულ *logikos* და *apokrisis* სიტყვებს ასევე „სიტყვა-გებაი“-თ თარგმნიდა. სულხან-საბას ლექსიკონში, კითხვაზე პასუხის გაცემა აღინიშნება „მიგება“ ტერმინით. ამიტომ „დიალოგი“ თანამედროვე ქართულით შეიძლება გადმოვიტანოთ, როგორც „კითხვა-მიგება“, ანუ „კითხვა-პასუხი“.

ანტიკურ საბერძნეთში წერდნენ დიალოგებს და იყენებდნენ ჭეშმარიტების ძიების დიალექტიკურ მეთოდს, რომლის ერთ-ერთი სახე იყო აბსურდამდე დაყვანა, ლათინური ფორმულირებით – *reduction ad absurdum*.

ეს ნათლად ჩანს ჯერ კიდევ ელენელებთან, კერძოდ, ძენონის აპორიებში, სადაც ძენონი რისამე დასასაბუთებლად მისი საპირისპიროს წინააღმდეგობამდე, ანუ აბსურდამდე დაყვანას ცდილობს. იგი ამ დროს მიმართავს და ეკამათება მსმენელს, რომელიც, მართალია, არ ჩანს, როგორც მოქმედი პირი, მაგრამ უთუოდ იგულისხმება. კამათის წარმართვის ეს პროცესი შემდგომ დაიხვეწა და სოკრატესთან ჩამოყალიბდა როგორც დიალოგი. დიალექტიკა, როგორც კამათის ხელოვნება, სოკრატისეული ძიების პროცესში სწორად *reduction ad absurdum*-ის მეთოდით არის წარმოდგენილი, რომლის შესახებაც სოკრატე-პლატონი არაერთხელ მსჯელობს.

სოკრატე-პლატონისათვის დიალექტიკა არის ხელოვნება აზროვნებაში წინააღმდეგობის გზით არაწინააღმდეგობრივის მიღებისა, ე.ი. იმის მიღებისა, რაც წინააღმდეგობაზე მაღლა დგას. „დიალექტიკა ჭეშმარიტებამდეა და არა ჭეშმარიტებაში“ (წერეთელი 1973: 346). მიუხედავად სოკრატე-პლატონის წანამძღვრისა ჭეშმარიტების შობის შესახებ, მათევეტიკის მეთოდის შედეგი – „შობა“ – არ გულისხმობს ჭეშმარიტების დაბადებას. არც ერთ დიალოგში არ არის საძიებელი ცნების ძირითადი განსაზღვრების მიღება, არამედ, სწორი გზა მის მისაღებად დგინდება ეპითეტების საშუალებით. მაგალითად: დიალოგში „პირველი ალკიბიადე“ სამართლიანობა განსაზღვრულია, როგორც სასარგებლო, ხოლო „ჰიპია უფროსის“ მიხედვით: „მშვენიერება ძნელია“.

პლატონის კლასიკურმა დიალოგმა ამ ჟანრის ისტორიაში განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა. მას არაერთი მოაზროვნე ჰბაძავდა. პლატონის დიალოგი მომდევნო ეპოქებშიც ნაწარმოებების შექმნისას ერთგვარ ორიენტირად იქცა. ამაზე მიუთითებენ ისეთი მოაზროვნეები, როგორებიც იყვნენ ციცერონი (106-43 ძვ.წ.) და იოანე ოქროპირი (IV-V).

ქრისტიანული მოძღვრების გადმოსაცემად თეოლოგები ხშირად მიმართავდნენ დიალოგურ ჟანრს. ამაზე მეტყველებს უამრავი კატეხიზმო კათაკმეველთათვის. დიალოგის ელინური ტრადიციებისაგან განსხვავებით,

კატეხიზმში კითხვები ისეთი სახისაა, როგორც ბუნებრივად გაუჩნდება კათაკმეველს, პასუხები კი საღვთო სწავლებასა და წმინდა მამათა ნაწარმოებებს ემყარება. ამდენად, არავითარი კამათი მკითხველ-მოპასუხეს, მოძღვარსა და ყრმას შორის არ ხდება.

დიალოგური ჟანრით თეოლოგიურ-დოგმატური ცოდნის გამოთქმა დამახასიათებელია იოანე დამასკელის არაბი მიმდევრის, VIII-IX საუკუნეების არაბი ქრისტიანი საკლესიო მოღვაწის თეოდორე აბუკურასათვის. მისი ნაწარმოებები ქართულიდან თარგმნა არსენ იყალთოელმა. თავის დროზე აბუკურა ჩინებულ მოპაექრედ ითვლებოდა. ის მაჰმადიანური სარწმუნოების წარმომადგენელთათვის ქრისტიანული რწმენის უპირატესობის დამტკიცებას ცდილობდა. საამისოდ აბუკურა აზრის გამოხატვის დიალოგურ ფორმას მიმართავდა, სადაც კამათი ავტორსა და სარკინობს შორის მიმდინარეობს. აბუკურას დიალოგებს არსენ იყალთოელის თარგმანით „სიტყვისგებანი“ ეწოდება.

დიალოგებს თხზავდნენ შუა საუკუნეების სხვა მოაზროვნეებიც. მათი დიალოგები განსხვავდებოდა და ემსგავსებოდა კიდევ ანტიკურ დიალოგებს. შუა საუკუნეებში გვხვდება დიალოგები მოსწავლე-მასწავლებლის საუბრის სახით, რომელშიც შემკითხველის როლი მოწაფეს უკავია, მოპასუხისა — მასწავლებელს. ასეთი ავტორები არიან იოანე სკოტ ერიუგენა, ანსელმ კენტერბერელი და სხვა. მათ მიერ შექმნილ დიალოგებში ავტორის ძირითად აზრს გადმოსცემს მასწავლებელი, რომელსაც ცოდნის მხრივ მოსწავლესთან შედარებით უპირატესობა აქვს.

ასეთ დიალოგებში, სადაც საუბარი მიმდინარეობს მასწავლებელსა და მოწაფეს შორის, რომელთა შორისაც არსებობს განსხვავება ცოდნის მხრივ და აზრის ჰეგემონია მუდამ მასწავლებლის მხარესაა. არის ტენდენცია, რომ დიალოგმა მონოლოგის სახე მიიღოს, თუმცა დიალოგს, მისი არსის ჭეშმარიტი გაგებით, სჭირდება მოსაუბრეთა თანასწორუფლებიანობა და აზრის თავისუფლება.

რაც შეეხება აღორძინების ეპოქას,

რომელმაც ადამიანს მეტი ვალდებულება დააკისრა, გაუღვიძა რწმენა საკუთარი ძალებისა, მან თან მოიტანა დიალოგის ახალი სახე, რენესანსული დიალოგი, რომელიც, რა თქმა უნდა, ეპოქის შინაარსს ატარებდა. ეს არის დიალოგი, სადაც აღარ ჩანს ლოცვა, როგორც ღმერთისადმი დაქვემდებარების გამოხატულება. მის ადგილს იკავებს ადამიანის რწმენა საკუთარი შესაძლებლობებისადმი. ამგვარი დიალოგების ერთ-ერთ ავტორად გვევლინება რენესანსული აზროვნების უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი ჯორდანო ბრუნო. ასეთი ხასიათის გამო მის დიალოგებს სამართლიანად უწოდებენ „გმირულ დიალოგებს“.

თანამედროვეობამ დიალოგს სხვა დატვირთვა შესძინა. ტექნიკური განვითარების სულ უფრო მზარდ და დაჩქარებულ ფაზაში დიალოგი უფრო მეტად რაიმე საფრთხის პრევენციის საშუალებაა, ვიდრე ფილოსოფიური აზროვნების გამოხატვის ფორმა.

თანამედროვე მსოფლიო ორიენტირებულია თანასწორუფლებიან დიალოგზე, როგორც განსხვავებული, თუნდაც დაპირისპირებული აზროვნების თანაარსებობის ფორმაზე. თანასწორუფლებიანი დიალოგი ნიშნავს იმის გაცნობიერებას, რომ არ არსებობს ერებს, კულტურებს, მსოფლმხედველობებს შორის იმგვარი განსხვავება, რომელიც შექმნის ურთიერთდაპირისპირების საფუძველს, და არ არსებობს დაპირისპირება, რომლის მოგვარებაც არ იქნება შესაძლებელი შეთანხმებით.

მსოფლიო სავსეა კონფლიქტებით. იმ დროს, როდესაც დედამიწა გლობალური კატასტროფების წინაშე დგას, ადამიანები უნდა გაერთიანდნენ ისეთი პრობლემების გადასაჭრელად, როგორცაა ეკოლოგიური საფრთხე, მასობრივი განადგურების იარაღის ბოროტად გამოყენება და ა.შ. ეს პოზიცია ჯეროვანი სიცხადით გამოიხატა 1955 წელს ლონდონში, მეცნიერთა საერთაშორისო კონფერენციაზე, სადაც გაფორმდა დოკუმენტი, რომელიც „რასელ-აინშტაინის მანიფესტის“ სახელით არის ცნობილი. მანიფესტის ძირითადი აზრი ისაა, რომ ტრაგიკულ სიტუაციებში, რომლებშიც ადამიანებს უხდებათ ყოფნა, მეცნიერები უნდა

გაერთიანდნენ ზოგადსაკაცობრიო საფრთხეთა წინააღმდეგ, ვინაიდან კაცობრიობის მომავალი ეჭვქვეშ დგას. ამ დოკუმენტის ავტორთა სურვილია, რომ ქვეყნებს შორის წამოჭრილი ყველა საკითხი განხილულ იქნეს მშვიდობიანი მოლაპარაკების გზით (აინშტაინი ა. და რასელი ბ. 2005: 4). სწორედ ახლა უნდა შეასრულოს დიალოგმა მისი განვითარების ისტორიაში უმნიშვნელოვანესი როლი; მან კონსენსუსამდე უნდა მიიყვანოს ადამიანები, რათა კაცობრიობა განადგურებას გადაურჩეს.

დიალოგის გზით განსხვავებული აზრების შეთანხმება თავისუფალი აზროვნების მონაპოვარია. კამათის მიზანი უნდა იყოს შეთანხმება და არა მოწინააღმდეგის თავის მხარეზე გადმობირების, ანდა მისი უმწეობის ჩვენება. ჯერ კიდევ ანტიკურ ხანაში ეპიკურე ამბობდა: „კამათში გაცილებით მეტს იგებს დამარცხებული, რადგან ცოდნას იძენს“.

ლიტერატურა

აბუკურა თ.

1980. ტრაქტატები და დიალოგები. თბილისი: „მეცნიერება“

აინშტაინი ა. და რასელი ბ. (EINSTEIN A. & RUSSELL B.)

2005. Manifesto 50. London: Spokesman Books

დამასკელი ი.

1976. დიალექტიკა. თბილისი: „მეცნიერება“

დემოკრიტე, ეპიკურე

1959. ფრაგმენტები, წერილები. თბილისი: საბჭოთა საქართველო

კენტერბერიელი ა.

1983. ჭეშმარიტებისათვის. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა

ლიდლი სკოტი (LIDDLE-SCOTT)

2001. Greek-English Lexicon, Oxford: Clarendon Press

მაკიტერიკი რ. (MACKITTERICK R.)

2003. The Early Middle Ages. Oxford: Oxford University Press

პლატონი

1997. ადრეული დიალოგები. თბილისი: „ნეკერი“

ჰორნბლაუერი ს. და სპაუფორთი ა. (HORNBLOWER S. & SPAWFORTH A.)

2004. The Oxford Companion to Classical Civilization, Oxford: Oxford University Press.

მომსხენებლები:

აბდუშელიშვილი ნინო (ა.შ.შ.) — ისტორიის დოქტორი (Ph.D.); "Frank Everet"-ის ასოციაციის თერაპევტა ჯგუფის წევრი; ანთროპოლოგ-კონსულტანტი მსოფლიო ბანკში.
კონტაქტი: ninukius@yahoo.com

ავალიანი ლელა (საქართველო) — ფილოლოგიის დოქტორი (Ph.D.), ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველური დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომელი; აღმოსავლეთმცოდნეობის დეპარტამენტის ასისტენტ-პროფესორი.
კონტაქტი: avaliani@posta.ge

ავესტი ინა ტერ (ჰოლანდია) — დოქტორი, ამსტერდამის უნივერსიტეტი, განათლების დეპარტამენტი.
კონტაქტი: kh.ter.avest@inter.nl.net

ავრამიუკი ალინა (პოლონეთი) — დოქტორი, ვარშავის უნივერსიტეტი, გეოგრაფიისა და რეგიონალური პრობლემების შესწავლის ფაკულტეტი.
კონტაქტი: alina.awramiuk@uw.edu.pl

არქიეპისკოპოსი თეოდოსი (პეტრესკუ) (რუმინეთი) — თეოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, მართლმადიდებლური თეოლოგიის ფაკულტეტის დეკანი, კონსტანცას უნივერსიტეტი.
კონტაქტი: teodosies@yahoo.com

ასათიანი ავთანდილი (საქართველო) — პედაგოგიკის დოქტორი (Ph.D.), პროფესორი. თბილისის სასულიერო აკადემია და სემინარია; ტექნიკური უნივერსიტეტი.
კონტაქტი: avtandil110@gol.ge

ბალანჩივაძე იაგორი (საქართველო) — დოქტორანტი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, პედაგოგიკის დეპარტამენტი.
კონტაქტი: iagor-balanchivadze@posta.ge

ბალანჩივაძე რევაზი (საქართველო) — ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, რუსთაველის თეატრისა და კინოს უნივერსიტეტი.
კონტაქტი: reba@posta.ge

ბასილაძე იმერი (საქართველო) — პედაგოგიკის დოქტორი (Ph.D.), ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, განათლების ფაკულტეტი.
კონტაქტი: atsu@atsu.edu.ge

ბერიაშვილი ლიანა (საქართველო) — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი; ისტორიის, ეთნოლოგიის და რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი.
კონტაქტი: marina_bytia@yahoo.com

ბეპიევი ნაირა (საქართველო) — ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, მოწვეული პროფესორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

კონტაქტი: ninitami@rambler.ru

ბილიარსკი ივანი (ბულგარეთი) — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბულგარეთის მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტი, ვარნას უნივერსიტეტი.

კონტაქტი: i_biliarsky@hotmail.com
biliarsk@bas.bg

ბრუნი ალისანდრო მარია (იტალია) — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი.

კონტაქტი: bruni_alessandro@hotmail.com

გაბაშვილი მანანა (საქართველო) — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერ-თანამშრომელი.

კონტაქტი: m_ivanishvili@yahoo.com

გაბუნია კახა (საქართველო) — ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი; საქართველოს სახალხო დამცველის სამოქალაქო განათლების ცენტრის ხელმძღვანელი.

კონტაქტი: kgabunia@cciiir.ge,
k.gabunia@ombudsman.ge

გახელაძე გიორგი (საქართველო) — საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ექსპერტი, ეროვნული სასწავლო გეგმებისა და შეფასების ცენტრი.

კონტაქტი: ggakheladze@ganatleba.org

გელენავა ირაკლი (საქართველო) — ისტორიის დოქტორი (Ph.D.), აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლებისა და კულტურის სამინისტრო, ტერიტორიალური წარმომადგენლობებისა და საინფორმაციო მენეჯმენტის განათლების დეპარტამენტი, მთავარი სპეციალისტი.

კონტაქტი: irakligali@rambler.ru

გელოვანი ნანა (საქართველო) — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ივ. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ისტორიის დეპარტამენტი.

კონტაქტი: nanagelov@yahoo.com

გიპერტი იოსტი (გერმანია) — ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი შედარებითი ლინგვისტიკის დარგში, ფრანკფურტის უნივერსიტეტი.

კონტაქტი: gippert@em.uni-frankfurt.de

გოგოლიშვილი ოთარი (საქართველო) — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ისტორიის დეპარტამენტი.

კონტაქტი: logos.iccr@yahoo.com

გოცირიძე გიორგი (საქართველო) — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი.

კონტაქტი: marina_bytia@yahoo.com

გურიევი ტამერლანი (რუსეთი) — ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის ჩრდ. ოსეთის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სამეცნიერო კვლევითი ინსტიტუტი.

კონტაქტი: soigsi@mail.ru,
madingurieva@yandex.ru

დანიელიანი ედუარდი (სასომხეთი) — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, სომხეთის მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტი.

კონტაქტი: ashmelk@yahoo.com

დარჩია მაია (ჩეხეთი) — საშუალო და უმაღლესი საფეხურის ინტეგრირებული სკოლისა და ლიცეუმის პროფესორი; „უნია კომენიუსის“ სამეცნიერო საზოგადოების წევრი.

კონტაქტი: Darchia@seznam.cz

დეკანოზი იოსები (ზეთეიშვილი) (ლიტვა) — წმ. პანტელეიმონის სახელობის მართლმადიდებელი ეკლესიის წინამძღვარი, ვილნიუსი, ლიტვა.

კონტაქტი: prodromos@tts.it

დური ნიკოლაე (რუმინეთი) — ღვთისმეტყველების დოქტორი (Ph.D.), ბუქარესტის თეო-

ლოგის ინსტიტუტი.

კონტაქტი: nicolaedimos@yahoo.com

დულარიძე თამარი (რუსეთი) — კინორეჟისორი, ტელევიზიის სახელმწიფო სკოლა; ჟურნალისტიკისა და ლიტერატურული შემოქმედების ინსტიტუტი მოსკოვში.

კონტაქტი: latavra@gmail.com

ეპისკოპოსი იოანე (გამრეკელი) (საქართველო) — აკადემიკოსი, გელათის მეცნიერებათა აკადემია; საქართველოს საპატრიარქოსთან არსებული განათლების კომიტეტის ხელმძღვანელი.

კონტაქტი: betlemi@betlemi.ge

ერიაშვილი ჟუჟუნა (საქართველო) — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოლოგიის კომიტეტი.

კონტაქტი: Inamora@gbcollaw.com

ეფიმოვი ანდრეი (რუსეთი) — ფიზიკა-მათემატიკურ მეცნიერებათა დოქტორი, მოსკოვის წმ. ტიხონის მართლმადიდებლური ჰუმანიტარული უნივერსიტეტი.

კონტაქტი: missionary_pstgu@mail.ru

ზახარამ მალგოჟაჩა (პოლონეთი) — ფილოსოფიის დოქტორი (Ph.D.), "Lech Walesa"-ს ინსტიტუტი, მრჩეველი მედიისა და საზოგადოებასთან ურთიერთობის საკითხებში.

კონტაქტი: malgorzatazachara@hotmail.com,
malgorzatazachara@gazeta.pl

ინასარიძე მაია (საქართველო) — საგანმანათლებლო ორგანიზაცია „დიდაქტიკის“ ხელმძღვანელი; ეროვნულ უმცირესობათა და სამოქალაქო ინტეგრაციის ცენტრის ექსპერტი, პედაგოგ-ტრენერი.

კონტაქტი: maiaelene@yahoo.com

იღუმენი ენდრიუ (ვეიდი) (იტალია) — მართლმადიდებელთა სამონასტრო საძმო, ტურინი;

მოსკოვის საპატრიარქო, იტალიის ეპარქია.

კონტაქტი: Andrew.wade@fastwebnet

კალანდარიშვილი ნინო (საქართველო) — განვითარებისა და თანამშრომლობის ცენტრი — პლურალიზმის ცენტრი, ადამიანის უფლებების პროგრამების კოორდინატორი, თბილისის ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის განათლების ფაკულტეტის დოქტორანტი.

კონტაქტი: ninokalan@yahoo.com

კობახიძე მაგდა (საქართველო) — საქართველოს განათლებისა და მეცნიერებათა სამინისტრო, პროფესიული განვითარების ცენტრი, საზოგადოებასთან ურთიერთობის კოორდინატორი.

კონტაქტი: nkobakhidze@gmail.com

ლანკშერი დევიდი (დიდი ბრიტანეთი) — მთავარი მეცნიერ-თანამშრომელი, ვარკვის უნივერსიტეტი, განათლების დეპარტამენტი, რელიგიისა და განათლების ფაკულტეტი.

კონტაქტი: dandclankscoll@hotmail.com

ლობჟანიძე სოფიკო (საქართველო) — პედაგოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, თბილისის ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, განათლების ფაკულტეტი.

კონტაქტი: sofikol@yahoo.com

მაისურაძე ნინო (საქართველო) — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი. ისტორიის, ეთნოლოგიის და რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი.

კონტაქტი: logos.iccr@yahoo.com

მალაზონია დავითი (საქართველო) — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ი. ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, განათლების ფაკულტეტი.

კონტაქტი: malazoniadata@yahoo.com

მამისთვალისხილი ელდარი (საქართველო) — პროფესორი, გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,

ჰუმანიტარული ფაკულტეტი.

კონტაქტი: eldarmamistvalishvili@rambler.ru

მაყაშვილი ქეთევანი (საქართველო) — ფსიქოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, თბილისის ი. ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, განათლების ფაკულტეტი.

კონტაქტი: pusuki@hotmail.com

მელქონიანი აშოტი (სასომხეთი) — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, სომხეთის მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის აკადემიკოსი, ისტორიის ინსტიტუტის დირექტორი.

კონტაქტი: ashmelk@yahoo.com

მენაბდიშვილი ლელა (საქართველო) — დემოგრაფიისა და სოციოლოგიის ინსტიტუტი, უფროსი მეცნიერ-თანამშრომელი.

კონტაქტი: lamuna88@yahoo.com

მრევლიშვილი ნანა (საქართველო) — ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტი.

კონტაქტი: nanamrevlishvili@rambler.ru

მღვდელი ჰენრიკი (პაპროცკი) (პოლონეთი) — თეოლოგიის დოქტორი, ბელისტოკის უნივერსიტეტის და ვარშავის მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო სემინარიის პროფესორი.

კონტაქტი: henryk.paprocki@waw.tvp.pl

ორჯონიკიძე ნინო (საქართველო) — პედაგოგიის დოქტორი (Ph.D.), ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, პედაგოგიის ფაკულტეტი.

კონტაქტი: atsu@atsu.edu.ge

რამიშვილი ფატი (საქართველო) — თბილისის გოეთეს ინსტიტუტში გერმანული ენის მასწავლებელი; თბილისის ი. ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი.

კონტაქტი: fatramgeo@yahoo.com

რაფავა მაია (საქართველო) — ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის უფროსი მეცნიერ-თანამშრომელი.

კონტაქტი: mraphava@yahoo.com

რიეტველდ-ვან ვინგერდენ მარიოკე (ჰოლანდია) — დოქტორი, ამსტერდამის უნივერსიტეტი, განათლების დეპარტამენტი.

კონტაქტი: M.Rietveld@psy.vu.nl

სურგულაძე ბელა (საქართველო) — ფილოლოგიის დოქტორი (Ph.D.)

ი. ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორ-კონსულტანტი.

კონტაქტი: sofikol@yahoo.com

ფალავანდიშვილი მარინე (საქართველო) — პედაგოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს პედაგოგიურ მეცნიერებათა აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტი.

კონტაქტი: marine_palavandishvili@yahoo.com

ფირალიშვილი ზაზა (საქართველო) — ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ივ. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

კონტაქტი: z_piralishvili@yahoo.com

ქარიმფურიყარამაღეჯიალი (ირანი) — ისლამური თეოლოგიის დოქტორი, ქრისტიანული და ისლამური კვლევების საერთაშორისო ცენტრის დირექტორი.

კონტაქტი: oqazumovi@yahoo.com

ქურდიანი მიხეილი (საქართველო) — ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, აკადემიკოსი; გელათის მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტი;

ივ. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარული ფაკულტეტი.

კონტაქტი: kurdiani_mikheil@yahoo.com

ქშუტაშვილი ალექსი (საქართველო) — ღვთისმეტყველების დოქტორი (Ph.D.), თბილი-

სის სასულიერო აკადემია და სემინარია; საქართველოს საპატრიარქო, უცხოეთში არსებულ ქართულ სამრევლოებთან და სათვისტომოებთან ურთიერთობის განყოფილების უფროსი.

კონტაქტი: kshutashvili@gmail.com

შავერდაშვილი ეკატერინე (საქართველო) — ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, თბილისის ი. ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, განათლების ფაკულტეტი, მიმართულება — უცხო ენების სწავლების მეთოდოლოგია.

კონტაქტი: shaverdashvili@yahoo.de

შავიანიძე დავითი (საქართველო) — ისტორიის დოქტორი (Ph.D.), ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველური დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერ-თანამშრომელი.

კონტაქტი: okribelishvili@mail.ru

შილაკაძე მანანა (საქართველო) — ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ვ. სარაჯიშვილის თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია.

კონტაქტი: leniko@gmx.de

შიხაშვილი გიორგი (საქართველო) — ეკონომიკის დოქტორი, ივ. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეკონომიკისა და ბიზნესის ფაკულტეტის პროფესორი; თბილისის სასულიერო აკადემიასთან არსებული საღვთისმეტყველო ინსტიტუტის სპეცკურსების „საეკლესიო-სამონასტრო ეკონომიკა“-ს ხელმძღვანელი.

კონტაქტი: geokeria@yahoo.com

ცარციძე დავითი (საქართველო) — პედაგოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი, განათლების სამინისტროს მულტიდისციპლინური გუნდი - სპეციალური პედაგოგი;

თბილისის ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

კონტაქტი: 8david888@gmail.com

ცარციძე ნანა (საქართველო) — ფსიქოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, თბილისის ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

კონტაქტი: naniko8888@yahoo.com

ჭავჭავაძე ნინო (საქართველო) — ფსიქოლოგიის დოქტორი (Ph.D.), დ. უზნაძის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტი.

კონტაქტი: nino.chavchavadze@yahoo.com

ხაჭაპურიძე ლუიზა (საქართველო) — ფილოლოგიის დოქტორი (Ph.D.), აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველური დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის უფ. მეცნიერ-თანამშრომელი.

კონტაქტი: luizageorg@mail.ru

Reporters

Abdushelishvili Nino (USA) – Doctor of History (Ph.D.); Member of the Group Therapist for Frank Everet Association; Consultant Social Anthropologist for the World Bank IFC.
Contact: ninukius@yahoo.com

Archbishop Teodosie (Petrescu) (Romania) – Doctor of Theological Sciences, Professor, Dean of Faculty of Orthodox Theology, Constanța.
Contact: teodosies@yahoo.com

Archpriest Josep (Zeteishvili) (Lithuania) – Prior of the Orthodox Church of Saint Panteleimon, Vilnius, Lithuania.
Contact: prodromos@tts.it

Asatiani Avtandil (Georgia) – Doctor of Pedagogy (Ph. D.), Professor, Ecclesiastic Academy and Seminary of Tbilisi; Technical University.
Contact: avtandil110@gol.ge

Avaliani Lela (Georgia) – Doctor of Philology (Ph.D.), Akaki Tsereteli Kutaisi State University, Kartvelian Dialectology Research Institute, Scientific Worker; Assistant Professor of the Department of Oriental Studies.
Contact: avaliani@posta.ge

Avest Ina ter – Dr., Amsterdam University, Department of Education.
Contact: kh.ter.avest@inter.nl.net

Awramiuki Alina (Poland) – Dr., University of Warsaw, Faculty of Geography and Regional

Studies.
Contact: alina.awramiuk@uw.edu.pl

Balanchivadze Iagor (Georgia) – Doctor's Degree – Akaki Tsereteli Kutaisi State University, Department of Pedagogy.
Contact: iagor-balanchivadze@posta.ge

Balanchivadze Revaz (Georgia) – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Rustaveli University of Theatre and Cinema.
Contact: reba@posta.ge

Basiladze Imeri (Georgia) – Doctor of Pedagogy (Ph. D.), Akaki Tsereteli Kutaisi State University, Faculty of Education.
Contact: atsu@atsu.edu.ge

Bepievi Naira (Georgia) – Doctor of Philology (Ph.D.), Invited Professor, Iv. Javakhishvili Tbilisi State University.
Contact : ninitami@rambler.ru

Beriashvili Liana (Georgia) – Doctor of Historical Sciences, Scientific Centre for Historical, Ethnological, Religious Studies and Propaganda.
Contact: marina_bytia@yahoo.com

Biliarsky Ivan (Bulgaria) – Doctor of Historical Sciences, Historical Institute of Science Academy of Bulgaria, Varna University.
Contact: i_biliarsky@hotmail.com,
biliarsk@bas.bg

Bruni Alessandro Maria (Italy) – Doctor of Historical Sciences.

Contact : bruni_alessandro@hotmail.com

Chavchavadze Nino (Georgia) – Doctor of Psychology (Ph. D.), D. Uznadze Institute of Psychology.

Contact: nino.chavchavadze@yahoo.com

Danielyan Eduard L. – Doctor of Historical Sciences, Professor, Institute of History of Scientific Academy of Armenia.

Contact: ashmelk@yahoo.com

Darchia Maia (Czech Republic) – Professor of High Integrated School and College; Member of International Scientific Society – "Unia Comenius" .

Contact: Darchia@seznam.cz

Dularidze Tamar (Russia) – Cinema Director, Higher National School of TV; Institute of Journalism and Literary Creativity in Moscow.

Contact: latavra@gmail.com

Durr Nicolae (Romania) – Doctor of Divinity (Ph.D.), The University Institute of Theology, Bucharest.

Contact: nicolaedidimos@yahoo.com

Efimov Andrey (Russia) – Doctor of Physical-Mathematical Sciences, Moscow Orthodox Humanitarian University of St. Tikhon.

Contact: missionary_pstgu@mail.ru

Eriashvili Zhuzhuna (Georgia) – Doctor of Historical Sciences; Committee of History, Archeology and Ethnology of Georgian Scientific Academy.

Contact: Inamora@gbcolaw.com

Gabashvili Manana (Georgia) – Doctor of Historical Sciences, G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, Main Scientific Worker.

Contact: m_ivanishvili@yahoo.com

Gabunia Kakha (Georgia) – Doctor of Philological Sciences, Professor; Head of the Civil Education Center of Ombudsman of Georgia.

Contact: kgabunia@cciiir.ge

k. gabunia@ombudsman.ge

Gakheladze Giorgi (Georgia) – Expert of Social Sciences, National Center of Curriculums and Evaluation.

Contact: ggakheladze@ganatleba.org

Gelenava Iralki (Georgia) – Doctor of History (Ph. D.), Ministry of Education and Culture of Autonomous Republic of Abkhazia, Education Department of the Territorial Representations and Information Management, Main Specialist.

Contact: irakligali@rambler.ru

Gelovani Nana (Georgia) – Doctor of Historical Sciences, Professor, Iv. Javakhishvili Tbilisi State University, Middle East History Department.

Contact: nanagelov@yahoo.com

Gippert Jost (Germany) – Doctor of Philological Sciences, Professor of Comparative Linguistics, University of Frankfurt.

Contact: gippert@em.uni-frankfurt.de

Gogolishvili Otar (Georgia) – Doctor of Historical Sciences, Professor, Shota Rustaveli Batumi State University, Department of History.

Contact: logos.iccr@yahoo.com

Gotsiridze Giorgi (Georgia) – Doctor of Historical Sciences, Iv. Javakhishvili Institute of History and Ethnology.

Contact: marina_bytia@yahoo.com

Guriev Tamerlan (Russia) – Doctor of Philological Sciences, Professor, North Ossetian Scientific Research Institute of Humanitarian Sciences of Russian Scientific Academy.

Contact: soigsi@mail.ru,

madingurieva@yandex.rusoigsi@mail.ru

Hegumen Andrew (Wade) (Italy) – Orthodox Monastic Brotherhood, Turin; Moscow Patriarchate, Diocese of Italy.

Contact: Andrew.wade@fastwebnet.it

Inasaridze Maia (Georgia) – Head of Educational Organization – “Didactics”; Expert of the Center of National Minority and Civil Integration, Teacher-Trainer.

Contact: maiaelene@yahoo.com

Kalandarishvili Nino (Georgia) – Development and Cooperation Centre – Pluralism Centre, Coordinator of the Programs of Human Rights, Doctor’s Degree – Education Faculty of Ilia Chavchavadze Tbilisi State University.

Contact: ninokalan@yahoo.com

Khachapuridze Luiza (Georgia) – Doctor of Philology (Ph.D.), Akaki Tsereteli Kutaisi State University, Kartvelian Dialectology Research Institute, Senior Scientific Worker.

Contact: luizageorg@mail.ru

Kobakhidze Magda (Georgia) – Ministry of Education and Sciences of Georgia, Teachers’ Professional Development Center, Communications’ Coordinator.

Contact: nkobakhidze@gmail.com

Kshutashvili Alex (Georgia) – Doctor of Divinity, Ecclesiastic Academy and Seminary of Tbilisi; Patriarchate of Georgia, Head of the Communication Department of Georgian Parishes and Associations of Countrymen Abroad.

Contact: kshutashvili@gmail.com

Kurdiani Mikheil (Georgia) – Doctor of Philological Sciences, Professor, Academician; President of Gelati Academy of Sciences; Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Humanitarian Faculty.

Contact: kurdiani_mikheil@yahoo.com

Lankshear David (Great Britain) – Research Fellow, University of Warwick, Institute of Edu-

cation, Warwick Religion and Education Unit.

Contact: dandclankscol@hotmail.com

Lobzhanidze Sophiko (Georgia) – Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, Ilia Chavchavadze Tbilisi State University, Faculty of Education.

Contact: sofikol@yahoo.com

Maisuradze Nino (Georgia) – Doctor of Historical Sciences, Scientific Centre for Historical, Ethnological, Religious Studies and Propaganda.

Contact: marina_bytia@yahoo.com

Makashvili Ketevan (Georgia) – Doctor of Psychological Sciences, Professor, Ilia Chavchavadze Tbilisi State University, Faculty of Education.

Contact: pusuki@hotmail.com

Malazonia David (Georgia) – Doctor of Historical Sciences, Professor, Ilia Chavchavadze Tbilisi State University, Faculty of Education.

Contact: malazoniadato@yahoo.com

Mamistvalishvili Eldar (Georgia) – Professor, Gori State University, Humanitarian faculty.

Contact: eldarmamistvalishvili@rambler.ru

Menabdishvili Lela (Georgia) – Institute of Demography and Sociology, Senior Scientific Worker.

Contact: lamuna88@yahoo.com

Mrevlishvili Nana (Georgia) – Doctor of Philological Sciences, Shota Rustaveli Literature Institute.

Contact: nanamrevlishvili@rambler.ru

Orjonikidze Nino (Georgia) – Doctor of Pedagogy (Ph. D.), Akaki Tsereteli Kutaisi State University, Faculty of Pedagogy.

Contact: atsu@atsu.edu.ge

Palavandishvili Marine (Georgia) – Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, Vice-President of Academy of Georgian Pedagogical Sciences.

Contact: marine_palavandishvili@yahoo.com

Piralishvili Zaza (Georgia) – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Iv. Javakishvili Tbilisi State University.

Contact: z_piralishvili@yahoo.com

Priest Henryk (Paprocki) (Poland) – Doctor of Theology, Professor of University of Bialystok and Orthodox Theological Seminary in Warsaw.

Contact: henryk.paprocki@waw.tvp.pl

Protopresbyter Giorgi (Gamrekeli) (Georgia) – Academician, Gelati Academy of Sciences; Head of Education Committee of the Patriarchate of Georgia.

Contact: betlemi@betlemi.ge

Qarimfur Karamaleki Ali (Iran) – Doctor of Islamic Theology, Head of International Centre of Christian and Islamic Studies.

Contact: oqazumovi@yahoo.com

Ramishvili Pati (Georgia) – Teacher of German Language at Goethe Institute of Tbilisi, Doctor's Degree – Ilia Chavchavadze Tbilisi State University.

Contact: fatramgeo@yahoo.com

Raphava Maia (Georgia) – Doctor of Philological Sciences, Professor, Senior Researcher at the National Centre of Manuscripts of Georgia.

Contact: mraphava@yahoo.com

Rietveld-van Wingerden Marjoke – Dr., Amsterdam University, Department of Education.

Contact: M.Rietveld@psy.vu.nl

Shaverdashvili Ekaterine (Georgia) – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Ilia Chavchavadze Tbilisi State University, Faculty of Education, Direction – Methods of Teaching Foreign Languages.

Contact: shaverdashvili@yahoo.de

Shavianidze David (Georgia) – Doctor of History (Ph.D.), Akaki Tsereteli Kutaisi State University, Kartvelian Dialectology Research Institute, Senior Scientific Worker.

Contact: okribelishvili@mail.ru

Shilakadze Manana (Georgia) – Doctor of Historical Sciences, Professor, V. Sarajishvili Tbilisi State Conservatoire.

Contact: leniko@gmx.de

Shikhashvili Giorgi (Georgia) – Doctor of Economics, Professor, Iv. Javakishvili Tbilisi State University, Faculty of Economics and Business; Head of the Special Courses “Church-Monastic Economy” of the Theological Institute at Tbilisi Theological Academy.

Contact: geokeria@yahoo.com

Surguladze Bela (Georgia) – Doctor of Philology (Ph. D.), Professor-Consultant, Ilia Chavchavadze Tbilisi State University.

Tsartidze David (Georgia) – Doctor of Pedagogical Sciences, Multidisciplinary Group of the Ministry of Education – Special Teacher; Ilia Chavchavadze Tbilisi State University

Contact: 8david888@gmail.com

Tsartsidze Nana (Georgia) – Doctor of Psychological Sciences, Professor, Ilia Chavchavadze Tbilisi State University.

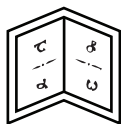
Contact: naniko8888@yahoo.com

Zacharam Malgorzata (Poland) – Doctor of Philosophy (Ph. D.), Lech Walesa Institute, Media and Public Relation Adviser.

Contact : malgorzatazachara@hotmail.com, malgorzatazachara@gazeta.pl

III საერთაშორისო სიმპოზიუმის, „ცივილიზაციათა დიალოგი
– განათლება და აღზრდა, როგორც საშუალება მხარეთა
თანამშრომლობისა“, ორგანიზატორები:

Organisers of The III International Symposium – “Dialogue
of Civilizations – Education and Enlightenment as Means of
Collaboration of Sides“:



საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიასთან არსებული ქრისტიანული კვლევის საერთაშორისო ცენტრი
International Centre for Christian Studies at the Orthodox Church of Georgia



გელათის მეცნიერებათა აკადემია
Gelati Academy of Sciences