

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი;  
ქრისტიანობის ისტორიის მიმართულება და  
სტუდენტთა სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრი (თბილისი)

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University,  
Faculty of Humanities. History of Christianity and  
Center of students's in the History of Christianity (Tbilisi)

**ქრისტიანობის კვლევები**

**Christian Researches**

**II**



**გამომცემლობა „უნივერსალი“**

**თბილისი 2009**

**Tbilissi 2009**

“ქრისტიანობის კვლევები” წარმოადგენს ქრისტიანობის კვლების პერიოდულ გამოცემას. ჟურნალი ინტერდისციპლინურია და მასში განთავსებულია ქრისტიანობასთან მიმართებაში მეცნიერების სხვადასხვა დარგში გამოკვლეული სამეცნიერო პრობლემები.

**მთავარი რედაქტორი:** ქეთევან პავლიაშვილი  
პროფესორი, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი.

**მხატვარ-დიზაინერი** მიხეილ ჩხენკელი, მეცნიერებათა დოქტორი.

**სარედაქციო კოლეგია:**

მიხეილ ქართველიშვილი (მთავარი რედაქტორის მოადგილე, სტუდენტი)

ეთერ ბოკელავაძე (პასუხისმგებელი მდივანი, სტუდენტი)  
დავით ყოლბაია (პოლონეთი, ვარშავის უნივერსიტეტის პროფესორი)

გიორგი პაპუაშვილი (მეცნიერებათა დოქტორი)

გიორგი ოთხმეზური (პროფესორი)

დარეჯან თვალთვაძე (პროფესორი)

ანასტასია ზაქარიაძე (პროფესორი)

ვახტანგ ლიჩელი (პროფესორი)

ნანი გელოვანი (პროფესორი)

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2009

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

”Christian Researches” is the journal which introduce christian researches periodical edition. The Journal is interdisciplinary and it consists with different scientific branches problems who are already explored and has relation with Christianity.

**Chief Editor** Ketevan Pavliashvili  
Professor, Doctor of Historical Science

**Painter-Designer** Mikheil Chkhenkeli  
Doctor of Science

**Reviewers Board:**

Mikheil Kartvelishvili (Assistant of Chief Editor, Student)  
Eter Bokelavadze (Executive Secretary, Student)  
David Kolbaia (Poland, Professor of Warsaw’s University)  
Giorgi Papuashvili (Doctor of Science)  
Giorgi Otkhmezuri (Professor)  
Darejan Tvaltvadze (Professor)  
Anastasia Zakariadze (Professor)  
Vakhtang Licheli (Professor)  
Naini Gelovani (Professor)

# სარჩმვი

## გიორგი გვასალია

ძველათქმისეული რელიგია და მისი ძირითადი პრინციპების მიმართება ახალათქმისეულ რელიგიასთან . . . . . 7

## ეკა ავალიანი

კულტურულ სინთეზებიდან რელიგიურ სინთეზებამდე, წარმართული სიმბოლიკა ადრექრისტიანობაში. . . . . 16

## ანასტასია ზაქარიაძე

ქრისტიანული ეთიკა და გარდაუვალი მორალური კონფლიქტი. . . 26

## გვანცა ბურდული

ეკლესიის ფორმირების საერთო და განმასხვავებელი ნიშნები ბიზანტიისა და საქართველოს ეკლესიის მაგალითზე . . . . . 33

## ზვიად კვიციანი

რელიეფურჯვრიანი კრამიტები პეტრა – ციხისძირიდან. . . . . 39

## არჩილ ზაჩიძე

მასხარებელთა სიმბოლოების სახეობრივი მნიშვნელობის შესახებ. . 44

## თამარ ტლაშაძე

უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ჯვრის მონასტრის შესახებ . . . . . 49

## თინათინ ბიგანიშვილი

სახარება ვაჟა-ფშაველას პოემაში “ალუდა ქეთელაური“. . . . . 54

## ნანი გელოვანი

მუსლიმური პოლემიკური ლიტერატურა და ქრისტიანობა. . . . . 61

## ნანა გონჯილაშვილი

სვეტი-ცხოვლის აღმართვის სახისმეტყველებისათვის. . . . . 69

## ცირა შალოშვილი

“დიდი სჯულისკანონისა“ და თანამედროვე ქართული სისხლის სამართლის კოდექსის შედარებითი ანალიზი (მკვლელობის საკითხისათვის). . . . . 76

## ნინო ბოკელავაძე

ქრისტიანობის საკითხი “ვეფსისტყაოსანში” გრიგოლ ფერაძისა და ვიქტორ ნოზაძის მიხედვით. . . . . 84

## ნიკოლოზ ჟღენტია

„მთის წმ. გიორგის“ მონასტრისადმი გაცემული XV ს-ის გუჯარზე, მონასტრისადმი შეწირულობის გამღები, საბუთის განმარტებული და ახლად დამამტკიცებელი პირების მიერ შესრულებული მინაწერების შესახებ. . . . . 90

**ია გრიგალაშვილი**

ქართული სამოციქულო ეკლესიის წარმოშობის საკითხისათვის. . 106

**მერაბ ძნელაძე, თამარ ხოხობაშვილი**

თბილისის წმინდა ორმოც სებასტიელ მოწამეთა ეკლესია . . . . 114

**თამარ ადამია**

რამდენიმე მოტივე “ვისრამიანიდან” ანუ გზასაყარი მუსლიმურ სპარსეთსა და ქრისტიანულ საქართველოს შორის. . . . . 125

**Михаил Чхенкели**

Библия и живопись - сквозь века. . . . . 131

**ია გულიაშვილი**

გრიგოლ ფერაძე – ცხოვრება და მოღვაწეობა. . . . . 139

**მიხეილ ქართველიშვილი**

“მამაო ჩვენო“ და ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდენტურობის ზოგიერთი საკითხი (წმინდა გრიგოლ ფერაძე და წმინდა ნიკოლოზ სერბი) . . . . . 148

**ნათია შკუბულიანი**

ქართული თანამედროვე სამართლის საკითხები სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესის და უნეტარესის ილია II ქადაგებებში. . . . . 152

**ბათუ ქორჩილავა**

ბრალის საკითხი ძველ ქართულ საეკლესიო სამართალში (,,მცირე სჯულისკანონის“ მიხედვით) . . . . . 158

**ნაირა ბეპივა, ნინო პოპიაშვილი**

თბილისის სასულიერო სემინარია და ოსთა განათლების საკითხი .164

**დავით ჯიშკარიანი**

რამდენიმე საკითხი საქართველოში კონფლიქტების დარეგულირების გზების ძიების შესახებ კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ეპისტოლეებში, სიტყვებსა და ქადაგებებში. . . . . 171

**გიორგი მეტრეველი**

საეკლესიო რეორგანიზაციის საკითხი საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელ ეკლესიაში (1917-1920 წ.წ.). . . . . 178

**რუსუდან კობახიძე**

წმინდა გრიგოლ ფერაძე ქართული ემიგრაციის სულიერი მამა და დიდი მოღვაწე. . . . . 182

**თამარ შარაბიძე**

ლიტერატურულ-რწმენითი ორიენტაციის საკითხი გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედებაში. . . . . 191

**ლელა გიორგაძე**

ასალირუსული ათეიზმი და რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესია.198  
**ია (ლეილა) ზუბაშვილი**  
ინკვიზიციის ასპექტები და მათი ინტერპრეტაცია. . . . . 205

**ლელა ხაჩიძე**

“აკათისტოს” კვლევის ისტორიიდან. . . . . 211

**ლევან ბებურიშვილი**

ავტორის ფანტაზია თუ შესაძლებელი სინამდვილე ? ცოდნაზე  
აღმეტეული რწმენა “კოლაელ ყრმათა წამებაში”. . . . . 217

**თამაზ ვაჩნაძე**

რუსეთის საეკლესიო მოდერნიზაციის პოლიტიკა პოლონეთში. .. 223

**Tamaz Wacznadze**

ROSYJSKA POLITYKA MODERNIZACJI KOŚCIELNEJ W  
POLSCE. . . . . 245

**სოფიო ანდლულაძე**

„ქუთაისის კრება“ (1926 წლის დეკემბერი) და ეპისკოპოსი სტეფანე  
ბოდბელი (ვასილ კარბელაშვილი) . . . . . 259

**ეთერ ბოკელავაძე**

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საპატრიარქო ღირსების  
აღიარება კონსტანტინეპოლის მსოფლიო საპატრიარქოს მიერ (1990  
წ.) . . . . . 267

**ქეთევან პავლიაშვილი**

მებრძოლი ათეიზმი - „კულტურული რევოლუციის“ იდეოლოგიური  
საფუძველი (საბჭოთა იმპერიის მაგალითზე) . . . . . 275

**მედეა ბენდელიანი**

ქრისტიანობისა და კომუნიზმის თანხვედრ დებულებათა საკითხი  
კათალიკოს-პატრიარქ კალისტრატეს შემოქმედებაში.....289

**ჯაბა მესხიშვილი**

რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესია იაპონიაში (XIXს.).....296

**ნანა გელაშვილი**

ქრისტიანობის საუკუნე იაპონიაში და მისი შედეგები.....303

## გიორგი გვასალია

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის  
მაგისტრანტი

### ძველათქმისეული რელიგია და მისი ძირითადი პრინციპები მიმართება ახალათქმისეულ რელიგიასთან

ზოგადად, ძველათქმისეულ რელიგიას ძველ მონოთეისტურ რელიგიას უწოდებენ, თუმცა, იმდენად, რამდენადაც მან თავისი ფიქსირებული სახე მოსეს მიერ, გამოცხადების შედეგად მიიღო (რაც თავის მხრივ, მოყოლებული მოსედან, სხვადასხვა წინასწარმეტყველმა განმარტა), ამიტომაც ძველათქმისეულ რელიგიას იუდაურ რელიგიასაც უწოდებენ [2. 141].

ძველათქმისეული რელიგიის ძირითადი მახასიათებლები ბიბლიის მიხედვით უნდა იქნას განსაზღვრული და მათ შორის, უწინარეს ყოვლისა, ჩვენს ყურადღებას იქცევს ე. წ. უპირობო მონოთეიზმი. ძველათქმისეულ რელიგიაში ნიშნულია პიროვნული ღმერთის გამოცხადების, სისხლიანი მსხვერპლშეწირვის აუცილებლობის, ანგელოზებისა და დემონების, კეთილისა და ბოროტებისათვის სამაგიეროს მიღების, ლოცვის შესახებ მოძღვრება. თუმცა, რადგან ჩვენ ამ ეტაპზე ძველათქმისეული რელიგიის ახალ აღთქმასთან ერთგვარი მიმართება გვაინტერესებს, ამიტომ ამ ჯერად ძირითადად შევჩერდეთ. ძველათქმისეულ რელიგიაში უმნიშვნელოვანესია სწავლება მესიისა და ისრაელიანთა ღვთივრჩეულ ერად წარმოადგენის შესახებ.

1. მესიის მოლოდინი ძველათქმისეული რელიგიის ცენტრალურ მოძღვრებას წარმოადგენს. ძველი აღთქმის სხვადასხვა წიგნში მესია სხვადასხვა ნიშნით არის წარმოადგენილი: მას ეწოდება მეფე, მღვდელმთავარი, წინასწარმეტყველი. გარკვეულ ადგილებში მესიას სამივე ჩამოთვლილი მსახურება მიეწერება. (ეზეკ. XXXIII, 14-18 და სხვ.). უმთავრესი კი ის გახლავთ, რომ მესია კაცობრიობის მხსნელია, როგორც ქრისტესშობემდელი პერიოდის ღვთივრჩეული ერისა, ასევე წარმართებისაც; მესია კი

მხსნელია ადამიანისა ცოდვის, ბოროტებისა და მათგან გამოწვეული ტანჯვისაგან. ძველი აღთქმის წიგნები იტყობინებთან, რომ მესია მიწაზე სიმართლესა და ჭეშმარიტებას მოიტანს, დააფუძნებს ღვთის მარადიულ სამეფოებს, სადაც სიწმინდე, მშვიდობა და სიყვარული ასევე დაუსრულებელი დროით წარდინებაში მოექცევიან (ეს. II, 53; მიქ. IV და სხვ.).

მიუხედავად მესიასთან დაკავშირებით ძველი აღთქმის წიგნებში მოცემული აშკარად გამოკვეთილი სწავლებისა, პოლიტიკური ისტორიით განპირობებული ხელვა მესიისა ღვთივრჩეულ ხალხში რადიკალურად განსხვავებული ნიშნით წარმოჩნდა. აღნიშნულ წილში თეოლოგებმა მესიის იდეის სუფთა მიწიერი, პოლიტიკური შტრიხებით განმარტება დაიწყეს.

ეს იმ დროისათვის ნიშნულიც იყო, რადგან იუდეა ახალი ბატონობის უღელ ქვეშ გმინავდა და ისრაელიანთა შორის ხსნის იდეა სულ უფრო დომინირებადი ხდებოდა. თუმცა, მესიის სახით პოლიტიკური მხსნელის იდეის ჩამოყალიბება სხვა მოვლენითაც გახლდათ განპირობებული. კერძოდ, ამ შემთხვევაში ყურადღებას ვაქცევთ იმას, რომ ბაბილონის ტყვეობის შემდგომი ხანა, რაც უშუალოდ მეორე ტაძრის ეპოქით გრძელდება, გამოირჩევა ისრაელიანთა რჯულისადმი უპრეცედენტო მიდგომით. როდესაც ამას ვამბობთ, ვგულისხმობთ იმას, რომ აღნიშნულ ეპოქაში იუდეაში აღარ გვხვდება კერპი, მიდრეკა უცხო რელიგიისაკენ, რაც ხშირად გამხდარა ისრაელიანთა პოლიტიკური თუ სოციალური კატასტროფის მიზეზი. შესაბამისად, ისრაელიან თეოლოგთა წრეებში ყალიბდება იდეა რჯულისადმი თავისებური ერთგულებისა, რასაც უპირობოდ უნდა მოყვეს ქვეყნის ხსნა; ეს კი მხოლოდ მხსნელს შეუძლია. აღნიშნულიდან გამომდინარე, მეორე ტაძრის პერიოდისათვის მესიის ნაციონალური ნიშნით აღქმა საკმაოდ დომინირებადი ხდება. იუდეველ თეოლოგებთან ადამიანის ცოდვის ტყვეობიდან დამხსნელი მესია მიწიერ მეფედ გარდაიხსნა, რომელიც გამეფების შემდეგ ქვეყნის ყველა ხალხს იუდეას დაუმორჩილებდა და ამ დროიდან მიწიერი კეთილდღეობის საუკუნო, სამარადჟამო ხანა დადგებოდა. აქედან კი უკვე გასაგები ხდება, მესიის მიერ ნაქადაგები არა ამქვეყნიური სამეფო რის გამო გახდა მიუღებელი ქრისტეს მიწიერი მოღვაწეობის დროინდელი იუდეველი თეოლოგებისა და მათი მიმდევრებისათვის. შესაბამისად, ღვთივგანცხადებული ძველადღთქმისეული რელიგია სწორედ ამ დროს წყვეტს თავის არსებობას. მის ნაცვლად არსებობას იწყებს იუდაიზმი, რომელმაც ძველადღთქმისეული რელიგიის გარეგნული და ფორმალური ნიშნები საკმაოდ მრავლად იმეკვიდრევა,



თუმცა აბსოლუტურად გახარჯა, ან სულაც არ მიიღო ამ რელიგიის არსობრივი მხარე.

2. ღვთიერჩეულობის იდეა, მსგავსად მესისიანური წარმოდგენებისა, ძირეულად იქნა იუდაურ სამყაროში დამახინჯებული. უმნიშვნელოვანესი იყო ისრაელიანთა ღვთიერჩეულობის დასაბუთება, რაც ღვთის რწმენით, მისადმი მორჩილებითა და სიყვარულით უნდა ყოფილიყო რეალიზებული. ისრაელის ისტორიაში, თავად ისრაელიანი მემკვიდრეებისა და წინასწარმეტყველების მოწმობით, ყოველივე ეს ისრაელიანთა მიერ აბსოლუტურად იქნა უგულებელყოფილი. ძველი აღთქმის ფურცლებიდან აშკარად ჩანს, რომ ისრაელის ისტორია, როგორც მთლიანი სამეფოს არსებობისას, ასევე გაყოფილი სამეფოების დროს, გამორჩეულია ღვთისადმი მიცემული აღთქმის დარღვევითა და საღვთო პედაგოგიკის შედეგად, რაც ისრაელზე მოწვეულ სასჯელებს გულისხმობს, ისრაელიანთა კვლავ რჯულის ქვეშ მოყვანის ნიშნით. შესაბამისად, როდესაც იუდეველთა წიაღში დაკისრებული მისიის რეალიზების აშკარა კრიზისი გამოიკვეთა, იდეა ღვთიერჩეულობისა ოდენ ნაციონალური ნიშნით შემოიფარგლა და ღვთისაგან გამორჩევა ეთნიკურ კუთვნილებად გამოცხადდა. აქედანვე წარმოიშვა იდეა სამუდამო რჩეულობისა, გამტკიცდა აზრი ერთი ერის ნაციონალური განსაკუთრებულობისა, ამ ერის სხვა ერებზე უპირატესობისა, რაც მოდის არა რაღაცა მიწიერი, არამედ თვით ზეციური არჩევანის შედეგად. ცხადია, შეუძლებელია მსგავსი იდეა ადამიანის ცნობიერებას უარყოფითად არ შეხებოდა და შესაბამისად ამ იდეამ ისრაელიანთა წიაღში ღრმად გაიდგა ფესვები.

ისტორიულად ისრაელიანები სუფთა პოლიტიკური, კულტურული, ფილოსოფიური თუ პოლიტიკური ნიშნით სხვა ერებზე (ეგვიპტე, ბაბილონი, საბერძნეთი, ინდოეთი) დაბლა იდგნენ და ისრაელიანთა გამორჩევა უმთავრესი რელიგიური ფაქტორის გათვალისწინებით მოხდა: „თუ შეისმენთ ჩემს სიტყვას და დაიცავთ ჩემს აღთქმას, ჩემს საკუთრებად გამოგარჩევთ ყველა ხალხისაგან, რადგან ჩემია მთელი ქვეყანა. მღვდელთა სამეფოდ და წმინდა ერად მყოფებით” (გამ. XIX, 5-6). აღნიშნულის სასარგებლოდ მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ ისრაელიანთა წინასწარმეტყველები თავის თანამემამულეებს გამუდმებით ამხელენ და სინანულითაა მოუწოდებენ. ხშირია წინასწარმეტყველების მხრიდან ისრაელიანების მხილება სისასტიკეში, გარყვნილებასა და ღვთისაგან განდგომაში, სიჯიუტესა და დაუმორჩილებლობაში და ა. შ.

ბიბლიას თუ ყურადღებით წაკითხვათ, როგორც ერთ-ერთი ქრისტიანი თეოლოგი აღნიშნავს, ვნახავთ, რომ ისრაელი არის არა

ღვთის რჩეული, არამედ უფრო ღვთის მიერ შექმნილი ხალხი [4. 89]. თავად უფალი ბრძანებს: „ჩემთვის გამოვსახე ეს ერი” (ეს. X III, 21). ისრაელის ისტორია წინ არ უსწრებს ღვთის მიერ მიცემულ აღთქმას. აბრაამს, რომელთანაც უფალი აღთქმის დადებას იწყებს, შვილები არ ჰყავდა და მთელი მისი მოდგმა წმინდა წერილში ოდენ საღვთო აღთქმით გათვალისწინებული განგებულების რეალიზებისათვისაა წარმოდგენილი. გარდა ამისა, ხალხს, რომელიც ნაციად იქცა მხოლოდ იმიტომ, რომ ღმერთმა მოისურვა ეს, სამუდამოდ უნდა ხსოვებოდა, ვინ იყო მისი ნაციონალური თვითმოფადობის ერთადერთი შემოქმედი და გარანტი. როდესაც აბრაამი სწირავს ისააკს ღმერთს, ამით ის უჩვენებს, რომ ისააკი მისი აღარ არის, ის უკვე ღმერთმა გაისაკუთრა, რადგან რასაც წირავ რჩება არა შენი, არამედ ის ხდება იმისი, ვისაც მიართვი. შესაბამისად, ხალხი, რომელიც ისააკისაგანაა წამოსული, ღვთის მიერაა გასაკუთრებული და მისგანაა შექმნილი და ასეთად აღიქმება ის წმინდა წერილის ფურცლებზე [4. 89].

უწინარეს ყოვლისა, მიუვითითოთ, რა მიზანს ემსახურება ძველი აღთქმისათვის ღვთიერჩეულობა ერისა. აღნიშნულ ეპოქაში საღვთო განგებულების რეალიზების თვალსაზრისით უმნიშვნელოვანეს პრობლემად დგება ჭეშმარიტი რელიგიის მაღიარებელთა არსებობა დედაამიწაზე. აუცილებელი იყო აღთქმულ მესიას შეხვედროდა ხალხი, რომლებსაც ჭეშმარიტი ღვთისმცოდნეობა ექნებოდათ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აუცილებელი იყო ღვთის განკაცებისათვის ერთგვარი წიადი არსებულები [3. 101]. აღნიშნულიდან ცხადად ჩანს, რომ ისრაელი გამორჩეული უნდა ყოფილიყო წარმართული გარემოდან, რათა ისიც არ გამხდარიყო წარმართული მითოლოგიის ერთ-ერთი ექსპორტიორი სხვა ხალხებში. პირიქით. სწორედ მას დაევალა დედაამიწაზე ჭეშმარიტი აღმსარებლობის დაცვა და უფრო მეტიც, სხვა ხალხებში ამ ჭეშმარიტების ქადაგება-გავრცელება.

მიზეზი, რის გამოც ისრაელიანები ძველადღთქმისეულ ეპოქაში ღვთიერჩეულობის პატივით იმოსებიან, ბიბლიაში პირდაპირ არ სახელდება. უნდა ითქვას, რომ ზოგადად, ღვთისაგან გამორჩევის დროს წმინდა წერილში მიზეზი პირდაპირ არ არის ხოლმე მითითებული. მაგალითად, არაფერია ნათქვამი ქრისტეს სამგზის უარყოფელი პეტრესა და მაცხოვრის გამყიდველი იუდა ისკარიოტელის გამორჩევასთან დაკავშირებით. საღვთო განგებულებით გაბუდმებით ხდება ამა თუ იმ ერისა თუ პიროვნების გამორჩევა, რის დროსაც, უწინარეს ყოვლისა, გათვალისწინებულია მათი თვისებები გარკვეული ისტორიული მისიის შესასრულებლად. ბიბლიური

თხრობიდან ირკვევა, რომ ღვთის მიერ ისრაელიანთა გამორჩევის ძირითადი კრიტერიუმი ერთი მხრივ გახლდათ მისი ნაციონალური თვისება, დაეცვა საღვთო გამოცხადება, რაც მესიის მიერ კაცობრიობის გამოხსნას გულისხმობდა, ხოლო მეორე მხრივ – ექადაგა სხვა ერებში (ბიბლიურ ენაზე – წარმართებში) ქრისტეს სამომავლო მოსვლის შესახებ [2. 144]. მართლაც, ახალათქმისეული ეკლესიის დამაარსებელი (ეგულისხმობთ მიწაზე ღვთის ნების განმანათლებელი) მარადისქალწული ღვთისმშობელი მარიამი, თორმეტი და სამოცდაათი მოციუქლი იყვნენ, ისინი კი, უკლებლივ ყველა, ისრაელიანნი გახლდნენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სწორედ მათ, რომლებმაც იცნეს ქრისტე, ძველათქმისეულ ეპოქაში თავიანთი მისსია აღასრულეს ღვთივრჩეულობისა, უფრო სწორად – ღვთივამორჩეულობისა. იმდენად, რამდენადაც მთელი ძველათქმისეული რჯული ოდენ აჩრდილია მომავალ სიკეთეთა (ებრ. X, 1), ამდენად ოდენ ისრაელიანთა ნაციონალური ნიშნით ღვთივრჩეულობა დროებითი ხასიათისა გახლდათ. ეს რჩეულობა სრულდება მაშინ, როდესაც ქვეყნად მოდის მესია; ამ დროიდან კი ღვთივრჩეულობა აბსოლუტურად სხვა ნიშნით განისაზღვრა.

აღთქმული მესიის მოსვლის შემდეგ დასრულდა რჯულის ხანა, როგორც ამას წმინდა პავლე ბრძანებს: „რჯულის დასასრული ქრისტეა, ყველა მორწმუნის სიმართლისათვის” (რომ. X, 4); ეს კი ორი ისრაელის, მესიის გარშემო შემოკრებილი მცირე კრებულისა და კვლავ მიწიერი ძლევაშობილი მეფის მომლოდინათა დიდი ნაწილის დანაწილებითაა წარმოდგენილი. გოლგოთის მისტერიის განცდის შემდგომ, მკვდრეთით აღმდგარ ქრისტეს შეუდგებიან მისი მოწაფეები, რომლებიც ახალი ისრაელის, სხვაგვარად, ახალათქმისეული ეკლესიის ცხოვრებაში ჩაერთვებიან [5. 41]. სწორედ ეს ახალი ისრაელი უნდა გახდეს რჩეული ერი ღვთისა, რამეთუ ამ წიაღში ყოველგვარი ნაციონალური ნიშანი რჩეულობისა გაუქმებულია და მხოლოდ შინაგანი კაცის სრულყოფისაკენ მოწოდება ისმის. ისტორიულმა პროცესმა ღვთივრჩეულობის იდეა სრულად გააცხადა და ის ერთ რომელიმე ნაციონალურ ჩარჩოში არ მოუქცევია. ეს ძალზე მნიშვნელოვანია, ვინაიდან ისტორიული პროცესის სწორედ ამგვარი განვითარების შედეგად იყო შესაძლებელი აბრაამისათვის მიცემული აღთქმის სრული რეალიზება: „იკურთხეოდნენ შენდამი ყოველნი ტომნი ქუყანისანი” (შეს. XII, 3).

ძველათქმისეული რელიგია განსაკუთრებული მოვლენა გახლდათ ქრისტესშობამდელ წარმართული სამყაროსათვის.

ისრაელისათვის მიცემული რელიგია შეიცავდა სწავლებას ერთი ღმერთის შესახებ, ეს რელიგია ასწავლიდა მარადიული ცხოვრებისა და აღდგომის შესახებ, საიმქვენო ნაცვალგებას. ძველათქმისეულ რელიგიაში, ისრაელის მახლობლად მცხოვრებ ხალხებში არსებული რელიგიებისაგან განსხვავებით, გაცილებით მკაცრად იყო წარმოდგენილი მორალური სიწმინდის მოთხოვნები და მაღალზნობრივი ცხოვრებისათვის აუცილებელი კანონები. აქ აღნიშნული და მრავალი სხვა რჯულის შემადგენელი ელემენტი ისრაელისათვის ღვთის უდიდეს საჩუქარს წარმოადგენდა და ის მთელ რიგ შემთხვევებში ამ ერის საუკეთესო წარმომადგენლების მიერ სწორედ ასე იყო აღქმული. თუმცა, იმეკროულად, ის რაც ისრაელისათვის ღვთის საჩუქარი გახლდათ, მისი მეზობელი ხალხისათვის ზნობრივი ცხოვრების წარსამართლებლად კეთილსახოვან საფუარად იყო წარმოდგენილი [2. 145]. რწმენა მესიისა ერთი შეხედვით ცხოვრების გადაულახავი ბარიერების გადალახვის იმედს აღვიძებდა. მესიის მოლოდინი ისრაელის ამზადებდა მასთან შესახვედრად, სულიერად აფხიზლებდა და ზნობრივი ცხოვრებისაკენ მოუწოდებდა.

განსაკუთრებულია წინასწარმეტყველთა მითითებები ქრისტე მაცხოვარზე. ეს მითითებები, რომელთა უმრავლესობაც თავისი ქრონოლოგიური, გეოგრაფიული და გენეალოგიური უწყებათა სიზუსტით გასაოცარია, ყველას, ვინც მიუკერძოებლად ეძებს ჭეშმარიტებას, საშუალებას აძლევს იესოში იხილონ მესია, ქრისტე, რომლის მოსვლაც ღმერთმა კაცობრიობას ჯერ კიდევ სამოთხეში აღუთქვა.

სხვა მხრივ, ძველათქმისეული გამოცხადება არსობრივად და პრინციპულად ქრისტეს მიერაა შევსებული. თავად მან ბრძანა: „ნუ გგონიათ, თითქოს მოვედი რჯულის, განდა წინასწამეტყველთა გასაუქმებლად. გასაუქმებლად კი არ მოვედი, არამედ აღსასრულებლად.“ (მთ. V, 17). ამ შემთხვევაში უწინარეს ყოვლისა საუბარია ღმერთის, ღვთის განკაცების, მესიის, მისი ჯვრისმიერი სიკვდილისა და აღდგომის შესახებ. ქრისტე ამ შემთხვევაში მიუთითებს ცათა სასუფეველზე, რომელიც ადამიანის შიგნითვეა და წარმოადგენს არა მიწიერი კეთილდღეობის იდეალს, არამედ კაცთათვის მონიჭებულ სულიწმინდას (რომ. V, 5).

ძველათქმისეული შეხედულებისაგან განსხვავებით, ახალ აღთქმაში ქრისტე არა პოლიტიკური რეფორმატორი, ერთი ნაციის მეფე, არა მიწიერი ცხოვრების კეთილმოწყობელი გახლავთ, რომელიც ქვებს პურად აქცევს (მთ. IV, 3-4), არამედ ის ზეციდან

მოსული პური, გზა, ჭეშმარიტება და სიცოცხლეა (ინ. XIV, 6) მთელი კაცობრიობისათვის.

მნიშვნელოვანია იმისი აღნიშვნაც, რომ ძველ აღთქმაში ისრაელიანს სხვასთან ორგვარი მიდგომის გზა აქვს ნაჩვენები: ერთი არეგულირებს ისრაელიანთა შორის ურთიერთობას, ხოლო მეორე ისრაელიანის სხვასთან, სხვა ერის წარმომადგენელთან მიმართებას ასახავს. ამ კუთხით მაქსიმალურ კონტრასტში ცხადდება ახალი აღთქმა, სადაც ყველა ადამიანისადმი, განურჩევლად მისი წამომავლობისა, ერთი მიდგომაა წარმოდგენილი და ის მხოლოდ სხვის სიყვარულიშია გამოხატული.

ახალ აღთქმაში ღვთისრჩეულობის იდეა პრინციპულად განსხვავებული სახითაა მოცემული. ამ შემთხვევაში ღვთისაგან რჩეულია არა ის, რომელიც ხორციელად ეკუთვნის ამა თუ იმ ტომს, არამედ „იუდეველი ის კი არაა, ვინც გარეგნულადაა იუდეველი; არც ისაა წინადაცვეთა, რომელიც გარეგნულადაა და ხორციელი. არამედ იუდეველი ისაა, ვინც შინაგანადაა იუდეველი; და წინადაცვეთაც ისაა, რომელიც გულისა და სულისმიერია და არა ასოსმიერი. და კაცთაგან კი არ იქება იგი, არამედ ღმრთისაგან“ (რომ. II, 28-29). მესიის მიმართ უძღურია ყოველგვარი წინადაცვეთილება თუ წინადაუცვეთელობა, აქ განქარვებულია ნებისმიერი სახის გენეტიკური უპირატესობა, მხოლოდ მისდამი პიროვნული რწმენა მოქმედებს. მესიის მოსვლის შედეგად დასრულდა გარეგნული, ნაციონალური ნიშნით რჩეულობის ხანა და დადგა შინაგანი ადამიანის გამორჩევის პერიოდი. ქრისტეს მოსვლის შემდეგ წყვეტს არსებობას ძველადღთისმისეული ლიტურგიკული მოქმედება და ის მთლიანად ახალადღთისმისეულით იცვლება, რომელსაც დასაბამს თავად ქრისტე უდებს, რადგან დასასრული რჯულისა არის – ქრისტე (რომ. X, 4). მისი მოსვლით „რჩეული მოდგმა, სამეუფო სამღვდლოება, წმინდა ერი, ხალხი წილხვედრი . . . ოდესღაც არა ხალხი, ხოლო აწ ღმრთის ხალხი“ (1 პეტრ. II, 9, 10). ეს არის ეკლესია, რომლის წევრებს შორისაც აღარ არის არც იუდეველი, არც წარმართი, არ არის მონა, არც აზნაური; არ არის არც მამაკაცობრივი და არც დედაკაცობრივი გამორჩევა, არამედ მხოლოდ ერთობაა ქრისტეში (გალ. III, 28-29).

ძველადღთისმისეულ რელიგიას ყველაზე უფრო მესიის მოსვლის შესახებ სწავლება და მისი მოლოდინი ასულიერებადა. ძველადღთისმისეულ რელიგიაში ეს სწავლება, ისევე როგორც ყველა სხვა, მისი მიძღვნილი ადამიანის სულიერ-ზნეობრივი მდგომარეობით იყო განპირობებული. შესაბამისად ისრაელიანთა დიდზე დიდი

უმრავლესობა მესიის სამეუფოს მხოლოდ მიწიერ სიბრტყეზე იაზრებდა და ამიტომაც მისთვის მესიაც ოდენ მიწიერ მოღვაწედ რჩებოდა. მოციქულებიც კი ეკითხებოდნენ ქრისტეს: „უფალო, ნუთუ ამ დროს აღუდგენ სამეფოს ისრაელს?“ (საქმ. I, 6). ამგვარი მატერიალური დამოკიდებულება ძველათქმისეულ რელიგიაში წარმოადგენს ყველაზე პარადოქსულ და იმაგდროულად აშკარა მახასიათებელს ამ რელიგიისათვის.

ძველათქმისეული რელიგიის პრინციპულ შეფასებას წმინდა პავლე მოციქული ებრაელებისადმი მიწერილ წერილში ახდენს: „სულიწმინდა გვიჩვენებს, რომ ჯერ კიდევ არ გამოჩენილა სიწმინდის გზა, სანამდის კვლავ დგას პირველი კარავი. იგია ხატი ამწყო დროისა, როცა შეიწირებიან მსხვერპლნი და შესაწირავნი, რომელთაც არ ძალუძთ სრულყონ შემწირველნი სინდისით, რაკილა ესა მხოლოდ საჭმელი და სასმელი, სხვადასხვაგვარი განბანვა და ხორციელ წესთა აღსრულება, გამოსწორების დრომდე დადგენილნი“ (ებრ. IX, 8-10).

დასასრულს, უნდა აღინიშნოს, რომ ძველი აღთქმა მოსამზადებელი გახლდათ ქრისტეს, მესიის მისაღებად და ის წინასახეობრივი ნიშნით იყო აღბეჭდილი; შესაბამისად ძველი აღთქმა დროებითი ხასიათისა გახლდათ.

გარდა ამისა, ძველათქმისეული რელიგიის თავისებურება ამ რელიგიის ეთნიკური ნიშნით შემოსაზღვრულობაში უნდა ვეძიოთ. ძველ აღთქმაში მოცემული რიტუალური და ზნეობრივი ნორმები მოცემულია არა ყველასათვის, არამედ ერთი ეთნოსისათვის, რომელიც კონკრეტული მისიის აღსასრულებლად იქნა გამორჩეული. სწორედ ამის გამო ეძლევა მას ზნეობრივი კანონები, ინტელექტუალური შესაძლებლობები და სხვ. როდესაც ფარისევლები ქრისტეს ეკითხებიან, დასაშვებია თუ არა ცოლ-ქმრის გაყრა, მაცხოვარი პასუხობს მიზეზს, რის გამოც მოსეს რჯულში მუდღეობა გაყრის შესახებ დაფიქსირდა კანონი: „თქვენი გულქვაობის გამო მოგცათ ეს მცნება“ (მრკ. X, 2, 5); აქედან გამომდინარეებს, რომ იმ დროისათვის ჯერ კიდევ ვერ მოიცემოდა ყველასათვის სრულყოფილი გამოცხადება, ამიტომაც თავდაპირველად ერთ ეთნოსს ებოძა მხოლოდ აჩრდილი მომავალ საუკუნეთა; მხოლოდ ამ ერთს ებოძა, რამეთუ გათვალისწინებულ იქნა მისი სულიერი ძალები.

საბოლოოდ კი აღვნიშნავთ, რომ ძველათქმისეული რელიგია პრინციპში ვერც იქნებოდა სრულყოფილი, რადგან სრულყოფილი გამოცხადება მხოლოდ ღვთის ხორციტ გამოჩენისა (1 ტიმ. III, 16)) და მის მიერ ადამიანის გამოხსნის შემდგომ გახდა შესაძლებელი. ამიტომაც აღნიშნავს წმინდა წერილის უბაღლო მცოდნე, წმინდა

იოანე ოქროპირი: „ძველი აღთქმა ისე განსხვავდება ახალი აღთქმისაგან, როგორც ცა და მიწა.“ [6. 91]

### Summary

The Old Testament's religion is selected from other religions. It's speciality is represented in, that the inheritor of this religion became the New Testament. What's the peculiarity of the Old Testament?

The preference of this religion is waiting for Messiah and is important to know how the Old Testament prepares people to receive the Messiah. The most important matter is also about god's chosen people. What does it mean to be god's chosen nation? Exactly it's one of the main definitions of the Old Testament.

### გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბიბლია. საქართველოს საპატრიარქო. თბილისი. 1989;
2. **А.И.Осипов.** *Путь разума в поисках истины.* Путь разума в поисках истины. Издание Сретенского монастыря Москва 2002;
3. Архиеп. Михаил (Мудьюгин). О вере и нравственности по учению православной церкви. სტატია: Обетования и пророчества о Спасителе. Московский патриархат. 1991.
4. Диякон Андрей Кураев. ДАРЫ И АНАФЕМЫ. ЧТО ХРИСТИАНСТВО ПРИНЕСЛО В МИР? Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 2001.
5. *Казило С.* Обзор журнала «Христианская Мирная конференция». // ЖМП. 1975. № 3, с. 41;
6. *Свт. Иоанн Златоуст.* Полн. собр. творений: В 12 т. СПб., 1900;

## კულტურულ სინთეზებიდან რელიგიურ სინთეზებამდე, წარმართული სიმბოლიკა ადრექრისტიანობაში

გასული საუკუნის ცნობილი მკვლევარი, პროფესორი სირიუს გორდონი ძველი სამყაროს შესანიშნავი მცოდნე იყო. ის ერთი იმ მეცნიერთაგანია, ვინც კომპლექსურად აღიქვამდა და შეისწავლიდა დააქრონულ მოვლენებსა და ფაქტებს ძველი სამყაროს უკიდევანო სივრცეებში. უნივერსალური ცოდნის დაგროვების წყალობით, მას შეეძლო შედარებითი კვლევები ჩაეტარებინა და ერთმანეთისათვის დაეკავშირებინა როგორც ძველადმოსავლური, ასევე ანტიკური კულტურები;

კულტურული ანალოგიების გამოვლენისა და დადგენის თვალსაზრისით, უნიკალურია მისი შრომები. გორდონის ცნობილ თეორიას “მედიტერანული სინთეზების” შესახებ დღეს ბევრი მიმდევარი ჰყავს (17, 22-30). გორდონის “მულტიკულტურისმის” თეზას აქვს ბევრი რაციონალური და დამაფიქრებელი მხარე (9, 22-24);<sup>1</sup> მეცნიერი თვლიდა, რომ ძველ სამყაროში არსებულ ყველა კულტურულ ერთეულს გარკვეული ურთიერთობები ჰქონდა გარესამყაროსთან, ეს ”კულტურები მწიფდებოდნენ და დამოუკიდებელ, ინდივიდუალურ ფორმებს ღებულობდნენ მხოლოდ ერთმანეთთან ურთიერთშეხებისას, და არა რომანტიკული იზოლაციის პირობებში” (6, 276). ძველ სამყაროში არც ერთი კულტურა არ იყო “ჩაკეტილი” და იზოლირებული მეზობელი კულტურებისაგან. ყველაზე ნოყიერი ნიადაგი კულტურული სინთეზებისა და შეხვედრებისათვის კი, შეიქმნა აღმოსავლეთ ხმელთაშუა ზღვის რეგიონში. გორდონი ხმელთაშუა ზღვის რეგიონს “კაცობრიობის ერთიანობის” საწყისად მიიჩნევდა.

აღმოსავლეთ ხმელთაშუა ზღვის რეგიონში ერთმანეთს ხვდებოდნენ ისეთი კულტურები, როგორც იყო სირია-პალესტინის, ეგვიპტის (განსაკუთრებით დელტის რეგიონი), კრეტის, შუამდინარეთისა და

---

<sup>1</sup> პირველი “კულტურული სიმბიოზის” ნიშნები აღმოჩენილია შუამდინარეთში, რაც გამოიხატა შუმერულ და სემიტურ ურთიერთგავლენებში, რელიგიისა და ზოგადად კულტურის სხვადასხვა ასპექტებში.



მცირე აზის. მოგვიანებით, განსაკუთრებული აღმოსავლური გავლენები შეინიშნება შედარებით “ასალგაზრდა” კლასიკურ კულტურებზე, ბერძნულ-იტალიურზე, დაწყებული ოდისევსის ეპოქიდან, დასრულებული ფილიპე II-ის ეპოქამდე (17, 22; 6,14). ებრაულ-ელინისტური კულტურული შეხვედრები აგრეთვე მნიშვნელოვანი სინთეზების მაგალითია (8,72), რა დროსაც “აზიური”, “სემიტური”, და “ებრაული” ელემენტები შეიჭრნენ ელინურ ცივილიზაციაში, რომელმაც თავის მხრივ, საფუძველი შეუქმნადა ევროპულ ცივილიზაციას.

ძველ ხმელთაშუა ზღვის რეგიონში ორიენტალიზმისა და ელინიზმის ხანაში კვლავ გრძელდება კულტურული ურთიერთგავლენები დასავლურ და აღმოსავლურ საზოგადოებებს შორის. დასავლეთის კულტურებში, განსაკუთრებით ბერძნულ კულტურაში, ე.წ. “ორიენტალურ ხანაში” ბევრი ნიშანდობლივი ასპექტი შემოდის აღმოსავლეთიდან (20; 35-38), ხოლო ელინიზმის პერიოდში კი, პირიქით, “ბერძნული ენა და კულტურა გადის საზღვრებს გარეთ და განსაზღვრავს ელინისტური ცივილიზაციის არსს” (11,312). უახლესი ტექნოლოგიებისა და კულტურული ტრადიციების ურთიერთგაცვლის პროცესში აქტიურად მონაწილეობს აპენინებიც. რომაული კულტურა თავის განვითარებაში, როგორც ლათინური ფენომენი, ბევრად არის დავალებული სულ მცირე ორი აღმოსავლური კულტურისაგან, ფინიკიურ-პუნიკურისაგან. ასევე აღსანიშნავია უძველესი ლაციუმის მოსახლეობის, ეტრუსკების, როლი “ლათინური” კულტურის ევოლუციაში. საგულისხმოა, აგრეთვე ეტრუსკულ-პუნიკური კავშირები, რომლებიც განსაკუთრებით გამოვლინდა რელიგიურ სინკრეტიზმში (13,72-75;26, 7-12 ;10,62-65). კულტურული სინთეზების ფენომენი წარმოადგენდა უნივერსალურ მოვლენას, ეს არ იყო ერჯერადი გამოვლინება შემოსაზღვრულ ერთ გეოგრაფიულ სივცეში. თავად “სინთეზების” პროცესებში კი, ერთგვებოდა ყველა ისტორიული იდენტობის განმსაზღვრელი პარამეტრი, როგორც იყო რელიგია, ენა, დამწერლობა, ხელოვნება და სხვ. გორდონისეული “კულტურული სინთეზების” თეზა შეიძლება მომდევნო ეპოქების კვლევის ამოსავალიც გახდეს, თუკი მას გარკვეულ ინტერპრეტაციას გაუკეთებთ.

ძველაღმოსავლურ-დასავლური კულტურული ხიდეები, რომლებიც ჰკვეთდნენ ხმელთაშუა ზღვის რეგიონს, არ “ჩატეხილა” მომდევნო ეპოქაში, კერძოდ კი, ე.წ. ადრექრისტიანულ ხანაში.

ადრექრისტიანული ხანა თავისი სხვადასხვა განმსაზღვრელი ასპექტით, ძალზე საინტერესო ეპოქაა; ერთის მხრივ, კაცობრიობის ისტორიაში იწყება ახალი ეპოქა, რომელის სტიმულირებას იდეოლოგიურ დონეზე ახდენს ახალი რელიგია, ხოლო მეორეს მხრივ, "ახალი" რელიგია იბადება ძველი, წარმართული საზოგადოების წიაღში, და ბოლომდე ვერ ახდენს საკუთარ "იზოლირებას" გარესამყაროსაგან. ჩვენი აზრით, კულტურული სინთეზების დინამიკა ამ პერიოდში განსაკუთრებით თვალშისაცემი ხდება ხმელთაშუა ზღვის რეგიონში; ქრისტიანობის გავრცელება აღმოსავლეთიდან იწყება და გაივლის იმ გზას, რომელიც სწორედ ძველადმოსავლურ წარმართულ ცენტრებს უკავშირდება. ამ გზაზე ქრისტიანობა, როგორც იდეოლოგია, იმარჯვებს აღმოსავლურ ეზოთერიკაზე, ჩრდილავს ელინისტურ ჰელონიკურ და კოსმოპოლიტურ რელიგიას, მაგრამ ამავე დროს, ვერ ახერხებს დაცვას თავი წარმართული, რაფინირებული და მწყობრ სისტემად ჩამოყალიბებული სიმბოლიკისაგან. იკონოგრაფია-სიმბოლიკის სისტემა, რომელიც რელიგიის ერთგვარი ენაა და საკომუნიკაციო საშუალებაც, თავისი არსით საკრალიზირებული ფენომენია. ამ სიმბოლიკის ხელალებით უგულველყოფა გაუჭირდათ ქრისტიანობის გზაზე შემდგარ ძველ წარმართებსაც და ამავე დროს, ადრეულმა ქრისტიანობამ, როგორც იდეოლოგიამ, ვერ აქცია ზურგი ამ სისტემას.

ჩვენი ინტერესის სფეროს წარმოადგენს კულტურული სინთეზების რელიგიურ სინთეზებად გარდასახვის პროცესი და ამ მიზნით ავირჩიეთ აღმოსავლეთ ხმელთაშუა ზღვის ერთ უჩვეულო რეგიონი, კერძოდ კი, ჩრდილოეთ აფრიკა გვიანანტიკურ(რომაულ) ხანაში. ჩრდილოეთ აფრიკა გამოვყავით საკვლევ ობიექტად თავისი მრავალეთნიკური და მრავალშრიანი კულტურული მახასიათებლის თვალსაზრისით, სადაც უფრო ნათლად იკვეთება რელიგიური სინთეზების ფენომენი. აღნიშნულ სივრცეში შეიძლება გამოვყოთ შემდეგი ეთნიკური, კულტურულ-რელიგიური კოლომერატი:

1. ფინიკურ-პუნიკური, რომელიც, თავის მხრივ, უკავშირდება ძველადმოსავლურ ქანაანურ ტრადიციებსა და მეორეს მხრივ, ეგვიპტური რელიგიური გავლენების ქვეშ იმყოფება (18,113-125;23,7-18;5,294-312;22,36-39). პუნიკური კულტურის გავლენები თვალშისაცემი იყო ადგილობრივ ნუმიდიურ კულტურაზე (20,34). პუნიკური კულტურის ცენტრს წარმოადგენდა ქკართაგენი. კართაგენის კულტურული

- ტრადიციები განაგრძობდა რეგიონში არსებობას ახ.წ. II-III საუკუნის ჩათვლით (20,34).
2. რომაული-ელინისტური, რომელიც, თავის მხრივ, უკავშირდება როგორც ბერძნულ ელინისტურს, ასევე რომაულ ტრადიციებს. ეთნიკური მახასიათებლის თვალსაზრისით ჩრდილოეთ აფრიკაში ჩნდება იტალიკურ-ლათინური წარმომავლობის მოსახლეობა (4,20-21). ეს პერიოდი თითქმის თანადროულია გვიანი პუნიკური ხანისა და ქრონოლოგიურად ახ.წ.193-235წწ. მოიცავს.
  3. ადრექრისტიანული კოკლომერატი (4,21), რომელიც ეთნიკური მახასიათებლის თვალსაზრისით სავარაუდოდ ჭრელი უნდა იყოს, ქრონოლოგიურად ახ.წ. II- III საუკუნეს უკავშირდება.

ფინიკურ-პუნიკური რელიგია ერთ-ერთი რთული და გასაიდუმლოებული სისტემათაგანია ძველადმოსავლურ სივრცეში. ამ სისტემაში ჩნდებიან ღვთაებები, რომელთა სქესის დადგენაც კი პერიოდულად რთულდება. ამ ღვთაებების არსი ეპითეტებითა და მეტაფორებით იყო ხანდახან გადმოცემული (1,12). რაიმე ცნობილ ნარატივს, ან წერილობით თხზულებას, რომელიც ფინიკური რელიგიური ერთიანი კონცეფციის წვდომის შესაძლებლობას მოგვცემდა, არ მოუღწევია ჩვენამდე. თუ მხედველობაში არ მივიღებთ გარკვეულ მითებსა და თქმულებებს, რომლებიც ფრაგმენტების სახით გადარჩა. თავად პუნიკური რელიგიური წარმოდგენები გარკვეული სინთეზების შედეგად გაჩნდა; ამ სინთეზში ჩნდებიან აღმოსავლური წარმომავლობის ღვთაებები, ეგვიპტური და კვიპროსული პანთეონის ცნობილი ღმერთები და „ამავე დროს, ლოკალური პუნიკური წარმომავლობის ღვთაებებიც (15,129). ადგილობრივი დიდი ქალღმერთი, ტანიტი აფრიკულ კონტექსტში ეგვიპტურ ისიდასთან დაწყვილდა, ხოლო მის ფინიკურ ორეულს კი, აღმოსავლური წარმომავლობის ასტარტა წარმოადგენდა (15,131). ქალღმერთ ტანიტს განსაკუთრებულ პატივს მიაგებდა კართაგენის მოსახლეობა, მას მრავალი სიმბოლო უკავშირდებოდა.

ელინისტურ-რომაულ ხანაში რეგიონში ახალდასახლებულ კოლონისტებთან ერთად “შემოიჭრა” რომაული რელიგია. ჩრდილოეთ აფრიკაში განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდნენ დემეტრა, აპოლონი, ბახუსი. ხელოვნებაში ჩნდებიან მითოლოგიური გმირები - პანი, სატირი, ეფებუსი,

ნერეიდა, მენადა. იმ ხანის ჩრდილოაფრიკული არქიტექტურა განიცდის რომაული არქიტექტურის სერიოზულ გავლენებს (3,34). ქალღმერთი ტანიტი კი, ელინიზაცია- რომანიზაციის პროცესში, გაიგივებულია ბერძნულ ჰერასთან და ლათინური წარმომავლობის იუნონასთან. მას ასევე უკავშირებდნენ ათენას, დემეტრასა და არტემისს (14,1183-84). აღნიშულმა სინთეზებმა კულტის კონცეპტუალურ დონეზე გამოიწვია იკონოგრაფიული მრავალსახეობა, ამდენად, სიმბოლოებისა და ანაგრამების ენა გართულდა და კომპლექსური სახე მიიღო. აღმოსავლური და დასავლური სიმბოლიკა ერთ სისტემაში იქნა გაერთიანებული. ეკლექტიკისკენ სწრაფვა განსაკუთრებით სიმბოლოებში ვლინდება, რაც სამარხის მიძღვნილი სტელების იკონოგრაფიაზე აისახა (2, ილუსტ. 64,65,66,67,68).

ქრისტიანობის გავრცელებამ რეგიონში მნიშვნელოვნად შეარყია ძველი კულტების ავტორიტეტი, თუმცა, როგორც ჩნდება, ბოლომდე ვერ აღმოფხვრა ისინი. ახ.წ. 249წელს კართაგენში დაარსდა ქრისტიანული ეპარქია, რომლის სათავეში იდგა წმ. კიპრიანე. თუმცა თავად ქრისტიანობაში, როგორც ეკლესიური თეოკრატიისა და რელიგიური იდეოლოგიისა შიგნით, კონცეფტუალური აზრთასხვაობა გამოიკვეთა. ერთიანი კართაგენის ეკლესიაში 311 წლიდან დონატიზმის გაჩენამ განხეთქილება გამოიწვია (2,256). ქრისტიანობის გავრცელება რომაულ აფრიკაში ისტორიულად ანტიკური კულტურის კრიზისს ემთხვეოდა, მაგრამ იმ პერიოდის რომაული აფრიკის ეკლექტურ ხელოვნებაზე ქრისტიანული სახვითი ფორმები მხოლოდ უმნიშვნელო ზეგავლენას ახდენენ.<sup>2</sup> ძველი რელიგიების სიმბოლიკისა და იდეების დესაკრალიზაციის პროცესები შენელებული იყო რეგიონში მაშინ, როცა იკონოგრაფიის თვალსაზრისით შეზღუდული ქრისტიანობა თავად იწყებს ამ სიმბოლიკის “დასესხებას” წარმართობისაგან.

ქრისტიანული ცნობილი სიმბოლოების წარმომავლობის კვლევისას საინტერესოა, თვალი გავადევნოთ პარალელურ, “წარმართულ” სივრცეში მათ ორეულებს. ამ თვალსაზრისით, ქვემოთ გამოვყავით რამდენიმე ცნობილი ქრისტიანული სიმბოლო თავისი შესატყვისი წარმართული ხანის პარალელებით:

---

<sup>2</sup>მაგალითად, დონატიზმის გავრცელება განსაკუთრებით იმ რეგიონებში მიმდინარეობდა სწრაფად, სადაც ძლიერი იყო სატურნის კულტი. მდრ. W. Friend, *The Donatist Church*, London, 1978.

ა) პალმის ხე, ან ტოტი. უკავშირდება ქრისტესა და აღდგომის თემატიკას. გამოიხატებოდა ქრისტიანების სამარხებზე. გვხვდება ადრეული ხანის კატაკომბების ფრესკებზე (27; 2, 259).

წმინდა პუნიკურ კონტექსტში პალმის ხე უკავშირდება ქალღმერთ ტანიტს; ქალღმერთისადმი მიძღვნილ სტელებზე პალმის ხე და მისი ტოტები გამოხატულია სხვადასხვა კონტექსტში (2,80); ქალღმერთი და პალმის ხე, პალმის ხე და სვეტები, ტანიტის იდეოგრამა და პალმის ტოტები.

პუნიკურ-რომაულ კონტექსტში გვხვდება კართაგენული მონეტების გამოსახულებაზე (15,107, ილუსტ. 30), ამჯერად როგორც ნაყოფიერებისა და გამარჯვების სიმბოლო. მონეტებზე პალმის ხე წარმოდგენილია გამარჯვების ქალღმერთ ნიკესა და ცხენის გამოსახულებასთან ერთად. მოგვიანებით, ძვ.წ. 146წ. კართაგენის მონეტებზე პალმის ხე უკვე პერსეფონასთან ერთად არის გამოსახული, რომელიც მიცვალებულთა საუფლოს ქალღმერთია (7,128). სავარაუდოდ, პალმის ხე აღდგომისა და მარადიული სიცოცხლის თემას ასახავს წარმართულ იკონოგრაფიაში, თუმცა გამარჯვებისა და წარმატების თემასთანაც ასოცირდება.

ბ) თევზი, გამოხატავს ქრისტესა და უკავშირდება ევხარიზმის ცნებას. ქრისტეს სახელის პირველი ასოები ბერძნულ სიტყვას “თევზს” ἰχθύς შეესატყვისება. როგორც ცნობილია, ადრექრისტიანულ იკონოგრაფიაში არ იყო მიღებული ქრისტეს გამოსახვა, ამდენად, თევზი და ქრისტეს მონოგრამა (ხრიზმა) ანაგრამულ ენაზე ქრისტეს შეესაბამებოდა (2,259-272).<sup>3</sup>

კართაგენში ქალღმერთ ტანიტისადმი მიძღვნილ სტელებზე თევზის მოტივი ერთ-ერთი წამყვანი თემაა, თუმცა რა იდეას უკავშირდება და გამოხატავს იგი, ჩვენთვის უცნობია (2,32). თევზი, როგორც გარკვეული იდეის მატარებელი სიმბოლო, გვხვდება აგრეთვე ფინიკიურ მონეტებზე (15,99-107), მისი იდეური დატვირთვა ფინიკიურ კონტექსტშიც არ არის ცნობილი.

გ) ღუზა გამოხატავს ქრისტიანულ მოთმინებასა და რწმენას. ადრექრისტიანულ იკონოგრაფიაში ღუზისა და ანხის ტიპის

---

<sup>3</sup> Dr. Ralph F. Wilson, Palm Branches as a Symbol of Victory, in Early Christian Symbolism. Web address: [http://www.Jesuswalk.com/christian\\_symbols/palm\\_fish.htm](http://www.Jesuswalk.com/christian_symbols/palm_fish.htm) ;

ჯვრის სინთეზი “ანხორის ტიპის” ჯვრის სახეს ქმნის (16,12-25). თუმცა აღმოსავლეთ ხმელთაშუა ზღვის სამყაროში ღუზა სხვადასხვა კონტექსტში გვხვდება; ერთის მხრივ, უკავშირდება ზღვაოსნობასა და გემებს, მეორეს მხრივ, ქალღმერთ ტანიტის სტელებზეც ჩნდება (25,165-183;24,61-72). გვხვდება ჩრდილოეთ აფრიკაში რომაული კოლონიზაციის ხანაშიც (19,302-323). თუმცა ღუზის, როგორც წარმართული სიმბოლოს, ქვეტექსტი რთული დასადგენია, იგი შეიძლება ამბივალენტურ მნიშვნელობას ატარებდეს.

დ) ვაზისა და ვაზის მტევნის სიმბოლო ქრისტიანობაში თავად მაცხოვარს ასახავს. იოანეს სახარებაში (15:1-5) იესოს შესახებ ვკითხულობთ:”მე ვარ ვაზი ჭეშმარიტი, და მამა ჩემი მკვენსა.”ვაზის თემა ჩნდება ადრექრისტიანულ სიმბოლოებაში დამოუკიდებლად და კომპოზიციურ სცენებზე; მაგალითად, ვაზის მტევანი და მტრედი ერთ კომპოზიციურ სიბრტყეშია გამოხატული. ასევე საინტერესოა ვაზისა და ქრისტეს მონოგრამა, რომელიც აღბეჭდილია ტებესსეს სტელაზე (ჩრდილოეთი აფრიკა, რომაული ხანა, დაახლოებით, ახ. წ. IV ს.) (2, ილუსტ. 220).საინტერესოა მეორე სტელის სცენა, რომელიც აღბეჭდილია რომაული ხანის ტიპურ ნეოპუნიკურ მიდევნით სტელაზე; ვაზისა და ვაზის მტევნებით შექმულ სცენებზე გამოხატულია შიშველი წყვილი, მამაკაცი და ქალი (სავარაუდოდ, ადამი და ევა) (2, ილუსტ. 67). ეს სტელა თავისთავად შესანიშნავი სინთეზია პუნიკური და ადრექრისტიანული რელიგიური წარმოდგენებისა. გვიანანტიკურ ხანაში ვაზის დეკორი და სიმბოლიკა აგრეთვე უკავშირდება დიონისე-ბახუსს, რომლის კულტი კვლავ პოპულარულია ახ.წ.210-216წლებში ჩრდილო-აფრიკულ ქალაქ ლეპტის მაგნაში (2, ილუსტ. 126). ამავე დროს, ვაზის სიმბოლო კართაგენის მფარველი ქალღმერთის, ტანიტის ერთ-ერთი სიმბოლოთაგანია მტრედის, პალმის ხისა და ნახევარმთვარის სიმბოლოების გვერდით.<sup>4</sup>ეს სიმბოლო კლასიკურ ხანაში ჩნდება და გვიანანტიკურ პერიოდამდე არ ჰკარგავს თავის აქტუალობას. დღეს ჩვენ ხელთ არსებული საკვლევი მასალა იძლევა საშუალებას იმისათვის, რომ ადრექრისტიანული სიმბოლიკა შევისწავლოთ აღმოსავლეთ ხმელთაშუა ზღვის კულტურების კონტექსტში. რადგანაც ქრისტიანობა წერილობით წყაროზე

<sup>4</sup> <http://www.carthage.edu/deop/outis/cartage1.html>

დაფუძნებული რელიგიაა, საინტერესოა არა მარტო სახვითი სიმბოლოების შესწავლა, არამედ შესაძლებელია ლიტერატურული სიმბოლოების ანალოგიების მიზანმიმართული კვლევაც. ერთი სტატიის ჩარჩოებში რთულია შეეხო ბოლომდე დასმულ პრობლემას, ამდენად, ჩვენ შევეცდებით, რომ მომავალში დავებრუნდეთ ამ თემას შემდგომი შესწავლას.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ე. ავალიანი, კულტურების სივრცესა და დროში ტრანსფორმაციის ფენომენი, თბილისი, 1997.
2. Т. Каптерева, Искусство Стран Магриба, Древний Мир, Карфаген .Москва, 1980.
3. E. Avaliani, The Cult of Tanit In the Context of the Punic Cultural Model of North Africa, *Numismatica E Antichita Classische, XXVIII, Quaderni Ticinesi*, Lugano, 1999.
4. E. Avaliani, Late Antique Era, Roman African Art Specificity, in Materials of *International Konferenz Aus Anlab des 100 Jahrganges des Akademietglieds S. Kauchtshischwili*, Tbilisi, 1995.
5. D. Barnett, Phoenician-puniqué Art, in *Encyclopedia of World Art*, v. XI, London, 1966.
6. F. Braudel, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II. in 2 vols., 1972, New-York.
7. T. Carter, Western Phoenicians at Lepeis Magna, *American Journal of Archaeology*. Vol. 69. N2, 1965.
8. C. H. Gordon, The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations, New York, 1962
9. C. H. Gordon, Forgotten Scripts: Their Ongoing Discovery and Decipherment. 2d ed., New York, 1982.
10. M. Grant, The Jews in the Roman World, New-York, 1973.
11. P. Green, From Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age. Berkeley, Calif., 1990.
12. W. Frend, The Donatist Church, London, 1978.
13. J. Heurgon, The Rise of Rome in 264 B.C., Berkelay, 1973.
14. M. Hamed Hassine Fanter, "Tanit", *LIMC*, 8, 1997, 1183-4.
15. G. Markoe, Phoenicians, People of the Past, Berkeley, 2000.
16. O. Marucchi, Archaeology of the Cross and Crucifix, *Catholic Encyclopedia*, v. 4, 1908.

- 17.H. Marblestone, A “Mediterranean Synthesis”, Professor Cyrus H.Gordon’s Contributions to the Classics, *The Biblical Archaeologist*,vol.59.no.N1,1996.
18. S. Moscati, Ancient Semitic Civilizations, London, 1957.
- 19N. Norman, Death and Burial of Roman Children: the case of the Yasmina Cemetery at Carthage, Setting the stage. in *Mortality*,7, issue N3, 2002.
20. The Oxford Classical Dictionary, Third Edition Revised, eds. S. Hornblowe and A. Spawforth, Oxford 2003.
21. C. Penglase, Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influences in the Homeric Hymns and Hesiod, London, 1994.
22. G. Picard, Les Religions de l’Afrique Antique, Paris, 1954.
23. J. Pritchard, The Phoenicians in their Homeland, *Expedition* v.14, N 1,1987.
24. A. Raban and Y.Kahanov, Clay Models of Phoenician vassals in the Hecht Museum at the University of Haifa, in *International Journal of Nautical Archaeology*,32,issue NI , 2007.
25. J. Shaw, Phoenicians in Southern Crete, in *The Archaeological Institute of America*, 93, 1989.
26. M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, vol.2. Jerusalem, 1974.
27. Dr. Ralph F. Wilson, Palm Branches as a Symbol of Victory, in Early Christian Symbolism. Web address: [http://www.Jesuswalk.com/christian\\_symbols/palm\\_fish.htm](http://www.Jesuswalk.com/christian_symbols/palm_fish.htm) ;

### **From the Cultural to the Religious Synthesis, the Origins of the Pagan symbols in Early Christianity**

The Ancient cultures matured and attained their distinctive characters, in relation to and not in romantic isolation from, each other. The cultural synthesis of the East Mediterranean embraces not only Greece and Italy, but also North Africa, with its diverse cultures and religious beliefs.

Christianity in two millennia of existence can only be described as a dramatically volatile and dynamic worldview and religion. It has undergone numerous transformations since its inception as the religion has been required to adapt to new roles in society and to changing



worldviews; it has also, as the first deliberate multicultural religion, been deeply transformed by its early translation into foreign cultures and its later transformation into European and world cultures. While historians emphasize the cultural unification that occurred in Europe with the diffusion of Christianity, we should also emphasize that Northern African Christianity was profoundly changed by its diffusion into indigenous diverse cultures of North Africa.

Early Christianity can be understood to be that period in which Christianity was spread into Greek and Roman culture on one side and into North African culture on the other side. Both transformations would produce a Christian religion remarkably different from much of foundational Christianity.

The most dramatic event in the history of early Christianity is the adoption of the religion and its symbols as the state religion of Rome and Roman provinces. This was a momentous event not only for the spread of Christianity but for the very soul and nature of the religion as well. For when Christianity became the religion of the Emperor of Rome, it had to accommodate itself to the political, social and Cultural theories underlying the authority of the new ideology.

Naturally, the convergence of Early Christian and Northern African (Roman African) ethno-cultures would cause certain changes in religious consciousness. The metamorphosis in religion and mentality are hard to explain from the present perspective. During this process, the orientation of Christian religion might have totally changed indigenous religious believes. On the other hand, the evidence of religious syncretism should by no means be ignored. Thus, based on the materials available, we may lead our investigation in the following directions: 1. While identifying Early Christian religious concepts and cult, we should operate with: a) scenes and symbols depicted on northern African artifacts in Late Roman Period; 2. to identify Symbols of the Punic-Latin periods.3. Moreover, to juxtapose Early Christian symbols to Punic- Phoenician and Latin counterparts. It is evident, that the Late Roman period in North African iconography has the group of symbols that are directly related to Early Christian Symbols and anagrams, and on the other hand, the group of symbols that is unknown to Christian religious tradition. In addition, finally, 4. We identify some group of symbols that reveal their syncretic nature already in the Early Christian period.

### ქრისტიანული ეთიკა და გარდაუვალი მორალური კონფლიქტები

ვიდრე უშუალოდ სტატიაში წარმოდგენილი პრობლემის განხილვას შევუდგებოდეთ, მკითხველის ყურადღებას მივაპყრობთ იმ კრიტერიუმზე, რომელიც ბაზისურ ეთიკურ ხედვებს ავგუფებს ორ რადიკალურად განსხვავებულ კატეგორიად. ამა თუ იმ ეთიკური ხედვის ადგილის განსაზღვრა ხდება პასუხით კითხვაზე – როგორია ბუნებით ეთიკური კანონი: ობიექტური, აბსოლუტური, უნივერსალური, თუ სუბიექტური, სხვა სიტყვით, რომ ვთქვათ: ერთი პოზიცია ამტკიცებს, რომ ეთიკურ დისკურსში ბუნებით აბსოლუტური და უნივერსალური მორალური კანონები არებობენ და თანაარსებობენ ობიექტურად, მეორე – რომ არ არსებობს არც ერთი უნივერსალური, დამავალდებულებელი კანონი, რომ ყველაფერი ფარდობითია.

ორივე ხედვას ხანგრძლივი ისტორია აქვს და საკმაოდ სერიოზული არგუმენტაცია უმაგრებს პოზიციებს. ყველაზე მკაფიოდ გამოხატული აბსოლუტისტები განლაგან იმანუილ კანტი და ნეტარი ავგუსტინე, არააბსოლუტისტები, ანუ რელატივისტები – უილიამ ოკამი, იერემია ბენტამი, ფრიდრიხ ნიცშე. ფილოსოფიის ისტორიაში ამ ხედვებით ხასიათდება: ისეთი მიმდინარეობები და სკოლები, როგორცაა: პროცესიზმი (ჰერაკლიტე), ეპიკურეისტული ჰედონიზმი, სკეპტიციზმი, ინტენციონალიზმი, ვოლუნტარიზმი და ნომინალიზმი, უტილიტარიზმი და პრაგმატიზმი, ნიჰილიზმი. ყველა ეს თვალსაზრისი ხასიათდება ერთი საერთო ნიშნით – რელატივიზმით.

მორალური ღირებულების ეს ხედვაც შეიცავს ჭეშმარიტების გარკვეულ ფრაგმენტებს. კერძოდ, მახვილის გადატანით ინდივიდუალურზე, ეს ხედვა პერსონულ პასუხისმგებლობას ანიჭებს უპირატესობას და ამით ზნეობრიობის ფოკუსში ექცევა ეთიკურის ძალზედ მნიშვნელოვანი განზომილება – ერთეული ადამიანის პერსონული პასუხისმგებლობა სხვა ადამიანებზე, და არა კანონთა ჯამზე. ყურადღების დაფიქსირებით ინდივიდზე და არა ქცევის ნორმათა სისტემაზე, ზნეობრივ მითითებათა კრებულზე ზნეობრივი პასუხისმგებლობის მნიშვნელოვანი ასპექტია წინ წამოწეული, რაც უდაოდ დადებითი მომენტია ამ ხედვისა. ასევე დადებით მომენტად ჩანს მათი არგუმენტი იმის თაობაზე, რომ სასრულ ადამიანს არა აქვს უსასრულობის უსასრულო გაგება. მიუხედავად ზემოთ

თქმულისა ამ ხედვას ახასიათებს გარკვეული სიძნელებები. მთავარი მათ შორის გახლავთ ის, რომ ერთთავად ყველა მორალური ღირებულების უარყოფით ანტიაბსოლუტიზმები ფაქტიურად საკუთარი პოზიციის ანულირებას ახდენენ. მცდელობით ყოველივე რელატიური გახადონ, ყველაფერში დაინახონ რელატივიზმი, თავად ჩანან აბსოლუტური დამცველნი საკუთარი მოთხოვნისა. თუკი ამ პოზიციის მომხრენი აბსოლუტურად დარწმუნებულნი არიან, რომ არ არსებობენ აბსოლუტები, ისინი წინააღმდეგობაში მოდიან საკუთარ პოზიციასთან. მორალური აბსოლუტების უარყოფა შეუძლებელია, თუ ისინი არ არსებობენ. ჩვენ უნდა დავეთანხმოთ ამ პოზიციის მომხრეებს, რომ ყველა ეთიკური ცნება სუბიექტურია, სუბიექტური ელემენტი მართლაც ყველა მსჯელობაში სახეხება. მაგრამ ამგვარ უკიდურეს ინდივიდუალიზმს მივყავართ მორალურ ღირებულებათა რეალური ერთობის უარყოფამდე, გამოირიცხება ინტერპერსონალური ურთიერთობები, ეთიკური დისკურსის ველზე ინდივიდი ჰერმეტიულად დახურულ, ეთიკურ ვაკუუმში აღმოჩნდება. გვასხენდება ნორმან გეიზლერის ხატოვნი შეფასება, იგი სუბიექტივისტური ეთიკის მიმდევრებს მსაჯისა და წესების გარეშე მოთამაშეებს ადარებს. (1)

უკიდურესი ეთიკური რელატივიზმი, სადაც უარყოფილია ყველა მორალური ღირებულება თვითდამანგრეველია.

ჩვენ ვერ გავიზიარებთ ამ ეთიკურ ხედვას. ვფიქრობთ, რომ მორალური კანონი თავისი ბუნებით უნივერსალური და აბსოლუტურია. ამ პოზიციის მიღების შემდგომ, თავად ამ ხედვის შიგნით ჩნდება კიდევ ერთი დილემა. იგი ეხება აბსოლუტურ კანონთა რიცხოვნებას და მათ შორის მიმართების საკითხს.

კანტის დეონტოლოგიურ, ე. წ. მოვალეობაცენტრისტულ ეთიკაში მოვალეობა უპირობოა. მორალური მოვალეობები თავისი ბუნებით არ უშვებენ გამოწკიცებას, რადგან ყოველი გამოწკიცისი მორალური კანონიდან ნიშანია იმისა, რომ ის არ იყო ნამდვილი კანონი. მორალურ კანონებს არა აქვთ გამოწკიცება. კანტისათვის სიცრუე და მკვლელობა მცდარი ქცევებია, უნივერსალურად მცდარი ქცევები. თუ ადამიანი სიცრუეს უნივერსალურ წესად აქცევს, მაშინ აღარ დარჩება ჭეშმარიტება, რის შესახებაც. უნდა იცრუო, რაც არ შეგვიძლია გვსურდეს, როგორც უნივერსალური წესი, ის არასოდეს არ უნდა გავაკეთოთ, ამბობს კანტი. (2) ნაშრომში “სავარაუდო უფლებაზე თქვა სიცრუე კეთილი მოტივებით” იგი წერს: “როდესაც ვინმე ტყუის, რა კეთილი განზრახვაც არ უნდა ამოძრავებდეს მას, იგი უნდა იყოს პასუხისმგებელი იმ გარემოებებზე, რომელნიც სავარაუდოდ მოჰყვება მის ტყუილს, რაც არ უნდა

გაუთვალისწინებელი იყოს ისინი.” ერთი პიროვნების მოტყუებით ჩვენ ყველას ვაყენებთ ზიანს, ვინაიდან სიცრუე არღვევს სამართლიანობის პრინციპს, რომელიც იცავს ყველას. სამართლის თქმა ვერბალური გამოხატულებაა სამართლიანობის პირობისა. სიცრუით ადამიანი ღალატს სამართლიანობის პრინციპს.

ასევე ადამიანმა არასოდეს არ უნდა მოკლას. ვინაიდან თუ იგი ამგვარად მოიქცევა, ეს ნიშნავს, რომ იგი უშვებს, რომ ნებისმიერი ადამიანს შეუძლია მოიქცეს იგივენაირად. მაგრამ თუ ყველა მოკლავს, მაშინ არავინ დარჩება მოსაკლავი. სამყარო უნივერსალური კანონის შესაბამისად მოძრაობს და მორალური კანონიც ამ კანონთა რიგში დგას თავისი ბუნებით კანტისათვის.

დონტოლოგიური ეთიკა მართებულად მიიჩნევს, რომ წესი განსაზღვრავს შედეგს კეთილი მაინც კეთილია იმისდა მიუხედავად, რომ შესაძლოა მას ბოროტება მოჰყვეს. და ბოროტი ბოროტია იმისდა მიუხედავად, რომ მას შესაძლოა სიკეთე მოჰყვეს. მიუხედავად სწორი გეზისა დონტოლოგიური ხედვის ამ ვერსიას თან ახლავს სიძნელების რიგი, იგი იხრება უკიდურესი ლეგალიზმისკენ, ადამიანთა ყოველდღიური ყოფა-ცხოვრება აღსავსეა მორალური კონფლიქტებით, ეთიკური კოლიზიებით, როდესაც ადამიანები აღმოჩნდებიან ეთიკური დილემების პირისპირ. ყველა მორალური ბრძანება არ ჯდება კატეგორიებში, ზოგიერთი შესაძლოა ორ მორალურ პრინციპს შორის აღმოჩნდეს, ავიღოთ სიტუაცია, როდესაც ჩვენს წინაშე დგება საკითხი ავირჩიოთ: ჭეშმარიტება, თუ მოწყალება, მაგალითად არ უნდა ვიცრუო, უნდა ვთქვა სამართლედ და მტერს ვუჩვენო სად იმალებიან ლტოლვილები, თუ უნა გამოვიჩინო მოწყალება და ვიცრუო, რომ არ ვიცი მათი ადგილმდებარეობის თაობაზე?

მიგვაჩნია, რომ ქრისტიანულ ეთიკაში მოძებნილია ადექვატური პოზიცია არსებული დილემების გადასალახად.

ნეტარი ავგუსტინეს მოძღვრებაში დასახულია სიძნელიდან გამოსვლის გზა. ნეტ. ავგუსტინეს მიაჩნია, რომ არსებობს სათნოებათა იერარქია, და რომ მორალური მოვალეობები რომლებიც იერარქიულ ურთიერთდამოკიდებულებაში იმყოფებიან ზოგჯერ უპირისპირდებიან ერთმანეთს, კონფლიქტში მოდიან ერთმანეთთან და ასეთ შემთხვევებში ჩვენ უნდა დავიცვოთ რანგით უფრო მაღალი მოვალეობა. ნეტ. ავგუსტინეს ეთიკა ეფუძნება და ამოდის სიყვარულის საზრისის ცნებიდან, სამყარო უფლის მიერ სიყვარულითაა შექმნილი და ადამიანს უნდა უყვარდეს ყოველივე რაც გარს არტყავს. ნეტ. ავგუსტინეს მიხედვით არსებობს ეთიკურ

ნორმათა და ღირებულებათა მოწესრიგებული თანამიმდევრობა, პირამიდის თავში უფლია, რომელიც ყველაზე მეტად უნდა უყვარდეს ადამიანს, მას მოსდევს ადამიანი, საგნები. ნეტ. ავგუსტინეს მიაჩნია, რომ მოვალეობები ხშირად უპირისპირდებიან ერთმანეთს. სიტუაციას, სადაც საქმე ეხება სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხს ნეტ. ავგუსტინე ხედავს დილემურ სიტუაციას. ნეტ. ავგუსტინე საკუთარი პოზიციის დასადასტურებლად იხილავს ორ ბიბლიურ სიუჟეტს.: აბრაამისა და ისააკის ამბავს და სამსონის თვითმკვლელობას. მკვლელობა და მით უფრო თვითმკვლელობა ქრისტიანული ეთიკური დისკურსისათვის აბსოლუტურად შეუთავსებელი ნორმაა. უფლის მცნებათა ჩამონათვალში მას ცალკე პუნქტი ეთმობა. რასაკვირველია ნეტ. ავგუსტინესათვის ეს მორალურად მცდარი ქცევებია, მაგრამ ამ კონკრეტულ სიტუაციებში ავგუსტინე ამართლებს აბრაამისა და სამსონის ქცევას. იგი ამბობს “ყველაფრის მიუხედავად არსებობს ღვთაებრივი ავტორიტეტის მიერ თავისი საკუთარი კანონის მიხედვით აღსრულებული გარკვეული გამონაკლისები, რაც კაცობრიობას არ შეუძლია დადოს წესად სიკვდილისათვის. ეს გამონაკლისები ორი სახისაა, იყო გამართლებული ან ზოგადი კანონით, ან სპეციალური უფლებამოსილების მიერ, რომელიც დროდადრო ეძლევა გარკვეულ ინდივიდებს.“ აბრაამს, სამსონს მიეცათ ღვთაებრივი ბრძანება მოეკლათ, და ეს აღემატება ზოგადად მორალურ კანონს, რომელიც მიმართულია სხვა ადამიანის განზრახ მკვლელობის წინააღმდეგ.

ღვთის ბრძანება უდიდესი ვალდებულებაა და როდესაც ორი მორალური ვალდებულება კონფლიქტში მოდის ერთმანეთთან, ადამიანი თავისუფლდება მოვალეობისაგან აღასრულოს დაბალი.

იგივე პოზიციას იცავს ამერიკელი თეოლოგი ჩარლზ ჰოჯი. ჰოჯის ხედვა ე.წ. კლასიკური აბსოლუტიზმის ფარგლებში ექცევა. ჰოჯი ამოდის დებულებიდან, რომ ჭეშმარიტება აბსოლუტურია და იგი ამოდის ღვთის ბუნებიდან.

“ ჭეშმარიტება ყველა დროში წმინდაა, ვინაიდან ის ერთ-ერთი არსობრივი ატრიბუტია ღვთისა, ასე რომ რაც ხელს უშლის ანდა მტრულია ჭეშმარიტებასთან დამოკიდებულებაში, ეწინააღმდეგება ღვთის ბუნებას.”(4)

მაგრამ ამავე დროს მისთვის თავისთავად ცხადია, რომ ეს პრინციპი, პრინციპი დასთმო უმდაბლესი უმაღლესის სასარგებლოდ, თავად უფლის მიერაა მკაფიოდა დანერგილი, ამის დასტურად ჰოჯს

მოჰყავს უფლის სიტყვები, შაბათ ღღეს ტაძარში თქმული, როდესაც იგი ამბობს:

“ხოლო გეტყვ თქვენ, ვითარმედ ტაძრისა უფროის არს აქა. უკუეთუემცა გეცნა, რაი არს: ‘ წყალობაი მნებავს, და არა მსხუერპლი”, (მათე. 12. 6-8)

და რომ სწორია დაარღვიო შაბათი, რადგანაც “შაბათი კაცისათვის დაებადა, და არა თუ კაცი შაბათისათვის. ვინაიცა უფალ არს ქე კაცისაი შაბათისაცა” (მარკოზი. 2.27-28).

ჩ. ჰოჯისათვის ზოგადად მიუღებელია სიცრუე. მაგრამ ამავდროულად იგი მიჯნავს ტერმინოლოგიურ დონეზე “ტყუილს” და “სიცრუეს”. იგი ტერმინ “სიცრუე” ხმარობს მხოლოდ უსაფუძვლო, განზრახ მოტყუების აღსანიშნად. მას მიაჩნია, რომ მორალურად სწორია დამალო რეალური სიტუაცია, უფრო მაღალი ზნეობრივი ღირებულების დაცვის მიზნით, ვთქვათ იმ მიზნით, რომ გადაარჩინო სიცოცხლე.

“ განზრახვა მოატყუო, არის სიცრუის იდეის ერთ-ერთი ელემენტი და მაინც ეს არ არის ყოველთვის გასაკიცხი”(5)

შესაძლოა არსებობდეს გარკვეული კომბინაციები, დილემური ვითარებები, სადაც ინდივიდი არ არის ვალდებული არავისა და არაფრის მიმართ.

“ თუ დედა ხედავს მკვლელს, რომელიც ეტებს მის ბავშვს, მას აქვს სრული უფლება გზაკვალი აურიოს მას, მის ხელში არსებული ყველა საშუალებით, რადგანაც ზოგადი ვალდებულება- ილაპარაკოს სიმართლე დაფარულია ანდა დაკარგულია ამ დროს უფრო მაღალი ვალდებულებით”(6)

ჰოჯის ეთიკურ სისტემაში პრინციპი, “მაღალი ვალდებულება ათავისუფლებს დაბალისაგან” უნივერსალურია. (7)

ადამიანთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში არსებობს ისეთი სიტუაციები, რომელთაც ჩვენ ეთიკურ კოლიზიებს ვუწოდებთ. ეს იმგვარი ვითარებაა, როდესაც რამოდენიმე მორალური კანონი ერთ სიბრტყეზე აღმოჩნდება, როდესაც მათ ეთიკური დისკურსის ველზე გვერდისგვერდ თანაყოფნა უწევთ. ეს იმგვარი რეალიაა, როდესაც მორალური კონფლიქტების წარმოშობას ვერ გავექცევით. ამ სიტუაციაში ადამიანს ვერ მოვთხოვთ დაემორჩილოს ორივე კანონის მოთხოვნას ერთდროულად. შეუძლებელია აკეთო ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო რამ ერთსა და იმავე დროს. ადამიანი არ შეიძლება გაკიცხოს იმის გამო, რომ ის ვერ ასრულებს კანონით

კათვალისწინებულ ვალდებულებას, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს კანონი ირღვევა უფრო მაღალი კანონის შესრულებით. ვთქვათ, მეგობრები შეთანხმდნენ საქმიან შეხვედრაზე, რომელზეც უნდა მოეთათბირათ მომავალი თანამშრომლობის გეგმები. ერთერთი მამაკაცი არღვევს პირობას და ვერ მოდის საპასუხისმგებლო შეხვედრაზე, მისგან არც შეტყობინებას ჩანს. ამგვარი ქცევა ზოგადად დასაძრახია. მაგრამ მოგვიანებით გაირკვევა, რომ შეხვედრაზე მომავალი ეს პიროვნება შეესწრო ავტო კატასტროფას და დახმარებას უწევდა დაშავებულებს. ამ შემთხვევაში შესრულდა უფრო მაღალი მორალური ვალდებულება- აღსრულდა მოწყალეების აქტი, განსაცდელში მყოფ სრულიად უცნობ ადამიანებს გაეწიათ დახმარება, ყოველგვარი დაინტერესების გარეშე, გულმოწყალების მოტივით, ადამიანთა სიყვარულის მოტივით.

რეალიები, სადაც პიროვნება სვდება ე.წ. ეთიკურ გზაჯვარედინზე, სადაც მორალური კანონები გარდაუვალ წინააღმდეგობაში მოდიან ერთმანეთთან, მრავლადაა. პიროვნების ცხოვრების გზა ფაქტიურად ამ რეალიებისაგან შესდგება. ამ შემთხვევაში ერთმა კანონმა გზა უნდა დაუთმოს მეორეს, იერარქიულად უფრო აღმატებულს.

ამ ხედვის ფარგლებში ჩვენ გვერდს ვუვლით რელატივიზმის საფრთხეებს. ამ პოზიციის მიხედვით არსებობს მრავალი მორალური კანონი, რომელიც იერარქიულადაა განლაგებული. მორალური პრინციპები თავისი შინაარსით ობიექტურნი, პროპოზიციურნი და დამოუკიდებელნი არიან. მათში არ არსებობს გამონაკლისები, ისინი ეხება ყველას დროისა და სივრცის ყოველ ნებისმიერ მონაკვეთში. რადგანაც მორალური კონფლიქტები არსებობენ რეალურად, მორალური კანონები ხანდახან გარდაუვალ მორალურ კონფლიქტში მოდიან. ამგვარ ვითარებაში პიროვნება ვალდებულია მიჰყვეს უფრო მაღალმორალურ კანონს, ამ ვითარებაში იგი უკვე აღარ არის პასუხისმგებელი იმაზე, რომ მან ვერ ვერ დაიცვა მეორე კანონი.

## ლიტერატურა:

1. Norman L. Geisler. Christian Ethics: Options and Issues. Baker books.1989 p. 39
2. ი. კანტი. პრაქტიკული გონების კრიტიკა. თხზულებები 6 ტომად. ტ. 4(1 ნაწილი) (რუსულ ენაზე) 1965. გვ. 499.
3. ნეტარი ავგუსტინე. თხზ. ტ. 1. (რუსულ ენაზე) სანკ-პეტერბურგი 1998 გვ.373-393.
4. Charles Hodge. *Systematic Theology*. Hendrickson Publishers 1999. p. 637
5. ibid. გვ. 451
6. ibid. გვ. 453
7. ამ საკითხზე იხ. ვრცლად Charles Hodge. Commentaries on 2 Corinthians (Crossway Classic Commentaries). Crossway Books (1995).

**Anastasia Zakariadze**

### **Christian Ethics and Inevitable Moral Conflicts**

#### Summary

In the article there is discussed the differences between various basic ethical views on the ethical discourse: one group of philosophers denies all objectively absolute, universal and general moral laws, while the others believe there are absolute moral principles. There arises a special problem: what about moral conflicts? One camp thinks that they never conflict, while the other believes they sometimes do conflict. In the article there are discussed the arguments of the both camps.

There is also discussed the main principles of Christian ethics towards this issue. Christian ethics recognizes that we live in an evil world where absolute moral laws sometimes run into inevitable conflict. In such cases human being's moral duty is to do the lesser evil. In the article there is proved that this vision is the most acceptable. Human being cannot follow two opposing paths, one must choose, he cannot be held responsible for obeying two conflicting norms. Recognition of moral dilemmas is commendable. We must simply recognize that in conflict situation both commands are our moral duty and that sin is inevitable.



There is no effort to explain away all moral conflicts as apparent, not real. Whenever our moral duties conflict, we should obey the greater one.

**გვანცა ბურდული**  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის  
მაგისტრატურის მეორე კურსის  
სტუდენტი

**ეკლესიის ფორმირების საერთო და განმასხვავებელი  
ნიშნები ბიზანტიისა და  
საქართველოს ეკლესიის მაგალითზე**

ქრისტიანული რელიგიის ჩამოყალიბება დაიწყო რომის იპერიის ფარგლებში და მისი აღმავლობა პირდაპირ უკავშირდება ამ იმპერიის პოლიტიკურსა და ეკონომიკურ კრიზისს. რომაული სახელმწიფოს დესპოტური რეჟიმი, საყოველთაო ძალადობა და უსამართლობა ძალაუვნებურად ამზადებდა ნიადაგს ახალი სულიერი გადატრიალებისათვის. რომის იმპერიამ ვერ შეძლო მასში შემაჯავლი ხალხების გაერთიანება. მისი სახელმწიფოებრივი ცენტრალიზაცია არ ნიშნავდა მის საყოველთაობას.(7; 111-112)

ანტიკური კილტურის მოღვაწნი და იმპერიის არისტოკრატია ძალზე უმნიშვნელოდ მიიჩნევდნენ ქრისტიანობის საკითხს და ამდენად საწყის ეტაპზე არც დევნიდნენ მას. ეს ვითარება ერთ-ერთი ხელისშემწეობი გამოდგა ქრისტიანული რელიგიის საფუძვლების ჩასახვისათვის. თავისი იდეოლოგიითა და მორალით ქრისტიანობა სავსებით შეესაბამებოდა ეპოქის სულისკვეთებას და დროთა განმავლობაში მან არა მარტო რომაულ ღვთაებათა პანთეონი დაამხო, არამედ იმპერიის ყველაზე ძლიერ რელიგიურ მოძღვრებად იქცა. სანამ რომის იმპერია ქრისტიანობას, როგორც ერთ პატარა სექტას ისე უყურებდა, ამასობაში იგი სწრაფად ვრცელდებოდა და მის მიმდევართა რიცხვიც იზრდებოდა. იმ დროს როცა წარმართული

რომი დაღუპვის პირას იდგა, მიწისქვეშა კატაკომბებში ახალი სარწმუნოება იბადებოდა.

ახალი აღთქმის ეკლესია თავად უფალმა დააფუნა, რომელიც შემდეგ უფლის მოციქულებმა განაგრცეს. ძველი და ახალი აღთქმის ეკლესიებს ცოცხალი კავშირი ასერთიანებს. სჯული და მსახურების წესი, რომელიც ღმერთმა მოსეს პირით მისცა ებრაელებს წინასახეა ახალი აღთქმის და მომავალი ეკლესიისა.

პირველ ეკლესიას, რომელშიც მაცხოვრის მოციქულები და მისი მოწაფენი მოღვაწეობდნენ უკვე თავისი ადათ-წესები ჰქონდათ, რომელთა შესახებ ცნობებს წმინდა წერილი, კერძოდ კი “საქმე მოციქულთა” და ეპისტოლენი გვაწვდიან. პირველი სამი საუკუნის მანძილზე შეკრებილ იქნა “წესები და დადგენილებები მოციქულებისა,” რომელიც უარესად მნიშვნელოვანი წყაროა ძველი ეკლესიის იერარქიისა და ღვთისმსახურების შესასწავლად. ფაქტურად ქრისტიანული ეკლესიის ფორმირება პირველ საუკუნეშივე დაიწყო. მაცხოვარმა დააწესა თავისი ეკლესია მას მუდმივად მასთან ყოფნა აღუთქვა.

I საუკუნიდან თანდათან ძლიერდება ქრისტიანული თემები. სწორედ ქრისტიანული თემების არსებობამ და სიძლიერემ მიიყვანა იმპერატორი გადაწყვეტილებამდე, რომ სახელმწიფო სარწმუნოებად ქრისტიანობა გამოეცხადებინა. იმპერატორ კონსტანტინეს სარწმუნოებრივი პოლიტიკა, კერძოდ მისი ქრისტიანობისადმი დამოკიდებულება მოულოდნელი და განსაკუთრებული რამ არ ყოფილა. ქრისტიანობამ 313 წლამდე გრძელი გზა განვლო, რამაც იგი მილანის ედიქტამდე მიიყვანა, რითაც მან მოიპოვა ოფიციალური არსებობის უფლება, ხოლო 325 წელს ნიკეის პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე იმპერატორ კონსტანტინე I-ს დასტურით ქრისტიანობა ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა.

ქართული ეკლესიისა და ჩვენი ხალხის ისტორიაში მთავარი ისაა, რომ 325წელს დასავლეთ საქართველოში კერძოდ ბიზნტიონში საეკლესიო კათედრა არსებულა, რაც ჩვენ ქვეყანაში ქრისტიანული რელიგიის განმტკიცებასა და მის მაღალორგანიზებულობაზე მიუთითებდა.

ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებასთან დაკავშირებით წარმოიქმნენ ავტოკეფალური ეკლესიები, რომელთაც სათავეში ეპისკოპოსები ჩაუდგნენ. იმის გამო, რომ ქრისტიანული ეკლესიის შიგნით ხშირად იჩენდა თავს უთანხმოება, რომელიც ძირითადად წესთმსახურებისა და დოგმატის ირგვლივ წარმოიშობოდა, საჭირო ხდებოდა საეკლესიო კრებათა მოწვევა, რომელიც გამიზნული

იყო გარკვეული სახის ერესის დასათრგუნავად. მსოფლიო საეკლესიო კრებათა დადგენილებები არის ის ძირითადი საფუძველი, რაზეც დამყარებულია ქრისტიანობის კანონიკური სამართალი და სალიტურგიო წესთმსახურება. (7; 115-116)

როგორც ცნობილია, რომის იმპერიის დაცემის შემდგომ სახელმწიფო გაიყო ორ ნაწილად, რომლის აღმოსავლეთ ნაწილში წარმოიქმნა ბიზანტიის სახელმწიფო. რომის ეკლესია მართალია ანგარიშს უწევდა კონსტანტინოპოლისას, მაგრამ არჩევდა თავისი დამოუკიდებლობის შენარჩუნებას და ხშირად მედიატორის როლსაც ასრულებდა აღმოსავლურ და დასავლურ ეკლესიებს შორის ატეხილი დავის მოწესრიგებაში.

ქართულ ეკლესიას საუკუნეთა განმავლობაში მჭიდრო კულტურული ურთერთობა ჰქონდა ბიზანტიის ეკლესიასთან. მიუხედავად იმისა, რომ ბიზანტიის იმპერია და მისი ეკლესიაც თავგამოდებით ცდილობდა თავიანთ გავლენის სფეროში მოექციათ საქართველოს პოლიტიკური და სარწმუნოებრივი ცხოვრება, კულტურული კავშირები მათ შორის არსადროს გაწყვეტილა.

I ს-ში ქრისტიანობა საქართველოშიც შემოვიდა. მართალია ჩვენში ქრისტიანობა ჯერ კიდევ I ს-ში ანდრია პირველწოდებულმა და სიმონ კანანელმა იქადაგეს, მაგრამ I-III ს-ში ქრისტიანობა, ისევე როგორც რომის იმპერიაში, მთელი ერის კუთვნილებად და სახელმწიფო რელიგიად არ ქცეულა.

აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ მოციქულმა ანდრიამ არა მარტო გააქრისტიანა ქართველები, არამედ პირველი საეპისკოპოსოც დაარსა დაბა აწყურში, დაუნიშნა ეპისკოპოსი და დატოვა რამდენიმე მღვდელი და დიაკონი. ფაქტიურად ეს იყო შექმნა ქართული ეკლესიისა თავისი იერარქიით.

I ს-ში დაწყებულმა ეკლესიის ფორმირებამ ფართო ხასიათი შეიძინა შემდეგ საუკუნეებში.

რომის იპერიაში ახალმა რელიგიამ დიდი დაბრკოლებები განიცადა რაც მისი დევნით გამოიხატა, ზოლო ქართლში როგორც ჩანს ქრისტიანობის გავრცელებას შედარებით დიდი წინააღმდეგობა არ შეხვედრია, თუ არ ჩავთვლით ბუნებრივ წინააღმდეგობას ქურუმთა მხრიდან, ყოველ შემთხვევაში ქართლში ქრისტიანობის დევნის დამადასტურებელი პირდაპირი ფაქტები არ მოიპოვება. (6; 18-20)

ისევე როგორც რომის იმპერიაში ქართლშიც ქრისტიანობის მიძლეები და მისი გავრცელება-განმტკიცებისათვის მზრუნველი საზოგადოება წყაროების მიხედვით ჩანს სამეფო კარი და მასთან დაკავშირებული სამოხელეო არისტოკრატია. ბიზანტიასა და

საქართველოში მიმდინარე ეკლესიის ფორმირება I-IV საუკუნეში ერთი საეთო ნიშნით ქრისტიანული ღვთისმეტყველებით შემოიფარგლებოდა. სხვაობა მათ შორის კი იყო მანძილად არსებული წარმართული პანთეონი, რომელსაც დაეფუძნა შემდეგ თითოეული ეროვნული ეკლესია.

ქრისტეს მოსვლამდე მსოფლიოს ყველა ხალხი, გარდა იუდეველებისა კერპებს სცემდა თაყვანს, მათ შორის კულტურულად ყველაზე დაწინაურებული ბერძნები და რომაელებიც კი. მათი რელიგია კერპთაყვანისმცემლობისა და ცრუმორწმუნეობის ნარევს წარმოადგენდა. ამით არც ქართველები ყოფილან გამონაკლისნი და მათაც ადრევე ჰყავდათ ამ რიგის შესაფერისი ღვთაებანი, თუმცა ადრეკლასობრივ საზოგადოების ეპოქაში ქართველთა წინაპრების რელიგიური შეხედულებები კიდევ უფრო დაიხეწა და ჩამოყალიბდა უმცროსი და უფროსი იერარქიის ღვთაებათა სახით. ადრეკლასობრივ საზოგადოებაში ქართულ პანთეონს სათავეში სამი ღვთაება ედგა: უპირველესი უზენაესი ღმერთი მთვარე, მეორე-ქალღმერთი მზე და მესამე კვირია.(1)

ძვ.წ. I ათასწლეულის შუახანებში ქართველური მოდემის ტომების მუშქების (მესხების) მცირე აზიიდან შემოსულმა ნაკადმა სიხლემ მოიტანა ამ სფეროში, რომელმაც ჩამოყალიბებული სახე მიიღო ფარნავაზის დროს. ეს იყო არმაზის ღვთაება. ამ დროს არმაზთან ერთად ქართველები ეთაყვანებოდნენ ზადენს, გაცსა და გაის ღვთაებებს. ახალი რელიგიის მიღებას წინ უძღვოდა ერთგვარი კრიზისი წარმართული სარწმუნოების სფეროში, რაც გამოიხატებოდა რწმენის შესუსტებით კულტებისა და ქურუმებისადმი.

წარმართული მრავალღმერთიანობის შეცვლა ერთი ქრისტიანული ღმერთით მთელი რივი დადებითი შედეგები ჰქონდა, მაგრამ წარმართული რელიგია იმდენად ძლიერი იყო, რომ შემდეგში იგი ცოცხლდებოდა უკვე შეცვლილი სახით. ამის დასტურია ის ფაქტი, რომ მთვარის თაყვანისცემა, როგორც უზენაესი მორიგე ღმერთისა ძალიან დიდხანს შეინარჩუნა ქართველმა ხალხმა, მხოლოდ უკვე “წმინდა გიორგის” სახელითა და სახით. ქართველი ხალხის აზროვნებაში წმინდა გიორგიმ ძველი წარმართობის დროინდელი ღვთაების ადგილი დაიკავა, რომელიც ეროვნულ ნიშანთან იქნა გაიგივებული. იგივე მოხდა მზის კულტთან დაკავშირებით, რომელიც ღვთისმშობელთან გაიგივდა.

ასე მოვიდა ქრისტიანობა IV ს-მდე და რადგანაც ახალი სარწმუნოება IV ს-მდე სახელმწიფო რელიგიად არ ყოფილა გამოცხადებული, ამოტომაც ქრისტიანული თემები თავისუფლებით

სარგებლობდნენ იმ თვალსაზრისით, რომ სახელმწიფო არ კარნახობდა ქრისტიანული ეკლესიას თუ რა სახის უნდა ყოფილიყო მისი ადმინისტრაციული სტრუქტურა, ამიტომაც ქრისტიანული თემი IV ს-მდე მოციქულთა 34-ე კანონს ემორჩილებოდა, რაც გულისხმობდა ყოველი თემის მთავარეპისკოპოსისადმი მორჩილებას.

სრულიად შეიცვალა მდგომარეობა სახელმწიფოს მიერ ქრისტიანობის აღიარების ანუ რელიგიის გასახელმწიფოებრიობის შემდეგ. იმპერიის დიდ ქალაქებში ეპისკოპოსთა გაძლიერება დაიწყო, გაიზარდა მათი ავტორიტეტი და გავლენის სფეროებიც. ამის გამო IV ს-ის დასაწყისიდანვე მიმდინარეობდა პროცესი, რომელსაც შეიძლება დავარქვათ, მცირე თვითმყოფად ეკლესიათა გაუქმებისა და დიდი ეკლესიების გავლენის სფეროების გაზრდის პროცესი. უკვე IV საუკუნეში მოწვეული საეკლესიო კრებები ადასტურებან მთავარი ქალაქების ეპისკოპოსთა გავლენის სფეროების გაზრდას.

V ს-ე ეს იყო საეპისკოპოსოების დიდ საპატრიარქოებში და საკათალიკოსოებში გაერთიანების საუკუნე. საქართველოშიც საკათალიკოსო ჩამოყალიბდა იმავე გზით.

ქართული ეკლესიის რეორგანიზაცია და ავტოკეფალიის საკითხი V ს-თან არის დაკავშირებული. V ს-ში ბიზანტიამ ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობა აღიარა, ამ ფაქტის უშუალო შედეგი იყო მაღალ სამღვდელოების ხარისხის – კათალიკოსობის შემოღება.

V-ე საუკუნეში ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა იმ ფაქტს, რომ ქართული ეკლესიის ახალი ფორმირება და დაკანონება მოხდა იმ დროისათვის ბიზანტიის იმპერიაში ყველა კანონიკური წესის დაცვით. ამ თვალსაზრისით საგანგებო ყურადგებას იქცევს ახლადდადგენილი საეკლესიო პირთა რაოდენობა – 12 ეპისკოპოსის დადგენა მიუთითებს აქ საეკლესიო სინოდის დაარსებას, სავარაუდოდ სულ 12 ეპისკოპოსი იყო საჭირო, რათა ადგილობრივ ეკლესიას თავისი ფუნქცია ნორმალურად შეესრულებინა.

ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ ბიზანტიამიც და საქართველოშიც ეკლესიის ფორმირება ერთდროულად და ერთნაირად მიმდინარეობდა, გარკვეული განსხვავების გამოკლებით, რომელიც ქრისტიანთა დევნაში გამოიხატა რომის იმპერიაში.

## გამოყენებული ლიტერატურა

- 1) საქართველოს ისტორიის ნარკვევები ტ.1 თბილისი 1970
- 2) ე. ნადირაძე “მსოფლიო რელიგიები” 2000
- 3) ივ. ჯავახიშვილი; თხზ. ტ1; 1979
- 4) ა. ჯაფარიძე “საქართველოს მართმადიდებელი ეკლესიის ისტორია”
- 5) საქართველოს ისტორია; თბილისი 2006
- 6) ა. ბოგვერაძე “ქართლის პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII საუკუნეებში; თბილისი 1979
- 7) საქართველოს ეკლესიის კალენდარი; 2001
- 8) საქართველოს ეკლესიის კალენდარი; 2002
- 9) საქართველოს ეკლესიის კალენდარი; 2007

**Gvanca Burduli**

the second year MA student of Ivane Javakhishvili  
Tbilisi State University  
Faculty of humanities  
Direction of history of Georgia

### **General and distinctive marks of church formation following Byzantium and Georgian churches example**

This work discuss Christian religion fomention and it’s development stages. This article also tells us about first church foundation and it’s formation. There are draw a parallels between Byzantium and Georgian church formation. My aim was to find common and distinctive marks between these two churches. This article discusses Byzantium and Georgian church formation only in I-V century.

Finally the conclusion is that the church formation in Byzantium and in Georgia coursed simultaneously and eqally but there were same difference between Christians pursuit in Rome’s empire and in Georgia.

## პროფ. ზვიად კვიციანი

რელიეფურჯვრიანი კრამიტები პეტრა – ცინისიდიდან

როგორც ცნობილია, ძვ.წ. პირველი ათასწლეულის ბოლო საუკუნეებიდან საქართველოში მშენებლობისას ალიზის აგურთან ერთად ფართოდ არის გამოყენებული კრამიტიც ბერძენი გეოგრაფი სტრაბონი (ძვ.წ. I-ახ.წ. II ს) აღნიშნავს; იბერია მეტწილად კარგად არის დასახლებული ქალაქებითა და დაბებითაც ისე, რომ იქ არის კრამიტისანი სახურავები, სახლები არქიტექტურულად მოწყობილი. (Strabon X I,19) მკვლევართა აზრით სტრაბონის ეს ცნობა ძვ.წ. II საუკუნეს ასახავს (Волтунова А. 1947 ;142-160. ჯღამაია.ჯ – 1980; 14).

საქართველოს ტერიტორიაზე განხორციელებულმა არქეოლოგიურმა სამუშაოებმა დაადასტურა სამშენებლო კერამიკის, კერძოდ ბრტყელი და ღარისებრი კრამიტის ფართოდ გამოყენება, რამაც ცხადყო სტრაბონის ცნობის სიმართლე. მათი აღმოჩენის ვითარება ამტკიცებს, რომ კრამიტი საგანგებო დანიშნულების ნაგებობათა გადასახურავად იხმარებოდა, ხოლო კრამიტის სახურავიანი სახლები გაბატონებული ფენის საკუთრებას წარმოადგენდა. როგორც წესი, მათ მიუწვდებოდათ ხელი კრამიტის სახურავიანი სახლებისათვის, სხვაგვარად არცაა მოსალოდნელი, კრამიტით გადასურვა საიმედო კონსტრუქციის ნაგებობას გულისხმობს; ასეთი სახლები იბერიის სამეფოს რიგით მოქალაქეებს, რა თქმა უნდა არ ჰქონდათ. (აფაქიძე.ა-1963; 70).

ამრიგად ანტიკური ქალაქების მოსახლეობის სოციალური და ეკონომიკური უთანასწორობა გამოხატულებას პოვებს სამშენებლო კერამიკის, კერძოდ კრამიტის გამოყენებაშიც.

ახ.წ.ად. პირველი საუკუნეების სამარხებისა (ბაგინეთი, არმაზისხევი, ბიჭვინთა) და აბანოთა მშენებლობაში გამოყენებული სხვადასხვა მოყვანილობის აგურთა და საიზოლაციო კრამიტების ხმარება საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ იმდროინდელი კერამიკული სახელოსნოები (ერთი მათგანის ნაშთი, როგორც ცნობილია ბაგინეთის კლდის ძირას აღმოჩნდა. აფაქიძე.ა -1963) ამზადებდნენ სხვადასხვა სამშენებლო კერამიკულ მასალას, რაც გვიანანტიკური ხანის საქართველოში სამშენებლო კერამიკის წარმოების მაღალ დონეს მოწმობს.

ადრე შუა საუკუნეების საქართველოში მშენებლობისას კერამიკა გვიანანტიკურ ხანასთან შედარებით უფრო ფართოდაა გამოყენებული. ამას ადასტურებს არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლენილი ძეგლების (მცხეთაში, უჯარმაში, ბიჭვინთაში,

ციხისძირში, ვაშნარში და სხვა) გარდა შემორჩენილი საკულტო და სასიმაგრო ნაგებობანიც.

ამ პერიოდში კრამიტი, როგორც სამშენებლო მასალა გამოიყენებოდა განსაკუთრებული ზრუნვისა და ყურადღების არეში მყოფ ნაგებობათა გადასახურავად. კრამიტით ყოფილა დახურული სიმაგრეთა კოშკები (უფლისციხე, უჯარმა) და ყველა საკულტო ნაგებობა (ჯღამაია ჯ. -1980). აკად.: გ. ჩუბინაშვილი წერს, რომ მათი სახურავი ყოველთვის კრამიტით იყო დაფარული, დაწყებული VI საუკუნიდან XII ს-მდე და შემდეგ XVI ს-ნის ჩათვლით არა მარტო საქართველოში, არამედ სომხეთის ძეგლებშიაც (Чубинашвили Н.-1959; 140).

ანტიკურ ხანაში შექმნილი მოყვანილობა კრამიტისა შუა საუკუნეებშიც არ შეცვლილა, ოღონდ ზომა შემცირდა ერთიორად და გარდა ამისა ვიწრო აკეცილი გვერდებიც შესაბამისად უფრო დადაბლდა, ხოლო ფართო ბოლოში გარდიგარდმო დაბალი “ლობე” გაუჩნდა. წვიმის წვეთების სახურავში გაჟონვის შესაფერხებლად. განვითარებული შუა საუკუნეების დროს კრამიტს აღარა აქვს საწვიმარი ღარები. ისინი, როგორც ჩანს მხოლოდ ანტიკური და ადრე შუასაუკუნეების ხანის კრამიტებს ახასიათებს ( ჯღამაია.ჯ - 1980; 36. Мapp Н.-1916; 21)

პეტრა-ციხისძირში ჩვეულებრივ ორი სახის კრამიტი ჩანს სახურავზე გამოყენებული; ა) ბრტყელი გვერდებაკეცილი-სოლენის ტიპისა და ბ) ღარისებრი-კალიბტერის ტიპისა. ასევე, ჩვეულებრივ ციხისძირშიც ბრტყელი კრამიტის ნატეხები გაცილებით უფრო ხშირად ჩნდება, ღიარანისა კი შედარებით იშვიათად.

ბრტყელი კრამიტის ნატეხები გამოყენებულია მშენებლობაშიც შედარებით ნაკლებია კალიბტერის მეორადი გამოყენების შემთხვევები, თუმცა ძალიან დამახასიათებელი შემთხვევა არის დადასტურებული პეტრას შიდაციხის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში, სწორედ საკულტო ნაგებობის უბანზე ბაზილიკების ახლოს გათხრილ კარიბჭეზე. მისი წყობა ადრეულია. შესავლის სიგანე 1,2მ-ია, კედლების სისქე 1,3მ. იგი გადახურული ყოფილა აგურებით ამოყვანილი თაღით. დასავლეთსა და აღმოსავლეთის მხრიდან კარიბჭე აღჭურვილი იყო კონტრფორსებით, აღმოსავლეთის მხრიდან კარიბჭის ჩრდილოეთი კედლის წყობაში კალიბტერის კრამიტებით შესრულებული ბოლოებგაფართოებული ჯვრის გამოხასულებაა, რომელიც როგორც ჩანს ბოლნური ტიპისაა.

კარიბჭის სამხრეთი კედელი დაზიანებულია. თავისთავად ჯვრის გამოხასულება კედლის იმ ნაწილშიც იქნებოდა. ანალოგიური



გამოსახულებების არსებობაზე მიუთითებს რ. გვერდწითელი კონსტანტინოპოლში იუსტინიანეს ეპოქის კარიბჭის კედლებზე (გვერდწითელი რ. ; მელითაური კ. – 1973; 17)

აღმოსავლეთის კარიბჭე უშუალოდ უკავშირდება ბაზილიკას და უთუოდ უმთავრესად ემსახურებოდა საკულტო დაწესებულებს, ქალაქთან ურთიერთობას, ხოლო კედელზე ჯვრის გამოსახულებას საეპისკოპოსო ადგილსამყოფელის აღსანიშნავად ერთგვარი სიმბოლური მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა მინიჭებული.

1966 წელს ციხე-ქალაქ პეტრას ტერიტორიაზე, კერძოდ ბობოყვათის დაბლობში გაითხარა ჯერ კიდევ 1959 წელს მიგნებული ძეგლი, რომელიც სამნავიანი ბაზილიკა აღმოჩნდა, მოპოვებული მასალიდან ყურადღებას იქცევს სოლენის ტიპის კრამიტები, ქვის მოზაიკიანი ნაშთები, ქვის კაპიტელი, მარმარილოს სვეტის ნატეხი და „ბოლნურჯვრიანი ქვა“ (ინაიშვილი ა.- 1973 )

როგორც საზოგადოდ გვიანანტიკურსა და ადრეფეოდალურ ხანაში, პეტრა-ციხისძირის კრამიტი ყალიბით არის მოჭრილი. ის სათანადო ბრტყელგვერდებაკეცილ ფორმასა და ე.წ. ქობუნაზე არის დაყალიბებული (1935; ბოჭორიშვილი ლ.-1946) ყალიბებიცა და ქობუნაც, ჩვეულებრივ ხისა ყოფილა და მათი ანაბეჭდი თითქმის ყველა ნატეხებზე შეიმჩნევა, ასევე შესამჩნევია ციხისძირის ბრტყელი გვერდებაკეცილი კრამიტების სიპატარავე. ისინი შეიძლება ითქვას, მხოლოდ საერთო მოყვანილობით მოგვაგონებენ ანტიკურ სოლენებს (მაგ.სინოპურებს, მათ შორის, დასავლეთ საქართველოს ადრეანტიკური და ელინისტური ხანის ნაქალაქარების გათხრისას აღმოჩენილთ) (ვანი I - 1972).

ადრეშუასაუკუნეების ხანის ბრტყელ კრამიტებს შორის ყურადღებას იპყრობს ერთი ჯგუფი, რომლებსაც ზადაპირზე რელიეფური ჯვარი აქვთ. ასეთი ჯვრიანი კრამიტები გამოყენებულია VI საუკუნის პეტრა-ციხისძირში.

2007 და 2008 წლებში საქართველოს საპატრიარქოსა და კულტურული მემკვიდრეობის კლუბ „ტამართან“ ერთად პეტრა-ციხისძირზე გაწმენდა-გათხრით სამუშაოებს აწარმოებდა თსუ არქეოლოგიური ექსპედიცია (ხელმძღვანელები: პროფ.: ზ.კვიციანი, პროფ.: გ.გრიგოლია) ჩვენ მიერ პეტრას შიდაციხის ტერიტორიაზე აღმოჩენილ იქნა ბრტყელი კრამიტის რამდენიმე ნატეხი, რომლებზეც მოზრდილი რელიეფური ჯვრებია გამოსახული , ასევე ხშირია სოლენების შიგნითა, ე.ი. გამოსაჩენი ზედაპირის ფართო, არა ღრმა ზოლებად დაღარვის შემთხვევები. გვხვდება არასწორხაზოვანი ღარები, ორი ჯვარედინი ღარი, თევზის რელიეფური გამოსახულება

და სხვა. მსგავსი სოლენზე მოზრდილი რელიეფური ჯვარია გამოქვეყნებული ბიჭინთაში აღმოჩენილ კრამიტზე (დიდი პიტონუტი - 1975)

როგორც ცნობილია ადრე შუასაუკუნეების ძეგლებში აღმოჩენილია რელიეფური ჯვრისა და ცხოველის გამოსახულებიანი არტეფიქსები: რუსთავში ჯვრიანი (საქართველოს არქეოლოგია - 1959წ) ალაიანში ცხვრის პროტომით შემკული (ჯღამაია ჯ. - 1980) ურბნისში აღმოჩენილია სამი ანტიფიქსი (ჭილაშვილი ლ. - 1964; 117.118) ერთ მათგანზე დაბალი რელიეფური ტვიფრით გამოყვანილია ჯვარი და მარჯვენა პროფილში მდგომი სტილიზებული ირემი, რომელსაც თითქოს ვედრების ნიშნად მარჯვენა ფეხი აქვს ოდნავ აწეული. მეორე ანტიფიქსზე ტვიფრით ორი განედლებული ჯვარია გამოსახული, ხოლო მესამეზე – ერთი (ზაქარაია პ. - 1965;67)

რელიეფურჯვრიანი კრამიტები შემორჩენილი აქვს კახეთის VIII-IX სს. საკულტო ნაგებობებს (გურჯაანის ყველაწმინდა, გუმბათთავიანი ტაძარი ვაჩნაძიანში) (Чубинашвили Г. - 1959;307) XI-XII სს-ის ტაძართა სახურავებს (ფიტარეთი, მანგლისი, კუმურდო) (ჯღამაია ჯ. - 1980). რაც ცხადყოფს თვით ჯვართან ერთად, რომ ასეთი კრამიტები საგანგებოდ უნდა ეკეთებინათ საკულტო ნაგებობათა დასაბურავად. ისინი სახურავის გამოსაჩენ ნაწილებში უნდა დაწყობილიყო, რაც საეპისკოპოსო კათედრის სიმბოლურ ნიშანს და ღამაზსა და სიმეტრიულად გაბმულ ორნამენტს ქმნიდა.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ის ბრტყელი კრამიტები, რომელთა ზედაპირზე ყალიბის საშუალებით ფართო ბოლოში რელიეფური სამყურა ყვავილია გამოყვანილი (ლომთათიძე გ.- 1955; 152) სამყურას ორნამენტი საკმაოდ ხშირია გვიან შუასაუკუნეებშიც.

სამყურას რელიეფური გამოსახულება გვხვდება VI-VIII სს. ბრინჯაოს საკინძებზე, V-XI სს არქიტექტურულ ძეგლებზე – ბოლნისის სიონის კაპიტელებზე (Чубинашвили Г. -1940; სვეტიცხოვლის კანდელებზე) (Шмерлинг Р. -1962; 24-25). ოქრომჭედლობაში, მინაწერებზე. ხეზე კვეთილობაში და სხვა. როგორც ვხედავთ სამყურაყვავილოვანი ორნამენტი გვიანანტიკური ხანიდან მოყოლებული გვიანშუასაუკუნეების საქართველოში საკმაოდ გავრცელებული სიმბოლური ელემენტი ყოფილა.

მკვლევართა აზრით არ არის გამორიცხული, რომ სამყურა ყვავილის ორნამენტი მეტად სტილიზებული ჯვრის გამოსახულებაა (ჯღამაია ჯ. - 1980; 39).

რელიეფურჯვრიანი კრამიტები სამონასტრო კერამიკული სახელოსნოების პროდუქციას უნდა წარმოადგენდეს. მითუმეტეს

არქეოლოგიური გათხრების შედეგად ჩანს, რომ ციხისძირის მოსახლეობაში ახ.წ. IV საუკუნიდან გავრცელებულია ქრისტიანული სარწმუნოება, რაზეც მოუთითებს ეკლესიის ნაშთები, სამარხებში და კულტურულ ფენებში აღმოჩენილი ნივთები ქრისტიანული სიმბოლიკით (გემიანი ბეჭედი თევზების გამოსახულებით, რელიეფურ-ჯვრიანი კრამიტები, კრამიტები თევზის რელიეფური გამოსახულებით, ჯვრის გამოსახულება, ქრისტიანული შინაარსის გრაფიტო ამფორებზე)

ლიტერატურა:

1. აფაქიძე ა. – ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება ძველ საქართველოში. I თბ. 1963
2. ბოჭორიშვილი ლ. – ქართული კერამიკა I, თბ. 1946წ
3. დიდი პიტიუნტი I, თბ 1975
4. ვანი I, თბ 1972
5. ზაქარაია პ. – ნაქალაქარი ურბნისის ხუროთმოძღვრება. 1965
6. ინაიშვილი ა. – პეტრას საეპისკოპოსო კათედრის საკითხისათვის ციხისძირის გათხრების შედეგების მიხედვით – სდსმ 1971 ტ.2
7. ლომთათიძე გ. – არქეოლოგიური გათხრები თბილისში 1948 ზამთარში. მასალები საქ. და კავკ. არქეოლოგიისათვის ტ.1. 1955
8. საქართველოს არქეოლოგია თბ. 1959
9. ჭილაშვილი ლ. – ნაქალაქარი ურბნისი 1964.
10. ჯავახიშვილი, აღ., ღლონტი ლ. – ურბნისი. I. 1962
11. ჯღამაიაა ჯ. – სამშენებლო კერამიკა ფეოდალური ხანის საქართველოში თბ. 1980.
12. Болтунова А. И. – Описание Иберии в «Географий» Страбона. BDU, 4, 1947
13. Гайдукевич В.Ф – Строительные Керамические Материалы – Боспора, Боспорские Черепицы ИГАИМК, 104, М. – Л.1935.
14. Шмерлинг Р.О. – Малые формы в архитектуре средневековой Грузии. Тб. 1962. I.
15. Марр Н. Я. – Описание дворцовой церкви в Ани. Петроград 1916
16. Чубинашвили Г. Н. – Грузинское чеканное искусство. Тб. 1958
17. Чубинашвили – Г. Н. Болнисский Сион, ენიმეკის მოამბე ტ. №IX, 1940
18. Чубинашвили Г. Н. – Архитектура Кахетии Тб. 1959.

## Relief Tiles with a Cross Symbol from Petra-Tsikhisdziri

### Summary

Among the tiles found in Petra-Tsikhisdziri one group attracts special attention and those are the tiles with in relief cross symbols. It is obvious that the image of the Cross on the roof and the wall (at the entrance) is a symbolic sign which represents the location of Petra's Episcopal Cathedral.

The tiles with cross symbols must be the product of the Monastery's ceramics workshops.

**არჩილ ზაჩიძე**

თბილისის სასულიერო აკადემიის

IV კურსის სტუდენტი

### **მახარებელთა სიმბოლოების სახეობრივი მნიშვნელობის შესახებ**

საყოველთაოდ ცნობილია, თუ როგორი მნიშვნელოვანი და ამავედროულად რთული დარგია საეკლესიო ეგზეგეტიკა. ეკლესიის ისტორიაში არა ერთმა მამამ გაითქვა სახელი ამ სარბიელზე. წმიდა წერილში არსებობენ ისეთი ადგილები, რომლებიც სხვებთან შედარებით მეტად რთულად საწვდომნი არიან, რაც არც არის მოულოდნელი, ვინაიდან ბიბლია უღრმესი და უმაღლესი ღმრთისმეტყველების შემცველი წიგნია, რომლის საიდუმლოებები თან და თან ეხსნება სულიერ კიბეზე აღმა მავალ ადამიანს. სწორედ ამასვე გულისხმობს ცნობილი გამონათქვამიც, რომ ყველაზე დიდი ღმრთისმეტყველი წმიდა წერილის მთარგმნელია, რადგან იგი სრულად და ზუსტად უნდა გრძნობდეს და აცნობიერებდეს საღმრთო წერილში გადმოცემულ აზრს. ასეთ რთულ და ამასთანავე საინტერესო საკითხთაგან ერთ-ერთია მახარებელთა სიმბოლოების საკითხი.

ქრისტიანულ ღმრთისმეტყველებაში უკვე II საუკუნიდან, ხოლო ქრისტიანულ ხელოვნებაში IV საუკუნიდან ოთხ მახარებელს მათ ატრიბუტებად და სიმბოლოებად შემდეგი ცოცხალი არსებები განეკუთვნენ: მათე, როგორც წესი, შედარებულია ანგელოზს, მარკოზი

– ლომს, ლუკა – ხარს (ხბოს), ხოლო იოანე – არწივს. პირველად ეს ცხოველები მახარებლების სახელებს II საუკუნის უდიდესმა მოღვაწემ წმიდა ირინეოს ლიონელმა დაუკავშირა. სიმბოლოთა მისეული განაწილება განსხვავებულა შემდეგში ჩამოყალიბებულიდან, ადამიანი იყო მათე, ლომი – იოანე, ხბო – ლუკა და არწივი – მარკოზი. როგორც მახარებელთა სიმბოლოები ეს ცხოველები ღმრთისმეტყველებაში იერონიმეს დროიდან დამკვიდრდნენ, ხოლო VII საუკუნის დასაწყისიდან ქრისტიანულ დასავლეთში სწორედ ამგვარი სახით გახდნენ საყოველთაოდ სავალდებულო.

ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაში ამ არსებების განსხვავებული ახსნა არსებობდა. ერთ-ერთი განმარტებით, რომელსაც სირიული სკოლა ავითარებდა და რომის პაპი გრიგოლ დიდიც უჭერდა მხარს, ეს არსებები თავად ქრისტეს განასახიერებდნენ მისი ცხოვრების სხვადასხვა ფაზებში: დაბადებისას ის არის ადამიანი, გარდაცვალებისას – სამსხვერპლო ხარი, აღდგომისას – ლომი და ამაღლებისას არწივი. იერონიმეს და მის ავტორიტეტზე დაფუძნებული შემდგომი ტრადიციის მიხედვით ეს სიმბოლოები ასე უნდა აიხსნას: ამა თუ იმ ცხოველის მახარებლებისათვის მიკუთვნება შესაბამისი სახარების თხრობის დასაწყისიდან გამოდინარეობს, მაგალითად ანგელოზის ადამიანურ გამოსახულებას, რაც მათე მახარებლის სიმბოლოა, ქრისტეს კაცობრივი გენეალოგია უნდა აესახა, რითაც იწყება კიდევ მათეს სახარება, ლომი მარკოზის სიმბოლოა, მას იოანე ნათლიმცემლის უდაბნოში ქადაგება უნდა გადმოეცა, ლუკას ხარს – ზაქარია მღვდლის მსხვერპლი, ხოლო იოანეს არწივს – მისი სახარების დასაწყისის ამაღლებული, ზეცისკენ მსწრაფი ხასიათი. ქრისტიან განმმარტებლებს ხშირად ორივე ან კიდევ უფრო მეტი განმარტება მოჰყავდათ ხოლმე. მაგალითად შეგვიძლია იგივე იერონიმეს მოვუხმოთ, რომელსაც ოთხი მახარებლის სიმბოლოს ექვსნაირი ახსნა მოაქვს. აღმოსავლეთში უფრო მეტად ირინეოს ლიონელის განმარტება და რიგი იყო გავრცელებული. ანუ ლომი იოანეს სახარებას გამოხატავდა, რადგან იქ არის ხაზგასმული მაცხოვრის მამა ღმრთისგან წარმოშობა, ხარი – ლუკას სახარებას, ადამიანი – მათეს, ხოლო არწივი იოანეს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არსებობდა კიდევ ერთი გავრცელებული ვერსია, რომელსაც იპოლიტე რომაელი, ავგუსტინე და ბედა უჭერდნენ მხარს. ამ შემთხვევაში ადამიანი – მარკოზს განასახიერებდა, ლომი – მათეს, ხარი – ლუკას, ხოლო არწივი იოანეს სიმბოლო იყო.

ვიდრე ამ სიმბოლოებზე საუბარს გავაგრძელებდეთ, აუცილებელია ვთქვათ თუ საიდან იღებენ ისინი სათავეს. წმიდა წერილში ყველაზე მკაფიოდ ამის შესახებ ორ ადგილას არის საუბარი, ერთი ესაა იოანე ღმრთისმეტყველის გამოცხადების 4. 6-7. ხოლო მეორე – ეზეკიელის წინასწარმეტყველების 1. 4-26. მოვიყვანოთ ორივე მათგანს: „ტახტის წინ თითქოს მინის ზღვა, მსგავსი ბროლისა, და ტახტის შუა და ტახტის ირგვლივ – ოთხი ცხოველი, წინიდანაც და უკნიდანაც თვალებით სავსენი. პირველი ცხოველი ლომს ჩამოჰგავდა, მეორე – კუროს, მესამე ცხოველს კაცის სახე ჰქონდა, ხოლო მეოთხე იყო მფრინავი არწივის მსგავსი“ (გამოცხ. 4. 6-7). „და ვიხილე: აჰა, მოდის მძვინვარე ქარი ჩრდილოეთიდან, დიდი ღრუბელი და ცეცხლის კონა, და ელვარებაა მის გარშემო, მის შუაში კი რაღაც კაშკაშა ლითონით, ცეცხლის გულიდან ამოძვავალი. მის შიგნით ჩანდა ოთხი ცხოველი, რომელთაც ადამიანის სახე ჰქონდათ. თითოეულს ოთხ-ოთხი სახე და ოთხ-ოთხი ფრთა ჰქონდა. ფეხები სწორი ჰქონდათ და ფეხის ტერფები ხბოს ჩლიქბევით, და კაშკაშებდნენ გაპრიალებული სპილენძით. ადამიანის ხელები უჩანდათ ფრთებიდან ოთხივე მხარეს. ოთხივეს პირისახე და ფრთები ჰქონდა. მათი ფრთები ერთმანეთზე იყო გადაჭდობილი, მოძრაობისას არ ტრიალებდებოდნენ, თითოეული თავისი პირისახის მიმართულებით მიდიოდა. მათი სახეები კი ასეთი იყო: ადამიანის და ლომის სახე ჰქონდა ოთხ მათგანს მარჯვენა მხარეს, ხარის სახე ოთხ მათგანს მარცხენა მხარეს და არწივის სახე ოთხივე მათგანს“ (ეზეკ. 1. 4-10).

ამ „ცხოველთა“ სიმბოლიკის გავრცელებული განმარტება ასეთია: ლომი განასახიერებს ველურ ცხოველთა სამყაროს, ხარი – შინაურ ცხოველებს, არწივი – ფრთოსნებს და ანგელოზი – ადამიანთა სამეფოს. თითოეულ ამ სფეროში ისინი მეფობენ, უფლის ტახტთან მათი ყოფნა კი მთელი სამყაროს უფლისადმი მორჩილების გამოხატულებაა. სხვათა შორის ამგვარადვე განმარტავდნენ ამ „ცხოველებს“ უკვე რაბინულ ტრადიციაში, რაც ქრისტიანობამაც მისაღებად მიიჩნია. ოთხ არსებას აქვს პირველობა ამ სამყაროში: ქმნილებათა შორის ადამის, ფრინველებს შორის – არწივს, ცხოველებს შორის – ხარს და მხეცებს შორის ლომს. წმიდა ეფრემ ასურის ეზეკიელის წიგნის ამ მონაკვეთის განმარტებისას ბრძანებს, რომ წინასწარმეტყველმა აქ ქერუბიმები იხილა არა მათი ნამდვილი სახით, არამედ იმ ცხოველების იერით, რომლებსაც ჩვენ დღემდე ვხედავთ სხეებზე კეთილშობილებად და ძლიერებად მივიჩნევთ. ანდრია კესარია-კაბადოკიელი მიიჩნევდა, რომ იოანე ღმრთისმეტყველის

გამოცხადებაში ნახსენები ცხოველები, რომლებიც ესაია წინასწარმეტყველმაც იხილა, ქრისტეს განგებულებას განასახიერებენ, რადგან ლომი არის მისი, როგორც მეუფის სიმბოლო, კურო (ხარი) არის მღვდლის, უფრო კი მსხვერპლის სიმბოლო, ადამიანის სახე უფლის ჩვენთვის განკაცების გამოხატულებაა, ხოლო არწივი არის სიმბოლო „სულისა წმიდისა მომცემელისა“, რომელი ფრინავნ ჩუენ ზედა ზეცით“. სხვა განმარტებით ლომი გამოხატავს – ვაჟკაცობას და კეთილშობილებას, ხარი – სიმტკიცესა და ძლიერებას, არწივი – სისწრაფეს, ადამიანი – სიბრძნეს და გონიერებას. წმიდა ეფრემ ასური ბრძანებს, რომ გამოსახულება ლომისა, რომელიც არის ცხოველთა მეუფე, ამქვეყნიურ მეფე-მთავრებს წარმოგვიდგენს, რომლებიც შემდგომში საკუთარ ქელზე იტვირთებენ ეკლესიას, რომელიც აქ ეტლის ან საყდრის სახით არის წარმოდგენილი, ასევე მიანიშნებს იმაზე, რომ ისინი სახარებას დაემორჩილებიან, რომელიც ასევე გამოისახება ხოლმე ეტლის სახით. არწივის სახე იმას გულისხმობს, რომ ის, ვინც უნდა მოვიდეს, ზეციდან მოვა. ზოგადად კი ფრინველთა და ცხოველთა ერთად გამოსახვა იმ სხვა და სხვა ერებსა და ხალხებზე მიგვანიშნებს, რომლებიც მათი განსხვავებული ზნეობისა და მისწრაფებების მოუხედავად, ქრისტეს შეცნობისთანავე ერთხმად შეუდგებიან სულიერ საქმეთა აღსრულებას. ხელი ქერუბიმების ფრთების ქვეშ მიგვითითებს, რომ ცხოველებზე დაყრდნობილი ეტლი მისი ძალით მოძრაობს, რომელიც ძე კაცისა გახდა. წინასწარმეტყველთან ნახსენები ეს ხელი მიანიშნებდა, რომ მაცხოვარი ადამიანურ სხეულს შეიმოსავდა. ქერუბიმების ფრთების ქვეშ გამოჩენილი ხელი იმასაც მიანიშნებს, რომ ქრისტეს მარჯვენა ამაგრებს და ამტკიცებს ეკლესიის საფუძველს. საყურადღებოა წმიდა ეფრემ ასურის კიდევ ერთი შედარება. ხარი შეერთებული იყო ველურ ცხოველებთან, წმიდა იმყოფებოდა უწმიდურებთან. და საკვირველია, რომ უწმიდური სამია, წმიდა კი მხოლოდ ერთი. ეს იმის მინიშნება იყო, რომ წინადაცვეთილთაგან ცოტა მოცაქული იქნებოდა გამორჩეული და ისინი წარმართებს შეუერთდებოდნენ (რა თქმა უნდა ქრისტესკენ სავალ გზაზე). ეზეკიელ წინასწარმეტყველთან ნახსენები სხვა სახეები კი ასე უნდა გავიგოთ: ტახტში უნდა განვჭვრიტოთ საყდარნი, სერაფიმები და ქერუბიმები, საფირონის ფერში, რომელიც ზეცის ფერია, – ძალნი, ხელმწიფებანი და უფლებანი, ბროლის გამოსახულებაში – მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი, ხოლო რაც შეეხება ცხოველებს, ისინი დედამიწიდან ამაღლებულ წმიდანებს განასახიერებენ. იოანეს გამოცხადების ხსენებული მონაკვეთის განმარტებისას კომენტატორები ამ „ცხოველებს“ ზოგჯერ

ეკლესიის ოთხ მამას ან ოთხ მოციქულსაც უკავშირებენ. უნდა ითქვას, რომ ყველა ამგვარი განმარტება ალევორიულია და შეიძლება დაუსრულებლად გაგრძელდეს. რუსი მკვლევარი მიხეილ სკაბალანოვიჩი ამ საკითხზე ამბობდა, რომ მამები არა იმდენად წინასწარმეტყველის სიტყვების პირდაპირ აზრს განმარტავენ, რამდენადაც მათ ალევორიულ ასხნას იძლევიან ზნეობრივი მიზნებიდან გამომდინარე.

დასასრულს აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ამ ოთხი ცხოველის ერთობლივად გამოსახვის ტრადიცია არაა მხოლოდ ებრაული ფესვების მქონე. ამ ოთხი ცხოველის შეერთებულ, შინაარსობრივად თითქმის იგივე დატვირთვის მქონე გამოსახულებას ჩვენ ვხვდებით თითქმის ყველა ძველ კულტურაში, მათ შორის აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ეგვიპტური, ასურული, ხეთური, ინდური, მთლიანად ახლოაღმოსავლური და მეტ-ნაკლებად ევრაზიული კულტურები, რომელთა „ნაწარმიდანაც“ ეგვიპტური სფინქსის და ასურული შედუს მაგალითების დასახელებაც ჩვენის აზრით საკმარისი თვალსაჩინოება იქნება. ტრადიციულად ამ ცხოველებს ყველგან მეუფის ტახტის მპყრობელის ფუნქცია აკისრიათ და სიმბოლურად ქვეყნიერების ოთხ მხარეს ანუ მთელ მსოფლიოს განასახიერებენ. უნდა ითქვას ისიც, რომ საკმაოდ ხშირია მათი ოთხ ქართან დაკავშირება, რომლებსაც როგორც მიღებულ, ისე აპოკრიფულ ტრადიციაში, ჩვეულებრივ, სამყაროს შემამტკიცებლის და მამოძრავებლის ფუნქციები აქვთ დაკისრებული.

## Summary

It's known that in christian tradition four Evangelists Matthew, Mark, Luke and John has their symbols: human (angel), lion, bull and eagle. Of course each symbol has it's explanation. This topic is exactly about this explanations.

## გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბიბლია. საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა. 1989.
2. ანდრია კესარია-კაბადუკიელი, თარგმანება იოვანეს გამოცხადებისა .
3. Protoiereq Aleksandr Men#. Apokalipsis, Otkrovenie Ioanna Bogoslova. Kommentariq. 1992.



4. Tvorení otca nawego Efrema Sirina. izd. 3. h. 6. 1887.

5. Podosinov A. V. Simvol] het]rex evangelistov: ix proisxojdnie i znahenie. 1999.

## თამარ ტლამაძე

ივ.ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის  
სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარული ფაკულტეტის ქრისტიანობის  
ისტორიის მაგისტრატურის  
I კურსის სტუდენტი

### უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ჯვრის მონასტრის შესახებ

საუკუნეთა განმავლობაში იერუსალიმი ქრისტიანთა უმთავრეს ცენტრს წარმოადგენდა, რაც განაპირობებდა კიდევ ქართველთა სწრაფვას წმინდა მიწისაკენ.

ქართველთა სამონასტრო კოლონიზაცია პალესტინაში ჯერ კიდევ IV საუკუნის მიწურულიდან დაწყებულია, რაც დასტურდება წერილობით წყაროებით, ჩვენამდე მოღწეული მატერიალური ძეგლებითა და არქეოლოგიური მასალებით.

პალესტინის ქართულ სავანეთა შორის ჯვრის მონასტერს მნიშვნელოვანი როლი ჰქონდა, რადგან წარმოადგენდა იერუსალიმში მცხოვრებ ქართველთა რელიგიური და კულტურული მოღვაწეობის ცენტრს, მწიგნობრულ-შემოქმედებითი მუშაობის მნიშვნელოვან კერას. ადგილი სადაც ხვრის მონასტერი აშენდა, მიჩნეულ იყო წმინდა ადგილად, ვინაიდან გადმოცემის თანახმად, აქ დარგო ბიბლიურმა ლოთმა შეცოდების შემდეგ ცოდვათა მოსანანიებლად სამი ხე, რომელთა ნაცვლად მხოლოდ ერთი გაიზარდა და სწორედ ამ ხისგან გაკეთებულ ჯვარზე აცვეს მაცხოვარი. (2:98)

ამ დგადმოცემას იმეორებს და მონასტერს აღწერს 1662წლის სერბული ხელნაწერი: „და გაივლი იერუსალიმიდან დასავლეთისაკენ ორ მილს, იქ არის პატიოსანი ჯვრის მონასტერი და ის მონასტერი იბერიულია, მათი ვინც გურჯებად იწოდებიან. იქ არის ეკლესია, ფრიად ლამაზი გუმბათით და არის მარმარილოს იატაკი-საუცხოოდ მონასტული მოზაიკით და წმინდა საკურთხევლის შიგნით,

წმინდა მაგიდის ქვეშ არის ადგილი, სადაც მოკვეთილ იქნა პატიოსანი ხე. და აღრეულ ხანაში ამ ხისგან დაამზადეს ჯვარი პატიოსანი, რომელზეც აცვეს უფალი იესო ქრისტე. “ (5; 55-56) ამიტომ ჯვრის მონასტერი პალესტინის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სიწმინდედ ითვლებოდა და მრავლად იზიდავდა პილიგრიმებს, რომელთა ჩანაწერებშიც გვხვდება ცნობები პალესტინის ქართველთა ცხოვრება მოღვაწეობაზეც.

ჯვრის მონასტრის დაარსების ქართული გადმოცემის მიხედვით, გაქრისტიანებულ ქართველთა მეფე მირიანს იერუსალიმის მახლობლად მიწის ნაკვეთი უშოვია, სადაც ჯვრის ეკლესია აუგია. შემდგომში ტაძარი განუვრცია და კეთილმოუწყია ვახტანგ გორგასალს.

ზოგიერთი ცნობით, მონასტერი აგებულია V საუკუნაში და პეტრე იბერის სახელს უკავშირდება. „შეარჩია ადგილი ასაშენებლად სიონის წმინდა ეკლესიის ზემოთ, იმ კოშკის ახლოს, რომელსაც დავითის სახელი ჰქვია და იქ ააგო მონასტერი, დღემდე ცნობილი იბერთა მონასტრის სახელწოდებით” (2; 25)

პროკოფი კესარიელის ცნობით, დაახლოებით 560 წელს იმპერატორმა იუსტინიანემ „აღადგინა იბერთა ეკლესია და ლაზთა ეკლესია იერუსალიმის უდაბნოში”. (5; 56)

დღევანდელი სახის ჯვრის მონასტრის შენობა თავისი სამლოცველოებითა და სენაკებით აშენებულია ქართველი შავშელი მოღვაწის გიორგი-პროხორეს მიერ XI საუკუნის 30-50 წლებში. ამასვე ადასტურებს ბერძენი მკვლევარი ვ. ცაფერიისი, რომლის თანახმადაც დანგრეული მონასტრის აღმდგენი იყო პროხორე, იბერიელი ათონის მთიდან, რომელსაც ამ საქმისათვის იბერიის მეფე ბაგრატ III კურაპალატისაგან ფინანსური დახმარებაც მიუღია.

XI საუკუნეში ჯვრის მონასტერი თურქ-სელჩუკთა მიერ იერუსალიმის აღებისას ძალიან დაზიანდა. 1102-1103 წლებში პილიგრიმმა ზეველფმა გაძარცვული და ნაწილობრივ დანგრეული მონასტერი იხილა: „წმინდა ჯვრის ეკლესია მდებარეობს იერუსალიმიდან დასავლეთით, დაახლოებით მილის მანძილზე, იმ ადგილზე სადაც წმინდა ჯვარი ამოიჭრა. მონასტერს დიდ პატივას სცემდნენ და ლამაზი იყო, მაგრამ წარმართებმა მოაოხრეს, თუმცა ძალიან არ დაუნგრევიათ”. (5; 56)

აღმოსავლეთში ჯვაროსანთა ლაშქრობამ და მაჰმადიანთა შევიწროებამ, ასევე იმ პერიოდის საქართველოს პოლიტიკურმა გაძლიერებამ, იერუსალიმის ქართველთა სავანეში ცხოვრება გამოაცოცხლა. 1106-1107 წლებში მონასტერი რუსმა პილიგრიმმა

იღუმენმა დანიელმა მონაზულა, რომლის დროსაც ტადარი უკვე აღდგენილი, განახლებული და მოხატული იყო. პილიგრიმი ასევე მონასტერს იბერიელთა საკუთრებად სცნობს. (5; 28) ეგვიპტელების მიერ იერუსალიმის აღების შემდეგ (1244წ), ქრისტიანულ სავანეები მძიმე მდგომარეობაში ჩავარდნენ. ქართველთა მუდმივმა მონაწილეობამ ეგვიპტელ მამლუქთა წინააღმდეგ ბრძოლებში, ამ ორ ქვეყანას შორის ურთიერთობის გამწვავება გამოიწვია. ამით უნდა უნდა ყოფილიყო გამიწვეული ქართველებისათვის იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის წართმევა. არაბი ისტორიკოსი ალ-მაკარიზი წერს: „ჩამივიდა კონსტანტინოპოლის იმპერატორის დასპანი და მასთან ერთად ქართველთა დესპანი საჩუქრებითა და წერილით, რომელიც შეიცავდა თხოვნას იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის გახსნის შესახებ, რათა ქართველებს მოეხილათ იგი. ქართველები იქნებოდნენ სულთანის მორჩილნი და შეეწოდნენ მას, როცა დასჭირდებოდა. გაიცა ბრძანება ეკლესიის გახსნის შესახებ და გაიხსნა. დესპანები გაბრუნდნენ სათანადო პასუხით.“ (3; 33–

არაბი ისტორიკოსი მუფად-დალის ცნობით, ჰიჯრის 710წელს, ანუ 1310წელს, ალ-აშ ქარის დესპანები ქართველ დესპანთა თანხლებით ეწვივნენ „ მაღალ კარს“ იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის დაბრუნების თხოვნით. არღიშნული მონასტერი მიტაცებული და გადაკეთებული იყო მეჩეთად რელიგიური ფანატიზმით გამორჩეულ შეიხ ხიდრის მიერ. (3; 39) ამრიგად, ჯვრის მონასტერი მაჰმადიანებისაგან 1310 წელს განთავისუფლებულა.

ქართველთა მონასტერი თავისი არქიტექტურით არა მხოლოდ ქრისტიანების ყურადღებას იპყრობდა, არამედ ის მუსლიმების ინტერესის საგანიც ხდებოდა. XIV საუკუნის არაბი ენციკლოპედისტის ალ-უმარის ცნობით: „ჯვრის მონასტერი მდებარეობს ქალაქ იერუსალიმის გარეთ, მის დასავლეთით. ესაა ბიზანტიური მონასტერი, მტკიცედ ნაგები, ქვითკირის ძველი შენობა, ლამაზი ადგილმდებარეობისა.“ (3; 42)

1335 წელს, პილიგრიმი ავგუსტინელი ბერის იაკობ ვერონელის ცნობით, ქართველი ბერები უკვე ჯვრის მონასტერში ცხოვრობდნენ.

XV საუკუნეში ქართველება, რომ მონასტერი ეკავათ პილიგრიმი ფრანჩესკო სურიანელო და გრაფი ფილიპ ლუდვიგ ჰანაუ გვაწვდიან ცნობებს. (2; 51)

1507 წელს წმინდა მიწაზე მოგზაურობისას ჰერცოგი ფროდრიხ II ლოგნიცელი გვამცნობს: „.....აქედან მშვენიერ

მონასტერში მივედით, რომელსაც წმინდა ჯვრის ეკლესია ეწოდება. ჩვენ აქ ვნახეთ ზარები, ერთადერთი მთელს ამ მიწაზე ამ მონასტრის ბერები წმინდა პავლეს რწმენისანი არიან.” (2; 54)

იერუსალიმის ქართული კოლონიის ეკონომიური და უფლებრივი მდგომარეობის დაცემა უკავშირდება საქართველოს პოლიტიკური დაშლას და ქვეყნის გალატაკებას, როდესაც საშუალება აღარ ჰქონდათ მათ ეკლესია-მონასტრებზე შეწერილი გადასახადი ეხდათ თურქებისათვის. ამის გამო კვლავ შეძლეს შეენარჩუნებინათ ზოგიერთი მონასტერი.

აღსანიშნავია ისიც, რომ პალესტინაში ქართველთა გავლენის დასუსტებაში უარყოფითი როლი ითამაშეს ბერძნებმა, რომლებიც კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ თურქების ქვეშევრდომები გახდნენ. ბერძნებმა ქართველები მშობლიურ სავანეებს ჩამოაშორეს, დაიწყეს მათი შევიწროება, საბოლოოდ კი მთლიანად ჩამოართვეს განმგებლობა. 1749 წლისთვის მონასტერს და მის ქონებას მთლიანად ბერძნები დაეუფლნენ.

სწორედ ამ პერიოდის ჯვრის მონასტერს აღწერს რუსი მოღვაწე წმინდა მატრონას მონასტრის ბერი სერაპიონი: „ამჟამად იქ არც ერთი ქართველი არ არის, მონასტერი ქართველებს ეკუთვნოდა, რადგან ხატებიდა წარწერები ამ ხატების ქვეშ ქართულია; უფრო მეტიც, იქ ბევრი ქართული წიგნია. მონასტერი ამჟამად ბერძნებს უჭირავთ”.(2; 64)

1771 წელს პილიგრიმ რიჩარდ პაკოკის ცნობით, ჯვრის მონასტერი ბერძნების კუთვნილებაშია.

მომდევნო საუკუნეებში იერუსალიმში ქართველთა გავლენა საგრძნობლად შემცირდა. 1846 წელს ფონ ტიშენდორფი წერდა: „ჯვრის მონასტერში მომცეს უფლება სამახსოვროდ შემენახა ჩემ მიერ ნაპოვნ პერგამენტზე შესრულებული ბერძნული და ქართული ხელნაწერები. აქ ცხოვრობს ოთხი ბერიდა მოხუცი მსახური ქალი.” (2; 67)

პილიგრიმთა ცნობით, მონასტერში ინახებოდა ქრისტიანული რელიქვია ქმინდა ბარბარეს ხელი. 1484 წელს გრაფი ფილიპ ლუდვიგ ფონ ჰანიკი გვამცნობს: „ჯვრის ეკლესია ეკუთვნით ქართველებს. აქ ნახავთ წმინდა ბარბარეს ხელს.” 1483 წელს ფელიქს ფაბრს ეს წმინდა რელიქვია პირადად უნახავს. (2; 67)

აქვე უნდა ავლნიშნოთ ისიც, რომ ჯვრის მონასტერს ძვირფასი წიგნთსაცავი ჰქონდა, რომელსაც საფუძველი მონასტრის დაარსებიდანვე უნდა ჩაჰყროდა. 1820 წელს მოგზაურმა შულცმა მონასტრის ბიბლიოთეკაში 400 ხელნაწერი ნახა. ამდენივე იხილა

1846წ გ. ტიშენდოეფმა. ბერძენთა მფლობელობისას ჯვრის მონასტრის ბიბლიოთეკა ნელ-ნელა ნადგურდებოდა. 1858 წელს რუს არქიმანდრიტ ლეონიდეს მონასტრის ერთ-ერთ მინაშენში უნახავს ქართული წიგნები, რომლებიც სინენტის, მატლების და მწვანე ღრიანკლების მსხვერპლად იყო მიტოვებული.

მოგვიანებით ჯვრის მონასტრის ხელნაწერთა კოლექცია გადატანილ იქნა იერუსალიმის საპატრიარქო ბიბლიოთეკაში. რ.ჟანენმა XI საუკუნის 10-იან წლებში იქ ნახა 147 ხელნაწერი წიგნი.

დასასრულს შეიძლება ითქვას, რომ პალესტინის ქართველ ბერთა კოლონიების ისტორია ქართული კულტურის ერთ-ერთი ნათელი პერიოდაა. მაგრამ მხოლოდ ქართულ წყაროებს არ შეეძლოთ სრულად გადმოეცათ ქართველ ბერთა მოღვაწეობა. პილიგრიმულმა ლიტერატურამ დედი სამსახური გაუწია იმ ისტორიის სრულყოფას.

### **გამოყენებული ლიტერატურა:**

1. ლევან მენაბდე, ქართული კულტურის კერები საზღვარგარეთ, თბ.1992წ
2. გრიგოლ ფერაძე, უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველ ბერებისა და ქართული მონასტრების შესახებ, გამოსაცემად მოამზადა გ. ჯაფარიძემ, თბ 1992წ
3. XIV–XV საუკუნეების არაბი ისტორიკოსები საქართველოს შესახებ, თარგმნა დიტო გოჩილეიშვილმა, თბ 1988წ
4. ვახტანგ გურგენიძე, წმინდა მარიამის წილხვედრ ქვეყანაში, წიგნი II, თბ 1997წ
5. ელდარ მამისთვალიშვილი, იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ისტორია (ქართული პერიოდი), გორი

**Tamar  
Tlashadze**

The first year MA student of  
Ivane Javakhishvili  
Tbilisi State University,  
Faculty of humanities,  
division of history of  
Christianity

## Notes of foreign pilgrims about the Cross Monastery in Palestine

### summary

In this work are discussed the foreign pilgrims' notes about the Cross Monastery which is situated in Palestine. the history of georgian monks' colonies in Palestine is one of the most remarkable period of Georgian culture. But Georgian notes only wouldn't be able to express perfectly georgian monk's deeds. pilgrim literature helped to complete this history.

### თინათინ ბიგანიშვილი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის  
სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი

### სახარება ვაჟა-ფშაველას პოემაში „აღუდა ქეთელაური“

„აღუდა ქეთელაური“, ისევე როგორც ქართული ლიტერატურის შედევრთა უმეტესი ნაწილი, თავისი სიბრძნისმეტყველებით საღმრთო წერილს ეფუძნება. მისი რელიგიურ-ფილოსოფიური მხარე ძირითადად სიმბოლურად ვლინდება და ტექსტის შესაბამისი ანალიზით პოემის იდეურ პლანსა და სახარებას შორის მჭიდრო კავშირის აღმოჩენა შეგვიძლია.

მ. ყიფიანი „აღუდა ქეთელაურის“ იდეური პლანის ანალიზს სწორედ სახარების საწინააღმდეგოდ გვთავაზობს (იხ. ლიტერატურული ძიებანი, XXVI, მ. ყიფიანი, „ვაჟა-ფშაველას რელიგიური მრწამსისათვის). ავტორი ძირითადად აპელირებს თედო სახოკიას მემუარული ნაწარმოების საეჭვო ცნობით, რომელიც ვაჟას მკრეხელური საქციელის შესახებ იუწყება და ფაქტს 1888 წლით ათარილებს. მ. ყიფიანი ამ ბიოგრაფიული დეტალის (სავარაუდო დეტალის) პოეტურ გადმოცემას „აღუდა ქეთელაურის“ მეტამორფოზას უწოდებს, ხოლო მოუნათლავი მუცალისთვის

საკლავის შეწირვის ეპიზოდსა და პოემის ზოგიერთ ნაწილს ინტერპრეტირებს, როგორც უმთავრესი ქრისტიანული დოგმატების: ნათლობის საიდუმლოსა და მაცხოვრის გამომხსნელი მისიის უარყოფას ვაჟას მიერ, რაც საბოლოოდ, მ. ყიფიანის თქმით, პოეტს ეკუმენისტური იდეების განმავითარებელ ავტორად აქცევს (იქვე; გვ 301).

აღსანიშნავია, რომ ლიტერატურული ძიებანის სარედაქციო კოლეგიამ საჭიროდ ჩათვალა და ამ სამეცნიერო წერილს დასაწყისში შენიშვნა დაურთო: „სარედაქციო კოლეგიას ავტორის დასკვნები საკამათოდ მიაჩნია“ (იქვე; გვ. 297).

რუსთველოლოგიის განვითარების კონკრეტულ ეტაპზე სწორედ ამგვარი დამოკიდებულება ჭარბობდა მკვლევართა შორის „ვეფხისტყაოსნის“ მიმართ და შედეგად რა აღარ უწოდეს შოთა რუსთველს: შოთა „კუპრი“ - მანიქეველად აღიარებული, მუსულმანი პოეტი, ქრისტიანობის უარყოფელი, ე.წ. „ჰუმანისტი“ მოაზროვნე, რომელიც გმობს ქრისტიანულ იდეალებს და ადამიანის კულტს სარწმუნოების საპირისპიროდ გვთავაზობს. საკითხის საფუძვლიანმა შესწავლამ ცხადყო, რომ რუსთველის სიმბოლურ-ალეგორიული პოემა სიზუსტემდე იმეორებს ბიბლიურ ჭეშმარიტებას და საღვთო წერილი მისი სიბრძნისმეტყველების დედანია.

ასევეა „აღუდა ქეთელაურშიც:“ ქისტების წინააღმდეგ ბრძოლა, მკლავის მოკვეთის ტრადიცია, მუსულმანი მეცალისთვის საკლავის შეწირვა და მისთვის ლოცვა არის გარეგნული მხარე. სიმბოლური მნიშვნელობა ამ საფარველისა, ამ ქარაგმის დაშიფრული მნიშვნელობა არის ძველი და ახალი აღთქმის მიჯნაზე ქრისტეს მოსვლის და ფარისევლებთან, ტომით ებრაელებთან მისი დაპირისპირების პოეტური, ალეგორიული გადმოცემა.

პოემის დასაწყისშივე გვხვდება სიმბოლოთა მთელი ჯაჭვი, რომელიც „აღუდა ქეთელაურს“ სახარებასთან, ბიბლიასთან აკავშირებს. პირველ თავში აღუდა დახასიათებულია, როგორც სახელგანთქმული მეომარი, თუმცა იქვე არის მითითებული ერთი ქარაგმული ნათქვამი, სიმბოლური მნიშვნელობის სიტყვები, რომლებიც სახარებასთანაა დაკავშირებული და აღუდა ქეთელაურის მეტამორფოზის არსებით მხარეებზე მიგვანიშნებს, ამ სიმბოლურ-ალეგორიული ამბის პირველწყაროზე მიუთითებს: „აღუდა ქეთელაური კაცია დავლათიანი საფინჯნოს თავში დაჯდების სიტყვა მაუდის გზიანი“. საფინჯნოს თავში ჯდომა ნიშნავს ბჭობის დროს ერთ-ერთი გადამწყვეტი სიტყვის თქმის უფლებასა და უნარს. თუმცა ეს სიტყვები სიმბოლურად იმასაც უნდა ნიშნავდეს, რომ აღუდა

ქეთელაური არის ძველი აღთქმის სჯულის მატარებელი ფარისევლის ქარაგმული სახე, რომელიც მზადაა მეტამორფოზისთვის. ისაა მზა ჭურჭელი ახალი აღთქმის სჯულის მისაღებად. ალუდა ქეთელაურის ცხოვრების წესი ფარისევლურია, ანუ იდენტურია ძველი აღთქმის სჯულის დამახინჯებული ფორმის (მკლავის მოჭრის ტრადიცია ამის სიმბოლოა), თუმცა ალუდა მზადაა მიიღოს ახალი სწავლება და ფერი იცვალოს. პოემის ზემოხსენებული სიტყვების პარალელური სახარებისეული მუხლები შემდეგია: „ეკრძალენით მწიგნობართაგან, რომელთა ჰნებავს სამოსლითა სლვაი და რამეთი უყვარს უბანთა ზედა მოკითხვაი და პირველჯდომაი კრებულსა შორის და ზემოჯდომაი პურსა ზედა” (ლუკა, 20; 46).

ალუდა ძველი აღთქმის სჯულის აღმსარებელი ადამიანია და მუცალთან შეხვედრის შედეგად განცდილი მეტამორფოზა არის სიმბოლურ-ალეგორიულად გადმოცემული ამბავი ქრისტეს მიერ ახალი აღთქმის სჯულის ქადაგებისა, რადგან მაცხოვარმა მოიჭანა ცხონება არა მარტო ტომით ებრაელთათვის (ალუდა სიმბოლური სახეა ტომით ებრაელის, ხოლო მუცალი – წარმართთა), არამედ ყოველთა წარმართთათვის. შესაბამისად, ალუდა ასევე განასახიერებს იმ ებრაელებს, რომელნიც იყვნენ ფარისევლები, მაგრამ მიიღეს მაცხოვრის სწავლება (ნიკოდიმოსი, იოსები - „მშვენიერი მზრახველი”) და ფერი იცვალეს. აქედან გამომდინარე, ბერდია და ხევსურები, რომელთაც არ ესმით ალუდას ახალი ცნობიერების, განასახიერებენ ებრაელ ხალხს, რომელთაც ვერ მიიღეს ახალი აღთქმის სჯული და ფარისევლური სჯულის ერთგულნი დარჩნენ, ხოლო არგუმენტად მათთვის უმთავრეს ღირსებას ასახელებდნენ, „მამად გვივის ჩვენ აბრაამი”. ქრისტემ კი ამ სიტყვებს ახალი სიმართლე დაუპირისპირა, რომლის მიხედვითაც, სულიერ ღირსებას, ამადლებულ მდგომარეობას განსაზღვრავს არა ხორციელი შთამომავლობა აბრაამისა, არამედ სულიერი მემკვიდრეობა, რომლის მისაღებადაც ნებისმიერი შეიძლება აღმოჩნდეს მზად.

ასეთია დიალოგი ქრისტესა და ფარისევლებს შორის, რომლის სიმბოლურ-ალეგორიული გადმოცემაცაა ალუდას და ხევსურების დაპირისპირება: „მოუგეს და ჰრქუეს მას: მამაი ჩენი აბრაჰამი არს. მიუგო იესუ და ჰრქუა მათ: უკუეთუმცა შვილნი აბრაჰამისანი იყვნით, საქმეთამცა აბრაჰამისთა იქმოდეთ” (იოანე, 8; 39).

აქ ქრისტე აბრაამის შვილობას განსაზღვრავს არა ხორციელი მემკვიდრეობით, არამედ საქმეებით, რაც უპირველესად სულის ღირსებას წარმოაჩენს. ზუსტად ამგვარია ალუდას



მსჯელობაც, როცა ის ცდილობს დაარწმუნოს ხევსურები, რომ არ შეიძლება თავი მოიწონო საკუთარი გამორჩეულობით, როგორც ქრისტიანმა და ეს ურჯულოთა, მოუნათლავთა წინაშე უპირატესობის შეგრძნების საბაბად აქციო, სავაჭრო საგნად გახადო („მით ვაქებ ვაჟკაცობასა, არ იყიდება ფულადა“), ვერ დაინახო ქისტის ვაჟკაცობა მხოლოდ იმიტომ, რომ ის მოუნათლავთა და მარჯვენა მოაჭრა. ასეთ შემთხვევაში არაფრით განსხვავდები ქრისტეს წინააღმდეგ განწყობილ ჰურიათაგან, რომელთაც ადამიანობის საზომად აბრაამის ხორციელი შთამომავლობა მიაჩნდათ და არა საქმით მიმსგავსება წინაპარ მღვდელმთავართან. სწორედ ამ შინაარსს ატარებს ალუდას სიტყვები, რომელნიც მ. ყიფიანმა უმთავრესი ქრისტიანული დოგმატის, მაცხოვრის გამომხსნელი მისიის და ნათლობის საიდუმლოს უარყოფად მიიჩნია, რაც, როგორც აღვნიშნეთ, ამბის ქარაგმული ფორმის გაუთვალისწინებლობის შედეგია: „ჩვენ ვიტყვით, კაცნი ჩვენა ვართ,

მარტოთ ჩვენ გვზრდიან დედანი;  
ჩვენა ესცხონდებით, ურჯულოთ  
კუპრში მიელის ქშენანი.”

ყოველი მოუნათლავი ადამიანი არის პოტენციური ქრისტიანი, რომელიც ოდესღაც შეიძლება ეზიაროს მაცხოვრის სწავლებას. სწორედ ამას გულისხმობს სახარების სიტყვები: „მე ვარ მწყემსი კეთილი და ვიცნი ჩემნი იგი და მიციან ჩემთა მათ. ვითარცა მიცის მე მამამან, ვიცი მეცა მამაი და სულსა ჩემსა დავსდებ ცხოვართათვის. და სხუანიცა ცხოვარნი მიდგან, რომელნი არა არიან ამის ეზოისაგანნი, ივინიცა ჯერ-არიან მოყვანებად ჩემდა, და ხმისა ჩემისაი ისმინონ და იყვნენ ერთ სამწყსო და ერთ მწყემს” (იოანე, 10, 14-16).

ალუდა ქეთელაურის მორალური კრედი იმეორებს სახარებისეული სიყვარულის უმთავრეს პრინციპს. ესაა პოეტური თქმა იმ მცნებისა, რომელიც ქრისტემ დაუტოვა მოწაფეებს. სწორედ ეს მცნებაა, რომელიც ძველადღობისეულ პრინციპს „კბილი კბილისა წილ და თვალი თვალისა წილ” და რაც მოსემ ებრაელთა „გულფიცხელობისთვის” დააწესა, მაცხოვარი ახალ შინაარსამდე ამადლებს და ახალი დატვირთვით გავწვდის: „გესმა, რამეთი თქმულ არს: შეიყუარო მოყუასი შენი და მოიძულო მტერი შენი. ხოლო მე გეტყვი თქუნ: გიყუარდელ მტერნი თქუნნი და აკურთხევდით მაწყევართა თქუნთა და კეთილსა უყოფდეთ მოძულეთა თქუნთა და ულოცევდით მათ, რომელნი გამძლავრობდენ თქუნ და გდევნიდენ თქუნ. რაითა იყვნეთ თქუნ შვილ მამისა თქუნისა ზეცათაისა,

რამეთუ მზე მისი აღმოვალს ბოროტთა ზედა და კეთილთა, და წვიმს მართალთა ზედა და ცრუთა” (მათე, 5, 43-45).

აი ესაა ახალი აღთქმის მცნება, რომელიც ძველი აღთქმის სჯულის მაღალი სულიერი საფეხურიდან გააზრება და გადმოცემაა და არა მისი უარყოფა, რაც ქრისტეს დასწამეს ფარისევლებმა, მწიგნობრებმა, ჰურიებმა. სწორედ ამ მცნებას ეწინააღმდეგება ხევსურთაგან სისხლისა და მტრობის წყურვილი. მათი სიბრძნე მუცალის ვაჟკაცობის და რაინდული სულის დანახვის მიმართ: „რას ამბობ, ქისტის ცხონება, არ დაწერილა რჯულადა.” აქ ცხონება სიმბოლურ-ალეგორიული მეტყველების პრინციპებიდან გამომდინარე ურჯულოს მიმართ სიყვარულს ნიშნავს, როცა ცათა სასუფეველი მისთვისაც გემეტება, თუკი ის ოდესმე შეიცნობს ჭეშმარიტებას. ალბათ ამას უნდა გულისხმობდეს ვაჟა იმ სიტყვებით, რომლითაც არდოტის მთებზე მომავალი ხევსურის ფიქრებს გადმოგვცემს. ესაა სახარებისეული მცნების პოეტური გამოხატვა. ის სწორედ მტრის სიყვარულს მოგვიწოდებს:

„ვისაც მტერობა მოსწყურდეს, გააღოს სახლის კარია,

სისხლ დაიგუბოს კერაში, თვითონაც შიგვე მდგარია.  
ღვინოდაც იმას დაჰლეგდეს, ჰურადაც მოსახმარია.  
პირჯვარი დაიწეროდის, მითამ საყდარში არია.”

ქარაგმულია და სიმბოლოებით დატვირთული ასევე ის ეპიზოდი, რომელიც მუცალისთვის საკლავის შეწირვას და ალუდასა და ბერდიას დაპირისპირებას გადმოგვცემს. ჩვენი აზრით, არც ამ შემთხვევაში იქნება მართებული ყოველივეს სიტყვასიტყვით გაგება და სიმბოლურ-ალეგორიული პლანის გათვალისწინების გარეშე საუბარი. ქრისტემ მსხვერპლი გაიღო არამარტო სისხლით ებრაელთათვის, როგორც ამის სჯეროდათ ურიებს, რადგან მაცხოვრის გამომხსნელი მისია მათი სწავლებით მხოლოდ აბრაამის ხორციელ შვილებზე უნდა გავრცელებულიყო, არამედ მთელი კაცობრიობისთვის. სახარებისეული სიმბოლოებით მაცხოვრის, როგორც მსხვერპლის ერთ-ერთი სახეა „ზეარაკი ჭამებული”, სამსხვერპლო ხბო.

აქედან გამომდინარე, კურატი, რომელიც ალუდამ ხატობაზე შესაწირავად მიიტანა, სიმბოლურად განასახიერებს მაცხოვრის მსხვერპლს. ქრისტეს გამომხსნელი მისია მოიცავს არა მარტო აბრაამის ხორციელ შთამომავლობას, არამედ მთელ კაცობრიობას, ყველა წარმართს. ამიტომ ალუდას მიერ მუცალისთვის, „მოუხათლავი გმირისთვის” კურატის შეწირვა სიმბოლურად, პოეტურად განასახიერებს ქრისტეს, როგორც მღვდელმთავრის მიერ ჯვარზე

აღსრულებულ მსხვერპლს, რომელიც უარყვეს იმ დროის ებრაელმა მღვდელმთავრებმა ანნამ და კაიაფამ. აქ კი ალუდას მსხვერპლს უარყოფს ხევისბერი ბერდია, რომელიც მუცალს, როგორც ურჯულო ადაშიანს, ძაღლს უწოდებს: „როგორ ვახვეწო უფალსა ძაღლი ძაღლების ჯიშისა?“

ამას გარდა, აქვეა ერთი სახარებისეული მუხლის პოეტური პერიფრაზი, რაც ადასტურებს ჩვენს ჰიპოთეზას, რომ „ალუდა ქეთელაურის“ იდეური პლანის დედანს სახარება წარმოადგენს და მისი სიმბოლურ-ალეგორიული მეტყველება სწორედ ახალათქმისეულ ჭეშმარიტებას გულისხმობს. ბერდიას საყვედური ალუდას მიმართ: „ციკანიც არვის დაუკალ, განდამც კურატი დიღია.“ – არის სახარებისეული „უძღები შვილის“ იგავის ერთ-ერთი ეპიზოდის მსგავსი: უძღები შვილის დაბრუნებით გახარებულმა მამამ შვილი შემოსა „პირველი სამოსლით“, არგუნა საგვარეულო ბეჭედი, ჩააცვა ფეხსაცმელი და მისი დაბრუნების აღსანიშნავად მონებს „ზვარაკი ჭამებული“ დააკვლევინა. ამ დროს სამუშაოდან მომავალი უფროსი ვაჟი მოუახლოვდა სახლს და როცა ზეიმის მიზეზი გაიგო, მამას უსაყვედურა: „და მან მიუგო და ჰრქუა მამასა თვისსა: აჰა ესერა ესოდენ წელნი გმონენ შენ და არასადა მცნებასა შენსა გარდავჰხედ და არასადა მომეც ერთი თიკანი, რაითამცა მეგობართა ჩემთა თანა ვიხარე. და ოდეს ძე ესე შენი მოვიდა, რომელმან შეჭამა საცხოვრებელი შენი მეძავთა თანა, დაუკალ მას ზვარაკი იგი ჭამებული“ (ლუკა, 15, 29;30).

სახარების განმარტებების მიხედვით (იოანე ოქროპირი, თეოფილაქტე ბულგარელი) ზვარაკი ჭამებული, რომელიც მამამ უძღები შვილისთვის გაიმეტა მოასწავებს მაცხოვრის მსხვერპლს, რომელიც მამა ღმერთმა უძღები კაცობრიობისთვის, როგორც მწყემსის ფარიდან დაკარგული ცხვრისთვის (ოთხმოცდაცხრამეტი ცხვარი მამათა სწავლებით მოასწავებს ანგელოზთა დასს, ხოლო მეასე დაკარგული ცხვარი – კაცობრიობას) გაიმეტა.

შესაბამისად, სახარებაში გადმოცემულ ამ შინაარსს პოეტურად ეხმიანება ვაჟას პოემის დასასრული, სადაც საუბარია იმაზე, რომ ბერდიას არ ემეტება მსხვერპლი ურჯულოსთვის, ხოლო ალუდას – პირიქით:

„ხელი დაიკრა ფრანგულსა, შუქი ამოხდა მზისაო.  
უქნივა მოზვერს ქელზედა, თავი მიგორავს ძირსაო.  
თან შაეხვეწა ბატონსა, ნუ შამიცოდებ შვილსაო,  
აღლადა ჰქონდეს მუცალსა, მაგ მოუნათლავ

გმირსაო.“

ალუდას მსხვერპლი, რომელიც მოუნათლავი მუცალისთვისაა გაღებული სიმბოლურად მოასწავებს მაცხოვრის მსხვერპლს, რომელიც მან გაიღო არა მარტო ძველი ალექსის სჯულის დამცველთათვის, არამედ მთელი კაცობრიობისთვის.

ალუდა ქეთელაური, ისევე როგორც „ვეფხისტყაოსანი“, შესანიშნავი ნიმუშია სახარებისეული ჭეშმარიტების სიმბოლურ-ალეგორიულად გადმოცემის, პოეტურად გაფორმებისა და მხატვრულად გამეორების. ვაჟა ისევე იყო ქრისტიანობის ქომაგი, როგორც მისი გენიოსი წინამორბედნი და დიდოსტატი თანამედროვენი.

### Summary

For the right comprehension of the poetic world of Vaja-Fshavela the profound study of tropology of „Aluda Qetelauri” is necessary. This means first of all the symbolical and allegoric interpretation of the plot and subject of the poem, its artistic structure. The allegorical story of the poem based on the Bible’s commandment, which says, that we must love our enemys. It was Aluda’s creed and he proved it and it was Vaja-Fshavelas creed, which is the basis idea of the poem „Aluda Qetelauri”.

### გამოყენებული ლიტერატურა:

1. წმ. იოანე ოქროპირი, განმარტება იოანეს სახარებისა, თბ., 1993.
2. ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი, მათეს სახარების განმარტება, თბ., 2003.
3. გრ. კიკნაძე, „ვაჟა-ფშაველა”, სჯანი, VI, თბ., 2005.
4. მ. ყიფიანი „ვაჟა-ფშაველას რელიგიური მრწამსისთვის”, ლიტერატურული ძიებანი, XXVI, თბ., 2005.
5. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, თბ., 1960.

ნანი გელოვანი

## მუსლიმური პოლემიკური ლიტერატურა და ქრისტიანობა

უკვე VIII-XIV სს-ში, ისლამური ცივილიზაციის აყვავების პერიოდში, მუსლიმებს დიდი ცოდნა ჰქონდათ სხვა რელიგიების შესახებ. მუსლიმებს უნდა შეეფასებინათ ეს რელიგიები არა მხოლოდ ყურანის დადგენილებებით, ჰადისებით, ქალამის (მუსლიმური ღვთისმეტყველება) და ფიკჰის (ისლამური სამართალი) ნორმებით, არამედ სხვა რელიგიური ტრადიციების გათვალისწინებით და იმ ურთიერთობებით, რომლებიც მუსლიმებს ჰქონდათ ამ რელიგიების წარმომადგენლებთან.

ისლამში არის ვრცელი ანტიქრისტიანული ლიტერატურა, რომელთა დიდი ნაწილი დღემდე გამოცემული არ არის. ყურანში პოლემიკა იწყება მედინის პერიოდის (622-632) ბოლოს, როცა მოციქულ მუჰამადს შეხვდა წინააღმდეგობა ქრისტიანი არაბი ტომებისაგან, რომლებიც გამოვიდნენ მისი ლაშქრობების წინააღმდეგ ჩრდილოეთ არაბეთში. ყურანის მთავარი ბრალდება ქრისტიანთა წინააღმდეგ იმაში გამოიხატება, რომ ისინი ღმერთის გარდა თავყანს ცემდნენ სამღვდლოების წარმომადგენლებს, ასევე წმინდანებს. ამიტომ მათ უწოდებდნენ მრავალღმერთიანებს (შირქ) და თვლიდნენ ურწმუნოებად (ჭეფფარ) [1, 197-201]. პირველი რეალური დაპირისპირება თეოლოგიურად განსწავლულ ქრისტიანებთან მოხდა ომაიანთა ეპოქის (661-750) დამასკოში [2, 272-276]. ინიციატივა თავის თავზე აიღეს ქრისტიანებმა. თავიანთი კულტურის უპირატესობის წარმოჩენისა და თავდაცვის გამო, ისინი უსვამდნენ მუსლიმებს მთელ რიგ კითხვებს, რომლებიც ეხებოდა ეხებოდა ალაჰის სიტყვას, ღვთიური გამოცხადების ბუნებას, ალაჰის ერთადერთობას, ბედისწერის თეორიას და იმ ძირითად დებულებებს, რომლებმაც სათავე დაუდო მუსლიმური ღვთისმეტყველების (ქალამ) ჩამოყალიბებას და განვითარებას. ამ პოლემიკაში თავდაპირველად უპირატესობა იყო ქრისტიანთა მხარეს. თუმცა მუსლიმი და ქრისტიანი ისტორიკოსები რელიგიათშორისო დიალოგების სხვადასხვაგვარ ინტერპრეტაციას გვაძლევენ. ყველაზე ცნობილ რელიგიურ დისკუსიად მიჩნეულია 781 წელს გამართული დიალოგი ხალიფა ალ-მაჰდისა (775-785) და ერაყის ნესტორიან პატრიარქს ტიმოთე I-ს (გარდ. 823წ.) შორის [2, 304-310].

IX ს-ის I ნახევარში სიტუაცია შეიცვალა და მუსლიმმა მეცნიერებმა, არისტოტელეს ლოგიკის, რიტორიკის და მეტაფიზიკის

წყალობით, ასევე მუთაზილიტთა ინტელექტუალური მიღწევებით, დაიწყო დისკუსია ქრისტიანებთან, რომლებიც დაკავებული იყვნენ იდენტური საღვთისმეტყველო პრობლემებით. პოლემიკა ძირითადად მიმდინარეობდა ფილოსოფიურ-დიალექტიკური არგუმენტების მეშვეობით. განსაკუთრებით აქტიურობდნენ მუთაზილიტი მუთაქალიმები, რომელთა ყველა შრომა დაიკარგა. მჭიდრო კავშირი არსებობდა მუსლიმებს შორის მიმდინარე პოლემიკასა და ურწმუნოთა წინააღმდეგ მიმართულ პოლემიკაში. მუსლიმები ხშირად ადარებდნენ ქრისტიანებს ერეტიკოსებს, მაგ., მურჯიტებს<sup>1</sup> ზინდიკებს<sup>2</sup> ან რაფიდიტებს<sup>3</sup> მუთაზილიტები გამოდიოდნენ უხეში ანთროპომორფიზმის წინააღმდეგ, უარყოფდნენ ღვთაებრივ ატრიბუტებს, ყურანის შეუქმნელობას და ქადაგებდნენ ღმერთის ერთიანობას. თუმცა მთლიანობაში მუთაზილიტური მოძღვრება არ მიიღეს სახალიფოში. განსაკუთრებით საყურადღებოა აბუ კურასა (გარდ. 830წ.) და ხალიფა ალ-მამუნის (813-833) დიალოგი, რადგანაც აბუ კურა დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა ქრისტიან და მუსლიმ თეოლოგებს შორის და იყო ცნობილი თეოლოგი და ფილოსოფოსი [3, 13-65]. ხალიფა ალ-მამუნის დროს დიდი ინტერესს მუსლიმურ-ქრისტიანული დიალოგისადმი განაპირობებდა ის ფაქტიც, რომ ქრისტიანებმა ან ისლამზე მოქცეულმა ქრისტიანებმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს სამეცნიერო და კულტურული ხასიათის ნაშრომების თარგმნაში ბერძნულიდან და სირიულიდან არაბულ ენაზე [4, 31].

ხალიფა ალ-მუთავაჯილის (847-861) მიმართველობის პერიოდში შეიცვალა დამოკიდებულება ქრისტიანთა მიმართ და მან 850 წელს გამოსცა სპეციალური კანონები, რომლებიც ეხებოდა ქრისტიანთა მიმართ დაწესებულ აკრძალვებს. ამას მოჰყვა მწვავე ანტიქრისტიანული დებატები. ხალიფამ აკრძალა დოგმატური კამათები, რამაც ხელი შეუშალა რელიგიური აზრის განვითარებას აღნიშნულ პერიოდში. 892 წლის კანონით წიგნთმოვაჭრეებს

<sup>1</sup> მურჯიტები (არაბ. მურჯი'ა) – ისლამში საღვთისმეტყველო მიმართულების მომხრეები, რომლებიც უარს აცხადებდნენ განესაჯათ და მორწმუნეობა თემიდან გაერიცხათ მძიმე ცოდვის ჩამდენი მუსლიმი.

<sup>2</sup> ზინდიკები (არაბ. ზინდიკ, მრ. რ. ზანადიკა) – ტერმინი, რომლითაც პოლემიკურ ლიტერატურაში აღნიშნავდნენ არამონოთეისტური რელიგიების მიმდევართ, ძირითადად დუალისტებს (მანიქეელები, მაზდაკიტები).

<sup>3</sup> რაფიდიტები (არაბ. რავაფიდ) – მუსლიმურ პოლემიკურ ლიტერატურაში ერთ-ერთი გავრცელებული სახელწოდება შიიტების, განსაკუთრებით იმამიტების.

ფიცით განმტკიცებული ალტჰმა უნდა დაეღოთ, რომ არ გაყიდინენ წიგნებს ლოგმატიკაზე, დიალექტიკაზე (იგულისხმება მეცნიერება კამათის ხელოვნებაზე) და ფილოსოფიაზე [5, 110-129].

IX ს-ის შუა წლებიდან მუსლიმი პოლემისტები იწყებენ ფილოსოფიურ-დიალექტიკური ხასიათის ლოგიკური არგუმენტების შერწყმას ტექსტუალურ არგუმენტებთან ძველი და ახალი ალტჰმიდან. ეს მოითხოვდა ბიბლიის უფრო ღრმა ცოდნას, რომლის მიღწევაც შეიძლებოდა თარგმანების შესწავლით ან იმ ინფორმაციით, რომელსაც იღებდნენ ისლამზე ახლადმოქცეულთაგან. ქრისტიანებთან კამათის დროს ძირითადი საკითხი იყო არა ნასხ-ის (არაბ. „უარყოფა“, „უკუგდება“) პრობლემა (ძველი ალტჰმის ახალი ალტჰმით შეცვლა), არამედ თაჰრიფ – ორივე, ძველი და ახალი ალტჰმის ტექსტების დამახიჯება. ‘ალი ატ-ტაბარიმ (გარდ. 840 ან 842წ.), რომელიც იყო ქრისტიანობიდან მოქცეული ისლამზე, კარგად იცოდა ბიბლია, რასაც ის იყენებდა მუსლიმური არგუმენტების განსამტკიცებლად ქრისტიანობის წინააღმდეგ დებატების დროს. ის შეეცადა დაედასტურებინა მუჰამადის სამოციქულო მისიის ჭეშმარიტება ბიბლიური ტექსტის საფუძველზე [5, 22].

უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ თანდათანობით ქრისტიანობის წინააღმდეგ მიმართული პოლემიკური ლიტერატურა გასცდა საღვთისმეტყველო ტიპის ნაშრომების ჩარჩოებს. IX-XX სს-ში ყურანის კომენტარებში (თაფსირ) ჩნდება ძლიერი პოლემიკური ტენდენციები, რომლებიც მიმართული იყო ქრისტიანთა წინააღმდეგ. ახალი ალტჰმისა და სხვა ქრისტიანული წყაროების ტექსტების დამოწმება იმიტომ ხდებოდა, რომ მხარი დაეჭირათ ქრისტიანობის წინააღმდეგ მიმართული ყურანის და მისი კომენტატორების ზოგიერთი დებულებისათვის. ყურანში იხსენიება ლეგენდარული პერსონაჟი ზუ ლ-კარნაინი.<sup>46</sup> „კისას ალ-ანბიას“ ტიპის თხზულებებში (მათში მოთხრობილია ყურანში მოხსენიებულ მოციქულებზე) ნათლად ჩანს ქრისტიანების (აჰლ ალ-ჟითაბ) საწინააღმდეგო პოლემიკა.

მუსლიმური პოლემიკა ქრისტიანობის წინააღმდეგ წარმოებდა სხვადასხვა მეთოდებით. რელიგიური პოლემიკური ლიტერატურა ასახავდა სოციალურ წინააღმდეგობასაც. უკუგდება ქრისტიანობის,

---

<sup>4</sup> არაბ. „ორრჟიანი“. მეტსახელი ყურანის პერსონაჟისა, რომელსაც ალაჰმა უდიდესი ძალაუფლება უბოძა და აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დასაპყრობად გაგზავნა. მისი სახელით რამდენიმე ისტორიული პიროვნება ცნობილი, მათ შორის ალექსანდრე მაკედონელი.

როგორც რელიგიის, რომელსაც საკუთარი დოქტრინა და კულტი ჰქონდა, ნიშნავდა მუსლიმთა ტერიტორიაზე მცხოვრები ქრისტიანების, როგორც რელიგიური თემის სტატუსის დაცემას. ეს კარგად ესმოდა არაბ მწერალს და პოლემისტს ალ-ჯაჰიზს (გარდ. 255/868-69წ.), რომელიც არა მარტო უარყოფდა ქრისტიანული დოქტრინების დებულებებს, არამედ ახასიათებდა ქრისტიანებს, როგორც „სოციალურ ბოროტებას“. ამდენად, პოლემიკური ლიტერატურა იყო სოციალური ზეწოლის იარაღი არამუსლიმურ უმცირესობებზე [6].

პოლემისტებს შორის, ვინც აკრიტიკებდა ქრისტიანობას, ანდალუსიელ ღვთისმეტყველას და ფაკიჰს იბნ ჰაზმს (გარდ. 456/1064წ.) განსაკუთრებული ადგილი უკავია. თავის ერესიოგრაფიულ ნაშრომში [7] ის მიმართავს ქრისტიანებს ორჯერ, თავდაპირველად სპეციალურ თავში „მრავალღმერთიანები“ და შემდეგ აჰლ-ალ-ქითაბზე საუბრისას. ის კიცხავს ახალ აღთქმას, სადაც პოულობს წინააღმდეგობას სხვადასხვა ტექსტებს შორის და შეუსაბამობას თვითონ ტექსტში. ტექსტუალური შეცდომების აღმოჩენამ მას შესაძლებლობა მისცა წამოეყენებინა მრავალრიცხოვანი არგუმენტები ქრისტიანული დოქტრინის წინააღმდეგ [5, 25]. ალ-ღაზალი (XI ს.) ასევე უარყოფდა ქრისტიანულ მოძღვრებას. თუმცა ხაზი გაუსვა ახალი აღთქმის მნიშვნელობას, მაგრამ მის საფუძველზე გააკრიტიკა იესოს ღვთაებრივი ბუნება.

XIII-XIV სს-ში ქრისტიანული მოძღვრების მნიშვნელოვანი დებულებების გაკიცხვა წარმოადგენს ამ რელიგიის წინააღმდეგ იმ დროს გავრცელებული არგუმენტების გარკვეულ კომპლაციას. ამ პერიოდის პოლემისტთა შორის უნდა დავასახელოთ ალ-კარაფი (გარდ. 684/1285წ.), რომელიც თავის ნაშრომში მიუთითებდა, რომ ქრისტიანები არ არიან პოლითეისტები (მუშრიქუნ), ისინი ქუფფარ (ურწმუნოები, ე.ი არამუსლიმები) არიან. იბნ თაიმი ა (გარდ. 728/1328წ.) ამტკიცებდა თავის წიგნში, რომ ფალსიფიკაცია ხდებოდა მხოლოდ ბიბლიის ისტორიული ტექსტების, ხოლო რაც შეეხება მის საკანონმდებლო ნაწილებს, მცდარია არა თვითონ ტექსტი, არამედ ქრისტიანული ინტერპრეტაცია. მისი ნაშრომი არის პასუხი სირიელი ბერის, პავლე ანტიოქიელის ნაშრომზე – „წერილი მუსლიმ მეგობარს“, რომელიც დაიწერა 1199 და 1203 წლებს შორის. პოლემიკური მასალის დიდი ნაწილი თავმოყრილია ალ-კარაფას და იბნ თაიმიას ნაშრომებში, რომლებშიც აისახა წინარე ხანის პოლემისტური ლიტერატურის პრაქტიკულად ყველა დამახასიათებელი კომპონენტი [4, 36-65].



შუა საუკუნეების მუსლიმურ პოლემიკურ ლიტერატურაში ასახული ბრალდებები ქრისტიანობის წინააღმდეგ მოკლედ ასე შეიძლება ჩამოვყალიბოთ:

1. ღვთიური გამოცხადების ტექსტის ცვლილება და ფალსიფიკაცია. სიყალბე გამოიხატებოდა არა მხოლოდ იესოს მოძღვრების დამახინჯებაში, არამედ ქრისტიანები უარს აცხადებდნენ ეცნოთ მუჰამადი მოციქულად.
2. დოქტრინალური შეცდომები, რომლებიც უპირატესად ეხებოდა გამოცხადებათა ტექსტის დამახინჯებას. ძირითადად გამოიყოფოდა სამი საკითხი: ა) მუსლიმთა მიერ გადაჭრით იყო უარყოფილი რწმენა იმისა, რომ იესოს ჰქონდა ღვთაებრივი ბუნება და იყო შობილი ღმერთისაგან. ყურანის მიხედვით, იესო ალაჰმა სხვა მოციქულებით კი არ აირჩია, არამედ ადამის მსგავსად თვით შექმნა. მუთაქალიმები ცდილობდნენ ამის დამტკიცებას რაციონალური არგუმენტების დახმარებით. იბნ თაიმი ა და ალ-კარაფი აღნიშნავენ, რომ იესოს ადამიანური სისუსტე, რაც ხაზგასმულია სახარების ზოგიერთ ნაწილში და თვითონ იესოს და მისი მოწაფეების სიტყვებში, იმაზე მითითებს, რომ ის არ ფლობდა ღვთიურ ბუნებას. სახარებაში იესო არასოდეს არ აცხადებდა, რომ ის არის ღმერთი. ბ) სამების ქრისტიანული დოქტრინა, რაც კატეგორიულად უარყოფილია ყურანით. ისლამში კატეგორიულად უარყოფილია ყველა შეხედულება, რამაც შეიძლება დაარღვიოს ღმერთის ერთადერთობა. ამასთანავე ახალ აღთქმაში არ არის მოხსენიებული სამების დოგმატი; გ) სოტერიოლოგიური დოქტრინა – ქრისტიანული მოძღვრება „პირველშობილ ცოდვაზე“, რომელიც არ ეთანხმება ყურანს და ლოგიკურად ეწინააღმდეგება ღვთიურ სამართლიანობას. რწმენა იმისა, რომ ინდივიდუალურად პასუხისმგებელ ადამიანთა ცოდვები შეიძლება გამოისყიდოს ვინმე სხვამ, ეწინააღმდეგება ყურანის წარმოდგენებს კანონზე, სამართლიანობაზე და ადამიანზე. მუსლიმ პოლემისტთა აზრით, ქრისტიანული იდეა, მორწმუნეთა განთავისუფლების შესახებ ტანჯვის, ცოდვების და ამქვეყნიური საქმეებისაგან, ეწინააღმდეგება თვითონ ქრისტიანთა ყოველდღიურ გამოცდილებას.
3. შეცდომები რელიგიურ პრაქტიკაში. ისინი არის ჭეშმარიტი გამოცხადების უარყოფის შედეგი: ა) ქრისტიანები თაყვანს ცემენ იესოს, მარიამს, წმინდანებს, სატებს, რაც ითვლება

კერპთაყვანისმცემლობად; ბ) რიტუალურ პრაქტიკაში ქრისტიანებს ადანაშაულებდნენ იმაში, რომ მათ უარი თქვეს წინადაცვეთის პროცედურაზე და რიტუალური სიწმინდის დაცვაზე, რაც გათვალისწინებულია მოსეს კანონით; გ) იესოს ცხოვრების დროიდან ქრისტიანებმა შემოიტანეს დაუსვებელი სიახლეები. ალ-კარაფი და იბნ თაიმი ა მიუთითებენ სხვადასხვა ლიტურგიკულ წირვაზე, სახალხო რელიგიურ ტრადიციებზე და დღესასწაულებზე, ნათლობისა და აღთქმის საიდუმლოზე, მარიამის თავყვანისცემაზე, საეკლესიო კანონებზე (ქორწინების, ცელიბატის და განქორწინების შესახებ), წმინდანთა თავყვანისცემაზე და სხვ. ყველა ამ ტექსტუალური, საღვთისმეტყველო და პრაქტიკული შეცდომების საბედისწერო ასპექტი იმაში მდგომარეობს, რომ ქრისტიანებმა არა მარტო უარი თქვეს იესოს ჭეშმარიტ მიმართვაზე, არამედ არ შეისმინეს მუჰამადის ქდავაება.

მუსლიმებმა უარყვეს აგრეთვე ადამიანის ნების თავისუფლების კონცეფციის ქრისტიანული გაგება. ქრისტიანული ეთიკა ფასდებოდა როგორც „გამომწვევი“ და უკიდურესი თავისი მოთხოვნებით, ასკეტიზმი უარყოფილი იყო. ამის პარალელურად მიუთითებდნენ თვითონ ქრისტიანებს შორის განსხვავებაზე, ქრისტიანთა არმიის დამარცხებაზე და ისლამის გამარჯვებაზე, როგორც ღვთიური განგების ნიშანზე და სხვ.

უკვე VIII საუკუნეში მუსლიმთა გამგებლობის ქვეშ მცხოვრებმა ქრისტიანებმა დაიწყეს თეოლოგიური ნაშრომების შედგენა არა მხოლოდ სირიულად, არამედ არაბულ ენაზეც, რათა შეეკამათებოდნენ მუსლიმებს. ამავე პერიოდში წარმოიშვა ქრისტიანული თეოლოგიური ლიტერატურა არაბულ ენაზე. ყველაზე ცნობილი ქრისტიანი აპოლეგეტები, ვინც წერდნენ არაბულ ენაზე იყვნენ მელქიტი თეოდორე აბუ კურა, იაკობიტი ჰაბიბ ბ. რა'ითა (გარდ. 855წ.) და ნესტორიანელი 'ამარ ალ-ბასრი (გარდ. 850წ.). მათი ნაწერები ცნობილი იყო მუსლიმებისათვის, რაზედაც მეტყველებს ის ფაქტი, რომ მუსლიმი ბიბლიოგრაფი იბნ ან-ნადიმი (გარდ. 995წ.) იხსენიებს მათ თავის ნაშრომში „ქითაბ ალ-ფიჰრისთ“ (არაბული წიგნების „ინდექსი“). ამდენად, პოლემიკა არამუსლიმთა წინააღმდეგ დასრულდა ისლამის აპოლოგიით. მუსლიმებმა შეიმუშავეს ცალკეული არგუმენტები, რათა დაპირისპირებოდნენ ქრისტიანთა თავდასხმებს ისლამზე და შეექმნათ ისლამის დამაჯერებელი აპოლოგია. მაგ., აუცილებელი იყო გაებათილებინათ ქრისტიანთა ბრალდებები ყურანის შესახებ, მუჰამადის სამოციქულო მისიის უარყოფის თაობაზე,

დაემტკიცებინათ, რომ მუჰამადი არის მოციქულთა ბეჭედი, ხოლო ისლამი უკანასკნელი და უნივერსალური მიმართვის წერილი მთელი კაცობრიობისადმი [8, 245-275].

პოლემიკური ლიტერატურა მნიშვნელოვანია, მაგრამ ის არის მხოლოდ ერთი წყარო შუა საუკუნეების მუსლიმური წარმოდგენების შესასწავლად სხვა რელიგიებზე. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ ამ პოლემიკური ლიტერატურის უკან იდგნენ სხვადასხვა სკოლების და მიმდინარეობების წარმომადგენლები. მათ ჰქონდათ საკუთარი იდეები არამუსლიმთა მიმართ, რაც ეფუძნებოდა ყურანისა და ჰადისების ტექსტების ნაწილს, ხშირ შემთხვევაში ბიბლიის ზედაპირულ ცოდნას და ემპირიულ მონაცემებსა და დაკვირვებებს. ამდენად, ამ ნაშრომების უმეტესობა მოკლებულია ობიექტურობას.

#### ლიტერატურა

1. Watt W. Montgomery. The Christianity criticized in the Qur'an. – Muslim World, 3, 1967.
2. Wolfson H. A. The Philosophy of Kalam. Cambridge, 1976.
3. Griffith S.H. The monk in the emir's majlis: reflections on a popular genre of Christian literary apologetics in Arabic in the early Islamic period. – H. Lazarus-Yafeh, M. R. Cohen, S. Comekh and S.H. Griffith (Eds), The majlis: Interreligious Encounter in Medieval Islam, Wiesbaden, 1999.
4. Goddard H. Muslim Perceptions of Christianity, London, 1996.
5. Waardenburg J. Muslims and Others: Relations in Context. Berlin, 2003.
6. Newman N. A. (Ed.). The Early Christian-Muslim Dialogue: a Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900): Translation and Commentary. Hatfield, 1993.
7. Ibn Hazm, Abu Muhammad. kitāb al-fisal fi l-milal wa-l-ahwā' wa-l-nihal. (I-II), Cairo, 1317-21/1899-1903.
8. Waardenburg J. World Religions as Seen in the Light of Islam. – Past Influence and Present Challenge, ed. A. Welch, P. Cachia. New York, 1979.

**Nani Gelovani**

**Muslim Polemical Literature and Christianity**

Summary

Over the centuries the relationship between the two communities has sometimes been one of enmity, sometimes one of rivalry and competition. This article deals with instances of fruitful dialogue in the Middle centuries when Muslims and Christians engaged in serious theological discussions. Religious dialogue has become a crucial instrument for developing better understanding of other religions. The most well-known debates were dialogues of the Caliph al-Mahdi with the Patriarch Timothy I, and the Caliph al-Ma'mun with Abu Qurra. Muslim compilers and historians tended to give credit to Muslim theologians and show that they were the winners in inter-religious debate, while Christian compilers reported that the Christian theologians successfully defeated the Muslims. The major themes of dialogue were the Trinity, the divinity of Christ and tahrif, or falsification, of Christian Scripture.

Polemical literature, though it is important, constitutes only one source for any study of Medieval Muslim perceptions of other religions.

**ნანა გონჯილაშვილი**

ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი

**სვეტი-ცხოვლის აღმართვის სახისმეტყველებისათვის**

„წმინოს ცხოვრების“ რეაქციებში ზეგარდმო ნიშნებით აღბეჭდილი სასწაულები სახისმეტყველების უმთავრეს წანამდღვრებს ქმნიან. ამ მრავალსახეობიდან გამოვყოფთ „სვეტი-ცხოვლის“ „ადგილიდან შეძრვისა“ და აღმართვის დაბრკოლებასთან დაკავშირებულ წმინოსა და „ათორმეტ“ დედათა ორ ხილვა-ჩვენებას. სვეტი-ცხოვლის „ვერ აღმართების“ შემდეგ წმინო და ათორმეტი დედანი რჩებიან მოკვეთილ სვეტთან და ლოცულობენ, რასაც მოჰყვა I ხილვა – შუალამისას „წარმოიქცეოდეს ორნი ესე მთანი, არმაზ და ზადენ, რეცა თუ ესრ თ ჩამორღუევიდეს, და დაეყენეს ორთავე წყალნი იგი. და მტკუარმან გარდმოხეთქა და წარჰქონდა საშინელად ქალაქი. და მიერ შეიქმნეს მანი საშინელნი და საზარელნი ტყებისა და სივლტოლისანი. ეგრევე არაგ გარდამო და ციხესა ზემო თ და იქმნებოდეს საშინელნი გრგ ნვანი. და შემინდეს დედანი იგი და ივლტოდეს...“ (ფ 139). იმდენად ცხადია მომხდარი, რომ სიღონიასა და დედებს შეეშინდათ და გაიქცნენ. მათ ნანახის ჭეშმარიტებაში ეჭვი არ ეპარებათ. მხოლოდ წმინოა სიმშვიდით „შეუძრავი“. იგი, დედათაგან განსხვავებით, სხვა სულიერ სიმაღლესაა ნაზიარები, ამიტომაც მან ღვთის სიტყვა – ხილვა-ზმანება – სულიერი ხედვით ამოიცნო და ამოიკითხა. წმინო ამშვიდებს დედებს: „ნუ გეშინი, დანო ჩენო...“ (ფ 139). ახლადმოქცეულ დედათათვის საჭირო გახდა ნანახის განმარტება. და როგორც იესო თავის მოწაფეებს „გამოუთარგმანებს“ იგავთა შინაარს, წმინო უფლის სიტყვას გაცხადებს შეშინებულ დედათა წინაშე, განუმარტავს, რომ რეარულად არაფერი შეცვლილა, „მთანი ჰვიან და წყალნი იგი მუნვე დიან“ (ფ 139). ხილვა-ჩვენების მიხედვით, მოციქული ქალისათვის არმაზ-ზადენის მთების რღვევა ქართლში ურწმუნოების მთათა ნგრევას აღნიშნავს, წარმართული სარწმუნოების საბოლოო დამარცხების სიმბოლოდ აღიქმება: „ხოლო ესე, რომელ რეცა მთანი დაირღუეს, სამართლად გუაჩუენებს, რამეთუ ურწმუნოებისა მთანი დაირღუეს ქართლსა შინა“ (ფ 139). კერბთა ფიზიკურ ნგრევას წმინოსა და ათორმეტ დედათა ხილვებში მოჰყვა მათი „სულიერი“ განადგურება. რაც შეეხება წყლის „დაყენებას“, ეს მოვლენა კერბთა, ანუ ემშაკათათვის შეწირული ყრმათა სისხლის „დაყენებას“ გულისხმობს – „... წყალნი, რომელ დაეყენეს, დაეყენა სისხლი იგი ყრმათა ემშაკათა შეწირვისა ...“ (ფ 139). ამ შემზარავი მოვლენის ხსენება არაა შემთხვევითი. „წმინოს ცხოვრების“ ერთ-ერთ წინარე თავში, რომელიც სიღონიას აღწერილია, წარმართ ქართველთა აღმსარებლობასთან დაკავშირებით საგანგებოდაა აღნიშნული

პირმშოთა მსხვერპლშეწირვა არმაზ-ზადენისათვის, სამეფო კერპებისათვის (გაციასა და გასათვის) კი სეფეწული ცეცხლში დაწვით შეიწირვოდა. ისიცაა საზგასმული, რომ წმინნოს ქართლად დამკვიდრების შემდგომ ეს ჩვეულება შეწყდა ( „და ესე იყო მოაქამდე“ – ფ 126). ამდენად, თხზულების ეს ორი ეპიზოდი, რომლებიც სიდონიას მიერაა აღწერილი, მსჭვალავს ერთმანეთს, რეალური ირეალურში იჩენს თავს, რაც საბოლოოდ ყრმათა მსხვერპლშეწირვის შემზარავი რიტუალის დასამარების მაჩვენებელია; კაბადოკიელი ქალწულის სიტყვების ჭეშმარიტებას კი ამოწმებს ხილვა-ჩვენების სურათის დასრულება – „ და მეყსეულად დასცხრეს მანი ივი, და იყო არარა “ (ფ 139). ეს უკანასკნელი სიტყვა („არარა“) თითქოს ერთიანად მოკვეთს ჩვენებას და აღადგენს რეალობას, თითქოს არაფერი არ მომხდარა და თითქოს ყველაფერი იყო, თხრობის დაძაბული რიტმიც ქრება. წმინნო ამ ხილვა-ჩვენებაში წარმართობიდან მომდინარე მტრობას ზედავს და განაგრძობს ლოცვას. წმინნოსა და ათორმეტ დედათა პირველ ხილვას მოჰყვება მეორე ხილვა, რომელიც იმდენად მეყსეულად შემოდის თხრობაში, ისეთი დინამიკურობით გამოირჩევა, რომ ძნელდება მისი ხილვა-ჩვენებად აღქმა და რეალობისგან განსხვავება. ავტორის მიზანიც ალბათ სწორედ ამაში მდგომარეობს – მკითხველი ისე შეიყვანოს ზმანების სფეროში, რომ ჭეშმარიტებად განაცდევინოს მოვლენა. თუ დავაკვირდებით, II ხილვის პირველი წინადადება – „და ვიდრე არლა ეყვირა ქათამსა...“ – I ხილვის შემდგომ კვლავაც მლოცველი დედების გარემოცვაში ყოფნის განცდას ბადებს, რომელთაც ღვთისადმი თხოვნა-ვედრებაში თავს ათენდებათ. ამასთანავე იგი რალაც ახლის დასაწყისის მაუწყებელია. და მართლაც, ამ დროს თხრობის წყნარი რიტმი ირღვევა, ლეწვისა და ყვირლის ხმით იჭრება მცხეთაში სპარსთა ლაშქარი, რომელმაც ქალაქის სამივე კარი დაღეწა: „და მეყსეულად შეიქმნეს ზარის აღსა დელნი ზრინვანი და ყვირლნი და კვლა ერისა , ვითარმცა სისხლი დიოდა. და აღივსო ყოველი ადგილი“ (ფ 140). თავბრუდამხვევი სისწრაფით განვითარებული მოვლენები, აოხრების, ხოცვა-ჟლეტის შემზარავი სურათი კადრებადაა მოწოდებული, რომლის მიღმა წარმოსადგენი მკითხველის აღქმასაა მინდობილი, თხრობის დინამიკას კი ამძაფრებს შემადრწუნებელი ხმის გადმომცემი ლექსიკა. ბოლო ფრაზა – „და აღივსო ყოველი ადგილი“ – ასრულებს შემზარავ სურათს, მოკვეთს სათქმელს, დინამიკურ თხრობას სტატიკურობა ჩაანაცვლებს, გაოგნებასა და შეძრწუნებას სიმძიმის განცდა ერთვის. სიდონია გადმოგვცემს მათკენ მიმართულ სპარსთა „ზახილსა“ და მახვილთა სიმრავლეს. ამ ფრაზას მოსდევს

სიღონიას სასოწარკვეთილი სიტყვები: „და დადნეს ორცნი ჩუენნი და განილია სული ჩუენი“ (ფ 140). ეს ადამიანური ჩივილია, ხორციელი შიშის გამოძნატველი; ნაკლებ იხილვება ჭეშმარიტი მორწმუნის თავგანწირვისთვის სულიერი შეუძრაობა. ამის მიზეზი ალბათ ახლადმოქცეულთა მხრიდან პირველი საფრთხის წინაშე ხორციელი სიფრთხილეა. ამას ცხადყოფს სიღონიას შემდეგი ფრაზა: „ხოლო მე ვტიროდე მამისათ ს და ნათესავთა ჩემთათ ს“ (ფ 140). სიღონია გონს მოდის მაშინ, როცა სპარსეთის მეფის, ხუარასა და მეფეთ მეფის, ხუარან ხუარას ბრძანებას შეიტყობს: „ყოველი ჰურიი განარინეთ პირისაგან მახვილისა“ (ფ 140). მხოლოდ მაშინ განმხნევდა სიღონია და ათი დედა. მახვილოსანნი კი მათ ირგვლივ კლავდნენ ადამიანებს. წმინო ზემოაღნიშნულ მონაკვეთში არ ჩანს. ამ ფონზე ავტორი ერთგვარად ამზადებს საფუძველს მოციქულთა სწორის მხედრული შემართების წარმოსაჩენად. და როდესაც გაისმა ხმა, მირიან მეფე შეიპყრესო, სწორედ აქ ამოიზიდება „მხნედ მოღვაწის“ სახე, რომელიც ამ დიდ შეჭირვებას სპარსთა წარწყმედისა და ქართლის ცხოვრების ნიშნად მოიაზრებს. იგი, ქრისტესმიერი სულიერი ძალისხმევით შეჭურვილი, ამშვიდებს დედებს, „ვითარცა მოძღუარი ელოვანი... მოციქული ქრისტესი“ (ფ 140). წმინო უშიშრად წარდგება სპარსთა ლაშქრის წინაშე: „სადა არიან მეფენი სპარსთანი ხუარა და ხუან ხუარა... მალ მოხუედიო. დიდად სამე არს ლაშქარი უზომო, ვიდრემდის ხართ“ (ფ 140). წმინო ერთგვარად აჯამებს მათ ნამოქმედარს („ძლიერად დაჰლოწეთ ქალაქი ესე, მახ ლი დაეცით ქართა და ნიავთა“ – ფ 140), რათა შემდგომ ერთიანად გაცამტვერდეს მათი ძალა. მოციქულთა სწორი ამოიცნობს სპარსელთა მოსვლის ჭეშმარიტ მიზეზსა და მიზანს – ეს ბნელი ძალა არმაზის დამარცხებისათვის შურის საძიებლად და ქრისტიანობის სამტროდ იყო მოსული. ამიტომაც, წმინო მამაკაცთა ტოლფასი ძალისხმევის მქონე ქრისტეს უშიშარ მოციქულად იქცა, წინ აღუ-

დგა სპარსთ ურიცხვ ლაშქარს, რომელიც ქრისტეს სახელით იძლია: „წარვე-

დით ბნელთა ჩრდილო სათა, მათათა მათ კედარისათა. აქა მოვიდა იგი, რომელსა თქუენ ევლტოდეთ“ (ფ 140).

წარმართულ ქართლს წმინო მოიხსენებდა როგორც „ნაპარალსა ერთსა ჩრდილო სასა“, რადგან იგი ხილული მზისგან კი არ იყო მოკლებული, არამედ „მზისაგან სიმართლისა“; II ხილვაში კი წმინო სპარსთა ლაშქარს ჩრდილოეთის ბნელ მხარეში გზავნის, რადგან ქართლში „მზ სიმართლისა“ იყო მოფენილი. წმინო სპარსელებს

„მთათა მათ კედარისათა“ ადგილასაც წარავლენს. ცნობილია, რომ კედარი აღმოსავლეთის ტყეების ერთ-ერთი ძვირფასი და ღირებული ხეა. ძველად ლიბანის მთები სახელგანთქმული იყო კედრის ხეებით. კედარი მთავარ სამშენებლო მასალად გამოიყენებოდა იერუსალიმის ტაძრებისათვის (II მეფ. 5,11; 7,7; III მეფ. 5,6-10). ბიბლიაში კედრის სინონიმად იხმარება „ლიბანის ნაძვი“ მხატვრული შედარებისა და სიმბოლოს მნიშვნელობით (ეზეკ. 31,3-18, ფსალმ. 91,13, ოს. 14,6-7, ეს. 2,13, მსაჯ. 9,15 და სხვ.). იგი ღირებულების, ძლევაპოსილების, გამორჩეულობის, სამართლიანობის, დღეგრძელობის სიმბოლოა, სიამაყეს, მდიდრურობასაც აღნიშნავს (ეს.2,13; ეზეკ.31,3-18). „ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთა წიგნებში (იეზეკიელი) კედარი მესიას განასახიერებდა. ეს სიმბოლიკა ქრისტიანულმა ტრადიციამ გაითავისა და „ღვთის ხე“ შემდგომ, უკვე თვით იესო ქრისტეს ერთ-ერთ სიმბოლოდაა მიჩნეული“ (2,104). უნდა აღინიშნოს, რომ ბიბლიაში კედარის მთების “წრილო“ მხარის მნიშვნელობით ხმარება, როგორც ეს „წმინდის ცხოვრებაშია“, არ შეგვხვედრია; საინტერესოა ერთი რამ, „წმინდის ცხოვრებაში“ უფლის კვართის ადგილის მისანიშნებლად სიღონია სწორედ ლიბანის ნაძვს ახსენებს: „... მახლობელ არს ადგილი იგი ნაძუსა მას ლიბანით მოსრულსა და მცხეთას დანერგულსა“ (ფ 130). სვეტიცხოვლის ტაძრის ასაგებად ეს ნაძვი მოკვეთეს და სვეტად შეამზადეს. ამ ეპიზოდებში ლიბანის ნაძვი (ისევე როგორც ბიბლიის სხვადასხვა წიგნში) ღვთიურობით აღვსილი, გამორჩეულია. წმინდისა და ათორმეტ დედათა II ხილვაში კი ნაძვის ნაცვლად კედარია დასახელებული და მას უარყოფითი დატვირთვა ენიჭება. ავტორს ხეთა სახელდებების ჩანაცვლებით თითქოს სურს, მათი ფუნქციური დატვირთვა განასხვავოს. თუ რატომაა კედარი „წრილოეთის“ (ვითარცა სიბნელის, არღვთიურობის, „მზისაგან სიმართლისა დაკლებულ“) ადგილად მიჩნეული, რთული ასახსნელია. შესაძლოა, იგი როგორც უსიერი ტევრის, მღნართა აღსანიშნად იყოს გამოყენებული, რომელსაც სიბნელე, უდაბურება, უგზობა ახასიათებს. თუ გავიხსენებთ ფსალმუნში უფლის ღირებასა და ძლიერებასთან დაკავშირებით ნათქვამს: „ მამან უფლისამან შემუსრნეს ნაძუნი და შემუსრნეს უფალმან ნაძუნი იგი ლიბანისანი“ (ფსალმ. 28,5), მაშინ შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ უფლის სავანე მცხეთა ჩრდილავს და „წრილოეთის“ დატვირთვას ანიჭებს ლიბანის კედრებსაც კი, ასე აღმატებულთ და განდიდებულთ (იხ. ეზეკ. 31).

ამ მიმართებით საყურადღებოა ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავი“, სადაც აღნიშნულია, რომ კათოლიკე ეკლესია, კვართი



უფლისა და სვეტი-ცხოველი „სანოვაგედ წმიდა უკუდავებისად გუაგემებენ, კედრთაგან სიბნელისათა გამოხსნილთა, ნათელცისკროვან გუყოფენ...“ (6, 70). როგორც ირკვევა, ნიკოლოზ გულაბერისძეც კედარს სიბნელის წიალად მიიჩნევს, რაც ზოგადი სახელდებაა წარმართული რწმენის სიბნელისა. „საკითხავში“ კიდევ ერთხელაა ნახსენები კედარი ამგვარივე დატვირთვით: „რამეთუ ვითარცა მოიწია პირუ ლად განგებულებითა ღუთისათა კედართა ჯავახეთისათა წმიდა ნინო პირსა დიდისა მის ტბისათა...“ (6, 73). ამ მონაკვეთის მიხედვით, „ჯავახეთის კედრები“, ჩვენი აზრით, ისეთივე შინაარსის შემცველია, როგორც „წმინის ცხოვრების“ შესაბამის ეპიზოდში წმინის მიერ აღწერილი ჯავახეთის მთები. ამდენად, ჯავახეთის კედრები „ჩრდილოეთის“, სიმართლის მხეს მოკლებული მხარის შესატყვისი სახე-სიმბოლოა. კედართა მსგავს სიმბოლურ დატვირთვას წარმოაჩენს „დაუჯდომელი წმიდისა და მოციქულისა ნინოსი“: „... ბნელთა კერპოვნებითა მიმრუემებულსა შორის ჩრდილოეთით კერძო კედარსა, მყის აგრძნა რა მოხილუა შენი, მეყსეულად არმაზ დაეცა გოდებით და ზადენისნი გაიმ-გაციურთ მეხდატეხილ იქმნეს და ოხერ იქმნეს მათნი ცთომანი...“. ამ ნაწყვეტის მიხედვითაც, „ჩრდილოეთით კერძო კედარი“ მიჩნეულია არმაზისა და მისი პანთეონის ცთომის საგანედ.

უფლის ხსენების შემდგომ (II ხილვაში) წმინი ჯვარს გადასწერს იქაურობას „და მეყსეულად უჩინო იქმნა ყოველი იგი სიმრავლერისა“ (ფ 140). მხოლოდ ეს ფრაზა ამცნობს მკითხველს, რომ თავად ზმანების სფეროში იყო მოქცეული, მხოლოდ ახლა დაუბრუნდა რეალობას, ისევე როგორც ათორმეტი დედა. II ხილვა სრულდება სიტყვებით – „და იქმნა დაყულება დიდ“ (ფ 140), დიდმა სიმშვიდემ დაისადგურა იმ გარემოსა და მკითხველშიც. თუ I ხილვა წმინის მიერ სიმბოლურად განმარტებულია დედათათვის, II ხილვა ნაწილობრივ გვახვედრებს მის საზრისს. აღსანიშნია, რომ „მოქცევა ქართლისა ს“ ქრონიკაში მირიან მეფესთან დაკავშირებით არაფერია ნათქვამი სპარსეთზე, თავად „წმინის ცხოვრების“ ტექსტში (II ხილვის გარდა) მხოლოდ ერთხელაა ნახსენები სპარსეთი (ბიბლიურ თხრობასთან დაკავშირებით ფ 126), არმაზის მსხვერვის შემდეგ მირიანის მიერ ნათქვამი ერთი ფრაზაა დაცული ტექსტში ახალ სპარსულ ენაზე, ნახსენებია ზორასტრიზმთან დაკავშირებული ცეცხლის მსახურება (ფ 118), მსხვერპლშეწირვა კერპთან არსებული ცეცხლის გზით (ფ 126), მზის მსახური მოგვები (ფ 119) და მოგუება (ფ 118), სპარსი ხუარა, ნანა დედოფლის დედის ძმა, რომელიც განკურნა წმინომ (ფ 131) და ბოლოს, „კარი მოგუეთისა“

(ფ 146) და „წილი მოგუთა“ (ფ 118). მოუხედავად ამისა, „წმინოს ცხოვრებაში“, ძირითადად, ბრძოლა არა ოდენ მაზდეანობის, არამედ საერთოდ წარმართობის წინააღმდეგაა მიმართული, ქართლის რელიგიად კერძოთაყვანისმცემლობა სახელდება თავისი რიტუალებით. მთავარი ბოროტება და გასანადგურებელი არმაზ კერპია, რომელსაც, ერთი შეხედვით, სახელის გარდა ცოტა რამ აქვს საერთო ზოროასტრიზმთან, რადგან ქართველთა სამეფო კერპების მსგავსად ანთროპომორფული სახე მიუღია; თავისი არსით კი იგი მზისა და ცეცხლის თაყვანებას გულისხმობს. თუ დავეუკვირდებით, თხზულება შეფარვით სწორედ მზის ღმერთობის განქიქებასა, მაზდეანური სარწმუნოებისა და რიტუალების დაძლევის ისახავს მიზნად. წმინოსა და ათორმეტ დედათა ზემოაღნიშნული II ხილვა ამ ფარულ ტენდენციას ააშკარავებს და სწორედ სპარსეთს წარმოაჩენს ქრისტიანობის მთავარ მტრულ ძალად. მართალია, თხზულებაში არმაზი წარმართულ კერპ-ღვთაებადაა მიჩნეული, მაგრამ რეალურად იგი სპარსული მაზდეანობის გამომხატველი ანთროპომორფული კერპია, რომელსაც მსახურებს მიწაზე ცეცხლი და მზის თაყვანისმცემელი მოგვები, უმთავრესი ღვთაება კი მზეა. ამდენად, II ხილვა ერთგვარად აგრძელებს I ხილვას, არმაზ-ზადენის მათა (წარმართული სარწმუნოების ლიბოს) რღვევას მოსდევს მათ მიღმა რეალურად არსებული ძალის – სპარსეთისა და მისი რელიგიის სრული მარცხი. ამდენად, ეს ორი ხილვა-ჩვენება ერთგვარი წინაპირობაა, ღვთით მოვლენილი ნიშან-სასწაულია სვეტი-ცხოვლის აღმართებისა, რომელიც სვეტიცხოვლის ტაძრის აგებით დაგვირგვინდება და რითაც საფუძველი ჩაეყრება ღვთისმსახურებასა და ეკლესიური ცხოვრებას.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. არქიმანდრიტი ნიკიფორე, ბიბლიური ენციკლოპედია, მოსკოვი, ა.ი. სნეგირიოვას გამომცემლობა, 1891 (რუსულ ენაზე).
2. ზაბზიანიძე, ქელაშვილი, სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია, I, გამომცემლობა „ბაკმი“, 2006.
3. მბროსე, საქართველოს ისტორია, ნაწ. I, ტფილისი, 1835.
4. გონჯილაშვილი, „წმინოს ცხოვრების“ პარადიგმული სახეები, თბ., 2006.
5. თვარძელიძე, სიმბოლიკის საკითხები ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში, ჟ. ლიტერატურული ძიებანი, II (XVII), 1987.

6. ნიკოლოზ გულაბერისძე, „საკითხავი სვეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლო სი და კათოლიკე ეკლესიისა“, წიგნში – „საქართველოს სამოთხე“, შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული პეტერბურგის სასულიერო აკადემიის კანდიდატის ივერიელის გობრონ (მიხაილ) პავლის ძის საბინინის მიერ, პეტერბურგი: საიმპერატორო მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1882.

7. ე.თაყაიშვილი, ქართულ მატთანეთა წყაროები, სამი ქრონიკა, ტფილისი, კ.პ.კოზლოვსკის გამომცემლობა, 1900 (რუსულ ენაზე).

8. კ.კეკელიძე, ეტიუდები, I. თბ., გამომცემლობა სტალ. სახ. თბილისის სახ. უნივერსიტეტი, 1956.

9. „მოქცევა ქართლისა“, ძვ. ქართ. ავოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I. რედ. ილ. აბულაძე, თბ., გამომცემლობა საქ. სსრ მეცნ. აკადემია, 1963.

10. რ. სირაძე, ქართული ავოგრაფია, თბ., გამომცემლობა „ნაკადული“, 1987.

11. რ. სირაძე, ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, I, თბ., გამომცემლობა თბილისის უნივერსიტეტი, 1992.

12. რ. სირაძე, კულტურა და სახისმეტყველება, თბ., გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2008.

13. მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, I, თბ., გამომცემლობა „შრომა“, 1906.

## Summary

In the study - The Symbolic Meaning and Metaphorical Language of Two Visions from *The Life of St. Nino* – two visions of St. Nino and twelve women, linked with the lifting and erection of *Sveti-tskhoveli* (the Life-Giving Pillar), are analyzed, which are image-ideas having a symbolic loading. The events described in the first vision (destruction of mountains, damming up and overflowing of waters, terrible thundering), as St. Nino explains, indicate the destruction of unbelief, “damming up” of the blood of the sacrificed children. The foundation of a Christian church cannot be laid at a place where the basis of the Armazi idol – the Armazi-Zaden mountains – stands firmly. Therefore, the first event in this vision is exactly the destruction of these mountains. The realia shown in the first vision are related with different episodes of the work, which allows understanding their metaphorical language. The relation of St. Nino and twelve women with Mary Magdalene and the Myrrh-bearing women in general, that of “the Holy of Holies”, *Sveti-tskhoveli* – with Moses’ Tent and Solomon’s Church

(and many others) is manifested here too, which is offered by the present authors in order to illustrate the link of the episodes dealing with the conversion of Kartli from *The Life of St. Nino* with Biblical stories.

The second vision (invasion of the Persians, the ravaging of Kartli and driving out of the Persians by St. Nino) is the prophecy on the overcoming of Persian Mazdaism, its rituals and aggression of every kind. Persia is not shown openly in the work as an opposing power either from the religious or political viewpoint. What is hidden in reality is revealed in the sphere of vision and is overcome there by divine agency, which is finally confirmed by the erection of the Pillar and construction of the Sveti-tskhoveli church.

Both visions, along with the symbolic loading, demonstrate clearly how the unreal, perceived as truth, penetrates into and is contained in the real, how the heavenly descends to earth and elevates the earthly nature to heaven, like the life-giving pillar of light.

**ცირა შალოშვილი**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის

თბილისის სახელმწიფო

უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტის

II კურსის სტუდენტი

**“დიდი სჯულისკანონისა“ და თანამედროვე ქართული  
სისხლის სამართლის კოდექსის შედარებითი ანალიზი  
(მკვლევლობის საკითხისათვის)**

საქართველოში, მოყოლებული IV საუკუნიდან, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქრისტიანობას. ჩვენი ერი მტკიცედ მიჰყვებოდა უფლისაკენ მიმავალ გზას და მკაცრად იცავდა ქრისტიანულ ღირებებს. შექმნილი ვითარებიდან გამომდინარე, გასაკვირი არ არის, რომ ჩვენს ქვეყანაში დიდი გავლენა აქვს ქრისტიანობას ცხოვრების ყველა სფეროზე, მათ შორის, სამართალზეც, რასაც მოწმობს, თუნდაც ის უამრავი სამართლის საეკლესიო ძეგლი, ქართული თუ თარგმნილი, რომელიც იქმნებოდა ქვეყანაში და, სავარაუდოა, რომ მოქმედებდა კიდევ. ამჯერად თქვენს ყურადღებას მივაპყრობ “დიდ სჯულისკანონს“. აღნიშნული ძეგლი მართლმადიდებლური ქრისტიანული ეკლესიის ძირითადი კანონიკური კოდექსია და საბოლოოდ ჩამოყალიბდა IX საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში 14-ტიტულოვანი ნომოკანონის ე.წ. 883 წლის რედაქციის სახით, ხოლო

კონსტანტინოპოლის 980 წლის საეკლესიო კრებაზე ზოგადქრისტიანული სახელმძღვანელოს სახე მიიღო.<sup>1</sup>

ძველი ქართულად თარგმნა არსენ ივალთოელმა, XI-XII საუკუნეების მიჯნაზე. ბერძნულად “სჯულისკანონი“ არის “ნომოკანონი“, რაც ნიშნავს კანონს, წესს; ნომოკანონები ეწოდება მართლმადიდებლური საეკლესიო სამართლის დებულებებს.<sup>2</sup>

“დიდი სჯულისკანონი“ პირობითად იყოფა ოთხ ნაწილად: “მოციქულთა“, “მსოფლიო საეკლესიო კრებების კანონები“, “ადგილობრივი საეკლესიო კანონები“, “ადგილობრივ საეკლესიო მოღვაწეთა ეპისტოლარული კანონმდებლობა“.

უპრიანი იქნება, ნაშრომში რამდენიმე სიტყვით დავახასიათოთ საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსიც. საქართველოს მეთაურის 1993 წლის 26 დეკემბრის განკარგულებით, დაფუძნდა სამართლებრივი რეფორმის სახელმწიფო კომისია, რომელმაც მიზნად დაისახა სამართლის ძირითად დარგებში ფუნდამენტური საკანონმდებლო აქტების – კოდექსების – მომზადება. ქართული სისხლის სამართლის კოდექსის შემუშავებული დარგობრივი კომისია თავდაუზოგავად შრომობდა, რის შედეგადაც შეიქმნა კოდექსი, რომელიც 1999 წლის 22 ივნისს მიიღო – საქართველოს პარლამენტმა, ხოლო ძალაში შევიდა 2000 წლის 1 ივნისს. უნდა აღინიშნოს, რომ ახალი საზოგადოებრივი ურთიერთობების შესატყვისი სისხლის სამართლის კანონმდებლობის შექმნამ, არსებული სამართლებრივი ტრადიციებისა და დასავლურ სამართალთან ჰარმონიზაციის გათვალისწინებით, დიდი გარჯა და ძალისხმევა მოითხოვა. კანონშემოქმედთა აზრით, სისხლის სამართლის კოდექსი გარდამავალი პერიოდის სამართლებრივი აქტია, რომელიც ამოქმედების შემდეგ თანდათან იხვეწება, თუმცა არ ეგების იმის შეუძნელობა, რომ ის პირველი სისხლის სამართლის კოდექსია, რომელშიც ქართველ კანონშემოქმედთა საკანონმდებლო ნება გამჟღავნდა.<sup>2</sup>

სისხლის სამართლის კოდექსი და “დიდი სჯულისკანონი“ საერო და სასულიერო დანაშაულთა ფართო სპექტრს მოიცავს, ამჯერად კი შევეხებით მკვლევლობას და შევეცდებით, აღმოვაჩინოთ მსგავსება თუ განსხვავება დანაშაულისა და სასჯელის ფორმებს შორის იმდროინდელ რეალობასა და თანამედროვეობას შორის.

დღესდღეობით საქართველოში გამწვავებულია კრიმინოგენური სიტუაცია... ყოველდღიურად ვიღებთ ინფორმაციას განზრახვი თუ გაუფრთხილებლობითი მკვლელობის შესახებ, რაც კიდევ უფრო ართულებს ქვეყანაში შექმნილ დემოგრაფიული

განადგურების საფრთხეს. ხშირია უშობელ და ჩვილ ბავშვთა განზრახ მკვლელობის ფაქტები, რასაც სოციალისტები ქვეყანაში შექმნილი მძიმე სოციალური მდგომარეობით ასაბუთებენ. მკვეთრად იმატა დანაშაულმა არასრულწლოვნებში. შესაზარაა, რა იოლად იმეტებენ ბავშვები თავიანთ თანატოლებს სიკვდილისათვის. ამ მდგომარეობის ფონზე საჭიროდ მივიჩნევთ, კიდეც ერთხელ განვიხილოთ ზემოხსენებული დანაშაულები სასულიერო და საერო კანონმდებლობის მიხედვით, ვიმსჯელოთ სასჯელის ფორმებსა და მათ ეფექტურობაზე.

საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის კერძო ნაწილის პირველი კარი ეთმობა ადამიანის წინააღმდეგ მიმართულ დანაშაულებს. პირველ თავში საუბარია დანაშაულზე სიცოცხლის წინააღმდეგ. ამ ნაბიჯით კანონმდებელი სხვა სამართლებრივი სიკეთეების დაკნინებას არ ცდილობს, თუმცა ხაზს უსვამს, რომ ადამიანი და მისი სიცოცხლე სახელმწიფოს მთავარი ღირებულებაა, მისი დაცვის უმთავრესი ობიექტია. საქართველოს კონსტიტუციის მეთხუთმეტე მუხლის მიხედვით: “სიცოცხლე ადამიანის ხელშეუვალი უფლებაა და მას იცავს კანონი.”<sup>3</sup> ადამიანის სიცოცხლის უფლება საქართველოს კონსტიტუციის ფუნდამენტია, ის ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა სათავეშია მოქცეული. საქართველოს კონსტიტუციის კომენტარების ავტორები მიიჩნევენ, რომ სიცოცხლის უფლებას ლახავს როგორც მკვლელობა, ასევე – აბორტიც, რადგან ადამიანის სიცოცხლის უფლება ხელშეუვალი უნდა იყოს მისი ჩასახვის მომენტიდან. აქედან ვლინდება, რომ კონსტიტუცია ეწინააღმდეგა აბორტს, რის გამოც ქვეყნის კანონმდებლობაც უნდა კრძალავდეს მას, რადგან ყველა მუხლი ქვემდგომი სამართლებრივი აქტისა, უნდა შეესაბამებოდეს კონსტიტუციას, მაგრამ ეს პრინციპი ამ კონკრეტულ შემთხვევაში დარღვეულია, რაც ჩვენი სამართალშემოქმედების ნაკლად შეიძლება მივიჩნიოთ. საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის 133-ე მუხლის მიხედვით აღნიშნული ქმედება დანაშაულად შეერაცხება ექიმს და არა – დედას მაშინ, როცა უშუალოდ ქმედების მსურველი და “დამკვეთი” სწორედ დედაა. “დიდ სჯულისკანონში” ვკითხულობთ: “წინაწარი განზრახვით მუცელში ჩვილის მომკულებს კაცის კვლის სასჯელი ედება” – ბასილი დიდი, მუხლი 2<sup>5</sup>

უპრიანი იქნება აქვე განვიხილოთ სისხლის სამართლის კოდექსის 112 მუხლი: “დედის მიერ ახალშობილის განზრახ მკვლელობა მშობიარობისას ან უმალვე მშობიარობის შემდეგ, – ისჯება თავისუფლების აღკვეთით, ვადით 3-დან 5 წლამდე.”<sup>6</sup>

ამ შემთხვევაში კანონმდებელი ითვალისწინებს, რომ შშობიარობის შემდეგ ქალის ორგანიზმში მიმდინარე ფიზიონომიური პროცესები იწვევს გონების დაბინდვას, რის გამოც მას არ შეუძლია სრულად აგოს პასუხი თავის ქმედებაზე, ამიტომ ამ დანაშაულს განიხილავენ შემამსუბუქებელ გარემოებაში ჩადენილ ქმედებათა შორის.

“დიდი სჯულისკანონის” მიხედვით – “თუ ქალმა მის მიერ გზაში შობილს ყურადღება მოაკლოს და როგორც შეეძლოს არ გაუფრთხილდეს და უგულებელყოს ან ყოვლად კაცთმოძულე და მხეცური განზრახვა შეასრულოს, როგორც კაცისმკვლეელი ისე დაისაჯოს.”<sup>7</sup> რაც შეეხება ქალს, რომელიც ობიექტური მიზეზების გამო ვერ ახერხებს შვილის გადარჩენას, ძველი უნდობს დანაშაულს –: ”ხოლო თუ ვერ შეძლოს გაფრთხილება ადგილის უდაბურობის ან გაჭირვებით შექმნილი აუტანელი პირობების გამო და დაიღუპოს შშობელი, დედას უნდა შეენდოს”.<sup>8</sup>

საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის 108-ე მუხლში განხილულია განზრახ მკვლელობა – ე.წ. მარტივი შემადგენლობით. ამ შემთხვევაში არ არის მოცემული მკვლელობის ობიექტური შემადგენლობის ნიშნები. 108-ე მუხლით გათვალისწინებული მკვლელობა შესაძლებელია ჩადენილ იქნეს მხოლოდ პირდაპირი ან არაპირდაპირი განზრახვით. ამ სახის დანაშაულის ძირითად საფუძველს წარმოადგენს: ეჭვიანობა, შურისძიება, ურთიერთშელაპარაკება, ჩხუბი – ანუ ეს არის პირად ურთიერთობებზე წარმოშობილი მკვლელობა. აქვე დავძენთ, რომ ეჭვიანობაზე საუბრისას მხედველობაში გვაქვს მხოლოდ ნორმალური და არა პათოლოგიური ეჭვიანობა. “დიდი სჯულისკანონის” 56-ე მუხლში საუბარია განზრახ მკვლელობაზე და ამ ქმედების მონანიეს ოცი წელი უზიარებლობა ესჯება.<sup>9</sup> ამ მუხლის მიხედვით, რთულია განვსაზღვროთ, მკვლელობის რომელ სახეზეა საუბარი, ზემოთ ხსენებულ “მატივ შემადგენლობაზე” თუ ე.წ. “კვალიფიციურ შემადგენლობაზე” ანუ დამამძიმებელ გარემოებებზე, რასაც განიხილავს ჩვენი კოდექსის 109-ე მუხლი. აქ საუბარია განზრახ მკვლელობაზე უმწვეო მდგომარეობაში მყოფისა, წინასწარი შეცნობით არასრულწლოვანისა ან ორსული ქალისა, რასობრივი, რელიგიური, ეთნიკური ნიშნის მიხედვით, ორი ან მეტი პირისა (საერთო განზრახვით), ანგარებით ან შეკვეთით და ა.შ. <sup>10</sup> როდესაც ვსაუბრობთ ორი ან მეტი პირის მკვლელობაზე, ვგულისხმობთ, რომ დანაშაული ჩადენილი უნდა იყოს საერთო განზრახვით, თუნდაც დროში განსხვავებით. თუ განზრახვა ერთმანეთს არ ემთხვევა, მაშინ იჭრება 108-ე მუხლით. 109-ე მუხლის განხილვისას მხედველობაში

უნდა მივიღოთ, რომ რაც უფრო მიიმდება ბრალი – ანუ ცოდნა და სურვილი ქმედების შედეგისა, იზრდება მართლწინააღმდეგობა და შესაბამისად სასჯელიც. ალბათ, სწორედ ამით აიხსნება 109-ე მუხლის რთული სტრუქტურა.

საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის 110-ე – 116-ე მუხლები ეხება მკვლელობას შემამსუბუქებელ გარემოებებში – ე.წ. პრივილეგირებულ შემადგენლობას. უპირველესყოვლისა განვიხილოთ 110-ე მუხლი – მკვლელობა მსხვერპლის თხოვნით. ამ ქმედებას ქართველი კანონმდებელი შემამსუბუქებელ გარემოებებად მიიჩნევს, რადგან თვლის, რომ ეს არის მკვლელობა მსხვერპლის დაჟინებული თხოვნით და მისი ნამდვილი ნების შესაბამისად, ჩადენილი მომაკვდავის ძლიერი ფიზიკური ტკივილისაგან განთავისუფლების მიზნით.<sup>11</sup> ამ მუხლში სრულად იკვეთება ქართველი კანონმემოქმედების მიერ ქმედების გამართლების საფუძველი, თუმცა აბსოლუტურად განსხვავებული აზრი აქვს ქართულ ეკლესიას – სიცოცხლე ღვთის ნაბოძები ნიჭია და მისი წართმევის, განკარგვის უფლება არავის აქვს, ამასთანავე, სააქაო ტანჯვა არის სულის განწმენდის საშუალება, რის გამოც ეკლესია არ აღიარებს ევთანაზიას. ამასთან დაკავშირებით, ხშირად იურისტები აპელირებულ შემდეგი ფაქტით: კონსტიტუციითაა განმტკიცებული, რომ ადამიანს აქვს სიცოცხლის უფლება, შესაბამისად მისი განკარგვის უფლებაც, რაც აძლევს შესაძლებლობას, შეწყვიტოს როცა მოისურვებს, თუმცა ამ აზრს მკაცრად ვეწინააღმდეგებით და ვისურვებდით, ქართულ კანონმდებლობაშიც აისახოს ქართული ეკლესიის დამოკიდებულება საკითხისადმი. ქართული სისხლის სამართლის კოდექსი ითვალისწინებს, რომ ხშირად ადამიანი განზრახ მკვლელობას აფექტის, უეცარი ძლიერი სულიერი აღელვების მდგომარეობაში ჩადის და ამ ფაქტს შემამსუბუქებელ გარემოებად მიიჩნევს: “განზრახ მკვლელობა უეცარი, ძლიერი სულიერი აღელვების მდგომარეობაში, რაც გამოიწვია მსხვერპლის მიერ მართლსაწინააღმდეგო ძალადობამ, მძიმე შეურაცხყოფამ ან სხვა მძიმე ამორალურმა ქმედებამ, აგრეთვე მსხვერპლის არაერთგზისი მართლსაწინააღმდეგო ან ამორალური ქცევით განპირობებულმა ფსიქიკურმა ტრავმამ, –  
– ისჯება თავისუფლების შეზღუდვით სამ წლამდე ან თავისუფლების აღკვეთით ვადით ერთიდან სამ წლამდე.<sup>12</sup>

რაც შეეხება “დიდი სჯულისკანონს”, აფექტზე არაფერია ნათქვამი, სიფიცხეს კი არ მიიჩნევს შემამსუბუქებელ გარემოებად, ვფიქრობთ იმიტომ, რომ ქრისტიანულად სიფიცხე თავისთვალა ცოდვა.<sup>13</sup>



ყველა ადამიანს აქვს უფლება დაიცვას თავისი და ახლობლების სიცოცხლე და ჯანმრთელობა, თუმცა, თუ პირი გადასცილდა აუცილებელი მოგერიების ფარგლებს, მისი ქმედება დასჯადია, როგორც დღევანდელი კანონმდებლობით, ისე “ღიდი სჯულისკანონით”. ახალი კოდექსით დასჯადია, აგრეთვე, მკვლელობა დამნაშავეს შეპყრობისათვის აუცილებელი ზომის გადაცილებით.<sup>14</sup> ორივე შემთხვევაში აუცილებელი ზომისა და მისი გადაცილების მოცულობის დადგენა სასამართლოს პრეროგატივაა...

ზოგ შემთხვევაში, ადამიანზე მუდმივი ზეწოლა მას აკვებს ისეთ მდგომარეობაში რომ სიცოცხლეს თვითმკვლელობით ასრულებს, ეს ქმედება გაითვალისწინა ქართველმა კანონმდებელმა და დააწესა სასჯელი – თავისუფლების აღკვეთა ორიდან ოთხ წლამდე ან შეზღუდვა სამ წლამდე.<sup>15</sup>

ახსოვს თანხვედრაა ორივე კანონთა კრებულს შორის გაუფრთხილებლობითა და უნებლიეთ ჩადენილი მკვლელობების არსის გაგებაში, ორივეგან მიიჩნევა პრივილეგიურ შემადგენლობად. გაუფრთხილებით ჩადენილად ითვლება ქმედება, რომელიც ჩადენილია თვითიმედოვნებით ან დაუდევრობით. თვითიმედოვნებითაა ჩადენილი ქმედება, თუ პირს გაცნობიერებული ჰქონდა წინდახედულობის ნორმით აკრძალული ქმედება, ითვალისწინებდა მართლსაწინააღმდეგო შედეგის დადგომის შესაძლებლობას, მაგრამ უსაფუძვლოდ იმედოვნებდა, რომ შედეგს აცილებდა. ქმედება დაუდევრობითაა ჩადენილი, თუ პირს გაცნობიერებული არ ჰქონდა წინდახედულობის ნორმით აკრძალული ქმედება, არ ითვალისწინებდა მართლსაწინააღმდეგო შედეგის დადგომის შესაძლებლობას მაშინ, როცა მას ევალებოდა და შეეძლო კიდეც, გაეთვალისწინებინა.<sup>16</sup>

განსხვავებით “ღიდი სჯულისკანონისაგან”, საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსი არ იცნობს ცნებას მკვლელობისა, რომელიც ჩადენილია ბრძოლის დროს. “ღიდი სჯულისკანონში” იგი განხილულია, როგორც მისატყეველი ცოდვა. შესაძლებელია, ბევრი ვიმსჯელოთ, თუ რატომ არ იხსენიებს ქმედებას ქართველი კანონმდებელი: ერთ-ერთი შეიძლება იყოს ის, რომ ქართველმა კანონმდებელმა ნორმა უსაფუძვლოდ ჩათვალა საერთაშორისო სამყაროს მიერ დავების მშვიდობიანი გზით გადაწყვეტისაკენ აშკარა მისწრაფების გამო, ან ქმედებას ქართველი კანონმდებელი დანაშაულად არ მიიჩნევენ და შესაბამისად, კოდექსშიც არ იხსენიებენ, თუმცა, ვფიქრობთ, უმთავრესი, მაინც საერთაშორისო სამართლის პრინციპებია. საყოველთაო საერთაშორისო სამართალმა ომი კანონგარეშედ გამოაცხადა. საქართველოს კონსტიტუციის მეექვსე

მუხლის მეორე ნაწილის პირველი წინადადების მიხედვით: “საქართველოს კანონმდებლობა შეესაბამება საერთაშორისო სამართლის საყოველთაოდ აღიარებულ პრინციპებსა და ნორმებს.”<sup>17</sup> ამ მუხლიდან გამომდინარე, ქართველ კანონმდებლებს საჭიროდაც რომ მიეჩნიათ ზემოხსენებული ნორმის შეტანა კოდექსში, ვერ შეძლებდნენ, რადგან ეს ეწინააღმდეგება საერთაშორისო სამართლის პრინციპს. გარდა ამის, ქვეყანა, რომელიც ომის კანონების დელეგირებას ახდენს შიდა სახელმწიფოებრივ აქტებში, თავისთავად აღიარებს და მხარს უჭერს დავის გადაწყვეტას ომის გზით, საქართველო კი არასდროს ყოფილა დამპყრობელი ქვეყანა და დავის მშვიდობიანი გზით გადაწყვეტის ტენდენცია დღესაც შეიმჩნევა, რაც თვალნათელს ხდის თუ რატომ არ აისახა ზემოხსენებული მუხლი ჩვენს კოდექსში, თუმცა ეს არ ეხება სახელმწიფოს წინააღმდეგ მიმართული დანაშაულების კარს, რადგამ ომი თვითონ არის სახელმწიფოს წინააღმდეგ მიმართული დანაშაული და იმის მიუხედავად, ქვეყანა რწმენისა და მსოფლმხედველობის გამო რამდენად ეწინააღმდეგება ომს, შეიძლება გახდეს აგრესიის ადრესატი, რაც ნათლად დაგვანახა საქართველოში აგვისტოს თვეში განვითარებულმა მოვლენებმა.

მეტნაკლებად შევეხეთ მკვლელობის ყველა სახეს, ვიმსჯელებთ, რამდენად სრულყოფილად იცავს კოდექსი სიცოცხლეს, როგორც ხელშეუვალსა და უმაღლეს ღირებულებას. დასასრულს, სინანულით დავებნთ: მიუხედავად იმისა, რომ ნორმების უმეტესობა შინთ აქ ჩნდება ერთი კითხვა, რომელზეც პასუხის გაცემას დროს მივანდობთ: შეძლებს კი ზიარების აკრძალვა დანაშაულის აღკვეთას უფრო “ეფექტურად” ვიდრე დღეს მოქმედი სანქციები.

1 "დიდი სჯულისკანონი", ევაბიძაშვილის რედაქცია, თბ. 1975, გვ. 5

2 კაპეკელიძე, ძველი ქართული სამართლის ძეგლების ისტორია, თბ., გვ.5

3 საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსი. გამ "სამართალი", 2007. გვ.7

4 საქართველოს კონსტიტუცია. 2007 წელი. ვვ

საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსი. გამ "სამართალი", 2007. გვ.

5 საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, საპატრიარქოს გამოცემა, 1987, გვ 402

6 საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსი. გამ "სამართალი", 2007. გვ.7 78

7 საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, საპატრიარქოს გამოცემა, 1987, გვ 413

8 იქვე: გვ 416

9 იქვე: გვ. 417

10 საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსი. გამ "სამართალი", 2007. გვ.7 78

11 იქვე: გვ. 77

- 12 იქვე: გვ. 78
- 13 საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, საპატრიარქოს გამოცემა, 1987, გვ. 403-404
- 14 საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსი. გამ “სამართალი”, 2007. გვ.79
- 15 იქვე: გვ. 9-10
- 16 იქვე: გვ. 79
- 17 საქართველოს კონსტიტუცია– 2007. გვ. 3

**Shaloshvili Cira**

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
The student of second cours of faculty of law

**~Didi sjuliskanoni~ comparative analsis of Georgian  
Civil and criminal law. (Crime against the property)**

Comparative analysis about crimy against the propersty between Church Low, “Didi sjuliskanoni” and conterporary Georgian civil low is discussed in this work the similarities and differences are marked between the old and todays Georgian low. In several cases paralel is given with “book of Low” by King Vakhtang the VI.

**ნინო ბოკელავაძე**

ივანე ჯავახიშვილის სახ.  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

**ქრისტიანობის საკითხი “ვეფხისტყაოსანში” გრიგოლ ფერაძისა და ვიქტორ ნოზაძის მიხედვით**

საქართველოსა და ქართველ ხალხს უამრავი ღირშესანიშნავი კულტურული ძეგლი მოუპოვება. მათგან აღსანიშნავია შოთა რუსთაველის უკვდავი ქმნილება “ვეფხისტყაოსანი”. ეს არის ის პოემა, ქართული კულტურის ის უდიდესი ნაყოფი, რომელიც ქართველმა ხალხმა მთელი არსებით შეიყვარა. ეს უსაზღვრო სიყვარული არათუ არ ჩამქრალა, არც კი განელებულა საუკუნეების მანძილზე. ქართველი კაცისათვის ეს არის მეორე სახარება. ამას კარგადა აღნიშნავს გრიგოლ ფერაძე, როცა თავისი ცხოვრების ერთ-ერთ ეპიზოდს იხსენებს: “1919 წელს სოფელში მასწავლებლად ყოფნის დროს ერთმა გლეხმა მკითხა: “რომელი ქმნილებაა უფრო საიტერესო სახარება თუ “ვეფხისტყაოსანი?” სახარება – ვუპასუხე. მან უნდობლად შემომედა. სხვა პასუხს მოელოდა. (3; 62) ვეფხისტყაოსნის იდეურ მნიშვნელობაზე მიუთითებდა ვაჟა-ფშაველა “ვეფხისტყაოსანი იგივე საქართველოა და საქართველო იგივე ვეფხისტყაოსანია”.

შოთა რუსთაველის “ვეფხისტყაოსანი”, როგორც ავლნიშნეთ ქართველისათვის წარმოადგენს მეორე სახარებას, ამიტომაც განსაკუთრებული ყურადღება ენიჭება მასში რელიგიის და კერძოდ ქრისტიანული საკითხების განხილვას, აღნიშნული არაერთხელ გამხდარა მეცნიერთა კვლევის საგანი, რომელთა შორის შეგვიძლია გამოვყოთ წმიდა მღვდელმოწამე გრიგოლ ფერაძის შრომა “შოთა რუსთაველის რელიგია”. ნაშრომში წმინდა მამა უპირველეს ყოვლისა ყურადღებას ამახვილებს “ვეფხისტყაოსნის” პესონაჟთა ფიზიკურ სრულყოფილებაზე და მათ მუდმივ სწრაფვაზე სულიერი სრულყოფილებისაკენ. პოემას ლაიტომოტივად გადვს იესოს მიერ სახარებაში მოცემული ადგილი – “იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამაი თქვენი ზეცათაი სრულ არს.” პოემის გმირებს თავიანთი ცხოვრების მანძილზე მრავალი წინააღმდეგობის გადატანა უწევთ, თუმცა ყოველთვის იმარჯვებენ, რადგან მიიღებენ სრულყოფიებისაკენ. გრიგოლ ფერაძის შენიშვნით “ვეფხისტყაოსნი” არ არის ქრისტიანული ქმნილება, ამ სიტყვის სრული გაგებით. ქრისტიანობა გარდა სახარებისა მოიცავს დოგმებს, ეკლესიას, სამღვდელეობას. რუსთაველთან ასეთი ქრისტიანობა არ გვხვდება. იგი არღვევს ადამიანის მიერ ისტორიული ქრისტიანობის ამ სამ ნაწილს შორის გავლებულ საზღვარს და ავითარებს საკუთარ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მსოფლმხედველობას. (3;59) შოთა რუსთაველის

მთავარი მიზანი იყო თავის უკვდავ პოემაში გადმოეცა ქრისტიანული მოძღვრების მთავარი არსი, ზნეობრივად სრულყოფა. ამიტომ იგი შეიძლება მივიჩნიოთ ქრისტიანობის უდიდეს “რეფორმატორად“, ახალი, სილამაზისა და სრულყოფილებისაკენ სწრაფვის რელიგიის ფუძემდებლადაც კი. რელიგიისა, რომელიც უდიდეს ცოდვად მიიჩნევს ტყუილს: “სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა მრმედ სულსა”, ქადაგებს სიყვარულს და კეთილგანწყობას ღარიბებისა და ქვრივობლების მიმართ: “მიეც გლახაკთა საჭურჭლე ათავისუფლე მონები, შენ დაამდღრე ყოველი ობოლი არასმქონები”, და სულის უდიდეს “არისტოკრატიულობას“ განუყოფელს ხდის ყოფისა და ურთიერთობების დემოკრატიულობისაგან. გრიგოლ ფერაძე აღნიშნავს, რომ რუსთაველი ქრისტიანობის დიდ გავლენას განცდის, მან მშვენივრად იცის ძველი და ახალი აღთქმის წმინდა წერილები და მათ ციტირებასაც ხშირად მიმართავს. (3;59)

მაგალითისათვის შეიძლება აღინიშნოს რუსთაველის ერთი აფორიზმი: “რასაცა გასცემ შენია რას არა—დაკარგულია” ამ სტროფის პირველწყაროდ ყველა ჩათვლის უფლის სიტყვებს “რამეთუ რომელსა უნდეს სულისა თვისისა განრინებაი, წარწყმინდოს იგი; და რომელმან წარწყმინდოს, მან აცხოვნის იგი”. მავე აზრს ავიღარებს თავის ქმნილებაში კლიმენტი ალექსანდრიელი: “ის კი არ არის მდიდარი, ვინც რაიმეს ფლობას, არამედ ის ვინც გასცემს, ქონების მიხედვით კი არ არის ადამიანი ბედნიერი, არამედაცემის მიხედვით”— მე მაინც მგონია, რომ ქრისტეს მარადიული სიტყვა საუკეთესოდ გამოიხატა ქართველ პოეტთან” —საგანგებოდ აღნიშნავს გრიგოლ ფერაძე. Iგი საუკეთესო შედარებას ახდენს უმაღლესი იდეის მაცხოვრისეულ და ქართველი პოეტის გადმოცემის ფორმებისა: “შოთა რუსთაველი ამ სიმართლეს და ანდერძს გადმოსცემს ისე, როგორც ქრისტემ გააკეთა მზის, ყვავილებისა და არაჩვეულებრივი ფერების მეშვეობით, ჩვეულებრივი და უბრალო ენით, რომელიც არ საჭიროებს არც განათლებას, არც რაიმე დამატებით ცოდნას მათ გასაგებად. ეს ქმნილება იყრობს და ალამაღლებს ყველას ვისაც იგი წაუკითხავს” (3; 61).

წმინდა მამა დიდ ყურადღებას უთმობს რუსთაველის დამოკიდებულებას სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთმიმართებაზე. ნაწარმოებში იგრძნობა: აქტიურობა, ადამიანის ბროძლა ღვთის დახმარებით უკეთესი ყოფისა და ბნელ ძალებზე გამარჯვებისათვის. ადამიანს ცხოვრებაში არ ხვდება დაუძლეველი წინააღმდეგობები, ბოროტება მხოლოდ დროებითი მოვლენაა. “პოემაში პასიურ-აკალიფსური განწყობილება კი არ იგრძნობა, პირიქით სინათლე

მხოლოდ ადამიანის ბრძოლის "შედეგად დამკვიდრდება" (3;61). გრიგოლ ფერაძე საზს უსვამს ერთ გარემოებას, კერძოდ, მისი შეხედულებით რუსთაველს აინტერესებს არამარტო ამქვეყნიური ცხოვრება, ადამიანის კავშირი ღმერთთან, არამედ იმქვეყნიური ყოფაც. იგი მნიშვნელოვან და საინტერესო პასუხებს იძლევა სულის შესახებ არსებულ კითხვებზეც, "ასეთი გრძნობა მეუფლება—შენიშნავს წმინდა მამა— რომ თავის პოემაში შოთა რუსთაველს უნდოდა ახლავ რელიგიის—ქართული რელიგიის კონცეფციის შემოთავაზება. პოეტი უაღრესად დიდ პატივს სცემს ქრისტიანობას და მისგან იღებს ყოველივე საუკეთესოს" (3;61)

შოთა რუსთაველის ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას საგანგებო ნაშრომი უძღვნა წმინდა გრიგოლ ფერაძის თანამედროვე მოღვაწემ—ვიქტორ ნოზაძემ. ნაშრომში "ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება" ავტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს პოემის პროლოგს:

"რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,  
ზეგარდმო არსნი სულითა ყენა ზეცით მონაბერითა..  
ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უხილავი ფერითა,  
მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა".

ვიქტორ ნოზაძის მართებული შენიშვნით, "ვეფხისტყაოსნის" დასაწყისივე ასახავს ქრისტიანულ დაბადებას—ღმერთმა შექმნა სამყარო არარაისგან. ეს ლექსი პირდაპირი განმეორებაა ბიბლიის თქმისა. წმინდა წერილის თანახმად: ღმერთმა, ვითარცა შემოქმედმა შექმნა უხილავი და ხილული ცანი, მათნი ძალითურთ (ანგელოზნი) და ქვეყანა ყოველი გვაბით, და დაასრულა ეს შემოქმედება კაცის შექმნით, ანუ ადამიანის დაბადებით რათა იგი "მთავრობდეს თევზთა ზღვისათა, და მფრინველთა ცისათა და პირუტყვთა და მხეცთა, და ყოველსა ქვეყანასაზედა" (2; 202-203).

ამგვარად, ღმერთის ძალი არის შემოქმედებითი. ეს იმას ნიშნავს, რომ შემოქმედება არის ყოველივეს შექმნა არარაისგან შემოქმედებითი ღმრთეებრი ძალის მიერ. უფლის შემოქმედი ძალის აღიარება თავისთავად გულისხმობს ნეოპლატონურ მსოფლმხედველობათან გამიჯვნას, რადგან მათი რწმენით სამყარო არ წარმოადგენს ღვთაებრივი შემოქმედების შედეგს არამედ იმთავითვე არსებულს, რომელიც თავის მხრივ დაკავშირებულია ღმერთის მარადიულობასთან. "ვეფხისტყაოსნში" ხშირად ვხვდებით ღმერთი—შემოქმედის ხსენებას. მაგალითად ავთანდილის მიერ ნათქვამი "მაღლი ღმერთსა შემოქმედსა", თინათინი "ბოროტიცა რად შეექმნა კეთილისა

შემოქმედსა”. აღნიშნული ვ. ნოზაძის შეხედულებით იმთავითვე გამოირიცხავს ნეოპლატონურ იდეათა გავლენას (2;203).

“შემოქმედი” არის ღმერთი და ეს ღმერთი არის ქრისტიანული, მაშასადამე “შემოქმედი” არის აგრეთვე “წმინდა სამება”. ვიქტორ ნოზაძის ნაშრომში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა “ერთარსება-სამების” საკითხის განხილვას “ვეფხისტყაოსნში”. პოემაში ავთანდილი მიმართავს მზეს:

“ჰე, მზეო, ვინ ხატად გოქვეს მზიანისა ღამისად,  
ერთ არსებისა ერთისა, მას უჟამოსა ჟამისად..  
ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი  
წინანი“....

სტროფში მოხსენიებულ “ერთარსებას” მკვლევარი აკავშირებს სამებასთან და იმოწმებს დიონისე არეოპაგელს— “ესე იგი არს, რომელი ვიტყვი სამებითა ერთობისა, ერთ-ღმრთეებისა და ერთ სახიერებისა არცა გამოთქუმაი არცა მოგონებაი შესაძლებელ არს“(2 ; 75).

მოდვრება ერთარსება სამების შესახებ წარმოადგენს ქრისტიანული მოძღვრების უმთავრეს დებულებას, რომელიც ყველაზე თვალსაჩინოდ არის ასახული ქართულ სასულიერო და საერო მწერლობაში. “წმინდა ნინოს ცხოვრებაში » ვხვდებით შემდეგ ფრაზას : “განამტკიცა მირიან მეფემან ყოველი ქართლი და ჰერეთი სარწმუნოებასა ზედა სამებისა ერთარსებისა“. ერთარსება-სამების შესახებ წერს “სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ ავტორიც : “წმიდათა ანგელოზთა თანა, რომელნი სამ- წმიდა არსობით აღიღებენ სამებასა ერთარსებისა, რომელსა შუენის ყოველი დიდება“.

დავით გარეჯელის ცხოვრებაში კი ვკითხულობთ: “სამებაო წმიდაო, ერთ-ღმრთეებაო, ერთ-ძისებაო ! დიდებაი შენდა, მერთი (2 ; 80).

ერთ-არსება-სამების ღოგმატს ვხვდებით შავთელის “აბდულ-მესიანში“ — “სამებაო ღმერთმან, არსებით ერთმან, მომცე მე სწავლა. . .“

ერთ-არსება სამების მოძღვრების კლასიკურ, ქრისტიანულ საღვთისმეტყველო განმარტებას გვთავაზობს იოანე ბატონიშვილი თავის კალმასობაში : “ვითარცა ჩვენ გვრწამს : მამა, ძე და სული წმიდა, სამ გბამოვნებით და ერთ-არსებით, მამა უშობელად, ძე-შობილად, ხოლო სული წმიდა მამისაგან გამოსრულად“ (2 ; 82-83).

ყოველივე აღნიშნულიდან გამომდინარე ვიქტორ ნოზაძე “ვეფხისტყაოსნის“ „ერთარსებას“ ქრისტიანულ სამებად მიიჩნევს. რაც შეეხება მის გაიგივებას მზესთან ვ. ნოზაძე უარყოფს ე.წ

“სოლარიზმის“ თეორიას და დიდ საეკლესიო მამათა (წმიდა ბასილი დიდი, წმიდა გრიგოლ ნაიანზელი, წმიდა ევრემ ასური, წმიდა იოანე ოქროპირი, მიდა ატანასე დიდი და სხვა) განმარტებების საფუძველზე ხაზს უსვამს პრისტიანულ ბუნებას. კერძოდ იოანე დამასკელის განმარტებით სამება ეს არის “მზე, ნათელი და სითბო. ეს არის ხატი ხილული უხილავისა“.

მამასადამე, “ვეფხისტყაოსანში“ მზე არის ხატი ღმრთისა, ის არის ხატი მზიანი ღამისა. “ჰე მზეო ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად“. წმიდა მამები განმარტავენ “მზიანი ღამის“ ცნებასაც გრიგოლ ნოსელის მიხედვით “წყვდიადი სიმბოლო მიუწვდომელი და უხილავი ღმერთისა არის“. იოანე მოციქული კი სახარების პირველ თავში ამბობს: “ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს” (2; 113).

“მზიანი ღამე არის ის ღმერთი, რომელიც უხილავია ჩვენთა თვალთვის, ხოლო აქაური, სააქაო, ამ-ქვეყნიური მზე კი არის ხილული ხატი მზე უხილავისა, არის ხატი მზიანი ღამისა” (2 ; 115), რაც იმთავითვე ღვთის მარადიულობის შესახებ ქრისტიანულ სწავლებას განასახიერებს. უჟამო ჟამი არის ჟამ-უქონელი დრო. ეს არის დრო, რომელსაც არა აქვს დასაბამი-დასაწყისი და რომელსაც არ აქვს დასასრული, იგი არის მარადი მუდმივი.

ქრისტიანული მოძღვრების ტანახმად, ღმერთისთვის დრო არ არსებობს. ღმერთის მარადისობა ანუ „უჟამო ჟამობა“ დაკავშირებულია მის მარად სიცოცხლესთან უკვდავებასთან.

იოანე ზოსიმე თავის გალობაში უფალს ასე მიმართავს “უჟამოდ მშობელო მამო, სიტყვისა უჟამოისა, უჟამოდ გამომაკვლინებელო ცხოველისა სულისა თანა სწორისა შენისაო, მათთანვე გადიდებ სამკვამოვნად და ერთღმრთეად” (2 ; 127).

ვეფხისტყაოსნის “უჟამო ჟამი” არის მარადიულობა, საუკუნე და ესაა სახელი ღმერთისა, რომელს არა ქვს არავითარი ჟამი და რომელიც ყველა მარადიულობას წინ უსწრებს (2 ; 127).

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვიქტორ ნოზაძის მართებული შეფასებით, ნათელია, რომ შოთა რუსთაველის გენიალური ქმნილება მთლიანად დამყარებულია ქრისტიანულ თეოლოგიურ ფილოსოფიაზე. ქრისტიანიზმის პირველ წყაროზე-ბიბლიაზე. “ვეფხისტყაოსანი ფილოსოფიური თეოლოგიით არის ხალასი ქრისტიანული“. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს თავად პოემაში წმინდა დიონისე არეოპაგელის მოხსენიება: “ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დიუნოს გააცხადებს“. აგრეთვე, ამ მოსაზრების მომხრეა ის ფაქტი, რომ შოთა რუსთაველმა კარგად იცის ქრისტიანობის უდიდესი დღესასწაული, რომელსაც “აღდგომა” ან



“აღვსება” ეწოდება და მასთან დაკავშირებული სიხარული, რომლის სიმბოლოდ წითელი ფერი (საეკლესიო საგალობელში ნათქვამია “პასქა წითელი” ; შდრ. აგრეთვე აღდგომის კვერცხის წითლად შეღებვის ჩვეულება) იყო მიღებული, ჩანს შემდეგი სიტყვებიდან:

“მოედანს დავდგი კარვები წითლისა ატლასებისა,  
მოვიდა სიბე, გარდახდა, დღე ჰგვანდა, არს აღვსებისა” (1, 135)

“ვეფხისტყაოსნიდან” ამოკრებილ ფრაზებს ეხვდებით ვაჰანის დედათა მონასტრის კედელზე წარწერებისა და აგრეთვე სხვადასხვა საეკლესიო წიგნებზე მინაწერთა სახით (2. 436).

რუსთველის დამსახურებაზე საქართველოსა და ქრისტიანული კულტურის წინაშე, ვიქტორ ნოზაძე შემდეგნაირად აფასებს: “ყველა დიდი თუ მცირე რა გინდ მიუწვდომელი მწვერვალის გენიოსი არ იყოს იგი თავისი დროის წინაშე ხარკს იხდის, და შოთა რუსთაველმა—ქართველი ერის ამ უდიდესმა გენიოსმა—და მისმა ქმნილებამ—ვეფხისტყაოსანმა— ქრისტიანული სამშობლოს წინაშე უძვირფასესი და უმდიდრესი ხარკი გადაიხადა” (2, 436).

### გამოყენებული ლიტერატურა

1. კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტომი II, თბ., 1981
2. ნოზაძე ვ. “ვეფხისტყაოსნის” ღწრთისმეტყველება, პარიზი, 1963
3. წმინდა გრიგოლ ფერაძე, შოთა რუსთაველის რელიგია, საისტორიო ჟურნალი “არტანუჯი”, №11, თბ., 2003

# The Question of the Christianity in “The Man in the Panther's Skin” from Grigol Peradze and Viktor Nozadze

## Summary

In the article are considered the question of the Christianity of Shota Rustaveli's “The Man in the Panther's Skin”, her principal theological and historical approach. This article is established the scientific considerations of Grigol Peradze and Viktor Nozadze

**ნიკოლოზ ჟღენტი**

ივჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო  
უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა  
ფაკულტეტის ისტორიის მიმართულების  
IV კურსის სტუდენტი

**„მთის წმ. გიორგის“ მონასტრისადმი გაცემული XV ს-ის  
გუჯარზე, მონასტრისადმი შეწირულობის გამღები, საბუთის  
განმახლებელი და ახლად დამამტკიცებელი პირების მიერ  
შესრულებული მინაწერების შესახებ**

დამოუკიდებელი სამეცნიერო დისციპლინა დიპლომატიკას, ანუ აქტურ, დოკუმენტურ წყაროთმცოდნეობას განსაკუთრებული როლი ენიჭება საქართველოს ისტორიის კვლევისას.

დიპლომატიკის შესწავლის ობიექტია იურიდიული საისტორიო დოკუმენტები, კერძოდ სიგელები, გუჯარები, წყალობის წიგნები და სხვ. ქართულ ისტორიოგრაფიაში, რომელიც მწვავედ განიცდის ისტორიული წყაროების ნაკლებობას, განსაკუთრებით ძვირფასია ამგვარი დოკუმენტების არსებობა, რადგან ეს საბუთები წარმოადგენენ ისტორიულ წყაროებს, რომელთა ანალიზისას ირკვევა თვითონ საბუთის შედგენისა და მისი მოქმედების თანადროული პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური და საეკლესიო მდგომარეობა. საბუთების ანალიზმა შეიძლება მოგვცეს ისეთი ცნობები, რომლებიც ქართულ ისტორიოგრაფიაში სადავო საკითხია, ანდა სულაც არაა დასმული და სამეცნიერო სიახლეს წარმოადგენს.

თუმცა ამავე დროს უნდა აღინიშნოს, რომ ზშირად აღნიშნული საბუთები მრავალ უზუსტობას შეიცავენ. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან დროთა სვლისაგან და „სიავითაგან“ უმრავლეს შემთხვევაში საბუთის დედანი

დაკარგულია და შემორჩენილია დედნის შექმნიდან მოგვიანო პერიოდში (ეს პერიოდი შეიძლება მოიცავდეს საუკუნეებსაც) გადაწერილი ამ საბუთის პირები და ასლები, რომლებიც ხშირად მექანიკურ შეცდომებს შეიცავენ გადასაწერი საბუთის დაზიანების ანდა გადაწერის დაუდევრობის გამო.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ხშირი მოვლენა იყო საბუთების გაყალბება, რაც ამა თუ იმ პიროვნების პირად ინტერესებს ემსახურებოდა. დღემდე ეს მწვავე პრობლემაა ქართულ დოკუმენტურ წყაროთმცოდნეობაში. მრავალი საბუთი ყალბადაა მიჩნეული ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ასევე მრავალი საბუთის სინამდვილის თუ სიყალბის საკითხი კვლავ ეჭვის ქვეშაა.

ამგვარად, სამეცნიერო კვლევა-ძიება საისტორიო დოკუმენტებზე დაყრდნობით, ზემოდასახელებული პრობლემების გამო, რომელიც ამ დოკუმენტებს ეხება, დიდად სარისკო და რთული საქმეა, რომელიც დიდ შრომასა და სიფრთხილეს მოითხოვს.

მიუხედავად ზემოდასახელებული პრობლემებისა, რომლის გამოც საისტორიო აქტები დიდად არასანდო წყაროს წარმოადგენენ, მათი მნიშვნელობა მაინც დიდია საისტორიო მეცნიერებაში. საბუთის გულდასმით შესწავლა ხშირად ისეთ ცნობებს გვაწვდის, რითაც ქართული ისტორიოგრაფია სამწუხაროდ ღარიბია.

ერთ-ერთი ამგვარი დოკუმენტია XV ს-ში ბაგრატ VI-ის(1466-1478წწ.) მიერ „მთის წმ. გიორგის“ მონასტრისადმი გაცემული გუჯარი. სანამ ამ საბუთის განხილვაზე გადავიდოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია ორიოდე სიტყვით შევეხოთ „მთის წმ. გიორგის“ მონასტერს.

სად მდებარეობდა ტერიტორიულად „მთის წმ. გიორგის“ მონასტერი?

ვახუშტის მიხედვით: „სამ რით წონიდამ წამოსული მთა დასავლეთად აღმოსავლეთიდად, ვიდრე არპანისა და დღნორამდე, გაჭრილი რიონისაგან მუნ. და მთასა ამას საერთოდ უწოდებენ რაჭის მთას, ხოლო განყოფით ზეით წმიდის გიორგისას, მერმე გაჭრილს ნაქერალას, ველევს...“(1;769)

ქვემო რაჭაში, რაჭის ქედის უკიდურეს სამხრეთ კალთაზე, მაღალ კლდეზე დგას ეკლესია, რომელსაც ძველად მთის წმ. გიორგის ეძახდნენ, ხოლო მთას—წმ. გიორგის მთას. დღეს ამ მთას რაჭაში ლეკნარს უწოდებენ და ეკლესიაც სამეცნიერო ლიტერატურაში ლეკნარის წმ. გიორგის სახელითაა ცნობილი. იგი კარგად მოჩანს ოკრიბის სოფელ ძმუისიდან, საიდანაც მისკენ ერთი ბილიკი მიემართება. მეორე ბილიკი ეკლესიისაკენ ზედა შავრადან მოდის, ერთიც შაორის დასახლებიდან. ეს უკანასკნელი ყველაზე მოხერხებულია. (2:119-120.)

ნაქერალას მთის დაბოლოებაზე, ოკრიბის გადასახედის მაღალი კლდის თავზე, დღეს ლეკნარის წმინდა გიორგის ეკლესიის მხოლოდ სანახევროდ დანგრეული კედლებიდაა შემორჩენილი. აქედან ხელის გულივით მოჩანს დიდებული ხვამლის მთა და ოკრიბის თვალწარმტაცი სანახები.

დღესდღეობით კი ყველაზე მოხერხებული გზა სოფ. ნიკორწმინდიდანაა, საიდანაც 8-10 კილომეტრია სავალი.(3;38)

1948 წელს ძველი მონასხულა ხელოვნებითმოცოდნე მალაქია დვალმა. 1968 წ. ჟურ. „მაცნეში“ იგი ამგვარად აღწერს მონასტრის ადგილმდებარეობას:

„ლევანის წმ. გიორგის ეკლესია მდებარეობს ქვემო რაჭაში, მალალ მთაზე, რომელსაც ადგილობრივი მცხოვრებნი ლევანს უწოდებენ. ის უახლოესი დასახლებული პუნქტიდან—სოფელ ზედაშავრიდან 15-ოდე კილომეტრით არის დაშორებული. სოფლიდან ძეგლამდე ჯერ საურმე, შემდეგ კი ძნელად სავლელ ბილიკს მივყავართ, მდინარე შარეულას(იგივე შაორი) ჭალის გავლით.

მალალ მთაზე მდგარი ეკლესიიდან დიდებული სანახაობა—თითქმის მთელი დასავლეთ საქართველო ოკრიბიდან შავი ზღვის სანაპიროებამდე— იშლება მნახველის თვალწინ. ძეგლის პირდაპირ, მისგან ჩრდილო დასავლეთით ზგამლის მთაა აღმართული. სამხრეთ აღმოსავლეთით კი ნაქერალას მთაა, რომლის გავრძელებასაც წარმოადგენს ლევანარი.”(4;155)

„მთის წმ. გიორგის“ მონასტრის დღემდე შემორჩენილი ნაშთების გამოკვლევამ მდვალი მიიყვანა დასკვნამდე, რომ „1. ლევანარის სამონასტრო ანსამბლის, ეკლესიის მთავარი ნაწი აგებულია IX ს. II ნახევრიდან X ს. I ნახევრამდე. 2. ჩრდილოეთ მინაშენი ძეგლზე მოგვიანებით, X ს. დასასრულს ან XI ს. პირველ მესამედში მიუშენებიათ, ხოლო დასავლეთ მინაშენი კიდევ უფრო გვიანდელია.”(4;165) იგივეს ვარაუდობს ისტორიკოსი თამაზ ბერაძე.(2;120)

ამ ძეგლის ამგვარი დათარიღება და მისი არქიტექტურული სირთულე და სილამაზე უფრო დამაჯერებელს ხდის გუჯარის იმ ნაწილს, სადაც საუბარია დავით აღმაშენებლის და მისი ძის დიმიტრის მიერ მონასტრისათვის გაწეულ ზრუნვაზე(იხ. ქვემოთ მოყვანილი გუჯარის ტექსტი).

ახლა კი შევეხთ თვითონ დოკუმენტს.

ამ საბუთის ტექსტი პირველად გამოაქვეყნა თელო ჟორდანიამ 1897 წელს, მის ხელთ არსებული იმერეთიდან ჩამოტანილი ამ გუჯარის 2 პირის მიხედვით, რომლის (გუჯარის—ნ.ჟ.) ასლი ვერ უპოვია. ორივე პირი ძალზედ დამაზინჯეული ყოფილა და შემოკლებით იქნა გამოქვეყნებული.(5;307)

მეორედ ეს საბუთი სარგის კაკაბაძემ გამოაქვეყნა 1913 წელს გელათის არქიმანდრიტი ზაქარიას მიერ 1806 წელს გადაწერილი პირის მიხედვით, რომელიც 1922 წელს გიორგიევსკში დაიკარგა. ს.კაკაბაძის ამ პუბლიკაციაში საბუთი დაიბეჭდა ზაქარია არქიმანდრიტის პირის მიხედვით,

ხოლო ბოლო მინაწერები კი პეტერბურგის აზიურ მუზეუმის კოპიოს თანახმად.(6;247)

მესამედ ეს საბუთი კვლავ ს.კაკაბაძემ გამოაქვეყნა 1924 წელს. მას ხელში ჩაუვარდა ტყავზე დაწერილი გუჯრის ძველი პირი ქუთაისის მუზეუმიდან, რომლის შექმნის პერიოდი პალეოგრაფიული თვისებების მიხედვით მკვლევარმა მე-16 საუკუნის ნახევრით ან მეორე ნახევრით დაათარილა. ს.კაკაბაძის აზრით ზაქარია არქიმანდრიტის მიერ გადაწერილი პირი ამ ახლად მოპოვებულ პირთან შედარებით დამოუკიდებლად ყოფილა შესრულებული(აქვე გვინდა ავღნიშნოთ, რომ 1924 წლის პუბლიკაციაში ს.კაკაბაძე ზაქარია არქიმანდრიტის გადაწერილ პირს 1806 წლით ათარიღებს, როდესაც საუბრობს მის მიერ ამ საბუთის პირველ პუბლიკაციაზე 1913 წელს. ხოლო იგივე 1924 წლის პუბლიკაციაში, ზაქარია არქიმანდრიტისა და ქუთაისის მუზეუმში დაცულ პირების შედარებისას, ავტორი ზაქარია არქიმანდრიტის პირს ათარიღებს 1809 წლით. ჩვენი აზრით ეს შეუსაბამობა 1924 წლის პუბლიკაციის ბეჭდვისას გაპარული ბეჭდვითი შეცდომაა—ნ.ჟ.)(6;247-248)

ს.კაკაბაძეს 1921 წლის ერთ პუბლიკაციაში მოჰყავს 1591 წლის ნიკორწმინდის ტაძრის №15 საბუთი, რომელიც გაცემულია ლევან იმერთა მეფის მიერ (1583-1591წწ.). საბუთში ვხვდებით ერთ საინტერესო მომენტს. ლევან მეფე ნიკორწმინდელ ამბროსი ბაქრაძეს სწირავს სოფლებს. ჩვენთვის საინტერესოა ტექსტის შემდეგი მონაკვეთი: „...კისორეთს ლომთაძენი სრულობით მათით სამართლიანითა ყოვლიფერთა. წინათგანცა პაპით ჩუენისგანცა წმინდის გ ის მთის შეწირული ყოფილიყო...”(7;35)

ლევან მეფის პაპა იყო იმერეთის მეფე ბაგრატ III(1510-1565წწ.). ამგვარად საბუთიდან ირკვევა, რომ ბაგრატ მესამესაც გარკვეული შეწირულობა გაუღია „მთის წმ. გიორგის” მონასტრისადმი, მაგრამ ჩვენამდე მოღწეულ საბუთის პირთაგან არც ერთი არ შეიცავს ბაგრატ III-ის, როგორც საბუთის დამამტკიცებლისა და შემწირველის მინაწერს.

იმავე 1921 წლის პუბლიკაციაში ს.კაკაბაძეს მოჰყავს ნიკორწმინდის ტაძრის საბუთი №22. ეს არის „მთის წმ. გიორგის” მონასტრისადმი 1661 წელს გაცემული შეწირულობის წიგნი, გაცემული ვამეყ III დადიანის მიერ(1658-1661წწ.). შეწირულობის წიგნში იგი თავს მეფედ იხსენიებს და საბუთში განმარტავს ამის მიზეზებს.(7;64-65)

ს.კაკაბაძემ 1921 წლის პუბლიკაციაში გამოაქვეყნა კიდევ ერთი შეწირულობის წიგნი, ნიკორწმინდის საბუთთაგან №24 საბუთი. საბუთი გაცემულია 1680-1685 წლებში სვიმეონ ნიკორწმინდელის მიერ.(7;81-82)

ამგვარად, ზემოთხსენილი ნიკორწმინდის №15 საბუთიდან ვგებულობთ, რომ მონასტრისადმი შეწირულობა გაუღია ბაგრატ III-საც, თუმცა ჩვენამდე

არ მოუღწევია ამ საბუთს და ჩვენ ვერაფერს ვიტყვით ამ საბუთისა და XV საუკუნეში გაცემული გუჯრის ურთიერთმიმართებაზე.

ნიკორწმინდის №22 და №24 საბუთები ჩვენ მოვიყვანეთ, როგორც უბრალოდ დამატებითი ინფორმაცია. ეს საბუთები არ წარმოადგენენ დიდ მნიშვნელობას ჩვენთვის კონკრეტულად ამ მომენტში, განსხვავებით №15 საბუთისა, რომელიც გვაწვდის ძვირფას ცნობას ბაგრატ III-ის მიერ მონასტრისადმი გაცემული შეწირულობის შესახებ.

„მთის წმ. გიორგის“ მონასტრისადმი შეწირულობის უკანასკნელი საბუთი გაცემულია სოლომონ II-ის(1789-1790/1791-1810წწ.) თანამეცხედრის მარიამის მიერ 1795 წელს.(2;121)(3;39).

ამგვარად, „მთის წმ. გიორგის“ გუჯარმა ჩვენამდე მოაღწია 6 პირის სახით. კერძოდ, თჳორდანას ხელთ არსებული 2 პირის, ზაქარია არქიმანდრიტის მიერ გადაწერილი 1 პირის, პეტრებურგის აზიურ მუზეუმში დაცული კოპიოს, ქუთაისის მუზეუმში დაცული 1 პირის და 1795 წლის მარიამ დედოფლისეული პირის სახით.

„მთის წმ. გიორგის“ მონასტრისადმი გაცემული გუჯრის ჩვენამდე მოღწეულ პირთაგან ყველაზე სანდოდ და ამ საბუთის დედანთან ყველაზე ახლოს მყოფად მიგვაჩნია ქუთაისის მუზეუმში არსებული პირი. ჩვენი ვარაუდი ემყარება რამდენიმე მიზეზს. კერძოდ, როგორც ავღნიშნეთ, ს.კაკაბაძის აზრით ეს პირი პალეოგრაფიული თვისებებით განეკუთვნება მე-16 საუკუნეს. სავარაუდოდ ზაქარია არქიმანდრიტის 1806/09 წლის პირი მისგან დამოუკიდებლად შედგენილი(იხ. ზემოთ). ამ მხრივ ბუნებრივია ზაქარია არქიმანდრიტის პირი ნაკლებად სანდო თავდაპირველ ანუ დედნის ტექსტთან მიმართებაში, ვიდრე ზემონასხენები პირი. ჩვენთვის ასევე არაფერია ცნობილი თჳორდანას ხელთ არსებული ორი პირის დათარიღების შესახებ. ჩვენ მხოლოდ ის ვიცით, რომ ეს პირები მეტად დამახინჯებული იყო, ხოლო ამ პირების ტექსტი თ. ჟორდანიამ შემოკლებით გამოაქვეყნა(იხ. ზემოთ).

ამ მიზეზთა გათვალისწინებით გუჯრის ტექსტი მოგვყავს ს.კაკაბაძის პუბლიკაციიდან, რომელიც ჩვენთვის ყველაზე სანდო ქუთაისის მუზეუმში არსებული პირის მიხედვით დაიბეჭდა 1924 წელს. გუჯრის ტექსტი შემდეგია:

თქუენ: წმიდაო: გ გი: მთისა: მთავარ: მოწამეო: რაგუარაც: დავით:  
ალმაშენებლისა: და ძისა: მისისა: დიმიტრისგან: შემოწირული: ყოფილიყო:  
და (ი)ყო: ჩუენ: მეფეთ: მეფემან: ორთავე: სა ელმწიფოთა: ლი თ: იმერისა:  
და ლიხთ: ამერისა: თუით: ფლობით: მპყრობელმან: პირმშომან: ბაგრატ: და  
თანამეცხედრემან: ჩუენმან: დედოფალთა: დედოფალმან: ელენე: და ძეთა:  
ჩუენტა: გ გი: და ალექსანდრე: ვიგულვეთ: თქუენისა: ძალმწეობისა: მომართ:

და ვიგულსმოდგინეთ: და ელვყავით: ახლად: აღშენებად: და შემკობად: ტაძარსა: შენსა: და გარდავჭედეთ: ზეთ: ტყუივითა: და სპილენძითა: და მოვჭედნეთ: ხატნი: წმიდის: გ გისანი: და წმიდისა: მარინასნი: და სხუანი: ძველნი: ს[ა]ხნელნი: ხატნი: გავახლენით: და შევკვაზმენით: კარნი: ავაბენ: და მოვჭედენ: და კლიტენი: მოუწყუნენ: და დავამაგრენ: და ახლად: დაუმტკიცენ: და შემოვსწირენ: მამულნი: და გლეხნი: სახადს: აგარა: მათითა: სახლ: კართა: სასაფლაოთა: წყლითა: წისქვილითა: მჭალითა: (სიც) სათიბითა: საყანითა: ტყითა: ველითა: მზღურითა: სამართლიანითა: უცილებელად: უცვალელებლად: შეუცვალელებლად: შავორი: ვითა: ძველთაგან: შავორის: მთავარ: მოწამე: იქი: სვენებულიყო: დიდი: სოფელი: ყოფილიყო: შაორი: და აოხრებულიყო: ჟამისა: გამოსრულობისათუის: და აწი: ახლად: ელვყავით: აღშენებად: და კაცის: დასახლებად: და სოფელი: შევქენი: (შაორი და) აწ: ახლად: შემოვწირეთ: და დავამკუდრეთ: დავალთ: (სიც) სამარხსა: და შერაულ(ას): შუა: წყალსა: გამოღმა: და გაღმა და საწალიკეს: აქათი: ასრე: რომე: თუ არა: მეფემან: და მებართლომემან: ვერავინ: იკადროს: ნადირობად: ჭალათა: და ვერცა: სათიბთა: თიბუა: და ვერცა: წყლისა: და თევზთა: ნადირობა: ასრე: მკუიდრად: და უსარჩლავად: დაგუიმტკიცებია: აზნაური: შვილ(ნი): კაცნი: სამნი: სულაძე: გუენცაძე და ფაქიოტიძენი: ყულანი: მ(ა)თითა: მზღურითა: სამართლიანითა: სახლკართა: ეკლესიითა: (სა)საფლაოთა: (წყლითა) წისქვილითა: ჭალითა: სათიბითა: ტყითა: და ველი[თა]: მზღურითა: სამართლიანითა: ყოველთა: ასე და ამა: პირსა: ზედან: რომე: გარაყანიძისა: გუარსა: კაცსა: არავისრა: ელი: შეუვიდოდეს: არცარა: საქმე: დაიდვას: თხმორი: ვითა: ძველთაგანც: ყოფილა: მისითა: მიმდგომითა: მზღვრითა: სამართლიანითა: ძმუისი: ცხრათავითა: ძველთაგან(აც): ყოფილიყო: მისითა: მიმდგომითა: მზღურითა: სამართლიანითა: კაციეთს: მსხდომნი: ბულუშაძენი: და ზაქარაძენი: მათითა: მიმდგომითა: მზღურითა: სამართლიანითა: და შემოვწირეთ: კაც(ი)ეთის: ადგილი: სრულიად: სომეყეთის: ჭალას: აქათა: და ზემო: კერძო: საზღვარს: ქვა: ყუნტა: წოდებული: ადგილი: ზენა: შუა: ველიეთის მინდორს: აქათ: და სომეყეთის: ჭალას: აქეთ: ამ სამზღურებს: შუა: შემომიწირავს: ყოვლის: კაცის: უცილებლად: წყნორს: მითათა: შუილები: და ჭლიკაძენი: და აგარა: რომე: სასახლედ: ქონებია: მებართლომესი: მას: აქათი: მიმო და სოფელნი: გლეხნი: ჭაშლთას: ჭუნჭულაძენი: ქოთბოძეძე: მათი: მიმდგომითა: სამართლიანითა: ასე და: ამა პირსა: ზედან: რომე: ინასარიძემან: გვარმან: ამას: ზედან: არა: საქმე: დაიდვას: ბობოტოს: ერაძენი: სრულიად: მათითა: წისქვილითა: წყლითა: ვენახითა: ტყითა: და ველითა: მზღურითა: და როგორათაც: პირველად: ასე და: ამა: პირსა: ზედან: ლაღანიძემან: და ძაგანის: შვილთა: მომავალთა: საქმე: ვერა: და(ი)დვას: ფონას: [ნოზბეგანიძე] მათით: მზღურითა: სამართლიანითა: ამა: პირსა: ზედან: სურამი: ვისი: გინდა: იყოს: მებართლომეს: მეტსა: კაცსა:

ელი: არავის: შეუვიდოდეს: არავის არა: ესე: წმიდაო: გ გი: მთისა: მთავარ: მოწამეო: ჩუენ: მეფეთა: მეფემან: ბაგრატ: ვითარ: პირველითგან: პაპათა ჩუენთაგან: შემოწირული: და განჩენილი: იყო: აწ: ჩუენ: ახლად: დაგიმტკიცეთ: და შემოგწირეთ: ჩუენად: სადიდებლად: და ჩუენის: მეფობის: წარსამა(რ)თებელად: აწ: ვითა: არა: კადრებულ: არს: ვერეთ)ვე: ნუმცა: ვის: მოუგონია: და უკადრებია: და თუ: ვინმე: ავაზაკმა(ნ): კაცმან: გვაძად: მთისა: მთავარ: მოწამე: ხატი: ელ(ჰ)ყოს: გატეხად: მისი: სახსარი: სხვა: არ: იქმნების(რა): ძელს: აცვან: მის: აქეთ: ვინც: შეცოდებით: შესცოდოს: ან: ჯოგი: წაუსხას: და ან: მო(ჰ)პაროს: [მი]სი: შემოექცეს: და საუპატიო: კაციც გ(აე)მარტაოს: და გაუუპატიოს: საუპატიოთ: მისდა: შეცოდებისა: წმიდისა: გ გის: შეცოდებ[ა]: იქნება: ასი: ათასი: ძველი: თეთრი: დაეურვოს: ვისაც: წმიდის: გ გის: მამულის: შვილი: შეაკუდეს: გინდა: უზედაესსა: და გინდა: უქვედაესსა: ესე: ჩუენთაგან: განჩენილი: აბჯრიან: გაზრდილიანსა: ას: სამოცი: ათასი: თეთრი: დაეურვოს: სანახშირო: ორი: ათასი: თეთრი: დაეურვოს: და მას: ქვეშემან: ასი: ათასი: თეთრი: სისხლი: დაეურვოს: და სანახშიროთ: ათასი: თეთრი: გერში: დალი: ცოლის: წახთენა: და წაღება და: ქალის: დაგდება: ვინც: (ჰ)ყოს: ამან: სიგელმან: და მონასტერმან: სამართლიანითა: ასი: ათასი: თეთრი: დაეურვოს: აწ: ჩუენ: მეფეთა: მეფის: ბაგრატის: დამტკიცებული: ესე: შეწირულობის: წიგნი: ესე: ვინც: ნახოთ: შემდგომად: ჩუენსა: მომავალთა: მეფემან: ან დედოფალმან: კარისა: ჩუენისა: ვაზირთა: მეჭურჭლეთა: დიდებულთა: ერისთაუთა: ციხე: ქვეყანათა: ველსა: ქუეშე: მპყრობელთა: მოურაუთა: და ყოველთავე: და დიდთა: და მცირეთა: თქუენც: ასრე: დაუმტკიცეთ: და ნუ მოუშლით: (და ნურცა რას დააკლებთ ნუ დიდთა) და ნუ მცირეთა: თვინიერ: თანა: დგომისა: და შეწევნისა: აწ: ვინც: ხელ(ჰ)ყოს: ამისდა: შლად: და ქცევად კრულიცა: არის: პირველად: დაუსაბამოსა: ღ თის: პირითა: და უფროსად: კურთხეულისა: დედოფლისა: ჩუენისა: ლუთის: მშობელისა: მარადის: ქალწულისა: მარიამისა: მადლითა: და პატიოსნისა: ჯუარის: მადლითა: და წმიდათა: მოციქულთა: და ათორმეტთა: სამოციქულოთა: საყდართა: და მოსაყ(დ)რეთა: მადლითა: (და შვიდთა კრებათა მადლითა, ექმნების მას კეთრი გეზისი, ძრწოლა კაენისა, მოშობა გმირთა, დაწვა და რისხვა სოლომელთა, დანთქმა დათან და აბისონისი, გვემა მეგვიპტელთა, შიშთუილი იუდასი, მენისტენა დიოსკორესი, სირცხვილი კრისკენტი და საბიანესი და ყოველთა მემობართა თანამცა არს ნაწილი და სამკ იდრებელი მისი და ვინც ვინ მტკიცედ იპყრას, ღ ნ აკურთხენ და წა მან კათოლიკე და სამოციქულომან საყდარმან) და წმიდამან: მღუდელთ: მოძღუარმან: ნიკოლაოს: ამინ:

ქ. ჩუენ: მეფეთ: მეფემან: ალექსანდრე და: თანა: მეცხედრემან: ჩუენმ(ა)ნ: დედოფ(ა)ლთა: (სიც) დედოფალმან: თამარ: და ტემან: ჩუენმან: ბაგრატ:



ვახტანგ: ესე; წიგნი: მოგახსენ(ე)თ: თქუნ: მთის მთავარ: მოწამეს: წმიდას: გ გის ასრე და: ამა: პირსა: ზელა: რაც: ამას: ზემო: სიმაგრე: სწერია: ჩუენც: ამის: გამთავებელი: ვართ: ნებითა: ღ თისათა: და ანუ: ვინც: ჯოგი: გატეხოს: წმიდის: გ გის: შეცოდებით: გარდანდეს:

ქ. ნებითა: ღ თისა(თა): ჩუენ: მეფეთა: მეფემან: კონსტანტინე: და თანა: მეცხედრემან: ჩუენმან: დედოფალთა დედოფალმან: თამარ: და ძეთა: ჩუენტა პირშშომან: დავით: გი გი: და: ბაგრატი: ესე: ახლად: მტკიცე: და უცუალებელი: ნიშანი: მოგახსენეთ: თქუნ: მთისა მთავარ: მოწამეს: წმიდასა: გი გის მას: ჟამსა: ოდეს: მოკითხული: ვქენით: და: ძუელითვან: ულაყის: გამოღება: არ ეჭირვებოდა: აწ: ახლად: ჩუენცა: ულაყი: ამოუკუეთეთ: ასრე: და: ამა: პირსა: ზელანა: რომე: გიორგობას: დღეს: ორი[თა] ზუცითა: ორითა: ცხურითა: თქუენით: პურლუი[ნი]თა: აღაპს: გარდაიხდიდეთ: ნებითა: ღ თისათა: ჩუენად: ს(ა)დღევრძელოდ: გასამარჯუებელად: და: საუკუნედ: შემწედ: აწ: ვინცა: ესე: ჩუენი: ნიშანი: მოშალოს: ჩუენისამცა: ცოდვის: სანაცვლოდ: ვანიკითხვის: მას: დიდსა: დღესა: განკითხვისასა: და: დამამტკიცებელნი: აკურთხნეს: ღმერთმან: გქონდეს: ნიშანი: ესე: და: არაოდეს: მოგეშალოს: რაგინდარა: დაჭირება: იფოს: თქუნ: ულაყი: არავინა: გთხოვოს: დაიწერა: ნიშანი: ესე: ქენს: როთ: თვესა: აგვისტოსასა: (სიც) კ: ელითა: კარისა: ჩუენისა: მწიგნობარ: მუშრბის: და მესტუ[მრისა]: თავაქალა: შვილისა: სადათიერისათა: (სიც) (6;248-251)

თედო ჟორდანის აზრით პირველი შემწირველი ბაგრატ II უნდა ყოფილიყო, შემდეგ ეს დაუმოწმებია იმერთა მეფე ალექსანდრე II-ეს, ხოლო ბოლოს ხელისმომწერი და შემწირველი ქართლის მეფე კონსტანტინე და მისი ოჯახობაა(5;307). თ.ჟორდანი არ აკონკრეტებს თუ რა ფაქტორებს დაეყრდნო იგი საბუთის დათარიღებისას. ჩვენი აზრით იგი ეყრდნობა კონსტანტინე მეფის მინაწერში არსებულ ქრონიკონს :როთ: ანუ 1491 წელს და ამ თარიღის საფუძველზე ახდენს მასში მოხსენიებული პირების იდენტიფიკაციას და საბუთის დათარიღებას.

სარგის კაკაბაძე 1913 წლის პუბლიკაციაში გუჯარს მასში მოხსენიებული გენეალოგიურ ფაქტების მიხედვით აკუთვნებდა XIV საუკუნეს და მასში მოხსენიებულ ბაგრატ მეფეს თვლიდა XIV საუკუნის მესამე მეოთხედში რაჭა-არგვეთის მფლობელის სახით მცხოვრებ პიროვნებად.(6;247)

თუმცა სარგის კაკაბაძემ გუჯარის ახალი პირის აღმოჩენის გამო აზრი შეიცვალა და სიველში და მინაწერებში მოხსენიებული პირების და ეკონომიკური ფაქტორების გათვალისწინებით „მთის წმ. გიორგის”

მონასტრისადმი გაცემული გუჯარი 1924 წლის პუბლიკაციაში შემდეგნაირად დაათარილა:

„ამგვარად მთის წმ. გიორგის სიგელი უნდა მიცემული იყოს ბაგრატ გიორგის ძის აფხაზ-იმერთა მეფის მიერ 1455-1467 წლებში და შემდეგ ეს სიგელი დამტკიცებულია კონსტანტინე მეფის მიერ 1491 წელს. 1497-1502 წლებში სიგელი დამტკიცებულია ალექსანდრე იმერეთის მეფის მიერ.“(6;252).

აღნიშნული მეფე ბაგრატი ჯერ იმერეთის(1455-1466წწ.), ხოლო მოგვიანებით (1466-1478წწ.) ქართლ-იმერეთის მეფე ბაგრატი VI-ა, კონსტანტინე ქართლის მეფე კონსტანტინე II-ა(1478-1505წწ.), ხოლო ალექსანდრე იმერეთის მეფე ალექსანდრე II-ა(1484-1510წწ.).

ჩვენ უკვე ავღნიშნეთ, რომ თ.ჟორდანიას არ მოჰყავს არგუმენტები თუ რის საფუძველზე ათარილებს იგი ამ საბუთს. ს.კაკაბაძეს კი ფრიად საინტერესო არგუმენტები გააჩნია საბუთის დათარიღებისათვის.

თავდაპირველად შევეხოთ იმას თუ რატომ ათარილებს ს.კაკაბაძე საბუთს 1455-1467 წლებით.

ბაგრატ VI-მ 1455 წელს თავი დასავლეთ საქართველოს მეფედ გამოაცხადა და დაიწყო ინდიქტიონის ათვალა. ამის მიხედვით ს.კაკაბაძე საბუთის გაცემის ქვედა ქრონოლოგიურ ზღვარს 1455 წლით საზღვრავს. ხოლო საბუთის გაცემის ზედა ქრონოლოგიურ ზღვარს იგი ბაგრატის ძის გიორგის მოხსენიებით ავლებს. საქმე იმაში მდგომარეობს, რომ ბაგრატ VI-ის გაცემულ სიგელებიდან არც ერთში არ იხსენიება მის ძედ გიორგი, გარდა ზემოაღნიშნული „მთის წმ. გიორგის“ მონასტრისადმი გაცემული გუჯარისა, ხოლო როგორც უკვე ავღნიშნეთ ამ გუჯარის გაცემის თარიღი ჩვენთვის უცნობია. ამ ფაქტორის გამო ს.კაკაბაძე დაეყრდნო 1467 წელს ბაგრატ მეფის მიერ გაცემულ სიგელს(დ-27), სადაც ბაგრატის ძედ მხოლოდ ალექსანდრე (მომავალი იმერეთის მეფე ალექსანდრე II) იხსენიება.(5;288)

უნდა აღინიშნოს, რომ 1913 წლის პუბლიკაციაში ს.კაკაბაძე სწორედ გიორგის მოხსენიების გამო აკუთვნებდა საბუთის გამცემთა ვინაობას XIV საუკუნის პიროვნებებს.(6;251)

ს.კაკაბაძე მხედველობაში იღებს იმ გარემოებას, რომ ბაგრატ VI-ის მამას გიორგი ერქვა, ხოლო რადგანაც მეფის და დიდებულთა ოჯახებში არსებობდა უფროსი შვილისშვილისთვის პაპის სახელის დარქმევის ტრადიცია, იგი შესაძლებლად მიიჩნევს ბაგრატს მართლაც ჰყოლოდა უფროსი შვილი გიორგი, რომელიც 1467 წლის სიგელის გაცემის დროისთვის უკვე გარდაცვლილი ყოფილიყო.(6;252). ამგვარად ს.კაკაბაძე საბუთის გაცემის ზედა ქრონოლოგიურ ზღვარს 1467 წლით ვარაუდობს. ჩვენ სავსებით ვეთანხმებით ს.კაკაბაძეს და ვიზიარებთ საბუთის გაცემის

მიხედვით დათარიღებას, თუმცა ამ ვარაუდის განსამტკიცებლად საჭიროდ მიგვაჩნია ამ მხრივ კვლევის გაგრძელება.

საბუთის მეორე განმარტებული და ახლად დამამტკიცებელი მინაწერი ეკუთვნის იმერეთის მეფე ალექსანდრე II-ს. სამწუხაროდ მინაწერს არ აქვს აღნიშნული ქორონიკონი, თუმცა ამ შემთხვევაშიც მინაწერის დათარიღება შესაძლებელია მასში მოხსენიებულ პირებზე დაყრდნობით.

თ.ჟორდანიას ათარიღებს ამ მინაწერს.(5;307)

ს.კაკაბაძე ყურადღებას ამახვილებს ალექსანდრეს მინაწერის ერთ მონაკვეთზე: „რაცა ამას ზემო სიმაგრე სწერია, ჩუენც ამის გამთავებელი ვართ“-ო. მკვლევარი ვარაუდობს, რომ ეს გამოთქმა უნდა მეტყველებდეს ამ მინაწერის ხანასთან სიგელის მიცემის თარიღის არც თუ დიდად დაშორებას.(6;252)

ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ჩვენ არ ვეთანხმებით ს.კაკაბაძის ვარაუდს. ჩვენი აზრით მინაწერის ამ მონაკვეთის შინაარსი არაა საკმარისი არგუმენტაცია, რომ რაიმე ითქვას მინაწერის გაკეთების დროზე. ჩვენთვის ასევე გაუგებარია დროის რა ხანგრძლივობას გულისხმობს ს.კაკაბაძე გამოთქმაში „არც თუ დიდად...“.

მინაწერში იხსენიებიან ალექსანდრეს შვილები ბაგრატი და ვახტანგი. ალექსანდრეს ბაგრატი შეეძინა 1495 წელს: „ხოლო უშვა ალექსანდრე მეფესა დედოფალმან თამარ ძე ბაგრატ ქ სა ჩ უჟე, ქარ. რ ჰვ.“(1;809). ხოლო მესამე და მეოთხე შვილები გიორგი და დავითი 1497-1502 წწ.-ში. ამ გარემოების საფუძველზე ს.კაკაბაძე ათარიღებს ამ მინაწერს 1497-1502 წწ.-ით.(იხ. ზემოთ)

ახლა კი შევეხებით კონსტანტინე II-ის მინაწერს.

ეს ერთადერთი მინაწერია საკუთარი თარიღით, კერძოდ, ქორონიკონით :როთ: ანუ 1491 წ. მინაწერიდან ირკვევა, რომ მეფე კონსტანტინემ განაახლა და დამამტკიცა გუჯარი, ასევე მან ალაპიც გაიჩინა ამ მონასტერში.(იხ. ზემოთ)

ამგვარად, მინაწერების შემდეგი თანმიმდევრობა მივიღეთ:

1. ბაგრატ VI-ის 1455-1467 წლების მინაწერი, უფრო სწორად კი ეს საბუთის გაცემის თანადროული მინაწერია.
2. იმერეთის მეფე ალექსანდრე II-ის 1497-1502 წლების მინაწერი.
3. ქართლის მეფე კონსტანტინე II-ის 1491 წლით დათარიღებული მინაწერი.

სახეზეა აშკარა ქრონოლოგიური შეუსაბამობა, რადგან ქრონოლოგიურად კონსტანტინე მეფის მინაწერი უფრო ადრინდელია (1491წ.) ვიდრე ალექსანდრე მეფისა(1497-1502წწ.), მაგრამ როგორც ვხედავთ საბუთში მოთავსებულია ჯერ ალექსანდრე მეფის მინაწერი, ხოლო შემდეგ მასზე ადრეული კონსტანტინე მეფის მინაწერი. ჩნდება კითხვა:

რითია გამოწვეული ეს უზუსტობა? მაგრამ სანამ ამ კითხვაზე გავცემდეთ პასუხს, საჭიროდ მიგვაჩნია გაეცეს პასუხი სხვა კითხვას: რა ესაქმება ქართლის მეფეს რაჭაში, რომელიც იმერეთის მეფის იურისდიქციაში იყო?

საქმე იმაში მდგომარეობს, რომ როგორც კი ბაგრატ VI გარდაიცვალა 1478 წელს, კონსტანტინე II ქართლის მეფე გადადის დასავლეთ საქართველოს დასაპყრობად და ალექსანდრე ბაგრატის მემკვიდრის ჩამოსაგდებად. ამაში კონსტანტინეს ეხმარებიან დადიან-გურიელი, შერვაშიძე და გელოვანი, რომლებიც ღალატობენ ალექსანდრეს და არ ცხადდებიან მასთან დასახმარებლად. ამის გამო ალექსანდრე თავს რაჭას აფარებს.

1484 წელს არაღეთის ბრძოლაში კონსტანტინეს დამარცხებამ ათაბაგთან, ალექსანდრეს შესაძლებლობა მისცა რაჭველთა და ლეჩხუმელთა დახმარებით დაეკავებინა ქუთაისი, სადაც იგი მეფედ ეკურთხა და მთელი იმერეთი დაიკავა.(1;807-808)

საერთოდ, რაჭა-ლეჩხუმი ამ დროისათვის იმერეთის სეპარატისტი მეფეების საიმედო თავშესაფარი იყო. ბაგრატ VI დინასტიური ბრძოლების დროს ხშირად რაჭას აფარებდა თავს და ადგილობრივებში პოულობდა მომხრეებს. ამის გამო დღინიძე ვარაუდობს, რომ ამ დროისათვის რაჭა იმერეთის სამეფოს ერთგვარ საუფლისწულოს წარმოადგენდა.(8;176)

ივ.ჯავახიშვილიც განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ალექსანდრე მეფის დამოკიდებულებას რაჭის მიმართ. ისი სიტყვებით: „სრულებით ბუნებრივია, რომ რაჭა-ლეჩხუმის მოწინავე წოდებას ამის გამო(ალექსანდრეს გამეფებაში მათი მხარდაჭერა—ნ.ჟ.) ალექსანდრე მეფე განსაკუთრებულის ყურადღებით მოჰპყრობოდა და მათი გრძნობა-გუნებისათვის ანგარიში გაეწია.” ივ.ჯავახიშვილს ამის მაგალითად მოჰყავს ამბავი ერთი საბუთის მიხედვით. საქმე ეხება რაჭა-ლეჩხუმის თავად სარგის ჯაფარიძისა და სვანების დაპირისპირებას. მათ დავაში ალექსანდრე II მთლიანად ჯაფარიძის მხარეს გამოდის და მას ალუთქვავს თანადგომას. ოლოს ივ. ჯავახიშვილი კვლავ იმეორებს აზრს, რომ „რაკი ალექსანდრემ რაჭა-ლეჩხუმელთა თანადგომითა და დახმარებით შესძლო გამეფება, მისთვის მათ სულისკვეთებას თუ მომხრეობას, რასაკვირველია, დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა.(9;364)

1487 წელს კონსტანტინე ლიპარიტ დადიანის მიწვევით კვლავ გადადის დასავლეთში და იმერეთს იკავებს. ლექსანდრე კვლავ მთას აფარებს თავს. აგრამ იმერეთშივე კონსტანტინეს მოუვიდა ცნობა, რომ იაყუბ ყაენის სპა თბილისს მოადგა. იგი იძულებულია დაბრუნდეს ქართლში. ამით სარგებლობს ალექსანდრე და 1488 წელს კვლავ იბრუნებს იმერეთის სამეფოს. ამჟამად იგი დადიან-გურიელსაც დაუზავდა.(1;808-809)

ამ მოვლენების გამო თ.ჟორდანიას თვლის, რომ კონსტანტინე მეფის მინაწერი მეტყველებს მის უფლებების შენარჩუნებაზე 1491 წლისთვის, მიუხედავად იმისა, რომ მას იმერეთი ამ დროისათვის უკვე დაკარგული ჰქონდა. იქვე მეცნიერი აღნიშნავს, რომ „აქ გადამწერს ალბათ მეტად დაუმახინჯებია ეს ალაგი“-ო. (5;307)

სარგის კაკაბაძე კი თვლის, რომ 1491 წლისათვის კონსტანტინეს სავარაუდოდ კვლავ დაუპყრია იმერეთი. ამასთანავე, ზემოხსენებულ ქრონოლოგიურ უზუსტობაზე, მკვლევარი თვლის, რომ „სიგელის დედანში, როგორც სჩანს, ალექსანდრე მეფის მინაწერი სიგელის ტექსტსა და კონსტანტინე მეფის მინაწერს შორის ყოფილა მოთავსებული.“(6;252)

ივ. ჯავახიშვილი საეჭვოდ მიიჩნევს იმას, რომ ზუსტი თარიღი მხოლოდ კონსტანტინეს მინაწერს აქვს. მისი აზრით „ეს საეჭვო გარემოებაა, თუ აქ გადამწერს არ გამორჩა ბაგრატ მეფის მოცემულობის შესახებ ცნობა და ქორონიკონი. ხოლო თუ ეს და სხვა ზოგიერთი ნაკლი მართლაც გადამწერთან იყო შეპარული და თვით საბუთი უეჭვოა, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ან კონსტანტინე მეფეს საბოლოო დაზავებამდის(საუბარია ქართლის სამეფო კარის მიერ ერთიანი საქართველოს სამეფო-სამთავროებად დაშლის აღიარებაზე და მეფე მთავრებთან დაზავებაზე, მაგალითად 1490 წლის მოვლენაზე—ნ.ჟ.) კიდევ უცდია გაბატონება დასავლეთ საქართველოში და 1491 წ. სამეფო ხელისუფლება ხელთა ჰქონია ისე, რომ დაზავება, უეჭველია რაიმე მაიძულებელი გარემოებით გამოწვეული, ამ წლის შემდგომ უნდა ვიგულისხმოთ, ან უნდა დავასკვნათ, რომ ზემომოყვანილი წყაროების ცნობა მცდარია და კონსტანტინე 1491 წ-მდე დასავლეთ საქართველოს მფლობელად ყოფილიყო. ის გარემოება, რომ კონსტანტინე მეფის ხელის მოწერას ალექსანდრე მეფის ხელის მოწერა უძღვის წინ, გვაფიქრებინებს, რომ პირველი აზრი თითქოს უფრო სამართლიანი უნდა იყოს.“(9;372) ვფიქრობთ ივ. ჯავახიშვილი არ იცნობდა ს.კაკაბაძის მოსაზრებას ალექსანდრეს მინაწერის თარიღთან დაკავშირებით და მის მიმართებას კონსტანტინეს მინაწერის მიმართ. ყოველშემთხვევაში მისი ვარაუდიდან ესე ჩანს.

ჩვენი აზრით 1491 წ. იმერეთი კვლავ კონსტანტინეს ხელში აღმოჩნდა. ამ ვარაუდს ის ფაქტიც ამყარებს, რომ 1491 წ. გარდაიცვალა იაყუბ ყაენი და კონსტანტინემ აიღო ლორეს ციხე.(10;98). როგორც ცნობილია ლორეს ციხე განსაკუთრებულ სტრატეგიულ პუნქტს წარმოადგენს სამხრეთიდან მომავალი საფრთხისგან თავდასაცავად. ლორეს შემოერთებით კონსტანტინემ ზურგი გაიმავრა და როგორც გუჯარიც ადასტურებს 1491 წ. იგი იმერეთის მფლობელია.

საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ იაყუბ ყაენის გარდაცვალების შემდეგ ამავე 1491 წელს კონსტანტინე ძალიან აქტიურ პოლიტიკას აწარმოებს. იგი კავშირს ამყარებს ეგვიპტესა და ესპანეთთან, ლაშქრობს თეორბატკინანთა ტერიტორიაზე, ცდილობს ინიციატორი იყოს ახალი ანტიოსმალური კოალიციისა.

ამგვარად 1491 წელი კონსტანტინეს ძლევამოსილების წელია და იგი იმერეთის მფლობელად გვევლინება.

როგორც ვიხილეთ, რაჭა-ლეჩხუმი განსაკუთრებულ ადგილს იკავებდა იმერთა მეფეთათვის. ჩვენი ვარაუდით ამით უნდა იყოს გამოწვეული კონსტანტინე მეფის დაინტერესება „მთის წმ. გიორგის“ მონასტრისადმი და მის მიერ ამ მონასტრისადმი გაცემული გუჯრის ხელახალი დამტკიცება და ალაპის გაჩენა. ჩვენი აზრით კონსტანტინეს ეს აქტი მისი მხრიდან რაჭაში ხელისუფლების განმტკიცებისათვის ზრუნვაზე უნდა მეტყველებდეს. საეჭვოდ მიგვაჩნია თ.ჟორდანიას ვარაუდი, რომ 1491 წ. კონსტანტინე არ ფლობდა იმერეთს და უბრალოდ უფლებები შერჩენოდა მის ტერიტორიაზე(იხ. ზემოთ), რადგან ისეთ მტრულ დამოკიდებულებაში, როგორშიც კონსტანტინე და ალექსანდრე იყვნენ, შეუძლებლად მიგვაჩნია კონსტანტინეს სახელზე ალაპი გაჩენილიყო მონასტერში, რომელიც ალექსანდრეს მფლობელობაში შედიოდა.

მართებულად მიგვაჩნია ს.კაკაბაძის ვარაუდი, რომ საბუთის დედანში ალექსანდრეს მინაწერი კონსტანტინეს მინაწერსა და გუჯრის ტექსტს შუა ყოფილიყო მოთავსებული(იხ. ზემოთ). ჩვენი აზრით ეს ქრონოლოგიური უზუსტობა მიზანმიმართულადაა გაკეთებული. როგორც ჩანს, როდესაც კონსტანტინემ იმერეთი დაიპყრო, მან რაჭის შემომტკიცების მიზნით მოიძია ამ ტერიტორიაზე არსებული „მთის წმ. გიორგის“ მონასტრისადმი გაცემული გუჯარი, რომელიც მხოლოდ ბაგრატ VI-ის მიერ იყო დამტკიცებული და განახლა ეს საბუთი 1491 წელს. მის მიერ მონასტრისადმი ინტერესის გამოჩენას საბუთის მოძიებას კონსტანტინე მეფე თავადვე ადასტურებს თავის მინაწერში სიტყვებით: „ესე: ახლად: მტკიცე: და უცუალებელი: ნიშანი: მოგახსენეთ: თქუენ: მთისა მთავარ: მოწამეს: წმიდასა: გი გის მას: ჟამსა: ოდეს: მოკითხული: ვქქნით...“(იხ. ზემოთ). კონსტანტინე გახდა ამ საბუთის მეორედ განმაახლებელი და დამამტკიცებელი. ეს საბუთი ასახავს კონსტანტინეს მიზანს, რომ არ დაუშვას იმერეთში ალექსანდრეს მეფობა და იურიდიულად გააფორმოს მისი პრეტენზია როგორც იმერეთის ტახტის კანონიერი მფლობელი ბაგრატ VI-ის გარდაცვალების შემდეგ.

ჩვენთვის უცნობია მოახერხა თუ არა კონსტანტინემ რაჭა-ლეჩხუმის შემომტკიცება, თუნდაც გარკვეული დროით. ფაქტი ისაა რომ 1491 წლის შემდეგ ალექსანდრე კვლავ იბრუნებს იმერეთს. სწორედ ამაზე მეტყველებს

მისი მინაწერი გუჯარზე. როგორც ჩანს, კონსტანტინეს საწინააღმდეგოდ და საკუთარი უფლებების დასაყრდენად ალექსანდრემაც განაანლა და დაამტკიცა ეს საბუთი და მინაწერიც გაუკეთა. ხოლო მინაწერი გააკეთა არა თანმიმდევრულად, არამედ კონსტანტინეს მინაწერსა და საბუთის ტექსტს შუა მოაქცია, რადგან ნამდვილი თანმიმდევრობა ალექსანდრეს ინტერესებს ეწინააღმდეგებოდა. ნამდვილი თანმიმდევრობით ხომ ამკარა იქნებოდა ის ფაქტი, რომ ბაგრატის შემდეგ გუჯარს ამტკიცებს კონსტანტინე და მხოლოდ ამის შემდეგ ალექსანდრე, რაც კონსტანტინეს სასარგებლოდ უფრო მეტყველებს. ჩვენი აზრით სწორედ ამით იხსნება მინაწერების ქრონოლოგიური უზუსტობა. ალბათ ამაზე მიგვანიშნებს ის ფაქტიც, რომ ალექსანდრეს მინაწერს არ აქვს მითითებული ქორონიკონი. ალექსანდრეს მინაწერში ყურადღებას იქცევს ასევე შემდეგი მონაკვეთი: „რაც: ამას: ზემო: სიმაგრე: სწერია: ჩუენც: ამის: გამთავებელი: ვართ: ნებითა: ღ თისათა: და ანუ: ვინც: ჯოგი: გატეხოს: წმიდის: გ გის: შეცოდებით: გარდახდეს...“ (იხ. ზემოთ). ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ ს.კაკაბაძის აზრთან დაკავშირებით მინაწერის ამ მონაკვეთზე. ჩვენი აზრით ამ შემთხვევითაც ამკარაა, რომ მეფე ალექსანდრე ცდილობს დაასაბუთოს მისი მინაწერის სწორი ადგილმდებარეობა ბაგრატ მეფის მინაწერის შემდეგ სიტყვებით: „რაც: ამას: ზემო: სიმაგრე: სწერია...“ და იქვე: „ანუ: ვინც: ჯოგი: გატეხოს: წმიდის: გ გის: შეცოდებით: გარდახდეს...“. ჯოგის შესახებ კი საუბარია თვითონ საბუთის ტექსტში ბაგრატის მიერ: „ან: ჯოგი: წაუსხას: და ან: მო(ჰ)პაროს...მისდა: შეცოდებისა: წმიდისა: გ გის: შეცოდებ[ა]: იქნება...“ (იხ. ზემოთ). ამგვარად იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ალექსანდრე სპეციალურად წერს მინაწერში ისეთ წინადადებებს, რაც მიმანიშნებელი იქნება მისი მინაწერის თანმიმდევრულობაზე ბაგრატის მინაწერის შემდეგ. თუმცა ალექსანდრეს შვილების მოხსენიება ამკარაებს ამ მინაწერის ყველაზე გვიანი პერიოდით დათარიღებას, რაზეც ზემოთ გვკონდა საუბარი. ამ უზუსტობას (ვგულისხმობთ ქორონიკონის გამოტოვებას) და საბუთის ერთგვარ გაყალბებას ალექსანდრეს მიერ უნდა უკავშირდებოდეს თ.ჟორდანიას შენიშვნა გადამწერის მიერ კონსტანტინეს მინაწერის ალაგის დამახინჯებაზე. (5;307)

ამგვარად, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი ნაშრომის მთავარ მიზანს წარმოადგენს: 1. 1491 წ. კონსტანტინეს მიერ იმერეთის დაპყრობის ფაქტის ჩვენი არგუმენტებით და ამ საბუთზე გაკეთებული კონსტანტინე მეფის მინაწერის მიხედვით განმტკიცება, 2. „მთის წმ. გიორგის“ მონასტრისადმი გაცემული გუჯრის მინაწერების პრობლემების ჩვენებური ანალიზი სხვა მეცნიერების ვარაუდის ფონზე, 3. ამ საბუთის წარმოჩენა როგორც დიდად მნიშვნელოვანი ინფორმაციის მომცემი წყარო

XV საუკუნის მეორე ნახევრისა და ზოგადად შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიის კვლევისათვის.

ცალკე საკითხია საბუთის ტექსტში მოხსენიებული პირების ვინაობა და სხვა ფაქტორები, რაზეც გარკვეულ ინფორმაციას ვკაძღვეს ეს გუჯარი. აღნიშნული საკითხები ჩვენს შემდგომი კვლევის ობიექტს წარმოადგენს.

### Summary

The main object of our work is a document of XV century, known in georgian historiography as the document given for „mountain st. George” monastery, in georgian „mtis wm. giorgis gujari”. It is quite interesting document for Diplomatics, or Documentary Source Studies, with its structure, genealogical persons named in document, postscripts of royal dynasty, period of making document and other factors.

For first it is interesting to know where is located the monastery of „mountain st. George”.

The monastery is located in the very south territory of Racha. Today the monastery is called „Leknari”. Racha is located in western part of Georgia and in the second part of XV century it belonged to Imereti kingdom (western part of Georgia).

The document was given to the monastery of „mountain st. George” by the king of Imereti and later king of Kartl-Imereti Bagrat VI (1455-1478 years) and his family. Later the document was renewed by the king of Imereti Aleksander II (1484-1510 years) with his family and by the king of Kartli (eastern part Georgia) Konstantine II (1478-1505 years) with his family. It is known from the postscripts of document made by Bagrat VI, Aleksander II and Konstantine II with their families.

The great georgian historians as Tedo Jordania, Sargis Kakabadze and Ivane Javakhishvili were working on this document.

S. Kakabadze dated the postscript of Bagrat VI or the same date of creation of document with 1455-1467 years, depending on the genealogical factors in king Bagrat’s postscript. He also dated the postscript of king Aleksander II with 1497-1502 years depending on the same reason. We mostly agree with S. Kakabadze.

From the postscripts of these kings is dated only the postscript of Konstantine II. It is dated with the year of 1491.

So the postscripts are located this way:

1. The postscript of king Bagrat VI made in 1455-1467 years.
2. The postscript of king Aleksander II made in 1497-1502 years.



3. And the only selfdated postscript of king Konstantine II made in 1491 year.

So, we can see, that the second postscript is made later than the third postscript, but the third postscript is located after the second one. It is obvious that there is an inaccuracy in the qronology of the postscripts, that is couosed by Aleksander II's care for his own benefits and interest.

The main object of our work is to explain this inaccuracy and to show the political situation of Kartli and Imereti kingdoms in the end of XV century, depending on this document and its inaccuracy in the qronology of the postscripts

#### გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბატონიშვილი ვახუშტი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, „ქართლის ცხოვრება“ ტ.IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ. 1973 წ.
2. თ. ბერაძე „რაჭა“, თბ. 1983 წ.
3. ვ. გობეჯიშვილი „რაჭის მონასტრები“, თბ. 2006 წ.
4. მ. დვალის „ლეკნარის წმ. გიორგის ეკლესია“, ჟურ. „მაცნე“, თბ. 1968 წ. №4.
5. „ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა“ ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი და საძიებლები დაურთო თ. ჟორდანიამ, ტ.II თბ. 1897 წ.
6. ჟურ. „საისტორიო მოამბე“ 1924 წ. №2.
7. ს. კაკაბაძე, „დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები“, თბ. 1921 წ.
8. დ. ნინიძე „პროვინციის მეფეები XIV-XV საუკუნეების საქართველოში“ თბ. 1987 წ.
9. ივ.ჯავახიშვილი, „ქართველი ერის ისტორია“, ტ. III, თბ. 1982 წ.
10. „სომხურ ხელნაწერთა XIV-XV საუკუნეების ანდერძების (პიშატაკარანების) ცნობები საქართველოს შესახებ“, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, კომენტარები და შენიშვნები დაურთო ალექსანდრე აბდალაძემ, თბ. 1978 წ.

ია  
გრიგალაშვილი  
ფილოლოგიის  
მეცნიერებათა  
კანდიდატი

## ქართული სამოციქულო ეკლესიის წარმოშობის საკითხისათვის

სულიერებით, ესთეტიზმით გამორჩეული თვითმყოფადი ქართული კულტურა ჩვენი სამოციქულო ეკლესიის წიაღშია წარმოშობილი. ქართული სამოციქულო ეკლესიის ისტორიის შესწავლა უაღრესად მნიშვნელოვანია ეროვნულ-სოციალური და კულტურის ისტორიის საკითხების სწორად გასააზრებლად.

ქართული ეკლესიის ისტორიის კვლევას არაერთი ნაშრომი მიეძღვნა. ცნობილმა ისტორიკოსმა პლატონ იოსელიანმა მონოგრაფია “საქართველოს ეკლესიის მოკლე ისტორია” დაბეჭდა პეტერბურგში 1843 წელს, ხოლო შემდეგ 1877 წელს საბინინმა გამოაქვეყნა გამოკვლევა “საქართველოს ეკლესიის ისტორია VI საუკუნის დამლევაამდე”, 1886 წელს მოსე ჯანაშვილმა ქართულ ენაზე თბილისში გამოსცა “საქართველოს ეკლესიის ისტორია”, 1901 წელს რუსულ ენაზე დაიბეჭდა ეპისკოპოზ კირიონის “საქართველოს ეკლესიისა და საეპარქიოზოს ისტორია XX საუკუნის განმავლობაში.”

1905-1907 წლების რევოლუციის შემდეგ ქართველმა საზოგადოებამ რუსეთის საიმპერატორო კარისა და სინოდის წინაშე კატეგორიულად დასვა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის საკითხი. ამ პერიოდში შეიქმნა ნ. მარის, თ. ჟორდანიას, კ. ცინცაძის, მ. კელენჯერიძის მონოგრაფიები, ასევე რამდენიმე საგაზეთო და საყურნალო წერილი. 1910 წელს რომში ფრანგულ ენაზე გამოიცა მიხეილ თამარაშვილის ნაშრომი. 1912 წელს ქუთაისში დაიბეჭდა ე. ნიკოლაძის გამოკვლევა “საქართველოს ეკლესიის ისტორია.”

ივანე ჯავახიშვილი, დავით ჩუბინაშვილი, პოლიევქტოს კარბელაშვილი, დიმიტრი ბაქრაძე, მარი ბროსე, მოსე ჯანაშვილი, პავლე ინგოროყვა, კორნელი კეკელიძე, გრიგოლ ფერაძე, მარიამ ლორთქიფანიძე, ალექსანდრე აბდალაძე, ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი და გვანცა კოპლატაძე ქართული სამოციქულო ეკლესიის წარმოშობისა და ავტოკეფალიის საკითხებს განიხილავენ სამეცნიერო შრომებში. ქართული ეკლესიის ისტორია დასაბამიდან ბოლო ხანებამდე

გადმოცემულია წიგნებში: ვახტანგ გვილაძე “ქართული ეკლესიის სათავეებთან”(1991), მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე “სამოციქულო ეკლესიის ისტორია”(1996), ვახტანგ თორაძე, ნინო თორაძე “საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია”.

ქართული სამოციქულო ეკლესიის წარმოშობა ქრისტიანობის პირველქადაგებელთა მოღვაწეობას უკავშირდება, თუმცა, XX საუკუნის დასაწყისში მნიშვნელოვანი პოლემიკა გამოიწვია მათი ისტორიულობის საკითხმა. ივანე ჯავახიშვილი მიიჩნევდა, რომ VIII-IX საუკუნემდე არაფერი სცოდნიათ საქართველოში ანდრიას იბერიაში მოსვლის შესახებ, (იხ.ივ.ჯავახიშვილი, ანდრია მოციქულისა და წმიდა ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში, ჟურნ.“მოამბე”, 1900), ხოლო კორნელი კეკელიძე ასკვნიდა, რომ მოციქულთა (წმიდა ანდრიას, წმიდა სვიმეონ კანანელის,წმიდა მატათასა და წმიდა ბართლომეს) მიერ ქართველთა მოქცევა ლეგენდურ ხასიათს ატარებს და ჩვენში მკვიდრდება მხოლოდ X-XI საუკუნეებიდან. მეცნიერი შედარებით ნდობით ეკიდებოდა წმიდა ნინოს მიერ ქართველთა გაქრისტიანების საკითხს. წერილში “ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები” ეხებოდა ქართულ და სომხურ წყაროებში ქართველთა განმანათლებლად გრიგოლ პართელის, მოგვიანებით კი წმიდა ნინოს აღიარების საკითხს. მეცნიერი ამ ერთი შეხედვით გაუგებარი მოვლენის ახსნას სთავაზობდა მკითხველს.

ბატონი კორნელის თქმით, გრიგოლ პართელი მოღვაწეობდა რომის იმპერიის ერთ-ერთს სომხურ პატარა პროვინციაში, საზოგადოდ სომხეთში კი ქრისტიანობა მესამე საუკუნის დამდეგიდან შემოსულა. პირველად გრიგოლის მოღვაწეობის შესახებ არსებობდა ზეპირი თქმულება,რომელიც ბერძნებისა და ბერძენთმოყვარული სომხების მეოხებით თანდათან ვრცელდებოდა და ივსებოდა, და ერთი პატარა უმნიშვნელო მისიონერი ბოლოსდაბოლოს მთელი სომხეთის განმანათლებლად იქცა (Н.Март, Крещение армян, грузин, аланов и абхазов,стр.149-158; Н.Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, стр.341) თუ გრიგოლი მთელი სომხეთის განმანათლებელია, ის, სომეხ-ქართველთა ქრისტიანების თვალში, განმანათლებელია გუგარქისაც, ვინაიდან გუგარქი გრიგოლის დროს სომხეთის ფარგლებში იმყოფებოდა. ასეთი აზრი მით უფრო განმტკიცდებოდა, რომ ნამდვილად, რეალურად, გუგარქში მართლაც სომხეთის გზით შემოვიდა აღმოსავლეთიდან ქრისტიანობა და იმ მისიონერების ქადაგებით, რომელთაც ის ნამდვილ სომხეთში გადმონერგეს. როდესაც გუგარქი იბერიის სამეფოს შეუერთდა, მისი სახელი, ქართლი,

პოლიტიკურ ტერმინად, მთელი აღმოსავლეთ საქართველოს სახელად იქცა, გრიგოლიც მთელი აღმოსავლეთ საქართველოს განმანათლებლად იქნა აღიარებული. ასე რომ გრიგოლის შესახებ თქმულება იბერიაში გუგარქელებმა შეიტანეს, მათ შეუქმნეს მას სახელი მთელი აღმოსავლეთ საქართველოს განმანათლებლისა. ამგვარად განმტკიცდა აზრი, რომ გრიგოლ პართელი განმანათლებელია არა მარტო სომხეთისა, არამედ ქართველებისაც.

კორნელი კეკელიძე მიიჩნევდა, რომ ტყვე-დედაკაცის, ნინოს ქადაგებას ადგილი ჰქონია იბერიაში. აღმოსავლეთის ქართველებს ორი მისიონერი ჰყოლიათ: მტკვრის სამხრეთით, ეგრეთწოდებულ გუგარქში, ქრისტიანობა გაუვრცელებიათ სომხეთში მოქმედ მისიონერებს, რომელნიც შემდეგ გრიგოლ განმანათლებლის პიროვნებაში განსახიერებულან, ხოლო მტკვრის ჩრდილოეთით, იბერიაში-ტყვე-დედაკაცს, რომელსაც ჩვენ ნინოს ვუწოდებთ. ასე რომ, როდესაც ეს ნაწილები გაერთიანდა პოლიტიკურად, ეკლესიურად და კულტურულად, აქ შეხვდნენ ერთმანეთს გრიგოლისა და ნინოს სახელები, როგორც ქართველთა განმანათლებლებისა.

ამ ორ სხვადასხვა ტრადიციას ადრე მიაქციეს ყურადღება როგორც სომხებმა, ისე ქართველებმა და მონდომეს მათი შეერთება. მოსე ხორენელის თანახმად, ქართველები წმინდა ნინომ მიაქცია, მაგრამ ის არ იყო დამოუკიდებელი მისიონერი, ის ქართველებში გაგზავნა გრიგოლმა, რომელსაც ნინო ანგარიშს აძლევს და რჩევასაც ეკითხება. ჩანს ამ კომბინაციას ქართველებიც იზიარებდნენ, ვინაიდან “მოქცევა ქართლისა ს” ავტორს ნინო გამოყვანილი ჰყავს რიფსიმეანად, ესე იგი იმ ქალწულთა ამხანაგად, რომელნიც სომხეთში ეწამნენ და რომელთა სახელი გრიგოლთანაა დაკავშირებული. სომეხ-ქართველთა ეკლესიური უთანხმოების გამწვავების გამო სათაკილო შექმნილა გრიგოლის ქართველთა განმანათლებლობა, ამიტომ მეცხრე-მეათე საუკუნეში საგანგებოდ გადაუშუშავებიათ წმ. ნინოს ცხოვრება, რომელიც მიზნად ისახავს ამტკიცოს, რომ ქართველებს ჰყავთ საკუთარი, გრიგოლ პართელისაგან დამოუკიდებელი განმანათლებელი წმ. ნინო, რომელიც იერუსალიმში დაიბადა და აღიზარდა და რომელმაც ქრისტიანობა საბერძნეთიდან მოიტანა. ამის შემდეგ გრიგოლის სახელი, როგორც ქართველთა განმანათლებელისა, დავიწყებას ეძლევა (3; 289-290) კორნელი კეკელიძეს მოხსენება წაუკითხავს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების საჯარო კრებაზე 1925 წლის 12 დეკემბერს, დაუბეჭდავს “მიმომხილველში” 1926 წელს, ხოლო ამ შრომის გერმანული თარგმანი გამოსულა 1928 წელს, ლაიფციგში.

წმიდა გრიგოლ ფერაძე მასწავლებლისა და სულიერი მეგობრის, ბატონი კორნელის ნაშრომს გერმანულ ენაზე გასცნობა. როგორც ჩანს, დაეჭვებულა ქართული ეკლესიის ისტორიის რამდენიმე უმნიშვნელოვანეს საკითხთან დაკავშირებით და წერილში “საქართველოს ეკლესიის ისტორიის უძველესი პრობლემები”, რომელიც 1932 წელს გამოუქვეყნებია ჟურნალში “რიენს ჩჰრისტიანუს” გამოუთქვამს საკუთარი რადიკალურად განსხვავებული მოსაზრება.

წმიდა გრიგოლ ფერაძე ყურადღებას ამახვილებდა იმ გარემოებაზე, რომ “მას შემდეგ, რაც წმ. ნინომ ქართველ წმინდანთა შორის დაიმკვიდრა ადგილი და ქართველ განმანათლებლად იქნა მიჩნეული, ქართულ მატრიანეებში და ქართული პატრიისტიკის ფურცლებზე მყისვე ქრება წმ. გრიგოლის სახელი. უცნაური კი ის არის, სომხები ამას არც აპროტესტებენ და არც ცდილობენ იმდროინდელ განათლებულ სამყაროს ქართველთა ღონისძიებანი გააცნონ, პირიქით, თვითონაც ახსენებენ თავიანთ ქრონიკებში წმ. ნინოს სახელს და წერენ, რომ ეს სახელი თავად გადმოგვცეს. სომხურ ქრონიკებში ცდილობენ დააკავშირონ წმ. გრიგოლთან და სომეხს ქალწულებთან-რიფსიმესთან, გაიანესა და სხვებთან, რომელთა სახელებიც, სამწუხაროდ, ცნობილი არაა. ქართულ წყაროებში, მართალია, გრიგოლის სახელის ხსენებას უხერხულად თავს არიდებენ, მაგრამ, სამაგიეროდ, ეს ქალწულები აქაც ჩნდებიან. საქმე ამითაც არ მთავრდება-ქართულ ქრონიკებში ეს სომეხი ქალწულები მისიონერულ მოღვაწეობას ეწევიან და ნინო მათი მეგობარია. ქართული და სომხური ქრონიკების შედარებიდან ისიც კი გამომდინარეობს, რომ ქართველებმა და სომხებმა ბევრი რამ გააკეთეს “ნინოს ცხოვრების” შექმნისათვის, თუმცა, მთავარი მასალა ბერძნულიდან მოდის. ამ ორი ხალხის (და ბერძნების) გადმოცემის საერთო სახე და სომხურის სიძველე უკვე იმას მოწმობს, რომ მას საფუძვლად მანც ისტორიული მოვლენები უდევს.” საზი ჩვენია-ი.) (8;69)

დღეს სამეცნიერო ლიტერატურაში ისტორიულ ფაქტებადაა აღიარებული როგორც მოციქულთა მოღვაწეობა, ასევე წმიდა ნინოს შემოსვლით

ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარება. საყურადღებოა, წმინდა გრიგოლის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი, რომ “წმინდა ნინოს ცხოვრების” მიხედვით, “აბიათარი უნდა იყოს წარმომადგენელი მცხეთის ოუღეველ

ქრისტიანთა მრევლისა, რომელიც ალბათ უკვე მეორე საუკუნეში არსებობდა აქ.”(8;76) ცნობილია, რომ მცხეთაში ებრაული კოლონიის გაჩენას ქართული საისტორიო ტრადიცია ელინისტურ ხანას აკუთვნებს. ”მოქცევა ქართლისა ში” ვასპურაკანის მთავარი აბიათარს ეუბნება, რომ ფგ (ე.ი. 503) წელი გავიდა მას შემდეგ, რაც თქვენი მამები (ე.ი. წინაპრები) მოვიდნენო აქ (ე.ი. მცხეთაში, ქართლში). ამავე საუბარში აბიათარი ამბობს, რომ 334 წელია, რაც ღმერთი აღარ მფარველობს ისრაელს. უეჭველია, იგულისხმება ქრისტეს მოწამეობრივი სიკვდილი, რომელშიც ებრაელებს ადანაშაულებდნენ. თუ იმას გავითვალისწინებთ, რომ “მოქცევა ქართლისა ში” ქრისტეს დაბადებიდან თარიღები მოტანილია როგორც თარიღები ქრისტეს სიკვდილიდან, შეიძლება გამოვიანგარიშოთ მცხეთის ებრაული კოლონიის დაარსების თარიღიც: ახ.წ.334-503=ძვ.წ.169 წ.”(6: 452-453) მაშასადამე, ებრაელთა ქართლში მოსახლეობის ისტორიული სიძველე თავისთავად განმაპირობებელი იქნებოდა კულტურათა ურთიერთგავლენებისა. მოციქულთა საღვთისმსახურო პრაქტიკა თავდაპირველად ბუნებრივია, დაემყარებოდა ძველათქმისეულ, თუღურ გამოცდილებას. “მოციქულები და რამდენადმე მნიშვნელოვანი წევრები პირველი ეკლესიისა, იყვნენ ებრაელები.”(7;3) ებრაული ტაძრის ღვთისმსახურების მთავარი ნაწილი იყო მსხვერპლი, თუმცა, მასში იმდენად ძლიერი იყო მუსიკალურ-სასიმღერო ელემენტი, რომ ტაძრული მსახურება თითქოს მთლიანად გადადიოდა მუსიკასა და მღერაში. 134-ე და 135-ე ფსალმუნებს ებრაელებიცა და ქრისტიანებიც იყენებდნენ ღვთისმსახურებისას, რადგან ისინი მიმართული იყო კერპთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ. (8;77)

წმიდა გრიგოლ ფერაძე გამოთქვამს ვარაუდს, რომ წმიდა ნინოს მოსვლას უძღოდა ქრისტიანობის გავრცელება და ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ “წარმართულ წეს-ჩვეულებებზე მსჯელობისას ჩანს ორმაგი დამოკიდებულება: ხეები ჯერ მიაქვთ შორს და მხოლოდ შემდეგ აკეთებენ მისგან ჯვარს; ამ ადგილს თავს ანებებენ, შემდგომში მოჭრილი ხის ადგილზე ქრისტიანულ ეკლესიასაც კი აგებენ; შეიძლება ეს ფაქტი საქართველოში ქრისტიანობის განვითარების სხვადასხვა ფენაზე მიგვანიშნებს.” წმიდა გრიგოლი “ნინოს ცხოვრების ახალ ვარიანტში” ასხვავებს ფენებს: პირველი ფენა: II საუკუნე; მეორე ფენა: წმ. ნინოს დრო-IV საუკუნე, ქრისტიანობის დასაწყისი, სახელმწიფოში მხოლოდ ხეებს ჭრიან; მესამე ფენა: მოჭრილი ხეების ადგილზე ეკლესიებს აგებენ.

ალბათ, მეფე ვახტანგ გორგასლის დრო (V ს.); დაბოლოს, მეოთხე ფენა: IX-X საუკუნეების მოვლენები.”

მართლაც, როგორც ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ თარგმნილი წმიდა ანდრია მოციქულის “მიმოსვლათა” ტექსტიდან ჩანს, წმიდა ანდრია მოციქული სამჯერ შემოსულა ჩვენს ქვეყანაში ქრისტიანობის საქადაგებლად. პირველად

სამეგრელოში უქადაგია, შემდეგ გადასულა ქართლში. პართიის გავლით ასულა იერუსალიმში, სადაც დღესასწაულობდნენ აღდგომას. მეორედ შავიზღვისპირეთის ტერიტორიაზე უქადაგია, კერძოდ, სამეგრელოშიც. ხოლო მესამედ ქართლში უქადაგია სვიმეონ კანანელთან და მატათასთან ერთად. თუ რა სახის იყო აღნიშნული სწავლება, ტექსტშივეა განმარტებული: ”ხოლო დიდებული ანდრეა სხვითა მათ თანა მოვიდოდეს ქალაქითი ქალაქად და სოფლითი სოფლად, ასწავებდეს ერსა და იქმოდეს სასწაულთა და ესრეთ მიიწიენეს ქუეყანასა ქართლისასა და ვიდრე მდინარემდე ჭოროხისა, დაუცადებელად ქადაგებდეს სახელსა ლუთისასა.”(5;189) მცხოვრებლებს ასწავლა “მათ წესი ლოცუ სა და დიდების მეტყუელებისა ლუთისა და განება წმიდისა ჟამის წირვისა და უბრძანა მწუხრი და განთიად ზოგად შეკრება და აღმოსავალით კერძო დადგომა და მუხლმოდრეკით ლოცუა და გალობა ფსალმუნთა დღისითა და მარხვად და მღვიძარად და კითხვა საღმრთოთა წერილთა და არა საწარმართოთა ზღაპართა, არამედ თქმულთა მოსესთა და სსუათა წინასწარმეტყუელთასა და რათა დაიმარხონ შუეცვალებელად ყოველივე განწესებული მოციქულთა მიერ.”(5;174) საგულისხმოა, რომ შაბათობით მსხვერპლის მიტანისას დილით იგალობებოდა მოსეს სიმღერა, ხოლო საღამოს- “ვუგალობთ ღმერთს”(აპოკალიფსი15,3). როგორც ვხედავთ, აღნიშნულ ეპიზოდში დასახელებულია ფსალმუნთა გალობა და სწორედ ის საკითხავები, რომლებიც იკითხებოდა მოციქულთა მოღვაწეობის პერიოდში. ქართული სამოციქულო ეკლესიის ჩამოყალიბება სწორედ ქრისტეს მოციქულთა სახელებს უკავშირდება.

ბერძნულ-ლათინურ წყაროებში ასახულია ანდრიას-ქრისტეს პირველქადაგებლისა და მისი თანამოღვაწე იმ მოციქულების (მატათასა და სვიმეონ კანანელის) ისტორია, რომლებმაც ახალი წელთაღრიცხვის I საუკუნეში საქართველოში ქრისტიანობის ქადაგებისა და სამოციქულო ეკლესიების მშენებლობის მიზნით, იმოგზაურეს. დორითეოს ტვირელი, ეპიფანე კვიპრელი, სოფრონი, თეოდორიტი კვირელი, ევსები კესარიელი, ნიკიტა პაფლაგონიელი და სხვები მოგვითხრობენ მათ ღვაწლზე კავკასიასა და საქართველოში.

ლენტი მროველის ცნობით, ანდრია მოციქულს დიდაჭარაში დაუარსებია ეკლესია. “დიდაჭარის ზოგიერთ უბანს დღემდე შემორჩა ქრისტიანული კულტმასახურებისათვის დამახასიათებელი სახელწოდებები, ქრისტიანული ჟანრის გადმოცემები, ქრისტიანული ტოპონიმები, ქრისტიანული მატერიალური კულტურა-ეკლესიის ნანგრევები, ჯვრები და, ზოგადად, ქრისტიანული სიბეველები.”(4;13)

საველე წყაროების მიხედვით, გასული საუკუნის 50-იან წლებამდე ლინიჯის ხანდაზმული მანდილოსნები, მათ შორის ამ ბუდე-შტოში გამოთხოვილი ქალები, წლის გარკვეულ მონაკვეთში, მიუხედავად მუსლიმური გადმოცემისა, სოფლის განაპირას, ე.ი. “ნაკაფის სერის” სახელწოდებით ცნობილ შემაღლებულ ბორცვს ესტუმრებოდნენ ხოლმე, სადაც მოწმდება ტოპონიმი “თარანგელოზის ყელი” და დაბალ ხმაზე გალობდნენ. გადმოცემით, “მღეროდნენ და ლულუნებდნენ”. დიდაჭარის მოსახლეობაში დღესაც ახსოვთ “კვეტერაანთ ნენე,” რომლის ქმრის გვარი ბოლქვაძე იყო, ზოლო თავად შავაძეთა საგვარეულოს ბეჭირიერთ ბუდე-შტოს ეკუთვნოდა. მას მერიემი, ანუ მარიამი ერქვა.სხვა ქალბატონებთან ერთად იგი “თარანგელოზში” ადიოდა, ლოცულობდა და იქ “შუმებს” (სანთლებს) ანთებდა. ამ ადგილებში ვარაუდობენ ტაძრის არსებობასაც, რომლის განადგურება არაკეთილმოსურნეებს უკავშირდება.(4;13)

“თვარანგელოზის” ბორცვის არქეოლოგიური გათხრების შედეგად, იმ ადგილას, სადაც ნავარაუდები იყო ანდრია მოციქულის მიერ აშენებული ეკლესიის არსებობა, დადასტურდა “ტაძრის ნაშთები, რომელთა ნაწილი დაბუშვებული კვადრების სახით ბორცვის ირგვლივ მრავლადაა შემორჩენილი”(2;38)

დღესაც ჩნდება კითხვა, რატომ მოხდა, რომ “მხოლოდ ქართული ეროვნულ-სარწმუნოებრივი და სახელმწიფოებრივი ცნობიერების განვითარების ახალ საფეხურზე მოხერხდა ქართველთა გაქრისტიანების ყველა ეტაპის გამოკვეთა და შესაბამისად მოციქულებრივი ღვაწლის აღმსრულებელთა ისტორიული როლის გააზრება.”(1;185)

წმიდა მოციქულთა ღვაწლის შესახებ კარგად უნდა სცოდნოდით ქართული ეკლესიის მესვეურებს, თუმცა, იმის გამო, რომ მოციქულთა საკითხავი გამართულად შედგენილი არ არსებობდა, შესაძლოა, ესეც იყო ერთ-ერთი მიზეზი მათი მოუხსენებლობისა. იოვანე საბანიძე “ჰაბოს წამებაში”ასახელებს იმ პუნქტებს, სადაც ქრისტეს მოციქულებს უმოღვაწიათ.



წმიდა გრიგოლ ფერაძის შენიშვნით, წმიდა ნინოს პოპულარიზაცია შესაძლოა, მართლაც ბერძენთა პოლიტიკური ზრახვების შედეგი იყო. “მოქცევა ქართლისა ს” ტექსტში და “წმიდა ნინოს ცხოვრებაშიც” ხაზგასმულია, რომ ქართველთა მოსანათლად, ეკლესიათა აშენების მიზნით საბერძნეთიდან მოუწვევიათ სასულიერო პირები და კონსტანტინე მეფისა და ელენე დედოფლის კეთილგანწყობით, მათი უშუალო ჩარევით მომხდარა ქართველთა გაქრისტიანება.

ქართული სამოციქულო ეკლესიის თავდაპირველი მოწყობა ქრისტეს მოციქულთა დამსახურებაა. წმიდა ანდრია ჩვენს ქვეყანაში შემოსულა სამჯერ, ალბათ იმისათვის, რომ შეემოწმებინა როგორ სრულდებოდა ნაქადაგები. წმიდა ნინოს მეოხებით კი ქრისტიანობას მინიჭებია სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა.

#### გამოყენებული ლიტერატურა

1. გრიგოლაშვილი ლაურა, “ყოველთა გუასწავე გალობა”, წმინდა ნინო, სამეცნიერო კრებული, I, თბილისი 2008, გვ.185
2. ებრაელი ტარიელ, სოფელ დიდაჭარის ისტორიიდან, სამეცნიერო კონფერენცია “წმიდა ანდრია პირველწოდებულის გზით”, (მასალები) სხალთის ეპარქია, 2008 წლის 2-4 მაისი, გვ.13
3. კეკელიძე კორნელი, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. IV, თბილისი 1957
4. მგელაძე ნუგზარ, ქურდიანი მიხეილ, (მასალები) სხალთის ეპარქია, 2008 წლის 2-4 მაისი, გვ.13
5. მიმოსვლა ანდრია მოციქულისა, ძველი ქართული თარგმანის ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო დაურთო მალხაზ კობიაშვილმა, თბილისი, 2008
6. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, გვ. 452-453
7. Тольковий Типиконъ, Объяснительное изложение типикона съ историческимъ введениемъ, составили профессоръ Киевской Духовной Академии, Михаилъ Скабалановичъ, выпуск , Киевъ 1910, стр.3
8. გრიგოლ ფერაძე, საქართველოს ისტორიის პრობლემები, (გერმანულიდან თარგმნა თამარ ჭუმბურიძემ) არტანუჯი, საისტორიო ჟურნალი, თბილისი 2003,

## For the Question of the Georgian Apostolic Church

The origin of Georgian Apostolic church is connected with an activity of Saint Apostles (St Andrea, St Svimeon, St Matata, St Barthlome). But there are no mention their names in Georgian sources until 11<sup>th</sup> century. St Nino is an enlightener of Georgia by Greek and Armenian written sources. She appears in Georgian written sources only in 19<sup>th</sup> century. What was the reason?

“Walking and Preaches of St Andrea” was regarded as an apocryph work and it wasn't read in church, but the ecclesiastics knew about his merit.

Popularization the name of St Nino was the result of Greek politic. By Greek and Armenian written sources St Nino was a friend of Reptsimians. The emperor of Byzantium sent ecclesiastics to convert Georgian people to Christianity.

**მერაბ ძნელაძე, თამარ ხოზობაშვილი**

### **თბილისის წმ. ორმოც სებასტიელ მოწამეთა ეკლესიის შესწავლისათვის**

კონდაკი: რჩეულნო ორმოცნო მოწამენო, რომელნიცა სებასტიაში, წყალსა და ცეცხლსა შინა გამოვლითა საუკუნოისა სასუფეველისა მკვიდრ იქმენით, მეოხთა ჩვენთა, მადლობით გადიდებთ, რამეთუ გაქუთ კანდიერებაი წინაშე ღვთისა, სიყვარულით ვხმობ თქვენდა მომართ: ყოველთაგან ჭირთა განგვათავისუფლეთ ჩვენ, მღალადებნენნი ესრეთ: გიხაროდენ, წმინდანო ორმოცნო სებასტიელნო მოწამენო, სასწაულმოქმედნო, ყოვლად საკვირველნო. როგორც წმინდა ბასილი წერს, “ორმოც მოწამეს ერთი სული, ერთი სარწმუნოება და სარწმუნოებისათვის ერთი ღვაწლი ჰქონდა. ვინ შესძლებს სიტყვით მისწვდეს მათ ღირსებას, ორმოცი ენაც კი არ იქნებოდა საკმარისი მათი განსაცვიფრებელი ღვაწლის მოსათხრობად”.

1998 წლის ივნისში, ძეგლთა დაცვის მთავარ სამმართველოს ეცნობა, რომ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ილია მეორის ლოცვა კურთხევით განსაზღვრული იყო, თბილისში წმ. ორმოც სებასტიელ მოწამეთა ნაეკლესიარზე, ახალი

ეკლესიის აგება. საპატრიარქოს, ძეგლთა დაცვის მთავარი სამმართველოსა და არქეოლოგიური კვლების ცენტრის ერთობლივი შეთანხმებით გადაწყდა ეკლესიის ნანგრევებთან არქეოლოგიური საკვლევადიებო სამუშაოების ჩატარება. მისი შესრულება დაევალოთ თბილისის შუასაუკუნეთა არქეოლოგიური ექსპედიციის ხელმძღვანელს ოთარ ტყემელაშვილსა და ძეგლთა დაცვის მთავარი სამმართველოს მთავარ სპეციალისტს მერაბ ძნელაძეს.

ეკლესიისა და მისი მიმდებარე ტერიტორიის არქეოლოგიური შესწავლის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას განაპირობებდა სამი ძირითადი პირობა: 1. ტაძარი დაკავშირებულია თბილისის მფარველი წმინდანის აბო ტფილელის სახელთან 2. ეკლესიის სახელწოდება 3. ეკლესიის ადგილმდებარეობა.

ნაეკლესიარი მდებარეობს მტკვრის მარჯვენა მხარეს ისტორიულ “აბანოუბანში”, ნარიყალას ძირში – “ქვედაციხის” ტერიტორიაზე. ჩრდილოეთით მას ესაზღვრება გორგასლის, აღმოსავლეთით – ბოტანიკური, სამხრეთით – სამღებროს ქუჩები, დასავლეთით – საცხოვრებელი შენობა.

არქეოლოგიური სამუშაოები იმავე წელს 4 ივლისს დაიწყო.\* ეკლესია შემორჩენილი იყო ნანგრევების სახით. ზედაპირულად ჩანდა ე.წ. “ქართული აგურით” ნაშენი საბოლოო ეკლესიის კედლები, ხოლო მის აღმოსავლეთ ნაწილში – საკურთხეველის ნაშთი. სწორედ ეს ნაშთები დააფიქსირა 1979 წელს ო.ტყემელაშვილის მიერ ჩატარებულმა მცირე სადაზვერვო სამუშაოებმა [1,166].

სამუშაოების დაწყების წინ მთელი ტერიტორია მოყვნილი იყო თანამედროვე სამშენებლო ნარჩენებითა და სხვადასხვა სახისა და დროის კერამიკული მასალით. 1998, 2001, 2003 წლებში ჩატარებულმა არქეოლოგიურმა სამუშაოებმა ყოველგვარ მოლოდინს გადააჭარბა. წარმოჩინდა დედაქალაქის წარსულის დღემდე უცნობი მონაცემები: 1; ეკლესიის რამდენიმე სამშენებლო ფენა. 2. თბილისის დედაციხის აქამდე უცნობი გალავნის უძველესი (დედაქალაქობამდელი და დედაქალაქობის ადრეული ეტაპის) კედელი. 3. სხვადასხვა დროინდელი ნაგებობებისა და კულტურული ფენების ნაშთები (დედაქალაქობამდელი და დედაქალაქობის დროინდელი). 4. მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანი, ადგილობრივი და იმპორტული არქეოლოგიური მასალა. აღმოჩენები მოიცავს, მეტნაკლები სისრულით, ახ.წ.ა. II-III საუკუნეებიდან მოყოლებული XX საუკუნეებამდე მონაცემებს.

ეკლესია ატარებდა 320 წელს 9(22) მარტს სებასტიის ტაძარზე წამებულ ორმოც კაბადოკიელ მემართა (კირიონისა, კანდიდესი,

დიომნისა, ისახისა, ირაკლისა, სმარაგდისა, ევროიკისი, ვალენტისა, ვივიანესი, კლავდისა, პრისკესი, თეოდულესი, ევტიხისა, იოანესი, ქსანთისა, ილიანესი, სისინისა ანგიასი, აუტისა, ფლაბისა, აკაკისა, ევდიკისა, ლისიმახოსი, ალექსანდრესი, ილისი, გორგონისი, თეოფილესი, დომენტიანესი, გაიოზისა, ლეონტისა, ათანასესი, კვირილესი, საკერდონისა, ნიკოლოზისა, ვალერისა, ფილექტიმონისა, სევერიანესი, ქუდიონისა, მელიტონისა და აგლაისა) სახელს.

სებასტიის ტბაზე წამებულ ორმოც კაბადოკიელ მეომართა სახელი, როგორც მოწამეთ წმინდანებისა, კანონიზირებული IV საუკუნეშივე გახდა. არსებობს IV ს-ში შექმნილი ჰომილია ბასილი დიდისა (379 წ.) - “ორმოცთა მოწამეთათვის”. ჰომიდიის ქართული თარგმანი უძველეს ქართულ თარიღიან ხელნაწერში – სინურ მრავალთავშია (864 წ.) შემონახული. წმ. ორმოცმოწამეთანი VII ს-ის იერუსალიმის კანონიკეში, მის ქართულ ვერსიამიცაა ნახსენები [2].

\* საექსპედიციო სამუშაოებში სხვადასხვა დროს მონაწილეობას ღებულობდნენ: ხელმძღვანელები: ო.ტყეშელაშვილი, მ.ძნელაძე, მეცნიერ თანამშრომლები: ჯ.გვეტაძე, ზ.კალანდაძე, ვ.ჩიხლაძე, გ.ჩრეულიშვილი, დ.მინდორაშვილი, მ.მარგველაშვილი, მხატვარ – არქიტექტორები: მ.ყარაშვილი, ლ.ლაცაბიძე, ფოტოგრაფები: გ.გიორგობიანი, გ.გოდერძიშვილი, ანტროპოლოგი ვ.ასლანიშვილი. ექსპედიციას წლების განმავლობაში კოპნსულტაციებს უწევდნენ: აკად-ბი ა.აფაქიძე, ლ.ჭილაშვილი, პროფ-ბი რ.რამიშვილი, ვ.ჯაფარიძე, ხელოვნებათმცოდნეები; ქაბაშიძე, ვ.არაბული.

საქართველოში, თბილისის გარდა, წმ. ორმოცმოწამეთას ეკლესია არის ნოქალაქევი V ს. [3], ვაზისუბანში (გურჯაანის რ-ნი) VII ს. [4; 5,264-265], ლოუბანთან “კოჯრის ორმოცნი” (თეთრიწყაროს რ-ნი) XVI ს. [6,170-171; 7,18-21], შესადლოა, გორის რ-ნის სოფელ “ორმოცნი”-ს სახელიც ორმოც სებასტიელ მოწამეთასთან იყოს დაკავშირებული [7,81]. გორის რ-ნის სოფელ ბობნევიში არის იოანე ნათლისმცემლის მომცრო ზომის დარბაზული ეკლესია, რომელის ჩრდილო კედელზე ორმოც სებასტიელ მოწამეთას ფრესკაა გამოხატული [7,49-50].

თბილისში, დედაციხის გალავანთან აშენებული ეკლესიისათვის ორმოცმოწამე მეომართა სახელის მინიჭება სრულიად მისაღები უნდა

ყოფილიყო, ვითარც ქრისტიან მეომარ - მცველთა გულების გასამხნეველი.

ციხის გალავნის კედელთან ეკლესიის გამართვა ჩვეულებრივი მოვლენაა ჩვენში, ადრექრისტიანული ხანიდან მოყოლებული. უჯარმაში, ზედა-ციხის ტერიტორიაზე მდებარე ერთ-ერთ კოშკზე მიღებული ორსართულიანი ეკლესიის ადრეული პერიოდის ფენა V ს-ით თარიღდება [8,317].

უძველესი ცნობა თბილისში წმ. ორმოც სებასტიელ მოწამეთას ეკლესიის არსებობის შესახებ მოცემულია ქართველ აგიოგრაფ მწერალთან იოანე საბანისძესთან, რომელმაც ქართლის კათოლიკოსის სამოელის თხოვნით, როგორც თვითმხილველმა აღწერა აბო ტფილელის მარტვილობა. ეს მოხდა 786 წლის 8 იანვარს, პარასკევ დღეს – “მხნეთა მათ გამოიყვანეს იგი გარეშე კართა ეზოსა ტაძრისასა”. . . აწამეს და თავი მოჰკვეთეს “კართა ზედა წმიდისა ეკლესიისათა, რომელი სახელად წმიდათა მოწამეთა ორმოცთა [9,62-63]. ჰაბო ტფილელი საქართველოს დედაქალაქის – თბილისის მფარველ წმინდანათა შერაცხული. 786 წელი უტყუარი თარიღია თბილისში ამ ეკლესიის არსებობისა.

VIII-IX სს არაბთა ბატონობამ განსაკუთრებით მძიმე ხასიათი მიიღო. ის ვითარება რომელიც შეიქმნა აღმოსავლეთ საქართველოში VIII ს-ის მეორე ნახევარში კარგად აქვს ასახული ამ ეპოქის შესანიშნავ მწერალს-აგიოგრაფს იოანე საბანისძეს: “ვართ მძლავრებისა ქუეშე (არაბთასა) დამონებულ, შეკრულნი. ვითარცა რკინათა, გუემელნი და ქეჯნილნი, ძვირძვირად ზღუეულნი”. არ უნდა იყოს საკამათო ისიც, რომ არაბობის პერიოდში, თბილისში, ამირას სასახლის გვერდზე ქრისტიანული ეკლესია არ აშენდებოდა. ამდენად, ეკლესიის თავდაპირველი აგების თარიღი არაბების შემოსვლამდე (654 წლამდე) უნდა ვიგულისხმოთ. როგორც ჩანს, აგრეთვე, ეკლესია დანგრევას მურვან ყრუსა (735 წ.) და ხაზართა სარდალ ბლუჩანას (764 წ.) დამანგრეველ შემოსევებს გადარჩენია.

თავდაპირველი ეკლესიის აშენების დროის შესახებ რამდენიმე საყურადღებო მოსაზრება არსებობს. ჩვენი აზრით, რეალობასთან შედარებით ახლოს სარგის კაკაბაძის მოსაზრება უნდა იდგეს, რომლის მიხედვითაც “იგი (“ბერძენთა ეკლესია”) მეფე ვახტანგ გორგასლის მიერ V ს-ში უნდა აშენებულიყო, ხოლო საფუძველი ბიზანტიის კეისრის ქალიშვილის – ელენეს ცოლად მოყვანა” [10,44].

“ბერძენთა ეკლესიობას” ეხმაურება პლატონ იოსელიანის ცნობაც – “ამავე დროსა წინათ გარდაცვალებისა მეფისა იყო დაწყებული დავა ათონის მთისა წინამძღვართაგან დაქცეულისა შააბაზისა

დროთაგან 40 მოწამეთა ეკლესიისა. ეკლესია ესე იყო თვით იგი, რომელსაც მოიხსენებს ცხოვრება წმინდისა მოწამისა აბოსი” [11,44]. იგივეს აღნიშნავს ეპისკოპოსი კირიონი (საძაგლიშვილი) – “40 მოწამეთა ეკლესია იყო მეტოქი ათონის კარის ღვთისმშობლის მონასტრის” [12]. როგორც ჩანს, ბერძენთ არგუმენტირებული საბუთები უნდა ჰქონოდათ ასე დაჟინებით, რომ მოითხოვდნენ ეკლესიის მათთვის გადაცემას.

არაა გამორიცხული, რომ ეკლესია ვახტანგის ძის – დაჩის მიერ აშენებული იყოს: “ამან დაჩი მეფემან . . . შემდგომად სიკვდილისა ვახტანგისა . . . განასრულნა ზღუდენი ტფილისისანი და ვითარ ებრძანა ვახტანგს, იგი შექმნა სახლად სამეფოდ” [13,205].

განსხვავებული მოსაზრება (ჩვენი აზრით უსაფუძვლო – მ.ძ., თ.ხ.) სომეხ მეცნიერ გალაიანცს აქვს გამოთქმული – “მთავარანგელოზის ეკლესია (იგივე ორმოცმოწამეთა – მ.ძ., თ.ხ.) ყველაზე ძველი ეკლესიაა სომეხი ემიგრანტებისა თბილისში, აშენებულია 754 წლის ზაფხულში საფრანგ ჯულაეცის მიერ და დროთა განმავლობაში რამოდენიმეჯერ შეკეთდა, როგორც თბილისის ყველა ეკლესია [14,45]. ეს, ზოგიერთი სომეხი “ისტორიკოსების” მიერ წყაროების ხელოვნურად შექმნისა და გაყალბების ცნობილი მეთოდია ქართული, მართლმადიდებლური ეკლესიების სომხურ კუთვნილებად დასაბუთების მიზნით [15;16]. გარდა იმისა, რომ ამ ცნობის წყარო არ არსებობს (მოგონილია), ყოვლად დაუჯერებელი, რომ თავისი სასახლის გვერდზე, ამირას, ქრისტიანული (სომხური, თუნდაც ქართული) ეკლესიის აშენების ნებართვა დაეშვა. მითუმეტეს, რომ მურვან ყრუს ლაშქრობის (735 წ.) შედეგებიც სახეზე უნდა ყოფილიყო. ამასთანავე, ეს ის დროა როცა ქართულ მართლმადიდებლურ ეკლესიასა და სომხურ გრიგორიანულ ეკლესიას შორის მეტად გამწვავებული ურთიერთობა არსებობდა. გალაიანცის ცნობას ეჭვის თვლით უყურებდა ცნობილი მეცნიერი, არმენოლოგი ლ. მელიქსედ-ბეგიც.\*

\*. პროფ. ლეონ მელიქსედ-ბეგი საქართველოში მოღვაწე თვალსაჩინო მეცნიერია. თსუ-ს დაარსებიდან (1918 წ.) თავის სიკვდილამდე (1963 წ.) მოღვაწეობის პერიოდში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა არმენოლოგიურსა და ქართველოგიურ მეცნიერებათა განვითარებაში.

ორმოცმოწამეთა ეკლესიის აშენება შეიძლება, აგრეთვე, ვივარაუდოთ VI-VII საუკუნეთა მიჯნაზე, ქართლში ქრისტიანობის – მართლმადიდებლობის გაძლიერებისა და ეკლესიათა ფართოდ გაშლილი მშენებლობების ფონზე. ანდა, ჰერაკლე კეისრის მიერ (626-627 წწ.) თბილისის ციხის დალაშქვრის შემდგომ. როგორც ცნობილია, ჰერაკლემ თბილისსა და ქართლში მკაცრი ღონისძიებები ჩაატარა მართლმადიდებლური ქრისტიანობის განმტკიცების მიზნით, რამდენიმე ეკლესიაც აუშენებია. მიხეილ თამარაშვილის თქმით – ჰერაკლეს გამოსვლამ ღრმა კვალი დააჩნია საქართველოსა და ქართულ ეკლესიას მშვიდობა მოუტანა” [17,27].

ჩვენი მოსაზრებით, თავდაპირველი ეკლესია ერთ-ერთი უადრესთაგანი უნდა იყოს დედაციხისა და თბილისის ტერიტორიაზე აშენებულია შორის. იგი, როგორც მეციხოვნეთათვის განკუთვნილი შედარებით მომცრო ზომისა იქნებოდა. ამიტომაცაა, ალბათ, რომ ჟამთააღმწერთ აბო ტფილელის მარტვილობამდე მისთვის სათანადო ყურადღება არ მიუქცევიათ. ხოლო არაბობის დამკვიდრების დასაწყისში, მას მოკრძალებული - მცირე საყდრის ფუნქცია უნდა მისცემოდა. იგი აგრძელებდა თავის მოვალეობას სანამ თბილისს 853 წელს თავისი სისასტიკით ცნობილი არაბი ამირას სარდალი ბულა თურქი არ შემოესია. თბილისი მთლიანად გადაიწვა. წყაროების მიხედვით 50 ათასი კაცი დაღუპულა. განადგურდა ეკლესიებიც.

მალე დედაციხის ტერიტორიაზე ცხოვრება კვლავ გაგრძელდა, მაგრამ ამჯერად ეკლესიის გარეშე. არქეოლოგიური გათხრები ადასტურებენ შესაბამისი დროის ნამოსახლართა ნაშთებს.

ქართლში ქრისტიანობასა და ქრისტიანულ ეკლესიებს მძიმე დრო დაუდგა. საყურადღებოა, რომ თბილისში XI ს. 60-70 წლებში ქრისტიანთა მხოლოდ ერთი მოქმედი ეკლესია ყოფილა. ალ ჰუსეინის სიტყვით “ამ ეკლესიის მნიშვნელობა ისეთივეა, როგორც მუსულმანებისათვის ქაბას მნიშვნელობა”. სულთანმა (იგულისხმება სელჩუკიანი) განაგრძობს ალ ჰუსეინი “ეს ქალაქი დაიპყრო და იქ ერთი ჯამე გაანაშენებინა”. აღნიშნული გარემოება ერთხელ კიდევ გვიდასტურებს, თუ რამდენად მრავალრიცხოვანი იყო მუსლიმანური მოსახლეობა 1122 წლამდე თბილისში [18,90]. ეს ცნობა კიდევ ერთი დასტურია დავით აღმაშენებლის მიერ თბილისის აღებად (1122 წ.) წმ. ორმოც სებასტიელ მოწამეთა ეკლესიის არარსებობისა (დანგრეული იყო).

ეკლესიის მეორედ აშენება თბილისის განთავისუფლების შემდეგაა სავარაუდებელი, დავითის ან მისი ძის დემეტრეს დროს. ეკლესიის არარსებობის 270 წელი, უთუოდ შეცვლიდა ეკლესიის ადგილის

თავდაპირველ გარემოს. ამიტომაც, სრულიად შესაძლებელია, რომ ახალი ეკლესია არ დაემთხვეოდა ძველის მდებარეობას, მაგრამ იგი აუცილებლად ქალაქის მეხსიერებაში შემორჩენილ ტრადიციულ ადგილას დაიდგებოდა, და ალბათ განსხვავებული ზომის და ფორმის. აღსანიშნავია, ნაეკლესიარზე XII-XIII სს. დროინდელი კედლის მონატულობის ფრაგმენტების აღმოჩენა. ერთ მათგანზე გამოხატულია ძველი ქართული ანბანის (ასომთავრული) ასო “დ” რომელშიდაც ჩახატულია ასო “ა”. პალეოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე, პროფ. ვ.სილოგავას დასკვნით ის XII-XIII სს. თარიღდება. იგივე თარიღს ხელოვნებამტოლნებიც იძლევიან. ეკლესიების კედლების მონატვა და მასზე ქართული დამწერლობის ნიმუშების აღმოჩენა კიდევ ერთი დასტურია მისი ქალკედონურ-ბიზანტიური მიმართულებისა. მონოფიზიტური-სომხური ეკლესიისათვის კედელთა მონატვა დოგმატური თვალსაზრისით ყოვლად მიუღებელია. მათი ეკლესიების უმრავლესობა ამას მოკლებულია [19,133]. მათვის მიუღებელია, აგრეთვე, ეკლესიაში სამარხების გამართვაც. ამ ფაქტების განსაკუთრებით აღნიშვნა იმიტომ დაგვიჭირდა, რომ ზოგი სომეხი “მეცნიერი”, ისტორიულად ტრადიციული მიდგომით ქართული მატერიული კულტურის ძეგლების მიმართ, ამ ეკლესიასაც სომხურ კუთვნილებად მიიჩნევს [20], საფუძვლად კი კარგად აპრობირებულ მეთოდებს – ხელოვნურად შეთხზულ და მოგონილ “წყაროს” ასახელებს. ამნაირი ქმედების უამრავი ფაქტი არსებობს [15;16;17].

გაღანიანცის მიერ უკვე აღნიშნული ყალბი ცნობების მსგავსად მეტად არადამაჯერებლად გვეჩვენება მჩაჰმიანისა და ლ.მელიქსედ ბეგის დასკვნები სირიელი ავტორის გრიგოლ ბარ-ჰებრაის (აბულ ფარაჯის) ნაშრომიდან აღებული ინფორმაციის – 1197 წელს მომხარ ფაქტზე, ქართველებსა და სომხებს შორის, “აღდგომის დღის” გამო შეტაკებასთან დაკავშირებით [21]. ჯერ ერთი, არადამაჯერებლად გვეჩვენება წყაროს ინტერპრეტაცია მომხდარი ფაქტის თბილისში გადმოტანაზე და მეორეც, ყოვლად წარმოუდგენლად გვეჩვენება დედაქალაქში, თამარ მეფის დროს, ვინმეს გაებუდა მსგავსი ქმედება. ამ შემთხვევაში, ზოგერთი არაკეთილგანწყობილი ისტორიკოსის მთავარი მიზანია აღნიშნოს 1127 წელს ქართული ეკლესიის სომხური წარმომავლობა, ხოლო მომდევნონი, ამ მოსაზრებას უკვე უტყუარ წყაროდ და ფაქტად წარმოსახავენ.

ეჭვის საბურველზე ეხვევა, აგრეთვე, თითქოს და უტყუარი წყარო ვინმე სომეხი გადამწერის ვანაკ ვარდაპეტის ცნობაც (XIII ს.), რომ მას გადაუწერია წიგნი ორმოც მოწამეთა ეკლესიაში და 1226 წლის ზაფხულში გაუყიდა [12]. როგორც ცნობილია, 1226 წლის 9 მარტს



ზვარაზმელთა სარდალმა ჯალალ ად დინმა თბილისი სასტიკად ააოხრა. წყართა ცნობით 100 ათასი ქრისტიანი მეტეხის ხილთან რწმენას შეეწირა. დედაციხის ტერიტორიაზე მდებარე ორმოცმოწამეთა ეკლესიასაც არ აცდებოდა დანგრევა. ცოტათი არასერიოზულად გვეჩვენება გაუკაცრიელებულ ქალაქში, ვინმეს მიერ, ახლად გადაწერილი (ალბათ ძვირიც) სომხური სახარებით ვაჭრობა. ერთი კია, რომ კვლავ დასტურდება ორმოცმოწამეთა ეკლესიის სახელი და არა “მთავარანგელოზისა”. სომხები რომ დარწმუნებულნი რომ ყოფილიყვნენ ამ ეკლესიის სომხურობაში, 1792 წელს ახლადმითვისებულ ეკლესიას ძველ სახელს არ შეუცვლიდნენ. სწორედ იმიტომაც შეუცვალეს ეკლესიას სახელი რომ იგი ქართული იყო და მისი წარსული დავიწყებას მისცემოდა.

მესამედ, ეკლესია შენდება 1231 წლიდან, ჯალალედინის დაღუპვისა და სამეფო ხელისუფლების კვლავ თბილისში გადმოსვლის შემდგომ – 1386 წლამდე, ალბათ გიორგი ბრწყინვალეს მეფობის (1314-1346 წწ.) პერიოდში, როდესაც ტაძრების აღდგენა-აშენებამ ფართო ხასიათი მიიღო.

არქეოლოგიური გათხრებისას დაფიქსირდა როგორც ეკლესიის აფსიდა, ისე კედლებიც. ინტერიერში ჩრდილო და სამხრეთ კედლებზე, დაახლოებით შუა წელთან, მიუშენებიათ – პერპენდიკულარულად, მოკლე კედლები, რაც ეკლესიაში გუმბათის გამართვასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული.

XIV ს-ის 80-იანი წლებიდან მონგოლები კალიებივით მოედნენ საქართველოს. 8-ჯერ შემოიჭრა ბარბაროსი თემურ-ლენგი, “შემუსრნა ყოველნი ციხენი და დააქცია ყოველნი საყდარნი, მონასტერნი და ეკლესიანი”. ორმოცმოწამეთა ეკლესიასაც არც ახლა აცდებოდა დანგრევა.

მეთხედვ, ეკლესია აშენებოდა ალექსანდრე I-ის (1425-1440 წწ.) დროს. მეფემან, თბილისისა და ქვეყნის აღდგენა სახალხო საქმედ გამოაცხადა. შემოღებული იქნა ახალი გადასახადი “40 თეთრი” (1425-1440 წწ.) “ყოველთა საქართველოს ციხეთა და საყდართა აღსაშენებლად. საყდარნი და მონასტერნი არიან ყოველნი სრულად ახლად აღვაშენე და შევამკუეს”.

არსებობს დაახლოებით იმავედროინდელი ცნობა ეკლესიის არსებობისა, რომლის მიხედვითაც გიორგი VIII-ს 1449 წ. დაუმტკიცებია უცნობ პირისათვის ქალაქში ამ პირის მიერვე აშენებული საყდარი, სასაფლაო, კათოლიკე ეკლესია ხუცებით, სახლითა და ორმეოცთა ეკლესიურთ, ნასყიდი სახლ-კარი [12]. ეს

ცნობა კიდევ ერთხელ ამოწმებს, რომ აქ არავითარ სომხურ ეკლესიაზე არაა საუბარი.

ეკლესიის შემდგომი დანგრევა, ეპისკოპოსის კირიონის (საძაგლიშვილი) თქმით, უკავშირდება შაჰ-აბას I-ის სახელს (1618-1625 წწ.) [12]. აღნიშნული დროის ეკლესია იგივე ფორმისა და ზომისაა, ხოლო ჩრდილო კედელი უკვე მთლიანად სწორ ხაზს წარმოადგენს, იატაკიც მაღლდება. ეკლესიის გარე ზომებია: 8,5 X 10,8 მ.

1735 წელს, ვახუშტი ბატონიშვილის მიერ შედგენილ რუკაზე ორმოც სებასტიელ მოწამეთა ეკლესია არაა აღნიშნული. როგორც ჩანს, ამ დროისათვის იგი დანგრეული იყო და არ ფუნქციონირებდა. XVIII ს-ის “თბილისის დოკუმენტების” მიხედვით, მამისა ბერძნიშვილი თბილისის უბნების აღწერისას აღნიშნავს, რომ “ციხის პატარა საყდარი” – “მთავარანგელოზის” სახელობისა შედიოდა ციხის უბნის ტერიტორიაზე [22,36].

პ. იოსელიანის ცნობით – “იტყვიან, რო ესე იყოვო ბერძენთაგან აშენებული ორმოც მოწამეთა სახელსა ზედა, მაგრამ სიტყვა არის პირადი თქმული და არა სადა ჩანს”. ერეკლე II-სგან გამოთხოვლ ეკლესიას სომხებმა სახელიც გამოუცვალეს. გადარქმეული, უკვე მთავარანგელოზის ეკლესია, მალევე ინგრევა – 1795 წელს, ალა-მაჰმად-ხანის შემოსევისას.

საქართველოს რუსეთთან მიერთების შემდეგ, XIX ს-ის I ნახევარში, როგორც ჩანს, ეკლესია ნანგრევებს წარმოადგენდა. პლატონ იოსელიანის ცნობით “ამავე დროსა წინათ გარდაცვალებისა მეფისა იყო დაწყებული დავა ათონისა მთისა წინამძღვართაგან დაქცეულისა შააბაზისა დროითგან 40 მოწამეთა ეკლესიისა. ეკლესია ესე იყო თვით იგი, რომელსაც მოიხსენებს ცხოვრება წმიდისა მოწამისა აბოსი. ეკლესიისა ადგილსა დანაქცევთა ამათ, ედავებოდა თბილისელი თათარი . . . ვეზიროვი, მეფესა უნებდა მიცემა მათი ათონისა მთისა მამათათვის; გარნა სიკვდილმან უსწრო მეფესა და ვერ გადასწყდა საქმე და საჩივარი. რუსთა მთავრობისა დროსა 1840 წელს სენატისა უკაზითა ჩაბარდა ვეზიროვთა და ესენი ფლობენ ადგილსა მას და აღშენებულია მასზედა საგაჭრო დუქანთა დღემდე” [11,44].

1837 წ. თბილისში არსებული სიძველეების სიის შენიშვნაში შედგენილი ანონიმური ავტორის მიერ წერია: “მახლობელ აბანო[ე]ბის ხიდსა მიმსვლელისა გზისა არს ეკლესია თუმცა არა ღიდი, მაგრამ არცა მცირე და არის გუმბათიანი. ესე აღშენებული არის ძველის შენობის გვართა სახელსა ზედა წმიდისა მთავარანგელოზისა.

ამისთვის იტყვიან, რომ ესე იყო ბერძენთაგან აღმწებული ორმოცთა მოწამეთა სახელსა ზედა, მაგრა[მ] ესე განაახლეს და აღაშენეს ტფილისელთა სომეხთა 1792 –სა. ამას საყდარსა უწოდებენ ტფილისელნი პატარა ციხის საყდარი” [12].

ბოლო ეკლესია ახლებურად იქნა აშენებული XIX ს-ის დასასრულს. ძველ ეკლესიას დასავლეთი მხრიდან მიუშენეს ახალი ნაწილი და მიიღეს წაგრძელებული ოთხკუთხა ფორმის გუმბათიანი ეკლესია.

1925 წელს ეკლესია კომუნისტებმა ააფეთქეს.

თბილისის წმ. ორმოც სებასტიელ მოწამეთა ნაეკლესიარზე ჩატარებულმა არქეოლოგიური გათხრებისა და წყაროების ერთმანეთთან შეჯერებამ დაგვანახა, რომ ეკლესია მრავალგზის დაუნგრეული და აღდგენილი იქნა. მისი “ცხოვრება”, ვითარც წმინდა ადამიანთა, მოწამებრივი აღმოჩნდა. იგი ამჟამადაც გრძელდება.

კრწანისის წმინიკოლოზის ეკლესიის მოძღვრის დეკანოზ ბესარიონის (მენაბდე), დეკანოზ ზურაბისა (ანთაძე) და მრევლის მიერ დაწყებულ დიდ მადლს, დღეს, დეკანოზი აბრამი (სოლომნიშვილი) და მამა დავითი (დელიბაშვილი) აგრძელებენ. არქიტექტორ რევაზ ჯანაშიას მიერ შექმნილ ახალი ეკლესიის პროექტს, მრევლის, ქველმოქმედთა და ქტიტორთა (ათავაძე, ვაჩიგოგიძე) ძალისხმევით, მომავალ წმ. ორმოც სებასტიელ მოწამეთა ხსენების დღეს -2009 წლის 22 მარტს ეკლესია შეუერთდება მართლმადიდებლური ქართული ეკლესიის დიდ ოჯახს.

#### გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ტყემლაშვილი ო. თბილისის წარმოქმნა – განვითარება. “მნათობი”, 1986.
2. Кекелидзе Корн. С. Иерусалимский канонарь VII века (Грузинская версия) . Тиф. 1912.
3. ნოქალაქევი-არქეოპოლისი, 1978-1982. თბ., 1987
4. ქსე. 4. თბ.,1959
5. ჩუბინაშვილი გ.ნ. კახეთის არქიტექტურა (რუსულ ენაზე). თბ.,1959.
6. ბერიძე ვ. ძველი ქართული ხუროთმოძღვრება. თბ., 1974.
7. ბერიძე ვ. XVI-XVIII საუკუნეების ქართული საეკლესიო ხუროთმოძღვრება. თბ.,1994.
8. ჩუბინაშვილი გ. ქართული ხელოვნების ისტორია. 1936.

9. საბანისძე იოანე. აბო თბილელის მარტვილობა. ჩს. 1.
- 10.კაკაბაძე ს. ვახტანგ გორგასალი. თბ.,1936.
- 11.ოსელიანი პ. ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა. თბ.,1936.
- 12.გორგიშელი ი. ორმოც მოწამეთა ეკლესია თბილისში (მასალები). ხელნაწერი. თბ.,2001.
- 13.ჯუანშერი. ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა. ც. I. თბ.,1955.
- 14.ალანიანი გ. “ტაოზ”, 1919, 6. 1-2.
- 15.არველაძე ბ. სომხური თუ ქართული ეკლესიები საქართველოში ?. თბ.,1995.
- 16.გონიაშვილი ნ. რას წერდა XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართული პრესა სომეხთა მიერ საქართველოში ქართული ეკლესიების მითვისების თაობაზე. საერთაშორისო კონფერენცია რელიგია და საზოგადოება – რწმენა ჩვენს ცხოვრებაში. თბ., 2004 წლის 4-7 თებერვალი.
- 17.თამარაშვილი მ. ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. ქეი, 3. თბ., 1995.
- 18.გაბაშვილი მ. საქართველოს ქალაქები XI-XII საუკუნეებში. თბ.,1961.
- 19.ამირანაშვილი შ. ქართული ხელოვნების ისტორია.თბ., 1961.
- 20.კარაპეტიანი ს. რუკა-ცნობარი – “სომხური ეკლესიები საქართველოში”. ერევანი 1995.
- 21.მელქისედ ბეგი ლეონი. რიგოლ ბარ ჰებრაი (აბულ-ფარაჯი). კიამი.
- 22.ბერძნიშვილი მ. თბილისის გარეგანი სახე XVII-XVIII საუკუნეებში. თბ.,1965.

შემოკლებათა განმარტება:

1. ქსე – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია.
2. ჩს – ჩვენი საუნჯე
3. ქეი ქართული ეკლესიის ისტორია.
4. კიამი – კავკასიის ისტორიულ-არქეოლოგიური ინსტიტუტის მონაბე (რუსულ ენაზე)
5. ქც – ქართლის ცხოვრება.

თამარ ადამია

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, II კურსი

**რამდენიმე მოტივი ვისრამიანიდან, ანუ გზასაყარი მუსლიმურ  
სპარსეთსა და ქრისტიანულ საქართველოს შორის**

ერთ დღეს, მეფე ბაჰრამ გური, მატიახეებისა და ლეგენდების გმირი, თავისი სატროფოს, პირმშვენიერი დელ არამის ფერხით ივცდა. მეფე სიყვარულს ეფიცებოდა გულისწორს, ქალი სიყვარულითვე მიუგებდა. ერთხმად ძგერდა ორი გული, ერთხმად ისმოდა მათი სიტყვებიც, რომლებიც ექოსავით იმეორებდნენ ერთმანეთს. ასე დაიბადა სპარსეთში პოეზია, რიტმი და რითმა.”(5;5)

”ვისრამიანი”, მართალია, რითმებით გაწყობილი ლექსი არ არის, მაგრამ ის საოცარი ზატოვნება აზრისა, დახვეწილობა და მოქნილობა მხატვრული ზერხებისა, ზოგჯერ უხამსიც, მაგრამ საბოლოო ჯამში ძალიან ადამიანური სისუსტენი თუ გატაცებანი უთუოდ გვარდვევინებს ნაწარმოების პროზაულ ჩარჩოებს და პატარა ეპითეტებისა და მეტაფორების სარმლებიდან სპარსული პოეზიის საოცარ, უსაზღვრო სამყაროში გვანხედებს. "ვისრამიანი", უდაოდ, უტყუარი მხატვრული აღლოთი და დიდი მთარგმნელობითი ოსტატობითაა შესრულებული, მაგრამ მასში, ასევე უდაოდ იგრძნობა სპარსული პოეზიის სურნელება.

ჩვენი აზრით, "ვისრამიანი" ერთგვარი გზაჯვარედინია სპარსეთსა და საქართველოს, მუსლიმობასა და ქრისტიანობას შორის. ესაა საცარი მოდელი ნაწარმოებისა, რომელიც, მიუხედავად იმისა რომ წარმართულ ეპოქაში შეიქმნა, თანაბრადმისაღები აღმოჩნდა როგორც მუსლიმური ეპოქის სპარსელებისთვის, ასევე ქრისტიანი ქართველებისთვის. აქედან გამდინარე, ჩვენი თემის მიზანია, რამდენიმე მოტივის საფუძველზე წარმოვაჩინოთ თუ კონკრეტულად სად არის გზასაყარი ამ ორი ქვეყნისა და მათი რელიგიებისა.

პირველი, რაც ატყვევებს "ვისრამიანის" მკითხველს, ეს სილამაზის შეგრძნება და სრულქმნილი მშვენიერების მიმზიდველობაა: "თუ ვპოვებ მიწისა მზესა, არ ვეძებ ცისა მზესა"—ამბობს ავტორი. "ისეთი ასული შობა შაჰრომან, რომელ მისითა შუქითა ბნელი დამე ნათლად შეიქმნა. არ მუცელი იყო, გარნა აღმოსავლეთი იყო და მოსგან გამოვიდა მნათობი მზე." ასეთი განდიდება ამქვეყნიური, წარმავალი ნიჭისა უცნობია "ვისრამიანამდელი" ქართული ლიტერატურისთვის. აგიოგრაფია ასე არ აზროვნებდა. სამაგიეროდ, მიწიური სიამეებით

გატაცება შეეძლო ომარ ხაიამს, XI საუკუნის სპარს პოეტს, რადგან თვლიდა, რომ :

”შენი დროც წავა, ვერ გიშველი ვეღარც ალაჰი,  
სული მოსწყდება სხეულს, როგორც სუსტი ბალახი,  
და ამ ჩვენ თავებს ცოტა ხანში წიხლებს ჩასცემენ,  
სადოქე თიხად რომ აზილონ ჩვენი ტალახი.”

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ზორციელი სილამაზის დიდება არაქართული მოტივე იყო “ვისრამიანამდელ” ქართულ ლიტერატურაში, თუმცა შემდგომი დროის მწერლობაში მან ფართოდ მოიკიდა ფეხი.

მეორე მოტივი, რომელიც ასეთივე დახვეწილობითა და გარკვეულობითაა ჩამოყალიბებული ნაწარმოებში, ბედისწერას ეხება: ”საწუთროისა საქმე და მუხთლობა დაუთვალავია, საწუთრო ასრე ნასკვთა შეჰკრავს, რომელ ათასი ცნობა და გონება იყოს, ვეღარ გახსნი”—ვეითხოვლობთ “ვისრამიანში”. ქრისტიანული მსოფლხედველობით, ადამიანი თავისუფალი არსებაა და მისი ბედი მისივე სურვილითაა განპირობებული— ის სრული თავისუფლებით ირჩევს ცხოვრების გზას და პასუხისმგებლობაც, გარემო ფაქტორების გათვალისწინების მიუხედავად, პირდაპირ მას ეკისრება. აღსანიშნავია, რომ ჩვენში ეს რელიგიური სწავლება პირდაპირ აისახა როგორც “ვისრამიანამდელ”, ისე შემდგომი დროის ლიტერატურაზე, მაშინ, როდესაც მას არც ისლამი აღიარებს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, სრულიად ადვილია სპარსულ ნაწარმოებებში ბედისწერის მოტივის წანამძღვრების მიგნება. “ვის-რამინს ყვედრება არ უნდა, მით რომელ ღმრთისა განგებისა გზა სიბრძნითა არა შეიკვრის”. საერთოდ, თავის მართლება, ერთგვარად, დანაშაულის აღიარებასაც ნიშნავს, ანუ ავტორი ხვდება, რომ არც მაინცდამაინც სათნოა ვის-რამინის სიყვარული, მაგრამ ამას ბედისწერას აბრალებს. დაახლოებით იგივე აზრისაა სპარსული პოეზიის წარმომადგენელი ომარ ხაიამი, როცა თავისი ლაღობისა და ლოთობის გამართლებას ცდილობს:

“მარადისობას ვერ შევიცნობთ მძიმე წიგნებით,  
ვერ გავიხარებთ გამოუცნობ გზათა მიგნებით,  
ჩვენ მარტოოდენ ფარდის მიღმა ვმსჯელობთ და ვდაობთ  
და ოდეს ფარდა აიხსნება აღარ ვიქნებით.”

აქედან გამომდინარე, ბედისწერის გაგებაც არაქართული (ქრისტიანულ-ლიტერატურული თვალსაზრისით), არამუსლიმური, მაგრამ სპარსულ ლიტერატურაში მიღებული მოტივია.

აქვე, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ მხოლოდ სპარსული მსოფლხედველობა არ არის გატარებული “ვისრამიანში”,

მაგ.: ”ხე რა მართლად არა დანერგულ იყოს, სიმრუდე მაშინვე აჩნია. ბოლოსა ჟამსა საქმე რა გაირყენებოდეს, თავსავე ზედა გამოჩნდების. რა ავი წელიწადი გვაღვისა მოვიდოდეს, ზამთარსა შეეტყობის და დააჩნდების. ისარი რა არამართლად მივიდოდეს, მშვილდისა მოზიდვასა შეეტყობის. რა ხესა ზედა ნაყოფი ცოტა გამოვიდოდეს, გაზაფულ მისსა აყვავებასა ზედა გამოჩნდების.”—ეს მოდელი თანაბრად მისაღებია როგორც სპარსული, ისლამური, ისე ქართული, ქრისტიანული აზროვნებისთვის; ხოლო: “რაცა მლაშესა ადგილსა დასთესო თესლისაგნცა უნაწილო იქმნე და ნაყოფისგანცა”—ძველ ქართულ სიბრძნესაც გვაგონებს, რომ: “თუ საძირკველი დანგრეულია, მაშინ კედლების აშენებისთვის, ყოველი შრომა დაკარგულია”.

მთელ ნაწარმოებში იგრძნობა ავტორის საოცარი გემოვნება, ხალასი აზრი თუ გადმოცემის სხარტი მანერა. მაგ.: “ზოგჯერ ჯაჭვსა შიგან ხრმალი შევიდის, ვითა წყალი; ზოგსა თვალსა შიგან ისარი შეეპარის, ვითა ძილი; ზოგსა გულსა შიგან ისარი შეეპარის, ვითა სიყვარული; ზოგსა თავსა აფთი შევიდის, ვითა ტვინი. თუ სთქვა, ხრმალმან იცოდა— თუ ღმერთმან სული კაცსა შიგან სადა დაამკვიდრა, მასვე კვალსა მახვილი შევიდის და მის კვალისგანვე სული გამოვიდის...ომსა შიგან ისარი მკერვაღსა ჰკვანდა, მკერვალისაებრ შეაკერის ხორცი უნაგირსა.” მართალია, ეპითეტების ასეთი კორიანტელლი არ გვხვდება “ვისრამიანამდელ” ქართულ ლიტერატურაში, მაგრამ ძნელი სათქმელია, რომ მას ქრისტიანობა ეწინააღმდეგება, და მით უფრო, ნაწარმოების მხატვრულობა არაქართულ მოტივად ვერ ჩაითვლება, რადგან ფაქტია, რომ ის ქართველმა თარგმნა. აქვე, უდაოდ დამახასიათებელია ეს მოტივი სპარსელებისთვის, რომელთაც არც ისლამი უკრძალავდათ და არც შესაძლებლობები დალატობდათ—ქართველებსაც არაერთხელ შეუქიათ სპარსული ენის “მუსიკობა”. აქედან გამომდინარე, მაღალი მხატვრული გემოვნება თანაბრად დამახასიათებელია როგორც სპარსული, ისე ქართული კულტურისათვის.

ფეიქრობთ, მნიშვნელოვანია სიკეთის გაგება “ვისრამიანში”. აქ მწვავედ დგას პრობლემები სიმართლისა, სათნოებისა, სიწმინდისა და საერთოდაც დასაფიქრებელია თუ რომელ ძალას ამარჯვებინებს ავტორი,—სიკეთეს თუ ბოროტებას? როგორია სიკეთე “ვისრამიანისეული” გაგებით? როგორც კ. კეკელიძე წერდა, ორთაბრძოლას დედოფლისა და ტახტისათვის რამინი მოიგებს, თუმცა კანონიერი მფლობელი ტახტისა და ქმარი ვისისა მობადაია, რომელსაც არავისთვის არაფერი დაუშავებია, მაგრამ ავტორი ისე გვიხატავს ამ პარსონაჟებს, რომ მკითხველის სიმპათია მაინც

მოღალატე გმირის მხარესაა. ამგვარი მიდგომა პერსონაჟებისა და ზოგადად, იდეალებისადმი ქრისტიანობის ზეგავლენით უცხოა ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლებისათვის; მაშინ, როდესაც ისლამში (რომლის იდეოლოგიასაც ეხმიანება ამ შემთხვევაში ეს მოტივი),—მიზანი ამართლებს საშუალებებს.

სამიჯნურო ნაწარმოებში, ბუნებრივია, ყველაზე მნიშვნელოვანი მოტივი სწორედ სიყვარულია; მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ აქ არ არის საუბარი სიყვარულზე მისი ტრადიციული და ყველაზე ამაღლებული გაგებით. “მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არბულითა ენითა”—ეს შოთასეული განსაზღვრება ყოველ ნაბიჯზე გვახსენდება “ვისრამიანის” კითხვისას. პერსონაჟების მთავარი მამოძრავებელი ძალა “გულის ნება” და “დაუთმობლად მოხელთების” სურვილია. არათუ “ვისრამიანამდელი”, თანამედროვე ქართველისთვისაც მიუღებელი მონობა საკუთარი სურვილებისა, ღალატი, ორპირობა, სიცრუე ლაიტმოტივად გასდევს მთელ ნაწარმოებს. მართალია, მოქმედება არაქრისტიანულ გრემოში ზდება, მაგრამ არც მუსლიმური რელიგია ამართლებს ამგვარ საქციელს, აქ ხომ საუბარი ზოგადსაკაცობრიო ფასეულობებზეა!...

საინტერესოა ლხინისა და ქეიფის ამსახველი ეპიზოდები “ვისრამიანში”. “ნუ შეიჭირვებ წყლულ გულს, არ ქვა ხარ და არცა რკინა. ნუ ემდურვი მოყვარესა და ნუცა გულსა. აწ წამსა ერთსა გაიხარენ ღვინითა, აილე ჭიქა დააგდე ჭირი”. ”მე მიჯნურობისაგან გამიყვითლდა პირი, აწ ღვინითა სიყვითლეთა ჩამოვირეცხი და გულისაგან ჯანგსა ვარდისა ფერი ღვინო ამიყრის... დღე და ღამე ამით მთვრალი ვარ, იგი უკეთ დამავიწყებს ჭირსა ჩემსა”. როგორც აღმოჩნდა დიდი თაყვანისცემით ეკიდებიან სპარსელები სასმელს და რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს, არც თუ ისე მცირეა ღვინის ტრფიალთა რიცხვი უკვე გამუსლიმებულ სარსეთშიც:

“როცა ფესვები სიცოცხლისა დამიდუნდება  
და ზედ სიკვდილი დამედება მძიმე

ხუნდებად,

ღვინის ჭურჭელი გააკეთეთ ჩემი მიწისგან,  
აავსეთ ღვინით და სიცოცხლე  
დამიბრუნდება”—წერდა ომარ ხაიამი. თუმცა, “ვისრამიანში” ღვინისმსმელობაც ზღვარგადასულია. აქაური ნადიმი ძალიან ადვილად გადადის მემთვრალეობაში. და აქ შეიძლება გვიხსენოთ ომარ ხაიამის კიდევ ერთი ლექსი, რომელშიც ერთგვარი მცდელობაა აიხსნას, თუ



რატომ ეძლევა ადამიანი უკანონო სიყვარულს, ან რატომ სვამს ასე უზომოდ:

“მითხრეს, როდესაც გაიხსნება სამოთხის ბჭენი,

დაგზვდება ღვინო, ფერიები, ლალი და მშვენი,

ბოლოს თუ მაინც იგივე საქმეს უნდ ვეწოთ, ვერ გამოგია რაღა არის ცოდვები ჩვენი”.

ამგვარი მიდგომა უცხოა ქრისტიანობისთვის. ქართველი კაცისთვის სასმელი და განსაკუთრებით ღვინო ძალიან ნაცნობი და მშობლიურია, მაგრამ უზომო ღოთობა და ღალბობა არასოდეს ქცეულა მისთვის ნორმად და განსაკუთრებით “ვისრამიანამდელ”, ქრისტიანული სულით გაჯერებულ საქართველოში. ღვინისმსმელობა მიუღებელია ისლამშიც, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ეს მოტივე საკმაოდ მძლავრია სპარსულ ლიტერატურაში.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჩვენი აზრით, ნათელია, რომ “ვისრამიანის” რამდენიმე მოტივის განხილვაც საკმარისია იმაში დასარწმუნებლად, რომ ჩვენ წინაშე სინკრეტული, პოლიგამიური ნაწარმოებია. როგორც ვიცით, ეს რომანი წარმართულ სარსეთში შეიქმნა და ძალიან საინტერესოა რა არის მიზეზი იმისა, რომ ზემოთქმული მრავალი წინააღმდეგობის მიუხედავად, ის თანაბრამისაღები აღმოჩნდა როგორც მუსლიმური ეპოქის სპარსელებისთვის, ისე მართლმადიდებელი ქრთველებისთვის.

მართალია, ეს არ ყოფილა ჩვენი თემის მიზანი, ჩვენ მხოლოდ ერთგვარი გზასაყარის სახით გვსურდა “ვისრამიანის” წრმოჩენა, მაგრამ მაინც, კ. კეკელიძეს დავიმოწმებთ და ვიტყვით, რომ “ვისრამიანის” მიმზიდველობა შესაძლოა მისმა ძალიან ადამიანურმა და დაუფარავმა სტილმა განაპირობა. ხან მისაბადი, ხშირად გასაკიცხიც, მაგრამ საბოლოო ჯამში ძალიან ბუნებრივი და რაც მთავარია, ძალიან თავისუფალი იდეალები გახდა მიზეზი იმისა, რომ ჯერ მუსლიმმა სპარსელებმა, შემდეგ კი ქრისტიანმა ქართველებმა თავის თავში მოქებნეს ძალა და საკუთარი თავი ამოიცნეს, საკუთარ ადამიანურობას, საკუთარ სისუსტეებს მიაგნეს ამ ნაწარმოებში და სწორედ ამიტომაც შეიყვარეს იგი.

### გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ქართული პროზა, II, თბ.1982
2. ომარ ხაიამი, რობაეზი, თბ.1998
3. კ. კეკელიძე, ძვ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ.1981
4. შირაზული ვარდები, თბ.
5. ჯ. დარმსტეტერი, სპარსული პოეზიის გენეზისისთვის, თბ.1985
6. ვ. კოტეტიშვილი, აღმოსავლურ დასავლური დივანი, თბ.2004
7. გ. იმედაშვილი, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ.

### Several motives of “Visramiani” as a cross-road of Christian Georgia and Muslim Iran

Summery

The story is about relations of two country and their religions which is shown in “Visramiani”. ”Visramiani” was written in old Persian language and then translated in Georgian. It is very interesting, that “”Visramiani” in Christian Georgia is as popular as in Muslim Iran. So the main aim of our composition is to show “Visramiani” as a common cultural story of two radically different countrys.

**Библия и живопись - сквозь века.**

На протяжении истории человечества при неизменяемости Самого Воплотившегося Слова менялись формы, в которых смертные пытались запечатлеть бессмертное. Создававшиеся для выражения этой Вечной Сущности формы всегда заключали в себе - в их неразрывной связи - мысль и чувство. Величайшие мастера живописи, будучи, как они считали, исполненными св. Духа, - художники римских катакомб, творцы соборов и базилик, Беато Анджелико Фра, Микеланджело, Альбрехт Дюрер, Рембрандт, Лукас Кранах-старший, Якоб Тинторетто, Питер Пауль Рубенс, Рафаэль, Сандро Боттичелли, Караваджо, Диего Веласкес, Эль Греко, Гвидо Рени, Антонис ван Дейк и многие другие - создавали свои шедевры во славу Божию, руководствуясь мыслью и чувством. В результате возникали прекрасные полотна и фрески, обращенные в равной степени и к нашему разуму, и к нашему сердцу, и к нашему осмыслению духовности. Христианское искусство - искусство символическое. Нет необходимости доказывать, что невозможно по достоинству оценить творение этого искусства, пока не понят его сюжет и не раскрыто его символическое значение. Ни один признанный шедевр не создавался только «ради искусства». Ни один мазок краски не наносился на полотно или стену ради только лишь желания «сделать красиво». Старые великие мастера Возрождения и средневековья, а также их последователи XVI-XIX веков не знали такой, безусловно показавшейся бы им абсурдной, формулы, как «искусство для (ради) искусства».

Не смея конкурировать с Мировым Разумом, мастера прошлого вкладывали свой разум в создаваемое ими. И плоды их мыслительных подвигов мы должны осознать, созерцая их творения. Нельзя не поражаться грандиозности и продуманности таких проектов, как скульптурное убранство французских и немецких готических соборов, в которых насчитывается до нескольких сотен больших и маленьких скульптурных фигур, подчиненных единой логической концепции, или росписи итальянских церквей эпохи Возрождения. В огромных циклах иллюстраций на разные

ветхозаветные и новозаветные сюжеты предстает вся Библия, в частности, в творениях Дюрера, Джотто, Микеланджело, Рафаэля, Рембрандта, Рубенса...

Неверное понимание целей творчества мастеров прошлого породило превратное толкование значения их вклада в человеческую культуру. Его видели в усовершенствовании форм и техники, то есть в том внешнем, что получалось в результате их творчества. Отсюда бесконечные похвалы художникам за то, чему они не придавали большого значения, и ни слова о том, что было для них первостепенным, самым главным. Можно представить себе ироническую усмешку, к примеру, Джотто, Веласкеса или Крамского, прочти они о себе такое суждение: «Искусство этого мастера знаменовало собой не звено последовательной эволюции, а реформу, переворот. Он воплотил художественные стремления передовых слоев современного ему общества, предвосхитил современное для него направление в живописи, создал предпосылки для формирования европейского реализма в живописи». Неужели можно всерьез думать, что целью Джотто, Дюрера или любого другого было «предвосхитить направление», «создать предпосылки...», «воплотить художественные стремления передовых слоев современного ему общества»?

В данной статье мы сосредоточим внимание не столько на многообразии трактовки Ветхого и Нового Завета живописцами вообще (живописные полотна на библейские сюжеты; великолепные, характерные портретные образы святых; а также сохранившиеся до наших дней старинные иконы составляют сокровищницу экспозиций множества музеев и галерей европейских стран и частных коллекций), сколько на главной фигуре Библии - Иисусе Христе, от которого и получила название новая религия - христианство. Мы кратко рассмотрим то, как было принято изображать Его, начиная с первых веков христианства. Его образ, каким он предстает в ту или иную эпоху, отражает господствовавшие в данную эпоху религиозные представления и догматы. Речь пойдет не об изображениях Христа в качестве лица евангельского повествования, а о том, как Он изображался как Бог - Бог-Сын, второе лицо св. Троицы.

Иисус Христос - это Бог, который, естественно, чаще всего фигурирует в христианской иконографии. Не было в истории христианского искусства - как западного, так и восточного -

периода, пусть даже самого краткого, когда бы не создавались Его изображения. Произведения искусства всегда были отражением религиозных верований и являлись «контрапунктом» к догматическим канонам. Начать, естественно, необходимо с самых первых изображений или даже с сохранившихся и повлиявших на выработку иконографии Христа описаний Его облика. Считается, что первые изображения Христа были созданы еще при Его жизни. Эти изображения возникли чудесным образом, то есть отнюдь не в результате человеческой деятельности. Потому они именуются «*acheiropoietes*», то есть нерукотворными. Это образы - в одних случаях считающиеся подлинными, в других апокрифическими, - получившиеся как отпечатки лика Христа. Один такой отпечаток - плат Вероники. Другие изображения - портреты, приписываемые Никодиму, Пилату или св. Луке. Сведения о них дошли до нас в письменных источниках, относящихся к самым первым векам новой эры. Они по крайней мере доказывают, что уже в самом начале христианства Бог-Сын часто изображался в живописи и даже в скульптуре.

Иоанн Дамаскин упоминает о традиционном веровании - древнем, но бытовавшем и в его время, - согласно которому Иисус Христос Сам признавался автором одного из своих портретов. Весь эмоциональный строй этой истории представляется нам чуждым тому образу Христа, который может быть создан исходя из канонических Евангелий, и мы далеки от мысли считать нижеследующую историю достоверной. Но поскольку у нас речь не об исторически истинном, а о том, что влияло или могло влиять на создание визуального образа Спасителя (этот образ и мог служить как бы отправной точкой для художников, работавших над различными портретами Христа), мы должны изложить здесь эту широко известную в древности историю. Она, очевидно, первая в ряду рассказов подобного рода.

Апокрифическая история первого портрета Иисуса Христа, как ее донес до нас Иоанн Дамаскин, такова (существенная особенность здесь та, что рассказ этот не передает образ Христа, а говорит лишь о факте существования такового): «(...) Когда царствовавший в Эдесском городе Авгарь V (15-й царь этой династии, правивший с 13-го по 50-й год) послал живописца, чтобы он нарисовал похожий образ Господа, и когда живописец был не в состоянии этого сделать по причине

сиявшего блеска Его Лица, то Господь Сам, приложив кусок материи к Своему божественному и животворящему Лику, отпечатал на куске материи Свой образ и послал его Авгарю». Подробно - с якобы подлинными письмами Авгаря к Христу и ответом Христа - излагает эту историю Евсевий Памфил. Страдая от болезни, Авгарь якобы написал Спасителю письмо с выражением веры в Него как сошедшего с небес Бога (или Сы-на Божия) и с приглашением прибыть в свою столицу Эдессу исцелить его и раз-делить с ним царство. Господь, однако, отклонил приглашение, уведомив царя пись-мом, что Его земная миссия закончена и Он восходит к Отцу Своему. (Подлинность этой переписки многими историками отвергается). Тогда Авгарь послал к Христу своего художника. Дальнейшее мы уже знаем от Иоанна Дамаскина.

Долгое время считался подлинным документ, дающий подробное описание внеш-ности Христа. Это так называемое «Письмо Лентула», адресованное римскому Сена- ту. Публий Лентул был проконсулом Иудеи до Ирода. Его описание внешности Хрис-та - очевидно, апокрифическое (подложность этого документа доказывал - и, как многие считают, доказал - еще в XV веке итальянский гуманист Лоренцо Валла) - датировалось самым ранним периодом христианской истории и упоминалось ранними Отцами Церкви. Император Константин приказал написать изображения Сына Божия по этому «словесному портрету». В VIII веке, когда писал Иоанн Дамаскин, приз-нанный облик Христа был таким, как он описан именно в этом документе.

В те времена, когда Бог-Отец изображался лишь в символическом виде - протер-тая из облаков рука или лицо в форме обобщенного образа, как это видно во фрагменте фрески Микеланджело Буанарроти «Сотворение Адама», - Христос пред-ставал уже в полный рост, любого возраста - младенцем, двенадцати-, восемнадцати- или тридцатилетним, как безбородым, так и с бородой, с мягким выражением лица. Юный Христос - излюбленный образ художников катакомбного периода истории христианства. Но и позже Его можно увидеть изображенным молодым или же юным, что характерно для икон цикла «Спас Эммануил» (это иконографический образ, представляющий Христа в детском возрасте). На западной стене интерьера Реймско- го собора он предстает безбородым. Таким - юным и улыбающимся - Он (а не Бог-Отец!)

является Моисею в горящем кусте; юным и миловидным Он проходит мимо толпы, к которой Иоанн Креститель, указывая на Него, обращается со своими сакраментальными словами: «Ессе Agnus Dei» («Вот Агнец Божий»). И действительно, в высшей степени логично, что Божественный Агнец, явившийся в человеческом облике, как он и представлялся в мыслях художников, должен быть представлен юным и нежным. Наконец, Христос изображен здесь безбородым, когда вступает в воды Иордана, чтобы принять крещение от Иоанна Крестителя. Эти фрески и скульптуры, как и все другие, украшающие западную стену Реймского собора, - истинные шедевры, могущие конкурировать с античными. А по выразительности жестов и действий, экспрессии и композиции они не имеют себе равных.

В XV-XVI веках, и позже, огромную популярность приобретают такие сюжеты, как Ессе Номо, снятие с креста, положение в гроб. Мы не касаемся их здесь подробно, так как величественные живописные полотна Маттиаса Грюневальда, Караваджо, Якопо Тинторетто, Сандро Боттичелли, Паоло Веронезе, Рембрандта, Рубенса достойны более подробного и отдельного рассмотрения. Стоит, однако, отметить, что даже в том, как изображалось собственно взятие под стражу, поругание Христа, суд Пилата, распятие, - прослеживается отчетливая тенденция к усилению и обострению чувства физического страдания Бога-Человека. Если в самый ранний период христианского искусства распятие Христа символизировалось одним лишь крестом, без распятого на нем Божественного Страдальца, то теперь Он непременно изображается, причем не в виде триумфатора, победившего смерть, как это было вплоть до X века, а в виде изможденного физическими муками человека, умершего на кресте. Развитию этого образа Христа в огромной степени способствовал рост религиозного мистицизма, стимулированный сначала литературными трудами и религиозными подвигами св. Франциска Ассизского, а позже св. Бригитты Шведской. Самым экспрессивным воплощением этого образа Христа является, безусловно, Изенхеймский алтарь Грюневальда. Во главу угла ставится идея Его страданий, которые воплощаются художниками в высшей степени реалистично, если не сказать натуралистично, что прослеживается и в картинах Караваджо. Возникает

иконографический тип - Муж Скорбей: полуфигурное изображение Спасителя или только Его лика, в терновом венце, с кровоточащими ранами, с меркнувшим или уже угасшим взором.

Итак, можно констатировать, что при всем разнообразии состояний - физических и душевных - Христа, в которых Он предстает в памятниках изобразительного искусства западноевропейских мастеров, их можно свести к двум основным типам: либо Христос юный и безбородый, совершенный - духовно и физически - Бог, олицетворение заботливости, любви и нежности; либо Он зрелых лет и с бородой, с глубокой печатью страдания человек. До XII века преобладал первый тип изображения Христа, начиная с XII века и вплоть до конца XIX века - второй. Первое тысячелетие тяготело к образу Христа «прекрасного» (потому раннее христианское искусство вообще не изображало изуродованного тела Христа на кресте), второе - к образу Христа, страшного в Своем гневе (Страшный Суд) или обезображенного физически - мучениями, принятыми Им на Себя во избавление человечества от греха.

Здесь мы должны вкратце рассмотреть вопрос, что значит «прекрасное» и «безобразное» - понятия, бурно обсуждавшиеся в связи с Христом в первые века христианства. Два текста оказали сильное влияние на образ Христа, выработанный восточными Отцами Церкви. Во-первых, слова апостола Павла (он также, как и Христос, наравне с Богородицей и другими апостолами, запечатлен на многочисленных живописных полотнах, иконах и фресках): «...уничжил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек». Во-вторых, текст Исайи: «...нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились».

Восточные Отцы Церкви толковали эти слова в буквальном смысле и утверждали, что Слово, пришедшее в мир, взяло на



Себя все человеческие несовершенства и несчастья, дабы преобразить мир. Согласно этой доктрине, страдания и болезни души отражаются на внешнем облике, и чем больше дисгармония внутренняя, тем сильнее уродливость внешняя. И Иисус Христос, как взявший на Себя грехи всего рода человеческого, в высшей степени, по их мнению, отражал эту дисгармонию - Его человеческий облик вызывал жалость. Другие - западные - Отцы Церкви, наоборот, утверждали, что Христос должен был быть самым красивым из рода человеческого. Хотя явившийся на землю в человеческом обличье, Он оставался Богом (Сыном), а Сам Бог - есть красота высшая. Бог бесконечен в Своей красоте, как Он бесконечен в Своей мудрости, доброте и силе. Несовершенства и грехи, которые Он явился уничтожить, не в состоянии были повлиять или умалить его Божественную сущность. Вочеловечившийся во чреве Девы Марии, Он воплотил в Себе всю красоту - Божественную и человеческую; Его Божественность просвечивала сквозь материальное тело.

Мы можем подытожить: Христос, как главный герой Библии, предстал в произведениях искусства в том или ином виде в зависимости от концепции, отразить которую - сознательно или действуя лишь в русле традиции своей эпохи - намеревался каждый из вышеупомянутых художников. Конечно, в строгом смысле слова ни на одном изображении - ни на картине, ни на иконе - Христос не может быть признан абсолютно «красивым». В сущности, художественные изображения Христа не красивы и не безобразны. Христос изображался не с тем, чтобы поражать своей красотой, также как Он изображался не для того, чтобы поражать своим обезображенным обликом. Он изображался для того, чтобы символизировать Добро и Зло.

Христос в средневековом искусстве, в искусстве последующих веков вплоть до знаменитого полотна русского живописца Крамского «Христос в пустыне», такой же человек - не более красивый, - как и другие апостолы. Именно для того, чтобы можно было отличить Его от таких же по облику апостолов, потребовался для Него особый - крестообразный - нимб; не будь этого нимба, Христа во многих случаях трудно было бы отличить от остальных персонажей. Апостолы в свою очередь такие же люди, как и все другие, и от прочих их отличает круглый нимб. Но Христос как Муж Скорбей, отражающий, согласно восточным

Отцам Церкви, всю греховность мира, не более обезображен физически, чем, скажем, распятые с Ним разбойники; нераскаившийся разбойник часто на картинах имеет невыносимо отталкивающий облик (особенно на некоторых полотнах Альбрехта Дюрера, Иеронима Босха или Кранах-старшего). Кстати, примечательно, что младенец Иоанн Креститель часто, особенно в искусстве итальянского Высокого Возрождения, предстает даже более прелестным и очаровательным, чем младенец Христос. Изображение «некрасивого» Христа как теологическую идею следует отличать от некрасивого Христа - образа, получавшегося из-за бездарности художников, каких во все времена было великое множество.

#### Библиография

- Camus E.Le. La vie de notre Seigneur Jesus Christ. Paris, 1901;  
Ferguson G. Signs and Symbols in Christian Art. New York. Oxford University Press, 1968;  
Schiller G. Iconography of Christian Art. London, 1971—1972;  
Вазари Дж. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. Пер. с итал. и комментарии А. И. Бенедиктова. - М., 1956-1971, т. 1-5;  
Покровский Н. Евангелие в памятниках иконографии. - СПб., 1892;  
Соколов М. Бытовые образы в западноевропейской живописи XV-XVII веков. - М., 1994.

M. Chkhenkeli

#### Summary

##### Holy Bible and Painting – Through Centuries

Fine arts are the human thoughts, emotions, mood, worldview and intellectual state. The art culture of Christian world have universal features which give it the aesthetic originality and specificity. This originality of mankind' spiritual culture is determined by the historically diversified components of art which had interwoven in various civilizations for many centuries, where the fine art as one of the basic elements of spiritual culture stipulated the qualitative universality which

has been typical for this culture over the history of its existence. As is known until the present day, the Christian themes, the human attitude to this sphere of his spiritual life has been expressed by literature, music and fine art based on the spiritual principles of a person. For many centuries in the human history, various masters when touching religion in their pictures, icons, frescoes tried to show their emotions, their comprehension of Our Lord, their attitude to Him and to the set spiritual traditions. All this inspired the masters to use the Christian themes with individual approach and comprehension anyway; this made them feel these themes deeply and implement the comprehensive analysis between approaches to the discussed themes in the past centuries and in the periods contemporary for each master and to analyze the appraisal of the past from the point of view of the present day.

**ია გულიაშვილი**

თსუ მაგისტრანტი

### **წმინდა გრიგოლ ფერაძის ცხოვრება და მოღვაწეობა**

გრიგოლ ფერაძე დაიბადა 1899 წლის 13 სექტემბერს სოფ. ბაკურციხეში (ახლ. გურჯაანის რაიონი), მღვდელ რომანოზ ფერაძისა და მარიაშვილის ოჯახში. როგორც თანასოფელელი იგონებენ, რომანოზი „ერთგული იყო თავის მრევლისა. პურს ძალით არავის ართმევდა და თვითონ ღარიბებს აძლევდა ხოლმე. მან გახსნა სოფლისათვის სკოლა და კიდევ დიდი სიკეთე უყო სოფელს“.

წმინდა გრიგოლ ფერაძის შორეული წინაპრები იყვნენ მწყემსები და დიდ დროს თავიანთ ფარასთან ერთად ატარებდნენ უდაბნოში, რომელიც მხოლოდ ზამთარსა და ადრე გაზფხულზე ამწვანდებოდა. ერთხელ ზამთრის წყნარ საღამოს, მწყემსებს ზეციური სასწაული მოევლინათ. ციდან შემოესმათ ზარების მშვიდი რეკვა, რამაც ერთ-ერთი მწყემსისა და მთელი მისი შთამომავლების ბედი გადაწყვიტა. ზეციდან მოვლენილ ზებუნებრივ ზარების მელოდიაში, მან შეიგრძნო მინიშნება ამიერიდან მისი შთამომავლები სულთა მწყემსები უნდა გამხდარიყვნენ. მწყემსის ოჯახის ცხოვრებაში ახალი ეტაპი დაიწყო – იგი და მისი შთამომავლები ფარის მწყემსობიდან, სულის მწყემსებად იქცნენ.

რომანოზ ფერაძე გარდაიცვალა 1905 წელს, როდესაც მომავალი არქიმანდრიტი 6 წლის იყო. იგი დაკრძალეს ბაკურციხის

ეკლესიის ეზოში. მისი მეუღლეს გასაზრდელად სამი ობოლი ბავშვი დარჩა – არჩილი, გრიგოლი და ვასო.

ქმრის გარდაცვალების შემდეგ, გრიგოლის დედა შვილებთან ერთად თბილისში გადავიდა საცხოვრებლად. აქ მას ძალიან უჭირდა და პატარა გრიგოლი ბიძამ, ყვარელის წმ. იოანე ნათლისმცემლის ეკლესიის მოძღვარმა გიორგი ფერაძე თავისთან წაიყვანა, სადაც იგი დარჩა სასკოლო ასაკის მიღწევამდე. მამის საქმის გასაგრძელებლად გრიგოლი შეიყვანეს თბილისის სასულიერო სასწავლებელში, რომლის დამთავრების შემდეგ 1913 წელს, შევიდა სასულიერო სემინარიაში, სადაც ეცნობა საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიის მდიდარ სასულიერო მემკვიდრეობას. ეს იყო საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენისათვის ბრძოლა.

„სასულიერო სასწავლებლის დამთავრების შემდეგ – გრიგოლ ფერაძე თბილისის სასულიერო სემინარიაში შევიდა, რომლის რექტორიც იმხანად იყო კორნელი კეკელიძე – შემდგომში თბილისის უნივერსიტეტის ერთ-ერთი დამაარსებელი. მასსა და ჭაბუკას შორის იმთავითვე თბილი, მამაშვილური ურთიერთდამოკიდებულებს დამყარდა (12.10)“

„1918 წელს გრიგოლი ახალგაზსნილი ქართული უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის სტუდენტი გახდა. იმავდროულად დაიწყო მუშაობა მასწავლებლად გორის მაზრის სოფელ ზემო ხანდაკში. მომდევნო წელს იგი დამოუკიდებლად საქართველოს რესპუბლიკის ჯარში სავალდებულო სამხედრო სამსახურში გაიწვიეს (12.10)“

„1921 წლის დასაწყისში გრიგოლ ფერაძე მშობლიურ უნივერსიტეტს დაუბრუნდა. როცა ბოლშევიკები თავს დაესხნენ საქართველოს, სამივე ძმა სამშობლოს დამცველთა რიგებში ჩაღვა. შემდგომში გრიგოლი წერდა: „მთელი საქართველო სისხლში ცურავდა. სამივე ძმა ფრონტზე ვიყავით. დედაჩემი თბილისში იყო, არაფერი იცოდა ჩვენს შესახებ. სამი ძმიდან პირველი მე დავბრუნდი სახლში . . . დრო არ მქონდა დასვენებაზე მეფიქრა. უნდა მეჩქარა, რათა უმცროსი ძმა მომეძებნა. სხვადასხვა ცნობა მოდიოდა მის შესახებ. . . ძლივს მივაგენით დაკარგულ ძმას, რომელსაც ჩემის ჩასვლის დღეს ფეხი მოჰკვეთეს.“

ამაო გამოდგა ყველაფერი, ჩვენს ქვეყანას წითლები დაეპატრონენ. მათ შეუტყეს ყოველივე ქართულს, ყოველივე წმინდას, მათ შორის, საქართველოს ეკლესიასაც. შიშმა დაისადგურა ირგვლივ. გრიგოლ ფერაძე 1921 წლის მარტიდან სოფ. მანავში მასწავლებლობდა.

„ავტოკეფალიის აღდგენისათვის ბრძოლას სათავეში ედგენ მომავალი პატრიარქები: კირიონი და ლეონიდე და მასთან ერთად სემინარიის რექტორი კორნელი კეკელიძე“.

„გრიგოლმა ნათლად დაინახა, თუ რა უფსკრულისაკენ მიექანებოდა მისი სამშობლო, თუ რას უქადდა ბოლშევიკური იდეოლოგია ყოვლად წმინდას, რაც კი ქართველ ერს გააჩნდა. . . სიძულვილს დაესადგურებინა ერებს შორის, მივინვარებს ომები, მძაძმას არ ინდობს, საზოგადოებაში კლასობრივი განსხვავებებია. დღევანდელი საშიშროებად მოგვევლინენ ღამაში ლოზუნგები, რომელთა მიღმაც სიბინძურე და თვალთმაქცობა იფარება“.

„1921 წლის შემოდგომაზე გარეკახეთის სამღვდელოებამ გრიგოლ ფერაძე გელათში გამართულ მესამე საეკლესიო კრებაზე თავის წარმომადგენლად მოავლინა, სადაც კორონელ კეკელიძისა და მიტროპოლიტ ნაზარის (ლეჟავა) შუამდგომლობით, მისი ევროპაში სასწავლებლად გაგზავნის საკითხი დაისვა. გრიგოლის ბედით თვით კათალიკოს-პატრიარქი ამბროსი (ერისკაცობაში ბესარიონ ზელაია, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი 1921-1927 წლებში) და საქართველოში მცხოვრები ცნობილი მოღვაწე არტურ ლაისტი დაინტერესდნენ.“

„1921 წლის 6 სექტემბერს კათალიკოს-პატრიარქი თბილისში გერმანიის საელჩოს სწერდა: „საქართველოს ეკლესია ამჟამდ კრიტიკულ მდგომარეობაშია, რაც ახალგაზრდა, განათლებული სასულიერო პირების დიდი ნაკლებობის გამო უფრო უარესდება . . . ახლა. . . შეგვიძლია. . . გავგზავნოთ ახალგაზრდა თეოლოგები გერმანიაში, სადაც თეოლოგია როგორც მეცნიერება ძალიან მაღალ დონეზეა.“

„გრიგოლ ფერაძე ამ ქართველთაგან პირველია, რომელსაც განზრახული აქვს მომავალში თავისი ცოდნა და ენერგია ქართულ ეკლესიას მოახმაროს. მე, საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი, ამ ღვთის მოსაწონ საქმეში მას კურთხევას ვაძლევ და მესამე საეკლესიო კრებამაც ერთხმად დაადგინა შესაძლებლობების ფარგლებში მატერიალურად დაეხმაროს ნიჭიერ ახალგაზრდას“.

„1921 წლის ბოლოს, მიიღო რა სარეკომენდაციო წერილი პატრიარქ ამბროსისაგან და საქართველოში მცხოვრებ ცნობილ მოღვაწის არტურ ლაისტისაგან, გრიგოლი მიემგზავრება ბერლინში“.

„როგორც შემდგომ გახდა ცნობილი, გრიგოლმა სამუდამოდ დატოვა საქართველო“.

„სარეკომენდაციო წერილი გაცემული იყო აღმოსავლური სამისიონერო „საზოგადოების“ დამაარსებლის, დოქტორ იოჰან

ლექსიუსისადმი, რომელიც ასევე დაეხმარა გრიგოლ ფერაძეს საბჭოთა ხელისუფლებისაგან გერმანიაში გამგზავრების ვიზის მისაღებად. ლექსიუსმა, რომელსაც არტურ ლაისტიისაგან ნუსტი ინფორმაცია ჰქონდა საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობის შესახებ, ჭეშმარიტად მამობრივი ზრუნვა გამოიჩინა ახალგაზრდა სტუდენტის მიმართ, სტიპენდია დაუნიშნა და ყოველმხრივ შეუწყო ხელი, რათა იგი ბერლინის უნივერსიტეტის სტუდენტი გამხდარიყო. გრიგოლი დიდად ემადლიერებოდა თავის მფარველს, იგი ერთ მოგონებაში წერდა: „პატარა წერილი ვერ დაიტევს ყოველივეს, რაც სწავლის 4 წლის განმავლობაში შთამაგონა დოქტორმა ლეფსიუსმა. ეს მთელი ცხოვრების პროგრამაა, ცხოვრების, რომელიც აღვსილი იქნება ამ მრავალმხრივი და ღვთისგან უმურველად მომადლებული კაცისაგან მიღებული შთაბეჭდილებით.“

ძირითადად სწავლობდა აღმოსავლურ ენებს: ძველებურს, სირიულს, არაბულს, კოპტურს, სომხურს და ბერძნულს. მათთან ერთად შეისწავლა გერმანული, ფრანგული, ინგლისური და ლათინური. მან იცოდა აგრეთვე რუსული, ძველსლავური, ძველსომხური და რა თქმა უნდა ქართული ენა, ხოლო როდესაც მოგვიანებით აღმოჩნდა პოლონეთში სწრაფად შეისწავლა პოლონური ენაც. მრავალი ენის ცოდნა საშუალებას აძლევდა გრიგოლს ორიენტიში გასცნობოდა მთელ მსოფლიო ლიტერატურას: ახლო აღმოსავლეთში ქრისტიანობის ლიტერატურას; ახლო აღმოსავლეთში“ ქრისტიანობის წარმოშობაზე და განსაკუთრებით საქართველოს როლზე ადრექრისტიანული მწერლობის განვითარებაში. ბევრ დროს უთმობდა გრიგოლი პატროლოგიის შესწავლას, (მეცნიერებას, რომელიც შეისწავლის წმინდა მამათა ცხოვრებას, მათ ეპისტოლეებსა და ქადაგებებს) და რომელიც შემდგომ მისი მოწოდების ჭეშმარიტი საგანი გახდა.

1925 წელს გრიგოლმა დაამთავრა ბერლინის უნივერსიტეტი თეოლოგიის დიპლომით. 1925 წლის მაისში გადავიდა ბონის უნივერსიტეტში.

გრიგოლ ფერაძე აქტიურად იყო ჩართული სამეცნიერო ცხოვრებაში, მონაწილეობდა ორიენტალურ კონფერენციებში ბონში და ვენაში. 1927 წლის აგვისტოში გრიგოლმა მიიღო მონაწილეობა მსოფლიო კონფერენციაში ლოზანაში „რწმენა და საეკლესიო წყობა“.

1928 წელს ბონში ორიენტალისტთა სამეცნიერო კომფერენციაზე ფერაძის მოხსენების შემდეგ გამოიტანეს რეზოლუცია ქართული ლიტერატურული მემკვიდრეობის მნიშვნელობისა და გერმანიის უნივერსიტეტებში სწავლების აუცილებლობის შესახებ,

რომელიც წარედგინა პრუსიის განათლების მინისტრს ბეკერს. ეს იყო ახალგაზრდა მეცნიერის დიდი წარმატება.

1930 წელს დოქტორი ფერაძე გაემგზავრა ავსტრიაში ვენის ორიენტალისტთა კონფერენციაზე და შემდგომ, ქალაქ გრაცში ადგილობრივ ბიბლიოთეკაში დაცულ ქართულ ხელნაწერებს სწავლობდა.

1929 წელს გრიგოლ ფერაძემ. . . პარიზში დააარსა წმინდა ნინოს სახელობის ეკლესია . . . პარიზი იყო იმდროინდელი ემიგრანტების ცენტრი. . . . გრიგოლმა გადაწყვიტა მიეღო სამღვდლო წოდება. 1931 წლის 18 აპრილს, 32 წლის გრიგოლი ბერად აღიკვეცა 1934 წლის 5 იანვარს კონსტანტინეპოლის მთავარეპისკოპოსმა, ახლა რომისა და მსოფლიო პატრიარქმა ბასილმა მიანიჭა მას არქიმანდრიტის წოდება. სამამულო ომის დროს ორჯერ პროგერმანულად განწყობილმა ქართველმა მამა გრიგოლი დაასმინეს გესტაპოში, თითქოს ის ბინაში ინახავდეს საიდუმლო სალაროს ებრაელთა გადასარჩენად. დაიკარგა ბევრი რამ.

ოფიციალური ცნობები საკონცენტრაციო ბანკიდან იუწყებიან, რომ არქიმანდრიტი გრიგოლ ფერაძე აღესრულა ოსვენციმში 6 დეკემბერს, 16 საათსა და 45 წუთზე, თუმცაღა მისი გარდაცვალების ზუსტი გარემოება დღემდე უცნობია. 1942 წ.

„არქიმანდრიტმა გრიგოლმა დაგვიტოვა მნიშვნელოვანი სამეცნიერო საგანბური, რომელმაც სამუდამოდ დაუმკვიდრა მას ადგილი მსოფლიო მეხსიერებაში.“

მხოლოდ უწმინდესი და უნეტარესმა სრულიად საქართველოს კათალიკოს პატრიარქმა ილია მეორემ მიაპყრო ჯეროვანი ყურადღება წამებულ არქიმანდრიტს და 1995 წლის 15 დეკემბერს, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის შეკრებაზე, არქიმანდრიტი გრიგოლი შეტანილ იქნა წმინდანების სიაში, როგორც წმინდა მღვდელმთავრე. შექმნა ტროპარი და კონდაკი. არსებობს მისი 4 ხატი. 2 შექმნილია პოლონეთში, 2 კი საქართველოში. კანონიზაციის საზეიმო ცერემონიალს უძღვებოდა პატრიარქი ილია მეორე.

პოლონეთის მართლმადიდებლებმა შექმნეს ლოცვა, რომელიც გადათარგმნა პოლონურიდან გრიგოლ ფერაძის ძმისშვილმა, რომანოზ ფერაძემ და რომლითაც გვინდა დავამთავროთ ჩვენი მცირე ბიოგრაფიული თხრობა ამ უდიდესი მამულიშვილის, უდიდესი მეცნიერის და წმინდანად შერაცხული გრიგოლ ფერაძის შესახებ:

„შენ ივერიის ეკლესიის ანგელოზო, გევედრები სულის სიღრმიდან, დამიფარე შენი წმინდა ლოცვებით, დააცხრე ჩემი ვნებანი.

მე, როგორც გზარეულ ცხვარს, ვთხოვ წმინდა მოწამეო არქიმანდრიტო, შემეწიო შენი შუამდგომლობით და მომიყვანო დიდ მწყემსუხუცესთან, მცხოვრებთან ღვთიურ სასუფეველში და მალირსო ხილვა მოიწვდომელი სინათლისა და მისი მომავლისა. ღირსეულო გრიგოლ, ჩამინერგე რწმენა და გონიერება საღვთო სჯულისადმი და შენი შუამდგომლობით მალირსე უწმინდესი მარადიული დედაბა მამისა და ძმისა და წმინდისა სულისა, აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე ამინ“.

მოციქულთა მეგვიდრე და თანმგზავრი

გრიგოლ ფერაძე – მოქალაქე, მოაზროვნე, მოწამე

### 1. ცხოვრება და შემოქმედება

როდესაც გრიგოლ ფერაძის ბიოგრაფიას და მის სულიერ პორტრეტს ვეცნობით, გვეუფლება აზრი, რომ მის მიმართ განგებამ განსაკუთრებული მზრუნველობა გამოიჩინა: განარიდია წუთისოფელის ზვავსა და ნამქერს – იმხანად საბჭოთა სინამდვილედ მოვლენილს, სადაც ყველა, მეტნაკლებად ცნობილი კაცი, ნებსით თუ უნებლიეთ ამ სისტემის მოხარკედ და მსდახურად იქცა. უფრო ზუსტი იქნება თქმა: განგებამ იზრუნა, რათა მას, ჭაბუკს, წუთისოფელში სულის სიმდიდრე და ამაღლება შეძენა; შეუბღალავად დაეცვა და შეენახა ეს საუნჯე, ვიდრე მისთვის წუთისოფლიდან მოწამის დარდად გასვლის ჟამი დაირეკებოდა.

„ცნობილია გზა და სახსარი, რათა კაცად–კაცადმა ეს სული და ეს ამაღლება აქვე, წუთისოფელში, მოიმკო და განავითარო. ესაა წუთისოფლის მხსნელი და მაცხოვარი იესო ქრისტე. როდესაც მას, მაცხოვარს, მოციქულთა თავმა, პეტრემ, დაუსვა კითხვა: რა გველოდება ჩვენ, რომლებმაც მივატოვეთ ყველაფერი და შენ გამოგყვით? მან უპასუხა: ჭეშმარიტად გეუბნევით თქვენ: არ არის კაცი, რომელმაც მიატოვოს სახლი, გინდა ძმები, გინდა დები, გინდა მამა, გინდა დედა, გინდა ცოლი, გინდა შვილები, გინდა ადგილ–მამული ჩემი და სახარების გულისთვის და ახლავე, ამჟამად, ასმაგად არ მიიღოს სახლებიც, ძმებიც და დებიც, მამებიც და დედებიც, შვილებიც და ადგილ–მამულიც, ხოლო მომავალ საუკუნეში – საუკუნო სიცოცხლე მრავალი პირველი იქნება უკანასკნელი და მრავალი უკანასკნელი – პირველი (მარკოზი 10:28-31)“.

გრიგოლ ფერაძე წერს: „ჩემი მრევლი ედარება იმ ვენახს, რომელშიაც უკვე 10 წელიწადია არც უმარგიათ და ვაზთა შორის უბარნიათ, არც უსხლიათ, არც გოგირდი და შაბიამანი შეუყრიათ ვაზებისათვის, რომ მეტი ნაყოფი გამოეღოთ, არც ჭვიგოები შეუყენებიათ ვაზებისთვის, რომ არ დაცემულიყვნენ. იმ ვენახს,



რომელსაც ღობე შემოაცვდა და შემოეგლიჯა და რომელსაც ყოველი: მოყვარეა იგი თუ მტერი, შინაურია თუ გარეული ცხოველი თავისუფლად ყოველ კუთხიდან ესტუმრება. როგორ უნდა მოიქცეს ის, ვისაც ეს ვენახი ჩააბარეს? მან უნდა რასაკვირველია პირველად შემოარტყას ამ ვენახს ღობე და გაუკეთოს ერთი კარები, რომ ამ კარებიდან ყოველი ის შემოდის და გამოდის, ვისაც რამე საქმე აქვთ ვენახთან“.

„რომელნი ქერუბიმთა (ხილვა) – გრიგო ფერაძე გადმოგვცემს“:

„მე არ მივმართავ ალეგორიებს  
არ ვიტყვი: ერთხელ ცა გაიხსნება,  
ზეცა გადმოვა ალიღიერის  
და ნათელს ბნელში გზა გაეხსნება.  
მუქთახრობას არ დაგვაჩვია  
ჩვენმა ცხოვრებამ, რაც მივალწიეთ  
მას ცვენი სისხლით ნაპოვნი ჰქვია.  
მისი სიმძიმე ჩვენვე ავწიეთ.  
სახე მე არ მჭირს ალეგორული  
არც განცხადება და არც სიმბოლო,  
თავი ამ სიტყვის იყო ქართული  
იყოსმც ქართული ამ სიტყვის ბოლო“.

„გერმანიაში ჩასვლისას გრ. ფერაძე სწავლობს სამი წელიწადი ბერლინის უნივერსიტეტში თეოლოგიის ფაკულტეტზე (1922-1925წწ) და ერთი-ბონში (1925წ). დოქტორი იუჰანესი ლეფსიურსის რჩევით იგი ინტერესდება ბიბლიური და ისტორიული თეოლოგიით, აგრეთვე, ყველაფრით, რაც კი დაეხმარებოდა მას საქართველოსთან დაკავშირებული პრობლემების კვლევაში. გერმანიაში მისი მასწავლებლები არიან ჰარნაკი, ჰოლი, დაისმანი, ლაუდისინი, გერსმანი, გუსენიდა ერჰარდი. 1926 წელს იგი აბარებს სადოქტორო გამოცდებს ფილოსოფიურ ფაკულტეტზე და მიემგზავრება ბელგიაში „ორიენტალისტთა მეფედ“ მიჩნეულ ცნობილ ბოლანდისტ პაულ პუეტერსთან სამუშაოდ და იქიდან ლუვენის უნივერსიტეტში, სადაც რჩება ერთი წლით. შემდეგ ხერხდება ერთი წლის სტიპენდიით ინგლისში გაგზავნა, მაგრამ, სამწუხაროდ 1927 წ. ბონში კვდება ცნობილი ორიენტალისტი და ქართველოლოგი გუსენი და მის ალაგას იწვევენ გრ. ფერაძეს. სამთვეანხევრით ინგლისში ყოფნის შემდეგ, იგი უბრუნდება ბონს, სადაც აგრძელებს მუშაობას.“

1927 წ. ცნობილ საეკლესიო კონფერენციაზე, ლობანაში, გრ. ფერაძეს მიიწვევენ გერმანულ და შვეიცარულ (ძველი კათოლიკეების)

დღეგაციათა რჩევით საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენლად კოოპტაციის წესით.

1931 წლამდე გრ. ფერაძეს გამოქვეყნებული ჰქონდა სხვადასხვა ენაზე რამდენიმე სამეცნიერო შრომა და გამოკვლევა, რომელთა შორის დავასახელებთ:

1. ქართული ბერობის შესახებ (გერმანულ ენაზე).
2. ბერობის დასაწყისი საქართველოში (გერმანულად), 1928.
3. ქართველ ბერთა ლიტერატურული მოღვაწეობა ათონის მთაზე (ფრანგულად), 1927.
4. შობის დღესასწაული იერუსალიმში მე-7 საუკუნეში ცნობილ ლიტურგისტ პრ. ბაუმშტარკთან ერთად, 1927.
5. ძველი ქართული ლიტერატურა და მისი პრობლემები (გერმანულად), 1927.
6. წინაბიზანტიური ლიტურგიის შესახებ საქართველოში (გერმანულად), 1929.
7. პრობლემანი ქართული სახარების თარგმანისა — წაკითხული ვენაში, 1930 წ. და დაბეჭდილია.
8. ესკიზები ქართული კულტურული ცხოვრებიდან: 1) წმინდა გიორგის შესახებ. 2) სპეციფიკური ქართული ბერობის შესახებ მართლმადიდებელ ბერობაში.

სხვადასხვა დროს გრ. ფერაძე გახდა ბესკინის უნივერსიტეტის თეოლოგიის კანდიდატი, ბონის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დოქტორი და ქართულ—სომხური ფილოლოგიის პრივატ—დოცენტი, წმ. ნინოს სახელობის პარიზის ქართული ეკლესიის დამაარსებელი და პირველი წინამძღვარი, 1933 წლიდან კი ვარშავის უნივერსიტეტის პატროლოგიის პროფესორი, სადაც იგი მოღვაწეობდა, სანამ გესტაპო მას არ დააპატიმრებდა (1939 წ.), თუმცა, ვარშავაში ცხოვრების პერიოდში (1933-1939 წწ.) მას არ მიუტოვებია პარიზის ქართული მრევლი და სააღდგომო, საზაფხულო და საშობაო არდადეგებს პარიზში ატარებდა. . .

„აღარაფერს ვამბობ მისი ბიბლიოთეკის შესახებ, რომელსაც იგი ლუკმა—პურის მოკლებით დიდი ზრუნვით იძენდა და ქართულ უნივერსიტეტს უმზადებდა.“

. . . გრიგოლ ფერაძე „დაპატიმრებულ იქნა გერმანელების მიერ ვარშავაში 1939—ში, გერმანიაში იქნა გადაყვანილი 1941 წ—ში და იმყოფებოდა პატიმრობაში მონთჰაუზენის საკონცენტრაციო ბანაკში, სადაც ის უნდა დაღუპულიყო 1942 წელში (ეს თარიღები შესამოწმებელია).“

## გამოყენებული ლიტერატურა

- <sup>1</sup> ჟურნალი „არტანუჯი“ №11 2003 წელი. თბილისი გვ. 7.
- <sup>2</sup> „გრიგოლ ფერაძე წმინდა მღვდელმოწამე მოქალაქე მეცნიერი“ გვ. 1
- <sup>3</sup> ავტორი ილია ფერაძე მაილ:ილია.პერაძე ტკპლუს.გე
- <sup>4</sup> ნუგზარ პაპიაშვილი „გრიგოლ ფერაძე სარწმუნოების და მოქალაქეობის შესახებ“
- <sup>5</sup> ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“ №3
- <sup>6</sup> ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“ №4. პარიზი. გვ. 52
7. „ჯვარი ვაზისა №14, გვ. 13-14 (პარიზი 1933). „ჯვარი ვაზისა №14, გვ. 13-14 (პარიზი 1933).
8. გ. შარაძე „ქართული ემიგრანტული ჟურნალისტიკის ისტორია“. ტ. V.გვ. 426-427.

### Summary

Sacred father Grigol Peradze was died on the world war II in a captivity of hitlerians. he was a person, very beautiful and successful in his life, with his love for God.

Father Grigol was well-known lordlinguer, He was bilder and first igumen of St. Nino's monasterey. he was the new face in dogmatic studies, philosophy and etc.

**მიხეილ ქართველიშვილი**  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი,  
საქართველოს ისტორიის სპეციალობის  
II კურსის მაგისტრანტი

**“მამაო ჩვენო“ და ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდენტურობის  
ზოგიერთი საკითხი (წმინდა გრიგოლ ფერაძე და წმინდა ნიკოლოზ  
სერბი)**

მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში სავსებით სამართლიანადაა მიჩნეული, რომ ქრისტიანული სააზროვნ სისტემის ერთ-ერთ ყველაზე გამორჩეულ ელემენტს წარმოადგენს ლოცვა “მამაო ჩვენო”. მისი მრავალი განმარტება და გააზრება არსებობს, რომლებიც ცდილობენ თავისებური ახსნა მოუძებნონ უფლისადმი სადიდებლად მიმართულ არ ფენომენს.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია გავაანალიზოთ “მამაო ჩვენოს” ორი ცნობილი კომენტატორის წმიდა ძველდღემოწამე გრიგოლ ფერაძისა და წმიდა ძველდღემთავარ ნიკოლოზ სერბის (გელიმბროვიჩის) შეხედულებები ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდენტურობის ძირითადი ასპექტების გათვალისწინებით, მით უფრო, რომ მათი ნააზრევი მეტად მნიშვნელოვანად, ერთგვარად თეორიულ ბაზისად შეიძლება შეფასდეს საკვლევი პრობლემატიკის განხილვისას.

XX-XXI საუკუნეებში მსოფლიოში მიმდინარე პოლიტიკურ-ეკონომიკურმა და კულტურულ-სულიერმა პროცესებმა იდენტურობისადმი მიძღვნილი საკითხების სიღრმისეული მეცნიერული შესწავლის აუცილებლობა, რადგან სრულიად აშკარაა, რომ სწორედ აღნიშნული პრობლემის მაღალპროფესიული შესწავლითაა შესაძლებელი წარსულის პირუთვნელი შეფასება, თანამედროვე ვითარების რეალისტურ-ობიექტური გაანალიზება და სამომავლო განვითარების ძირითადი ასპექტების განხილვა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში სავსებით სამართლიანადაა მიჩნეული, რომ იდენტურობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს და მეტად მყარ მახასიათებელს წარმოადგენს რელიგიური მრწამსი, სარწმუნოება, რომელიც ეროვნულობა-ეთნიკურობასთან ერთად ქმნის ხალხის ეთნოფსიქოლოგიურ და ეთნოკულტურულ ერთიანობას ანუ მენტალიტეტს (1: 37; 2: 103-105).

გრიგოლ ფერაძისა და ნიკოლოზ სერბის დამოკიდებულება “მამაო ჩვენოსადმი” გამოირჩევა საკითხის ღრმა მეცნიერული შესწავლით. მათ კარგად იციან, როგორც ქრისტიანული ღვთისმეტყველება, ასევე საკუთარი ქვეყნების ისტორიული წარსული და შესაბამისად მართლმადიდებლური მრწამსის განსაკუთრებული როლი ეროვნული თვითშეგნების ჩამოყალიბების, გადარჩენისა და განვითარების საქმეში.

“ჩვენი ქართული კულტურა არის მართლმადიდებლური და ჩვენი მოვალეობაა შევინარჩუნოთ ჩვენი რელიგიური სახე და ერთგულება ჩვენი ეკლესიისა, ჩვენი სხეული ეკუთვნის ამ სამშობლოს და ჩვენი ძალ-ღონე უფალს” (3: 74). აღნიშნულს საინტერესო ეხმიანება ნიკოლოზ სერბის შემდეგი ფრაზა „მამაო ჩვენოს” განმარტებებიდან: „კულტურა მაშინაა ღირებული თუკი მას ფესვები ნაციონალურ კალაპოტში უდგას, ეს უკანასკნელი ჩვენს (იგულისხმებიან სერბები. მ. ქ.) შემთხვევაში ქრისტიანობით საზრდოობს” (4: 11). სრულიად აშკარაა, რომ ორივე მოაზროვნე საკუთარ ეროვნულ კულტურას მჭიდროდ უკავშირებენ რელიგიურ მრწამსს.

“მამაო ჩვენოს” გრიგოლ ფერაძისა და ნიკოლოზ სერბის განმარტებებში ძალიან საინტერესოაა გადმოცემული სახელმწიფოებრივი თვითშეგნების საკითხები. წმინდა გრიგოლი ბრძანებს: “მოქალაქის ცხოვრება და მოქალაქის მიზანი უნდა იყოს ღმერთი, ასევე პატრიოტიზმი, ბრძოლა და მუშაობა ერის თავისუფლებისა და ეკონომიკური განვითარებისათვის, ესენი ერთმანეთისგან არ იმიჯნება”. ნიკოლოზ სერბის შემოქმედებაში დაახლოებით მსგავს და ანალოგიურ შეხედულებებს ვპოლობთ მის “მისიონერულ წერილებში”: “სამსახური უფლისა და სამშობლოსი ერთი და იგივეა” (5: 189). არნიშნულ მოსაზრებათა ორგვარი გააზრებაა შესაძლებელი ჯერ ერთი უფლისა და სამშობლოს სამსახური და მის ძლიერებაზე ზრუნვა ყოველი მოქალაქის წმინდაწმინდა მოვალეობაა, მეორეც შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ნებისმიერი საერო საქმე მათ შორის სახელმწიფოებრივი განვითარებაც მხოლოდ მაშინაა წარმატებული, როდესაც იგი ეკლესიის მხარდაჭერითა და ლოცვა-კურთხევით ხორციელდება.

გრიგოლ ფერაძისეულ “მამაო ჩვენოს” განმარტებაში დიდი ადგილი უჭირავს მოსახლეობის “მოქალაქეობრივი აზროვნების განვითარების” იდეას, რომელმაც მკვლევართა ნაწილს აფიქრებინა, რომ გრიგოლ ფერაძე “სამოქალაქო თვითშეგნებისა და დენოკრატიული საზოგადოების მშენებლობის დიდი მეხობე იყო, ეს თვისებები მისი ევროპაში ცხოვრების ანარეკლი უნდა იყოს”, ჩვენი აზრით აღნიშნული მოსაზრება რამდენადმე ტენდენციურია და

გარკვეულ დაზუსტებას საჭიროებს. კერძოდ ჩვენი აზრით მასში ასახულია ის რეალობა, რომელთანაც შეხება უწევდა გრიგოლ ფერაძეს, კერძოდ როგორც ცნობილია იგი მისივე დაარსებული წმინდა ნინოს სახელობის პარიზის ქართული ეკლესიის წინამძღვარი იყო, რომლის მრევლსაც ძირითადად ემიგრაციის წარმომადგენლები და მათი შტამომავლები იყვნენ, საჭირო იყო ამ ხალხს არ დაევიწყებოდა, რომ ორი დამოუკიდებელ საქართველოს წარმოადგენდნენ და მოქალაქეობრივი თვითშეგების ამაღლება აუცილებელი იყო.

ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდენტურობის ფორმირება შეუძლებელია წარსულის შესწავლისა და შესაბამისად ისტორიული მეხსიერების გარეშე. აღნიშნული ფაქტორი ნაციონალურ ხასიათს კიდევ უფრო მტკიცეს ხდის, გრიგოლ ფერაძის სამართლიანი მოსაზრებით გარდასულ დღეთა ამბების ზედმიწევნით სიზუსტით ცოდნა “ერს აძლევს შესაძლებლობას იცოდეს თუ ვინ იყო სინამდვილეში, თავისი ღირსება-ნაკლიანად” (3: 42), ეს გარემოება კი ჩვენი აზრით ორი მიზეზითაა საინტერესო, ჯერ ერთი მართლაც საყოველთაოდ აღიარებულია ისტორიული შემეცნების განსაკუთრებული მნიშვნელობა ერის კოლექტიური მეხსიერების ჩამოყალიბებისათვის, მეორეც, რაც არანაკლებ მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია გრიგოლ ფერაძე პრინციპულად უარს ამბობს წარსულის გააზრებაზე და მკვლევარებს მისი ობიექტურად შესწავლისკენ მოუწოდებს. აღნიშნულთან დაკავშირებით ყურადღება უნდა მივაქციოთ ნიკოლოზ სერბის შეხედულებებს ისტორიის ფენომენისადმი, რომლებიც “მამაო ჩვენოს მისეულ განმარტებებში გვხვდება. კერძოდ მისი აზრით “დღეს რაც ხდება გაგებულ იქნება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც წარსულს ვავიგებთ” (4: 23). ისტორიისადმი, როგორც პროცესისადმი ასეთი მიდგომა სავსებით გასაგია და ეთნოკულტურული იდენტურობის საკითხს მჭიდროდ უკავშირდება.

ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდენტურობის გააზრება შეუძლებელია ერთიანობის იდეის სათანადო გაანალიზებისა და წარმატებული განხორციელების გარეშე. “ჩვენი ქვეყანა მოითხოვს ერთი მიზნით, ერთი სულით და გულით შეერთებულ ერეს და ჩვენი ეკლესიაც ამას მოითხოვს, ამგვარი მიდგომის გარეშე ჩვენ ჩვენს მიზანს ვერ მივაღწევთ, მანამ ყველას ერთი აზრი არ შეგვეჯრავს და არ გაგვაერთიანებს მხოლოდ ცარიელი სიტყვა იქნება ერის განმტკიცება, კეთილდღეობა და ძლიერება” (3: 29-31), ნიკოლოზ სერბი კი თავის განმარტებებში იძლევა ერთ საინტერესო პასაჟს “გამარჯვება ადვილი

და შესაძლებელი მხოლოდ მაშინაა, როდესაც ერი უფლაში ერთიანდება” (4: 23).

მართლაც ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ კონსოლიდაციას უდღესი მნიშვნელობა აქვს, რადგან იგი მოსახლეობას აძლევს დიდ სულიერ მხნეობას და იმედს, რომ ნებისმიერი დაბრკოლება უფლის მეშვეობით ადვილად გადაილახება, გაერთიანება კი გრიგოლ ფერაძის სიტყვებით თუ ვიტყვით “უფლის, სამშობლოს და მოყვასის სიყვარულით უნდა მოხდეს” (3: 12).

დასასრულს კი შეიძლება ითქვას, რომ გრიგოლ ფერაძისა და ნიკოლოზ სერბის “მამაო ჩვენოს” განმარტებები უხვად ხასიათდება ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეტურობის ელემენტებით, მათში რელიგიური მრწამსი არასოდეს იმიჯნება ეროვნულისაგან და, პირიქით.

### გამოყენებული ლიტერატურა

1. Cornand Dewis, Religion as a Marker of Identity, London, 2003
2. Jacques le Goff, Mentalite dans l'epoque moderne, Paris, 1992
3. წმიდა მღვდელმოწამე გრიგოლი (ფერაძე), “მამაო ჩვენოს” განმარტება, ქადაგებები, ნარკვევები, თბ., 2001
4. წმინდა ნიკოლოზ სერბი, “მამაო ჩვენოს”-ს ლოცვის განმარტება, თბ., 2008
5. წმინდა ნიკოლოზ სერბი (ველიმიროვიჩი), მისიონერული წერილები, თბ., 2005

**“Our Father” and some question of national-religion identity  
(Saint Grigol Peradze and Saint Nikoloz from Serbia)  
Summay**

In this article are discussed the interpretation of “Our Father” and some question of national-religion identity From the works of Saint Grigol Peradze and Saint Nikoloz from Serbia, problems ethnicity, concolideration and role of the religion.

**ნათია შკუბულიანი**  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის  
სახელმწიფო უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტის  
II კურსის სტუდენტი

**ქართული თანამედროვე სამართლის საკითხები სრულიად  
საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესის და უნეტარესის  
ილია II ქადაგებებში**

საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესის და უნეტარესის ილია II ცხოვრება გარეგნულად დიდებული ჩანს: ოქრომკერდით ნაქარგი ბრწყინვალე შესამოსელი, სამეფო გვირგვინი და მეწაბული ფერის გრძელი მანტია, სახელოვან ადამიანებთან ურთიერთობა... მაგრამ ეს მისი ცხოვრების მხოლოდ ერთი ნაწილია. პირველი და არსებითია მისი ცხოვრების ასკეტური მხარე: ნებაყოფლობით უარის თქმა ამქვეყნიურ ბედნიერებაზე, მუდმივი ლოცვა და მღვიძარება მისი სამწყსოს გამო, ზრუნვა თითოეული ცხოვარის გადარჩენისათვის. მისი უწმინდესობა ზრუნავს არა მარტო ერის სულიერ აღზდასა და გაძლიერებაზე, არამედ აქტიურადაა ჩაბმული ჩვენს ამქვეყნიურ, ყოველდღიურ ცხოვრებაში. თანამედროვე ეპოქაში მართლმადიდებლობის კიდევ უფრო გაძლიერებამ, რაც უდაოდ პატრიარქის დამსახურებაა, გადაგვაწყვეტინა გავგერკვია, თუ რამდენად არის ასახული ქრისტიანული სამყაროს დადგენილი წესები სახელმწიფოს



კანონმდებლობაში. ძალზედ საინტერესოა თავად პატრიარქის მოსაზრებანი ამა თუ იმ დანაშაულისა და სასჯელის სახეზე.

უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ მისი უწმინდესობის ქადაგებების, ეპისტოლეების კვლევის დროს გამოიკვეთა ისეთი დანაშაულები, როგორცაა ნარკოტიკის მოხმარება, მისი გასაღება, ასევე თვითმკვლელობა, რაც იმის მანიშნებელია, რომ დღეისათვის საქართველოში ეს პრობლემები ძალზედ აქტუალურია. პატრიარქი თითქმის ყველა ქადაგებაში, სააღლომო თუ საშობაო ეპისტოლეში სინანულით საუბრობს ამ ცოდვებზე და ერს გამოფიხზლებისაკენ მოუწოდებს. (1)

სტატისტიკა მოწმობს, რომ სხვებთან შედარებით ეკონომიკურად ძლიერ და ცივილიზებულ ქვეყნებში უფრო მეტად ჭარბობს სულით დაავადებულთა და სულიერი გადახრების მქონეთა რიცხვი, ასევე თვითმკვლელობა რაოდენობა. სამწუხაროდ, სუიციდის ფაქტები ბოლო დროს ჩვენშიც გახშირდა. ადამიანს, რომელიც ასეთ ცოდვას სჩადის, სრულიად დაკარგული აქვს რწმენა და იმედი ღვთისა. ეს დანაშაული იმდენად დიდია, რომ ქრისტიანული კანონების მიხედვით, თვითმკვლელისათვის ლოცვაც კი აკრძალულია. ეს მძიმე ცოდვა ჯანსაღი ფსიქიკის ადამიანს ღვთისაგან არ ეპატიება, - გვასწავლის მისი უწმინდესობა. აქედან შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ შეურაცხად ადამიანს ისე არ მოეკითხება ამ ცოდვის სიმძიმე, როგორც საღი აზროვნების მქონეს. როგორც ვხედავთ, ქრისტიანულ სამყაროში თვითმკვლელობა ამაზრზენ ცოდვად არის მიჩნეული. თანამედროვე კანონმდებლობა კი ამ დანაშაულთან დაკავშირებით მხოლოდ ერთი მუხლით შემოიფარგლება. ლოგიკურია, რომ სუიციდს ჩამდენ პირს ამისათვის ვერ განვსჯით, თუმცა, საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის 115-ე მუხლით დასჯადია თვითმკვლელობამდე ან თვითმკვლელობის ცდამდე მიყვანა მსხვერპლისადმი მუქარით, ან სასტიკი მოპყრობით, ანდა მისი პატივის ან ღირსების სისტემატური დამცირებით, რაც ისჯება თავისუფლების შეზღუდვით ვადით სამ წლამდე ან თავისუფლების აღკვეთით ვადით ორიდან ოთხ წლამდე. (2; 53)

საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ბევრს საუბრობს ნარკოტიკულ დანაშაულებზე. სამწუხაროდ, ბევრი ადამიანი, განსაკუთრებით კი ახალგაზრდა, სისუსტეს იჩენს და სხვადასხვა პრობლემისაგან თავის დახსნას ნარკოტიკით ცდილობს. ამ საშინელი წამლის მიღება ცოდვაა, მაგრამ გაცილებით მძიმე ცოდვაა მისი გავრცელება. ამის ჩამდენი ფაქტობრივად ადამიანთა მასობრივი და ფიზიკური მკვლელობის თანამონაწილეა და ამიტომაც ღვთისაგან

სასტიკად ისჯება. როგორც ჩანს, ამ დანაშაულთან დაკავშირებით ქრისტიანული სამყაროსა და თანამედროვე კანონმდებლის აზრი ერთმანეთს ემთხვევა. საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსში არა მარტო მუხლები, არამედ მთელი თავი ეთმობა ნარკოტიკულ დანაშაულს. კოდექსის XXXIII თავში ეს დანაშაული მრავალ ასპექტში არის განხილული და დაკვალიფიცირებული, როგორცაა, მაგალითად: ნარკოტიკული საშუალების დამზადება, წარმოება, შექმნა, შენახვა, გადაზიდვა, ნარკოტიკული საშუალების შემცველი მცენარის უკანონო დათესვა, მოყვანა ან კულტივირება და მრავალი სხვა (2; 135) მისი უწმინდესობის აზრით, ნარკომანია ერის სულიერ და დემოგრაფიულ გენოციდს იწვევს, სწორედ ამიტომ ის აქტიურ ღონისძიებებს მიმართავს ამ პრობლემის გადასაჭრელად, რითაც ქართულ კანონმდებლობას დიდ დახმარებას უწევს.

კათოლიკოს-პატრიარქი ქადაგებებსა და ეპისტოლეებში განიხილავს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთკავშირს. პატრიარქის აზრით, ხელისუფლებამ უნდა გაითვალისწინოს ის ფაქტი, რომ ქვეყანაში არსებული კანონები არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ღვთისაგან დადგენილ კანონებს, წინააღმდეგ შემთხვევაში სახელმწიფო, როგორც განვითარებულიც უნდა იყოს იგი ეკონომიკურად, აუცილებლად დიდი სულიერი პრობლემის წინაშე დადგება, რადგან ცხოვრების ასეთი წესი ნაყოფია თავისი თავის აბსოლუტიზაციისაგან მიმართული, ყველაფრის ლეგიტიმიზაციის მოსურნე გონებისა, რომლისთვისაც აღარაფერია წმინდა და რომელიც თავის თავს შეიძლება გაუცნობიერებლად, მაგრამ ძირფესვიანად თვითონვე სპობს. საქართველოს კონსტიტუციის მე-9 მუხლი ეხება სწორედ სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობას. (6) სახელმწიფო აცხადებს რწმენისა და აღმსარებლობის სრულ თავისუფლებას ამასთან ერთად, აღიარებს საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებლური ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში და მის დამოუიდებლობას სახელმწიფოსაგან. საინტერესოა ამ საკითხთან დაკავშირებით მისი უწმინდესობის შეხედულება. პატრიარქის აზრით, სახელმწიფოსაგან ეკლესიის დამოუკიდებლობა არ ნიშნავს იმას, რომ ეკლესია უნდა განუდგეს საზოგადოებრივ ცხოვრებას, ხალხის სოციალურ თუ კულტურულ ყოფას. ამასთან აუცილებელია, რომ საქართველომ, როგორც ძველმა ქრისტიანულმა სახელმწიფომ, ქრისტიანული ეთიკით იხელმძღვანელოს და ჩვენს ტრადიციებზე და მართლმადიდებლურ სარწმუნოებაზე დაყრდნობით ეროვნული სახელმწიფო ააშენოს. აქვე აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ

საქართველოს კონსტიტუცია სახელმწიფოს უზენაესი კანონია და მასში გაწერილ ნორმებს კონკორდატის შესახებ ეკლესია წინ ვერ აღუდგება. (6)

პატრიარქი ძალიან დიდ ყურადღებას უთმობს გარემოს დაცვასა და ბუნებრივი რესურსებით სარგებლობის წესის განსაზღვრას. მისი უწმინდესობა სინანულით საუბრობს იმაზე, რომ მოსახლეობა ჯერ კიდევ ვერ აცნობიერებს, რამდენად მძიმეა ეკოლოგიის მხრივ შექმნილი მდგომარეობა. მეცნიერები ამტკიცებენ, რომ უკანასკნელი 70-80 წლის მანძილზე ჰაერის დაბინძურება 100 000-ჯერ გაიზარდა, განადგურდა და კვლავაც ნადგურდება ათასობით ჰექტარი ტყის საფარი, იწამლება წყალი, გაუდაბურდა უზარმაზარი მიწის ფართობი. დედამიწაზე უკვე ყოველ საათში ისპობა ცოცხალ არსებათა ორი სახეობა, რაც გლობალური სისტემური კრიზისის მაჩვენებელია. (1; 52) სასიხარულოა ის ფაქტი, რომ საქართველოს ხელისუფლება, ასევე კანონმემქმნელები აქტუალურად მიიჩნევენ ეკოლოგიურ დანაშაულებს. საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის XXXVI თავი მთლიანად ეთმობა გარემოს დაცვისა და ბუნებრივი რესურსების სარგებლობის წესის წინააღმდეგ მიმართულ დანაშაულებს. სახელმწიფო ზრუნავს იმაზე, რომ აღკვეთოს წყლის, ზღვის დაბინძურება, ხე-ბუჩქნარის უკანონოდ გაჩეხვა, უკანონო ნადირობა და ზოგადად ყველა ქმედება, რასაც ეკოლოგიურ კატასტროფამდე მივყავართ. (2; 151)

გარდა ზემოთ ჩამოთვლილი დანაშაულებისა, დღეისათვის ძალზედ აქტუალური გახდა კომპიუტერული დანაშაული. აღსანიშნავია, რომ საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის მიღების დროს, 1999 წელს, ჯერ კიდევ არ იყო ფეხმოკიდებული კომპიუტერი, შესაბამისად არ არსებობდა და კოდექსით ვერც მოწესრიგდებოდა დანაშაულები, რომლებიც ინტერნეტს ეხება. თუმცა, კაცობრიობის პროგნოზირებას საქართველოც არ ჩამორჩება და უკვე დღეს, კომპიუტერისა და ინტერნეტის გარეშე ცხოვრება წარმოუდგენელია, ამიტომ სისხლის სამართლის კოდექსში ცალკე თავში არის დაკავალიფიცირებული კომპიუტერული დანაშაული. (2; 149) მის უწმინდესობას, კათოლიკოს-პატრიარქს ამასთან დაკავშირებით არცთუ ისე დადებითი მოსაზრება აქვს. მისი აზრით, ტექნიკის ასეთი განვითარებით ხდება ზემოქმედება ჩვენი საზოგადოების, განსაკუთრებით კი მომავალი თაობის ცნობიერებაზე, რათა მასში დაინერგოს არაეროვნული, არაქრისტიანული მსოფლმხედველობა, რაც შედეგად გამოიწვევს ჩვენი ეთნოფსიქიკის შეცვლას და ერთიანი ქართველი ერის დაშლასა და გადაგვარებას. (1;

191) როგორც ჩვენთვის კარგად ცნობილია, ჩვენი ქვეყნის მთელი კულტურა, ლიტერატურა, ზუროთმოძღვრება მთლიანად დაფუძნებულია ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე, მართლმადიდებლობაზე იყო აგებული საქართველოს კანონმდებლობა წარსულში, თუმცა თანამედროვე სამართალში ნაკლებად არის გაწერილი ქრისტიანული სამყაროს კანონები, ამის მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ თუნდაც ის, რომ ადრეულ პერიოდში, დანაშაულის ჩამდენი პირი, იქნებოდა ის მკვლელი, ქურდი, ყაჩაღი თუ სხვა, ისჯებოდა უზიარებლობით. დღეისათვის კი ამ სასჯელს არ გააჩნია სამართლებრივი დატვირთვა და იგი თავისუფლების აღკვეთამ შეცვალა. სწორედ ამაზე ზრუნავს მისი უწმინდესობა, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, რომ ქრისტიანულმა კანონებმა გავლენა მოახდინონ ცხოვრების ყველა სფეროზე, მათ შორის სამართალზეც, რადგან საქართველოს ეკლესია ერთადერთი ძალაა, რომელიც ქართველ ხალხს აერთიანებს, მართლმადიდებლური სარწმუნოება ის სულიერი ძალაა, რომელმაც გადაარჩინა და მომავალშიც გადაარჩენს საქართველოს.

#### გამოყენებული ლიტერატურა

1. "ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი" – სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი და მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი ილია II. წიგნი III. საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა. 2008 წელი.
2. საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსი, გამ "ბონა კაუზა" 2007.
3. სისხლის სამართლის ზოგადი ნაწილი, სახელმძღვანელო, ავტორთა კოლექტივი.. გამ "მერიდიანი" 2007წ.
4. "სისხლის სამართლის კერძო ნაწილის კომენტარი", წიგნი პირველი, გამ. "მერიდიანი, 2006.
5. "ქართული სამართლის ისტორიის წყაროები" – ივანე სურგულაძე. 2002წ.
6. საქართველოს კონსტიტუცია. გამ. "რაიზი" 2007წ.

7. “საქართველოს კონსტიტუციის კომენტარი – ძირითადი უფლებები და თავისუფლებები”, კ.კუბლაშვილი, კ.კორკელია, გ.ხუბუა, ლ.იზორია. 2005.
8. “ძირითადი უფლებები”, კ. კუბლაშვილი, გამ. “ჯისიაი”, 2002

**Natia Shkubuliani**

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
The student of second cours of faculty of law

### **Contemporary Georgian law’s issues in doctrine of patriarch Ilia the II.**

#### **S u m m a r y**

There are given consideration and appearance of patriarch Ilia the II about contemporary Georgian law in this work. More of this cases are from criminal law, such as narcotic offences, suicide, ecological and computer crime and etc. Also there are given some way from patriarch to solve this problems.

**ბათუ ქორჩილავა**  
ივანე ჯავახიშვილის სახ.  
თბილისის სახელმწიფო  
უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტის  
III კურსის სტუდენტი

**ბრალის საკითხი ძველ ქართულ საეკლესიო  
სამართალში**

**(„მცირე სჯულისკანონის“ მიხედვით)**

ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამ, მისმა სწრაფმა გავრცელებამ წარმოშვა დავები, რომელთა მოგვარების საჭიროებამ გამოიწვია საეკლესიო სამართლის, როგორც სამართლის ერთ-ერთი მიმართულების ჩამოყალიბება. ზოგადად, საეკლესიო სამართალი არის იმ ნორმათა ერთობლიობა, რომელიც აწესრიგებს საეკლესიო ურთიერთობიდან წარმოშობილ პრობლემებს და რომლის შესრულებაც არის სავალდებულო, როგორც ეკლესიის მსახურთათვის, ისევე უბრალო მრევლისათვის. საეკლესიო სამართალს ჩვენ ვერ შევხვდავთ როგორც სამართლის ერთ-ერთ მიმართულებას, რომელიც კარგი იქნებოდა რომ გარკვეულწილად ყველას სცოდნოდა. საეკლესიო სამართალი, ეს არის დამაკავშირებელი რგოლი ეკლესიასა და მეცნიერებას შორის. ის არის ქრისტიანობის მოძღვრების დიდებული გადმომცემი და გააუღენთილია სახარებისეული სულისკვეთებით. თუკი ჩვენ წავიკითხავთ რომელიმე საეკლესიო სამართლის ძეგლის მუხლს გაცეხული დავრჩებით, თუ რაოდენ მოხდენილად და რა დიდებული იურიდიული ტექნიკით არის შექმნილი იგი. საეკლესიო სამართალი წარმოადგენს მაღალი იურიდიული აზროვნებისა და ღვთისმეტყველების ნაზავს. ეკლესია ცნობს იურისპრუნდენციას როგორც მეცნიერებას და თავისი დიდი წვლილი შეაქვს მის განვითარებაში. თვით დავით წინასწარმეტყველი ბრძანებს: “უგალობდით მას (ღმერთს) მეცნიერებით. ანუ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ რომ მეცნიერება და ქრისტიანობა არის ერთი მთლიანობა, რადგან მეცნიერება სარწმუნოების გარეშე განუვითარებელი და უსუსურია, ხოლო სარწმუნოება მეცნიერების გარეშე მხოლოდ ღვთის მონობა და არა მასთან მეგობრობა, რისკენაც მოგვიწოდებს უფალი ჩვენი იესო ქრისტე. საეკლესიო სამართლის ადრესატები არიან

მხოლოდ ის პირები რომლებიც ემორჩილებიან ეკლესიას. ცხადია, რომ ეკლესია ვერ გაავრცელებს საეკლესიო კანონმდებლობას მუსლიმზე, რომელმაც საეკლესიო სამართლით გათვალისწინებული კანონდარღვევა განახორციელა. ასეთ შემთხვევაში სახელმწიფომ უნდა იმოქმედოს ეკლესიის ნაცვლად და სათანადოდ დასაჯოს დამნაშავე.

საერო სამართლისგან განსხვავებით საეკლესიო სამართალი გამოირჩევა ჰუმანიზმითა და კაცთმოყვარეობით. მას უფრო ჰუმანური დამოკიდებულება ახასიათებს სასჯლების სადმი. საეკლესიო სამართალმა მიიღო ხმარებაში დანაშაულის სამწვეროვანი სისტემა და საერო სამართლისგან განსხვავებით საეკლესიო სამართალი პირველი გადავიდა ბრალის სუბიექტური შერაცხვის პრინციპზე, საერო სამართალი ბრალის ობიექტური შერაცხვის პრინციპი ერთგული საკმაოდ დიდი ხანი დარჩა.

საეკლესიო სამართლის, როგორც მეცნიერების ერთ-ერთი დარგის განვითარებაში დიდი წვლილი აქვთ ქართველ საეკლესიო მოღვაწეებს შეტანილი. რომელთა შორის გამოვარჩევი დიდ ქართველ საეკლესიო მოღვაწესა და სჯულიანდებელს ექვთიმე მთაწმინდელსა და მის ნაშრომს, რომელიც ცნობილი არის “მცირე სჯულისკანონის” სახელით. მიუხედავად იმ ფაქტისა, რომ ნაშრომი საეკლესიო ხასიათისაა, მასში არის მრავალ სისხლის სამართლის ინსტიტუტზე საუბარი. რომელთა შორის გამორჩეულია საკითხი პიროვნების ბრალის შესახებ. რომელის მსგავსი ტრაქტატი იმ დროინდელ მსოფლიოში არ მოიპოვება.

ნაშრომი შედგება ოთხი ნაწილისგან. იგი წარმოადგენს ბერძენ ავტორთა ნაშრომებს და მსოფლიოს საეკლესიო კრებების მიერ მიღებულ დადგენილებებს. რომელიც ავტორის მიერ არის ერთ სისტემაში მოყვანილი და დალაგებული. ასევე კომენტარებულიც. რომელიც ისეთ მდიდარ ინფორმაციას შეიცავს სისხლის სამართლის ინსტიტუტების შესახებ, რაც იმაზე ფიქრის საფუძველს გვაძლევს, რომ მას აქვს საკმაოდ დიდი გამოცდილება სისხლის სამართალში მუშაობისა. ტრაქტატი, როგორც აღვნიშნე შედგება სხვადასხვა ავტორთა ნაშრომებისგან, თუმცა მაინც ითვლება მთაწმინდელის კალმის ნაყოფად, რადგან მან ნაშრომს დაურთო მრავალი კომენტარი, შეცვალა ბერძენ ავტორთა ნაშრომები და ქართულ სინამდვილეს მიუხლოვა.

თუ ჩვენ შევადარებთ თანამედროვე სისხლის სამართლის კოდექსს და საეკლესიო სამართლის ისეთ დიდებულ ძეგლს როგორც არის “მცირე სჯულიკანონს” მრავალ მსგავსებას შევამჩნევთ მათ შორის. თუნდაც ავიღოთ ის ტერმინი რომელიც აღნიშნავს თანამედროვე სამართალში მართლწინააღმდეგო ქმედება, ეს ტერმინი არის დანაშაული, რომელიც ასევე გამოყენებული საეკლესიო სამართალში, სადაც ფიზიკური თუ ზნეობრივი ზიანის მიყენებას აღნიშნავს და იგი სულხან-საბა ორბელიანის თანახმად იყო “შეცოდება, ე.ი. შავად ქმნა საქმისა”. ანუ ტერმინი დანაშაული არის საეკლესიო სამართლიდან გადმოსული საერო სამართალიში.

საეკლესიო სამართალმა ჩაუყარა საფუძველი სამართლის ისეთ ფუძემდებლურ პრინციპს, როგორც არის დანაშაულის კვალიფიკაციის სამწვეროვანი სისტემა. ამ სისტემის ჩანასახს ჩვენ ვხვდებით ბერძნულ-ბიზანტიური საეკლესიო სამართლის ძეგლებში, რომელიც შემდეგ მისი გავლენით არის გადმოსული ქართულ საეკლესიო სამართლის ძეგლებში. ექვთიმე მთაწმინდელი დანაშაულის კვალიფიკაციის აღსანიშნავად ხმარობს ტერმინს “განყოფილება ბრალითა”. ეს ტერმინი ჩვენ გვაჩვენებს, რომ ჯერ კიდევ მთაწმინდელის მოღვაწეობის პერიოდში დიდი ყურადღება ექცეოდა პიროვნების ნებას, სურვილს მართლწინააღმდეგო ქმედების დანაშაულად კვალიფიკაციისას. დანაშაული იყოფოდა დიდ, საშუალო და პატარა დანაშაულად, მაგრამ არ იყო ის კრიტერიუმები განსაზღვრული, რისი მეშვეობითაც ხდებოდა ქმედების კვალიფიცირება. თუკი ჩვენ ვნახავთ თანამედროვე სისხლის სამართლის კოდექსის 12 მუხლის პირველ ნაწილს, შევამჩნევთ, რომ დანაშაული იყოფა სიმძიმის მიხედვით სამ კატეგორიად: ნაკლებად მძიმე, მძიმე და განსაკუთრებით მძიმე დანაშაულად და აქვე არის ის კრიტერიუმები განსაზღვრული, რომლის დახმარებითაც ხდება კონკრეტული სამართალდარღვევის კვალიფიცირება რომელიმე კატეგორიის დანაშაულიად.

ექვთიმე მთაწმინდელს დანაშაულის დანაშაულის სამწვეროვანი სისტემის საფუძველად აღებული აქვს პიროვნების ნება, განზრახვა და სურვილი. ეს კი გამოარჩევს “მცირე სჯულისკანონს” თავისი დროის კანონონიკური



ძეგლებისგან, რადგან მაშინდელი ევროპისგან განსხვავებით, სადაც ობიექტური შერაცხვის პრინციპი იყო გაბატონებული, ქართული საეკლესიო სამართალი ერთმანეთისგან განასხვავებდა ქმედებას, რომელიც ჩადენილი იყო “ნებითა თვისითა და განზრახვითა” ე.ი. განზრახ და “არა ნებითა თვისითა” ანუ გაუფრთხილებლობით ჩადენილ დანაშაულს. ქართული საეკლესიო სამართალი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა დანაშაულის სუბიექტის ნებას და მოტივს, რადგან განზრახ ჩადენილი სამართალდარღვევა უფრო მაღალი სოციალური საფრთხის მატარებელია, ვიდრე გაუფრთხილებლობით ან თვითიმედოვნებით ჩადენილი სამართალდარღვევა. ექვთიმე არ კმაყოფილდება მხოლოდ ნებელობითი ფაქტორის მითითებაზე და იგი თანამედროვე კოდექსის მსგავსად განზრახ დანაშაულს ყოფს კიდევ ორ ნაწილად: 1. “სავსებით გამოკვეთილ განზრახვად”, როდესაც პირს სურდა შედეგის დადგომა და ელოდა მას 2. “განზრახვასთან მიახლოებულ ქმედებად”, ანუ პირი ელოდა შედეგის დადგომას, მაგრამ არ სურდა კონკრეტული შედეგი. ეს მუხლები თითქმის ემთხვევა სისხლის სამართლის კოდექსის 9 მუხლს, სადაც არის საუბარი პირდაპირ და არაპირდაპირ განზრახვაზე.

“მცირე სჯულისკანონი” იცნობს გაუფრთხილებლობით დანაშაულს, რომელიც მთავრდებოდა მოხსენებული აქვს როგორც “უნებლიე ქმედება, გარეშე გონისა და განზრახვისა”. უნებლიე დანაშაულად ექვთიმე თვლის ქმედებას, რომელიც არ სურდა სუბიექტს, მაგრამ შედეგი მაინც დადგა, თუმცა მას შეეძლო ქმედების შედეგის გათვალისწინება. ასეთი ქმედების გამოსახატავად მთავრდებოდა იყენებს ტერმინებს “იშობრივ” და “სრულიად უნებლიედ”. იმის გამო, რომ ასეთი ქმედება არის შემთხვევითი და უნებური ასეთი ქმედება არ განკანონდება და არ ისჯება.

ბრალის განსაზღვრისას და დანაშაულის კვალიფიკაციის დროს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა დანაშაულის სუბიექტის ასაკს. “მცირე სჯულისკანონში” იმ პირის ასაკად, რომელის ქმედების განკანონება არის შესაძლებელი, მიჩნეულია ლ (30)წელი. ამ ასაკამდე მიუღწეველი პირები უმსუბუქესად განკანონდებოდნენ. რადგან ავტორი მიუთითებს, რომ ამ ასაკამდე პიროვნების ქმედების

ძირითადი განმსაზღვრელი არის “გონების უმეცრებაი და მხურვალეებაი ხორცისაი”, ანუ ადამიანი ქმედება გამომდინარეობს არა ცივი და დამჯდარი გონებით, არამედ იგი არის აყლილი ახალგაზრდულ ვნებებსა და ის უფრო ემოციებით მოქმედებს. თანამედროვე სისხლის სამართლის კოდექსის 33 მუხლის თანახმად პირი თავისუფლდება ბრალისგან, თუ ის არ არის 12 წლის. თუ ამ ორ მუხლს შევადარებთ ერთმანეთთან აშკარად დავინახავთ, რომ “მცირე სჯულისკანონი” შედარებით უფრო ჰუმანურია, ვიდრე თანამედროვე სამართალი.

დანაშაულის სუბიექტისთვის დამახასიათებელი მეორე ნიშანი იყო და თანამედროვე სამართალშიც არის პიროვნების ფსიქიკური მდგომარეობა, ე.ი. მისი დამოკიდებულება მის მიერ განხორციელებული ქმედებისადმი. “მცირე სჯულისკანონის” თანახმად პიროვნება თავისუფლდება პასუხისმგებლობისგან, თუ მას ჭირდა “უმეცრებაი გონებისაი” (ჭკუასუსტობა) ანდა “ფრიად უძლურებაი გონებისაი” (სულთ ავადმყოფობა). ექვთიმე მიუთითებს, რომ პიროვნება, რომელიც ვერ აცნობიერებს თავისი ქმედების შედეგს არ შეიძლება დაისაჯოს, რადგან დანაშაულის კვალიფიკაციის საფუძვლად აღებული აქვს დანაშაულის სუბიექტის ნება, განზრახვა და სურვილი და იმპ ირის დასჯა რომლის ნების გამოვლენის სისწორე ეჭვქვეშ დგება, მას არ მიაჩნია მიზანშეწონილად. ბრალის შემამსუბუქებელ გარემოებას წამოადგენდა ქმედება, რომელიც განხორციელებული იყო ვინმეს შიშით, უფფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვით, რომ სამართალდარღვევა მოხდა იძულებით. როდესაც პირი, რომელიც რომელიმე დანაშაულს ჩადის მეფის ან ბატონის შიშით. ამ ქმედებას “მცირე სჯულისკანონი” “იძულებით შთავარდნილ ცოდვას” უწოდებდა. ბრალის ერთ-ერთ შემამსუბუქებელ გარემოებას წარმოადგენდა, როდესაც პირი ვინმეს დაჭრიდა ან მოკლავდა იმ დროს, როდესაც იგი ცდილობდა მასზე განხორციელებული თავდასხმის მოკერიებას, ანუ მისი მიერ განხორციელებული ქმედებას ეწოდებოდა ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნის მიხედვით “დასწრება”. მსგავსი ქმედების განსახორციელებისათვის არსებულ მიზეზს ექვთიმე “ჯეროვან მიზეზს” უწოდებდა. თანამედროვე სამართლის დიდ მონაპოვარს წარმოადგენს პიროვნების ბრალისგან

განთავისუფლება, მისი ასაკის, ფსიქიკური მდგომარეობის, შეზღუდული შერაცხადობისა თუ იძულებით განხორციელებული ქმედების გამო. ანუ გამოდის, რომ ის, რაც თანამედროვე სამართლის მეცნიერების უდიდეს მონაპოვრად ითვლება, ის დებულებები და პრინციპები ქართულ საეკლესიო სამართალი ჯერ კიდევ შუასაუკუნეების დასაწყისში იცნობდა და აქტიურად იყენებდა სამართალწარმოებაში.

საეკლესიო სამართალი, როგორც ვნახეთ არის უფრო დახვეწილი და წინწასული მეცნიერება, ვიდრე თავისი დროის საერო სამართალი. როდესაც ქართული საეკლესიო სამართალი თვლიდა, რომ ბრალი ეს არის წმინდა სუბიექტური მოვლენა და მისი განსაზღვრისას ყურადღება უნდა მიქცეოდა პიროვნების ნებას, სურვილსა და განზრახვას, მაშინდელი ევროპა ჯერ კიდევ ბრალის ობიექტური შერაცხვის პრინციპს მისდევდა და ხშირი იყო შემთხვევები, რომდესაც დანაშაულის ჩადენისათვის ხშირად დაუსჯიათ ცხოველები თუ საგნები. თანამედროვე სამართლისა და “მცირე სჯულისკანონის” შედარებამ, რომელიც წარმოადგენს საეკლესიო სამართლის ერთ-ერთ ბრწყინვალე ძეგლს აშკარად გვარწმუნებს, რომ თანამედროვეს სამართლის ფუძემდებლურმა დებულებები და პრინციპები ჩაისახნენ საეკლესიო სამართლის წიაღში და მის მიერ იქნა განვითარებული, რომელიც შემდეგ საეკლესიო სამართლის გავლენით გადმოვიდა საერო სამართალში.

## S U M M A R Y

Georgian parish law always was forward its level of development then public law. Parish law-makers worked out a lot question of principle. It is more humane and merciful then the modern law. From X century georgian parish law-makers have examined the fault as subjective appearance. any principles have passed from the parish law to the modern law.

გამოყენებული ლიტერატურა  
მცირე სჯულისკანონი “გამომცემლობა მეცნიერება”  
თბილისი 1972  
საეკლესიო სამართლის საკითხები დავით ჩიკვაიძე  
თბილისი 2005  
ქართული სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორია  
გიორგი ნადარეიშვილი თბილისი 2003  
თხზულებანი თორმეტ ტომად ივანე ჯავახიშვილი  
ტომი VI თბილისი 1982  
თხზულებანი თორმეტ ტომად ივანე ჯავახიშვილი  
ტომი VII თბილისი 1984  
ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევები I ივანე  
სურგულაძე თბილისი 2000  
საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსი თბილისი  
2007  
ქართული სამართლის ისტორია ვალერიან მეტრეველი  
“გამომცემლობა მერიდიანი” თბილისი 2005

**ნაირა ბეპიევი**  
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი  
**ნინო პოპიაშვილი**  
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი

## **თბილისის სასულიერო სემინარია და ოსთა განათლების საკითხი**

ქართულ-ოსური ურთიერთობები საუკუნეებს ითვლის და მრავალ სფეროს მოიცავს. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და საინტერესო საკითხია ოსთა სწავლა-განათლების თემა.

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

ანტონ I-ის მოწაფემ, მოსკოვის სასულიერო აკადემიის კურსდამთავრებულმა, მისიონერმა და განმანათლებელმა, მოზღოვის ეპისკოპოსმა გაი თაყაევმა (1746-1819 წ. წ. უნდა აღინისნოს, რომ იგი იყო კახეთიდან, სოფ. მალაროდან. ერთ დროს თელავის სემინარიის რექტორი. შემდეგ ის რუსეთში მოღვაწეობდა (იგი იხსენიება რამდენიმე გვართ: თაყაევი, ნაცვლიშვილი, ბარათაშვილი, თაყაიშვილი, იგივე გაიოზ რექტორი) პავლე გენცაუროვთან (კესაევთან) 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 (გაიოზ რექტორმა თავდაპირველად ქართულ ანბანზე დაყრდნობით შეადგინა პირველი ოსური წიგნი „კატეხიზმა“, რომელიც საბოლოოდ სლავურ შრიფტზე დაყრდნობით დაიბეჭდა) (Джусойты 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 (Джусойты 1989 : 31).

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

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 აღმაშენებლისაგან ბიზანტიაში გაგზავნილ 40 მოსწავლე ქართველებში 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 პასოპის 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 პასოპი 1753 წელს აღნიშნავდა, რომ ოს ყმაწვილებს თავის ხარჯზე ქართულ წერა-კითხვას ასწავლიდა. მამა პასოპის მისიონერობა სულხან-საბას “სიტყვის კონის” მინაწერიდანაც ირკვევა: “ლექსიკონისა ამის პირველად გარდამომწერელი ოსის შვილი გერვიძე ბახტა, ყოფილი ბაგრატ... მამამან პასუმ აღმზარდა, სულით

არს განათლებულია, ოსნი მიწოდენ ბახთასა, ბაგრატ ვარ მონათლებულია... 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, რომელიც 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 წლებში თომა ჩოჩიევმა, რომელსაც ქართული განათლება ჰქონდა მიღებული, შეკრიბა ჯავის თემის 40-მდე ვაჟი (სოფ. ზეწეში) 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 შიფერმა, შეკრიბა ოსური ანდაზები და თქმულებები). აღსანიშნავია, რომ ამ სემინარიაში აღზრდილმა ქართველებმაც შესანიშნავად იცოდნენ ოსური ენა და ერთმანეთს ამ ენაზეც წერდნენ (იხ., სამურზაყანოს ბლალორჩინის 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: 136).

მან დიდი შეფასება მისცა კ. ხეთაგუროვის “ოსური ქნარის” გამოცემას.

პირველი გაზეთი ოსურ ენაზე 1906 წლის 23 ივლისს გამოიცა. მას ერქვა “ირონ გაზეთ”. 1907 წლის 8 მარტს თბილისში გამოიცა მეორე გაზეთი ოსურ ენაზე “ნოგ ცარდ”. 1907 წელს გამოიცა მხატვრულ-ლიტერატურული ჟურნალები “Зонд”, 1907 წ.; ოსმა მწერალმა არსენ ქოცოევმა 1909 წლის 23 მაისს თბილისში გამოსცა ჟურნალი «Еѳсир»; «Хурь тин» - 1912წ. ქრისტიანული ეკლესიის მოღვაწეებმა 1911-1917 წლებში გამოსცეს ჟურნალი «Чырыстыны цард». . არც ერთი ეს გამოცემა დიდხანს არ გაგრძელებულა, მაგრამ მათ დიდი როლი ითამაშეს მაშინდელი საზოგადოების ცხოვრებაში.

ოსური პრესა ცხინვალში სამეწიფო იყო. ჟურნალ-გაზეთები გამოდიოდა როგორც ოსურ, ისე ქართულსა 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.



გამოყენებული ლიტერატურის სია:

Абаев В.И.

1949. Осетинский Язык и фольклор, М. – Л., 1949.

ანდრონიკაშვილი მ.

ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან. II. თბილისი.

Ахвледиани Г.

1960. Сборник избранных работ по осетинскому языку, Тбилиси: «Тбилисский Государственный Университет».

Баскаков Н. А.

1969. Основные процессы внутроструктурного развития иранских и иберийско-кавказских языков, Москва: «Наука».

Гуриев Т. А.

1995. Памятники особого рода: язык, Владикавказ.

გამახარია ჯ.

2006. წმინდა მღვდელმთავარი ალექსანდრე (ოქროპირიძე) და ავსაზეთი: თბილისი.

Джусойты Н.

1980. История осетинской литературы, Тбилиси: «Мецниереба».

თელეევი ო.

1985. პირველი ოსური ხელნაწერის ენა, თბილისი: “მეცნიერება”.

“ივერია”.

1899. №136

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.

Чибиров Л. А.

1990. История южных осетин, Цхинвал: «Ирыстон».

ჭიჭინაძე ზ.

1913. ოსეთის ისტორია, თბილისი.

**Naira Bepievi  
Nino Popiashvili**

**Tbilisi Spiritual Seminary and the Issue of Education  
of the Ossetians.  
(Resume)**

Tbilisi Spiritual Seminary played a big role in the history of education of the Ossetians. At this seminary the Ossetian language was taught by Daniel Chonkadze (1830-1860). He compiled a Georgian-Ossetian and Ossetian-Georgian dictionary, which was later issued by Schiffner.

D. Chonkadze also gathered Ossetian proverbs and true stories. It is noteworthy that the Georgians raised at this Seminary were fluent in Ossetian and also wrote to each other in this language (see the letter of Samurzakano Blagochini David Machavariani to the Holy Prelate of Abkazia Alexander Okropiridze).

The Spiritual Commission was established in Tbilisi in 1860. It aimed at reviving Orthodox Christianity in the Caucasus. In 1885, owing to this commission and under the guide of Vladikavkaz Episkop Arkimandrit Ioseb, Ossetian children were taught in their mother tongue at Spiritual schools. It was Vladikavkaz Episkop Arkimandrit Ioseb who also created an alphabet for Ossetian schools, compiled a Russian-Ossetian Dictionary as well as a short course of Ossetian grammar.

**დავით ჯიშკარიანი**  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის  
სახელმწიფო უნივერსიტეტის მაგისტრანტი  
სპეციალობა-რუსეთისმცოდნეობა

**რამდენიმე საკითხი საქართველოში კონფლიქტების  
დარეგულირების გზების ძიების შესახებ  
კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II  
ეპისტოლეებში, სიტყვებსა და ქადაგებებში**

ქართველი ერისთვის თავს დამტყდარი უბედურება არ ახალა ძველია, არც ჩვენი ეპოქა გამონაკლისი და პრობლემებიც ჩვენს ქვეყანას თავზე საყრელად აქვს. დღევანდელი ჩვენი პრობლემების უმეტესობა შედეგია იმ ორას წლიანი ბატონობისა რაც ჩვენმა ერმა რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში გაატარა. ბუნებრივია „ბოროტების იმპერია“ კეთილს ვერ შექმნიდა და ამიტომაც მან ბევრი თავსატეხი დაგვიტოვა. უპირველესად ეს არის კონფლიქტები ჩვენს ტერიტორიაზე რომელმაც ჩვენი ქვეყნის სუვერენიტეტი დაარღვია.

XX საუკუნის 90-იანი წლების შემდეგ კონფლიქტის მოგვარების არაერთი სამშვიდობო ინიციატივა განხორციელდა საქართველოს ხელისუფლების, საერთაშორისო თანამეგობრობისა თუ არასამთავრობო სექტორის მხრიდან, აქტიურად მუშაობდნენ მეცნიერებიც მაგრამ რეალური შედეგები ამ ინიციატივებმა რიგი პრობლემების გამო ვერ გამოიღო. კონფლიქტების დარეგულირების საკითხი განსაკუთრებით აქტუალური გახდა 2008 წლის აგვისტოში განვითარებული მოვლენების შემდეგ, რასაც რუსეთის ფედერაციის მხრიდან მოჰყვა აფხაზეთისა და სამხრეთ ოსეთის დამოუკიდებელ სახელმწიფოებად აღიარება. ამის ფონზე საინტერესო იქნება თუ განვიხილავთ კონფლიქტის მოგვარების გარკვეულ კონცეფციას რომელიც საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ეპისტოლეებში, სიტყვებსა და ქადაგებებში არის გამოხატული.

საქართველოს ეკლესიის მწყემსთაგარი ამ პრობლემის გადაწყვეტის მეტად საინტერესო და ამავდროულად რეალურ ნაბიჯებს გვთავაზობს. უპირველეს ყოვლისა უნდა განვმარტოთ, რომ ეს გამოდის სამშვიდობო გეგმა, ე.წ. სახალხო დიპლომატიაზე დაფუძნებული, რომლის განხორციელების შემთხვევაშიც გამოსავალი აშკარად იქნება ნაპოვნი. აღნიშნულ საკითხის შესწავლას სიღრმისეული მიდგომა და გაანალიზება სჭირდება.

ჩვენ გლობალურ ეპოქაში გვიწევს ცხოვრება და ამდენად მისი უგუვებელყოფა უგუნურება იქნებოდა. გივანიშვილ-ორბელიანის, კობა კიკაბიძისა და დავით ლოსაბერიძის ნაშრომში „საქართველოს ეროვნული საინოვაციო სისტემების კონცეფცია“, რომელიც თბილისში 2008 წელს გამოიცა, გლობალიზაცია ახსნილია, როგორც „კაპიტალიზმის ტრიუმფი“, რომელიც „წარმოადგენს უკომპრომისო პოლიტიკური და ეკონომიკური ბრძოლის პროცესს მსოფლიო ბაზარზე ხელსაყრელი პოზიციებისა და სადავეების მოსაპოვებლად.

გლობალიზაცია აგრეთვე ასოცირდება გლობალური სტრატეგიკაციის ახალ მოდელებთან, სადაც ზოგიერთი სახელმწიფო და საზოგადოება კარგად ახდენს ადაპტირებას, ზოგიერთი კი იზოლირებული რჩება.

ეკონომიკური ასიმეტრიულობა იწვევს უთანაბრობას, რის შედეგადაც სუსტი ქვეყნები გლობალური თამაშიდან გარიყულნი რჩებიან და განიცდიან მარგინალიზაციას ” [1;9]

ბუნებრივია პატრიარქი აცნობიერებს სახელმწიფოს წინაშე არსებულ რთულ ამოცანებს სადაც მას უწევს ერთი მხრივ გლობალურ გამოწვევების მიღება და მეორე მხრივ კიდევ უფრო რთული ტერიტორიული მთლიანობის აღდგენა. მისი უწმინდესობის ინიციატივა შემდეგში მდგომარეობს. საქართველომ პასუხი უნდა გასცეს გლობალურ გამოწვევებს და ამვე დროს იპოვოს საკუთარი თავი და ფუნქცია თანამედროვე მსოფლიოში. ის რაც მოხდა კონფლიქტების დაწყების დროს იყო ერთადერთი რამ – საქართველოს ვერ იპოვა საკუთარი თავი მაშინდელ მსოფლიოში. 2006 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში მისი უწმინდესობა აღნიშნავს „სამწუხაროდ, ჩვენმა ქვეყანამ თავის დროზე სათანადოდ ვერ აუღო აღლო ახალ მოვლენებს, აფხაზეთისა და ცხინვალის რეგიონის კონფლიქტებში საერაშორისო საზოგადოების წინაშე ჯეროვნად ვერ წარმოაჩინა თავისი სიძარბო და წაგებული აღმოჩნდა საინფორმაციო ომში”. [ 6 ]

პატრიარქი გამოსავალს ხედავს შემდეგში, საქართველომ საკუთარი ადგილი უნდა იპოვოს გლობალურ სივრცეში და ამვე დროს შეინარჩუნოს საკუთარი თვითმყოფადობა.

თვითმყოფადობის შენარჩუნება კი ისტორიის შესწავლის და მისი სათანადოდ გაანალიზების გარეშე წარმოუდგენელია. აქ ჩვენს წინაშე სერიოზული პრობლემა იჩენს თავს, როგორ მოხდება აფხაზეთისა და ოსების საქართველოს საზოგადოებაში ინტეგრირება როდესაც ისინი იზრდებიან დამახინჯებული ისტორიოგრაფიით. საერთოდაც საბჭოთა წყობილებისათვის დამახასიათებელია მეცნიერებაში მარქსიზმ-ლენინიზმის გაბატონებული იდეოლოგია

და რაც ყველაზე მთავარია, ისტორიის ფალსიფიკაცია, საკუთარი მიზნების მისაღწევად. 2000 წლის საშობაო ეპისტოლეში უწმინდესი ამ საკითხზე საუბრისას აღნიშნავს „ჩვენმა ქვეყანამაც იგემა ბოროტის მიერ აღძრული ყველა ამ ძალის შემოტევა და როგორც სხვაგან, აქაც განსაკუთრებულად რთული პროცესები ბოლშევიკური რეჟიმის პერიოდში განვითარდა. საბჭოთა წყობილების პერიოდი, მისთვის დამახასიათებელი ცნობილი მოვლენების გარდა, იმითაც იყო საშიში, რომ იგი ეწინააღმდეგებოდა აზროვნების განვითარებას, რადგან ახალი იდეების წარმოშობა საფრთხეს უქმნიდა მის არსებობას” [ 7 ] და აქვე მისი უწმინდესობა იშველიებს გიორგი პლესხანოვის სიტყვებს „ ბოლშევიკების გზა-როგორიც არ უნდა იყოს იგი მოკლე თუ გრძელი-აუცილებლად გამოჩნეული იქნება ისტორიის ფალსიფიკაციით, სიცრუით, დანაშაულებებით, დემაგოგიითა და საერთოდ უღირსი საქციელით, ტერორი, რაზეც ისინი იმედს ამყარებენ, ეს ხიშტების ძალაა, მაგრამ როგორც ცნობილია, ხიშტებზე ჯდომა დიდხანს შეუძლებელია. ამიტომაც ბოლშევიკების კრაზი გარდაუვალია” [ 7 ] მათ სურდათ აემოქმედებინათ ეს „ფალსიფიცირებული ისტორიული ნაღმები” მაშინ როცა ეს მათ პოლიტიკური ინტერესებს დასჭირდებოდა. ეს საჭიროება კი საქართველოში 90-იან წლებში გახდა აუცილებელი.

ბენედიქტ ანდერსონი, რომლის წიგნი „წარმოსახვითი საზოგადოება” თბილისში გამოიცა 2003 წელს, აღნიშნავს „სრულიად რეალური იყო სოციალისტური სახელმწიფოებს შორის დიდმაშტაბიანი ომების პერსპექტივა. ამჟამად ამ სახელმწიფოთა ნახევარი უკვე დაინგრა და, ვფიქრობ, დანარჩენებიც მათ ბედს გაიზიარებენ. გადარჩენილები სამოქალაქო ომებში აღმოჩნდებიან ჩართულნი. ძალიან დიდია იმის ალბათობა, რომ ახალი ათასწლეულისათვის საბჭოთა რესპუბლიკების კავშირიდან, რესპუბლიკების გარდა აღარაფერი დარჩება”. [3;9] ამრიგად ძნელია წარმოსადგენი არ არის, რომ საბჭოთა კავშირში კარგად ჰქონდათ ყოველივე გაცნობიერებული და ცდილობდნენ ამ „დერჟავის” დაშლის შემდეგ საკუთარი გავლენა ისევე შეენარჩუნებინათ ამ სივრცეზე, ზუსტად ამის მსხვერპლია საქართველო, საკუთარი აფხაზეთითა და ცხინვალის რეგიონით. ფალსიფიცირებულმა ისტორიამ მისცა იმის საბაბი აფხაზებსა და ოსებს, რომ თავი სხვა სივრცის ნაწილად წარმოედგინათ, რომელიც განსხვავდებოდა საქართველოსაგან. უნდა ვაღიაროთ, რომ რუსებმა ამ პრობლემას საკმაოდ წარმატებით გაართვეს თავი. მისი უწმინდესობა კარგად აცნობიერებს რა, თუ რა ტარგედიაში აღმოჩნდა ჩვენი ქვეყანა

ვრცლად საუბრობს 2006 წლის საშობაო ეპისტოლეში ამ საკითხზე

„ მეტად მნიშვნელოვანია ქვეყნის მლიანობის აღდგენის საკითხი, რომელსაც არასწორად ეთნოკონფლიქტებსაც უწოდებენ, ორასი წლის მანძილზე მტრული ძალების მიერ წარმოებული ინფორმაციული ომის შედეგაცაა.

მაგანი დღესაც ცდილობენ შეუქმნან საერთაშორისო საზოგადოებას

არასწორი წარმოდგენა იმის შესახებ, თითქოს აფხაზეთი და ცხინვალის რეგიონი ისტორიულად არაქართული ტერიტორიებია.

ისტორიოგრაფია, ენათმეცნიერება, არქეოლოგია . . . ნაწილობრივ პოლიტიზირებული მეცნიერებებია და, ბუნებრივია, ყოველი ქვეყნა, თავისი ინტერესებიდან გამომდინარე, იყენებს მათ. ეს განსაკუთრებით დამახა— სიათებელია იმპერიებისთვის, რომელნიც ცდილობენ გაიმყარონ თავისი პოზიციები (გათიშე და იბატონეს პრინციპი)

ქართული საზოგადოება წინ აღუდგა აფხაზეთა მუჰაჯირობას (გადასახლებას) პროცესს, ვინაიდან აფხაზეთი ოდითგან ჩვენი კულტურისა და სახელმწიფოს განუყოფელი ნაწილი იყვნენ და არიან.

ასევე ჩვენი ნაწილი არიან ოსები, რომლებიც საუკუნეების მანძილზე საქართველოში მშვიდობიანად ცხოვრობენ.

სამწუხაროდ აფხაზეთისა და ოსების ბოლო თაობები იმ იმპერიულ ისტორიოგრაფიაზე გაიზარდნენ, რომელმაც მათ ქართველებისადმი არამეგობრული დამოკიდებულება ჩამოუყალიბა.

ეს იყო ნელი მოქმედების იდეოლოგიური ნაღმი, ამ ნაღმმა ჩვენ დრეკანდელ მღომარეობამდე მიგვიყვანა ძმობა და ერთიანობა დაგვარღვევინა. მაგრამ ჩვენს შორის არსებული ნათესაური, მეზობლური და მეგობრული ურთიერთობების გამო მტერმა მიზანს ვერ მიაღწია. ამიტომაც, მიუხედავად ყველაფრისა, ძმათამკვლეელი ომი აფხაზეთსა და ცხინვალის რეგიონში ძირითადად განიხილება როგორც პოლიტიკური დაპირისპირების შედეგი და არა ხალხთა შორის მომხდარი კონფლიქტი, რისი დადასტურებაცაა თუნდაც დღეს, ორივე მხარის უბრალო ადამიანების ძირითად ნაწილში კეთილგანწყობითი ურთიერთობა” [ 8 ]

მოყვანილი ამონარიდიდან ნათელი ხდება მთელი სურათი სიტუაციისა, მაგრამ რა არის გამოსავალი? უპირველეს ყოვლისა ეს არის სახალხო დიპლომატიის გზით ურთიერთობის აღდგენა მხარეებს შორის და აფხაზეთისა და ოსების ჯერ საქართველოს სივრცეში

ინტეგრაცია ხოლო შემდეგ მათი საქართველოს სახელმწიფოს შემადგენლობაში შემოყვანა. პატრიარქი კარგად უთითებს იმ რეალური ბერკეტებს რომელიც ჩვენ ამ კუთხით გაგვაჩნია. ეს არის ქართველებისა და კონფლიქტის მეორე მხარეს შორის არსებული რეალური ურთიერთობები რომლის აღდგენა და შენარჩუნება სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია. სწორედ ამ კუთხით კონფლიქტის მოგვარების ხედვა ჩანს მისი უწმინდესობის ეპისტოლეებში, სიტყვებსა და ქადაგებებში, „მმათამკვლელი ომი აფხაზეთსა და სამაჩაბლოში ჩვენ ხალხში დაპირისპირებული მხარის მიმართ გაბოროტებად არ გადაზრდილა და იგი დღესაც მზად არის კელტიმეზობლური ურთიერთობისათვის.“ [ 9 ]

კონფლიქტი რომელიც გარედანაა ინსცენირებული ბუნებრივია მასზე გარე ფაქტორები რეალურ ზემოქმედებას ახდენენ. პატრიარქი სწორედ შენიშნავს რომ ერთი „ბატონის“ ჩანაცვლება სხვა „კეთილი ბატონით“ ჩვენთვის შედეგის მომტანი არ არის, დროა რომ საქართველომ თავად განსაზღვროს საკუთარი პრიორიტეტები და იმოქმედოს საკუთარი ინტერესებიდან გამომდინარე რადგან სხვას არავის სცალია ჩვენთვის. სწორედ ასე თუ შესძლებს საქართველო იყოს ყველასათვის სასურველი პარტნიორი. „ დღეს ჩვენ მოღუენებული ინერციით ვცხოვრობთ. მუდმივად ველით დახმარებას სხვებისგან: ზოგნი დასავლეთის განვითარებული ქვეყნებისგან, სხვანი სამანეთო ზონიდან . . . მაგრამ თუ ჩვენ თვითონ არ მივხედავთ საკუთარ თავს, ვერავინ გვიშველის. ყველა ქვეყანას ეკონომიკურად ძლიერსაც საკუთარი პრობლემები აქვს და არც მოწყალებას იღებს ვინმე უანგაროდ და უმიზნოდ“ [ 10 ]

ეპისტოლეების, სიტყვებისა და ქადაგებების ანალიზის შემდეგ ნათელი ხდება თუ როგორ ხედავს კონფლიქტის დარეგულირებას პატრიარქი და რომლის პრაქტიკაში გატარება შედეგის მომტანი ნამდვილად იქნება. უპირველესად უნდა შეიქმნას ჯგუფი რომელიც იმუშავებს ეროვნულ იდეოლოგიაზე, რათქმა უნდა ეროვნული იდეოლოგია წარმოუდგენელი იქნება ამ საკითხების გარეშე. უნდა მოხდეს სახალხო დიპლომატიის აქტიური ჩარევა კონფლიქტში და აფხაზეთისა და ოსების საქართველოს საზოგადოებაში ინტეგრაცია.

საბჭოთა კავშირის იდეოლოგიამ ამ კუთხითაც შეგვიქმნა ჩვენ პრობლემები და ერთგვარად კაზუსუალურ სიტუაციაში ჩაგვყენა. ისმის შეკითხვა, არიან თუ არა აფხაზები, ოსები და ქართველები ერთი საზოგადოების სრულფასოვანი წევრები?

90-იანი წლებში ომის შემდეგ ჩვენს, ოსებსა და აფხაზებს შორის მხოლოდ და მხოლოდ „წარმოსახვითი საზოგადოება“ იყო,

რომელიც ერთდერთ სივრცესთან საბჭოთა კავშირთან იყო დაკავშირებული და ორივე საზოგადოება საზრდოობდა დროის აღქმის საკმაოდ მცირე მონაკვეთით სარგებლობდა, ნაკლებმა თუ იცოდა და ჰქონდა განცდა როგორი იყო ეს საზოგადოება საბჭოთა კავშირამდე, ან თუნდაც უფრო ადრე ვიდრე შეიქმნებოდა საბჭოთა კავშირი. რუსეთმა შექმნა და ჩვენი საზოგადოება შეფუთეს იმგვარად, რომ შეიქმნა შეხედულება ქართველები, ოსები და აფხაზები ერთად კარგად ცხოვრობენ 1801 წლის შემდეგ, მანამდე კი ისინი ერთი საზოგადოება არ იყო, მხოლოდ იმპერიის შემადგენლობაში იგრძნეს მათ თავი „ერთ საზოგადოებად“, რათქმა უნდა მსგავსი იდეოლოგიური საბურველი დამტკიცებული და გამყარებული იყო ისტორიის ფალსიფიკაციით ( თუ გადავხედავთ ისტორიას 1801 წლიდან XX საუკუნის 90-იან წლებამდე, თუ არ ჩავთვლით მცირე კონფლიქტებს მაშტაბური კონფლიქტი ამ ხალხს ერთმანეთთან მართლა არ ჰქონია) ანუ რუსეთი გამოდიოდა ამ სახელმწიფოების თითქოსდა მთლიანობის გარანტი, მაგრამ საბჭოთა კავშირის რღვევამ ეს ბომბიც აამოქმედა ჩვენს საწინააღმდეგოდ, არ გინდათ რუსეთის ქოლგის ქვეშ ყოფნა?! მაშინ მიიღეთ სეპარატისტული საზოგადოება! ეს ხედავც დამახასიათებელია ტოტალიტარული სახელმწიფოსათვის.

ამრიგად პატრიარქის ინიციატივა ერთ საზოგადოებაში ინტეგრაცია აბსოლუტურად მართებულია და აგრეთვე სწორია ის განცხადებაც, რომ სწორედ საქართველო უნდა იყოს საკუთარი საზოგადოების მთლიანობის გარანტი და არა „წარმოსახვითი საზოგადოება“, მდიდარი და კეთილდღეობით სავსე საბჭოეთის სახით. „მანო და დანო აფხაზნო, ოსნო ჩვენო ხორცო და სისხლნო ! არ გეძლიოს მტრობამ და სიძულვილმა. ჩვენ მუდამ გვაახლოებდა ურთიერთანადგომა და სიყვარული“ [ 11 ]

კიდევ ერთი ფაქტორი თუ რატომაა საინტერესო პატრიარქის შეხედულებები ამ კონფლიქტზე შემდეგში მდგომარეობს. მას შემდეგ რაც ოფიციალურმა რუსეთმა აღიარა ცალმხრივად აფხაზეთისა და ოსეთის დამოუკიდებლობა, რუსეთის მართმადიდებელმა სინოდმა უარი განაცხადა ეკლესიის ავტოკეფალიის შებღალავაზე, ამრიგად გამოდის რომ ერთდერთი ინსტიტუტი რომელიც საქართველოს მთლიანობას ცნობს არის ქართული ეკლესია, ეს ქართველი ხალხისა, ეკლესიის და მისი უწმინდესობის დიდი გამარჯვებაა. მიუხედავდ ხშირი თვადასხმებისა ჩვენი ეკლესიის მიმართ მან მაინც მოახერხა საკუთარი ღირსებისა და მლიანობის შენარჩუნება. ამრიგად თუ გამოვალთ ამ წერტილიდან კარგად გავითვალისწინებთ პატრიარქის



რჩევებსა და მის ნაბიჯებს, ავწონ დავწონით ყოველივეს, შედეგი, საქართველოს მთლიანობისა, გარდუვალი იქნება.

## **Some Topics About The Regulation Of Conflicts In Georgia in Katalikos Ilia II 's Opistoles, Preaches and Letters**

In 1991 Georgia became an independent state. After that some separatists became more active and they tried to divide Georgia. There created a difficult political situation after the separate war abrogeted a unity of our country in 90 years of XX century.

The opinion of katholicos about union of the country is interesting and needs to analyze. In my work I use the katholicos's opistoles, the preaches and letters.

So it will be interesting if we analyze the opinion of patriach about repair the union of country.

### **გამოყენებული ლიტერატურა**

1. გიორგი ივანიშვილ-ორბელიანი, კობა კიკაბიძე, დავით ლოსაბერიძე საქართველოს ეროვნული საინოვაციო სისტემების კონცეფცია. თბილისი 2008
2. გ.ვ. პლესხანოვი /ბალტოვი/ ისტორიაში მონისტური შესედეულებების განვითარების საკითხისათვის. თბილისი 1956
3. ბენედიქტ ანდერსონი, წარმოსახვითი საზოგადოება, თბილისი 2003
4. ედვარდე ჰელეტ კარი, რა არის ისტორია? თბილისი 2001
5. [www.orthodoxy.ge](http://www.orthodoxy.ge)
6. <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgomo2006.htm>
7. <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2000.htm>
8. <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2006.htm>
9. <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2007.htm>
10. <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgomo1993.htm>
11. <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgomo2007.htm>
12. [www.patriarchate.ge](http://www.patriarchate.ge)
13. [www.civil.ge](http://www.civil.ge)
14. [www.president.gov.ge](http://www.president.gov.ge)

**საეკლესიო რეორგანიზაციის საკითხი საქართველოს  
სამოციქულო მართლმადიდებელ ეკლესიაში  
(1917-1920 წ.წ.)**

1811 წელს საქართველოს ეკლესიის უმაღლესი საგვემპყრობელის, კათოლიკოს-პატრიარქ ანტონ II-ის რუსეთში გაწვევით გაუქმდა საქართველოს ეკლესიის მრავალსაუკუნოვანი ავტოკეფალია და ჩამოყალიბდა რუსული საეკლესიო სისტემისთვის მისაღები საეგზარქოსო. ამით, საქართველოს ეკლესია რუსეთს ეკლესიის ნაწილი გახდა.

რუსულმა ეკლესიამ, მისი მბრძანებლობის 106 წლიანი პერიოდის მანძილზე დააკნინა საქართველოს ეკლესიის საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოყალიბებული ტრადიციული მართველობის სისტემა. 1917 წლის 12(25) მარტის სვეტიცხოვლის საპატრიარქო ტაძარში მიღებული ისტორიული გადაწყვეტილებით საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია აღდგენილად გამოცხადდა და იმთავითვე, დღის წესრიგში უპირველესად დადგა რეორგანიზაციის საკითხი. გადაუდებლად საჭირო გახდა რუსეთის ერთსაუკუნოვანი მართველობით მოშლილი მართველობის ტრადიციული ფორმების აღდგენა. ამ ეტაპზე, კვლევის ობიექტია განხორციელებული რეორგანიზაცია, რომელსაც გავნიხილავთ 1917-1920 წლებში შემდგარი სეკლესიო კრებების საფუძველზე.

იმთავითვე აღსანიშნავია, რომ ეკლესიის მღვდელმთავრებსა და კანონშემოქმედთ კარგად ჰქონდათ გააზრებული პრობლემის სირთულე და რომ ისინი ვალდებულნი იყვნენ სარწმუნოებრივ-ტრადიციებთან ერთად თანამედროვეობის მოთხოვნებისთვისაც ეპასუხათ, რადგან საზოგადოება რუსული ეკლესიის ბატონობის შედეგად დაკნინებული იყო. საქართველოს ეკლესიის მღვდელმთავრებმა ზუსტად გაითავისეს მიდინარე გარემოება და პირველსავე კრებაზე გამოკვეთეს საზოგადოებისაგან მოთხოვნა მშობლიური ეკლესიისადმი ერთგულებაზე: „, არა გეცრუვნეთ შენ სიწმინდით მშობლო ჩვენო კათოლიკე ეკლესიაო, არცა განგცეთ შენ სიქადულო ჩვენო მართლმადიდებლობაო, რომლისა არცა განმცემელქმნილ ვართ...“ ციტატა მოყვანილია I კრების ძეგლისწერიდან (1917 წ. 8-17 სექტემბერი).

კრების ძირითადი მსჯელობის საგანი იყო ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულებათა შემუშავება და კათოლიკოს-პატრიარქის

არჩევა. კრების თავმჯდომარედ არჩეულ იქნა ეპისკოპოსი ლეონიდე, ფაქტობრივად კი კრების პრედიუმის სამი წევრი თავმჯდომარეობდა: გიორგი ყურული, ტრიფონ ჯაფარიძე და სპირიდონ კელია. კრებას დაევალა: 1. საკათალიკოსო ეკლესიის ორგანიზაცია; 2. კოდოფიკაცია და სამართალი; 3. ღვთისმსახურება და სამართალი; 4. საეკლესიო სკოლების მომავალი; 5. ბერ-მონაზვნების ცხოვრების ორგანიზაცია; 6. საქართველოს ეკლესიის შტატი; 7. არჩევნები კათალიკოსის, ქუთათელის, ჭყონდიდელის, ურბნელის, ალავერდელის, საბჭოს რვა წევრისა და სასამართლოს 6 წევრის.

11 სექტემბრის სხდომა მთლიანად მიეძღვნა საქართველოს ეკლესიის ორგანიზაციის პროექტის განხილვას, რომლის მიხედვით საქართველოში 13 ეპარქია უნდა გახსნილიყო, მაგრამ რადგან პიველ ეტაპზე ამდენი მღვდელმთავრის შენახვა დიდ თანხებთან იყო დაკავშირებული დადგინდა, რომ 13 ეპარქიიდან შვიდი დაუყონებლივ გახსნილიყო, დანარჩენები კი თანდათანობით.

13 სექტემბრის სხდომაზე დაისვა საკითხი თუ ვის უნდა დაემტკიცებინა არჩეული მღვდელმთავარი. თანამედროვეობის გამოხმაურება იყო ის, რომ კრების დადგენილებით ხალხის მიერ გამოირჩეულ მღვდელმთავარს დაამტკიცებდა ხალხი.

ცნობილია, რომ კართოლიკოს-პატრიარქი ეკლესიის საკათალიკოსო საბჭოს მეშვეობით მართავდა, ამიტომ 14 სექტემბრის დადგენილებით საბჭო 15 წევრისგან შედგა: კათალიკოსი, ორი ეპისკოპოსი და 12 ამორჩეული პირი, ამასთან გადაწყდა, რომ საკათალიკოსო საბჭოს სხდომები გამართულიყო კვირაში ერთხელ და გადაწყვეტილება ძალაში შესულიყო იმ შემთხვევაში თუ საბჭოს წევრთაგან 8 წევრი მიიღებდა მონაწილეობას. კათოლიკოს-პატრიარქს როგორც საბჭოს თავმჯდომარეს, ორი ხმის უფლება ჰქონდა. თავად საბჭოს გააჩნდა საკუთარი საქმეთწარმოების კანცელარია, სამეურნეო და სამონასტრო გამგეობის ჯგუფი და იურისკონსულტი.<sup>1</sup>

15 სექტემბერს მოისმინეს სასკოლო კომისიის მოხსენება, რომლის მიხედვითაც სასულიერო სასწავლებლები უნდა გადაკეთებულიყო სრულუფლებიან გიმნაზიებად და რაც მთავარია, უნდა მომხდარიყო ამ სასწავლებლების ნაციონალიზაცია. ამავე სხდომაზე გამოითქვა ნოვატორული მოსაზრებებიც, კერძოდ კ. კეკელიძის მიერ წარმოდგენილი მოხსენება ითვალისწინებდა: საღვთისმსახურო წერის შემოკლებას, საეკლესიოწიგნების დაბეჭვდას მხედრულად, სამღვდლო პირებისთვის უფლების მიცემას ეკლესიის გარეთ საერო ტანსაცმლით სიარულისა და თმისა და წვერის

გაკრეკვას და ა. შ. მიმდინარე მოსაზრებებმა კრების მონაწილეთა შორის აზრთა სხვადასხვაობა წარმოშვა.

კრებაზე ყურადღება გამახვილდა სასულიერო პირთა ხელფასებით უზრუნველყოფის საკითხებზეც.

I კრების საგანგებო გადაწყვეტილებად შეიძლება მოვიხაზოთ საეკლესიო იურისდიქციის საზღვრების საკითხი.

ამრიგად, პირველმა კრებამ ზოგადად, მაგრამ მაინც გადაჭრა ეროვნული ეკლესიის ადმინისტრაციული ზოგიერთი საკითხი, რომლებიც საციცოცხლო დატვირთვის მატარებელნი იყვნენ ახლად ავტოკეფალია აღდგენილი საქართველოს ეკლესიისთვის.

1918 წლიდან ეკლესიისათვის ნათელი გახდა დემოკრატიული მთავრობის დამოკიდებულება სარწმუნოებისადმი. მღვდელმთავრები ეკლესიისა და სარწმუნოების გადარჩენისათვის იძულებულნი იყვნენ შესატყვისი ქმედებით ეპასუხათ ხელისუფლების გამოწვევისთვის. აღნიშნულით იყო განპირობებული, რომ მეორე საეკლესიო კრებაზე განხილული იქნა სახელმწიფოსგან ეკლესიის გამოყოფის, სასულიერო სასწავლებელთა სამინისტროსადმი გადაცემის, ეკლესიის ბიუჯეტის, სამღვდელოების საყოფაცხოვრებო და მცხეთა თბილისის ეპარქიების გაერთიანების და სხვა. კრებამ მიიღო მართვა-გამგეობის ახალი დებულება, რომელიც მოიცავდა შემდეგ თავებს: 1. საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობა; 2. მთავარი გამგეობა; 3. საეპარქიო მართვა-გამგეობა; 4. საოლქო მმართველობა; 5. სამრევლო; 6. საეკლესიო სამართალი. თან ახლავს I დებულება საქართველოს ეკლესიის ქორწინებისთვის დამტკიცებული სრულიად საქართველოს სეკლესიო კრების 1920 წლის ივლისის 3 განჩინებით. II დებულება საქართველოს ეკლესიის განქორწინებისათვის. III დებულება სამძო შემოსავლისთვის. IV დებულება ჯილდოების შესახებ და V ინსტრუქცია კრებულისათვის, სადაც ორი ან სამი მღვდელია.<sup>1</sup>

წინა კრების გადაწყვეტილების მიხედვით, მეორე კრებამ დაამტკიცა 12 ეპარქია. გაერთიანდა მცხეთისა და თბილისის კათედრები და პატრიარქის იურისდიქციას დაექვემდებარა. პატრიარქის იურისდიქცია აგრეთვე დაექვემდებარა საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის გარეთ არსებული ეპარქიებიც.

ეკლესიის მართველად გამოცხადდა საეკლესიო კრება (პრიორდული და მუდმივი). შეიცვალა მუდმივი კრების, ანუ საკათალიკოსო საბჭოს შემადგენლობა. ამიერიდან ის შედგებოდა ყველა მართველი მღვდელმთავრებისაგან და საეკლესიო კრების მიერ

არჩეული ექვსი სხვა წევრისგან სამი წლის ვადით. მას აგრეთვე ექვემდებარებოდა საეკლესიო სამართალი. საქართველოს II საეკლესიო კრებამ გააუქმა საეპარქიო საბჭოები, შეზღუდა საეპარქიო სასამართლოების ფუნქციები. ამასთანავე, გააუქმ საკათალიკოსო სასამართლო, რომელიც საკათალიკოსო საბჭომ შეითავსა.

ამრიგად, 1917-1920 წლების I და II საეკლესიო კრებებზე ქართლი ეკლესიის მართველმა წრეებმა ჩამოაყალიბეს მართვა-გამგეობის თანამედროვე, მაგრამ ქართული ტრადიციებისა და მსოფიო მამათ მიერ დადგენილ დოგმების შემცველი წესები, რომლებმაც განსაზღვრეს სასწავლებლების ნაციონალიზაცია, ეკლესიის საეპარქიო და სასამართლო სისტემების დახვეწილი და მოწესრიგებული ფორმები; ეკლესიის მართვა მოეწყო დემოკრატიულ პრინციპებზე და რეალურად ის კრებების ხელში აღმოჩნდა, რომელიც როგორც სასულიერო, ისე საერო წარმომადგენლებისგან შედგებოდა.

და ბოლოს, შეგვიძლია ვთქვათ რომ 1917-1920 წ.წ. საქართველოს ეკლესიის მიერ გატარებული რეფორმებით მისი ორგანიზაცია ძლიერ საძირკველზე იქნა დაფუძნებული, რომელმაც გაუძლო საქართველოს მენშევიკური მთავრობისგან შევიწროებას და შემდგომ, საბჭოთა იმპერიის ანტირელიგიურ პოლიტიკას<sup>1</sup>. იგი ჩამოყალიბდა ეკლესიად რომელსაც ვერ მოერივნენ „ბჭენი ჯოჯოხეთისანი“.

#### **ლიტერატურა:**

1. ჯაფარიძე ა; საქართველოს საეკლესიო კრებები, ტ. III, თბ. 2003 წ.
2. პავლიაშვილი ქ; საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია 1917-1921 წ.წ. თბ. 2000 წ.
3. ვარდოსანიძე ს; საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1952 წ.წ. თბ.2001
4. როგავა გ; ქრისტიანული რელიგია და ეკლესია საქართველოში 1801-1917 წ.წ. თბ. 1997 წ.
5. ჯაფარიძე ა; საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია; ტ. IV თბ. 2003 წ.

## Church reorganization question in Georgian Orthodox church ( According church meetings in 1917 and 1920 years)

### Summary

This lecture is delivered to the newel-restoration authority of the Georgian church reorganization question wich took place in the first quarter of the XX-th century.

This article is delivered to this question and is discussed church meetings wich took part amang 1917 qnd 1920 years.

**რუსუდან კობახიძე**

ფილოლოგი, თსუ  
ქართული ემიგრაციის  
მუზეუმის ხელმძღვანელი

### **წმინდა მღვდელმოწამე გრიგოლ ფერაძე ქართული ემიგრაციის სულიერი მამა და დიდი მოღვაწე**

„როგორც იქნა ჯადოსნური წრე გაირღვა და ჩვენ გვეღირსა უცხოეთში – ათი წლის შემდეგ აქ ყოფნისა – ჩვენი ქართული წირვის მოსმენა“ – ეს არის ამონარიდი მამა გრიგოლის მიერ 1931 წლის 31 მაისს პარიზში პირველ ქართულ მართლმადიდებელ წირვაზე წარმოთქმული ქადაგებიდან.

1931 წლის 31 მაისამდე რამდენიმე დღით ადრე „მაისის 24-ს ბერძენთა ეკლესიაში პარიზში ქართველი ეკლესიის მღვდლად აკურთხეს ბონის (გერმანიაში) უნივერსიტეტის დოცენტი გრიგოლ ფერაძე, ქართველთა კოლონიის და უცხო ეკლესიათა წარმომადგენლობის თანდასწრებით. კურთხევა შეასრულა კონსტანტინეპოლის მსოფლიო პატრიარქის ეგზარხოსმა მიტროპოლიტმა გერმანოსმა... ამით დამთავრდა ქართველთა კოლონიის დიდი ხნის მუშაობა და ამიერიდან პარიზში არსებობს ქართველი მრევლი თავისი მღვდლით“ – გვამცნობს გაზ. „დამოუკიდებელი საქართველო“ (№67, 1931). ამავე ინფორმაციიდან ვგებულობთ, რომ უფრო ადრე, 1931 წლის აპრილის დამღვეს ლონდონში ბერძენთა საკათედრო ეკლესიაში მოხდა გრიგოლ ფერაძის დიაკვნად ხელდასმა, ხოლო 1934 წელს ლონდონში, წმ. სოფიას საკათედრო ტაძარში გრ. ფერაძე არქიმანდრიტად აკურთხეს.

პარიზში „ქართველი მართლმადიდებელი ეკლესიის“ დაარსება იყო დიდი ქრისტიანული და ეროვნული მოვლენა ქართული ემიგრაციისათვის და ზოგადად საქართველოსთვის. უცხოობაში დაფანტულ და ქართულ სულიერებას მოწყვეტილ ემიგრაციას სწორედ აქ – ღვთის სახლში უნდა ეპოვა სულიერი სიმტკიცე, გაძლიერებულიყვნენ რწმენაში და ამითვე გაეძლიერებიათ ერთმანეთი და სრულიად საქართველო.

ჟურნალ „ჯვარი ვახისას“ მე-3 ნომერში (1933 წ.) იბეჭდება წმინდა მამა გრიგოლ ფერაძის ერთ-ერთი ქადაგება, სადაც თავის მრევლს ათი წლის მოუვლელ და უნაყოფო ვენახს ადარებს: „ჩემი მრევლი ედარება იმ ვენახს, რომელშიაც უკვე 10 წელიწადია არც უმარგაით და ვაზთა შორის უბარნიათ, არც უსხლიათ, არც ცოგირდი და შაბიამანი შეუყვდიათ ვაზებისთვის, რომ მეტი ნაყოფი გამოელოთ, არც ჭვიგობი შეუყენებიათ, რომ არ დაცემულიყვნენ. იმ ვენახს, რომელსაც ღობე შემოაცვდა და შემოეგლიჯა და რომელსაც ყოველი: მოყვარეა იგი თუ მტერი, შინაურია თუ გარეული ცხოველი თავისუფლად ყოველ კუთხიდან ესტუმრება. როგორ უნდა მოიქცეს ის, ვისაც ვენახი ჩააბარეს? მან უნდა რასაკვირველია პირველად შემოარტყას ამ ვენახს ღობე და გაუკეთოს ერთი კარები, რომ ამ კარებიდან ყოველი ისე შედიოდეს და გამოდიოდეს, ვისაც რამე საქმე აქვთ ვენახთან.

ყოველი ვაზი ამ ვენახის, რომელიც მინც ვერ დაეცა და მტრის მიერ საკორტნი და სათელი არ გახდა, ყოველი ის ვაზი, რომლის ფესვებიდან ის მტევანი აღმოსცენდა – შემდეგ ღვინოდ გადაწურული მტევანი, რომელიც არა ერთხელ ზედაშედ – სისხლად შეიწირა ჩვენი ეკლესიის წმ. საკურთხეველზე; ეს ვაზი უნდა შემოარტყან ამ ვენახს სულიერ ზღუდეთ“.

გრიგოლ ფერაძე მღვდლად კურთხევამდეც და მას შემდეგაც იყო მკვლევარი, მეცნიერი-თეოლოგოსი, ქართული უნიკალური ხელნაწერების, წიგნების, ისტორიული და საეკლესიო ნივთების შემგროვებელი. მას ჰქონდა უძვირფასესი მეცნიერული წიგნთსაცავი. მამა გრიგოლის ცნობრებასა და მოღვაწეობაზე არაერთი საინტერესო წერილი დაიბეჭდა 1980-იანი წლების საქართველოში.

ერთ-ერთი სერიოზული კვლევის ავტორი გახლავთ ბატონი გურამ შარაძე, რომელმაც სპეციალური თავი მიუძღვნა ქართველ მოღვაწეს თავის სამტომეულში „უცხოეთის ცის ქვეშ“ (ტ. 2, გვ. 377-396, 1993), ხოლო მოგვიანებით, 2004 წელს ქართული ემიგრანტული ჟურნალისტისტიკის ისტორიის V ტომში უფრო ვრცლად განიხილა მამა გრიგოლის მოღვაწეობა და ჟურნალი „ჯვარი ვახისას“.

ბატონ გურამს ხელთ ჰქონდა ემიგრანტული პერიოდული გამოცემები, რომელთა გამოქვეყნებითაც მან ქართულ საზოგადოებას აუწყა მამა გრიგოლის მოღვაწეობასთან დაკავშირებული ბევრი უცნობი ფაქტი.

საერთოდ, მამა გრიგოლ ფერაძე ერთნაირად ძვირფასი იყო ქართული ემიგრაციის ყველა მიმართულების პოლიტიკური მოღვაწეებისთვის და შესაბამისად მუდმივად ქვეყნდებოდა მასალები სხვადასხვა მიმართულების ჟურნალ-გაზეთებში გრიგოლ ფერაძის სამეცნიერო-კვლევითი მიღწევებისა თუ მისი სასულიერო მოღვაწეობის თაობაზე.

ჩვენ ამ ეტაპზე შემოვიფარგლებით მხოლოდ სამი პერიოდული გამოცემით. ესენია: გაზეთი „დამოუკიდებელი საქართველო“, ჟურნალები „ქართლოსი“, „მამული“ და, რასაკვირველია, ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“, რომლის რედაქტორი გრიგოლ ფერაძე გახლდათ, და რომელიც, სამწუხაროდ, მხოლოდ ოთხი ნომერი გამოვიდა.

ზემოთ უკვე მოვიტანე ამონარიდი გაზ. „დამოუკიდებელი საქართველოს“ 1931 წლის №67-ში გამოქვეყნებული ინფორმაციიდან, საიდანაც ასევე ვგებულობთ: „ქართველი მართლმადიდებელი ეკლესიის დაარსება ნებადართული იქნა მ. უწ. მსოფლიო პატრიარქის ბასილი მესამის მიერ 1929 წლის 29 აპრილს ეპისტოლეით“.

და იქვე ქვეყნდება ქართველთა წმინდა ნინოს ეკლესიის დებულების ზოგიერთი მუხლი:

„მუხლი 2. ...თანხმად მართლმადიდებელ ეკლესიის კანონებისა, ქართველთა წმ. ნინოს მართლმადიდებელი ეკლესია ემორჩილება მსოფლიო პატრიარქის სამართალს და იმყოფება მისი მფარველობის ქვეშ... ამავე დროს, ვინაიდან იგი არის ნაწილი საქართველოს (იბერიის) ეკლესიისა, მას მუდმივი სულიერი კავშირი აქვს საქართველოს ეკლესიისა და მის კათოლიკოს პატრიარქთან“.

„მუხლი 16. ...წმინდა ნინოს მართლმადიდებელი ქართველი ეკლესია ყოველთვის იქნება მართლმადიდებელი და ქართველი და წირვა-ლოცვა შესრულდება მუდამ ქართულ ენაზე...“.

ეკლესიის დებულება-წესდება სრულად იბეჭდება ჟურნალ „ჯვარი ვაზისას“ №1-ში (1931 წ.) და შედგება ოცდახუთი მუხლისაგან. წესდება შედგენილია პარიზში 1929 წლის 21 მკათათვეს. საბედნიეროდ, პარიზის ქართული ეკლესია დღემდე იცავს დებულების ამ მუხლებს და ღვთის შეწევნით, მომავალშიც ასე იქნება.

გაზეთი „დამოუკიდებელი საქართველო“ თითქმის ყველა ნომერში აწვდის საზოგადოებას ცნობებს გრ. ფერაძის მოღვაწეობის შესახებ: „30 აგვისტოს, ნაშუადღევს 3 საათზე, „ლიანცე



რანცაისე“-ს დიდ დარბაზში აჯანყების მეშვიდე წლის თავზე გადახდილი იქნა მღ. მ. ფერადის მიერ პანაშვიდი. შშენიერად გალობდა მოხალისეთაგან შემდგარი ქართველი გუნდი“ (№69, 1931 წ.); „იენისის 26 (1932 წ.). ქაქუცა ჩოლოყაშვილის საფლავზე ასოციაციის გამგეობის თაოსნობით გამართულ იქნა პანაშვიდი. ბ. მღვდელმა გრ. ფერადემ შეასრულა წესი...“. იგივე გაზეთის (1932 წ.) №84-ში გადმობეჭდილია წერილი პოპულარული პოლონური გაზეთიდან „ილუსტროვანყ კურიერ ჩოდზიენყ“-დან (№325, 23.XI.1932): „მღვდელი, რომლის მრევლია ევროპა ( -რ გრიგოლ ფერადის დარბაზობა)“.

გაზეთი გვამცნობს, რომ „პრესის სასახლეში“ მათ საშუალება მიეცათ ესაუბრათ მღვდელთან, „რომლის მრევლია მთელი ევროპა – სახელდობრ დოქ. გრიგოლ ფერადესთან, ქართველ მღვდელთან, რომლის მუღმივი სამყოფელი პარიზია და რომელიც არის ორტოლოქსალური უმაღლესი სულიერი მამა ევროპაში დბინავებულ ყველა ქართველისა“.

წერილიდან ირკვევა, რომ მამა გრიგოლის ვიზიტის მიზანი პოლონეთში, კერძოდ კი ამ ქვეყნის სატახტო ქალაქ კრაკოვში, იყო როგორც წმინდა სასულიერო, ისე სამეცნიერო ხასიათისა. კრაკოვში ძალიან მცირე მრევლი ჰყოლია მამა გრიგოლს, საერთოდ პოლონეთში კი ქართველ ემიგრანტთა რიცხვი დიდი იყო. 1921 წლის მოვლენების შემდეგ გადახვეწილმა ქართულმა სამხედრო ელიტამ თითქმის სრულად პოლონეთს შეაფარა თავი და პოლონელი ხალხის ეროვნული გმირის, პირველი მარშალის იოსიფ პილსუდსკის მფარველობის ქვეშ იმყოფებოდა.

წერილის ავტორი მამა გრიგოლთან საუბრის ცხად სურათს უხატავს მკითხველს: „წარმოდგენა არ მქონდა – ლაპარაკობს გამოცოცხლებით თავისუფალ ფრანგულს – რომ კრაკოვში გექნებოდათ ხელოვნების ასეთი საუნჯენი! ვაკელი, სახალხო მუზეუმი, ჩარტორიუსკების, ჩაპსკების... საუცხოვო შექუჩები!.. ამის შემდეგ გვიამბო აღმოჩენაზე, რომელიც მოუხდენია ჩარტორიუსკების მუზეუმში. აღმოჩენა ჩემთვისაა, ცხადია – ამბობს, – ვერ წარმოძედგინა, რომ კრაკოვში მუზეუმში წავაწყდებოდი 11 ძვირფას ქართულ დოკუმენტს, ... რომელიც ქართველისათვის წარმოადგენს უდიდეს ღირებულებას. ჩვენ ისტორიაში გვაქვს დიდი ცარიელი ადგილები. ოსმალოებმა და სპარსელებმა გაგვიცამტკვერეს მთელი არქივები, რის გამო ჩვენს ისტორიაში მთელი რიგი ეპოქებისა საკმაოთ გამორკვეული არაა. კრაკოვში ნახული აქტები საქართველოსთვის უდიდეს ღირებულებას წარმოადგენს“.

ამავე წერილში იკვეთება მამა გრიგოლის ურთიერთობები პოლონეთის ცნობილი უნივერსიტეტების პროფესორებთან და გენერალ დრ. კუკელთან, რომელთაც დიდი დახმარება გაუწევიათ მისთვის კრაკოვში სამეცნიერო-კვლევითი სამუშაოების ჩატარებისას.

მოგვიანებით, 1933 წლის „დამოუკიდებელი საქართველოს“ №92-ში ქვეყნდება ინფორმაცია: „წინამძღვარი ქართველ მართლმადიდებელ მრევლის პარიზში მ. გრ. ფერაძე მიწვეულია ექსტრაორდინალურ პროფესორად პატროლოგიის კათედრაზედ მართლმადიდებელ თეოლოგიურ ფაკულტეტზე ვარშავის უნივერსიტეტში. მ. გრ. ფერაძე დასთანხმდა და მთავარებისკოპოს გერმანოსის ნებართვით წელიწადში ორჯერ (საშობაოდ 20 დეკემბრიდან 20 იანვრამდე და სააღდგომოდ სამი კვირით) იქნება პარიზში“, ხოლო იგივე გაზეთის 1935 წ. 114-ე ნომერში ვკითხულობთ: „პოლონეთის ეროვნულ გმირის იოსებ პილსუდსკის დაკარგვის საერთო გლოვაში კავკასიელთა კოლონიამ ფართო მონაწილეობა მიიღო... 15 მაისს ქართულმა კომიტეტმა გადაიხადა ქართულად პანაშვიდი მართლმადიდებელთა საკათედრო ტაძარში... პანაშვიდის დაწყების წინ მღვდ. გრ. ფერაძემ წარმოსთქვა პოლონურად შესაფერი სიტყვა, რომლითაც დაახასიათა მარშალის როლი პოლონეთის ერის ცხოვრებაში“. ეს ის პილსუდსკია, რომელმაც, როგორც ზემოთ მოგახსენეთ, ქართული ემიგრაცია შეიფარა და ღირსეულად უპატრონა მას.

ვფიქრობ, მამა გრიგოლის ბიოგრაფია საზოგადოებისათვის ცნობილია და აქ აღარ შევაჩერებ თქვენს ყურადღებას, მხოლოდ ერთს აღვნიშნავ – ჟურნალ „ჯვარი ვაზისას“ პირველ ნომერში (1931 წ.) იბეჭდება „მღვ. გრ. ფერაძე (ბიოგრაფია)“, რომელიც მამა გრიგოლის მიერაა დაწერილი. ამას მოგვიანებით ადასტურებს ჟურნალ „გუშაგში“ (№4, 1985) ქართული ეკლესიის წინამძღვარი მამა ილია (მელია). მისი სამი წერილი მოგვიანებით პროფესორმა გურამ შარაძემ სრულად გადმობეჭდა თავის წიგნში „უცხოეთის ცის ქვეშ“ (ტ. 2, გვ. 380-390, 1993), აქვე ბატონ გურამ შარაძეს მოტანილი აქვს გრიგოლ ფერაძის ხელით დაწერილი ადრინდელი ავტობიოგრაფია და თბილისის უნივერსიტეტის რექტორის ივანე ჯავახიშვილისადმი გამოგზავნილი წერილი-თხოვნა. ორივე დოკუმენტი შექმნილია 1923 წელს და, როგორც გ. შარაძე გვაუწყებს, დაცული არის მაშინდელ საქართველოს სსრ ოქტომბრის რევოლუციის ცენტრალური სახელმწიფო არქივის ფონდებში ანუ დღევანდელ სახელმწიფო საარქივო დეპარტამენტში.

ზემოთ უკვე აღვნიშნე და გავიმეორებ, რომ ქართული ემიგრანტული პრესა აქტიურად ამუშავებდა მამა გრიგოლის მოღვაწეობას. მას მორალურ და ფინანსურ დახმარებას უწევდნენ ემიგრანტი მამულიშვილები. მამა გრიგოლს დიდ საეკლესიო საქმეში გვერდში ედგა ცნობილი ქართველი ემიგრანტი და მოღვაწე ილამაზ დადეშქელიანი. ცნობილია, რომ შეიქმნა საეკლესიო საბჭო, რომლის წევრები იყვნენ ექვთიმე თაყაიშვილი, იოსებ დადიანი, ილამაზ დადეშქელიანი (გენ. მდივანი), ანდრია დეკანოზი (ხაზინადარი), ლ. ზურაბიშვილი და სხვები. ჟურნალ „ჯვარი ვაზისა“-ს გამოცემაში აქტიურად მონაწილეობდნენ ზურაბ ავალიშვილი და მიხაკო წერეთელი. 1931 წლის 16 მარტს მათი ინიციატივით პარიზში ჩატარებულა მართლმადიდებელ ეკლესიათა ყველა ერის წარმომადგენლების კრება, რომელზეც მოხსენებით გამოვიდა ილამაზ დადეშქელიანი და ვრცლად განუხილავს საქართველოს ეკლესიისათვის 1811 წელს რუსეთის მიერ ავტოკეფალიის გაუქმებისა და ქართველი სამღვდელოების დევნის საკითხი. „შემდეგ აღნიშნა ისიც, რომ რევოლუციის შემდეგ დროებითა მთავრობამ მოინდომა ამ ეკლესიის მდგომარეობის გაუმჯობესება, ხოლო უნდოდა მიენიჭებია საქართველოს ეკლესიისათვის არა ტერიტორიალური ავტოკეფალია, არამედ ეროვნული, რაიც დაგმობილია მართლმადიდებელ მსოფლიო ეკლესიის კანონებით“.

კრების თავმჯდომარე ყოფილა მამა გრიგოლ ფერაძე – პარიზის ქართველთა ეკლესიის წინამძღვარი, რომელმაც „... განუმარტა დამსწრეთ, თუ რა დიდი როლი ითამაშა ქართველმა ეკლესიამ მსოფლიო მართლმადიდებელ ეკლესიის შემუშავებასა და შედგენაში შვიდი მსოფლიო კრებების განმავლობაში. გააცნო კრებას აგრეთვე მნიშვნელობა მდიდარი ქართული საეკლესიო მწერლობისა“.

მართლმადიდებელ ეკლესიათა კრებას დასწრებიან პარიზის ბერძენთა, რუმინთა, რუსთა და სხვა ეკლესიების წარმომადგენლები. ესწრებოდა აგრეთვე რუსეთის დროებითი მთავრობის ყოფილი მინისტრი პროფ. კარტაშოვი, რომელსაც ილამაზ დადეშქელიანის მოხსენების საპასუხოდ უდიარებია დროებითი მთავრობის შეცდომა.

ამავე გაზეთის ბოლო გვერდზე გამოქვეყნებულია „პარიზის ეკლესიის ანგარიში“, რომელშიც ზუსტად არის აღნუსხული შემოსავალ-გასავალი, შემოწირულობები და საეკლესიო ხარჯები.

ჟურნალ „მამულში“ (№5, 1952) გამოქვეყნებული ვიკტორ ნოზაძის წერილიდან ვგებულობთ, რომ მამა გრიგოლს უმოგზაურია ახლო აღმოსავლეთში და თან ჩამოუტანია ხელნაწერები, ქართული პალიმფსესტები. „ერთი ეტრატი წარმოადგენდა მეხუთე თუ მეშვიდე

საუკუნის ქართულ ისტორიულ საბუთს, რომელსაც იგი თავზე ეკლებოდა და მოწიწებით ემთხვეოდა ზოლმე“ – წერს ვ. ნოზაძე.

ამასვე გვამცნობს უფრო ადრე ჟურნალი „ქართლოსი“ (№1, 1937): „არქიმანდრიტ პროფესორ გრ. ფერაძის მოგზაურობა. ბ. გრ. ფერაძემ მოიარა აღმოსავლეთი და ინახულა ყველა ძველი ქართული მინასტერი; იცხოვრა ჯვარის მონასტერში (პალესტინა), სადაც აღმოაჩინა ჯერ უცნობი ქართული წარწერა, რომლის სურათებიც ფოტოგრაფიულად გადაიღო; ბ. გრ. ფერაძე ბრძანდებოდა სირიაშიც, შუამთის მონასტერში, სადაც დაათვალიერა ძველი ქართული მონასტრები და დამასკოში შეიძინა 24 ფურცელი ქართული ხელნაწერისა, ეტრატზე ნაწერი – პალიმფსესტო – მეექვსე-მეშვიდე საუკუნისა. თავისი მოგზაურობის აღწერას ბ. ფერაძე პოლონურად ბეჭდავს“.

ოსუ ქართული ემიგრაციის მუზეუმში დაცულია მამა გრიგოლ ფერაძის ხელნაწერი – წერილი დამოუკიდებელი საქართველოს მთავრობის თავმჯდომარის ნოე ჟორდანიასადმი, რომელიც 1937 წლის 27 მარტითაა დათარიღებული და გამოგზავნილია პოლონეთიდან – ვარშავიდან.

წერილში მამა გრიგოლი მადლობას უხდის ნოე ჟორდანიას იმ რეკომენდაციისათვის, რომელიც მთავრობის თავმჯდომარეს გაუგზავნია პოლონეთში. შემდეგ კი დაწვრილებით უამბობს პალესტინა-სირიაში მოგზაურობის შესახებ: „ზაფხულში ვიმოგზაურე პალესტინაში და სირიაში – ჩამოვიტანე თან 24 ფურცელი ეტრატზედ ნაწერი პალიმფსესტი (ალბათ მე-VI-VII საუკ.) და ვინახულე პალესტინაში და სირიაში თითქმის ყველა ცენტრები ჩვენ წარსულ კულტურულ ცხოვრებისა. უკანასკნელი ეტაპია სინას მთა – გაცილებით ძნელი გასახორციელებლად. მაგრამ იმედი მაქვს, რომ იქაც წავალ – იქ უნდა ინახებოდეს სიმდიდრენი ჩვენ წარსულ დამწერლობითი კულტურის ძეგლებისა.

აქ გარემოება ხელს ვერ მიწყობს, რომ მთლად შევწირო დრო ქართულ ძეგლების შესწავლას – თუმცა თვით კათედრა (პატრისტიკა = ძველი ქრისტიანული ლიტერატურის ისტორია) მოითხოვს ქართულ ძეგლებისთვისაც ანგარიშის გაწევას – მაქვს დაბრკოლებანი აქაური განათლების სამინისტროდან – იმედი მაქვს, რომ თქვენი წერილის შემდეგ ესენიც (ე.ი. მოხელეები განათლების სამინისტროსი) არ შემიშლიან ხელს – ხელის შეწყობაზედ კი ზედმეტია ლაპარაკი“.

ამ წერილიდან ვიგებთ უძვირფასეს ცნობებს თავად მამა გრიგოლისგან. ჩანს, რომ ადვილი არ იყო მისი მიზნების განხორციელება და ხელისშემშლელი გარემოებები არსებობდა.

აქვე წერს, რომ ამ მოგზაურობის აღწერა პოლონურად გამოვა და გამოგიგზავნითო. თუმცა წუხს, რომ გაჭირდა „ჯვარი ვაზისას“ გამოცემა, სადაც, როგორც ჩანს, აპირებდა გამოქვეყნებინა ათონის მთაზე მოგზაურობის აღწერა. და ჩვენ ვიცით, რომ „ჯვარი ვაზისას“ გამოცემა შეწყდა 1934 წლიდან. არ გამოქვეყნდა ათონის მთაზე მოგზაურობის აღწერა და არც იმ მასალათა უმრავლესობა, რასაც ჟურნალის 1933 წლის მე-3 ნომერი პირდებოდა საზოგადოებას: „დაიბეჭდება სხვათა შორის: 1) ალაზნი ჯვარის მონასტრისანი, ლაიპციგის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერი; 2) ქრონიკა იოანე ნათლისმცემლის და დავით გარეჯის მონასტრების – აქამდისინ უცნობ მწერალ (მე-18 საუკ.) გაბრიელ მღვდელ-მონაზონის; 3) ქართული ხელნაწერები ევროპის წიგნთსაცავებში; 4) ლიტერატურა საბჭოთა საქართველოში; 5) მეცნიერული ქრონიკა. გარდა ამისა მოთავსებული იქნებიან აგრეთვე თარგმანი ბიბლიის ცალკე წიგნების ასალ-ქართულ ენაზედ“.

ამ ჩამონათვალთან მე-4 ნომერში დაიბეჭდა მხოლოდ „ქრონიკა იოანე ნათლისმცემლის მონასტრის მე-18 საუკუნის“, ხოლო ყველა დანარჩენი შემდეგ ნომერებში უნდა გამოქვეყნებულიყო.

რაც შეეხება მასალას „3) ქართული ხელნაწერები ევროპის წიგნთსაცავებში“, ჩვენ უკვე ზემოთ ვნახეთ, რომ მამა გრიგოლს უმუშავია პოლონეთის მუზეუმებში და აღფრთოვანებულია, რომ იქ აღმოაჩინა 11 უმნიშვნელოვანესი დოკუმენტი, ხოლო ქართული ემიგრაციის მუზეუმში დაცული მამა გრიგოლის წერილი დამოუკიდებელი საქართველოს საგარეო საქმეთა მინისტრის აკაკი ჩხენკელისადმი, რომელიც 1933 წლის 24 მაისით თარიღდება და გამოგზავნილია ოქსფორდიდან, გვამცნობს: „უკვე ერთი თვეა ვარ ინგლისში – ვიყავი ორი კვირა ირლანდიაში და ეხლა ვარ ოქსფორდში და ვმუშაობ აქაურ დიდ წიგნთსაცავებში. ივლისის პირველ რიცხვებში ვიქნები, ალბათ, პარიზში“. სამწუხაროდ, აქ დაწვრილებით ცნობებს არ გვაწვდის მოპოვებული დოკუმენტების თაობაზე. ვფიქრობთ, ყოველივე ამაზე მამა გრიგოლი „ჯვარი ვაზისას“ მომდევნო ნომერებში გამოაქვეყნებდა ინფორმაციას.

მრავალმხრივია წმინდა მამა გრიგოლის მოღვაწეობა. ჟურნალ „ქართლოსში“, როგორც ამას ამბობდა ამ ჟურნალის რედაქტორი ვიკტორ ნოზაძე, დაბეჭდილია გრ. ფერადის რამდენიმე ლექსი. ვფიქრობთ, ფსევდონიმით „გან-ფარი“ გამოქვეყნებული ლექსები მამა გრიგოლ ფერადისა უნდა იყოს. ეს გამოსაკვლევი და იმედია მომავალში დაინტერესდებიან ლიტერატორები.

საბედნიეროდ, მის ნაშრომთა ერთი ნაწილი გადარჩა და ხელმისაწვდომია. ხოლო მისი არქივი და „უძვირფასესი წიგნთსაცავი“, როგორც ამას ვ. ნოზაძე წერდა, მამა გრიგოლის მოწამებობრივად აღსრულების შემდეგ უკვალოდ გაქრა. არა ერთი ემიგრანტი ცდილობდა კვალის მიგნებას, მაგრამ ამაოდ.

დღემდე აშფოთებს ქართველთ და განსაკუთრებით ემიგრაციას მამა გრიგოლ ფერადის ბუნდოვანებით მოცული მოწამებობრივი აღსრულების საკითხი. გარდაცვალების ვერსიაც სადაოა, მიუხედავად გამოქვეყნებული მასალებისა, ზუსტი ცნობა არ გაგვაჩნია. დიდი მითქმა-მოთქმა იყო ემიგრაციაში მამა გრიგოლის გესტაპოში დაბეზლების თაობაზე. იყო ეჭვი, რომ იგი ქართველმა დაასმინა. მაგრამ ეს ეჭვია. ჟურნალ „მამულის“ 1951 წლის მეორე რვეულში პ. პარიზელის ფსევდონიმით ქვეყნდება წერილი „მხილვანი“, სადაც ავტორი დიალოგის ფორმით გადმოგვცემს თავის გულისტკივილს. „თეთრული ქართველი ემიგრანტი საქართველოს ელჩია ყველგან“ – ამბობს იგი და ჰკიცხავს ყველას, ვინც ქართველისათვის შეუფერებლად იქცევა უცხოეთში. აქ დიალოგში მონაწილენი ესებიან მამა გრიგოლის დალუპვის საკითხს: „– რა მინდა კაცო, მონასტერში! ეგ რა გამოსავალია. არქიმანდრიტი და პროფესორი იყო გრიგოლ ფერაძე და ბერობამ არ უშველა და დაბეზლებით, კონცენტრაციულ ლაგერში ამოახრჩვეს. იცი, ვინ დალუპა ეს დიდი კაცი?“

იცის დიალოგში მონაწილე ორმა მეგობარმა დაბეზლებლის ვინაობა, მაგრამ არ გვისახელებენ. ამ წერილს მოჰყვა საპასუხო წერილი ჟურნალ „მამულის“ შემდეგ ნომერში. იმჟამინდელი ემიგრაცია საჭირო და საშურ საქმედ მიიჩნევს ამხილონ ის ქართველი, ვინც მამა გრიგოლი დააბეზლა და ვინც საერთოდ არ იქცევა ქართველისათვის შესაფერად. დიდი ვნებათაღელვა მოჰყოლია „მხილვანს“ და 1951 წელს ჟურნალ „მამული“-ს მეოთხე რვეულში ქვეყნდება „მამული“-ს რედაქციის განცხადება“ მიუნხენელი ქართველების ერთი ნაწილის საპროტესტო რუზოლუციის საპასუხოდ. ზოგიერთმა, როგორც ჩანს, თავის თავი იცნო, ასკენის განცხადების ავტორი და მოუწოდებს მიუნხენის ქართული კოლონიის გამგეობას: „1) დაუყოვნებლივ შესდგეს მიუდგომელ, გამოცდილ და სანდო პირთაგან საგანგებო კომისია“... რათა გაირკვეს „რა არის ამ ბრალდებებში მართალი და რა არის ჭორი... 3)... უპირველესად ყოვლისა, უნდა გამოირკვეს ჩვენი დიდი მეცნიერის, თეოლოგიის დოკტორის და არქიმანდრიტის, გრიგოლ ფერადის დაბეზლებათა შედეგად დალუპვის ამბავი“. შემდეგ წერილში პ. პარიზელი წერს: „წარსული ველარ გამოსწორდება, მაგრამ ამ წარსულის გაკიცხვით,

მომავალში გასაკიცხი აცდენილ უნდა იქმნას!“ – ეს თეზა დღესაც ძალაშია. ეს უნდა იყოს ჩვენი და მომდევნო თაობებისათვის ღვევიზი.

საქართველოს მუდამ ჰყავდა დიდი მამულიშვილები, დიდი ქართველები – ელჩები მთელ მსოფლიოში და ერთ-ერთი მათგანი გახლდათ წმინდა მღვდელმონაწამე გრიგოლ ფერაძე.

#### გამოყენებული ლიტერატურა:

1. გურამ შარაძე, უცხოეთის ცის ქვეშ, ტ. 2, თბ., 1993;
2. ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“, №№ 1, 2, 3, 4, პარიზი, 1931-1933;
3. გაზეთი „დამოუკიდებელი საქართველო“, №№ 67, 79, 84, 88, 90, პარიზი, 1931-1939;
4. ჟურნალი „ქართლოსი“, №№ 1, 9-10, 13-15, პარიზი, 1937-1938;
5. ჟურნალი „მამული“, №№ 2, 3, 4, ბუენოს აირესი, 1951-1953.

თამარ შარაბიძე

თსუ ასოცირებული  
პროფესორი

#### ლიტერატურულ-რწმენითი ორიენტაციის საკითხი გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედებაში

ქრისტიანული კულტურის სიყვარული და რწმენა ღვთისა მკვეთრად და ამავე დროს თავისებურად გამოჰქლავდა გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედებაში. საქმე ისაა, რომ გრიგოლ ორბელიანი, რა თქმა უნდა, ესწრაფვის უმაღლესთან ზიარებას, მაგრამ პოეტის რომანტიკული ბუნებიდან გამომდინარე, ღმერთთან მისასვლელი გზა შემოქმედებითია და არა ღოგმატური. პოეტი ერთგან წერს – „ფსალმუნი არის თავისუფლებითი ამაღლება სულისა ღვთისადმი“, – და იმოწმებს ფრიდრიხ შლეგელს (იხ. ფ. შლეგელი, ფრაგმენტები, კრებულიდან: „გერმანული რომანტიზმის ლიტერატურული თეორია“, 3, 172). „თავისუფლებითი“ უნდა გულისხმობდეს შემოქმედებით, ძიებით გზას ღმერთამდე. ამ გზაზე, ბუნებრივია, წარმოჩნდება ეჭვისა და უიმედობის განცდებიც, მაგრამ მთავარია, მათი გადაჭრის როგორ

გზას მონახავს მწერალი, ამაში მჟღავნდება მისი მსოფლმხედველობაცა და რელიგიური მრწამსიც.

გრიგოლ ორბელიანის ქრისტიანობასთან მიმართების წარმოსაჩენად საკმაოდ მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ მისი პროზაული ნაწარმოები „მგზავრობა ჩემი ტფილისიდან პეტერბურღამდის“ შეიცავს, როგორც საქართველოს, ასევე მის ფარგლებს გარეთ არსებული ეკლესია-მონასტრების დაწვრილებით აღწერასა და მათ ისტორიას. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ პოეტი განასხვავებს ჭეშმარიტ სარწმუნოებას მთის ხალხის, კერპთაყვანისმცემლობასთან შერწყმული, რელიგიისგან. სოფელ სავანის საყდრის აღწერისას მის ყურადღებას იპყრობს ჯვარცმის გამოსახულება – თავსა და ბოლოში ლომისთავიანი ფრინველით, რომელსაც წიგნი უჭირავს; იესოს მარჯვნივ და მარცხნივ კი ხარი და წმინდა გიორგი არიან გამოკვეთილნი. „ვგონებ ესე ნიშნავდეს ოთხთა მახარობელთა, – წერს გრიგოლ ორბელიანი, – თუმცა უმეტეს ემსგავსების დანაშთოძოთა კერპთმსახურებისა, რომლისაგანაცა არა სრულად გამოსულან მთის ხალხნი“ (1, 222). ივანე აფხაზთან საუბრის დროს პოეტი ღრმა რწმენას გამოთქვამს იმის გამო, რომ საქართველოს გადაარჩენს მხოლოდ მხნეობა, მამულის სიყვარული და რწმენა (იქვე, 237); მისი პირადი რწმენაც რამდენჯერმე მკვეთრად იხატება „მგზავრობაში“. ბუნების მშვენიერებით მოხიბლული პოეტი წერს, რომ „ყოვლისშემძლეობა შემოქმედისა ალბეჭდილ არს ამა მთათა ზედა, რომლისა ხილვითა განცვიფრდების, ჰკრთების და იკარგება გონება კაცისა“ (იქვე, 221). პოეტი მუხლმოდრეკილი, ცისკენ ხელაპყრობილი, იწყებს ლოცვას: „ენა ჩემი ვერა წარმოსთქვამდა ვერცა ერთსა სიტყვასა, მარამა არაოდეს არ მილოცნიეს ესრეთ გულსმოდგინელა და ესრეთ მხურვალებით, ვითარ მას წამსა“, – აღნიშნავს იგი.

ვაშენდელის მონასტერში მისი აღმშენებლების ნეშტთა ხილვისას პოეტი ადამიანის ბედზე ფიქრდება: „ნუთუ მართლად ამით დასრულდება ცხოვრება ჩვენი? ნუთუ იმედი, სინიდისი, ესე საიდუმლო ხმა განგებისა, ესე საიდუმლო, მსაჯული ჩვენი, ნუთუ სიყვარული და სურვილი კეთილისა საქმისა მოცემულ არს ჩვენდა მხოლოდ მისთვის, რათამცა განჰქრნენ, დალპნენ ხორცთა თანა ჩვენთა“ (1, 339); მაგრამ პოეტი გამოთქვამს უდიდეს რწმენას: – „არა! მრწამს სიტყვა მღვთაებრივისა კაცისა: „არა მოვჰკვდები, არამედ გარდავიქცევი სიკვდილისაგან ცხოვრებად!“ (იქვე). პოეტის მსჯელობიდან ნათელია, რომ განგების საიდუმლო ხმას სძლევეს ღვთის რწმენა, სიკეთე და მარადიული ცხოვრების მოლოდინი.



ვარსკვლავებით მოჭედელი ცის მზერის დროს პოეტს უნდებოდა აზრი, რომ „ბოროტი ვერა აღიხედავს ღამე შეუძრწუნებლად. ვაი სულთა მისთა, იღუმალთა ბოროტთა საქმეთა, ყოველთა ბოროტთა განზრახვათა ჰყვანან მუნ მოწამენი“ (1, 346).

ამქვეყნიური ცხოვრების გზაზე გრიგოლ ორბელიანი უპირველეს ყოვლისა აფასებს სიმართლეს, რომლის გარეშეც „სიმდიდრე და თვით ღიდებაც არა არს საამო, არა არს ბედნიერება!“ პოეტმა იცის, რომ ადამიანი ბედნიერების ფასს მხოლოდ მაშინ ხვდება, როცა რაიმე სენი შეიპყრობს. მისი აზრით კი, ბედნიერება არ უნდა განისაზღვროს სიმართლით. ავადმყოფობა ადამიანის ერთგვარი გამოცდაა და სხვა არაფერი, რომელიც აფიქრებს მას ცხოვრების გამოვლილ გზაზე. გრიგოლ ორბელიანმა ისიც მშვენივრად უწყის, რომ ბედნიერება ადამიანისათვის მიუწვდომელია; მას სულ მეტი და მეტი უნდა. პოეტი შენატრის იმას, „ვინცა არს კმაყოფილ მით, რაიცა მოუვლენია მის წილად ბედსა მისსა; ვინცა დამყუდროებული, დამშვიდებული სულითა მივალს გზასა ზედა ცხოვრებისასა“ (1, 344), მაგრამ პოეტისათვის უნეტარესია ის, ვინც თავისი ვალი მოიხადა შთამომავლობის წინაშე: „ვინცა ცხოვრებითა თვისუთა მოიპოვა გინა ერთი ფურცელი ისტორიასა შინა. ვითარცა ბრწყინვალე ვარსკვლავი სჩანს საუკუნეთა შინა სახელი მისი, რომელსაცა შთამომავლობა შეჰპყროს კეთილმოწონებითა და კურთხევითა“ (1, 349). მის ამგვარ განწყობას ეხმაურება პეტერბურგში 1832 წელს ნათარგმნი მოთხრობაც – „სამნი მეგობარნი“.

პოეტი ქრისტიანულ ქველმოქმედებას ხედავს „იმპერატორის ვოსპიტაწელნის სახლის“ საქმიანობაში, რომელიც მფარველობას უწევს უპატრონო და სნეულ ბავშვებს მთელი ცხოვრების მანძილზე. გრიგოლ ორბელიანი მოხიბლულია და დაწვრილებით აღწერს ასეთი სააღმზრდელო სახლების საქმიანობას. შესაძლებელია იმპერატორის ჰუმანურობის შესახებ ცოტა გადაჭარბებული იყოს მისი შეხედულება, მაგრამ მთავარი ისაა, რომ იგი ხედავს სიკეთეს, რომელიც ობოლი და სნეული ბავშვების მიმართ არის გაღებული და ეს მიაჩნია უდიდეს მადლად.

გრიგოლ ორბელიანი, მიუხედავად თავისი კარიერისტული ცხოვრებისა, უაღრესად დიდი პატრიოტია და ეს ჩანს, როგორც მის პირად ცხოვრებაში, ასევე მხატვრულ შემოქმედებაში. ძველი ქართული მწერლობის ნიშნითა მსგავსად, მის შემოქმედებაშიც მამულის სიყვარული და რწმენა ერთმანეთზე მტკიცედაა გადაჯაჭვული („იარალის“, „ჰე, ივერიაჲ“, „პასუხი შვილთა“, „თამარ მეფის სახე ბეთანიის ეკლესიაში“, „სადღეგრძელო“).

გრიგოლ ორბელიანის ღვთისადმი რწმენა სიყვარულის პოეტურ გააზრებაშიც იჩენს თავს. ციური ნიჭი მისთვის სიბნელედ აღიქმება უსიყვარულოდ. პოეტისათვის სიყვარული ღვთიური მადლია, რომელიც სიცოცხლეს ზეციური სხივით ამშვენებს და ადამიანს აღამაღლებს. სიყვარული სულის დატკობაა, რომელსაც დასასრული არა აქვს. სიყვარული არ კვდება სიცოცხლესთან ერთად, იმ სოფელში განაგრძობს არსებობას, ამიტომ მას უკვდავებაც კი ვერ შეედრება. პოეტი სიყვარულს ადამიანის უმაღლეს ნეტარებას – სასუფეველს – ადარებს, რომელიც უსიყვარულოდ კარგავს თავის დანიშნულებას. გრიგოლ ორბელიანის ეს შედარება – „უსიყვარულოდ სასუფეველი...“ – უთუოდ გვახსენებს პავლე მოციქულის ცნობილ სიტყვებს სიყვარულზე და გალაკტიონის ლექსს – „უსიყვარულოდ“. შეიძლება თამამად ვთქვათ, რომ XIX და XX საუკუნის დიდ პოეტთა შესაბამის მხატვრულ სახეთა არქეტიპი „მოციქულთა საქმენია“.

პოეტი ბუნების აღწერის დროსაც არ ივიწყებს, რომ ყოველივე ღმერთის მიერ არის შექმნილი; ადამიანი კი ვერ აღწერს უფლის შემოქმედებას, „მის ფერ უთვალავს შვენებას“ სრულყოფილად. ეს აზრი გამოიკვეთება როგორც „მეზავრობაში“, ასევე პოემა „სადღევრძელოშიც“.

უმაღლესი სამხედრო წოდების პირი თავის მხატვრულ შემოქმედებაში ზოგადსაკაცობრიო პრობლემებსაც შეეხო და დაგმო კაცის მიერ კაცის კვლის სურვილი, სუსტისა და დაუცველის ჩაგვრა. ჰუმანისტი, ქრისტიანი პოეტისათვის წარმოუდგენელია, თუ „რად ჰსურს კაცსა სისხლი კაცისა?“

სოციალურად უმაღლეს საფეხურზე მდგომ ჩინოსანს ქრისტიანობა და პოეტობა სჯაბნის; მას სოციალურად დაუცველი ბუშის კვნესაც ესმის; ადამიანის, „ვის სიცოცხლე ტანჯვად გადაქცევა შოვნისათვის მხოლოდ ლუკმა-პურისა“; და განიცდის, რომ „ახდენს სიღარიბე კაცის გულს და აბნელებს სულის სხივსა, გონებას“. პოეტს სწამს, რომ ასეთი ჩაგრული ადამიანიც – „კაცთა შორის კაცად არ მიჩნეული“ – ოდესღაც მოიხსნის თავის ბარჯს და „საუკუნოს განსასვენსა ალაგსა“ მჩაგვრელთან თანასწორობას მოიპოვებს (1, 175).

ადამიანის წარმავლობაზე ფიქრი გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედებისთვისაც ნიშანდობლივი მოტივია. ადამიანის სიკვდილი ღვთიური კანონია, მას ვერც ხელმწიფე ასცდება და ვერც გლახაკი, ვერც ახალგაზრდა და ვერც სიცოცხლით დაღლილი მოხუცებული, მაგრამ პოეტს მტკიცედ სწამს ერთი რამ – რომ მართალი კაცის სულს სიკვდილი ვერ შეეხება, „ღვთაებრივი ნაწილაკი“ ავა უფლის

მთაზე (1, 159). ასეთი წმინდა კაცის სახეს, რომელიც ღირსია მთაზე ასვლისა, ხატავს პოეტი ლექსში „ფსალმუნი“, რომლის არქეტიპია დავით წინასწარმეტყველის 23-ე ფსალმუნი.

მაღალი მთა ბიბლიისა და ფსალმუნების მიხედვით უფლის სამყოფელია, სადაც მხოლოდ ჭეშმარიტ მორწმუნეს შეუძლია ასვლა. ჭეშმარიტი მორწმუნე კი არის: „სულითა წრფელი, მშვიდი გულით, ფიქრით განწმენდილ, ვის არ შეეხო ზაკვის თესლი ძმისა განკითხვად და სიყვარულით შეიწყალა ცლომილი ვნებით“ (1, 176).

შეწყალების უნარი აუცილებელია ჭეშმარიტი ქრისტიანისთვის. კაცი უნდა ფასობდეს არა ამ სოფლისადმი აყოლით, არამედ ძლიერებასთან ბრძოლით, თავისი სიმართლით, დაცემულის მფარველობით, აღდგენებითა და შეწყალებით. პოეტის აზრით, მხოლოდ ასეთი ადამიანი მოხვდება წმინდა მთაზე, „ღვთისა დიდების გალობითა ნათელ-მოსილი.“ ეს ლექსი მოწმობაა იმისა, რომ გრიგოლ ორბელიანისათვის სისხლხორცეულია ქრისტიანული აზროვნება და მორალი.

მწერლის ქრისტიანული მსოფლმხედველობის კიდევ ერთი დადასტურებაა ლექსი „იმედო, ნუთუ ღმერთი ხარ“. პოეტის აზრით, იმედი რწმენის ტოლფასია. იგი გულს უმშვიდებს სოფლისაგან დევნილს, მტირალს ცრემლს უშრობს, სასიკვდილოდ გამზადებულს შვების შუქით უნათებს ბნელ ჯურღმულს, სამარის კარამდე მიაცილებს ყველასაგან მიტოვებულს და იქ უჩვენებს „სხვა სოფელს, სხვა დღესა დაუღამოსა, ზეცად ღვთაებრივ ცხოვრებას, ნეტარსა, საუკუნოსა!“ (1, 177).

დაუღამებელი დღე იგივე სასუფეველია; ე.ი. სიმბოლური დღეა ანუ ქრისტე. ამგვარი, ქრისტიანულ სიმბოლიკაზე დაფუძნებული, მხატვრულ-ესთეტიკური, სახეები უხვად გვხვდება ძველ ქართულ მწერლობაში – „სულითა ბრწყინვალენი იხარებენ დაუსრულებელსა ნათელსა შინა“ (2, 100).

გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედებაში, როგორც ყველა რომანტიკოსთან, გარკვეული ადგილი უკავია ბედისწერის საკითხს, რომელსაც ეწინააღმდეგება ქრისტიანული აზროვნება, რადგან, ქრისტიანული მსოფლმხედველობით, ბედისწერა არ არსებობს. ადამიანის ცხოვრებას მისივე ნებელობა წარმართავს და არა რაღაც ფატუმი. ბედისწერის საკითხი მძაფრად არ დგას გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედებაში. ბედი ხშირად ბედნიერება-უბედურების თვალსაზრისით იხმარება მის მთელ რიგ ლექსებში, განსაკუთრებით – პატრიოტულში („ბედს დაძინებულს ხმა აღადგენდეს“, „ბედო! ნუ გძინავს, განიღვიძე, ისმენდ ვაებას,“ „დავებრდი, ბედს ვერ მოვესწარ,

დაემხო ჩემი სამშობლო!“ ლექსში „საღამო გამოსაღმებისა“ ბედისწერის კარის დახურვად მოიაზრება „სიყვარულისგან შორევა“, ხოლო „მუშა ბოქულადემი“ – სოციალურ უთანასწორობად, რასაც ადამიანი მხოლოდ იმქვეყნად გადალახავს. ლექსში – „თამარის სახე ბეთანიის ეკლესიაში“ – ნათლად იკვეთება ის აზრი, რომ „ბედდაკარგული ივერიის ძე“ მხოლოდ რწმენით მოიპოვებს ბედს.

უადრესად საინტერესო სახეა „ბედისწერის კარის დახურვა“. ვკონებთ, მისი არქეტიპი სახარებაში უნდა ვეძიოთ: საქორწილო ნადიმზე არ შეუშვეს და კარი დაუხურეს მათ, ვისაც საქორწილო სამოსელი არ ეცვა (მათე 22, 2). ათი ქალწულიდან ისინი წაიყვანა სიძემ, რომლებსაც ლამპრებში ზეთი ჰქონდათ ჩასხმული; მოუშადაბელი ქალწულები კარს გარეთ დარჩნენ. ბედისწერის კარის დახურვაც იგივე საშოთხის კარის დახურვაა, დიდი უბედურებაა, რომელიც სამუდამო სასჯელად ესახება სატრფოსაგან მიტოვებულ პოეტს.

გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედება ზოგადად მაინც ოპტიმისტურია. მისი წუხილი ბედზე ეს ადამიანური ჩივილია უბედურებაზე, რომელიც ადამიანს რწმენამ და იმედმა უნდა გადალახვინოს. „მაქვს სასოება და იმედი ღვთისა მიმართ, – წერს „მეზავრობაში“ გრიგოლ ორბელიანი, – მფარველობა მისი ცხადად ვიგრძენ რამდენჯერმე და ამისათვის არა ვჰსწუხვარ, გინა სადა გარდამავდოს მე ბოროტმან მხვედრმან ჩემმან“ (1, 335).

ამრიგად, გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედებაში იკვეთება შემდეგი ქრისტიანული მოტივები: წუთისოფლის ამაოების, მარადიული ცხოვრების, ადამიანის ამქვეყნიური გამოცდის, შეწყალებისა და შებრალების, სიყვარულის უკვდავების, ღმერთის ღიღებულების ბუნებაში წარმოჩენის, მამულის სიყვარულისა და რწმენის განუყოფლობის; სიფხიზლის, მკვდარი კაცობის უარყოფის ანუ „ცხოვრების“, ადამიანის რწმენითი განათლების...

გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედებაში ქრისტიანული მოტივი ყველაზე მაღალმხატვრულ ღირებულებას აღწევს სწორედ მაშინ, როცა იგი პატრიოტულ ან სატრფიალო მოტივს ერწყმის. პატრიოტული, სატრფიალო და ქრისტიანული მოტივების ერთიანობა დამახასიათებელია რომანტიკოსთა შემოქმედებისათვის, მაგრამ გრიგოლ ორბელიანთან ეს მხატვრული პროცესი განსაკუთრებული სიმკვეთრით შეიგრძნობა.

მოტივების გარდა, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ გრიგოლ ორბელიანის მრავალ მხატვრულ სახეთა არქეტიპი სახარებიდან მომდინარეობს. ქრისტიანულ სიმბოლიკაზე დაფუძნებულ მხატვრულ

სახეთა უძრავლესობა მის ლექსებში შედარებების სახითაა გადმოცემული და აღწერილობითი ფუნქცია უფრო აქვს, ვიდრე ფილოსოფიური აზრის შემცველი.

და ბოლოს, მწერლის ქრისტიანობა ყველაზე უკეთ ფსალმუნის გალექსვაში გამოიხატა. ფსალმუნი იგივე ლოცვაა, ღაღადებაა ღვთისადმი და თუკი პოეტს მისი ლექსად გამოთქმის სურვილი იპყრობს, ე.ი. მასში სისხლხორცეულად არის გამჯდარი ქრისტიანობა. ამ დროს ხდება პოეტის სულის არა მხოლოდ „თავისუფლებითი ამაღლება ღვთისადმი“, არამედ ამ გრძნობის ამღერება, მხატვრულ სახეებსა და რითმაში გამოხატვა და ქაღალდზე გადმოტანა, ანუ ადამიანის მხატვრული შემოქმედების განხორციელება ღვთის შემწევობით. ფსალმუნის ეს განმარტება, როგორც „თავისუფლებითი ამაღლებისა ღვთისადმი“, გრიგოლ ორბელიანს აღებული აქვს ფრიდრიხ შლეგელის ლექციებიდან რომანტიზმის შესახებ, რაც კიდევ ერთხელ მოწმობს, რომ ჩვენი რომანტიკოსები ევროპელი მწერლების არა მარტო მხატვრულ მემკვიდრეობას იცნობდნენ, არამედ თეორიულ ნაშრომებსაც; რომ ეს კონტაქტები ძალიან მჭიდრო იყო და სიღრმისეული. ქართველი რომანტიკოსები არა მხოლოდ შლეგელის შემოქმედებას იცნობდნენ, არამედ – საერთოდ ევროპულ ლიტერატურას, მის უძთაერეს მიმართულებებსა და მწერლებს, მათ მემკვიდრეობას და ეს ჩვენი, ქართული ლიტერატურის ღირსებაა. გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედება ნათლად გვიჩვენებს, რომ ახალი ხედვა, რაც რომანტიზმმა მოიტანა, ახალი მიმართება სამყაროსთან, მოვლენებთან და რწმენასთან (ქრისტიანულ მხატვრულ-სააზროვნო სივრცეში დაბრუნება), ეს ყველაფერი გააზრებული ჰქონდათ ქართველ შემოქმედებს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ორბელიანი გრიგოლ, „საღამო გამოსაღმებისა“, გამომცემლობა „მერანი“, თბ., 1989.
2. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ, სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1946.
3. Шлегель Ф., Фрагменты, в сборнике: «Литературная теория немецкого романтизма», М., 1935.

## ლელა გიორგაძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარული მეცნიერების ფაკულტეტის  
ისტორიის მიმართულების დოქტორანტი

### ახალი რუსული ათეიზმი და რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესია

1985 წელს საბჭოთა კავშირის სათავეში მ. გორბაჩოვის მოსვლამ გარკვეული ცვლილებები მოიტანა საბჭოთა კავშირის ცხოვრებაში. ნათელი იყო, რომ საბჭოური სისტემა ვერ პასუხობდა ახალი დროის მოთხოვნებს და საჭირო იყო არსებული რეჟიმის განახლება და დემოკრატიზაცია. ეს ცვლილებები შეეხო პოლიტიკას, ეკონომიკას და რელიგიის სფეროსაც. მართალია ფორმალურად, მაგრამ მაინც, დაერთო ნება გახსნილიყო ეკლესიები, ჰყოლოდა ღვთისმსახური და მრევლი (რომლის რაოდენობაც არ უნდა ყოფილიყო 20-ზე მეტი), გამოცემულიყო სხვადასხვა რელიგიური გამოცემები... რა თქმა უნდა, ეს ყოველივე მკაცრად კონტროლირდებოდა ხელისუფლებისა და რელიგიის საქმეთა განყოფილების მიერ. მაგრამ მთავარი იყო თავად პრეცედენტი.

რელიგიისთვის აკრძალული ხილის სტატუსის მოხსნამ დიდი, მაგრამ ფრთხილი დაინტერესება და რეზონანსი გამოიწვია საზოგადოებაში. ერთი მხრივ, იყო სიფრთხილე, შიში და უნდობლობა მღვდელმსახურებისადმი, როგორც უშიშროების წარმომადგენლებისადმი. მეორე მხრივ, იყო დიდი წყურვილი და სულიერების მოთხოვნილება ნახევარ საუკუნეზე მეტი ხნის ათეიზმის შედეგად. ჩუმად, ფრთხილად თუ თამამად, გულწრფელად თუ ინტერესისთვის, ხალხმა მაინც დაიწყო ეკლესიაში სიარული. ამან რუსეთის ეკლესიას შეუწყო ხელი ნელ-ნელა წელში გამართულიყო. და 1991 წლის ბოლოს, როცა სსრკ დაშლილად გამოცხადდა, ეკლესიამ მაშინვე დაიკავა მნიშვნელოვანი ადგილი სახელმწიფოსა და საზოგადოების ცხოვრებაში.

უფრო ზუსტად, ეს პროცესი საბჭოთა კავშირის დაშლამდე ცოტა ადრე – 1988წ. დაიწყო, როცა სკკპ ცკ-ის იდეოლოგიურმა განყოფილებამ სწორედ დემოკრატიული პროცესების მიმდინარეობის საჩვენებლად დაიწყო „რუსეთში ქრისტიანობის მიღების 1000 წლისთავის“ აღსანიშნავი პროგრამის შემუშავება და განხორციელება. ჯერ კიდევ მაშინ მიიღო რძე-მ პირველი ეკონომიური შეღავათები, ჩაეშვა „ეკლესიების დაბრუნების“ კამპანია და ა.შ. ამან თანამდებობის

პირებზეც მოახდინა ერთგვარი გავლენა, რომლებმაც ათეისტური და ანტისაეკლესიო პროპაგანდა რადიკალურად შეცვალეს.

ხელისუფლებასა და ეკლესიას შორის ურთიერთობა განსაკუთრებით 1995 წლის ბოლოს გააქტიურდა, როცა ჩეჩნეთში პირველი „ანტიტერორისტული ოპერაცია“ დაიწყო. ამ მოვლენებში რელიგიურ ფაქტორს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ეკლესიას მიეცა უცხო რჯულზე გამარჯვების იდეოლოგიის წამმართველის როლი. ასე ეტაპობრივად, არსებული პოლიტიკურ-ეკონომიკური და სოციალური ვითარების გამოყენებით ეკლესია ჩაერთო პოლიტიკური საკითხების გადაწყვეტაში და მალე გადაწყვეტი თუ არა, მნიშვნელოვანი ზმის უფლება მოიპოვა.

ამ ომის შემდეგ უკვე დაიწყო საპროტესტო გამოსვლები: “Сегодня война в Чечне, а завтра во всей России!”. ასე გაღვივდა ათეისტური განწყობა რუსეთში. თუმცა ათეიზმის გაღვივებას სხვა მიზეზებიც ჰქონდა. ამის შესახებ ცოტა მოგვიანებით.

„პერესტროიკის“<sup>7</sup> შემდეგ წლებში, როცა ხელისუფლების რელიგიისადმი დამოკიდებულება მნიშვნელოვნად შეიცვალა, აღინიშნებოდა რწმენისკენ მასობრივი მობრუნება, თუმცა უფრო ხშირად ამ ეკლესიურობას მოღურობის სახე ჰქონდა. იზრდებოდა ეკლესიის სტატუსი და წონა მაღალ საზოგადოებაში: დღემდე ეკლესია იღებს მონაწილეობას გარკვეული კანონების შექმნაში, შედიან კომიტეტებსა და კომისიებში სახელმწიფო ორგანოებთან ერთად; გამოდიან ექსპერტების ან მოწვეული სტუმრების სახით გადაცემებში; მთავარი საეკლესიო დღესასწაულები აღინიშნება სახელმწიფო დღეობების თანასწორად (შობა, აღდგომა) და იმ დღესასწაულების ღვთისმსახურება გადაიცემა პირდაპირ ეთერში, რომელთაც ხშირად ესწრებიან საერო ხელისუფლების უმაღლესი პირები<sup>8</sup>.

ეკლესიის გააქტიურება მხოლოდ რუსეთის გაქრისტიანების 1000 წლისთავის აღნიშვნა და ჩეჩნეთის ომი არ ყოფილა. ამას სხვა, სახელმწიფო-სტრატეგიული მნიშვნელობა ჰქონდა.

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ ქვეყნის სათავეში მოსული ლიბერალები სვდებოდნენ, რომ მათ მიერ შემოღებული ფასულობები მიუღებელი იყო საზოგადოებისთვის და ძალაუფლების

<sup>7</sup> <http://www.opeterburge.ru> – Анна Тирле – Реванш РПЦ и экспансия заморских религиозных сект. Часть I

<sup>8</sup> <http://www.opeterburge.ru> – Анна Тирле – Реванш РПЦ и экспансия заморских религиозных сект. Часть I

შესანარჩუნებლად საჭირო იყო ახალი სახელმწიფო დოქტრინა, რადგან სულ უფრო ცხადი ხდებოდა, რომ სახელმწიფო, ერის გამაერთიანებელი იდეოლოგიის გარეშე შეუძლებელი იყო ქვეყნის მართვა<sup>9</sup>. სხვადასხვა პარტიის თეორეტიკოსები თავგამოდებით სთავაზობდნენ „ეროვნულ იდეებს“, მაგრამ მართლმადიდებლობაზე უკეთესის გამოგონება ვერ შეძლეს. ხელისუფლებისთვის შეუძლებელი გახდა წმინდად საერო „დერჟავული“ დოქტრინის არჩევა, მეტად თუ ნაკლებად მაინც ხდებოდა მართლმადიდებლობაზე აპელირება. ამიტომაც საერო ხელისუფლებამ გადაწყვიტა მისთვის უპირატესობა მიენიჭებინა.

ეკლესიის ასეთი სტატუსის მოპოვება 1990 წელს რმე-ის სათავეში მოსული პატრიარქის ალექსი II-ის უნარის მეოხებითაც მოხერხდა. მან მოსვლისთანავე გათვალა, რომ ამ გარდამავალ პერიოდში საჭირო იყო ეკლესიის სტატუსის აღდგენა და ამ მიზნით დაიწყო ხელისუფლებასა და პოლიტიკოსებთან ურთიერთობების აგება-გამყარება და ამით მან რელიგია სახელმწიფო იდეოლოგიის როლში გამოიყვანა<sup>10</sup>.

ალექსი II-ის პატრიარქობის პერიოდში აშენდა და აღდგა ახალი და ძველი ეკლესია-მონასტრები, მიუღი სისრულით გაიშალა საეკლესიო მოღვაწეობა რუსეთის მთელ ტერიტორიაზე, გაიზარდა მონასტერთა რიცხვი, შესაბამისად გაიზარდა მრევლის რაოდენობა. თუმცა უფრო ხშირად „მორწმუნეობა“ უფრო იარლიყი იყო, ვიდრე გაცნობიერებული მდგომარეობა და ყოველდღიური ღვაწლი. თავად ეკლესიაში არაერთი ნორმას გადაცენილი მოვლენა გამოვლინდა, რომელთაგან ერთ-ერთი ე.წ. „младостарчество“ იყო.

ამავე პერიოდში დაიწყო მართლმადიდებლობის აქტიური პროპაგანდა არამხოლოდ მასობრივი საინფორმაციო საშუალებებით, არამედ უკვე სკოლებსა და სხვა სასწავლო დაწესებულებებშიც. ამან საზოგადოების ერთ ნაწილში აღშფოთება გამოიწვია. მათი აზრით, ეს იყო მართლმადიდებლობის თავს მოხვევა და სხვა რელიგიების უფლებების შელახვა და დისკრიმინაცია.

ცხადია, ასეთი პრეცედენტები ხალხს აბრკოლებს: მაშინ, როცა კონსტიტუციით არცერთ რელიგიას არ ენიჭება უპირატესობა, მართლმადიდებლობის პროპაგანდა ხდება თითქმის ყველა მნიშვნელოვან სფეროში, განათლებასა თუ მასმედიაში. საკუთარი

<sup>9</sup> <http://www.ateism.ru/> Новый Русский Атеизм и РПЦ

<sup>10</sup> [www.wikipedia.com](http://www.wikipedia.com) – Русская церковь в патриаршестве Алексия



კანონმდებლობის, ხალხისა და რელიგიისადმი ასეთი დაუნდობელი მოპყრობის გამო ბევრი კარგავდა ნდობას ეკლესიის მიმართ. გაურკვეველობას და გაღიზიანებას იწვევს ისიც, რომ რუსეთის რელიგიის შესახებ კანონი ჯერაც მოუგვარებელია. კონცეპტუალურად, ეს კანონი დამყარებულია მითიურ „საერთაშორისო“ სტანდარტზე, მაგრამ ის სინამდვილეში, აზიანებს რუსეთის ტერიტორიაზე მყოფი ერების სულიერ იდენტურობას. ეყრდნობა რა მბრძანებლური რეგულირების პრინციპს, ეს კანონი მასშტაბურად არეგულირებს ისეთ პრობლემებს, რომლებიც მოითხოვენ ინდივიდუალურ, განსხვავებულ მიდგომას.

სწორედ რელიგიის საკანონმდებლო საკითხების მოუგვარებლობის გამო, პოსტსაბჭოური რუსეთი იქცა საეჭვო (და ხშირად სოციალურად საშიში) მისიონერების და სხვადასხვანაირი სექტებისთვის მიმზიდველ ადგილად. საბჭოეთის დაშლის შემდეგ, 90-იანი წლების დასაწყისიდანვე ასეთი ორგანიზაციების რაოდენობა სწრაფად იზრდებოდა, და სხვათაშორის სახელისუფლებო ორგანოების მხრიდან დიდ წინააღმდეგობასაც არ აწყდებოდნენ შესაბამისი კანონის არარსებობის გამო.

აღსანიშნავია, რომ რუსეთის ფედერალურ კანონმდებლობაში ათეიზმი არაა გათვალისწინებული<sup>11</sup>. არადა სსრკ-ის დაშლის შემდეგ, ერთ ხანს ეკლესიის მომძღვარების შემდეგ, ათეიზმმა იჩინა თავი. 1992-4 წლებში გამოჩნდა ანტისაეკლესიო სტატიები ოფიციალურ ჟურნალ-გაზეთები, გაჩნდა ათეისტური საიტები. 1997 წლიდან ეს მოძრაობა კიდევ უფრო გაფართოვდა. 2000 წლისთვის ათეიზმმა შემაშფოთებელი მასშტაბები მიიღო, რომლის აბსოლუტურ უმეტესობას ახალგაზრდობა შეადგენს. უმეტესობა თავად მივიდა ამ ე.წ. ახალ რუსულ ათეიზმამდე, რომელსაც ჩამოშორებული ჰქონდა მარქსისტულ-ლენინისტური გადმონაშთები. საბაბი ალბათ რელიგიის უხეში პოლიტიკა იყო, რომელიც შეეხო სათუთ საკითხებს – რელიგიურ უსაფრთხოებას, აღსარების დაცულობას, არამართლმადიდებელთა უფლებების დარღვევას და ა.შ., ჩანს ბევრი დააბრკოლა.

ამ ფაქტორების მიუხედავად, ეკლესიის კომენტარი ათეიზმის მომძღვარებასთან დაკავშირებით საკმაოდ მკვეთრი იყო. ამ ფაქტს რუსეთის პატრიარქი ალექსი II სინოდის კრებიდან გამოეხმაურა მოწოდებით<sup>12</sup> - „ბოლო მოელოს ათეიზმის გამოვლინებებს!“ თითქოს

<sup>11</sup> <http://www.ateism.ru/> Новый Русский Атеизм и РПЦ

<sup>12</sup> <http://www.ateism.ru/> Новый Русский Атеизм и РПЦ

არ ესმოდა, რომ ასეთი მოწოდებები განიხილებოდა შუასაუკუნეების მსგავს საეკლესიო ტერორად თავისუფლად მოაზროვნეებზე და ეს სულაც არ გააღრმავებდა მორწმუნეთა შეგნებას.

რუსეთის კონსტიტუციაში ათეისტების მოუხსენებლობა, რელიგიურ ექსტრემისტებს აძლევთ სამართლებრივ საფუძველს, აღიქვან ისინი სპეციფიურ სექტანტებად, რომელთაც ღმერთის არარსებობა სწამთ.

ჩანს, თანამედროვეობის გამოწვევებზე პასუხის გაცემის უუნარობა კონსერვატიულ-ფუნდამენტალისტური აზროვნების არაპროდუქტიულობით აიხსნება, რაც განაპირობებს თანამედროვე რმე-ს ხელმძღვანელობის მისწრაფებას ხელისუფლებისკენ. ამ მიზეზების გამო კი თანამედროვე მართლმადიდებლებისთვის, განსაკუთრებით ახალმოქცეულთათვის, რწმენას რიტუალური, ოკულტურ-მაგიური ხასიათი ეძლევა. რუსეთის რელიგიის ისტორიკოსები საუბრობდნენ რუსთა „ორმორწმუნეობაზე“ (“двоеверия”), თუმცა დღეს, ალბათ უკვე შესაძლებელი იქნება “მრავალმორწმუნეობაზე”, ერთგვარ პოლითეიზმზე საუბარიც. მის ფარგლებში გარკვეული ქრისტიანული იდეები და სიმბოლოები ერთიანდება ტრადიციულ-მაგიურ წარმოდგენებთან და ახალ, უდიარებელ რელიგიური ფორმებთან, რომლებიც შემოსულია თანამედროვე დასავლეთიდან. ასეთი ხედვა ძირითადად გადაიცემა ვიზუალური სახით რეკლამებით, მასობრივი საინფორმაციო საშუალებებით (თეოსოფია, ასტროლოგია, ქირომანტია და ა.შ.)

მსგავსი რწმენა-დამოკიდებულებები იწვევს გარკვეულ შიშებს და რუსების გენოციდის, კატასტროფის შეგნებით განაწყოებს საზოგადოების მარგინალიზებულ სექტორს. თავად ცნება „მართლმადიდებელი“ სულ უფრო ხშირად იღებს „რუსის“ სემანტიკას. ერთიანდება რა რუსთა განსაკუთრებულობის იდეებისა და სიმბოლოების კომპლექსსა („რუსული მითი“) და ქსენოფობიურ განწყობასთან უცხოთა, დასავლეთელთა და სხვათა მიმართ.

რუსეთის შიშს კი გარკვეულწილად მართლაც აქვს საფუძველი. იმდენად, რამდენადაც რუსეთში რელიგიის საკითხი შეიძლება ითქვას, საერთაშორისო მნიშვნელობას იძენს, იქ რელიგიური სიტუაციის ანალიზი ცხადჰყოფს, რომ დასავლეთის ქვეყნების მხრივ, აშშ-ის მეთაურობით, ხდება რელიგიური ცხოვრების დესტრუქციული გამოვლინებების მიზანმიმართული სტიმულირება. თუმცა ამ შიშის მიზეზი მაინც საკუთარ თავსა და რწმენის სიძლიერეში დაურწმუნებლობაში ძევს, რაც იზრდება ქსენოფობიაში და საზოგადოებაში ამაზრუნ გამოვლინებებს პოვებს.

რაც შეეხება რმე-ს ქონებრივ მდგომარეობას, თუკი XX ს-ში მის სამეურნეო-ფინანსურ საქმიანობას მკაცრად აკონტროლებდა საბჭოური ხელისუფლება, 1990-იანებიდან სურათი რადიკალურად შეიცვალა. სულ რამდენიმე ერთეულ წელიწადში რმე-მ მიიღო უზარმაზარი საგადასახადო შეღავათები; მოახერხა გამხდარიყო მომპოვებელი და გამსაღებელი ნავთობპროდუქტების, საიუველირო ნაკეთობების, ალკოჰოლიანი სასმელებისა და ა.შ. გარდა ამისა, ის უშუალოდ მონაწილეობდა უშველებელი უცხოური ჰუმანიტარული დახმარების მიღება-განაწილებაში. თუმცა ამ ყოველივეს ფინანსური აღრიცხვის მიღება პრაქტიკულად შეუძლებელია. მიჩნეულია, რომ რმე თუ ერთადერთი არა, ერთერთი ყველაზე დიდი კაპიტალისტია რუსეთში და მის კომერციულ ინტერესებს ვერაფრით ვერ უვლიან გვერდს ვერც პრეზიდენტი, ვერც ხელისუფლება. ყოველშემთხვევაში, მისი წლიური შემოსავალი შეფასებულია თუ მილიარდობით არა, მრავალი მილიონი დოლარით წელიწადში. რუსეთის პატრიარქი ალექსი II აქტიურად ერევა პოლიტიკური თანამდებობების გადაწინაწილებაში და მისთვის სასურველი კანდიდატების დანიშვნაში. იმდენად, რამდენადაც მას არ შეუძლია პოლიტიკური მოღვაწეობა, იგი ცდილობს მის მიერ დანიშნულ კანდიდატებს გაატარებინოს თავისთვის სასურველი პოლიტიკა<sup>13</sup>.

რომ შევაჯამოთ ის ძვრები, რომლებიც მოხდა მასობრივ მართლმადიდებლობაში 1990-იანებში (განსაკუთრებული სისწრაფითა და მასშტაბებით, მის მეორე ნახევარში) რუსულ საზოგადოებაში რწმენისა და ეკლესიის მდგომარეობის მხრივ, არის: ა) ეკლესიის შერწყმა სახელმწიფოსა და პოლიტიკურ ხელისუფლებასთან; ბ) მასობრივ დონეზე მართლმადიდებლობის აღქმა ქსენოფობიისა და იზოლაციონიზმის სინონიმად; გ) მოსახლეობის უდიდესი ნაწილისთვის „მართლმადიდებ-ლისა“ და „რუსის“ გაგების ფაქტობრივი გაერთიანება; დ) რელიგიური დადგენილებების კომუნისტურ იდეოლოგიასთან და რუსეთის კომუნისტური პარტიის საჯარო რიტორიკის შეუთავსებლობის შესუსტება.

ამ ძვრებს ამჩნევს, როგორც საერთაშორისო, ისე თავად რუსული საზოგადოება. როგორც აღვნიშნეთ, მსგავსი კავშირ-დამოკიდებულებები იწვევს არსებული და პოტენციური მრევლის უკმაყოფილებას და გაუცხოებას. გაპოლიტიკურებული რელიგია – გახდა საერთაშორისო სასაუბრო თემად. ეს ყოველივე რუსეთის სახელმწიფოს დრომოჭმულობისა და არასიჯანსაღის მაჩვენებელია.

<sup>13</sup> <http://www.ateism.ru/> Новый Русский Атеизм и РПЦ

ძლიერი ეკლესია და ძლიერი სახელმწიფო არიან დამოუკიდებელი; ისინი ცალცალკე და თანამშრომლობით ზრუნავენ ქვეყნისა და ერის განვითარებაზე. ასეთი, თითქმის განუყოფელი ურთიერთდამოკიდებულება რელიგიასა და პოლიტიკას შორის მხოლოდ ამ დარგების სისუსტის მაჩვენებელია. ხოლო ის დუმილი რომელიც ამ სფეროში სუფევს და რომელიც ზოგიერთის მიერ სტაბილიზაციად აღიქმევა, უფრო მეტად წააგავს კრიზისს, რომელიც მდგომარეობს სულიერი რენესანსის ერთ ადგილზე გაყინვაში.

**Lela Giorgadze**

### **New Russian atheism and the Orthodox Church of Russia Summary**

In the last years of the USSR history, religion was allowed as the demand of so called Democratization reforms. Though it had been controlled by state organs. The Russian society was bifurcated: they were eager to go back to faith after tens of years of atheism, but on the other side, they were frightened by government control. The issue developed to the collaboration of these two great and mighty institutes – State and Church. That confused the society and became the reason of broad development of sects' and atheists' movement. As the process is ongoing – it's hard to estimate the results of Church and State collaboration and the influence of atheism on the society. But it is evident that dissatisfaction of the nation towards the church institute increases. People are trying to find another ways of faith, that, in frequent cases, harms the state structure.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **Независимая Газета** 1991 4.М №56, стр. 6, И. Близнюк – Молодежное религиозное движение набирает силу
2. <http://index.org.ru/journal> - Борис Дубин - Массовое православие в России
3. <http://index.org.ru/journal/11/dubin.html> Борис Дубин - Массовое православие в России (девяностые годы)

4. <http://index.org/journal/11/verh.html> Александр Верховский - Русская Православная Церковь и свобода выражения в светском обществе
5. <http://pridurki.org/> Секретный отдел КГБ (тринадцатый) Русская порнославная церковь Московской Патриархии как филиал госбезопасности СССР-РФ
6. <http://www.ateism.ru/> Новый Русский Атеизм и РПЦ
7. <http://www.opeterburge.ru> Анна Тирле – Реванш РПЦ и экспансия заморских религиозных сект. Часть I
8. <http://www.opeterburge.ru> Анна Тирле – Реванш РПЦ и экспансия заморских религиозных сект. Часть II
9. <http://www.pravoslavie.ru/> [Александр Музафаров](#) – Год православной России
10. <http://www.pravoslavie.ru/analit/> Защита религиозной идентичности в эпоху глобализации
11. [www.pravoslavie.ru/analit/](http://www.pravoslavie.ru/analit/) - И. Куницин - Защита религиозной идентичности в эпоху глобализации
12. [www.wikipedia.com](http://www.wikipedia.com) – Русская церковь в патриаршестве Алексия II

**ია (ლეილა) ზუბაშვილი**

ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის

სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი,

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი

**ინკვიზიციის ასპექტები და მათი ინტერპრეტაცია**

„ისტორია ყოველთვის  
საჭიროებს მანამდე

არსებული  
ინტერპრეტაციების  
გადახედვას:

თუ ისტორია ასეთი არ  
იქნებოდა, მაშინ,

საერთოდ არაფერიც არ  
იქნებოდა.”

ფრანკო კარდინი

ინკვიზიცია ყველაზე საკამათო და პრობლემური თემა ქრისტიანობის ისტორიაში. იგი ბევრჯერ ყოფილა გასამართლებული სხვადასხვა ეპოქის, სხვადასხვა ქვეყნის ისტორიკოსებისა და სხვადასხვა მიმდინარეობების მიერ. მასზე უამრავი ნაშრომია დაწერილი, რომელთა შორის არის პირველწყაროებიც, თანამედროვეთა ჩვენებებიც და პოლემიკური ტრაქტატებიც. რაღა შეიძლება მასზე ახალი ითქვას ისე, რომ გამორება არ გამოვიდეს. 1963 წელს ჰოლანდიელმა ისტორიკოსმა ვან დერ ვეკენემ გამოსცა ბიბლიოგრაფია, რომელიც ინკვიზიციაზე დაწერილ ორი ათასი დასახელების წიგნს მოიცავს და ეს არ არის სრული სია. სულ ახლახანს კი დანიელმა სპეციალისტმა გუსტავ ზენინგსენმა კომპიუტერის გამოყენებით 50 000-ზე მეტი საინკვიზიციო პროცესის მასალა დაამუშავა. და მაინც, ყველაფერი არაა ცნობილი ინკვიზიციის უწმინდესი ტრიბუნალის საქმიანობის შესახებ. ინკვიზიციის ბევრი არქივი ჯერაც მიუწვდომელია მკვლევართათვის.: თითქმის არაა საბოლოოდ შემუშავებული ინკვიზიციის ისტორიის სამეცნიერო პერიოდიზაცია; არ არსებობს შუა საუკუნეების მასობრივი ერეტიკული მოძრაობის მთლიანი სურათი, რომლის წინააღმდეგაც დაიწყო ინკვიზიციური ტერორი; ცოტა რამაა ცნობილი კოლონიებში ინკვიზიციის საქმიანობაზე; არ არის დაწერილი პაპების ინკვიზიციის – უწმინდესი კანცელარიის კონგრეგაციის ისტორია; გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ ყველა ეპოქა ფაქტებს და მოვლენებს თავისი შეხედულებებისა და საჭიროების მიხედვით ხსნიდა და ალაგებდა. ისიც უნდა დავამატოთ, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ინკვიზიციის შესახებ თითქმის არაფერია, თუ არ ჩავთვლით 2005 წელს გამოცემულ რინო კამილერის წიგნს „ინკვიზიციის ჭეშმარიტი ისტორია“. ჩვენთვის ხელმისაწვდომ რუსულ ისტორიოგრაფიაში მთელი რიგი ნაშრომებია, მაგრამ ყველა მათგანი გამოცემულია ან 1911-1912 წლებში, ანდა საბჭოთა პერიოდში. ამიტომაც ბევრი ისტორიული პროცესი თუ მოვლენა გადახედვას და ხელახალ შეფასებას საჭიროებს.

ჩვენი დაინტერესება ინკვიზიციით განაპირობა მისმა უზარმაზარმა გავლენამ ევროპისა და ამერიკის ქვეყნებზე, რომელიც საუკუნეების მანძილზე გრძელდებოდა და უამრავი კითხვის ნიშანი

დატოვა. მაინც რაში მდგომარეობდა ამ მარადიული ორგანიზაციის საიდუმლო, რომლის სახელის გაგონებაც კი მთელი ქრისტიანული სამყაროს შიშსა და ძრწოლას იწვევდა? რა იყო მიზეზი მისი აღმოცენებისა და დაცემისა? ვის და რატომ სდევნიდა ინკვიზიცია? ვინ იყო მისი მსხვერპლი?

ამ კითხვებზე პასუხის გაცემას ყოველთვის გამამტყუნებელი თუ აბოლოგეტური ხასიათის დიდი პაექრობა მოსდევს, რომელიც ხშირად უგულებელყოფს სერიოზულ ინფორმაციას. აქედან გამომდინარე, საჭიროა გარკვეული, მიუკერძოებელი ინფორმაცია, რომელიც საშუალებას მოგვცემდა უკეთ გაგვეზრებინა ინკვიზიციის არსი, ორიენტაცია აგველო თავისუფალ, ისტორიულ მსჯელობაზე. მით უფრო რომ ამ საკითხებზე არსებობს უახლესი ლიტერატურა (ლევაკი, ბენასარი, პიოსპერი, ტედესკი, კარდინი, კამილერი და სხვ.), სადაც სხვადასხვა ასპექტებშია წარმოდგენილი ინკვიზიციის ბუნება. დავესესხებით ცნობილ იტალიელ თეოლოგსა და ისტორიკოსს ფრანკო კარდინის და გავიმეორებთ, რომ ისტორიკოსს არ შეუძლია იყოს მიუკერძოებელი. მაგრამ ვალდებულია იყოს სამართლიანი, ე. ი. გაითვალისწინოს რეალობა, რომელიც პირველწყაროებიდან გამოდის. გაარკვიოს როგორ იყო იგი ინტერპრეტირებული ისტორიოგრაფიულ დონეზე, გაამართლოს საკუთარი არჩევანი და ანგარიში გაუწიოს სხვების არჩევანს.

ინკვიზიცია, რომელიც ყველა ადამიანში, ალბათ, წამებისა და აუტოდაფეს ასოციაციას იწვევს, წინამორბედია გესტაპოსა და სუკის. ეს იყო იდეოლოგიური ტრიბუნალი, რომლის მარწუხებს თავს ვერავინ აღწევდა. პარადოქსია, მაგრამ ინკვიზიცია მის თანამედროვე ორგანიზაციებს შორის ყველაზე გამჭვირვალე იყო. და მართლაც, ინკვიზიციის მოსამართლენი ვალდებული იყვნენ ზედმიწევნით ზუსტად დაეცვათ ნოტარიუსის მიერ დაწერილი თავიანთი სხდომის ოქმები. უზარმაზარმა მასამ ამ საბუთებისა, ჩვენს დრომდე მოაღწია და მეცნიერების განკარგულებაშია პონტიფიკების ინსტრუქციებთან, კანონიკურ ბულებთან, საეკლესიო კრებების დეკრეტებთან და სხვა საბუთებთან ერთად. ჩვენთვის, სამწუხაროდ, ეს პირველწყაროები მიუწვდომელია, მაგრამ ნაშრომზე მუშაობისას შევეცადეთ ხელმისაწვდომი ლიტერატურის შეკვრების საფუძველზე წარმოგვედგინა „შავი ლეგენდის“ შედარებითი ანალიზი.

თავიდანვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ უახლესი ისტორიოგრაფია არ ცნობს ტერმინს „ინკვიზიცია“ მხოლოდით რიცხვში, ვინაიდან იგი დროსა და სივრცეში იცვლებოდა. უფრო ზუსტადაა მიჩნეული „ინკვიზიციები“. ამიტომ ერთმანეთისაგან უნდა განსვასხვავოთ: 1. შუა

საუკუნეების ინკვიზიცია; 2 ესპანური ინკვიზიცია; 3. რომაული ინკვიზიცია.

შუა საუკუნეების ინკვიზიცია უმთავრესად იმისთვის შეიქმნა, რათა წინ აღდგომოდა კატარების, ვალდენსებისა და სხვ. ერესს. იგი თავის მხრივ, უნდა დაიყოს: ეპისკოპალურ (XIII ს.), ლეგატურ (XII-XIII სს.), პაპურ-საბერძონაზვნო (XII-XV სს.), საფრანგეთის მეფეთა (1251-1314 წწ.) და ვენეციელი დოჟების (1249-1289) ინკვიზიციებად.

ესპანური ინკვიზიცია (1478-1834 წწ.) – ეს იყო სახელმწიფო ორგანიზაცია, რომელიც პირინეის ნახევარკუნძულზე შეიქმნა ქრისტიანთა, იუდეველთა და მუსლიმთა თანაცხოვრებით გამოწვეული განსაკუთრებული პრობლემების გადასაწყვეტად. მაგრამ მისი ოურისდიქცია ვრცელდებოდა სიცილიაზე, სარდინიაზე და ამერიკაზე (მაგრამ არა ინდიელზე), ე. ი. ესპანეთის ყველა სამფლობელოზე, მილანისა და ნაპოლის გამოკლებით. ესპანური ინკვიზიცია, პირველ რიგში, მიმართული იყო ებრაელების წინააღმდეგ. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოდ მიგვაჩნია ცნობილი ესპანელი ისტორიკოსისა და ლიტერატურათმცოდნის მარსელინო მენენდეს-ი-პელაიოს (1856-1912) შეფასება: „XV საუკუნის ესპანეთი ანტიიუდეურმა განწყობამ მოიცვა. ეს საზიზღარი რასობრივი ბრძოლა მთავარი მიზეზი გახდა ესპანეთის დაცემისა. ებრაელების განდევნამ და ინკვიზიციის მიერ „ახალი ქრისტიანების“ დევნამ რელიგიური ერთიანობის ნაცლად მისი არსებობა შეანელა. ვინ შეიტანს ეჭვს იმაში, რომ ესპანური ინკვიზიცია იგივე არ იყო, რაც რომაული ინკვიზიცია? ესპანური ინკვიზიცია ინსტრუმენტი იყო ესპანეთის აბსოლუტიზმის ხელში. პაპების ინკვიზიცია კი, პირველ რიგში კათოლიკური კონტრეფორმაციის ინტერესებს ემსახურებოდა“ (2,17). ესპანურ ინკვიზიციაზე საუბრისას გვერდს ვერ აუვლით იმ ფაქტსაც, რომ ესპანეთის ისტორიის სწორედ ეს პერიოდი „ოქროს საუკუნედ“ იწოდება. სერვანტესი, ლოპე დე ვეგა, კონგორა, კალდერონ დელა ბარკა, ელ გრეკო, ველასკესი ისეთი დიდი ინკვიზიტორების ჩრდილქვეშ მოღვაწეობდნენ როგორც იყო გაქრისტიანებული ებრაელი ტორკემადა (მეცენატი და მრავალი კულტურული დაწესებულების ფუძემდებელი) ან როგორებიც იყვნენ ფერნანდო დე ვალდესი და ანტონიო საპატა დემენდოსა. ამავე პერიოდში მოღვაწეობდნენ ებრაელი წარმოშობის ესპანელი წმინდანებიც. მაგალითად, წმინდა ტერეზა დ'ავიდა, წმინდა ხუან დ'ავიდა, წმ. იგნასიო ლოიოლა, წმ. ფრანცისკო დე ბორზა, წმ. ხუან დე ლა კრუსი და სხვები. ინკვიზიციამ მოღვაწეობა საბოლოოდ 1834 წელს შეწყვიტა.



რომაული ინკვიზიცია 1542 წ. შეიქმნა. 1588წ. იგი წმინდა პალატის კონგრეგაციად გარდაქმნეს, რომელიც მხოლოდ იტალიაში მოქმედებდა პროტესტანტიზმის გავრცელების წინააღმდეგ და პრობლემის ამოწურვისთანავე საკუთარი თავიც ამოწურა. საკუთარი ინკვიზიციები ჰქონდა პროტესტანტულ სამყაროსაც, სადაც ტრიბუნალები კათოლიკური ტრიბუნალების მსგავსად იყო მოწყობილი. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არსებობდა საერო ინკვიზიციებიც ვენეციის, გენუისა და ლუკას რესპუბლიკების მაგალითზე და ის სახელმწიფოს უშიშროებას ემსახურებოდა. ცნობილი იეზუიტი მეცნიერი, ფრანგული რესტავრაციის იდეოლოგი ჟოზეფ დე მესტრი ინკვიზიციის საქმიანობის შესახებ წერდა: „ყველაფრისათვის, რაც შეეხება ინკვიზიციის ისტორიაში სასტიკსა და სამინელს, პასუხისმგებლობა საერო ხელისუფლებას აკისრია. ეს მისი საქმეა. ამიტომ პასუხიც მხოლოდ და მხოლოდ მას უნდა მოეთხოვოთ. ხოლო იმ გულმოწყალებისთვის კი, რაც ესოდენ დიდ როლს თამაშობდა ტრიბუნალის საქმიანობაში, პასუხისმგებლობა ეკლესიას აკისრია, რომელიც წამებით იმდენად ინტერესდებოდა, რამდენადაც მისი ან შეცვლა, ანდა შემსუბუქება სურდა. ამაში ეკლესია უცვლელი რჩებოდა. დღეს უკვე შეცდომა კი არა დანაშაულია, რომ ამტკიცო: სასულიერო პირებს სასიკვდილო განაჩენის გამოტანა შეუძლიათ“ (3,134). ჩვენ ვერ გავიზიარებთ ჟოზეფ დე მესტრის ასეთ კატეგორიულობას, ვინაიდან 1215წ. ლატერანის მსოფლიო კრების მე-3 კანონით ინოკენტი III-მ დააკანონა ერეტიკოსების კოცონზე დაწვა. მაგრამ საკვებით ვეთანხმებით იმაში, რომ საერო ხელისუფლებას უდიდესი წვლილი მიუძღვის ერეტიკოსების წამებასა და განადგურებაში, რაც პოლიტიკური სიტუაციების გამწვავებასთან იყო დაკავშირებული. მათთვის კი „მიზანი ამართლებდა საშუალებას“. აქედან გამომდინარე, შეუძლებელია არ დაეთანხმო რინო კამილერს ინკვიზიციის შეფასებაში.

„ინკვიზიცია აზროვნების მიმართ შეურიგებლად და მტრულად იყო განწყობილი – წერს ის, – მაგრამ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ შემწყნარებლობა და აზრის თავისუფლება მხოლოდ უახლოესი დროის მცნებებია“ (კამილერი რ. ინკვიზიციის ჭეშმარიტი ისტორია, გვ. 17). და ბოლოს, ჩვენს ნაშრომს დავამთავრებთ ცნობილი ამერიკელი ისტორიკოსის ჰენრი ჩარლზ ლის სიტყვებით: „როგორიც არ უნდა ყოფილიყო ის შიში და ძრწოლა ჩვენში ერეტიკოსებთან საბრძოლველად გამოყენებული საშუალებები რომ იწვევს, როგორიც

არ უნდა იყოს ის თანადგომა, რომელიც უნდა გავიჩინდეს იმათ მიმართ, ვინც საკუთარ შეხედულებებს იცავდა და ამისთვის კვდებოდა, უყოყმანოდ ვაცხადებთ, რომ კათოლიციზმის საქმე სხვა რამ არ ყოფილა, ვიდრე ცივილიზაციისა და პროგრესის საქმე. კატარიზმი რომ გაბატონებული ან მხოლოდ კათოლიციზმთან გათანაბრებული მოძღვრება გამხდარიყო, უეჭველია, მისი გავლენა დამღუპველი იქნებოდა”(4,14). ამასთან დაკავშირებით ხაზგასმით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ჩარლ ლი ინკვიზიციის ოპონენტი ისტორიკოსია. მისი სამტომიანი, პირველწყაროებით მდიდარი, ფუნდამენტური ნაშრომი კი მკვლევართა საყოველთაო აზრით, აღიარებულია როგორც ყველაზე ფართო, ყველაზე ღრმა და ყველაზე სკრუპულოზული ინკვიზიციის ისტორია ყველა მათ შორის, რაც კი დაწერილა ამ თემაზე. მისეული ინკვიზიციის შეფასება კი ობიექტურიცაა და გასაზიარებელიც.

და ბოლოს, ინკვიზიცია ჯერ კიდევ არ არის ისტორიის გადაშლილი ფურცელი. კამათი მასზე უკვე დიდ ხანს გაგრძელდება და, ალბათ, კიდევ ბევრი ნაშრომი დაიწერება.

#### **გამოყენებული ლიტერატურა:**

1. კამილერი რ. ინკვიზიციის ჭეშმარიტი ისტორია, თბ., 2005
2. Григулевич И. Инквизиция, М. 1976
3. Гергей Е. История Папства, М. 1999
4. Ли Г. Ч. История инквизиции в средние века, М. 1999
5. Лозинский С. История инквизиции в Испании, СПб. 1914
6. Enciclopedia Catolica, V-VII. Citta del Vaticano, 1951
7. Ceccaroni A. Piccola Enciclopedia Ecclesiastica, Milano, 1953

#### **Summary**

##### Aspects of inquisition and its interpretation

Inquisition is one of the problematic theme in the history of christianity. There are thousands of works written about this case, but everything is not clear about the activities of the holly tribunal yet nowadays. Also the considerable fact is that, each epoch explained and classified the facts and events according it's viewpoints. Also we can add that there is nothing said about inquisition in the historiography of Georgia. During the work about this theme we tried to represent the compare analysis of the `black legend~ based on our available literature.

### “აკათისტოს” კვლევის ისტორიიდან

ღვთისმშობლის “აკათისტო” ანუ “დაუჯდომელი” ქრისტიანული ეკლესიის ყველაზე ცნობილი საგალობელია. საგალობელის სახელწოდება განპირობებულია იმ გარემოებით, რომ მისი გალობის დროს მღვდელმსახურნიც და მრევლიც ფეხზე უნდა იდგნენ ისევე, როგორც “სახარების” კითხვისას.

“აკათისტოს” შექმნის შემდეგ და მისი გავლენით შეიქმნა ერთგვარი ტიპი საგალობლებისა - “დაუჯდომელი”, რომლებიც ეძღვნება ამა თუ იმ დღესასწაულს ან წმინდანს; მაგრამ თუ “აკათისტო” გვხვდება დამატების, განმარტების გარეშე, ის ყოველთვის გულისხმობს ღვთისმშობლის “დაუჯდომელს”.

შექმნის დროიდან დაწყებული, ეს საგალობელი გამორჩეული პატივით და ყურადღებით სარგებლობს. ის იქცა ერთგვარ ნიმუშად შემდგომი დროის მრავალი ავტორისათვის. ქრისტიანული ეკლესია - მონასტრების დიდი ნაწილი მოხატულია “აკათისტოს” სხვადასხვა ეპიზოდების ამსახველი ფრესკებით. ცნობილი სწავლულებისა და მეცნიერთა მიერ შექმნილია უამრავი ნაშრომი. მისი კვლევა აქტიურად მიმდინარეობს დღესაც. შეიძლება ითქვას, რომ “აკათისტოს” კვლევა მედიევისტის თითქმის ცალკე დარგად ჩამოყალიბდა.

Patmos Codex – ის მიხედვით, რომელიც შეიცავს ღვთისმსახურების წესს X საუკუნეში კონსტანტინოპოლური ტრადიციით, “აკათისტო” სრულდებოდა შუა მარხვაში შაბათ დღეს. შემდგომში ის დაიყო ოთხ ნაწილად და სრულდებოდა დიდმარხვის I, II, III და IV შეიდეულებში, ხოლო სრული სახით - დიდმარხვის მეხუთე შაბათს (ე. უელემი 1980: 191). ამ დღეს, რომელსაც “აკათისტოს შაბათს” უწოდებენ, საკუთარი განგება აქვს.

ბიზანტიური მუსიკისა და ჰიმნოგრაფიის აღიარებული მკვლევარი – ე. უელეში უძველესი ბერძნული ხელნაწერების შესწავლის შედეგად იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ თავდაპირველად “აკათისტო” სრულდებოდა ხარების დღესასწაულზე – 25 მარტს (ე. უელეში 1980: 191). აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ამ საგალობელს, ღრმა შინაარსისა და მხატვრული სრულყოფის გამო, მღვდელმსახურნიც და მორწმუნენიც ასრულებენ სხვა შემთხვევებშიც.

აღრეულ ხელნაწერებში და დღესაც “აკათისტოს” აქვს ორი შესავალი სტროფი ე.წ. “პროლომიონი”. მათგანი წარმოადგენს მართლაც ერთგვარ შესავალს საგალობლისთვის. მოვიტანთ მის ქართულ თარგმანს ეორგცა -5 ხელნაწერის მიხედვით:

*ანგელო ზი წინამდგომი*

*ზეცით მოივლინა რქუმად ღმრთისმშობელისა -  
“გიხაროდენი”*

*და უსხეულოსა სიტყუასა სხეულევან ქმნილისა*

*შენ მხილველი, უფალო,*

*და განკვირდა და დგა მხმობელი მისსა მიმართ  
ესევეითართა:*

*გიხაროდენ, რომლისა მიერ სიხარული გამობრწყინდების,*

*გიხაროდენ, რომლისა მიერ წყევა მოაკლდების,*

*გიხაროდენ, დაცემულისა ადამის აღდგომაო,*

*გიხაროდენ, ცრემლთა ევასთა ხსნაო,*

*გიხაროდენ, სიმაღლეო ძლით აღსავალო*

*კაცობრივთა გულის*

*სიტყუათაო*

*გიხაროდენ, სიღრმეო ძლით სახილველო ანგელოზთაცა  
თუალებისაო,*

*გიხაროდენ, რამეთუ ხარ საყდარ მეუფისა,*

*გიხაროდენ, რამეთუ მტვირთველობ ყოველთა*

*მტვირთველსა,*

*გიხაროდენ, ვარსკულაო მომფენელო მზისაო, წიაღო  
ღმრთისა განხორციელებისაო,*

*გიხაროდენ, რომლისა მიერ განახლდების დაბადებული,*

*გიხაროდენ, რომლისა მიერ თაყუანის იცემების  
დამბადებელი,*

*გიხაროდენ, სძალო უსძლოო!*

მეორე შესავალი სტროფი – “პროომიონი” კი, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში კარგადაა ცნობილი და შესწავლილი, განადიდებს ღმრთისმშობელს, როგორც კონსტანტინოპოლის შემწვეს და მფარველს. ამ ტროპარის სახით თვით კონსტანტინოპოლი ადავლენს სამადლობელს მოპოვებული გამარჯვებისათვის. მოვიტანთ მის ტექსტს ეორგიცა - 5 ხელნაწერის მიხედვით:

*ზეშთა მბრძოლისა ჩემისათვის  
და ძოღუაწისა უძლეველისა,  
ვითარცა შენ მიერ ხსნილნი განსაცდელთაგან,  
სამადლობელსა აღვსწერთ, ღმრთისმშობელო ქალწულო,  
შენდა მომართ ქალაქი შენი.  
არამედ ვითარცა გაქუს ძლიერებაი უბრძოლველი  
ყოველთა ვნებათაგან განმათავისუფლენ შენ,  
რათა ვიგალობდეთ შენ კურთხეულო,  
ვიხაროდენ, სძალო უსძლოო!*

სწორედ ამ სტროფზე დაყრდნობით ცდილობდა მეცნიერთა ერთი ნაწილი “აკათისტოს” დათარიღებას, რასაც უშუალოდ უკავშირდება ჰიმნის ავტორობის საკითხი.

ფიქრობენ, რომ “აკათისტოს” შექმნა უკავშირდება ბარბაროსთაგან (ავარებისა და სპარსელებისგან) კონსტანტინოპოლის სასწაულებრივ ხსნას ჰერაკლე კეისრის დროს 626 წელს, 7 აგვისტოს, რასაც საგანგებო ხსენება ეძღვნება ბერძნულ “თუენებში”.

სინას მთაზე დაცულ ბერძნულ ხელნაწერში 286 პირდაპირაა ნათქვამი, რომ 7 აგვისტოს ხსენება დაწესდა “ბარბაროსთაგან ხსნის ნიშნად ჰერაკლე კეისრისა და პატრიარქ სერგის დროს”.

“აკათისტოსათვის” განკუთვნილი “სვინაქსარის” ცნობით, 626 წელს, როცა კონსტანტინოპოლს უდიდესი საფრთხე დაემუქრა, ჰერაკლე კეისარი იქ არ იმყოფებოდა. პატრიარქმა სერგიმ მოუწოდა თანამემამულეებს ბრძოლისაკენ და დედაქალაქის სასწაულებრივად ხსნის შემდეგ გამოთქვა “აკათისტო” ვლაქერნას, ღვთისმშობლის ტაძარში.

გიორგი ამარტოლის “ქრონიკა” და მასზე დაყრდნობით მეცნიერთა მეორე ნაწილი “აკათისტოს”, როგორც სამადლობელი ჰიმნის, შექმნას უკავშირებს კონსტანტინოპოლის ხსნას არაბთაგან

673-77 წლებში. მეცნიერთა ნაწილი კი ჰიმნის შექმნას კვლავ არაბთაგან კონსტანტინოპოლის ხსნას უკავშირებს, რასაც ადგილი ჰქონდა მოგვიანებით - 717 - 718 წლებში ლეონ ისაგრიელის დროს, როცა არაბთა ფლოტი ყურეში დაინთქა და დედაქალაქის ალყაც მოიხსნა. ამის გამო პატრიარქმა გერმანემ გამოთქვა “აკათისტო” იმავე (ვლადიმერის) ტაძარში, მრევლი კი პასუხობდა რეფრენით – “გიზაროდენ, სძალო უსძლო!”

გერმანე პატრიარქი მოიხსენიება საგალობლის ავტორად საგალობლის ლათინურ თარგმანშიც (დელ გრანდე 1948: 85-88).

ამ ორივე გამარჯვებისათვის დაწესებული ხსენებები შესულია ბერძნულ “თუენებში” – შესაბამისად - 25 ივნისსა და 16 აგვისტოს.

ცნობილი ბერძენი მეცნიერის – ა. პაპადოპულო – კერამეკისის მიხედვით, “აკათისტო” დაიწერა კონსტანტინოპოლის ხსნის აღსანიშნავად 860 წელს სარკინოზთა და რუსების ალყისაგან, პატრიარქ ფოტიოსის დროს. ეს გამარჯვება მოხდა 860 წლის 25 ივნისს და ბერძნულ “თუენებში” ამ დღეზე დადებულია მისი ხსენება. უნდა ითქვას, რომ ამ ვერსიის ავტორი თავად აღნიშნული მეცნიერია. რუსების ალყის შესახებ “სვინაქსარში” არაფერია ნათქვამი.

მეცნიერ - ლიტურგისტთა მიერ დაისვა კითხვა, თუ რატომაა დაწესებული “აკათისტოს” დღესასწაული დიდმარხვის მეხუთე შაბათს, როცა ყველა ზემოთაღნიშნული ფაქტი მოხდა ზაფხულში. ამ “პრობლემურ” კითხვას დაემატა შემდეგი გარემოება:

ფორმის მიხედვით “აკათისტო” მიეკუთვნება უძველეს საგალობლებს – კონტაკიონებს. ამ ტიპის სხვა საგალობლებისაგან განსხვავებით, ის სრული ტექსტითაა შესული საღვთისმსახურო წიგნებში დღესაც. “აკათისტო” 25 სტროფის ანუ იკოსისაგან შედგება, რომლებიც ერთმანეთთან დაკავშირებულია აკროსტიქით.

“აკათისტოს” აკროსტიქში წარმოდგენილია ბერძნული ანბანის – დან - ს ჩათვლით. საინტერესოა, რომ ბერძნული ანბანის პირველი ასო - იწყებს სტროფს “ანგელოზი წინამდგომი”, სტროფი კი – “ზეშთა მბრძოლისა ჩემისათვის” აკროსტიქში არ შედის. სწორედ ამ გარემოების გათვალისწინებით გამოითქვა ვარაუდი იმის შესახებ, რომ აღნიშნული სტროფი, რომელიც აკროსტიქის გარეშეა წარმოდგენილი, არაა “აკათისტოს” ორგანული ნაწილი და ის ამ საგალობლის ავტორს არ უნდა ეკუთვნოდეს.

ნიშანდობლივია, რომ ჯერ კიდევ გიორგი ამარტოლი აცალკეებს აღნიშნულ ტროპარს დანარჩენი ტექსტისგან. ეს ლოგიკურია, რადგან აღნიშნული ტროპარი ისტორიულ ფაქტს ასახავს, რასაც ვერ ვიტყვით დანარჩენ საგალობელზე.

წელს გამოქვეყნდა პ. კრუპიაკევიჩის ნაშრომი, რომელშიც რიგი არგუმენტების საფუძველზე საბოლოოდ დადგენილია, რომ “აკათისტოს” ორი “პროიმიონიდან” მხოლოდ ერთი – “ანგლოზი წინამდგომი” წარმოადგენს მის ნაწილს, მეორე კი – “ზეშთა მბრძოლისა ჩემისათვის” შემდგომში იქნა დართული საგალობელზე (ე.უელეში 1980:192).

აქედან გამომდინარე, საფუძველი ეცლება ყველა იმ მოსაზრებას, რომლებიც “აკათისტოს” ავტორობის საკითხს აღნიშნულ ისტორიულ მოვლენებს უკავშირებს.

ამის შემდეგ “აკათისტოს” კვლევა წარიმართა ძირითადად მხატვრული და თეოლოგიური ასპექტებით. გამოქვეყნებულმა მრავალრიცხოვანმა ნაშრომებმა ნათელყო, რომ “აკათისტოს” ქრისტოლოგიური პრობლემატიკა ემთხვევა რომანოზ მელიქონის მოღვაწეობის ხანას – V - VI საუკუნეებს.

პროფ. კ. კრუმბახერმა ვენაში დაცული XII სს-ის ერთ-ერთ ხელნაწერში გამოავლინა “აკათისტოს” სხვა, მანამდე უცნობი სტროფი, რომლითაც იწყებოდა საგალობელი( კ. კრუმბახერი 1892: 117-156).

ამას მოჰყვა პ. მასის აღმოჩენა იმის შესახებ, რომ ამ ტროპარისა და “აკათისტოს” რიტმი წარმოადგენს ნიმუშს ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის უდიდესი წარმომადგენლის – წმ. რომანოზ მელიქონის საგალობლისათვის იოსებ მართლის შესახებ (პ. მასი 1905: 85-99).

ცოტა ხნის შემდეგ კ. კრუმბახერის მიერ აღმოჩენილ იქნა რომანოზის მანამდე უცნობი შესანიშნავი საგალობელი, რომელიც ხარებას ეძღვნებოდა და რომელშიც მეორდებოდა არა მარტო “აკათისტოს” რეფრენი – “ გიხაროდენ, სძალო უსძლოო ”, არამედ ღვთისმშობლის ეპითეტებიც.

ყოველივე ამან ნათელი მოჰფინა იმ გარემოებას, რომ “აკათისტო” არსებობდა უკვე რომანოზის ხანაში (V – VI სს. ) და მას არანაირი კავშირი არ ჰქონდა კონსტანტინოპოლის რომელიმე ალყასთან. ამას ადასტურებს თვით საგალობლის შინაარსიც.

“აკათისტოს” ავტორობის საკითხის ახლებურად შესწავლას სათავე დაუდო საგალობლის ორიგინალისა და ლათინური თარგმანის შედარებითმა კვლევამ. გამოიკვეთა საყურადღებო გარემოება – ლათინური ტექსტი საუკეთესო ბერძნული ხელნაწერებისაგან განსხვავდება ზუსტად იმავე ფრაზებით და გამოთქმებით, რითაც სამხრეთ იტალიასა და სიცილიაზე გადაწერილი ბერძნული

ხელნაწერები. ეს განსხვავებული ვერსია სამხრეთ იტალიაში არ შექმნილა. მისი წარმოშობა უკავშირდება სინას მთის წმინდა ეკატერინეს მონასტერს.

ე. უელემის აზრით, საგალობლის აღიარებას და მისი ლათინური თარგმანის შექმნის აუცილებლობას ჭირდებოდა გარკვეული დრო ისევე, როგორც კონსტანტინოპოლური ტრადიციისაგან განსხვავებული სინური ვერსიის შექმნას, რაც ადასტურებს იმ გარემობას, რომ “აკათისტო” “პროლომიონის” – “ზეშთა მბრძოლისა ჩემისათვის...” გარეშე შექმნილი უნდა იყოს რომანოზის ხანაში, როცა “კონტაკიონი “ თავისი განვითარების მწვერვალს აღწევს (ე. უელემი 1960: 194 ).

ჯერ კიდევ 1893 წელს ბერძენმა მკვლევარმა – ლავროტემ გამოთქვა ვარაუდი, რომ “აკათისტო” რომანოზ მელოდოსს უნდა ეკუთვნოდეს. ეს მოსაზრება გაიზიარა მეცნიერთა ერთმა ნაწილმა.

მიუხედავად ხანგრძლივი და საინტერესო კვლევისა, ამ უნიკალური საგალობლის ავტორი დღეისათვის დადგენილი არ არის. ძველი ქართული წყაროების შესწავლა, ვფიქრობთ, თავის სიტყვას იტყვის მედიევისტის ამ ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემის შესახებ.

### ბიბლიოგრაფია

C. del Grande, L'Inno acatisto, Florence, 1948

K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, München, 1892

P. Maas, Byzantinische Zeitschrift, XIV, 3-4, 1905

E. Wellesz, F. A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford, 1980.

ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1973.



## Problems About the Authors of “Akathistos”

### Summary

The article deals with the problem of authorship of the most famous hymn of Christian Church- “Akathistos”. According to one of the popular traditions it was written as thanksgiving to the Virgin for the victory of the Greeks.

According to the manuscripts the hymn is ascribed to various authors such as: Patriarch Sergius ( VII c.), Patriarch Germanus (VIII c.) and even Photius (IX c.).

Some of the scientific articles dealing with “Akathistos” consider that the hymn was composed in the age of Romanus.

In this context the data of old Georgian manuscripts have to be discussed.

### ლევან ბებურიშვილი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარული ფაკულტეტის  
მე-2 კურსის სტუდენტი

ავტორის ფანტაზია თუ შესაძლებელი სინამდვილე?!  
ცოდნაზე აღმატებული რწმენა “კოლაელ ყრმათა

მარტვილობაში”

„ცხრა ყრმა კოლაელის მარტვილობა” ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო და იდემალებით მოცული ქართული აგიოგრაფიული ნაწარმოებია. თხზულების დაწერის დრო და ავტორის ვინაობა ჩვენთვის უცნობია. ეს ძეგლი უპირველეს ყოვლისა ყურადღებას თავისი შინაარსიდან გამოძინარე იმსახურებს.

ნაწარმოებში მოთხრობილია მტკვრის სათავეში, კოლას ხევეში მცხოვრები გაქრისტიანებული ყრმების წამების ამბავი. კოლას ხევეში

ერთმანეთის გვერდით ცხოვრობდნენ წარმართებიც და ქრისტიანებიც; მათი შვილები კი ერთად თამაშობდნენ ხოლმე. წარმართმა ყრმებმა თავიანთი ქრისტიანი თანატოლების ზნე-ჩვეულებანი შეითვისეს და დედ-მამის ნებადაურთველად მონათლნენ სუცესის მიერ. ამით განრისხებულმა წარმართმა მშობლებმა ისინი ქვებით ჩაქოლეს.

ბევრს შეიძლება მოეჩვენოს, რომ თხზულებაში მოთხრობილი ამბავი გაზვიადებულია, ის მხოლოდ ავტორის ფანტაზიის ნაყოფია და შეუძლებელია, რომ სინამდვილესთან რაიმე კავშირი ჰქონდეს. იმისთვის, რომ გამოირკვეს ჭეშმარიტება, საჭიროა განვიხილოთ ცალკეული საკითხები.

პირველი კითხვა, რომელსაც აუცილებელია პასუხი გაეცეს, შეიძლება დაისვას ამგვარად: რატომ დაინტერესდნენ წარმართი ყრმები ქრისტიანობით? რა ფაქტორებით იყო ეს გამოწვეული?

აღნიშნულ საკითხში გასარკვევად მოგიწევს დავიხმართ ფსიქოლოგია. ნაწარმოებიდან ვიცით, რომ წარმართთა შვილები შვიდი-ცხრა წლის ასაკისანი იყვნენ. ფსიქოლოგიაში აღიარებული თვალსაზრისით, სწორედ ამ ასაკის ბავშვები გამოირჩევიან განსაკუთრებული ცნობისმოყვარეობით. ასე თვლის დიდი ქართველი ფსიქოლოგი დიმიტრი უზნაძეც; იგი თავის ნაშრომში „ბავშვის ფსიქოლოგია“ წერს: „სასკოლო ასაკის ბავშვისათვის დამახასიათებელია ცნობისმოყვარეობის ინტენსიური განვითარება.“ (48;3) აღნიშნულის დასადასტურებლად გერმანელმა მეცნიერებმა ჰერცფელდმა და ვოლფმა ჩაატარეს ცდა, რომელშიც მრავალი ასეული ბავშვი იღებდა მონაწილეობას: ფსიქოლოგები შვიდი წლის ბავშვებს გადასცემდნენ წიგნს მასწავლებელთან მისატანად და თან კატეგორიულად აფრთხილებდნენ, რომ არ ჩაეხედათ შიგ (წიგნი ისე იყო დახურული, რომ თუ ბავშვი გზაში გადაშლიდა, ადვილად შესამჩნევი ხდებოდა). ცდის საბოლოო შედეგი ის იყო, რომ ბავშვების დიდმა უმრავლესობამ ვერ გაუძლო ცნობისმოყვარეობას და წიგნი გადაშალა. მეცნიერები მივიდნენ იმ დასკვნამდე, რომ აკრძალვა ერთიორად ზრდის ბავშვის ცნობისმოყვარეობას.

გავითვალისწინებთ რა აღნიშნულს, ჩვენთვის გაუგებარი აღარ იქნება, თუ რატომ დაინტერესდნენ წარმართი ბავშვები ქრისტიანობით. ეს, ერთი მხრივ, გამოწვეული იყო მათი ასაკისთვის დამახასიათებელი თავისებურებებით, ხოლო, მეორე მხრივ, იმ აკრძალვით, ქრისტიანები რომ უყენებდნენ: როგორც ნაწარმოებიდან ვიცით, მათ ეკლესიაში შესვლის ნებას არ აძლევდნენ, რამაც, ცხადია, ცნობისმოყვარეობის გაცხოველება გამოიწვია.

კიდევ ერთი ფაქტორი, რომელიც ყრმების ქრისტიანობით დაინტერესებას გამოიწვევდა, გახლავთ ქრისტიანული ღვთისმსახურების მისტიური შინაარსი. საიდან შეიძლება სცოდნოდათ ბავშვებს ამის შესახებ? უპირველესად, ცხადია, თავიანთი მართლმორწმუნე თანატოლებისგან, რომლებთან ერთადაც მთელ დღეს ატარებდნენ ხოლმე. უფრო მეტიც, საფიქრებელია, რომ ქრისტიანული ღვთისმსახურება მათ საკუთარი თვალითაც ექნებოდათ ნანახი. როგორც ვიცით, ლიტურგია ორი ნაწილისგან შედგება — ერთია კათაკმეველთა ლიტურგია, ხოლო მეორე — მართალთა კათაკმეველთა ლიტურგიაზე მოუნათლავების დასწრება შეიძლება, მართალთა ლიტურგიაში კი მათი მონაწილეობა დაუშვებელია. მართალთა ლიტურგია მსახურების უმნიშვნელოვანესი და ყველაზე მისტიური ნაწილია — ამ დროს ხდება პურის და ღვინის ქრისტეს ხორცად და სისხლად გარდაქცევა, მორწმუნენი კი ეზიარებიან წმინდა საიდუმლოს. როგორც უკვე ვახსენეთ, ქრისტიანები წარმართ ყრმებს ეკლესიაში არ უშვებდნენ. ეს ნათქვამი პირდაპირ როდი უნდა გავიგოთ — ქრისტიანებს უბრალოდ უფლება არ ჰქონდათ, რომ კათაკმეველთა ლიტურგიაზე მათთვის შესვლა დაეშალათ; ისინი ბავშვებს მართალთა ლიტურგიაზე დასწრების ნებას არ აძლევდნენ. როცა ყრმები მათ ამის მიზეზს ეკითხებიან, ისინი პასუხობენ, მონათლეთ და მერე შეგიშვებთო. იმისი ცოდნის სურვილი, თუ რა ხდება ეკლესიაში ამ მისტიურ მომენტში, ბავშვებს უბიძგებდა იმისკენ, რომ მონათლულიყვნენ. ქრისტიანთა საიდუმლოებით მოცული მსახურება რომ ბავშვისთვის გაცილებით უფრო საინტერესო და მიმზიდველი იქნებოდა, ვიდრე კერპთაყვანისმცემელთა პრიმიტიული და ამაზრზენი მსხვერპლშეწირვის სცენები, ამაზე საუბარიც ზედმეტია.

ამის შემდეგ, ვგონებ, გაუგებარი აღარ უნდა იყოს, თუ რატომ დაინტერესდნენ ყრმები ქრისტიანობით.

განსახილველი გვრჩება კიდევ ერთი საკითხი: რატომ უარყვეს წარმართთა შვილებმა კერპთაყვანისმცემლობა და მიიღეს ქრისტიანობა? ამის გასარკვევად მოგვიწევს აღვნიშნოთ ის განსხვავებანი კერპთაყვანისმცემლობასა და ქრისტიანობას შორის, რომელნიც ბავშვის თვალისათვის ადვილად აღსაქმელი იქნებოდა.

ნაწარმოებიდან ვიგებთ, რომ წარმართულ საზოგადოებაში მშობელი ითვლებოდა შვილის სრულ ბატონ-პატრონად. ეს კარგად ჩანს უსჯულო მთავრის სიტყვებიდან, როდესაც მას მშობლებმა შვილების გაქრისტიანება შესჩივლეს: „უპასუხა: „შვილნი თქვენნი არიან, ხელმწიფებაი გაქუს, უყავთ, რაიცა გნებავს.“ (185;1) თხზულებიდან

ირკვევა, რომ წარმართნი შვილებს ისე კი არ ექცეოდნენ, როგორც ადამიანებს, არამედ როგორც პირად საკუთრებაში არსებულ ნივთებს—რა მოიძოქმედეს მშობლებმა, როდესაც შვილების გაქრისტიანება შეიტყვეს? მათ გამოიტაცეს ისინი ქრისტიანებისაგან და „დაჰბრძანეს თავნი მათნი და დააღბნეს ხორცი მათნი ფიცხელითა მით ცემითა.“ (184;1) მათმა სისასტიკემ უმაღლეს წერტილს მიაღწია მაშინ, როდესაც საკუთარი ხელით ჩაქოლეს შვილები ისე, რომ წარბიც არ შეუხრიათ („გველთა და იქედნეთა, ასპიჭთა და მხეცთა იციან წყალობა შვილთაი, ხოლო უშგულოთა არა ყვეს წყალობაი შვილთა მათთათვის“ (185;1), —წერს წარმართების პირუტყვეული სისასტიკით განცვიფრებული ავტორი).

ამ მხრივ კერპთაყვანისმცემლობისაგან სრულიად განსხვავებული იყო ქრისტიანობა, რომელიც არა მხოლოდ შვილთა და მოყვასთა, არამედ მტრის სიყვარულსა და პატივისცემასაც კი ქდაგებდა. როგორც ვიცით, მეხუთე მცნება მოითხოვს შვილებისაგან: „პატივი-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა, რაითა კეთილი გეყოს შენ და იყო დღევრემელ ქვეყანასა ზედა.“ ხაზი უნდა გაუვსვით იმას, რომ იგივეს ავალდებულებს სახარება მშობლებს: „და მამანი ნუ განარისხებთ შვილთა თქვენთა, არამედ განზარდენით ივინი სწავლითა და მოძღვრებითა უფლისათა“ (589;4) (პავლე მოციქულის ეპისტოლე ეფესელთა მიმართ).

წარმართთა შვილები კი ხედავდნენ რაერთი მხრივ, სასტიკ და გულქვა მშობლებს, ხოლო, მეორე მხრივ, ქრისტიანებს, რომლებიც მტრის მიმართაც პატივისცემით იყვნენ განწყობილნი, გასაკვირი არაა, რომ გადაწყვიტეს მონათლულიყვნენ. ცხადია, ყრმათათვის მიმზიდველი ვერ იქნებოდა ის საზოგადოება, რომლისთვისაც ბავშვების კერპთათვის შეწირვა ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა. ამიტომაც წარმართთა შვილები მოინათლნენ, მშობლები მიატოვეს და ქრისტიანებთან ერთად დაიწყეს ცხოვრება.

ახლა კი უნდა გადავიდეთ მთავარ საკითხზე. ბევრს სავსებით სამართლიანად გაუჩნდება კითხვა: როგორ შეიძლება, რომ რვა-ცხრა წლის ბავშვის გონებამ შეიმეცნოს ქრისტიანობის არსი ისე, რომ ეწამოს კიდევ მისთვის? პასუხი ერთია: ეს სავსებით შესაძლებელია, რადგან ცოდნაზე აღმატებულია რწმენა, რომელიც ნამდვილად გააჩნდათ კოლაელ ყრმებს.

აქ ჩვენ უთუოდ მოგვიწევს შევეხოთ რწმენისა და ცოდნის, გულისა და გონების ურთიერთმიმართების საკითხს. ერთი ცნობილი მართლმადიდებელი სასულიერო მოღვაწე ადარებს რა ერთმანეთს ცოდნასა და რწმენას, აცხადებს: „რწმენას მიწა აჰყავს

ზეცად,ზოლო ფილოსოფიას(ანუ გონებას) სურს,რომ ზეცა ჩამოიტანოს მიწაზე.”ზოგიერთი შეიძლება ფიქრობს,რომ ქრისტიანობა უარყოფს გონების ძალას და მხოლოდ დოგმებისადმი ბრმა რწმენას მოითხოვს;სინამდვილეში,წმიდა მამათა სწავლების მიხედვით,ვისაც აქვს რწმენა,იგი მონაა ღვთისა,ზოლო ვისაც რწმენასთან ერთად ცოდნაც გააჩნია,იგი მეგობარია ღვთისა.რწმენა იქ არის საჭირო,სადაც გონებას აღარ ძალუქსსწვდეს ღვთაებრივ საიდუმლოებას.

დასტურად იმისა,რომ ქრისტიანობა არ უარყოფს გონების ძალას,საკმარისია გავიხსენოთ,რომ უდიდესი საეკლესიო მოღვაწეების უმრავლესობას ძალიან ღრმა და საფუძვლიანი საერო განათლება ჰქონდა მიღებული: კლიმენტი რომაელი და გრიგოლ დიოლოლოლოსი,სანამ სასულიერო მოღვაწეობას შეუდგებოდნენ,სენატორები იყვნენ და, ცხადია,დიდი სწავლულებიც გახლდნენ;ბასილი დიდს წარმართი მასწავლებელი ჰყავდა,კლიბანოსი,რომელიც თავისი საუკეთესო მოწაფის შესახებ აცხადებდა: „ესაა ჰომეროსი, ესაა პლატონი, ესაა არისტოტელე, ესაა კაცი ყოვლისმცოდნე.”; მჭერმეტყველების გასაოცარი ნიჭით დაჯილდოებულ იოანე ოქროპირს რიტორიკას წარმართი ასწავლიდა; კირილე ალექსანდრიელის განსწავლულობის დასადასტურებლად საკმარისია გავიხსენოთ მაქსიმე აღმსარებლის მიერ მისი შეფასება—„ფილოსოფოსთა ფილოსოფოსი”;შორს რომ არ წავიდეო, ”გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან” ვიცით,თუ როგორი გატაცებით ეწაფებოდა გრიგოლი ფილოსოფოსთა ნააზრევს.

მართლმადიდებლური თვალსაზრისის მიხედვით,ქრისტემდე მისასვლელი ორი გზა არსებობს: ერთი – გზა რწმენისა,მეორე – გზა ცოდნისა,გონებისა.სახარებიდან ვიცით,რომ ახალშობილი ქრისტე ბავაში მწყემსებმა და მოგვებმა მონახულეს.წმიდა მამათა განმარტებით,მწყემსები სიმბოლურად განასახიერებენ იმ ადამიანებს,რომლებიც ქრისტემდე რწმენით მივიდნენ,ზოლო მეცნიერი ვარსკვლავთმრიცხველები კი მათ,ვინც გონების ძალით ირწმუნეს ღმერთი.ჩვენ კარგად ვიცით,რომ უდიდესი მეცნიერები – ნიუტონი,აინშტაინი,პასკალი,პასტერი და სხვა – მეცნიერული კვლევების შედეგად მივიდნენ შემოქმედის არსებობის რწმენამდე.

იმედია,არ შევცდებით,თუ ვიტყვით,რომ კოლაელმა ყრმებმა ქრისტემდე მიმავალი პირველი გზა,რწმენის გზა გაიარეს.აქ აუცილებლად უნდა გავიხსენოთ სახარების სიტყვები: „რომელმან არა შეიწყნაროს სასუფეველი ღმრთისაი,ვითარცა ყრმაი,ვერ შევიდეს მას.”(116;5)ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი ამგვარად განმარტავს აღნიშნულ სიტყვებს: „ვინც მიიღებს ღვთაებრივ ქადაგებას,როგორც

ბავშვი(ანუ სრულიად დაუფიქრებლად) და არ დაუშვებს საკუთარ თავში ურწმუნობას, იგი შევა ცათა სასუფეველში და მიიღებს მეტეკვიდრობით იმ სიკეთეებს, რომლებიც უკვე შეიძინა რწმენით.”(117;5) ე.ი. მხოლოდ ბავშვის უბოროტო, უზაკველ გულს შეიძლება ჰქონდეს ჭეშმარიტი და შეურყენელი რწმენა. გავითვალისწინებთ რა ზემოაღნიშნულს, ჩვენთვის გაუგებარი აღარაფერი დარჩება.

ჩვენ იმას როდი ვამტკიცებთ, თითქოს ყრმები გაუცნობიერებლად ეწამნენ ქრისტესთვის და მათ მოქმედებაში გონითი მომენტი არ მონაწილეობდა. აი, რას პასუხობენ ბავშვები მშობლების მუქარას: „ჩვენ ქრისტიანები ვართ და არა ჯერ არს, ვითარმცა ვჭამეთ და ვსვით ნაგები კერპთაი... ჩვენ ქრისტიანები ვართ და მისთვისცა მოვსწყდებით და მოვკვდებით, რომლისა მიმართ ნათელ ვიდეო.”(184-185;1) (ე.ი. ყრმებმა იცოდნენ, რომ არ უნდა ეხმიათ ნაკერპავი, უნდა დასწრებოდნენ ღვთისმსახურებას და მომკვდარიყვნენ კიდევ ქრისტესთვის, თუ საჭირო გახდებოდა).

ვისგან ექნებოდათ ეს ცოდნა მიღებული ბავშვებს? უპირველესად, ცხადია, თავიანთი მართლმორწმუნე თანატოლებისგან. „შესულებულ იყვნეს ყრმათა მათ ქრისტიანეთადა და უყუარდა მათ რჩული ქრისტიანობისაი” (183;1) — ვკითხულობთ წარმართ ბავშვებზე ნაწარმოებში; „ყუარდა მათ რჩული ქრისტიანობისაი” ნიშნავს, რომ ისინი უკვე იცნობდნენ ამ რელიგიას და სიმპატიებიც გააჩნდათ მის მიმართ. ისიც უდავოა, რომ ხუცესი მონათვლამდე ბავშვებს მათთვის გასაგებ ენაზე აუხსნიდა ქრისტიანობის არსს და ქრისტიანთა მოვალეობებს; ყრმებზე დიდ გავლენას იქონიებდა ის პერიოდიც, ქრისტიანებთან ერთად რომ ცხოვრობდნენ.

ამრიგად, როგორც ცალკეული საკითხების განხილვამ გვიჩვენა, თხზულებაში მოთხრობილი ამბის სინამდვილის ეჭვქვეშ დაყენება გამართლებული არაა და ნაწარმოებსაც, საინტერესო შინაარსიდან გამომდინარე, განსაკუთრებული ადგილი უკავია ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის საგანძურში.

#### გამოყენებული ლიტერატურის სია:

- 1) ქართული პროზა; ტ.1; „ნაკადული”; თბილისი; 1987.
- 2) კ. კეკელიძე „მეფელი ქართული ლიტერატურის ისტორია”; ტ.1; გამომცემლობა „მეცნიერება”; თბილისი; 1980.

3) დ.უზნაძე „ბავშვის ფსიქოლოგია“

4) „ახალი აღთქმაი“ – გაერთიანებული ბიბლიური საზოგადოებების საქართველოს წარმომადგენლობა; თბილისი; 2003.

5) ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი – „მარკოზის სახარების განმარტება“; გამოცემლობა „მრწამსი“; თბილისი; 2007.

### თამაზ ვაჩნაძე

ვარშავის უნივერსიტეტის

II კურსის მაგისტრანტი

### რუსეთის საეკლესიო მოღერნიზაციის პოლიტიკა პოლონეთში

რომისა და რუსეთის ეკლესიების არასახარბიელო ურთიერთ-დამოკიდებულებანი XVIII საუკუნიდან იღებს სათავეს. აღნიშნული დაძაბულობა მთლიანად პოლიტიკური მოტივებით იყო განპირობებული. ტომის ეკლესიის მწვავე რეაქცია გამოწვეული იყო რუსეთის ხელისუფლების საეკლესიო პოლიტიკით, რომლის არსი მდგომარეობდა ქრისტიანთა ე.წ. „დაცვაში“ აგრესიული სახელმწიფოებისაგან. რუსეთისათვის კათოლიკურ-რომაული ეკლესია გაიგეგებული იყო პოლონეთთან და პოლონურ კათოლიციზმთან. რუსი ერის წარმოდგენა ზოგადად კათოლიციზმზე უკავშირდებოდა პოლონურ ვარიანტს, რომელიც დამოუკიდებელი იყო მრავალსაუკუნოვან ბრძოლაზე რუსეთსა და პოლონეთს შორის.

პოლონეთის დაშლის შემდგომ (1772, 1793, 1795 წწ.) რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში მოქცეულ-პოლონურ მიწებზე დადგა საეკლესიო ორგანიზაციის საკითხი და მან უაღრესად დიდი მნიშვნელობა შეიძინა.

„პოლონეთის საკითხმა“ ქვეყნის დაშლის შემდეგ განსაკუთრებულად მწვავე ხასიათი შეიძინა 1863 წლის პოლონეთის სახალხო აჯანყების დროს, რომელიც შინაგანად გააღრმავა პოლიტიკური, ნაციონალური, კულტურული, ეთნოგრაფიული და საეკლესიო პრობლემებმა.

პოლონეთის მძიმე ისტორიულმა წარსულმა განაპირობა მის ტერიტორიაზე ქრისტიანობის სხვადასხვა მიმართულების მოსახლეობის თანაცხოვრება; და, რადგან აგრესორი სახელმწიფოები მათთვის მისაღები ქრისტიანობის დაფუძნებას ცდილობდნენ, აღნიშნულმა უნიატური ეკლესიის დაფუძნება გამოიწვია უნიატური ეკლესია გახდა სერიოზული მიზეზი კათოლიკობისა და

მართლმადიდებლობას შორის, რომლის მიღმა პოლონელი ხალხის თავისუფლებისათვის ბრძოლა, ხოლო რუსების კოლონიზატორული მიზნები იდგა. ასეთ შემთხვევაში, უნიაში პოზიციების ფლობას უნდა განეპირობებინა ის, თუ რომელი აღმსარებლობა იქნებოდა პოლონეთში პრიორიტეტული. აქედან გამომდინარე არც ერთი მხარე არ აკლებდა ძალისხმევას პოზიციების გამაგრებისათვის. ნაციონალური და ტრადიციული რელიგიის დაცვისათვის მებრძოლმა პოლონელმა ხალხმა შეძლო უნიატური ეკლესიისათვის დაექვემდებარებინა პერემიშის (1692წ.), ლვოვის (1700წ.), ლუცკის (1701წ.) ეპარქიები. რეჩ-პოსპოლიტას ტერიტორიაზე დარჩა ერთად-ერთი მსტისლავში (მოვილევში) მართლმადიდებლური ეპარქია. ამ ეპარქიამ შემდგომში უდიდესი უარყოფითი როლი შეასრულა რუსეთის იმპერიის რუსიფიკაციის პოლიტიკაში პოლონელთა მიმართ. ეპარქიის მიზანი იყო იმპერიის მიტაცებული პოლონეთის მიწების შემომტკიცება რუსეთის სახელმწიფოში<sup>14</sup>. აღნიშნულ პროცესებს რუსეთმა აგრესიით უპასუხა და გაააქტიურა უნიატურ ეკლესიაზე ზეწოლა და მასიურად დაიწყო ძალისმიერი მეთოდებით კათოლიკე პოლონელების რუსული მართლმადიდებლობის იურისდიქციაზე დაქვემდებარება. დასავლეთ ევროპის ისტორიულ წყაროებში რუსეთის ეკლესია უნიატური ეკლესიის „მესაფლავეს“ სახელით იხსენიება.

პოლონეთის მოსახლეობაში აქტიური მართლმადიდებლობის აგიტაციის მიზნით იმპერატორმა ეკატერინე II-ემ გახსნა უნიატური საარქიეპისკოპოსო მოვილევში, სადაც დაიწყო მუშაობა მართლმადიდებლობის პრეროგატიობისათვის. სლუცკის ეპარქიის ამოქმედებასთან დაკავშირებით 1785 წლის 27 მარტს იმპერატორი ეკატერინე უწმინდეს სინოდს შემდეგ განმარტებას აძლევდა – „მართლმადიდებლობის სასარგებლოდ და მისი მფარველობისათვის პოლონეთში საჭიროა ეპარქიების გახსნა“<sup>15</sup> ასეთი პოლიტიკის დამსახურებით პოლონეთში 195 სამრეკლო იძულებით იქნა გადაყვანილი მართლმადიდებლობაზე<sup>16</sup>. პოლონეთში მივლინებული სახელმწიფო საგანგებო კომისიები პოლონეთის საეკლესიო ორგანიზაციის მდგომარეობას უარყოფითად აფასებდნენ და აღნიშნავდნენ, რომ ის არც გარეგნული და, არც შიდაპოლიტიკური ინტერესებით არ შეესატყვისებოდნენ რუსეთის იმპერიის მოთხოვნებს და შეურაცხყოფდნენ პოლონეთის ღირსებას. აღნიშნული

<sup>14</sup> Смолич И.К., История Русской Церкви, кн. VIII? М, стр.287.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 293.

<sup>16</sup> იქვე.



განსაკუთრებით შეურაცმყოფელი იყო პოლონელი ერისათვის მას შემდეგ, როცა 1772 წლის 14 დეკემბრის ბრძანებით ეკატერინე II-ემ აუკრძალა პოლონეთის ეკლესიას აღესრულებინა რომის პაპის ბენისმიერი ბრძანება რუსეთის იმპერატორის ნებართვის გარეშე. ასეთი ვითარება გაგრძელდა იმპერატორების – პავლე I-ს და ალექსანდრე I-მა გამოსცა კანონი რომლის თანახმად რომაულ-კათოლიკე აღმსარებლების ყველა პირს მკაცრად აუკრძალა ურთიერთობები ვატიკანთან.

როგორც უკვე აღნიშნა, XIX საუკუნის დასაწყისიდან რუსეთის იმპერიის სისტემაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა სამყაროში სრული გაბატონებისათვის ბრძოლამ. რუსეთის საგარეო პოლიტიკის კურსი საგანგებო დახვეწას ითხოვდა ისეთი მეთოდ-ხერხების შემუშავებას, რომელიც დააკმაყოფილებდა მის პოლიტიკურ ინტერესებს ევროპაში, კავკასიასა და შორეულ აღმოსავლეთში.

საგარეო პოლიტიკის გატარებაში, რუსეთის ხელისუფალნი აშკარად იყენებდნენ მართლმადიდებელ ეკლესიას და ის გადააქციეს რუსული ველიკოდერჟავული პოლიტიკის გატარების იარაღად. ექსპანსიურ იდეებს რუსეთი ფარავდა ე.წ. „კეთილშობილი“ მისიით, ანუ ქრისტიანთა დამცველის ფუნქციით.

რუსეთის იმპერიის საშინაო და საგარეო პოლიტიკა მთლიანად გაჯერებული იყო მართლმადიდებლური ქრისტიანობით ეს არც იყო გასაკვირი, რადგან რუსეთის თვითმპყრობელური სახელმწიფოს იდეოლოგიას რუსული მართლმადიდებლური რწმენა წარმოადგენდა. რუსეთის იმპერიისათვის მისაღები იყო მხოლოდ მართლმადიდებლობა და, ამიტომ ის ცდილობდა ყველა დაპყრობილ ერებისათვის მხოლოდ მართლმადიდებლობა ყოფილიყო მისაღები, რადგან ამ იდეოლოგიით ის ახერხებდა დაპყრობილი ხალხების მის მორჩილებაში ყოფნას. ასეთივე ინტერესები ჰქონდა რუსეთს ყველა იმ ხალხების მიმართ, რომელთა დაპყრობისათვისაც ემზადებოდა რუსეთის იმპერია.

რუსული მართლმადიდებლობის დამკვიდრების მიზნით რუსული ხელისუფლება სხვადასხვა ქვეყნებში აწესებდა სასულიერო მისიებს. მათ კურირებას უწევდა რუსეთის საეკლესიო ხელისუფლება. მისიების მოვალეობა იყო რუსული მართლმადიდებლობისა და თვითმპყრობელობის გამარჯვება დაპყრობილ და დასაპყრობ ქვეყნებში. ასეთი პოლიტიკით მოქმედებდა რუსეთი საიმპერატორო კარი ახლო და შორეულ აღმოსავლეთში, კავკასიაში, ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე სლავ ხალხებში და მათ შორის პოლონეთშიც. ყველა ამ კუთხეში რუსეთი აწესებდა თავის სასულიერო მისიებს,

სადაც აქტიურად მოღვაწეობდნენ რუსეთის იმპერიის სასულიერო აგენტები, მაღალი იერარქიის სასულიერო პირები, მღვდლები, მისიონერები და სხვ.

პოლონეთში, რუსული საეკლესიო პოლიტიკის წინააღმდეგ ბრძოლაში განსაკუთრებული როლი შეასრულეს იეზუიტთა ორდენის ბერებმა. იეზუიზმა ბერებმა კარგად იცოდნენ თავიანთი მისიის სიმძიმე, რომ რუსული მართლმადიდებლობის წინააღმდეგ ბრძოლა არ იყო ადვილი და, არც ერთბაშად შეიძლებოდა. ყოფილ კათოლიკეთა და იმჟამად გამართლმადიდებლური მოსახლეობის უკან, ტრადიციულ რწმენაზე (კათოლიკობა) დაბრუნება რთული და მძიმე პროცესი იქნებოდა, ამიტომ მათი მიზანი გახდა მიეღწიათ უნიისათვის. ისინი არ შეურაცყოფდნენ მართლმადიდებლობას, მაგრამ ხალხში ქადაგებდნენ მის უსუსურ მდგომარეობას. იეზუიტები მოსახლეობას ეუბნებოდნენ, რომ უნიის არსი მდგომარეობა შემდეგში: აღმოეფხვრა ყველა უწესრიგობა; ამისათვის საჭირო იყო მართლმადიდებლებს მიეღოთ მხოლოდ რომის ეკლესიის მრწამსი და ელიარებინათ რომის პაპის უზენაესობა, ხოლო წესები კი შეეძლოთ შეენარჩუნებინათ მართლმადიდებლური.

პოლონეთის სამეფოს ხელთგდებისათვის დაპირისპირებული ორი სამყარო: კათოლიკური და მართლმადიდებლური აქტიურ პროპაგანდას ეწეოდნენ მოსახლეობაში, რამაც მათ შორის დაპირისპირება გამოიწვია; ხანგრძლივი ბრძოლის შემდეგ ბრესტის საეკლესიო კრებამ გადაჭრა უნიატური ეკლესიის საკითხი (1596 წ.), მაგრამ ეს არ ნიშნავდა იმას, რომ რუსეთი თავის პოლიტიკურ ინტერესებს დასთმობდა და არ გააგრძელებდა ბრძოლას პოლონეთში მართლმადიდებლური რწმენის სახელმწიფო რელიგიად აღიარებისა და უნიატური ეკლესიის ლიკვიდაციისათვის.

XVIII-XIX საუკუნეების მიჯნიდან რუსეთის იმპერიასა და კათოლიკურ ევროპას შორის გაიშალა ბრძოლა უნიატების აბსოლუტური გადაბრებისათვის, მაგრამ ვითარება განსაკუთრებით მას შემდეგ დაიძაბა, როდესაც პოლონეთის სამეფოს სამად გაყოფის შედეგად პოლონეთის სოლიდური ნაწილი, ლიტვისა და ბელორუსიის მხარეები რუსეთის იმპერიის საზღვრებში მოექცა.

კათოლიკური ქვეყნებისა და რუსეთის საეკლესიო პოლიტიკების შედეგად, პოლონეთის მოსახლეობა სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით შუაზე გაიყო. უნიატებზე მიმდინარეობდა აქტიური ზეწოლა როგორც რუსეთის, ისე ევროპის კათოლიკური ქვეყნების მხრიდან. 1794-1795 წლებში რუსული საეკლესიო პოლიტიკის შედეგად უნიატების ერთი ნაწილი სამღვდლოებასთან ერთად

რუსეთის ეკლესიის დაქვემდებარებაში იქნა იძულებით შეყვანილი, მაგრამ ლიტვის სამთავროს მილიონ ნახევარზე მეტი მოსახლეობა დარჩა უნიატურ ეკლესიაში. სწორედ ამ მოსახლეოაზე დაიწყო რუსეთის ეკლესიამ აქტიური მუშაობა. მათი მართლმადიდებლობაზე გადაყვანა რუსეთის იმპერიის გადაუდებელ საკითხად იქცა. იმპერიისათვის მიუღებელი იყო განსხვავებული აღმსარებლობის მრევლი, რადგან ისინი თვითმპყრობელური რუსეთის ერთგულები ვერ იქნებოდნენ.

XIX საუკუნის პირველ ნახევარში, რუსეთმა პოლონეთში თავისი პოზიციების გამაგრებისათვის საეკლესიო პოლიტიკა დაიხმარა და ამ მხარეში აქტიური რუსული მისიონერული მუშაობა გაიშალა, რომელსაც საგანგებოდ დაფუძნებული სასულიერო მისიონი უწევდა ხელმძღვანელობას. XIX საუკუნის პირველ ნახევარში რუსული მისიონის ხელმძღვანელი და რუსული პოლიტიკის გამტარებელი პოლონეთში იყო მიტროპოლიტი იოსები (სემაშკო)<sup>17</sup>.

მიტროპოლიტი იოსებ სემაშკო დაიბადა 1798 წლის 25 დეკემბერს კიევის გუბერნიის, ლიპოვეცკის მაზრის სოფელ პავლოვკაში უნიატი მღვდლის ოჯახში. 1816 წელს დაამთავრა ნემიროვსკის გიმნაზია წარჩინებით და სწავლა გაგრძელა ვილიენის უნივერსიტეტთან არსებულ უნიატთა მთავარ გიმნაზიაში. 1820 წლის 25 დეკემბერს ხელი დაასხეს დიაკვნობაზე, 1821 წელს მღვდლობაზე და დანიშნეს ლუცკის დეკანოზად. ამავდროულად, ის იყო ლუცკის ბერძნულ-უნიატური კონსისტოსიის წევრი. მამა იოსები რუსეთის იმპერიის საეკლესიო პოლიტიკის ზუსტი გამტარებელი იყო და რუსული ეკლესიის გამარჯვების საქმეს ემსახურებოდა პოლონეთში – „მე გულით და სულით ვიყავი რუსეთის ერთგული და ის ყოველთვის იყო ჩემი იდეალი“ – წერდა თავის ჩანაწერებში ი. სემაშკო.

რუსეთის იმპერიის სასულიერო მისიონის საქმიანობა პოლონეთში სამ პერიოდად იყოფა:

- 1) სასულიერო მისიის მოსამზადებელი პერიოდი, რომელიც გაგრძელდა დაახლოებით 28-30 წელი;
- 2) სასულიერო მისიის აქტიური მოღვაწეობის პერიოდი, რომელიც გაგრძელდა დაახლოებით 10 წელი და დასრულდა 30-იანი წლების მიწურულს. ეს პერიოდი ყველაზე მძიმე აღმოჩნდა რუსი მისიონერებისათვის,

---

<sup>17</sup> Жур. Духовный Вестник Грузинского Экзархата, Тиф. 1890г., №20, стр. 67-72. Записки митрополита И. Семашко, 1900г., т. I, №40-42

რადგან ამ დროს რომაული მიმართულების უნიატები ძლიერ წინააღმდეგობას უწევდნენ რუსულ მართლმადიდებლურ აგრესიულ პოლიტიკას. უნიატების წინააღმდეგობა გაერთიანდა პოლონელი ხალხის ეროვნულ-განმანთავისუფლებელ მოძრაობასთან, რუსეთის იმპერიის წინააღმდეგ და მიიღო საერთო სახალხო ბრძოლის სახიათი.

- 3) მესამე პერიოდმა გასტანა 1839 წლამდე, მანამდე, სანამ რუსეთის მართლმადიდებელმა ეკლესიამ ძალის გამოყენებით არ შესძლო რომაელი უნიატების მორჩილებაში მოყვანა. სწორედ მესამე პერიოდში გამოვლინდა იოსებ სემაშკოს აგენტურული საქმიანობა პოლონელ ქრისტიანებს შორის.

რუსული სასულიერო მისიის წევრები და მათი ხელმძღვანელი იოსებ სემაშკო ყველა მეთოდით ცდილობდნენ უნიატებთან საერთო ენის გამონახვას, მათში ავტორიტეტის მოპოვებას და რუსული ეკლესიისაკენ გადმობრუნებას. საამისოდ, რუსი მისიონერები ეწეოდნენ აქტიურ ქადაგება-პროპაგანდას პოლონეთის მოსახლეობაში. მისიონის ხელმძღვანელი მიტროპოლიტი იოსები თავის ჩანაწერებში აღნიშნავდა: „მე ახლოს გავეცანი უნიატების ცხოვრებას, დაუახლოვდი მათ, დავინახე მათი უკიდურესად მძიმე გარემოება, რომელშიც ისინი იმყოფებოდნენ მართლმადიდებელ და რომაულ-კათოლიკურ ეკლესიებს შორის. უნიატებზე ზეწოლას აწარმოებდნენ მართლმადიდებლები, ავიწროებდნენ სხვადასხვა მხრივ და უსამართლოდ ექცეოდნენ. რომაელები კი მათ უფრო ღმობიერად ექცეოდნენ და „მეგობრული“ ურთიერთობის დამყარებას ცდილობდნენ. ეს ფაქტი ხშირად მაფიქრებს და სიმართლე, რომ ითქვას მართლმადიდებლების ნაცვლად მათ უხდი ბოდიშს. მტრებს უმიზეზოდ არ იძენენ და უნიატებიც მართლმადიდებლებს მტრობით პასუხობენ“<sup>18</sup>.

1822 წელს მისიის ხელმძღვანელი იოსებ სემაშკო დანიშნეს პეტერბურგში სასულიერო კოლეგიის წევრად. ამ დროიდან იწყება მისიონის მოღვაწეობის ყველაზე რთული პერიოდი. 1827 წელს მისიონის ხელმძღვანელობამ წარუდგინა ანგარიში - „რუსეთის უნიატური ეკლესიების მდგომარეობა და მათი მართლმადიდებელ ეკლესიაში შერწყმის საშუალებები“ - საგარეო სასულიერო საქმეთა დეპარტამენტის უფროსს გრიგოლ კარტაშევსკის. ამ ანგარიშში აღწერილი იყო იმ დროის უნიატური ეკლესიის მდგომარეობა;

<sup>18</sup> жур. Духовный ВестникЮююю 1899г., №4, стр. 27.

მისიონერები სთავაზობდნენ რუსეთის ხელმძღვანელობას იმ მეთოდებს და მოსაზრებებს, რითაც უნდა ეხემძღვანელა ხელისუფლებას, რათა უნიატური ეკლესია დაეახლოვებინა მართლმადიდებელი ეკლესიისათვის – „რომ დაეთესოთ მათ გულებში ჩვენდამი სიკეთე, საჭიროა უნიატები ჩამოვაშოროთ კათოლიკებს ამისათვის საკმარისი იქნება მათ სამღვდლოების ნებას გაჰყვება; უნიატ სამღვდლოებას სწრაფად უნდა გაუხსნათ სასულიერო სასწავლებელი“<sup>19</sup> – აღნიშნავდა პოლონეთის სასულიერო მისიონის ხელმძღვანელი მიტროპოლიტი იოსებ სემაშკო.

ხელისუფლებისათვის შეთავაზებულ მისიონის მუშაობის მეთოდებს შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობის იყო შემდეგი:

- 1) უნიატ სამღვდლოებას თავიანთი შვილები სასწავლებლად უნდა მიეცათ მხოლოდ რუსეთის ხელისუფლების სკოლებში;
- 2) უნდა შემცირებულიყო რომაული ეკლესიების რაოდენობა და შეკვეცილიყო ამ ეკლესიების გავლენა ზალზზე; ასევე ჩამოეშორებინათ ისინი მომავალი თაობის აღზრდისაგან.
- 3) ადგილობრივი ეკლესია-მონასტრები უნდა გადასულიყო რუსი მღვდელმთავრების დაქვემდებარებაში და ეს ეკლესია მონასტრები წმინდა უნიატური ყოფილიყო, მათში არ უნდა ყოფილიყვნენ კათოლიკე სამღვდლოება;
- 4) უნიატ სასულიერო იერარქიას მთლიანად უნდა გაეწყვიტა კათოლიკე ხელისუფლებასთან კავშირი;
- 5) ერთმანეთისაგან აბსოლუტურად უნდა გამიჯვებულიყო უნიატური ეკლესიისა და კათოლიკეთა მმართველობის აპარატები<sup>20</sup>.

პოლონეთის მისიის მიზანი იყო ზემოჩამოთვლილი მეთოდებით პირველ ეტაპზე რუსი მრევლის გაკათოლიკებისაგან გადარჩენა და დროებით უნიატურ ეკლესიაში ყოფნა მანამ, სანამ ისინი ისევ დაუბრუნდებოდნენ რუსულ მართლმადიდებელ ეკლესიას.

სასულიერო მისიის მოხსენებითი წერილის შედეგად მოჰყვა ის, რომ 1828 წელს რუსეთის იმპერატორის ბრძანებულების საფუძველზე გაჩნდა იდეა, რომ შექმნილიყო სპეციალური უნიატების სასულიერო კოლეგია; ხოლო 4 ეპარქიის ნაცვლად გახსნილიყო ორი ეპარქია: ბელორუსიის და ლიტვის; ყველა რომაულ-უნიატური ეკლესიები დამორჩილებოდნენ ამ ეპარქიათა მღვდელმთავრებს და მათ

<sup>19</sup> жур. Духовный Вестник.... 1899г., №4, стр. 29-32.

<sup>20</sup> жур. Духовный Вестник..... 1899г., №4, стр. 40-46.

კონსისტორიებს. ასევე, ყოველ ეპარქიაში გაიხსნა სასულიერო სემინარია და დაბალი კლასის სასულიერო სასწავლებელი.

ზემოხსენებული საიმპერატორო ბრძანების შემდეგ, პოლონეთის სასულიერო მისიონის მუშაობა გააქტიურდა და გაფართოვდა.

1829 წელს მისიონის ხელმძღვანელი მიტროპოლიტი იოსებ სემაშკო დაინიშნა ბელორუსიის ეპარქიის ვიკარებისკოპოსად.

სასულიერო მისიონს საქმე მოემატა და ის პასუხისმგებელი იყო თავის მოღვაწეობაზე რუსეთის ხელისუფლების წინაშე. წარმატებული მუშაობისათვის საჭირო იყო მისიონის ხელმძღვანელობას სისტემატიური მუშაობის ანგარიში შეედგინა; შეემუშავებინა პროექტები და კოლეგიაში განეხილათ ისინი; კოლეგიაშივე წყდებოდა მოქმედების ახალი მეთოდები. ასეთი მიმართულებით მუშაობის შედეგად 1828-1829 წლებში კოლეგიამ უნიატური ეკლესიის მიმართულებით არა ერთი მნიშვნელოვანი ღონისძიება გაატარა. მათ შორის მთელი სიმკაცრით უნდა დაცულიყო შემდეგი წესები:

- 1) კატეგორიულად იკრძალებოდა რომაულ-კათოლიკური სარწმუნოების მქონე პირების მიღება უნიატურ ბერ-მონაზონთა წრეში. ისინი ვინც იყვნენ კათოლიკენი უფლება ეძლეოდათ დაბრუნდნენ რომის ეკლესიას. აღსანიშნავია, რომ ამ უფლებით ისარგებლეს 50-ზე მეტმა ბერმა და გადავიდნენ რომის ეკლესიის დაქვემდებარებაში.
- 2) უნიატ ბერებს არ ჰქონდათ უფლება ღვთისმსახურების ჩატარებისა უმაღლესი სასულიერო ხელისუფლების განკარგულების გარეშე.
- 3) უნიატულ მოსწავლეებს ეკრძალებოდათ სწავლის გაგრძელება ვილენის უნივერსიტეტთან არსებულ მთავარ სასულიერო სემინარიაში.
- 4) იკრძალებოდა უნიატური საღვთისმეტყველო წიგნების ბეჭდვა სასულიერო კოლეგიის ნებართვის გარეშე.
- 5) უნიატულ სამღვდლოებას ეკრძალებოდა განწესება საშუალოდ რომაულ ტაძრებში.
- 6) დაარსდა ჟიროვიცის ლიტვური სასულიერო სემინარია. უნიატური აკადემიების, სემინარიებისა და დაბალი ტიპის სასულიერო სასწავლებლების მუშაობისათვის შეიქმნა სპეციალური წესდება<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Отчет Обер-Прокурора Св. Синода за 1868г., СПб., 1869 г.

პოლონეთის სასულიერო მისიის ენერგიული მუშაობის მიუხედავად, მის წრეში მყოფი უნიატი სამღვდლოება მაინც მერყევ პოზიციაზე იდგა რუსული მართლმადიდებლური ეკლესიისადმი. უნიატი სამღვდლო იერარქიის ის პირები, რომლებიც თითქოს მისიის მხარეს უჭერდნენ და მართლმადიდებლობასთან გაერთიანებისათვის თითქოს მზად იყვნენ სერიოზული ნაკლოვანებებით ხასიათებოდნენ: კათოლიკური ორიენტაციისაკენ გადახრით სუსტი ხასიათით და ა.შ. მაგალითად, მიტროპოლიტი იოსაფაატ ბულგაკი ფაქტობრივად მაინც მკაცრი კათოლიკე იყო; მთავარეპისკოპოსი იოანე კრასოვსკის მიდრეკილება ჰქონდა სმისკენ; ეპისკოპოსი იაკობ მატრუსევიჩი ფანატოკოსი კათოლიკე იყო და სხვ. სხვა დანარჩენი არქიელები მტრულად იყვნენ განწყობილი რუსული მართლმადიდებლობისა და საეკლესიო რუსული პოლიტიკისადმი. მართლმადიდებლურ სარწმუნოებასთან შეერთების წინააღმდეგნი იყვნენ აღმოსავლეთ ევროპის დიდგვაროვნები, მემამულეები, ვაჭარ-ხელოსანთა ფენა და ცდილობდნენ საუკუნეების მანძილზე ისტორიული ტრადიცია, ლიტურ-პოლონური სარწმუნოება დაეცვათ.

პოლონეთის სასულიერო მისი ფრთხილი და დიპლომატიური პოლიტიკით მოქმედებდა და მიუხედავად ამისა, მას 1832 წელს განსაკუთრებული საფრთხე შეექმნა. ალბიშნულის მიზეზი შემდეგში მდგომარეობდა: რომაულ-უნიატური მიმართულების მღვდელი იოსაფაატ ჟბისკი, რომელსაც მფარველობას უწევდა სახელმწიფო საბჭოს თავმჯდომარე გ. ნოვოსილცოვი, დაინიშნა ბერძულ-უნიატური კოლეგიის წევრად. ჟარსკის დაავალეს რომაულ-უნიატური ეკლესიების შემოწმება. პოლონეთის სასულიერო მისიის ხელმძღვანელობა ჟარსკის მიმართ უარყოფითად იყო განწყობილი, რამეთუ დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ ჟარსკი უნიატი მიტროპოლიტის გავლენის ქვეშ იყო, რომელსაც რომაული ორიენტაცია ჰქონდა ვიდრე უნიატური. მისიონერებისათვის ცნობილი გახდა, რომ ჟარსკი მონასტრების შემოწმების დროს სამღვდლოებაში ანტირუსულ მართლმადიდებლურ პროპაგანდას ეწეოდა.

პოლონეთში რუსული პოლიტიკის გამარჯვებისათვის აუცილებელი შეიქნა მის მოწინააღმდეგეთა მიმართ მკაცრი მეთოდების გამოყენება. ამით იყო განპირობებული, როდესაც პოლონეთის მისიის ხელმძღვანელობამ ოფიციალური წერილით მიმართა იმპერატორს, რომ ჟარსკი გაენთავისუფლებინა სასულიერო კოლეგიის წევრებისაგან და საერთოდ ჩამოეცილებინა ამ მეტად საპასუხისმგებლო

საქმიანობისაგან<sup>22</sup>. საიმპერატორო კარისაგან მისიონის ხელმძღვანელობის მოთხოვნა უყურადღებოდ დარჩა. ამის მიზეზი იყო, ის რომ უცხოური რელიგიების სასულიერო საქმეთა მთავარმართებელი გრაფი ბლუდოვი ნაკლებ იყო დაინტერესებული უნიატთა საქმის წარმატებით. ხედავდა, რა ბლუდოვის გულგრილობას, მისიონის ხელმძღვანელობა იოსებ სემაშკომ გადაწყვიტა 1832 წელს 26 იანვარს გრაფ ბლუდოვისათვის მიემართა ოფიციალური წერილით<sup>23</sup>, სადაც აღწერდა უნიატების საავლალლო მდგომარეობას და მოსალოდნელ მძიმე შედეგებს. ამავე წერილში ადგიქსირებული იყო ის მეთოდები, რომლის გამოყენებითაც შესაძლებელი იქნებოდა ბერძნულ-უნიატური კოლეგიის რუსეთის უწმინდეს სინოდზე დაქვემდებარება. ი. სემაშკოს მიმართაც უყურადღებოდ დარჩა, თუმცა რუსეთს მთავრობაზე მან სათანადო ყურადღება დაიმსახურა. საარქივო მასალებიდან ცნობილი ხდება, რომ ი. სემაშკოს ანგარიშთან დაკავშირებით იმპერატორმა გრაფ ბლუდოვს შემდეგი სიტყვებით მიმართა: „ეს არის საბრალდებო აქტი შენს და ჩემს წინააღმდეგ“<sup>24</sup>.

1833 წლის 25 ოქტომბერს პოლონეთის მისიონმა კიდევ მიმართა რუსეთის საიმპერატორო კარს თხოვნით, რათა ბერძნულ-უნიატური კოლეგია უწმინდესი სინოდის იურისდიქციაში გადასულიყო. იმისათვის, რომ რუსეთის ხელისუფლებისათვის ცნობილი ყოფილიყო პოლონეთში რუსული სასულიერო მისიის წარმატებანი, ამისათვის ი. სემეშკოს აგნსაკუთრებული ავტორიტეტი უნდა მოეპოვებინა უნიატ სამღვდლოებას შორის. ამით იყო განპირობებული, რომ მან ზედიზედ რამდენიმე უნიატ მღვდელს ხელი დაასხა ეპისკოპოსობაზე. ამით ის სერიოზულმომხრეებს იჩენდა კოლეგიაში, რათა ისინი დათანხმდნენ უნიატების შეერთებას რუსულ მართმადიდებელ ეკლესიასთან

ზემოაღნიშნულმა დადებითი შედეგი გამოიღო და 1834 წელს 7 თებერვალს უნიატების სასულიერო კოლეგიამ შემდეგი ღონისძიებები დასახა: უნიატურ ეკლესიებში უნიატური საღვთისმსახურო წიგნების ნაცვლად გამოყენებულიყო მოსკოვის საპატრიარქოში დაბეჭდილი წიგნები; ასევე უზრუნველყოფილიყო უნიატური ეკლესიები მოსკოვის საპატრიარქოდან საეკლესიო ინვენტარით და საამისოდ, გამოყოფილიყო 5.000 მანეთი, ყოველი ეპარქიისათვის ღარიბი ეკლესიების დასახმარებლად. სასულიერო კოლეგიის ეს

<sup>22</sup> Отчет Обер-Прокурора..... с. 57-60.

<sup>23</sup> Записки митрополита И. Семашко, 1901 г., т. II, №5.

<sup>24</sup> იქვე.



გადაწყვეტილება მაშინვე დაამტკიცა საიმპერატორო კარმა და უწმინდესმა სინოდმა. ეს ღონისძიებები შეესატყვისებოდა უნიატების მოთხოვნებს, სადაც უბრალო ხალხს არ ესმოდა სხვაობა დოგმატიკასა და იერარქიას შორის და მხოლოდ აფასებდა ეკლესიათა გარეგან სახეს.

რუსეთის ხელისუფლება თანდათან სრულ ახალ ღონისძიებებს სახავდა უნიატების მართლმადიდებლობასთან დაახლოებისათვის. უნიატების საქმესთან დაკავშირებით მთავრობამ შექმნა საიდუმლო კომიტეტი, რომლის მიზანი იყო გაენადგურებინა ყველაფერი, რაც აბრკოლებდა რუსული პოლიტიკის განხორციელებას აღმოსავლეთ ევროპაში. 1835 წლიდან უნიატების სასულიერო სასწავლებელი დაექვემდებარა რუსეთის სასულიერო სასწავლებლების კომისიას. დროთა ვითარებაში სულ უფრო ხშირად იხსნებოდა მართლმადიდებლური ორიენტაციის აპაჩიები.

მიუხედავად სასულიერო მისიის დიდი ძალისხმევისა, უნიატების საქმე წინ ვერ მიიწევა, შესაბამისად რუსეთის ასეკლესიო პოლიტიკაც აღმოსავლეთ ევროპაში კრახს განიცდიდა. საგანგებოდ შექმნილი საიდუმლო კომიტეტი ფაქტობრივად არ მოქმედებდა. მასში ერთმანეთისგან განსხვავებული პარტიები წარმოიშვა.

1836 წელს უნიატების საქმე გადაეცა სამართავად რუსეთის უწმინდესი სინოდის ხელმძღვანელს, ობერ-პროკურორს გრაფ პროტასოვს. ამ დროიდან რუსეთის ასეკლესიო პოლიტიკა განსაკუთრებით გააქტიურდა პოლონეთ-ლიტვაში. ფაქტობრივად, ამ მოვლენით დასრულდა პოლონეთის სასულიერო მისიის მოღვაწეობის მეორე პერიოდი. ამის შემდგომ დაიწყო მისიონის საქმიანობის მესამე პერიოდი, როდესაც რუსეთის ხელისუფლებამ ძალმომრეობით შეძლო 1839 წელს უნიატების შეყვანა რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის დაქვემდებარებაში.

1837 წლიდან პოლონეთის მისიონის მისიონერებმა უნიატ სამღვდელეობაში გაშალეს პროპაგანდითი და დაზვერვითი სამუშაოები. ისინი ყურადღებით სწავლობდნენ უნიატების შეხედულებებს მართლმადიდებლობასთან შეერთებაზე და ხელისუფლებას ამცნობდნენ, რომ შესანიშნავი დრო იყო რუსული პოლიტიკის გამარჯვებისათვის. 1837 წლის 3 ოქტომბერს იოსებ სემაშკოს წერილი<sup>25</sup> გრაფი პროტასოვისადმი იუწყებოდა, რომ ლიტვის ეპარქიის 114, ხოლო ბელორუსიის დიდბულის თანხმობა იყო უნიატების რუსულ

---

<sup>25</sup> Записки митр. И.Семашко, 1900г., стр. 78.

ეკლესიასთან შეერთებაზე. აღნიშნული გახდა მიზეზი იმისა, რუსეთის ხელისუფლებას უხეში ფორმებით გაეტარებინა თავისი ინტერესები პოლონეთ-ლიტვაში. მაგალითად, აეკრძალათ მღვდლობის კანდიდატებს კათოლიკე-უნიატებზე ქორწინება, უნიატი ბავშვების ნათვლა კათოლიკეთა ეკლესიებში და მათი ფიქსაცია კათოლიკეთა მეტრიკულ წიგნებში<sup>26</sup>.

1839 წლის 12 თებერვალს პოლოცკში ხელი მოაწერა აქტს ბერძნულ-აღმოსავლურ ეკლესიასთან უნიატების შეერთებაზე. უნიატმა სამღვდლოებამ აქტით დაადგინეს:

- 1) აღიარებენ ერთობას რუსულ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან და ემორჩილებიან რუსეთის უწმინდეს სინოდს.
- 2) სთხოვენ რუსეთის იმპერატორს მათ გაუწიოს მფარველობა<sup>27</sup>.

აქტს ხელი მოაწერა 1305 პირმა. აქტს რეზოლუცია დაადო უწმინდესმა სინოდმა და იმპერატორმა 1839წ. 25 მარტს. ამავე წლის 30 მარტის წმ. სინოდის სხდომაზე, რუსმა მღვდელმთავრებმა საზეიმოდ აღნიშნეს ეს მნიშვნელოვანი აქტი. იოსებ სემაშკოს რუსული პოლიტიკის დამკვიდრება მიულოცეს ნოვგოროდისა და სანკტ-პეტერბურგის მიტროპოლიტმა სერაფიმემ.; კიევისა და გალიციის მიტროპოლიტმა ფილორეტმა. მოსკოვისა და კოლომენსკის მიტროპოლიტმა ფოლორეტმა. წმინდა სინოდმა ბელორუს-ლიტვის ბერძნულ-უნიატური სასულიერო კომისიის ხელმძღვანელად დანიშნა ლიტვის ეპისკოპოსი და პოლონეთის რუსული სასულიერო მისიის ხელმძღვანელი იოსებ სემაშკო. ამავდროულად, ი. სემაშკო აყვანილ იქნა მთავარეპიკოპოსის ხარისხში. სასულიერო მისიონის მისიონერები კი თავდადებული მოღვაწეობისათვის დაჯილდოვდნენ სახელმწიფო მედლებით.

მართალია, რუსეთის სასულიერო მისიამ მოახერხა მოტყუებით უნიატების დიდი ნაწილის რუსულ ეკლესიასთან შეერთება, მაგრამ ჯერ კიდევ ბევრი რამ იყო გასაკეტებელი საქმის ბოლომდე სისრულეში მოყვანისათვის. სამისოდ კი, საჭირო იყო ერთის მხრივ, აღმოფხვრილიყო ჯერ კიდევ შემორჩენილი უნიატებში ის ელემენტები, რაც მართლმადიდებლობას ეწინააღმდეგებოდა; მეორეს მხრივ, გაგრძელებულიყო აქტიური მუშაობა ლათინი-უნიატების რუსულ ეკლესიაში შერწყმისათვის.

<sup>26</sup> Записки митр. И.Семашко, 1900г., стр. 79.

<sup>27</sup> жур. Дух. Вестник, 1898г. №20.

ამრიგად, რუსეთის საშინაო და საგარეო პოლიტიკა, რომელიც მჭიდრო კავშირში იყო რუსულ ეკლესიასთან, სულ უფრო ცდილობდა ამ ეკანასკნელის გამოყენებას რიგი პრობლემის გადაჭრაში. რუსეთის აღმოსავლეთ ევროპული პოლიტიკა ითვალისწინებდა მის ქვეყნებში მართლმადიდებლობის დამკვიდრებას; ამიტომ იყო, რომ რუსეთის ყურადღება გადატანილი იყო ისეთ ქვეყნებზე, სადაც შერეული-მართლმადიდებლურ-კათოლიკური (უნიატური) ეკლესიები არსებობდა. პოლონეთ-ლიტვაში უნიატების მართლმადიდებლურ რუსულ ეკლესიაში შერწყმა რუსეთის იმპერიის XIX ს-ის I ნახევრის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ამოცანა იყო. ამ საქმის განმხორციელებელი კი პოლონეთში მოქმედი რუსული სასულიერო მისიები იყო, ტომელთა მოღვაწეობის შედეგად პოლონეთ-ლიტვა-ბელორუსიაში რუსული პოლიტიკა სულ უფრო მძლავრად იკიდებდა ფეხს. აღნიშნულის დასტურით 1832 წლის ნიკოლაევსკის კანონთა კრებულში რუსეთის ხელისუფლების პოზიციის ფორმულირება – „მართლმადიდებელი ეკლესია არის „გაბატონებული“, ხოლო რომაულ-კათოლიკური და ევანგელისტურ-ლუთერანული (რეფორმატული) ეკლესია არის „მფარველობაში“<sup>28</sup> 1835 წლიდან სასულიერო დეპარტამენტი უცხოური აღმსარებლობებისა შეუერთდა შინაგან საქმეთა სამინისტროს, რომელსაც დაექვემდებარა რომაულ-კათოლიკური გენერალური კონსისტორია.

ამრიგად, 1832 წლის კანონით, პოლონეთში სრულად შეიზღუდა კათოლიკური სარწმუნოება. ხელისუფლება ამ კანონს უკავშირებდა კათოლიკური სამღვდელოების ბრალდებას 1831 წლის ამბოხებაში მონაწილეობისათვის. რუსეთის ხელისუფლება კათოლიკე სამღვდელოებას მიიჩნევდა პოლონური ნაციონალური მოძრაობის წამყვან ძალად. ფაქტი იყო, რომ რუსეთის ხელისუფალნი რელიგიას იყენებდნენ პოლიტიკური ბრძოლის იარაღად<sup>29</sup>.

პოლონეთის 1863 წლის სახალხო ამბოხების შემდეგ რომაულ კათოლიკურ ეკლესიაზე განსაკუთრებით გაძლიერდა ზეწოლა; კათოლიციზმის შეზღუდვები გამოიხატა იმპერატორ ალექსანდრე II-ის ბრძანებებით. 1866 წელს შინაგანი და სასულიერო საქმეთა სახელმწიფო კომისიის დირექტორის თავად ჩერკასკის ცირკულარით მიღებული იქნა მკაცრი ზომები იმ უნიატებისადმი, რომლებიც კათოლიკობაზე გადავიდნენ. მანამდე კი, 1864 წლის 28 ნოემბერს

<sup>28</sup> Свод законов, т. 11, ч.1, статья 11-133; т.9, стр. 324-358.

<sup>29</sup> Зырянов П. Н., Русские монастыри и монашество в XIX в начале XX века, М., 1987 г., стр. 155.

მეფისნაცვლის დადგენილებით დაიხურა 4 უნიატური მონასტერი და მათი უძრავი ქონება სახელმწიფო საზინას გადაეცა.

1866 წელს რომთან დიპლომატიური ურთიერთობა შეწყდა და აღსდგა მხოლოდ 1894 წელს, მაგრამ დაძაბული ურთიერთობა კვლავინდებურად გრძელდებოდა<sup>30</sup>. 1866 წლის 24 იანვარს ჩრდილო-დასავლეთის მხარის გენერალ-გუბერნატორმა ფონ კაუფმანმა გამოსცა ცირკულარი №138-ით, რომლის ძალითაც კათოლიკური ეკლესიის ჯვრებით მსვლელობები აიკრძალა, ხოლო იმ ადგილებში, სადაც მართლმადიდებლური ტაძრები იყო, იმავე წლის 14 თებერვლის №264 ცირკულარით საერთოდ აიკრძალა ჯვრებით მსვლელობები განსაკუთრებულ დღეებზეც კი<sup>31</sup>.

1863 წლის ამბოხებამ რუსეთის ხელისუფლება დააყენა ფაქტის წინაშე, რომ პოლონეთს ავტონომია შეენარჩუნებინა და ხელი აეღო მის სრულ ადმინისტრაციულ შერწყმაზე იმპერიასთან<sup>32</sup>. რუსეთის ელიტაში ამ საკითხთან დაკავშირებით აზრთა სხვადასხვაობა იყო. 1863 წელს გაზეთი „მოსკოვსკიე ველომოსტი“ იუწყებოდა, რომ „პოლონეთის საკითხის გადაჭრა შესაძლებელია მხოლოდ რუსეთ-პოლონეთის გაერთიანებით ახალი და ძლიერი საზებით, ვიდრე ეს ადრე იყო“. ამ საზებში მოიაზრებოდა რეფორმები, რომელსაც კომპრომისის როლი უნდა შეესრულებინა პოლონელთა წინაშე. რეფორმების პოლიტიკა იყო როგორც ხელისუფლების, ისე საზოგადოების აზრი პოლონეთის ახლებურ მოწყობაში<sup>33</sup>. რამდენიმე წლის შემდეგ, იმპერიის ხელისუფლების შეზღუდვები შეიცვალა და რეფუსეთის ამოცანა პოლონეთთან ურთიერთობაზე სხვაგვარად გადაიჭრა.

XIX საუკუნის 80-იანი წლებიდან რუსულმა პოლიტიკამ პოლონეთის საკითხში შეაბიჯა მძიმე ეტაპზე, როდესაც პოლონელ ხალხს გაუნადგურეს ყოველგვარფი ეროვნული, რაც მას რუსეთისგან ანსხვაკებდა და დაიწყო მათი თანდათანობით რუსეთის სივრცეში შერწყმა. ამ გზას რუსეთის ხელისუფლება 1867 წლიდან მტკიცედ დაადგა. სახელმწიფო ჩინოვნიკი კატკოვი აღნიშნავდა: „... ორსაზოვანი მდგომარეობა, რომელიც აქვს მხარეს პოლონეთის

<sup>30</sup> Смолич И. К. Русского старина, 1891 г., №5, стр. 356-357.

<sup>31</sup> Гр. Лелива, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 69-75.

<sup>32</sup> Русский губернатор в Польше. Из записок отставного губернатора. 1866 г., «Русская Старина», 1884 г. июнь, стр. 10

<sup>33</sup> Рейнке Н., Очерк законодательства Царства Польского (1807-1881), СПб., 1902 г., стр. 113.

სახელით ცნობილს – უკვე შეწყდა. ამიერიდან, კანონის ძალით, ეს მხარე ხდება ერთი დიდი სივრცის ნაწილი და ხდება მისგან განუყოფელი. პოლონეთის სამეფო, როგორც სახელმწიფო, სიცრუე იყო, რომელიც შეიქმნა პოლიტიკური გარემოების გამო და დრომ აჩვენა, რომ ეს იყო დიდი შეცდომა. მისი არსებობა გაგრძელდა, ქვეყანაში არეულობის გამო<sup>34</sup>. 1867 წლის შუა ხანებიდან ახალი რუსიფიკატორული პოლიტიკა საიმპერატორო კარმა შეიმუშავა და დიდი ენერჯითა და მიზანმიმართულებით შეუდგა მის განხორციელებას.

XIX საუკუნის II ნახევარში მთლიანად იმპერიაში შექმნილი ვითარება სულ უფრო ითხოვდა ფართომასშტაბიან რეფორმების გატარებას. მრავალრიცხოვან რეფორმებს შორის უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა საეკლესიო რეფორმას (1860-1870წწ.), რომელმაც ფაქტობრივად პირველმა დაიწყო რუსეთში რეფორმაციის პროცესი, საეკლესიო რეფორმა ოფიციალურ ეკლესიასაც ესებოდა და გამიზნული იყო თვითმპყრობელობის გაძლიერებისთვის<sup>35</sup>.

საეკლესიო რეფორმატორად აღიარებულია პ. ა. ვალუევი, შინაგან საქმეთა მინისტრი, რომელმაც ფაქტობრივად უბიძგა ამ რეფორმისაკენ იმპერატორ ალექსანდრე II-ს<sup>36</sup>. რეფორმის ძირითად მიზნად იქცა მართლმადიდებელი ეკლესიისა და მისი სამღვდელოების ავტორიტეტის ამაღლება მოსახლეობაში. მაგრამ საეკლესიო რეფორმის პროექტმა ამოქმედება, როგორც აღინიშნა, მხოლოდ პოლონეთის ამოხსნის შემდეგ და აქცენტი გაკეთდა იმპერიის დასავლეთის მხარის სამღვდელოებისათვის პოზიციების გასამაგრებლად, კათოლიციზმის დასასუსტებლად, პოლონელების რუს ერში შესარწყმელად, პოლონური ე.წ. სეპარატიზმის ლიკვიდაციისთვის<sup>37</sup>. აღნიშნულის განხორციელების საქმეში განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვის ვილენის გენერალ-გუბერნატორს მ. ნ. მურავიოვს, რომელიც განსაკუთრებული მკაცრი მეთოდებით ებრძოდა პოლონეზმს. ანტიპოლონურ მოძრაობას ხელმძღვანელობდნენ დ. ა. მილიუტინი და თავადი ვ. ა. ჩერკასკი. მათ მუშაობა წარმართეს

<sup>34</sup> Жур. «Московские Ведомости», 1868 г. №55, стр. 9.

<sup>35</sup> gaz. `iveria~, 1892w., #29, gv. 1.

<sup>36</sup> Валуев П. А., Дневник, т. I, М., 1961 г.; Валуев П. А., Дума русского, Русского старина, 1891 г., №5, стр. 356-357.

<sup>37</sup> Римский С. В., Православная церковь и государство в XIX веке. Донская епархия: от прошлого к настоящему, Ростов-на-Дону, 1998 г., стр. 222.

პოლონური კათოლიკური ეკლესიის ჩამოშორების წინააღმდეგ პოლიტიკური და ეკონომიკური სფეროებიდან<sup>38</sup>. მათი მუშაობის შედეგად, პოლონეთის უამრავი მონასტერი გადაკეთდა ეკლესიად, კათოლიკურ მონასტერში შეასახლეს მართლმადიდებელი მონაზვნები და ბერები; სასტიკად აიკრძალა ახალი ტაძრების აგება და ძველების რესტავრაცია ადმინისტრაციის საგანგებო თანხმობის გარეშე. კათოლიკე მღვდლებს აეკრძალათ მრევლში ქადაგება, მათთვის საეკლესიო სიმბოლიკების (ჯვრების, მედალიონების) გადაცემა და ა.შ. რუსეთის ხელისუფლების მითითებით, კათოლიკურ ღვთისმსახურებაში ინერგებოდა რუსული ენა; მოსახლეობას ურიგებოდა სამთავრობო სალოცავები და კატეხიზმოები. მრავალი კათოლიკური სამრევლო გაუქმდა იმის გამო, რომ დარჩენ მღვდლის გარეშე<sup>39</sup>. ფაქტობრივად კათოლიკური სამღვდლოება იყო შლიახტთა ფენის შემდეგ მეორე, ვინც ყველაზე მძიმედ მიიღო 1863 წლის ამბოხების შემდგომ რეპრესიები დამფუძნებელი კომიტეტისაგან რეფორმატორული საქმიანობის დროს, კერძოდ, კათოლიკური ეკლესიის უზძრავ ქონებას თითქმის სრული კონფისკაცია გაუკეთეს და სახელმწიფო ხაზინას გადასცეს. განსაკუთრებული ზეწოლა ხელისუფლებისაგან განიცადა უნიატურმა ეკლესიამ.

1874 წელს თავად ჩერკასკის ბრძანებით უნიატური ეკლესიისათვის მხოლოდ მართლმადიდებლური ღვთისმსახურების ჩატარების უფლება დადგინდა. საპასუხოდ, მოსახლეობამ აკრძალა ტაძრებში სიარული და აგრესიულად განეწყო მათთვის უცხო სამღვდლოებისადმი. ასეთ დროს ხელისუფლება ხალხის წინააღმდეგ ძალისმიერ მეთოდსაც მიმართავდა.

1875 წლის დასაწყისში ხოლმის საკათედრო ტაძრის სამღვდლოებამ შეადგინა აქტი უნიის შეერთებაზე მართლმადიდებლებთან და დეპუტაცია გაგზავნა აქტით სანკტ-პეტერბურგში. იმპერატორმა მოთხოვნა დაამტკიცა და ურჩი მრევლის დასჯის განკარგულებაც გასცა; ასობით მოსახლე გადასახლებულ იქნა რუსეთის გუბერნიებში. 1875 წლის 7 მაისს უწმინდესი სინოდის გადაწყვეტილებით უნია ლიკვიდირებულ იქნა, ფაქტობრივად მისი სრული განადგურება რუსეთის ხელისუფლებამ ვერ მოახერხა,

---

<sup>38</sup> Кострыкин А. Н., Формирование новой конфессиональной политики России в Царстве Польском (сер. 60-х гг. XX в.), Жур. Вестн. Моск. Ун-та, серия история, 1995, №4, стр. 57.

<sup>39</sup> Грабенский Вл., История польского народа, СПб., 1910 г., стр. 269-270.

მხოლოდ 1904 წელს რჯულშემწყნარებლობის ბრძანებამ გადაწყვიტა უნიის პრობლემა და ასობით ათასი მორწმუნე დაუბრუნდა კათოლიკურ სარწმუნოებას<sup>40</sup>.

როგორც აღინიშნა, საეკლესიო რეფორმა ვრცელდებოდა რუსეთის იმპერიის მთელ ტერიტორიაზე და მისი ძირითადი ამოცანა იყო საეკლესიო-სამონასტრო მიწების აღწერა, შემოსავლების დაზუსტება და მათი სახელმწიფო ხაზინაში გადაცემა. ამით მთავრობა სამღვდელეობას ანთავისუფლებდა ვითომდა „არასასიამოვნო მოვალეობის შესრულებისაგან“, როგორც იყო უძრავი ქონების მოვლა-პატრონობა, რაც თითქოს სამღვდელეობას საშუალებას არ აძლევდა შეესრულებინა თავისი პირველადი მოვალეობა<sup>41</sup>. ეს პროცესი მთელი იმპერიის მასშტაბით საბოლოოდ დასრულდა 1869 წელს<sup>42</sup>. მთავრობის ამ ღონისძიებით იმპერიის ეკლესიები გაუთანაბრდა თვითმპყრობელობის სახელმწიფო აპარატის დანარჩენ ორგანიზაციებს, რომლებიც მუშაობდნენ კოლონიური რეჟიმის დამკვიდრებისათვის იმპერიის პერიფერიულ რეგიონებში.

რეფორმების გატარების დაწყებას განსაკუთრებული მიზეზ-საბაბი ესაჭიროებოდა, განსაკუთრებით კი იმპერიის კოლონიურ ქვეყნებში, სადაც განსხვავებული ტრადიციების და მით უფრო განსხვავებული ქრისტიანული აღსარების ეკლესიები არსებობდა. ასეთ მიზეზთა შორის განსაკუთრებული პრეროგატივობით სარგებლობდა „ურჩი“ ეკლესიებისა და სამღვდელეობის დასჯა, რომლებიც ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობას თანაუგრძობდნენ და ხშირ შემთხვევაში მისი აქტიური თანამონაწილენიც იყვნენ. ნაციონალური უფლებების დამცველი სამღვდელეობა განიცდიდა როგორც პიროვნულ რეპრესიებს, ისე თავისი აღმსარებლობისა და ეკლესიის დისკრედიტაციის მძიმე პროცესებს. ასეთ ეკლესიათა და სამღვდელეობათა შორის პოლონეთის ეკლესიაც იყო.

საეკლესიო რეფორმების გატარებას პოლონეთში სხვა ზემოთ უკვე აღნიშნულ მიზეზთა შორის „ურჩი“ ეკლესიის, სამღვდელეობის დასჯა და კათოლიკური ტრადიციული სარწმუნოების განადგურებაც იყო. რუსეთის ხელისუფლება დაბეჯითებით ადანაშაულებდა პოლონეთის რომაულ-კათოლიკურ ეკლესიას და სამღვდელეობას

<sup>40</sup> Газ. Русь, т. I, 1905 г., стр. 356-364; Погодин А., Истрия Польского народа в XIX веке, М., 1915 г., misive Главная течения польской политической мысли, М., 1907 г.

<sup>41</sup> Отчет Обер-Прокурора св. Синода за 1869 г., стр. 272-273.

<sup>42</sup> iqve.

1863-1864 წლების ამბოხებაში მონაწილეობაზე, განსაკუთრებით კი მონასტრებს, რომლებიც ამბოხების იატაკქვეშა ორგანიზაციებად მოიაზრებოდა.

პოლონეთის საზოგადოებაში არსებობდა აზრი, რომ ხელისუფლება აპირებდა მკაცრი საეკლესიო რეფორმების გატარებას და პოლონეთის მონასტრების დახურვას, მაგრამ მათი ერთგვარი მოლოდინი ჭიანჭურდებოდა და ამბოხების ჩახშობის შედეგად პოლონეთში თითქოსდა უსიამოვნო „სიმშვიდე“ იყო დასადგურებული. ფაქტობრივად, რეფორმის დაწყების გაჭიანურებას სხვა მიზეზი გააჩნდა. 1864 წლის 21 მაისის ნ. ა. მილიუტინის იმპერატორისადმი გაგზავნილ საგანგებო მოხსენებაში აღნიშნული იყო: „ეს საქმე რთულდება იმის გამო, რომ დღევანდელ სასულიერო და განათლების სახელმწიფო კომისიის წევრებს<sup>43</sup> ვერ დაეყრდნობი და პირიქით, მათგან მოსალოდნელია საწინააღმდეგო ქმედებები. ამაში თავად დავრწმუნდი საგლეხო რეფორმის გატარების დროს... დღეისათვის იმედი არ გვაქვს ადგილობრივი სამოქალაქო მმართველობის თანადგომისა... სათანადო დოკუმენტების მოძიებამაც არავისი იმედი არ გვაქვს. ამ დოკუმენტების მოპოვება კი აუცილებელია საკითხის დროულად შესწავლისათვის“<sup>44</sup>. – აღნიშნავდა ნ. ა. მილიუტინი..

სამონასტრო რეფორმას აყოვნებდა ფინანსური საკითხიც. რეფორმის გატარებაც მთავრობას თავად მონასტრებიდან ჩამორთმეული ქონებით უნდა მოეხდინა. სამისოდ საჭირო იყო ამ მამულების ზუსტი აღწერა და დადგენა იმისა, თუ რა ფინანსები შეიძლებოდა იქიდან ამოღებულიყო: დააკმაყოფილებდა თუ არა ის: 1) რეფორმებისათვის საჭირო მოთხოვნებს; 2) უზრუნველყოფდა თუ არა სამღვდელთების დაფინანსებას; 3) რა თანხა დარჩებოდა სახელმწიფო ხაზინაში გადასარიცხი.

სამონასტრო რეფორმის განხორციელებისათვის ორი ძირითადი პირობა არსებობდა:

1. შეკრებილიყო ზუსტი ინფორმაცია პოლონეთში არსებული მონასტრების, მონაზვნების, მონასტრებთან არსებული ქონების, სკოლების, საქველმოქმედო დაწესებულებების, შემოსავალ-გასავლის რაოდენობის ირგვლივ.

---

<sup>43</sup> ღირექტორი იყო ლეონ დემბოვსკი, პატრიოტი და 1830 წლის ამბოხების მონაწილე.

<sup>44</sup> Д. Г. Анучин, Монастырская реформа в Царстве Польском, Русская старина, 1902 г. сентябрь, стр. 516.



2. სანკტ-პეტერბურგში შეკრებილიყო ცნობები მონასტრების გაუქმების გამოცდილებაზე როგორც რუსეთში, ისე საზღვარგარეთ.

აღნიშნულ საქმეს კურირებდა სანკტ-პეტერბურგში ნ. ა. მილიუტინი, რომელმაც სათანადო ინფორმაციის შეკრება დაავალა ვარშავის სამმართველოს გენერალ-პოლიცმაისტერს, რომელმაც თავის მხრივ საქმე ჩართო თავისი თანამშრომლები: პოლკოვნიკი მ. ნ. ანენკოვი და კაპიტანი, ბარონი ნ. ნ. მედვი. მათთვის ცნობილი გახდა, რომ საჭირო ცნობები დაცული იყო „შპის ტაბელარიცზნყ“-ში, რომლის ეგზემპლიარები ინახებოდა ცალკეულ ეპარქიებში. კომისიამ ფარფული გზით ხელთ იგდო დოკუმენტები და სანკტ-პეტერბურგში შემდეგი სახის მონაცემები გაგზავნა:

1864 წლის დასაწყისში პოლონეთში 3 800 000 კათოლიკე მრევლს ემსახურებოდა: მონასტრები – 197, აქედან მამაკაცთა – 155, ქალთა – 42; მონაზვნები – 2 180, აქედან, დედები – 548, ბერები – 1631<sup>45</sup>.

მონასტრები მიეკუთვნებოდნენ 17 სხვადასხვა ორდენს, რომლებიც, თავის მხრეზე, იყოფოდნენ სამ ჯგუფად: 1) უძველესი 18 მონასტერს აერთიანებდა; 2) ღარიბ მქადაგებელთა ორდენის მონასტრები – სულ 130; სხვა ორდენები იეზუიტთა ორდენის პროტოტიპები. ამ ორდენებს არ გააჩნდათ მონასტრები, მაგრამ ჰქონდათ კონგრეგაცია და კოლეგიები, რომელთა წევრ ქსენიებს აერთიანებდა საერთო მიზანი და წეს-ჩვეულებები. პოლონეთში მათი რიცხვი იყო 40 და აერთიანებდა 519 მონაზონს.

შეკრებილი ცნობების თანახმად, ერთი მონასტერი ემსახურებოდა 46 666 მოსახლეს. მონასტერში 16 სასულიერო პირი იყო. მთავრობამ დაადგინა, რომ მოსახლეობის საჭიროებასთან შედარებით 3-ჯერ მეტი სასულიერო პირი იყო მონასტერში, ვიდრე ეს იყო იმპერიის დასავლეთ რეგიონში. ამას ხელისუფლება იმით ხსნიდა, რომ 30-იან წლებში იქ 300 მონასტერი დაიხურა, ხოლო პოლონეთში კი არც ერთი. იმპერიის ხელისუფლების საბოლოო გადაწყვეტილებებით უნდა გაუქმებულიყო რომაულ-კათოლიკური მონასტრები, რომლებიც უარყოფითად ზემოქმედებდნენ პოლონელი მოსახლეობის აზროვნებაზე.

ასეთი მიმართულებით საქმიანობას რუსეთის მთავრობა იმით ამართლებდა, რომ მსგავსი ღონისძიებები დასავლეთ ევროპის პრაქტიკაში მიღებული ფორფმა იყო და ისტორიული საბუთების

<sup>45</sup> Д. Г. Анучин, დასახ. ნაშრომი, გვ. 519.

მოპოვებისთანავე, ხელისუფლებამ დაიწყო მონასტრების დახურვის პროცესი.

1864 წლის 25 მაისს ნ. მილიუტინის ანგარიშს იმპერატორმა დაადო რეზოლუცია, სადაც აღნიშნული იყო, რომ სამონასტრო რეფორმის გატარებისათვის დასავლეთისა და პოლონეთის კომიტეტების ერთობლივ სხდომაზე დაესახათ მოქმედების ფორმები და მეთოდები. გაერთიანებულმა კომიტეტმა ერთობლივი მსჯელობის საფუძველზე მიიღო გადაწყვეტილება, რომ პოლონეთის რომაულ-კათოლიკური მონასტრები შემდეგნაირად მოწყობილიყო:

1. „გაუქმდეს ყველა ის მონასტერი, სადაც რვაზე ნაკლები მონაზონი მოღვაწეობს;
2. დაიხუროს ყველა ის მონასტერი, რომელიც პირდაპირ მონაწილეობდა ანტისახელმწიფოებრივ მოძრაობაში;
3. მონასტრები, რომლებსაც გააჩნიათ ეკლესია და იქ მოსახლეობა დაიარება, ხელუხლებლად იქნეს დატოვებული თავისი საეკლესიო ინვენტარით;
4. სასწავლებლები, საავადმყოფოები, სამოწყალო სახლები და ყველა საქველმოქმედო დაწესებულება, რომლებიც გაუქმებულ მონასტრებთან იყო, დატოვებულ იქნას ხელუხლებლად, მანამ, სანამ სახელმწიფოს დაქვემდებარებაში არ იქნება გადაყვანილი;
5. სახელმწიფო ხაზინას გადაეცეს როგორც გაუქმებული, ისე დარჩენილი მონასტრების ქონება;
6. დაევალოს სარეფორმო კომისიას მიიღოს გადაწყვეტილება ახალი სასულიერო კადრის მიღებისა სასულიერო სემინარიებიდან;
7. დაევალოს კომისიას, გამოავლინოს სახელმწიფო დამნაშავე სასულიერო პირები და აცნობოს საიმპერატორო ხელისუფლებას;
8. შესწავლილი იქნეს ყველა ის პირი, რომელსაც კავშირი ჰქონდა კათოლიკურ მონასტრებთან და მათზე ცნობები მიეწოდოს შესატყვის სახელმწიფო ორგანოებს“<sup>46</sup>.

კომიტეტის გადაწყვეტილების დროული (ერთი თვის ვადაში) და სრულყოფილი აღსრულების კონტროლი დაევალა მხარის მეფისნაცვალს (გრაფი ბერგი).

საეკლესიო რეფორმის კომისიის ხელმძღვანელად დაინიშნა თავადი ჩერკასკი; წევრებად კი გრაფი ბერგის რეკომენდაციით

---

<sup>46</sup> Д. Г. Анучин, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 525-527.

შერჩეული იქნენ: მეფისნაცვლის პირადი კაცულარიის დირექტორი გ. ი. ჩესტილინი; გენერალ-მაიორი გრაფი ოპერმანი; პოლონეთის გენერალ-პოლიცმაისტერის თანაშემწე გენერალური შტაბის ფლიეგელ-ადიუტანტი, პოლკოვნიკი მ. ნ. ანენკოვი; კომიტეტის მრჩეველი დრაშუსოვი; გენერალური შტაბის ვიცე-დირექტორი, პოლკოვნიკი დ. გ. ანუჩინი; გენერალ-პოლიცმაისტერის სამსახურთან არსებული საგანგებო დავალებათა პოლკოვნიკი გადფილდი; გენერალ-პოლიცმაისტერის სამსახურის ვიცე-დირექტორი სელივანოვი და შტაბის გენერალი კაპიტანი ბარონი ნ. ნ. მედევი. გარდა ამისა, კომისიის მუშაობაში წევრის უფლებით მუდმივად მონაწილეობდა სანკტ-პეტერბურგიდან მოვლინებული უცხოეთის აღმსარებლობის დეპარტამენტის მრჩეველი გრიგორიევი. მდივნად დაინიშნა კაშირინი<sup>47</sup>.

კომისიამ მუშაობა დაიწყო 1864 წლის 29 ივნისს და 11 სხდომის განმავლობაში დაასრულა მუშაობა და შედეგები წარუდგინა 5 აგვისტოს მეფისნაცვალს, რომელმაც მაშინვე გადააგზავნა ანგარიში სანკტ-პეტერბურგში.

კომისიის მუშაობისას გაირკვა, რომ მონასტრები სრული დასით არ ერეოდნენ ანტისახელმწიფოებრივ მოძრაობაში თითო კაცის გამოკლებით. ასეთ შემთხვევაში კომისიამ ისარგებლა რომის პაპის პიუს V-ის (1566-1572) მაგალითით, რომელმაც ყველა ორდენი და სამძო დახურა, სადაც ერთი ბერიკაცი იღებდა მონაწილეობას სახელმწიფო საქმის წინააღმდეგ<sup>48</sup>. აქედან გამომდინარე, კომისიამ ერთხმად დაუჭირა მხარი ასეთი მონასტრების დახურვას.

როგორც ისტორიული საბუთები მეტყველებენ, კომისიის მუშაობა გასაიდუმლოებული იყო, მაგრამ გარკვეული წრისათვის ის ცნობილი გახდა და მათ დაიწყეს სასულიერო პირების გადანაწილება მონასტრებსა და ორდენებს შორის: იმ მონასტრებში, სადაც ბერების რაოდენობა 8-ს აღემატებოდა, გადაიყვანეს იმ მონასტრებში, სადაც ბერების რიცხვი ნაკლები იყო, ასევე, აღკვეცეს ბერებად მორჩილები, რომელთა ასაკი ბერობისთვის შეუფერებელი იყო. ასეთ შემთხვევაში კომისიამ მიიღო გადაწყვეტილება, რომ ბერად ჩათვალათ ის პირები, რომლებიც აღიკვეცნენ 1864 წლის 1 იანვრამდე. ამრიგად, დახურული იქნა მონასტრები, რომლებიც მონაწილეობდნენ ანტისახელმწიფოებრივ გამოსვლებში და ისინი, რომელთაც არ ჰყავდათ 8 ბერი. დანარჩენი მონასტრები ორ ჯგუფად დაყვეს: შტატიან და უშტატო მონასტრებად. ამრიგად, კომისიის დადგენილებით 155 მამათა

<sup>47</sup> Д. Г. Анучин, *დასახ. ნაშრომი*, 1902წ. ლექსები, გვ. 146.

<sup>48</sup> Д. Г. Анучин, *დასახ. ნაშრომი*, 1902წ. ლექსები, გვ. 149.

მონასტრიდან 71 დაიხურა სამღვდელოების სიმცირის გამო, 39 – ამბოხებაში მონაწილეობისთვის, 20 უშტატო და 25 შტატიანი. დედათა 21 მონასტრიდან დაიხურა 4, დარჩენილი კათოლიკური 17 მონასტრიდან 10 დარჩა შტატიანად, 7 – უშტატოდ<sup>49</sup>. მთლიანობაში კი 2 180 ბერ-მონაზენიდან შტატში დარჩა მხოლოდ 500. უშტატო მონასტრების დახურვა გაგრძელდა 1873 წლამდე და 80-იანი წლების დასაწყისში ყველა უშტატო მონასტერი დახურული იქნა.

გარდა აღნიშნულისა, კომისიამ სახელმწიფოსათვის განსაკუთრებულად საშიშად ჩათვალა ბერძნულ-უნიატური (ბაზილიანის) ოთხი მონასტერი და მათი დახურვა მოითხოვა, გარდა ვარშავის უნიატური ეკლესიისა.

კომიტეტის გადაწყვეტილებას 1864 წლის 27 ოქტომბერს იმპერატორმა რეზოლუცია დაადო. ევროპის ქვეყნების კრიტიკისგან თავის დაღწევის მიზნით, საეკლესიო რეფორმის პროექტი თავისი დოკუმენტების დანართით ითარგმნა პოლონურ, ფრანგულ, გერმანულ და ინგლისურ ენებზე<sup>50</sup>. 1864 წლის 15-16 ნოემბერს ღამით საპოლიციო აპარატის დახმარებით ერთდროულად განხორციელდა მონასტრების დახურვა, ხოლო მონაზენები სურვილის მიხედვით ზოგი საზღვარგარეთ წავიდა (ავსტრია, გერმანია, საფრანგეთი), რისთვისაც თვითეულს გამოუყვეს ერთჯერადი დახმარება 140 მანეთს ოდენობით; დანარჩენები გადაანაწილეს მივარდნილ ადგილებში მოქმედ მონასტრებში.

სამონასტრო რეფორმას არ მოჰყოლია კათოლიკე სამღვდელოების მხრიდან ფიზიკური დაპირისპირება. სამღვდელოების მალაღმა იერარქებმა სამართლის საძიებლად და დახმარებისთვის რომის პაპს მიმართეს. ისინი პაპს სთხოვდნენ პოლონეთის მონასტრები რომის კათოლიკური ეკლესიის იურისდიქციაში გადაეყვანა. რომის პაპის სახელით, ეკლესიების დახურვას აპროტესტებდა კარდინალი ანტონელი, როლმელმაც საგანგებო საპროტესტო ნოტით მიმართა რუსეთის ხელისუფლებას და მისგან მოითხოვა საქმის გამოსწორება, მაგრამ რუსეთის მთავრობამ ნოტას დუმილით უპასუხა.

საიმპერატორო კარი მონასტრების გაუქმებისთანავე შეუდგა ფინანსური მხარის მოგვარებას, ანუ სამონასტრო ქონების სახელმწიფო ხაზინაში გადაცემის საქმეს. საამისოდ შეიქმნა საგანგებო კომისია, რომელიც შედგენოდა გუბერნატორების,

<sup>49</sup> i qve, gv. 154.

<sup>50</sup> Д. Г. Ануцин, დასახ. ნაშრომი, 1902წ. ლექსები, გვ. 163.

ჩინოვნიკების, სამხედრო ხელმძღვანელების და სხვათაგან. სამონასტრო ქონების სახელმწიფო ხაზინაში გადასვლის პროცესი 1870 წლამდე მიმდინარეობდა. დასარულს, პოლონეთის კათოლიკურ ეკლესიას სრულად ჩამოერთვა ქონება და მისი სამღვდელოება სახელმწიფოს ხაზინაზე მატერიალურად დაქვემდებარებული გახდა, რაც ნიშნავდა იმას, რომ ეკლესიამ ფაქტობრივად დაკარგა ეკონომიკური ბერკეტები და იძულებით რუსეთის სახელმწიფო სამსახურში იქნა ჩაყენებული.

მიუხედავად საეკლესიო რეფორმებისა და მოსახლეობის ზალით მართლმადიდებლობაზე გადაყვანისა, პოლონელ ერში მაინც აფრული გზით მიმდინარეობდა ეროვნული კათოლიკური მრწამსის დაცვა. საარქივო მონაცემები იუწყებიან, რომ რუსეთის დიდგვაროვანთა ფენაშიც კათოლიციზმი სიმპათიით სარგებლობდა და იყო შემთხვევებიც მათი წარმომადგენლების კათოლიკურ რელიგიაზე გადასვლისა.

XX საუკუნის პირველ წლებში იმპერატორმა ნიკოლოზ II-მ რიგი ბრძანება და მანისფესტი გამოსცა, რომლებმაც შეცვალეს უცხო რელიგიის მიმდევართა მდგომარეობა იმპერიაში და შეიქმნა პირობა, რომ ყველა თავის ნაციონალურ სარწმუნოებას დაბრუნებოდა. 1905 წლის 17 აპრილის მანიფესტმა „რჯულშემწყნარებლობის დაცვაზე“ შეამსუბუქა და შემდგომ გააუქმა მართლმადიდებლობის სავალდებულო დაცვის მანამდე არსებული კანონები. 17 აპრილის კანონის საფუძველზე პოლონეთის მოსახლეობა მასიურად უბრუნდებოდა ნაციონალურ რელიგიას.

**Tamaz Wacznadze**

Magister

Uniwersytetu Warszawskiego

## **ROSYJSKA POLITYKA MODERNIZACJI KOŚCIELNEJ W POLSCE**

Nieprzyjazne stosunki pomiędzy Stolicą Apostolską a Cerkwią Rosyjską zaczęły się w XVIII wieku. Takie napięte stosunki były uwarunkowane w całości motywami politycznymi. Negatywna reakcja ze strony kościoła rzymskokatolickiego była spowodowana polityką kościelną, którą prowadzili władze Rosji, która polegała na tzw. „obronie” chrześcian przed państwami agresorskimi. Dla Rosji kościół rzymskokatolicki kojarzył się przede wszystkim z Polską i

polskim katolicyzmem. Przedstawienie Rosjan o katolicyzmie ogólnie kojarzył się z polskimi warzającami.

Po rozbiorach Polski (1772, 1793, 1795 roku) na ziemiach podporządkowanych przez Rosję powstała kwestia organiacji kościoła, co miało najistotniejsze znaczenie.

„Kwestia Polski” po rozbiorach Polski i po powstaniu narodowym 1863 roku stała się ostrzejsza i jeszcze bardziej pogłębiła i rozszerzyła polityczne, narodowe, kulturalne, etnograficzne i kościelne problemy.

Ciężkie losy historyczne Polski uwarunkowali zjawisko współistnienia na jej terenach przedstawicieli różnych odgałęzień chrześcijańskich; w związku z tym, że agresorzy starały się wprowadzić i utrwalić pasujące im odgałęzienia, stworzyły się warunki do założenia kościoła unickiego. Kościół unicki został poważnym problemem pomiędzy katolicyzmem a prawosławiem, za którym stała walka o niepodległość narodu polskiego, zaś z drugiej strony cele kolonizacyjne Rosji. W takim wypadku pozycję kościoła unickiego miał uwarunkować fakt – które z odgałęzień w Polsce było by najbardziej preorytowe. W wyniku czego, żadna ze stron nie oszczędzała na umocnieniu swojej potęgi. Polski naród walczący o obronę tradycyjnej religii potrafił podporządkować kościołowi unickiemu eparchie: Peremyską (1692 r.), Lwowską (1700 r.), Łucką (1701 r.). Na terenach Rzeczypospolitej jedynie w Mistisławie (Mogilowie) pozostała prawosławna eparchia. Ta eparchia w przyszłości odgra bardzo negatywną rolę w polityce rusyfikacyjnej Imperium wobec Polaków. Celem eparchii było utrwalenie ziem polskich, odebranych przez Rosję w składzie Imperium <sup>1</sup>. Na powyższe procesy Rosja odpowiedziała agresją, uaktywniła nacisk na kościół unicki i zaczęła metodami siłowymi proces

podporządkowania polskich katolików cerkwi prawosławnej. W źródłach historycznych zachodniej Europy cerkiew rosyjska jest wspomniana jako „grabarz” kościoła unickiego.

W celu umocnienia agitacji cerkwi prawosławnej wśród ludności polskiej, caryca Katarzyna II założyła arcybiskupstwo w Magilowie, gdzie zaczęła się działalność skierowana do prerogatywności prawosławia. W związku z rozpoczęciem działalności eparchii w Lucku, dnia 27 marca 1785 roku caryca Katarzyna II udzieliła Synodowi Świętemu następujące wyjaśnienia – „Na rzecz cerkwi prawosławnej oraz w celu opieki nad nią niezbędne jest założenie eparchii” <sup>2</sup> Dzięki takiej polityce, w Polsce 195 dzwonnice zostały przekazane pod jurysdykcję cerkwi prawosławnej <sup>3</sup> Komisje państwowe Polski bardzo negatywnie oceniały sytuację organizacji kościelnej Rosji oraz podkreślały, że polityka kościelna Rosji w żaden sposób nie odpowiada ani wewnętrznym, ani zewnętrznym jej zapotrzebowaniom

imperskim. Więcej tym, uraża honor Polski. Szczególnie urażające to było dla polskiego narodu, kiedy dnia 14 grudnia 1772 roku na rozkaz carycy Katarzyny II zakazano kościołowi polskiemu wypełniać dowolne rozkazy Papieża bez zgody na to Imperatora Rosji. Takie okoliczności pozostawały bez zmian za czasów Imperatora – Pawła I, Aleksander I zaś podpisał ustawę przedstawicielom rzymskokatolickiego kościoła surowo zabraniając kontakt ze Stolicą Apostolską.

Jak już wspominaliśmy, od początku XIX wieku w systemie Imperium Rosyjskiego znaczące miejsce zajęła walka o totalne panowanie światowe. Polityka zagraniczna Rosji wymagała poważnych zmian, opracowania takich metod, które mogłyby zaspokoić jej interesy polityczne w Europie, na Kaukazie i na Dalekim Wschodzie.

W realizowaniu polityki zagranicznej, władze Rosji w bardzo oczywisty sposób wykorzystywały kościół prawosławny i przekształciły go w broń prowadzenia „wilekodzierzawnej” polityki. Idee napastnicze Polska chowała pod tzw. „szlachetną” misją, czyli fincją obrony chrześcijan.

Zagraniczna i zewnętrzna polityka Rosji była ściśle związana z prawosławnym chrześcijaństwem, co z kolei nie było dziwne, bo napastniczą ideologię państwa rosyjskiego przedstawiała rosyjska prawosławna religia. Dla Imperium Rosyjskiego do przyjęcia było tylko prawosławie, więc dlatego Rosja starała się aby w wszystkich opanowanych krajach było rozpowszechnione tylko i wyłącznie prawosławie. Bo dzięki takiej ideologii, Rosja potrafiła trzymać w podporządkowaniu ludność zagarniętych krajów. Takie zainteresowania Imperium Rosyjskie, miało również wobec tych wszystkich narodów, do zdobycia których przygotowywała

---

<sup>1</sup> Smolicz I.K., Historia rosyjskiej cerkwi, t. VIII, str. 287

<sup>2</sup> Smolicz I.K., Historia rosyjskiej cerkwi, t. VIII, str. 293

<sup>3</sup> Jak wyżej

W celu rozpowszechnienia rosyjskiego prawosławia, władze Rosji w różnych krajach wysyłała misje duchowne. Kontrolą tych misji zajmowała się rosyjskie kościelne władze. Obowiązkiem takich misji było zwycięstwo prawosławia na zdobytych terenach i w krajach, które mają być zdobyte. Taką politykę dwór carski prowadził na Bliskim i na Dalekim Wschodzie, Kaukazie, na półwyspie Bałkańskiej wśród narodów słowiańskich i wśród nich w Polsce. W każdym rajgu Rosja wyznaczała swoją misję duchowną, gdzie bardzo aktywnie działali, przedstawiciele duchowieństwa z najwyższej rangi cerkiewnej, księży, misjonarze i etc.

W Polsce, w walce przeciw rosyjskiej polityce kościelnej szczególną rolę odgrywał Zakon Jezuicki. Jezuici bardzo dobrze zdawali sobie

sprawę z tego o ile trudna będzie ich misja, że walka przeciw prawosławia rosyjskiego będzie trudna i zwycięstwo nie będzie natychmiastowe. Przywrócenie do tradycyjnej religii (katolicyzmu) ludności, która była w przeszłości katolicką, byłoby trudnym oraz ciężkim procesem, właśnie dlatego głównym celem było zawarcie unii. Oni nie urażali prawosławia, ale wygłaszali kazania o jego bezradnym położeniu. Jezuici tłumaczyli ludziom, że unia miała polegać na: zniszczeniu i likwidacji wszelkiego rodzaju zamieszek; dlatego bardzo ważne było, aby prawosławni przeszli do religii rzymskokatolickiej i przyznali władzę Papieża, zaś tradycje mogli zostawić prawosławne.

Dwa światy, walczące o totalne podporządkowanie Królestwa Polskiego: katolicki i prawosławny, prowadzili aktywną propagandę wśród ludności, co spowodowało konfrontację pomiędzy nimi; po długiej walce Unia Brzeska zdecydowała o losach kościoła unickiego (1596 r.), ale to nie oznaczało, że Rosja zrezygnuje ze swoich interesów politycznych i nie będzie kontynuowała walkę o przyznanie prawosławia jako religii państwowej w Polsce i likwidacji kościoła unickiego.

U schyłku XVIII-XIX wieków pomiędzy Imperium Rosyjskim i katolickiej Europy rozpoczęła się walka o absolutne panowanie cerkwi unickiej. Ale sytuacja szczególnie się pogorszyła, kiedy po rozbiorze Rzeczypospolitej na trzy części, i kiedy największa z nich, tereny Litwy oraz Białorusi, okazały się pod panowaniem Rosji.

Po polityce kościelnej katolickich krajów oraz Rosji, ludność polska z punktu widzenia religijnego rozdzieliła się. Przedstawiciele kościoła unickiego podlegali się powyższym naciskom jak ze strony krajów zachodniej Europy, tak samo ze strony imperium rosyjskiego. W latach 1794-1795 w wyniku rosyjskiej kościelnej polityki część inuitów wraz z duchowieństwem została na siłę podporządkowana cerkwi prawosławnej, ale ponad półtora miliona ludności Księstwa Litewskiego pozostało w cerkwi unickiej. Właśnie nad tą ludnością rosyjska cerkiew zaczęła prowadzić szczególnie aktywną pracę. Dla Imperium była nie do przyjęcia sytuacja, w której jej parafia należała by do odmiennych odgałęzień chrześcijaństwa i nie była by wierna Rosji.

W pierwszej połowie XIX wieku, Rosja w celu umocnienia swoich pozycji zwróciła się do polityki kościelnej i zaczęła szeroką rosyjską misjonerską działalność, dla kontroli której został założony specjalny duchowny misjon i rosyjską politykę w Polsce prowadził mitropolita Josif (Semaszko) <sup>1</sup>.

Mitropolita Josif Semaszko urodził się 25 grudnia 1798 roku w Gubernii Kijowskiej, we wsi Pawłowce w rodzinie unickiego księcia. W 1816 roku skończył gimnazjum Niemirowskie z wyróżnieniem i



kontynuował naukę w Głównym Gimnazjum Unickim przy Uniwersytecie Wileńskim. 25 grudnia 1820 roku przyjął san diakoński, zaś w 1821 na san księży i mianowano go na Diakona Łucka. Jednocześnie był członkiem konstytusu grecko-unickiego. Ojciec Josif był bardzo pilnym zwolennikiem kościelnej polityki Imperium rosyjskiego i służył sprawie zwycięstwa rosyjskiej cerkwi w Polsce – „Ja zawsze byłem wierny Rosji i ona zawsze była moim ideałem” – pisał w swoich wspomnieniach J. Semaszko.

Działalność duchownego misjonu Imperium Rosyjskiego dzieli się na trzy okresy:

- 1) okres przygotowawczy duchownego misjonu, który potrwał 28-30 lat;
- 2) okres aktywnego działania duchownego misjonu, który potrwał 10 lat i skończył się na końcu lat 30-ych. Ten okres okazał się najtrudniejszy dla rosyjskich misjonarzy, bo właśnie w tym okresie unicy (zwolennicy rzymskokatolickiego kościoła) bardzo aktywnie stawiały czoło rosyjskiej agresywnej polityce kościelnej. Opór unitów połączył się z ruchem narodowo-niepodległościowym polskiego narodu, skierowanym przeciw Imperium Rosyjskiego i przekształciła się w ogólnarodową walkę.
- 3) trzeci okres potrwał do 1839 roku, do tej pory, jak cerkiew prawosławna wykorzystując metody siłowe podporządkowała sobie unitów rzymskokatolickich. Właśnie w tym okresie wyjawniła się działalność agenta w dziedzinie chrześcijaństwa w Polsce.

Członkowie rosyjskiej misji duchownej i ich kierownik Josif Semaszko w dowolny sposób starali się nawiązać dobre stosunki z unitami, mieć na nich wpływ i następnie przyciągnąć do cerkwi prawosławnej. Dla osiągnięcia tego celu rosyjscy misjonarze prowadzili bardzo aktywną działalność kościelną wśród ludności polskiej. Kierownik misjonu Mitropolita Josif Semaszko wspomina w swoich pracach: „Zapoznałem się z życiem unitów, z nimi, z ich bardzo trudnymi okolicznościami, w których oni okazały się pomiędzy kościołami katolickim a prawosławnym. Na unitów naciskali prawosławni i bardzo niesprawiedliwie odnosili się do nich. Katolicy zaś odnosili się do nich bardziej tolerancyjnie i starali się nawiązać „przyjazne stosunki”. Często zastanawiam się nad tym faktem i szczerze mówiąc, pragnę ich w imieniu wszystkich prawosławnych przeprosić. Bez powodów wrogów nie szukają i unicy na wzajem

odpowiadali prawosławiu wrogim podejściem <sup>1</sup>.

W 1822 roku kierownika misji Josifa Semaszkę wybrano członkiem Kolegium Duchownego w Petersburgu. Od tej chwili zaczyna się najtrudniejszy okres działalności misjonu. W 1827 roku kierownictwo misjonu przedstawiło sprawozdanie – „Położenie kościołów unickich w Rosji i ich metody je połączenia z prawosławiem” – Naczelnikowi Departamentu Zagranicznych Spraw Religijnych – Grigołowi Kartaszewskiemu. W tym sprawozdaniu bało opisane położenie kościoła unickiego; misjonarze oferowały władzom rosyjskim metody, którymi miała kierować się władza, w celu zbliżenia kościoła unickiego a prawosławnej cerkwi – „Aby zdobyć zaufanie unitów, powinniśmy odłączyć ich od katolików, dlatego wystarczy podporządkować najwyższe rangi kościoła unickiego; trzeba jak najszybciej założyć uczelnie duchowne” <sup>2</sup> – podkreślał kierownik duchownego misjonu w Polsce Mitropolita Josif Semaszko.

Wśród metod działalności misjonu zaproponowanych władzom rosyjskim najważniejsze były następujące:

- 1) duchowieństwo unickie miało oddawać swoje dzieci tylko i wyłącznie do rosyjskich szkół państwowych;
- 2) trzeba było pomniejszyć ilość kościołów rzymskokatolickich i ograniczyć ich wpływ na ludność; również wycofać ich z kształtowania i nauczania nowych pokoleń;
- 3) miejscowe kościoły oraz klasztory miały odejść do duchowieństwa cerkwi prawosławnej i te cerkwi miały być unickimi, w nich nie miało być prawo działać duchowieństwo katolickie;
- 4) unicka hierarchia kościelna miała zerwać stosunki z władzami katolickimi;
- 5) koniecznie miały być rozdzielone aparaty kierownicze kościoła katolickiego oraz władz katolickich <sup>3</sup>.

Celem misji było za pośrednictwem wyżej podanych metod na pierwszym etapie swojej działalności ocalenie ruskiej parafii od „zkatolikowania” i tymczasowe przebywanie pod patronatem kościoła unickiego do tej pory, dopóki nie przywrócą do rosyjskiej prawosławnej cerkwi.

Sprawozdanie misji duchownej spowodowało to, że w 1828 roku na podstawie rozkazu imperatora rosyjskiego powstała idea, aby założyć specjalne duchowne kolegium unickie; tylko zamiast 4 eparchii powstało 2 eparchie: białoruska i litewska; wszystkie rzymsko-unickie kościoły miały podporządkować się tym eparchiom, ich duchowieństwu i ich konsistorium. Również w każdej eparchii utworzono duchowne seminarium i podstawowe klasy duchownej szkoły.

Po wyżej podanym rozkazie imperatorskim, działalność misjonu duchownego w Polsce aktywizowała się i rozszerzyła się.

W 1828 roku kierownik misjonu mitropolita Josifa Semaszkę mianowano na biskupa białoruskiej eparchii.

Misjonowi duchownemu dodało się pracy i on był odpowiedzialny za swoją działalność przed władzą Rosji. Dla skutecznej pracy niezbędne były sprawozdania z działalności kierownictwa misjonu; opracowanie projektów i je realizacja w kolegium; w kolegium decydowało się o nowych metodach działalności. Po pracy w takim kierunku w latach 1828-1829 kolegium w sprawie kościoła unickiego przeprowadził nie jedno przedsięwzięcie. Trzeba było koniecznie trzymać się następujących reguł:

- 1) Zabroniało się przyjmować do grona unickiego osoby wiary rzymskokatolickiej. Ci którzy byli katolikami, mogli powrócić do kościoła rzymskiego. Warto podkreślić, iż z tego prawa skorzystali około 50 mnichów i odeszli do kościoła katolickiego.
- 2) Unicy nie mieli prawa odprawiać mszę bez zgody duchowieństwa wyższego.
- 3) Uczniom-unitom zabraniała się nauka w Głównym Seminarium Duchownym przy Wileńskim Uniwersytecie.
- 4) Zabraniał się druk unickich książek bez zgody Kolegium duchownego.
- 5) Duchowieństwo unickie nie miało prawa działać w kościołach katolickich
- 6) Założono Litewskie Seminarium Duchowne w Zyrowicach. Dla działalności unickich akademii, seminariów, stworzono oddzielną ustawę.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> жур. Духовный Вестник, 1899 г., № 4, стр. 27

<sup>2</sup> жур. Духовный Вестник, 1899 г., № 4, стр. 29-32

<sup>3</sup> жур. Духовный Вестник, 1899 г., № 4, стр. 40-46

<sup>4</sup> Sprawozdanie Ober-prokuratora Św. Synodu, rok 1868, St.-Ptr., 1869 r.

Mimo energicznej pracy w Polsce misji duchownej, duchowieństwo unickie nadal nie miało stabilnej pozycji wobec ceki rosyjskiej. Nawet Ci duchowni, którzy byli po stronie misji i byli zwolennikami połączenia się z cerkwią prawosławną, mieli poważne wady: wyróżniali się słabym charakterem, przychylnością do katolicyzmu i etc. Na przykład mitropolita Josafat Bułgak był faktycznie katolikiem; arcybiskup Joann

Krasowski nie był obojętny wobec alkoholu; a reszta zaś wyróżniała się wrogim podejściem do duchowieństwa prawosławnego, do cerkwi rosyjskiej i do polityki kościelnej Rosji. Przeciw zjednoczenia się z prawosławiem występowali szlachta wschodniej Europy, obszarnicy, kupcy, rzemieślnicy, którzy starali się obronić tradycje historyczne, litewsko-polską religię.

Polska duchowna misja prowadziła bardzo ostrożną i dyplomatyczną politykę i mimo to, w 1832 roku zagrożało jej poważne niebezpieczeństwo. Powodem powyższego był ten fakt, że ksiądz rzymskokatolicki Józef Zarski, którym opiekował się Przewodniczący Rady Państwowej G. Nowosilcow, został wybrany członkiem Kolegium grecko-unickiego. Zarskiemu zlecono kontrolę kościołów rzymskokatolickich. Kierownictwo duchownej misji w Polsce bez zaufania odnosiło się do Zarskiego, bo było przekonane, że Zarski znajdował się pod wpływem unickiego metropolity, który wyróżniał się bardziej rzymską orientacją niż unicką. Misjonarze dowiedzieli się, że podczas swoich wizyt w klasztorach i kościołach Zarski wśród duchowieństwa prowadził antyrosyjską propagandę.

W celu zwycięstwa rosyjskiej polityki kościelnej w Polsce, niezbędnym okazało się wykorzystywanie surowych metod w stosunku do jej przeciwników. W efekcie, kierownictwo misji duchownej, zwróciło się do Imperatora z oficjalną prośbą usunięcia Zarskiego z listy członków Kolegium Duchownego i w ogóle pozbawić go możliwości i prawa zajmować się taką odpowiedzialną działalnością.<sup>1</sup> Ale żądania kierownictwa misji duchownej pozostały bez odpowiedzi ze strony Imperatora. Powodem braku reakcji ze strony dworu imperskiego było to, że Kierownik Departamentu do Spraw Zagranicznych Religii hrabia Bludow niezbyt był zainteresowany pomyślnością sprawy unickiej. Zauważywszy obojętność hrabiego Bludowa, kierownik misji duchownej w Polsce, Józef Semaszko postanowił 26 stycznia 1832 roku zwrócić się do Bludowa z oficjalnym listem,<sup>2</sup> w którym opisał fatalną sytuację unitów, i możliwe ciężkie skutki. W tym samym liście opisał metody za pośrednictwem których było by możliwe podporządkowanie kolegium greckokatolickiego przez rosyjski Najświętszy Synod. List Józefa Semaszki również pozostał bez odpowiedzi, chociaż zwrócił na siebie uwagę niektórych przedstawicieli rządu rosyjskiego. Na podstawie dokumentów archiwalnych wiadomo, że po odczytaniu listu Józefa Semaszki, imperator zwrócił się do hrabiego Bludowa z następującym tekstem: „To akt oskarżający przeciw mnie i Ciebie”<sup>3</sup>

25 października 1833 roku misja duchowna w Polsce jeszcze raz zwróciła się do dworu imperskiego z prośbą o podporządkowanie kolegium greckounickiego przez rosyjski Najświętszy Synod. Aby władze rosyjskie nareszcie dowiedzieli się o pomyślnej pracy duchownej misji w Polsce „Josif Semaszko powinien był zdobyć odpowiedni autorytet wśród duchowieństwa unickiego. W efekcie Josif Semaszko kilku księży-unitów mianował na biskupów. W taki sposób on nabywał poważnych zwolenników w kolegium unickim, aby oni zgodzili się na połączenie kościoła unickiego z cerkwią rosyjską.

Powyższe miało bardzo dobre skutki, bo 7 lutego 1834 roku kolegium unickie zaplanowała następane przedsięwzięcia: w kościołach unickich zamiast ksiąg unickich korzystać z ksiąg drukowanych w patriarchacie moskiewskim; kościoły unickie urządzić inwentarzem kościelnym z patriorchatu moskiewskiego i dla każdej eparchii przeznaczono 5 000 rubli w celu okazania pomocy najbiedniejszym kościołom. Decyzję tę kolegium unickiego natychmiast wesprzał dwór imperatorski i rosyjski Najświętszy Synod. Takie przedsięwzięcie odpowiadało interesom cerkwi unickiej, w której zwykli ludzie nie pojmowali różnicy pomiędzy dogmatami i ierarchią, w kościele zaś cenili tylko jego piękno zewnętrzne i bogate ozdoby.

Władze rosyjskie planowały prowadzenie coraz więcej nowych przedsięwzięć do zbliżenia unitów z cerkwią prawosławną. W związku ze sprawą unicką, władze rosyjskie założyły specjalny tajemniczy komitet, celem którego było zniesienie wszystkiego, co przeszkadzało prowadzeniu rosyjskiej polityki we Wschodniej Europie. Od 1835 roku uczelnia duchowna unitów została podporządkowana komisji rosyjskich duchownych uczelni. Z biegiem czasu na terenie Polski zakładało się coraz więcej eparchii prawosławnej orientacji.

Ale mimo maksymalnych starań duchownej Misji w Polsce sprawa unicka nie ruszyła się na przód, w wyniku czego rosyjska polityka kościelna wewschodniej Europie poniosła klęskę. Komitet tajemniczy faktycznie nie działał. Powstały w nim oddzielne odmienne ugrupowania.<sup>1</sup> Sprawozdanie Ober-prokuratora .... str. 57-60

---

<sup>2</sup> Wspomnienia Mitropolity J. Semaszki, 1901 r, t. II, № 5.

<sup>3</sup> Jak wyżej

W 1836 roku sprawę unicką przekazano kierownikowi Najświętszego Synodu, ober-prokuratorowi hrabii Protasowi. Od tej chwili rosyjska

polityka kościelna szczególnie uaktywniła się na terenach Litwy i Polski. Faktycznie na tym skończył się drugi okres działalności polskiej misji duchownej. Po czym rozpoczął się trzeci okres działalności misji, kiedy metodami siłowymi władzom rosyjskim udało się w 1839 roku podporządkować unitów rosyjskiej prawosławnej cerkwi.

Od 1837 roku misjonarze misji duchownej rozpoczęli wśród duchowieństwa unickiego działalność propagandową i zwiadowczą. Bardzo uważnie badali poglądy unitów odnośnie połączenia kościoła unickiego z rosyjską cerkwią oraz informowali rząd rosyjski, że nadszedł właśnie odpowiedni moment dla zwycięstwa polityki rosyjskiej. List Josifa Semaszki do hrabia Protasowa oświadczał, że 114 eparchii na Liwie oraz Księstwo Białoruskie zgodziły się na połączenie unitów z rosyjską cerkwią. Powyższe spowodowało to, że Rosja w bardzo okrutny sposób zaczęła realizować swoje interesy na terenie Polski i Litwy. Na przykład zakazano duchowieństwu unickiemu zawierać związki małżeńskie z unitami-katolikami, prowadzić chrzciny dzieci unickich w kościołach katolickich i ich wpisanie do listy katolików w księgach kościelnych<sup>1</sup>.

12 lutego 1839 roku w Płocku podpisano akt o połączeniu kościoła wschodniogreckiego z unickim. Duchowieństwo unickie za pośrednictwem tego aktu oświadczyło:

- 1) unicy wyrażają zgodę na połączenie z cerkwią prawosławną i podporządkowują się Najświętszemu Synodowi Rosji.
- 2) proszą opieką nam nimi iperaterowa Rosji<sup>2</sup>.

Akt podpisało 1305 osób. Akt potwierdzono dnia 25 marca 1939 roku. 30 marca tego samego roku na zjeździe Najświętszego Synodu duchowieństwo rosyjskie w bardzo uroczysty sposób świętowali podpisanie tego bardzo ważnego aktu. Skuteczne wprowadzenie polityki rosyjskiej w Polsce Josifowi Semaszkowi pogratulowali mitropolita Nowgorodzki i Sankt-Petersburgski – Serafim; Mitropolita Kijowski i Galicyjski – Filoret; Mitropolita Moskiewski i Kolomenski – Foloret. Na kierownika unicko-greckiej komisji duchownej mianowano biskup Litewski i kierownik rosyjskiej misji duchownej w Polsce – Josif Semaszko. Jednocześnie Josifa Semaszkę mianowano na arcybiskupa. Misjonarzy zaś za ich niezwykłą działalność wyróżniono nagrodami państwowymi.

Chociaż rosyjskiej duchownej misji udało się zachęcić przez oszustwo większość unitów do połączenia z cerkwią rosyjską, jeszcze dużo było do zrobienia aby sfalizować misję. Najpierw trzeba było zlikwidować w unickim kościele te elementy, który przeciwstawiały

się prawosławiu; następnie kontynuować pracę z unitami orientacji rzymskiej, aby zgodzili się na połączenie z rosyjską cerkwią.

W efekcie, rosyjska wewnętrzna i zagraniczna polityka, ściśle związana z cerkwią rosyjską, starała się coraz bardziej wykorzystać ją dla rozwiązywania szeregu problemów. Rosyjska polityka we Wschodniej Europie polegała na rozpowszechnieniu w tych krajach prawosławia; właśnie dlatego pod uwagę Rosji okazały się takie kraje, gdzie ludność należała do odmiennych unicko-katolicko-prawosławnych religii. Podporządkowanie unitów przez cerkiew Rosji było najważniejszym zadaniem Imperium Rosyjskiego pierwszej połowy XIX wieku. Realizatorem tej działalności na terenie Polski były misjeduchowne, w wyniku działalności których Rosji udało się jeszcze bardziej utrwalić swoje pozycje na terenach Białorusi, Litwy i Polski. Dowodem tego może służyć nikolaewskich kodeks prawny 1832 roku określenie pozycji rosyjskiej cerkwi – kościół prawosławny jest „panujący”, zaś rzymskokatolicki i reformatorski są „pod opieką” „panującego”. Od 1835 roku Departament do spraw religijnych połączył się z ministerstwem spraw wewnętrznych, któremu podporządkowało się Główne Rzymskokatolickie Konstytorium

W efekcie, według ustawy 1932 roku w Polsce bardzo ograniczono wiarę katolicką. Rząd tę ustawę łączył z powstaniem 1863 roku, według niego duchowieństwo katolickie brało w nim aktywny udział, Rosja rozpatrywała duchowieństwo katolickie jako główną siłę w walce niepodległościowej. Fakt, że rząd rosyjski wykorzystywał religię jako broń w politycznej walce <sup>1</sup>.

Po powstaniu 1863 roku ograniczenie katolicyzmu umocniło się. Na podstawie dyrektywy dyrektora Komisji państwowej do spraw religijnych – księcia Czerkaskiego – wykorzystano surowe metody wobec unitów, którzy odeszli od unictwa na rzecz katolicyzmu. 28 listopada 1864 roku, według decyzji imperatorskiego dworu, zamknięto 4 klasztory unickie i ich własność prywatna odeszła do skarbu polskiego.

W 1866 roku zerwano stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską i wznowiono je dopiero w 1894 roku, ale napięta sytuacja nadal istniała <sup>2</sup>. Na podstawie ustawy №138 z dnia 24 stycznia 1866 roku uchwalonej przez general-gubernatora północno-zachodnich terenów Von Kaufmana zakazano katolikom prowadzić procesje <sup>3</sup>.

Po powstaniu 1863 roku Polska okazała się w sytuacji, w której miała zrezygnować z idei o totalnym i absolutnym połączeniu administracyjnym Polski z Rosją. Wśród elity rosyjskiej istniały różne poglądy na tę sprawę. W gazecie 1863 roku „Moskowskie wedomosti” oświadczyła, że „kwestię polską może rozstrzygnąć tylko połączenie Polski i Rosji, ale połączenie to może odbyć się za pośrednictwem nowych metod”. Pod tymi metodami uwzględniały się reformy.

Sytuacja, która powstała w Imperium Rosyjskim w II połowie XIX wieku, wymagała prowadzenia masztabnych reform. Wśród licznych reform, jedną z najważniejszych była reforma kościelna (1860-1870 r.), reforma dotyczyła również oficjalnej cerkwi i była skierowana do umocnienia ambicji napastniczych Rosji.

Autorem reformy kościelnej uznano P. Waluewa, Ministra Spraw Wewnętrznych, który faktycznie popchnął imperatora ku tym reformom. Głównym celem reform było podniesienie autorytetu cerkwi rosyjskiej oraz prawosławnego duchowieństwa. W realizacji reformy kościelnej jedną z głównych ról odgrywał generał-gubernator M. N. Murawjow, który bardzo okrytnymi sposobami walczył z polonizmem. Na czele rzędu antypolskiego stali księcia W. Czerkaski oraz D. Milutin. Oni rozpoczęli działalność w kierunku usunięcia kościoła katolickiego z zakresów politycznych i gospodarczych<sup>1</sup>. W wyniku ich pracy mnóstwo klasztorów polskich przekształcono w cerkwi, zakazano budowanie nowych świątyń i restauracja strarych, bez zgody na to administracji. Na rozkaz rządu rosyjskiego kazania w katolickich miały odbywać się w języku rosyjskim. Mnóstwo parafii zniesiono, bo zostały bez proboszczy<sup>4</sup> Prawie cała własność prywatna kościoła katolickiego została konfiskowana i przekazana na rzecz skarbu Rosji. Szczególny nacisk odczół kościół unicki.

Na rozkaz Czerkaskiego zakazano odprawiać msze według tradycji rzymskokatolickiej. Z kolei ludność unicka nie przyjęło cudzego dla nich duchowieństwa i odpowiedziało na takie działania agresją. Na początku 1875 roku na rozkaz imperatora setki unitów skazano na przesiedlenie do rosyjskich gubernii. Dopiero w 1904 roku u skazanych na przesiedlenie pojawiła się możliwość na przywrócenie do katolicyzmu<sup>5</sup>

W społeczeństwie polskim istniała myśl o zniesieniu przez władzę klasztorów polskich. Ale ich niepokojące oczekiwania nie spełniły się. Reformę klaszorską hamowała kwestia finansowa. Reforma miała być realizowana kosztem własności prywatnej konfiskowanej u klasztorów. Dla realizacji reformy klasztornej niezbędne były dwa warunki:

---



1. trzeba było zebrać informację o wszystkich klasztorach w Polsce, przeliczenie majątków należących do tych klasztorów
2. trzeba było zebrać w Sankt-Petersburgu wszystkie dokumenty odnośnie znoszenia klasztorów jak na terenie Rosji tak za granicą.

---

Kierował tymi sprawami N. Milutin, który wraz ze swoimi współpracownikami w tajemniczy sposób zebrał wszystkie dokumenty o klasztorach polskich i przekazał je imperatorowi. Według tych dokumentów na początku 1864 roku 3 800 000 katolikom w Polsce służyło: klasztorów – 197, męskich klasztorów – 155, żeńskich klasztorów – 42, mnisi – 2 180, siostry zakonne – 548. Na podstawie tej dokumentacji 46 666 katolikom służyło 16 przedstawicieli duchowieństwa. Rząd postanowił, że w odniesieniu do zapotrzebowań ludności, przedstawicieli duchowieństwa było trzy razy więcej niż, niż to. było w zachodniej części imperium i że w latach 30-ych tam zniesiono 300 klasztorów. Według decyzji rządu miały być zniesione wszystkie rzymskokatolickie klasztory, którzy miały negatywny wpływ na świadomość polskiego narodu.

25 maja 1864 roku na podstawie zapoznania się ze sprawozdaniem N. Milutina, imperator zlecił zachodniemu i polskiemu komitetom zaplanować reformę klasztorów polskich. Według ich postanowień, klasztory miały być funkcjonować następnie:

---

<sup>1</sup> жур. Духовный Вестник, 1889 г., № 20

<sup>2</sup> Zyrjanow, P., Rosyjskie klasztory w XIX i na początku XX wieku, M., 1987 r, str. 155

<sup>3</sup> Smolicz I.K., Russkaja starina, 1891 r., №5, str. 356-357

<sup>4</sup> Grabenski W., Dzieje narodu polskiego, St- Ptr, str. 269-270

<sup>5</sup> Gaz, Rosja, t. I, 1905, str. 356-364, Pogodin A., Dzieje narodu polskiego w XIX wieku, M, 1915 r.

- 1) zlikwidować wszystkie klasztory, które brały udział w antyrządowej działalności;
- 2) wszystkie jednostki harytatywne, które działały przy zlikwidowanych klasztorach, miały funkcjonować dale, do przejścia ich do jurysdykcji rządowej;

- 3) klasztory, które posiadały kościoły i parafie miały funkcjonować dalej wraz ze swoim inwentarem kościelnym;
  - 4) do skarbu państwowego miały być przekazane majątki jak zlikwidowanych tak samo działających klasztorów;
  - 5) komisja miała ustalić nowe reguły przyjęcia do seminarium nowych osób;
  - 6) komisja miała wyjaśnić kto z przedstawicieli duchowieństwa brał udział w antyrządowych działaniach i przekazać ich imiona władzom;
  - 7) zebrać informację o wszystkich, kto był związany z kościołem katolickim i przekazać ich imiona odpowiednim organom”<sup>1</sup>.
- Hrabia Berg miał kontrolować miesięczną działalność komitetu. Kierownikiem komitetu hrabia Czerkaski. Członkami zaś byli: dyrektor kancelarii imperskiej G. Czestilin; general-gubernator hrabia Operman; general-polizmeister Polski i fligel-adjutant pułkownik M. Anenkov; Radca komitetu Draszusow; wice-dyrektor sztabu głównego pułkownik G. Anuchin; sekretarzem został Kaszyrin.

Komisja rozpoczęła pracę 29 czerwca 1864 roku i po 11 radach skończyła ją. 5 sierpnia przedstawiła wyniki na dwór imperski.

Podczas pracy komisji okazało się, że podczas działalności antyrządowej nie całe duchowieństwo klasztoru brało w nim udział, z wyjątkiem oddzielnych osób. Mimo to komisja postanowiła zlikwidować klasztory, w których nawet jeden mnich brał udział w wyżej podanych działalnościach, apelując do przykazu Papieża Piusa V, który zlikwidował wszystkie zakony kościeckne, w których nawet jeden mnich brał udział w ruchu antypaństwowym.

Wszystkie klasztory w których było mniej niż 8 mnichów zostały zlikwidowane. Reszta klasztorów rozdzielono na dwie kategorie: etatowe i nietatowe. W efekcie na podstawie ustawy komisji z 155 męskich klasztorów 71 zlikwidowano, 39 – z powodu antyrządowej działalności, 20 etatowych i 25 nietatowych. Z 21 żeńskich klasztorów zlikwidowano 4, z reszty 17 klasztorów 10 zostało etatowych, 7 – nietatowych<sup>1</sup>. Likwidacja nietatowych klasztorów potrwała do lat 80-ych, kiedy wszystkie nietatowe klasztory ostatecznie zlikwidowano.

---

<sup>1</sup> D. Anuchin, Reforma klasztorna w Królestwie Polskim, str. 516

15-16 listopada 1864 roku w nocy komisja rozpoczęła realizację likwidacji i zniesienia klasztorów. Duchowieństwo według życzenia zaś wyjechało zaranicę (Austria, Niemcy, Francja). Jako pomoc każdej osobie zaproponowano kwotę w wysokości 140 rubli.

Najwyższe duchowieństwo katolickie zwróciło się o pomoc do Stolicy Apostolskiej. Kardynał Antonelli zwrócił się z notą protestu do rządu rosyjskiego, ale władze Rosji zostawiły notę bez odpowiedzi.

Po zniesieniu klasztorów komisja rozpoczęła realizację finansowej części tej reformy czyli proces przekazania własności majątkowej do skarbu państwowego Rosji. Proces ten trwał do 1870 roku. Na koniec klasztory polskie pozbawiono wszystkiej własności majątkowej, w wyniku czego kościół katolicki w Polsce stracił wszystkie berkiety gospodarcze.

---

**სოფიო ანდლულაძე**

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი

**„ქუთაისის კრება“ (1926წ. დეკემბერი) და ეპისკოპოსი სტეფანე  
ბოლბელი  
(ვასილ კარბელაშვილი)**

XX საუკუნის 20-იანი წლები საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე რთული და წინააღმდეგობებით აღსავსე პერიოდია. საქართველოს გასაბჭოებისთანავე (1921წ. თებერვალი), ხელისუფლების სათავეში მოსული ბოლშევიკების გადაუდებელ ამოცანას კომუნისტური იდეალებით გაჯერებული „რწმენის“ ფორმირება შეადგენდა, და მას ახალი პოლიტიკური და ეკონომიკური წყობილების შექმნა-ჩამოყალიბების პარალელურად, გადამწყვეტი როლი უნდა შეესრულებინა სოციალიზმის მშენებლობის საქმეში. საქართველოს ეკლესიის წინაშე იდგა არა მხოლოდ ფიზიკური გადარჩენის, არამედ მისი ავტოკეფალური უფლებებისათვის ბრძოლის საკითხიც. ყოველივე ზემოაღნიშნული მეტად მძიმე პირობებში აყენებდა საქართველოს ეკლესიის მაღალ იერარქებს.

თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში რამდენადმე განსხვავებული მოსაზრებები არსებობს აღნიშნულ პერიოდში მოღვაწე ცალკეულ სასულიერო პირთა როლისა და მნიშვნელობის შესახებ. შეიქმნა კიდევ ზოგიერთი სასულიერო იერარქის მოღალატის ხატი საბჭოთა ხელისუფლებასთან კომპრომისისა და თანამშრომლობის მოტივით, რაც განპირობებულია საქართველოს ეკლესიის ისტორიის

ესოდენ რთული პერიოდის ჯერ კიდევ ზედაპირული შესწავლით. ჯეროვნად არ არის გაშუქებული და გაანალიზებული იმ სასულიერო პირთა მოღვაწეობის დეტალები, რომელთაც მეტად საპასუხისმგებლო პერიოდში მოუხდათ ბრძოლა ეროვნული ეკლესიის გადასარჩენად. ჩვენს მცდელობას შეადგენს XX საუკუნის 20-იანი წლების ერთ-ერთი თვალსაჩინო სასულიერო პირის, ეპისკოპოსი სტეფანე ბოდბელის (ვასილ კარბელაშვილი) მოღვაწეობის ზოგიერთი მნიშვნელოვანი დეტალის წარმონაჩენ-გაანალიზება, რაც წინგადადგმული, მოკრძალებული ნაბიჯი იქნება აღნიშნული პერიოდის შესწავლის თვალსაზრისით.

ცნობილი ავტოკეფალისტისა და საზოგადო მოღვაწის სამღვდელთმთავრო კარიერა 1925 წლის შემოდგომიდან დაიწყო, როდესაც იგი ხელდასხმულ იქნა ბოდბელ ეპისკოპოსად [5;102,69]. ეპისკოპოს სტეფანე ბოდბელს აღნიშნული პატივის პასუხისმგებლობა და სიმძიმე იმთავითვე კარგად ჰქონდა გაცნობიერებული [7;56,274]. XX საუკუნის 20-იანი წლები ხომ მართლაც უკიდურესად მძიმე იყო საქართველოს ეკლესიისათვის. მას ჯერ კიდევ არ ჰქონდა მომუშაებული რუსეთის სინოდისა და საეპარქოსოს მიერ 117 წლიანი ბატონობის შედეგად მიყენებული ჭრილობები, ხოლო მენშევიკური მთავრობის ანტისაეკლესიო კურსისა და შემდეგში ბოლშევიკური ოკუპაციის შემდეგ განხორციელებული ათეისტური პოლიტიკა ეჭვქვეშ აყენებდა მის არსებობასაც კი. 1922წლის დასაწყისში, კათალიკოს-პატრიარქ ამბროსის (ხელაია) მიერ გენუის საერთაშორისო კონფერენციაზე გაგზავნილმა მემორანდუმმა, რომელიც აშკარა პროტესტს გამოხატავდა საბჭოთა რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსიის წინააღმდეგ, კიდევ უფრო გაამძაფრა ის დაპირისპირება, რაც საბჭოთა ხელისუფლებასა და საქართველოს ეკლესიას შორის არსებობდა. კათალიკოს-პატრიარქ ამბროსის (ხელაია) და საკათალიკოსო საბჭოს წევრთა დაპატიმრების შემდეგ ეკლესიის შიგნით მწვავე კრიზისი გამოვლიდა. საჭირო გახდა გამოსავლის ძიება საბჭოთა ხელისუფლებასთან არსებული დამაბული ვითარების განსამუხტავად, რის შედეგადაც ეკლესიის შიგნით ოპოზიციური ფრთა ჩამოყალიბდა. ამ უკანასკნელმა ეკლესიის გადარჩენის გზა საბჭოთა ხელისუფლებასთან დამოკიდებულების შეცვლით წარმართა. შექმნილი ვითარებიდან გამომდინარე, სასიცოცხლოდ აუცილებელი შეიქმნა გარკვეულ კომპრომისზე წასვლა. აღნიშნული პროცესი, რომელიც ყოფილი იმპერიის მასშტაბით მიმდინარეობდა, უპირველეს ყოვლისა საბჭოთა ხელისუფლების ინტერესებში შედიოდა, რადგან, მისი მეშვეობით

ეკლესიის მოდერნიზაცია და ხელისუფლების ერთგული სამღვდლოების ჩამოყალიბება უნდა მომხდარიყო. სამღვდლოების იმ ნაწილმა, რომელიც მიმდინარე პოლიტიკურ გაერთიანებასთან მორიგებას ცდილობდა, საფუძველი დაუდო ე.წ. „განახლების მოძრაობას“ [1;446]. რუსეთის ეკლესიაში „განახლების მოძრაობის“ ფორმირება- ჩამოყალიბებას თავისი წინარე ისტორია აქვს და თავისი იდეოლოგიური მრწამსიდან გამომდინარე, საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირობებში, მეტად საშიში მიმდინარეობის სახე მიიღო, რამაც ხელი შეუწყო რუსეთის ეკლესიაში განხეთქილების შეტანას. რაც შეეხება საქართველოს ეკლესიაში ჩამოყალიბებულ დაჯგუფებას, მას არაფერი ჰქონია საერთო რუსეთის „განახლებლებთან“ ამ უკანასკნელისაგან რადიკალურად განსხვავებული ინტერესების გამო. მათ საქართველოს ეკლესიის გადარჩენის ერთადერთ საშუალებად საბჭოთა ქვეყნისა და მთავრობის ინსტრუქციების გათვალისწინება მიაჩნდათ [1;447] და კარგად უწყოდნენ, რომ განსაცდელის ჟამს ეკლესიურ მოღვაწეთა სიბრძნე ყოველთვის იმაში გამოიხატებოდა, რომ ფორმას ისინი არ ანაცვალდნენ შინაარსს: სახელმწიფოს ცვალებად მართვა-გამგეობის მხარეს ეკლესიის მართვა-გამგეობის გარეგან მხარეს შეუფარდებდნენ ხოლმე - „სამოქალაქოთა და საერთოა წესთა საეკლესიონიცა შეუდგენ განწესებანი სამრევლოთანიო“ – ბრძანებენ მეოთხე (7) და მეექვსე (38) მსოფლიო კრების მამანი [5;102,86].

ქართველი სამღვდლოების ოპოზიციურად განწყობილმა ნაწილმა, რომელიც იბულებული იყო ელიარებინა საბჭოთა ხელისუფლება, დაიწყო მასთან საერთო ენის გამონახვის გზებისა და საშუალებების ძიება. ზემოაღნიშნულის გამოხატულებას წარმოადგენდა მათ მიერ 1926 წლის დეკემბერში ქ.ქუთაისში მოწვეული საეკლესიო კრება. ამის გამო მათ კომუნისტები „ქუთათურებად“ მოიხსენებდნენ. მის აქტიურ მონაწილედ ეპისკოპოსი სტეფანე ბოდბელიც გვევლინება. „ქუთაისის კრება“ 1926 წლის 24-25 დეკემბერს მიმდინარეობდა, რომლის ერთ-ერთ ძირითად მიზანს საბჭოთა ხელისუფლებისადმი ეკლესიის მსახურთა მხარდაჭერის დაფიქსირება წარმოადგენდა [7;65,53]. კრებაზე შემუშავებულ იქნა მოწოდება „სრულიად საქართველოს მორწმუნეთა მიმართ“, რომელიც 1927 წლის 6 იანვრითაა დათარიღებული [5;102,446]. აღნიშნული საკითხი შესწავლილია რიგი მკვლევარების (ს.ვარდოსანიძე, ი.არაბიძე, კ.წინგუაშვილი და სხვ.) მიერ, ამიტომ ჩვენ არ შევჩერდებით მის დეტალურ გაშუქებაზე და იმ დებულებების განხილვაზე, რაც შემუშავებულ იქნა ამ დროს. ჩვენს მიზანს წარმოადგენს აღნიშნული

თავყრილობის გლობალურ ასპექტში განხილვა და იმ ძირეული მიზეზ-შედეგების წარმოჩენა, რაც არსებითად იყო დაკავშირებული ერთი შეხედვით „თვითმარქვია ყრილობასთან“. ყოველივე ამის ფონზე კი განვიხილავთ ეპისკოპოს სტეფანე ბოდბელის დამოკიდებულებასა და მის უშუალო მონაწილეობას ამ პროცესებში.

საქართველოს ეკლესიის აუტანელი ღვენისა და შევიწროვების პირობებში, მისი უმაღლესი იერარქის მიერ საბჭოთა ხელისუფლებისადმი მკვეთრად რადიკალური პოზიციის დაფიქსირების უარყოფითი შედეგები იმთავითვე თვალსაჩინო გახდა (ამ შემთხვევაში ივულისხმება კათალიკოს-პატრიარქ ამბროსის (ხელაია) მიერ გენუის საერთაშორისო კონფერენციაზე გაგზავნილი მემორანდუმი – ს. ა). საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენელთა მხრიდან საბჭოთა ხელისუფლებისადმი გარკვეულ კომპრომისზე წასვლა დროის მოთხოვნით იყო ნაკარნახევი და არა ცალკეულ იერარქთა „მოღალატური“ პოზიციით. ამასთანავე გასათვალისწინებელია ის საფრთხეც, რაც საქართველოს ეკლესიას ემუქრებოდა რუსეთის ეკლესიის შიგნით მიმდინარე უმძიმესი პროცესებიდან გამომდინარე. ახალი „ობნოვლენური ეკლესიის“ წარმომადგენლები საქართველოში, რომლებიც საქართველოს ეკლესიის არაქართულ სამრევლოებში მოღვაწეობდნენ, ეცდებოდნენ აღნიშნული პროცესის საქართველოს ეკლესიაში გადმონერგვას. საფრთხის თავიდან აცილება კი ორგანულად იყო დაკავშირებული საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალური უფლებების ტერიტორიალური პრინციპით დაკანონებასთან.

იმის დასადასტურებლად, რომ საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენელთა ოპოზიციურ ფრთას, ე.წ. „ქუთათურებს“, არავითარი კავშირი არ ჰქონდა „განმახლებელთა მოძრაობასთან“, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროდ მიგვაჩნია მოკლედ განვმარტოთ ამ უკანასკნელის არსი და მისი განმასხვავებელი ნიშნები ჭეშმარიტი ქრისტიანობისაგან, რის შედეგადაც იგი მწვალებლობად ჩამოყალიბდა. „განმახლებლები“ იდეურ დასაყრდენს „ქრისტიანული სოციალიზმის“ რუს იდეოლოგებში, ფ. მ. დოსტოვესკისა და ლ.ნ. ტოლსტოის სოციალურ და ფილოსოფიურ შეხედულებებში ხედავდნენ, რომლებიც მათი წინასწარმეტყველნი აღმოჩნდნენ. „განმახლებელთა“ მტკიცებით, პირველდაწყებითი ქრისტიანობის ისტორიული მისია ექსპლოატაციის, სოციალური უთანხმოების, პოლიტიკური და ეკონომიკური უთანასწორობის მოსპობაში, ე.ი. დედამიწაზე სოციალური სამართლიანობის დამყარებაში მდგომარეობდა [2;134-138]. მათი ერთ-ერთი ლიდერი ვედენსკი ამბობდა: „ქრისტიანობას

უნდა სასუფეველი ღვთისა არა მარტო იმ ქვეყანაში, არამედ აქაც, ჩვენს მარტოსულ ტანჯულ მიწაზეც. ქრისტემ ღვდამიწაზე მოიტანა სოციალური სამართლიანობა, მსოფლიომ უნდა იცხოვროს ახალი ცხოვრებით [2;134]. აღნიშნული სიტყვები ნათელი დადასტურებაა იმისა, რომ „განმანათლებლები“ თავიანთი შეხედულებებით ძირეულად ეწინააღმდეგებოდნენ ქრისტეანობის ჭეშმარიტ არსს. 1922წლის 16(29) მაისის კრებაზე მათ მიერ გატარებულ იქნა: ლიტურგიკული, კანონიკური და სამრევლო რეფორმები. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი ძირეული რეფორმები, რომლებიც თავდაყირა აყენებდა ქრისტეანულ სწავლებას, საქართველოს ეკლესიაში არ გატარებულა. „ქუთაისის კრების“ მოწოდებაში „საქართველოს ეკლესიის მორწმუნეთა მიმართ“ ვკითხულობთ: „ქ. ქუთაისის კრების მორწმუნეთა მიზანია უმთავრესად საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობა ჩააყენოს ნორმალურ კალაპოტში, გარეშე პოლიტიკისა, მისი სრული ავტოკეფალობის საფუძველზე... ჩვენ არავითარი მწვალებლური რეფორმის მომხრენი არა ვართ... რეფორმის უნით არა ვართ შეპყრობილნი და არც ვაპირებთ მათ შემოღებას, თუ ამას საჭიროდ არ დაინახავს სრულიად საქართველოს საეკლესიო კრება სხვა ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიებთან შეთანხმებით“ [5;102,446]. მიუხედავად კათალიკოს-პატრიარქ ამბროსის (ხელაია) გაფრთხილებისა [7;54,200], ეპისკოპოსი სტეფანე ბოდბელი „ქუთაისის კრების“ აქტიურ მონაწილედ გვევლინება, სადაც ის არჩეულ იქნა სრულიად საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის წევრად [6;1511].

ეპისკოპოს სტეფანე ბოდბელის მონაწილეობა „ქუთაისის კრებაში“, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ განაპირობა მისმა გულწრფელმა სურვილმა საქართველოს ეკლესიის გადასარჩენად: „...მე მხოლოდ მშვიდობიანობისათვის ჩავები გულუბრყვილობითა ჩემითა და სიყვარულისა და სიმტკიცისათვის სამშობლო ეკლესიისადმი, სხვა არაფერი...“ [7;272,15] – აღნიშნავდა იგი სინანულით და კათალიკოს-პატრიარქ ამბროსის (ხელაია) მიმართავდა: „თქვენს უწმიდესობას არ უნებებია ქუთაისის კრების დადგენილებების დამტკიცება. მე ვემორჩილები თქვენი უწმიდესობის პირად განკარგულებას, როგორც ჩვენის ავტოკეფალურ მამამთავრისას, ოღონდ საჭიროდ მიმაჩნია მოგახსენოთ, რომ 24 დეკემბრის ქ. ქუთაისის დადგენილებების უკუგდება, ეგრეთი უყურადღებობა დიდ საფრთხეს უქადის ჩვენი ეკლესიის შინაური ცხოვრების მშვიდობიანობას და მთლიანობას“ [7; 66,29]. აქვე უნდა დავძინოთ, რომ იმ დროისათვის, საქართველოს ეკლესიაში არსებული

დაპირისპირებანი არ სცილდებოდა პიროვნულ, სუბიექტურ შეხედულებებზე დაფუძნებულ დაპირისპირების ჩარჩოებს და იგი არ უნდა განვიხილოთ როგორც ეკლესიის დაშლის მცდელობა. დაპირისპირებულ მხარეთა საერთო მიზანს ეკლესიის გადარჩენა, მისი მტკიცე ეროვნულ ნიადაგზე დაფუძნება და ავტოკეფალური უფლებების დაკანონება წარმოადგენდა. წინააღმდეგობა მხოლოდ იმაში გამოიხატებოდა, რომ ყოველივე ზემოაღნიშნულის განხორციელებას ისინი განსხვავებული გზებით მოიაზრებდნენ.

ეპისკოპოსი სტეფანე ბობეღის შეხედულებები კარგად ფორმულირდება მის ერთ-ერთ გამოხატვაში საეპარქიო კრებისადმი: „ახალ, განახლებულმა ცხოვრებამ სულ სხვანაირი სწავლება მოგვიტანა, სულ სხვანაირი ცოდნა შეიძინა და სწორედ ამის საშუალებით იბრძვიან დღეს წინააღმდეგ ქრისტესა და ქრისტიანობისა. მათ მუშაობას გამარჯვება არ მიეღის, იმიტომ, რომ ქრისტეს გარეშე ამკვიდრებენ ახალ ქრისტიანობას, რომელიც ძირფესვიანად იღებს კაცის გულიდან სარწმუნეობას, ანადგურებს, ანგრევს მის ოჯახს და აყირავებს მის ზნეობას. ეს არის წინა დღისა, რომ ის გამარჯვებას ვერ მიაღწევს და ვერ ეღირსება რასაც ელტვის“ [7; 55,20]. საყურადღებოდ მიგვაჩნია მის პირად არქივში დაცული ორი წერილი სათაურით: „რუსეთის ეკლესიის საქმე და ვითარება საქართველოში“, რომელიც 1925 წლის ნოემბრითაა დათარიღებული. ამ წერილიდან ნათლად ჩანს მისი უარყოფითი დამოკიდებულება რუსეთის ეკლესიაში მიმდინარე პროცესებისადმი. იგი განიხილავს რუსეთის ეკლესიის წიაღში ჩამოყალიბებულ მწვალებლურ მიმდინარეობებს და მათი წარმომადგენლების მოღვაწეობას საქართველოს ეკლესიის არაქართულ სამრევლოებში და აღნიშნავს იმ მოსალოდნელი საფრთხის შესახებ, რაც საქართველოს ეკლესიას ემუქრებოდა ამ უკანასკნელთა მოღვაწეობის შედეგად [7; 68, 15-69].

ჩვენი მოსაზრებით „ქუთაისის კრება“ თავისი ფორმით და შინაარსით ძალიან ჰგავს რუსეთის ეკლესიაში 1925 წლის 22 დეკემბერს, დონის მონასტერში გამართულ სასულიერო იერარქთა კრებას, რომელშიც ათი ეპისკოპოსი მონაწილეობდა და მას ეკატერინბურგელი მთავარეპისკოპოსი გრიგოლი (იაცკოვსკი) თავმჯდომარეობდა. ამ კრებაზე შეიქმნა დროებითი უმაღლესი საეკლესიო საბჭო ექვსი მთავარეპისკოპოსის შემადგენლობით და იგი ლეგალიზებულ იქნა სახელმწიფო ხელისუფლების მიერ [3; 73-90]. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ისინი არანირ კავშირში არ იყვნენ „განმახლებლებთან“ და ქრისტიანული სწავლების ერთგულნი



რჩებოდნენ. მაშასადამე, საქართველოს ეკლესიაში, ერთი წლის შემდეგ, თითქმის ანალოგიური შინაარსის კრების მოწვევა მანიშნებელია იმისა, რომ ასეთი სახის წინააღმდეგობების წარმოქმნას ეკლესიის წიაღში ერთნაირი მიზეზი ჰქონდა და ეკლესიისადმი საბჭოთა ხელისუფლების დამოკიდებულება ელო საფუძვლად [4; 112].

მეტად საყურადღებოდ მიგვაჩნია 1929 წლის 22 მაისის საკათალიკოსო სინოდის სრული შემადგენლობის სხდომის ოქმი, რომელიც შესანიშნავ წყაროს წარმოადგენს იმ დროის საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობისა და სასულიერო პირთა შორის დამოკიდებულების შესწავლის თვალსაზრისით. აღნიშნულ სხდომაზე ეპისკოპოსი სტეფანე ბოდბელი საყვედურით მიმართავს კათალიკოს-პატრიარქ ქრისტეფორეს (ციციშვილი): „...მე თქვენ გენდეთ, რადგან დამარწმუნეთ რომ თუ საკათალიკოსო საბჭოს ჩამოვაგდებთ, ეკლესია გაბედნიერდებაო, დაუბრუნდება სახლები, მიეცემა სკოლის გახსნისა და ბეჭდვითი ორგანოს გამოცემის (უფლება) ნებართვა, შეწყდება ეკლესიების დაწვა-დანგრევა და სამღვდლოების შევიწროება“ [5;102,340]. მას ისევ გულუბრყვილოდ სჯეროდა, რომ ბოლშევიკების სიტყვა და საქმე ერთმანეთს არ ემიჯნებოდა, და მათ მიერ გამოცემული დეკრეტების განუხორციელებლობას სხვადასხვა მიზეზებით ხსნიდა. საინტერესოა ამავე სხდომაზე დეკანოზ კანდელაკის სიტყვა: „...როგორც ეხლა ვეცნობი საკათალიკოსო საბჭოს საქმიანობას, ვრწმუნდები, რომ იქ საქმიანობა თუ მეტი არ იყო, ნაკლები მაინც არ ყოფილა, მაგრამ ისინიც ისეთივე უძლურნი იყვნენ, როგორც ჩვენ ვართ. ეს უძლურება არ ყოფილა დამოკიდებული მათზე, არამედ საბჭოს საქმიანობის გარეშე მიზეზებზე“ [5;102,340]. აღნიშნული სიტყვები იმის მანიშნებელია, რომ ქართველი სამღვდლოებისათვის თანდათან ცხადი ხდებოდა მათ შორის დაპირისპირებისა და უთანხმოების ნამდვილი მიზეზი და ეს უკანასკნელი ბოლშევიკურ ათეისტურ პოლიტიკაში იყო საძიებელი.

ამრიგად, 1926 წლის დეკემბერში, ქართველი სამღვდლოების ოპოზიციურად განწყობილი ნაწილის მიერ გამართული „ქუთაისის კრება“ დროისა და ვითარების კარნახით გამოწვეულ მოვლენად განიხილება და თავისი არსით არ წარმოადგენს რუსეთის ეკლესიაში იმ დროისათვის ფუნდამენტულ „განმაახლებელთა მოძრაობის“ გამოძახილს. საქართველოს ეკლესიაში მოღვაწე სასულიერო იერარქებს შორის არსებული აზრთა სხვადასხვაობისა და უმნიშვნელო დაპირისპირების მიუხედავად, რომელიც უმთავრესად საბჭოთა ხელისუფლების უარყოფითი ზემოქმედებითა და ინსპირირებით ხდებოდა, საქართველოს ეკლესიას აშორდა ის დიდი

უბედურება, რაც ამავე პერიოდში რუსეთის ეკლესიას დაატყდა თავს განხეთქილების (სქიზმა) სახით. ყოველივე ამის მიზეზი კი იმ გამოჩენილ სასულიერო იერარქთა დამსახურებაა, რომლებსაც საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობა უმძიმეს დროში მოუხდათ. მათი ძალისხმევის შედეგად საქართველოს ეკლესიამ გაუძლო დროს და შეინარჩუნა არა მხოლოდ ფიზიკური არსებობა, არამედ გარკვეულ წარმატებებსაც მიაღწია ავტოკეფალური უფლებების დაკანონების გზაზე. დიდია ამ პროცესებში ეპისკოპოს სტეფანე ბოღბელის წვლილი, რომელმაც თავისი მოღვაწეობით წარუშლელი კვალი დატოვა საქართველოს ეკლესიის მატინაჟში.

### გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

1. ქ. პავლიაშვილი, საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორია (1800-1945), ნაწ. I, თბ., 2008.
2. Шишкин А. А., Сушность и критическая оценка «обновленческого» раскола русской православной церкви, Казань, 1970 г.
3. Протоиерей Владислав Цыпин , История русской православной церкви, Москва, патриархия, издатель. Дом «Хроника», 1994.
4. ი. არაბიძე, “განახლების მოძრაობა“ საქართველოს ეკლესიაში XX ს. 20-30-იან წლებში, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია, თბ., 2005.
5. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, კ. ცინცაძის ფონდი, საბუთი №102.
6. იქვე, კ. საბაგლიშვილის ფონდი, საბუთი №1511.
7. იქვე, ვ. კარბელაშვილის ფონდი, საბუთები №№54, 55, 56, 65, 66,68, 272.

**“The Kutaisi Council”(December, 1926) and Bishop of  
Bodbe Stephane  
(Vasil KarbelaShvili)**

“The Kutaisi Council” held by the opposition part of Georgian clergy in December, 1926 was the event determined by the time and circumstances. It was not an aftermath of so called “Obnovlencheskoe Dvidzenie” (a certain movement called “Obnovlenchestvo”(renovation) within the Church of Russia). Despite the opposition and the difference of the Church of Georgia hierarchs’ viewpoints, inspired mainly by the Soviet authorities, the Church of Georgia avoided the danger of schism that the Church of Russia could not. The well-known church hierarchs of those days, who had to lead the Church of Georgia in that extremely difficult days, were able to avoid this danger. With the efforts of these hierarchs the Orthodox Church of Georgia could stand the difficulties of time and survived not only physically but attained success on its way to legalize the rights of autocephaly. In this processes the contribution of the bishop of Bodbe Stephane (Vasil Karbelashvili) is great, who left lasting sign in the history of the Church of Georgia.

**ეთერ ბოკელავაძე**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი,  
ქრისტიანობის ისტორიის მიმართულება,  
I კურსი (მაგისტრატურა)

**საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საპატრიარქო ღირსების  
აღიარება კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს მიერ (1990 წ.)**

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიისა და მისი მწყემსმთავრის საპატრიარქო ღირსების საგანი არაერთხელ ყოფილა ქართველ მკვლევართა კვლევის საგანი. განსაკუთრებული აქტუალობა მან XX საუკუნის მეორე ნახევარში, მსოფლიო

საეკლესიო და საერთაშორისო პოლიტიკურ ასპარეზზე მიმდინარე მოვლენების ფონზე შეიძინა.

ისტორიულად ცნობილია, რომ კერ კიდევ XIX საუკუნის დასასრულსა და XX საუკუნის დასაწყისში ევროპაში საფუძველი ჩაეყარა ქრისტიანულ ეკლესიათა შორის დიალოგის “ეკუმენური მოძრაობის” სახელწოდებით მიმდინარე ცნობილ პროცესს, რომელიც საწყის ეტაპზე სხვადასხვა ქრისტიანულ ეკლესიებს შორის ურთიერთობების კოორდინირებას და არსებული კონფრონტაციისა და ანტაგონიზმის ლიკვიდაციას ისახავდა მიზნად. აღნიშნული, ევროპაში მიმდინარე მწვავე პოლიტიკური პროცესებით იყო ნაკარნახევი, რომელთა დარეგულირება უპირველეს ყოვლისა, ეკლესიათა დიალოგისაა და მათი უშუალო მონაწილეობით იყო შესაძლებელი.

პირველი, მართლმადიდებელ ეკლესიათაგან, ამ მოძრაობაში აქტიურად კონსტანტინეპოლის მსოფლიო საპატრიარქო ჩაება, რომელმაც 1920 წელს ოფიციალური მიმართვით მოუწოდა ქრისტიანულ სამყაროს საეკლესიო ტრადიციების ურთიერთპატივისცემის, ძმური ეპისტოლეების გაცვლისა და პროზელიტისზმის აკრძალვისაკენ (17, 10). დროთა განმავლობაში კი, მეორე მსოფლიო ომის მსვლელობისა და შემდგომ, “ცივი ომის” პერიოდში ეკუმენურ მოძრაობას და მის ცენტრალურ ორგანოს— “ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს” ხალხთაშორის სამშვიდობო მისიის ფუნქციები დაეკისრა.

1962 წელს ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს წევრი საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიაც გახდა. ქართული ეკლესიის წარმომადგენლობა ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტ ილიას (შიოლაშვილი) ხელმძღვანელობით, 60-იან წწ-ში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ემს-ს დეპარტამენტის—“ეკლესია და ცხოვრება” მუშაობაში. აღსანიშნავია ის, რომ საქართველოს ეკლესიის მონაწილეობას ამ საერთო ქრისტიანულ მოძრაობაში, ორსაუკუნოვანი საეკლესიო იზოლაციის შემდეგ, ისტორიული მნიშვნელობა ჰქონდა. თ. ფანჯიკიძის მართებული შეფასებით “მსოფლიო ეკლესიათა საბჭო ქართული ეკლესიისათვის იყო ერთგვარი სარკმელი, რომლითაც იგი ევროპაში იყურებოდა” (6:91). აღნიშნულმა მისცა ბიძგი ქართველი სამღვდელოების ბრძოლის ახალ ეტაპს საქართველოს ეკლესიის სუვერენული უფლებების აღიარებისათვის.

1963 წელს კუნძულ როდოსზე მიმდინარე მართლმადიდებელ ეკლესიათა სამშვიდობო ფორუმზე, ქართული ეკლესიის დელეგაციამ ჯერ კიდევ ბათუმელ-შემოქმედელი ეპისკოპოსის ილიას (შიოლაშვილი) ხელმძღვანელობით კონსტანტინეპოლის მსოფლიო

საპატრიარქოსა და სხვა მართლმადიდებელ ეკლესიათა წარმომადგენლების წინაშე დააყენა საქართველოს ეკლესიის სტატუსისა და მისი მამამთავრის ტიტულის აღიარების საკითხი. კერძოდ, ცნობილია, რომ არც 1811 წლამდე და არც 1917 წლის ავტოკეფალიის აღდგენის შემდეგ, კონსტანტინეპოლის საპატრიარქო არ ცნობდა საქართველოს ეკლესიის საპატრიარქო ღირსებას. მსოფლიო საპატრიარქოს ოფიციალურ არგუმენტს წარმოადგენდა ის, რომ ქართული ეკლესიისათვის თვითმწყობის მიცემა მოხდა ანტიოქიის საპატრიარქოს მიერ. აღნიშნული კი მხოლოდ კონსტანტინეპოლის მსოფლიო საპატრიარქოს პრეროგატივა იყო (22, 40).

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ტახტზე მისი უწმინდესობის ილია II-ის ინტრონიზაციის შემდეგ, საქართველოს ავტოკეფალიის საკითხმა განსაკუთრებული აქტუალობა შეიძინა, რასაც თავის მხრივ, ხელი შეუწყო მისი საჭეთმპყრობლის როლმა ემს-ის ეგიდით წარმართულ მსოფლიო საეკლესიო მისიებში.<sup>51</sup> 1979 წლის 1-13 იანვარს ქალაქ კინგსტონში (იამაიკა) მიმდინარე ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს სხდომაზე, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II არჩეულ იქნა ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს პრეზიდენტად (10, 5). ამასთან დაკავშირებით 1979 წლის მაისში ბულგარეთის საგარეო საქმეთა მინისტრის მოადგილე და ბულგარეთის ეკლესიათა სახელმწიფო კომიტეტის თავმჯდომარე ლუბომირ პოპოვი აღნიშნავდა: “ილია II, ადრე მიტოპოლიტის ხარისხში მყოფი, ყოველთვის იყო დაუცხრომელი მეგრძოლი დედამიწაზე მშვიდობისა და სამართლიანობისათვის, როგორც ემს-ის წევრი. ამის მკაფიო აღიარება გახლავთ მისი უწმინდესობის არჩევა ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს პრეზიდენტად. ბედნიერია დიდი კულტურის მქონე ქართველი ერი და მისი უძველესი ქართული ეკლესია, რომელსაც მეთაურობს . . . მთელს მსოფლიოში ცნობილი დიდი საეკლესიო მოღვაწე, კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II (11, 15-16).

---

\* იხილეთ ვრცლად: ბოკელავაძე ე. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ადგილი საერთაშორისო პოლიტიკურ-დიპლომატიურ ასპარეზზე, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II-ის აღსაყდრების 30-ე წლისთავისადმი მიძღვნილი პროფესორ-მასწავლებელთა და სტუდენტთა ერთობლივი სამეცნიერო კონფერენცია “XX საუკუნის საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები” (მასალები), თბ., 2008, გვ. 120-129

1979 წლის 2-8 მაისს, მსოფლიო პატრიარქ დიმიტრიოსის მიწვევით, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ოფიციალური ვიზიტით ეწვია კონსტანტინეპოლს. მისასალმებელ სიტყვაში მისი უწმინდესობა აღნიშნავდა: “წარსული საუკუნეების ჟამთა სიავემ დააშორა ჩვენი ორი ძველი სამოციქულო ეკლესიის ახლო მეგობრობა და შეასუსტა ურთიერთთანამშრომლობის ტრადიციები. მაგრამ მრავალი საუკუნის შემდეგ ჩვენ ისევ ერთად ვართ . . . ჩვენი მიზანია ვიყოთ ერთად, ძალა ერთობაშია და ერთობა ძლიერების საწინდარია” (11, 8). საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა კონსტანტინეპოლის ეკლესიის წარმომადგენლებს შეახსენა ქართული მართლმადიდებლური ავტოკეფალური ეკლესიის ისტორია და დასძინა “ საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას კარგი დამოკიდებულება ჰქონდა კონსტანტინეპოლის ეკლესიასთან, ჩვენ გვინდა აღვადგინოთ ეს მტკიცე კავშირი”(11, 10). მისი უწმინდესობა მიუთითებდა რა კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს ქრისტიანულ ეკლესიატა შორორის მედიატორულ როლზე, მის წინაშე გადაჭრით აყენებდა ქართული ეკლესიის სტატუსის აღიარების საკითხს. მსოფლიო საპატრიარქოს წარმომადგენლებმა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს აღუთქვეს, რომ მისი სინოდი აღნიშნულ საკითხს დადებითად გადაწყვეტდა საქართველოს ეკლესიის დასაბუთებული ისტორიული მასალების მიღებისა და მათი განხილვის საფუძველზე. საქართველოს ეკლესიასთან არსებული საკითხების კურირება შაბეზში (შვეიცარია) კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს მართლმადიდებლური ცენტრის ხელმძღვანელს— მიტროპოლიტ დამასკინოსს დაევალა (12, 18).

1982 წლის 3 ივლისს საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა ოფიციალური წერილებით მიმართა კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსა და მართლმადიდებელ ეკლესიათა მეთაურებს, სადაც ვრცლად იყო გაშუქებული საქართველოს ეკლესიის ისტორია, სათანადო დოკუმენტების დართვით (12, 19). პატრიარქ დიმიტრიოსისადმი გაგზავნილ წერილში აღნიშნული იყო, რომ “თუ კონსტანტინეპოლის მსოფლიო საპატრიარქო სადავოდ მიიჩნევდა საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესიის ადგილს დიპტიხში, ამ შემთხვევაში საქართველოს საპატრიარქოს გაუჭირდებოდა მონაწილეობის მირება მსოფლიო საპატრიარქოს მიერ მოწყობილ ღონისძიებებში”. საპასუხო ეპისტოლეებით საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას მხარს უჭერდნენ კვიპროსის საარქიეპისკოპოსო, პრადის სამიტროპოლიტო, ალექსანდრიის საპატრიარქო, ვარშავის სამიტროპოლიტო და უაღრესად

მნიშვნელოვანია, რუსეთის საპატრიარქო. ნიშანდობლივია ის, რომ ქართული ეკლესიის თვითმოწესობას აღნიშნულ პერიოდში გარდა ზემოხსენებული ეკლესიებისა, აღიარებდა ანტიოქიის, ამერიკის, ინდოეთის მართლმადიდებელი ეკლესიები და თვით ვატიკანიც კი (13, 14).

როგორც ზემოთ ითქვა, აღნიშნულ პერიოდში საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობელი იმავდროულად, ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს პრეზიდენტი გახლდათ. ეს გარემოება კი თავის მხრივ ართულებდა მსოფლიო საპატრიარქოს ინიციატივითა და ემს-ის ეგიდით რაიმე მასშტაბური ღონისძიების წარმართვას ქართული ეკლესიის გვერდის ავლით. მით უფრო, რომ მსოფლიო ქრისტიანულ საკლესიო წრეებში დამოკიდებულება უძველესი კულტურისა და ტრადიციების მქონე საქართველოს ეკლესიისა და განსაკუთრებით, მისი მეთაურისადმი, დადებით ხასიათს ატარებდა. ქართული ეკლესიის აქტიური როლი საერთაშორისო სამშვიდობო მისიებში, იყო ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტორი, რამაც განაპირობა მისი ავტორიტეტის სწრაფი ზრდა. აღნიშნულს, ვფიქრობთ, კარგად აცნობიერებდა კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოც. საერთო ეკუმენური მოძრაობის ფონზე, ნებისმიერი სახის წინააღმდეგობას მართლმადიდებელ ეკლესიათა შორის, სესაძლოა სერიოზული დაბრკოლება გამოეწვია ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოში. ამიტომ 80-იანი წლების დასასრულს, მსოფლიო საპატრიარქომ საეკლესიო კანონმდებლობისა და მსოფლიო საეკლესიო-ისტორიული გამოცდილების საფუძველზე, გადაწყვეტილება საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სასარგებლოდ მიიღო.

განსაკუთრებით აღნიშვნის ღირსია ალექსანდრიისა და პოლონეთის მართლმადიდებელი ეკლესიათა წვლილი ქართული ეკლესიის სუვერენული უფლებების აღიარების საქმეში. კერძოდ, ჯერ კიდევ 1982 წლის 1 სექტემბერს ალექსანდრიის პატრიარქმა ნიკოლოზ VI-მ ეპისტოლეით მიმართა მსოფლიო პატრიარქ დიმიტრიოს I-ს, სადაც აღნიშნავდა: “ვწერთ რა თქვენ ღირსეულ ყოვლადუწმინდესობას, გამოვთქვამთ შიშს იმის შესახებ, რომ იბერიის წმიდა ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხის დაყენება<sup>52</sup> გამოიწვევს უთანხმოებებს დიორთოდოქსალურ, ასევე დიქრისტიანულ შეკრებებზე, რაც გამოვლინდება სიტყვის სიმწირით ან საერთო უარის თქმით “ერთსულოვნებაზე” დიალოგებში. ჩვენი სურვილია, ამ საკითხთან

---

\* კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს სურვილი იყო, საქართველოს ეკლესიის საკითხი მსოფლიო მართლმადიდებელ საეკლესიო კრებას გადაეწყვიტა.

დაკავშირებით მკაფიო გადაწყვეტილება მივიღოთ მსოფლიო საპატრიარქოსგან, რამეთუ გვინდა ვირწმუნოთ, რომ არამართო გააქარწყლებთ და მოხსნით ყველა გულისტკივილს და ბზარს ძმთა სიყვარულში, არამედ კანონიერ პანორთოდოქსალურ სინდისს წარმართავთ ისე, რომ კამათის გარეშე ჩადგეს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიათა შორის (22, 30-31).

1984 წლის 20 აგვისტოს კი ვარშავისა და სრულიად პოლონეთის მიტროპოლიტი ვასილი მსოფლიო პატრიარქს წერდა, რომ პოლონეთის ეკლესიის ეპისკოპოსთა კრებამ განიხილა საქართველოს ეკლესიის საკითხი და ერთხმად დაადგინა:

“ ა) საქართველოს ეკლესია უნდა ჩაითვალოს სამოქციქულო ეკლესიად, რამდენადაც იგი დააფუძნა სიმონ კანანელმა უფრო ადრე ვიდრე რუსეთის ეკლესია შეიქმნებოდა. . .

ბ) 468 წელს საქართველოს ეკლესიამ ანტიოქიის ეკლესიისაგან მიიღო ავტოკეფალია. ეს ფაქტი მისთვის სასარგებლოდ მეტყველებს, როგორც ავტოკეფალიასთან დაკავშირებით, ისე დიპტიხში მის ადგილზე” (22, 35).

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღიარების საკითხის შესახებ ინტენსიური მოლაპარაკებები წარიმართა 1987-88 წლებში. კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს მიერ მომზადებულ იქნა დოკუმენტები, რომლებიც ამა თუ იმ ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მინიჭების ან საპატრიარქო ტიტულის ბოძების ტიპიურ სიგელთა სახეს ატარებდნენ, თუმცა ქართული ეკლესიის მწყემსმთავრის დაუინებელი მოთხოვნით მათში ცვლილებები იქნა შეტანილი, კერძოდ “საქართველოს უწმიდესი მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის ცნობისა და მტკიცების სიგელში” (1990 წლის 25 იანვარი) XII საუკუნის ბერძენი კანონისთვის ბალსამონის ცნობისა და “უძველესი ქართული ისტორიული წყაროებისა და ქრონიკების” საფუძველზე, კონსტანტინეპოლის საპატრიარქო აცხადებდა: “მივიჩნევთ, რომ იგი (საქართველოს ეკლესია) ჩართულია და არის ძმურ მართლმადიდებლურ ეკლესიათა პლეადაში და ვადასტურებთ, ამასთანავე იმას, რომ იგი სახელდებულია, როგორც წმიდა ავტოკეფალური ეკლესია სრულიად საქართველოსა, ვცნობთ მას, როგორც ჩვენს სულიერ დას, რომელიც უფლებამოსილია მართოს და აწარმოოს საქმენი დამოუკიდებლად და ავტოკეფალურად. . . თავის უმაღლეს მმართველობით ორგანოს ცნობს საქართველოს მღველმთავართაგან შემდგარ სინოდს, რომლის თავმჯდომარეც არის



ყოველი მთავარეპისკოპოსი მცხეთა-თბილისისა და კათოლიკოსი სრულიად საქართველოსა” (22, 7-8).

“საქართველოს უწმიდესი ეკლესიის მეთაურისათვის საპატრიარქო ტიტულის ცნობისა დ ბოძების საპატრიარქო სინოდურ განჩინებაში კი ეწერა: “საქართველოს უწმიდეს მართლმადიდებელ ეკლესიას მიეცეს ძმური თანხმობა და აღიარება მასზედ, რომ საქართველოს უმაღლეს ეკლესია პატივდებულ იქნეს საპატრიარქო ღირსებითა და ადგილით, როგორც ადრიდანვე იხსენიებოდა უძველეს ქრონიკებსა და სხვა საეკლესიო წყაროებში. მისი ტიტული— “ მთავარეპისკოპოსი მცხეთა-თბილისისა და კათოლიკოსი სრულიად საქართველოსა” ასევე იხსენიებოდეს ამიერიდან მართლმადიდებლურ საღმრთო და წმიდა განგებებში” (22, 13).

ამრიგად საქართველოს მართლმადიდებელმა სამოციქულო ეკლესიამ დიდი ძალისხმევის ფასად, 80-იანი წლების ბოლოს შეძლო სუვერენული უფლებების აღდგენა. მსოფლიო საპატრიარქოს მიერ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისა და საპატრიარქო ღირსების აღიარებას ისტორიული მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც საქართველოსა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიათა ქრისტესმძიერი “ძმური” ურთიერთობის აღდგენის, ისე საერთაშორისო ასპარეზზექართული ეკლესიის აღიარების თვალსაზრისით.

### გამოყენებული ლიტერატურა

სამეცნიერო ლიტერატურა:

1. გუგუშვილი ვ, მცხეთა-თბილისის ეპარქია, თბ., 2006
2. ვარდოსანიძე ს, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, თბ., 2008
3. ვაჩნაძე მ, გურული ვ, საქართველოს ისტორია XX საუკუნე, თბ., 2003
4. თორაძე ვ, თორაძე ნ. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია, თბ., 2004
5. როგავა გ, საქართველოს ეკლესიის ისტორია, თბ., 1996
6. ფანჯიკიძე თ, რელიგიური პროცესები საქართველოში XX-XXI სს-თა მიჯნაზე, თბ., 2003
7. წამალაშვილი ვლ, ეკუმენიზმისა და ეკუმენისტური შემწყნარებლობისათვის, თბ., 2005

პერიოდული გამოცემები:

8. გაზ. “მადლი“, თბ., 1990, №3
9. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1978, №1
10. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1979, №1
11. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1979, №2
12. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1979, №3
13. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1980, №1
14. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1980, №2
15. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1981, №2
16. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1982, №1
17. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1983, №1
18. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1986, №1
19. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1986, №2
20. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1987, №2
21. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1988, №2
22. ჟურნ. “ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1990, №3

**Eter Bokelavadze**

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
Faculty of Humanities  
Diriction-History of Christianity  
(Master degree)

**The Recognition of patriarchal Status of the Georgian  
Orthodox Church by Constantinople’s Patriarchate in 1990  
Summary**

In this work is discused the question of historical process of the The Recognition of patriarchal Statusof the Georgian Orthodox Church by Constantinople’s Patriarchate in 1990, the foreigh relation of Georgian Church into other Churches.

**მებრძოლი ათეიზმი - „კულტურული რევოლუციის“**

**იდეოლოგიური საფუძველი (საბჭოთა იმპერიის მაგალითზე)**

ანტისარწმუნოებრივი იდეოლოგიის ჩამოყალიბება-განვრცელებამ სათავე XIX საუკუნის ევროპაში პოვა. ევროპის ხალხებში დომინანტი რომის კათოლიკური ეკლესიისათვის ქრიატიანობის პროტესტანტულ განშტოებასთან თანაარსებობა უკიდურესად გაუსაძლისი შეიქმნა (5). კონფესიებს შორის ურთიერთდაპირისპირებული იდეოლოგია ევროპის საზოგადოების სულიერ ცხოვრებაზე რადიკალურად მძიმე ასახვას პოვებდა, რაც მათი ზოგადად რელიგიისადმი მტრული დამოკიდებულებით გამოიხატებოდა. მოუხედავად აღნიშნული წინააღმდეგობისა, ევროპის არც ერთი ქვეყანა ათეისტურ სახელმწიფოდ არ გარდაქმნილა. ევროპის საზოგადოების ერთი ნაწილის ანტირელიგიურმა განწყობამ ოფიციალურ ხელისუფლებაში ვერ პოვა მხარდაჭერა და ათეისტური იდეოლოგიის პროპაგანდამ სრული კრახი განიცადა. სამაგიეროდ, ის ათთვისა ფსევდოდემოკრატიული სახელმწიფოს მშენებლობით გატაცებულმა სოციალდემოკრატიულმა მიმდინარეობამ (4).

სოციალ-დემოკრატმა ბოლშევიკებმა ევროპული ათეისტური აზროვნების ასპექტები სახელმწიფო იდეოლოგიის დონეზე აიყვანეს და მისი მშენებლობის ღერძად აქციეს. მსოფლიოს სახელმწიფოებისაგან რადიკალურად განსხვავებული სახელმწიფოს მშენებლობის პროცესში, ბოლშევიკური იდეოლოგიის ლიდერებმა მკვეთრად დაუპირისპირეს კომუნისტური თეორია რელიგიურ იდეოლოგიას და ე. წ. ორიგინალური სახელმწიფოს შენებას დიდი ენთუზიაზმით შეუდგნენ (18); ისტორიული კანონზომიერების უარყოფით, ბოლშევიკები შეეცადნენ რელიგიის ადგილის დაკავებას და გვიან გაიზარეს რელიგიის და კონკრეტულად მართლმადიდებელი ქრისტიანობის უდიდესი ძალა და ავტორიტეტი, რომელიც მას საზოგადოებაში ისტორიულად ეკავა. ათეისტური სახელმწიფოს მშენებლობის შუა პროცესში, კომუნისტი ლიდერები დარწმუნდნენ, რომ „საბჭოური მესამე რომის“ ფორმირებაში მართლმადიდებლურ ქრისტიანობას წამყვანი და უდიდესი როლი შეეძლო შეესრულებინა, რამეთუ ევროპის ანტირელიგიური პუბლიცისტიკიდან ნასესხებ ლოზუნგებს საბჭოეთის საზოგადოებაში აქტიური პროპაგანდა სჭირდებოდა. სწორედ ამ მიზანს ემსახურებოდა ათეისტური იდეოლოგიის ბაზისის შექმნის მიმართულებით საბჭოთა ხელისუფლების მიერ წამოწყებული საქმიანობა 20-იანი წლების მეორე ნახევარში. ამავე

პერიოდებიდან აქტიურად დაიწყო რელიგიის შეურაცყოფელი პროპაგანდითი მუშაობა - „ჩვენ ვამბობთ, რომ რელიგია ზღაპია, გასრწნილი ნაგვის გროვა, ჩვენ არ გვწამს და ვიცით, რომ ვდგავართ სწორ გზაზე, მაგრამ რელიგიასთან მეტად ფრთხილი ბრძოლაა საჭირო. ცრუ-რწმენის საფუძველი გაუნათლებლობაა და ამ სიბოროტეს უნდა ვებრძოლოთ“ - აღნიშნავდა ა. ლუნაჩარსკი (35, 478).

ახალმა სახელმწიფომ, შესატყვისი ახალი კომუნისტური იდეოლოგიის ფორმირება მის სივრცეში პრიორიტეტული მართლმადიდებლობისა და მისი ეკლესიის დისკრედიტაციით დაიწყო, რაც საბჭოთა პოლიტიკის ერთგვარად სტრატეგიულ გეგმად იქცა. მართლმადიდებლური ქრისტიანობა იმთავითვე არაპროგრესული, დრომოჭმულ მოვლენად და ხალხისათვის საზიანო იდეოლოგიად გამოცხადდა. - „განუხრელად გამოუცხადოთ ომი ყველა რელიგიას, რადგან ისინი არსით მთელი კაცობრიობის მტრები არიან“ (235,239,37). ბოლშევიკმა ლიდერებმა და მათმა ავტატორებმა ფართოდ დაიწყეს მასებში ევროპულ მოაზროვნეთა ათეისტური იდეოლოგიის პროპაგანდა. ბოლშევიკები საბჭოეთის საზოგადოებას არწმუნებდნენ იმაში, რომ მათ მიერ აშენებული ახალი სახელმწიფო პიონერი იქნებოდა მსოფლიოს რელიგიური ბურჟუასაგან განთავისუფლების საქმეში და ათეიზმი საერთო საკაცობრიო პრინციპად იქცეოდა (33).

XX საუკუნის 20-იანი წლების შუა პერიოდი საბჭოთა ქვეყნისათვის გარდატეხის ხანა იყო: დასრულდა სამოქალაქო ომის შედეგად დანგრეული სახალხო მეურნეობის აღდგენა და დაიწყო სოციალიზმის მშენებლობისათვის სათანადო მეთოდებისა და გზების ძიება; თანდათანობით გამოიკვეთა ამ გზაზე პირველხარისხოვანი პრაქტიკული და პერსპექტიული ნაბიჯები; აშუშავდა საბჭოთა რესპუბლიკების ერთიანი მართვის მექანიზმი. ამ მიმართულებით მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეინიშნებოდა სულიერების სფეროშიც. ამრიგად, საბჭოთა სახელმწიფოში ყოველმხრივ ობიექტური პირობა შეიქმნა იმისათვის, რომ გადაუღებელ საკითხად დამდგარიყო „საეკლესიო პოლიტიკური“ კურსის შემუშავება, რომელსაც უნდა ჩამოეყალიბებინა სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის ახალი, საბჭოური ფორმები, განესაზღვრა რელიგიის არსებობა – არარსებობის საკითხი საბჭოთა სახელმწიფოში. პრობლემის გადაჭრამ დღის წესრიგში დააყენა ისეთი ორგანოს ფორმირება, რომელიც „საეკლესიო პოლიტიკის“ ღერძი იქნებოდა და ამავდროულად, რელიგიას მიუჩენდა საბჭოთა იდეოლოგიისათვის შესაფერის ადგილს ქვეყნის მშენებლობაში (26).

1929 წლის მაისში სრულიად რუსეთის XIV საბჭოების ყრილობაზე სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების ამოცანათა დასახვისას სათანადო ყურადღება გამახვილდა „რელიგიურ საკითხებზე“ (27). საბჭოეთის ხუთწლიან გეგმაში მნიშვნელოვანი ადგილი

დაიკავა განათლების სახალხო კომისარის ა.ვ. ლუნჩარსკის პროგრამამ კულტურული მშენებლობის ამოცანებზე. პროგრამაში დასახულ ამოცანათა შორის წამყვანი სახი იყო „ კულტურული რევოლუციის“ განხორციელების გზა, რომელშიც დამაბრკოლებელ ფაქტორად რელიგია და ეკლესია გამოცხადდა. ეს უკანასკნელი ანტიოსციალისტურ ძალად იქნა მიჩნეული - „ეკლესია და სამღვდლოება წინააღმდეგობრივი ფაქტორებია ახალი საზოგადოების ორგანიზაციისათვის“ - აღნიშნავდა სახალხო კომისარი ა.ი. რიკოვი (31). ამრიგად, ზემოხსენებულმა ყრილობამ ნათლად წარმოაჩინა საბჭოეთის ლიდერთა გადაწყვეტილება სოციალიზმის მშენებლობის მეთოდოლოგიაზე, რომელიც უნდა განხორციელებულიყო „კულტურული რევოლუციის“ გზით. იქვე გამოიკვეთა ამ უკანასკნელის მიმართება რელიგიისადმი, ანუ საბჭოთა ხელისუფლებამ ეკლესიას იდეოლოგიური ფრონტი გაუხსნა. საქმის არსში გარკვევისათვის საჭიროდ მივიჩნით განგვესაზღვრა „კულტურული რევოლუციის“ დანიშნულება სოციალისტური სახელმწიფოს მშენებლობაში და ამავე რევოლუციის ურთიერთმიმართების საკითხი რელიგიასთან. ამ უკანასკნელ პრობლემაში ჩაღრმავებამ დაგვანახა, რომ „კულტურული რევოლუცია“ რელიგიური იდეოლოგიის ლიკვიდაციას ემსახურებოდა, რომლის ბაზისის შესაქმნელად საბჭოთა ხელისუფლებამ დააარსა საგანგებო ათეისტური ორგანიზაცია „მებრძოლ უღმერთოთა კავშირი“, იგივე „მუქი“. მისი ძირითადი ფუნქცია იყო გამოწვევა და შეშუშავებულიყო ათეისტური პროპაგანდის მაქსიმალურად მოხერხებული საშუალებანი. აქედან გამომდინარე, „მუქი“ „კულტურული რევოლუციის“ შემადგენელი ნაწილი გახდა (7-16). საბჭოთა იმპერიაში სოციალიზმის გამარჯვების საწინდარს – „კულტურული რევოლუციის“ შედეგი უნდა ყოფილიყო ერთიანი სოციალისტური ერის ფორმირება, რომელიც მანამდე არსებული ერისაგან განსხვავებული ნიშან-თვისებების მატარებელი იქნებოდა - „სოციალისტური ერი რთულ იდეოლოგიურ-კულტურული და ფსიქოლოგიური მოვლენების რთული კომპლექსია და მხოლოდ მას ძალუძს სოციალიზმის პირობებში ერის კულტურა ერთიანი, შინაარსით სოციალისტური და ფორმით ეროვნული შექმნას“ - აღნიშნავდა კომუნისტების საბჭოელი იდეოლოგი ვ. ლენინი (6.10). ამრიგად, „კულტურული რევოლუცია“ ითვალისწინებდა მრავალეროვანი და ახალ სოციალისტურ ერად ფორმირებული ერთიანი სახელმწიფოს შექმნა-განმტკიცებას (24,692).

„კულტურულმა რევოლუციამ“ საბჭოთა სახელმწიფოში იძულებით გაერთიანებული ერების ძირითად ნიშნებში სერიოზული ძვრები გამოიწვია; დაიწყო აქტიური ცვლილებების პროცესი კულტურის ყველა დარგში, ანუ მიმდინარეობდა იდეოლოგიური ბრძოლა საერთო ენის დადგენების (რუსული ენა –ქ. პ.), ერთიანი სახელმწიფო საზღვრების, ეკონომიკური

ერთობის, ფსიქიკური მდგომარეობის ერთობის მიმართულებით. „კულტურულმა რევოლუციამ“ მიზნად დაისახა საზოგადოების ცალკეული სფეროსათვის იდეოლოგიური საფუძვლის შექმნა, რაც საბჭოური წყობის სახელმწიფოს მართებულობას დაასაბუთებდა. სწორედ ამ უკანასკნელის განხორციელების დამპარკოლებელი აღმოჩნდა ისტორიულად მაღალავტორიტეტული რელიგიური იდეოლოგია, რამაც განსაზღვრა ანტირელიგიური კამპანიის ახალ განზომილებაში გადასვლა (36).

საბჭოთა სახელმწიფოში გაშლილ ანტირელიგიურ კამპანიას გარდა პარტიული მრწამსისა, ეკონომიკური ბაზისიც გააჩნდა, კერძოდ, რელიგიური ორგანიზაციებიდან ამოღებული ქონებით მიმდინარებდა ლენინისეული „კულტურული რევოლუციის“ განხორციელება და, რაც მნიშვნელოვანია, სოციალიზმის გამარჯვებისათვის მთავარი ამოცანის – კოლექტივიზაციის პროცესის წარმართვა. სწორედ ამ უკანასკნელის გაშლამ განსაზღვრა ძირითადად „მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის“ ფაქტორი „კულტურულ რევოლუციაში“. ე. წ. კოლექტიურ შრომას უნდა დაეჩქარებინა ახალი კავშირის შექმნა, რომელიც თავისი არსით რელიგიურ წარმოდგენებს უნდა დაპირისპირებოდა. „მუქმა“ გააიოლა კოლექტივიზაციის მიმე და მტკივნეული პროცესი რელიგიასთან საბჭოური იდეოლოგიის დაპირისპირების მეშვეობით (28). „კულტურულ რევოლუციაში“ არსებული ერთ-ერთი პუნქტი მიზნად ისახავდა სოციალიზმის მშენებლობას იდეურად დაპირისპირებული „ფენის“ ხელახალი აღზრდით, რომლის განხორციელების ამოცანაც „უღმერთოთა“ აქტივისტებს გადაეცათ. ამ დროიდან, საბჭოეთის ათეისტური მოძრაობის ისტორიაში გაჩნდა წარმონაქმნები: „უღმერთო სოფლები“, „უღმერთო დაბები“, „უღმერთო კოლექტივები“ და ა. შ. (32). „მუქის“ ანტირელიგიური მოძრაობის მოწოდების ლოზუნგად იქცა ფრაზა - „რელიგიასთან ბრძოლა – არის ბრძოლა სოციალიზმისათვის“. ზემოხსენებულ მოწოდებაზე არსობრივად მსჯელობა შესაძლებელია ნ. ი. ბუხარინის შეხედულებათა შეფასების საფუძველზე. ნ. ბუხარინი აღნიშნავდა: „რელიგიასთან ბრძოლა აქტუალური საკითხია ქვეყანაში რეკონსტრუქციის პერიოდისათვის მით უფრო, როდესაც სოციალიზმის მშენებლობა მიმდინარეობს კლასობრივი ბრძოლის ფონზე... ანტირელიგიური ფრონტი, ფაქტობრივად არის კლასობრივი ბრძოლის ფრონტი“ (30, 6-7).

კომუნისტური იდეოლოგიის თეორიაში, რელიგიის სახით მტრის ხატის ძიებამ კონკრეტული ასახვა საბჭოთა ქვეყნის კონსტიტუციის ცალკეულ მუხლებში ჰპოვა (7,25). ამით პირობითი დემოკრატია საზოგადოების მხოლოდ იმ ნაწილისათვის იყო განკუთვლილი, ვინც საბჭოთა სოციალისტური სახელმწიფოს საწინააღმდეგო ქმედებებში არ იყო

შემჩნეულ-მხილებული და ახალი საზოგადოების ფორმირებისათვის ბრძოლაში აქტიურად იყო ჩართული (19, 8).

სათანადოდ შემუშავებულმა თეორიულმა საფუძველმა, ანტირელიგიურ მოძრაობას ფართო პრაქტიკული ქმედებების მტკიცე ნიადაგი შეუქმნა; მასიური სახე და უკუდურესად უხეში ფორმები შეიძინა „ანტირელიგიური მოძრაობის“ აქტივისტთა საქმიანობამ: დაიწყო ეკლესიებისა და სხვადასხვა რელიგიურ ორგანიზაციათა მასიური ლიკვიდაციის პროცესი; მიმდინარეობდა სასულიერო პირთა შეურაცხყოფა და რელიგიური მრწამსის აბუჩად აგდება; და, რაც მთავარია ყოველივე ასეთი ქმედება „რევოლუციურ აქტივობად“ გამოცხადდა, როგორც ხალხის სურვილი „გაენადგურებინათ ყოველივე ის, რაც მათ რელიგიას ახსენებდა“ (20).

„ანტირელიგიური აქტიობის“ არნახულმა აფეთქებამ, სერიოზული ზემოქმედება იქონია მთელი მასშტაბით საბჭოთა სახელმწიფოს სოციალ-პოლიტიკურ გარემოებაზე. აღნიშნულმა ფართო მასშტაბებს მიღწია განსაკუთრებით სოფლად: გაიზარდა გლეხობის პროტესტი, რაც ხშირ შემთხვევაში უღმერთო აქტივისტებთან უკომპრომისო ბრძოლაში გამოიხატებოდა. სიტუაციის დარეგულირებას ემსახურებოდა ვ. მ. მოლოტოვის რაიონული პარტიული ორგანიზაციებისადმი გაგზავნილი ცირკულარი „ეკლესიათა დახურვისადმი ტაქტიკურ მიდგომაზე“ (21). მიუხედავად ზემოაღნიშნული მითითებისა, ანტირელიგიური კომისიის თავმჯდომარე ე. მ. იაროსლავსკი მაინც აგრძელებდა რელიგიის დისკრედიტაციის მიმართულებით შეუპოვარ ბრძოლას.

საბჭოთა ქვეყნის კომუნისტი აქტივისტები მკაცრი კრიტიკით უდგებოდნენ „უღმერთოთა“ თვითნებურად გადაჭარბებულ მუშაობას და მათ ქვეყანაში სიტუაციის გამძაფრებაში ადანაშაულებდნენ. რელიგიური მსოფლმხედველობისადმი „მოუთმენელი“ დამოკიდებულება პარტიის საეკლესიო-პოლიტიკურ კურსს უდიდეს დაბრკოლებას უქმნიდა სოციალიზმის საბოლოო გამარჯვების საქმეში - „... მოუთმენლობის“ კურსი, რომელსაც უძღვება „მუკი“ გადააქცევს ანტირელიგიურ მუშაობას ფართო მასობრივ მოძრაობად ... დღეს-დღეობით „უღმერთოთა“ მოძრაობა სტიქიური ხასიათისაა და ვერ თავსდება რევოლუციური კანონიერების ჩარჩოებში“ - აღნიშნავდა პარტიული მუშაკი პ. ვ. სმიდოვიჩი (36, 43). პ. სმიდოვიჩის მოსაზრება, რომ რეალობასთან ახლოს იყო, საბჭოთა სახელმწიფოში დაწყებულმა პროცესებმა დაასაბუთა, როდესაც კოლექტივიზაციის მოძრაობის წინააღმდეგ გამოსულ კულაკთა არმიას შეურაცხყოფილი და რეპრესირებული სასულიერო კრებულები შეუერთდა. ასეთ შემთხვევაში, საბჭოთა ხელისუფლება იძულებული გახდა საგანგებო ღონისძიებები შეემუშავებინა მიმდინარე გარემოების ლიკვიდაციისათვის. მთავრობამ „მუკის“ აქტივისტებისაგან კოლექტივიზაციის წარმატებულად

წარმართვისათვის კატეგორიულად მოითხოვა ძლიერი იდეოლოგიური ფრონტის გაშლა სოფლად (7-17).

„კულტურული რევოლუციის“ მნიშვნელოვანი კურსის – კოლექტივიზაციის განხორციელებაში ჩართულ „უღმერთოთა“ კოლექტივს არა მხოლოდ ანტირელიგიური კამპანიის გაშლა დაეკავა, არამედ მოსახლეობის სოციალურად დაუცველ ფენებში ახალი ეკონომიკური პოლიტიკის დანერგვის კურსისადმი დადებითი შეხედულების დანერგვა; კოლექტიური მეურნეობების შექმნის აუცილებლობისადმი რწმენის ჩასახვა და ა.შ. , ფაქტობრივად, „მუკის“ აქტივისტები მოსახლეობაში ეწეოდნენ კომუნიზმის მშენებლობის პროპაგანდას, ამზადებდნენ მათ მორალურ-ზნეობრივად „ახალი ცხოვრების“ წესისათვის და ამართლებდნენ ასეთი წყობილებისათვის ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის პოლიტიკას.

ამრიგად, კოლექტივიზაციის პროცესის წარმატებულად წარმართვისათვის „მებრძოლ უღმერთოთა კავშირი“ ზედმიწევნითი სიზუსტით აკონტროლებდა საბჭოეთის მუშათა და გლეხთა სოციალისტური აღზრდის საკითხს, რომელიც ითვალისწინებდა არარელიგიურობას, ტრადიციებისა და „ძველი გადმონაშთების“ აღმოფხვრას მასებში ახალი ტრადიციების დანერგვით და საბჭოთა ლოზუნგების გავრცელებით. „მუკი“ შესანიშნავი იდეოლოგიური იარაღი აღმოჩნდა საბჭოთა ხელისუფლების ხელში განვითარების დაბალ დონეზე მდგომ მოსახლეობასთან მჭიდრო ურთიერთობისათვის.

XX საუკუნის 30-იანი წლების დასაწყისისათვის, საბჭოთა სახელმწიფოში ფაქტობრივად დანხორციელდა „კულტურული რევოლუცია“; ხელისუფლებისათვის წარმატებულად თითქმის დასრულდა კოლექტივიზაციისა და წერა-კითხვის უცოდინარობის აღმოფხვრის პროცესი; მეტ-ნაკლები შედეგით განხორციელდა რელიგიის წინააღმდეგ გაშლილი კამპანია და დადგა დრო ანტირელიგიური მოძრაობის საკითხის გადასინჯვისა. თავის მხრივ, უღმერთოთა კომისიას აღარ შეეძლო საბჭოთა ორგანოებისა და ადგილობრივი პარტიული უჯრედების მოთხოვნისადმი „იგნორირება“ გამოეხატა. ქვეყანაში პირობითი „სიმშვიდის“ დამყარების მიზნით, უკიდურესად შეიზღუდა „უღმერთოთა“ კომისიის შესაძლებლობები და ის გარდაიქმნა „რელიგიურობის აღმოფხვრის“ პროცესის მხოლოდ „მოწმედ“ (9-13).

ამრიგად, საბჭოთა ხელისუფლების მიერ შემუშავებული „რელიგიის კურსი“, რომლის შემადგენელი ნაწილი და განხორციელების საშუალება „კულტურული რევოლუცია“ იყო, ხოლო მისი რეალიზატორი - „მებრძოლ უღმერთოთა კავშირი“, წარმატებული აღმოჩნდა სოციალისტური სახელმწიფოს მშენებლობის საქმეში. მებრძოლი ათეიზმის უჯრედმა ანტირელიგიური მოძრაობის ფართომასშტაბით გაშლამ საბჭოთა საზოგადოება გააუცხოვა რელიგიასთან და მისი ცნობიერებიდან გამოდევნა



მრწამსისადმი ისტორიული პატივისცემა და სიყვარული. მებრძოლი ათეიზმის საბჭოურმა უჯრედმა - „მებრძოლ უღმერთოთა კავშირმა“ მოახერხა საზოგადოების დიდი ნაწილის ცნობიერების საბჭოურ ფსიქიკად გარდაქმნა, მის აზროვნებაში რელიგიისა და სასულიერო კრებულის მიმართ უნდობლობისა და მათი უგულველყოფის დათესვა. აღნიშნულის შედეგად, საბჭოთა სახელმწიფოს ფარგლებში მომრავლდა და გაძლიერდა რელიგიური მიმდინარეობათა გაუკუღმართებული ფორმები და წეს-ჩვეულებანი. რაც შეეხება საბჭოთა ქვეყნის ცალკეულ ერთა ტრადიციულ რელიგიებს, მათი ძირეული აღმოფხვრა ვერ მოახერხა მებრძოლმა ათეიზმმა, ისევე, როგორც ვერ შეძლო სოციალისტურმა წყობილებამ გადაეკრა საზოგადოებრივი ცხოვრების რიგი პრობლემა. საბჭოთა ხელისუფლებისათვის ფაქტობრივად განუხორციელებული დარჩა სოციალური პრობლემების გარეგნული მოგვარებით რელიგიური იდეოლოგიის დაძლევა და ის იდეის დონეზე დარჩა. აღნიშნულის დასტურია საბჭოთა სისუტემის ერთ-ერთი ნაწილის თუნდაც საქართველოს დღევანდელი საზოგადოება, რომელსაც კარგად აქვს გააზრებული ტრადიციული მართლმადიდებლური ქრისტიანობისა და მისი ეკლესიის მნიშვნელობა ეროვნული, დემოკრატიული სახელმწიფოს მშენებლობის საქმეში.

**გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები.**

1. ათეიზმი, ქუთაისი, 1910 წ.
2. ალექსი ბერი (შუშანია), უღმერთობა ბუნების უარყოფაა, თბ., 1919 წ.
3. ბენდელიანი მ., საქართველოს საბჭოთა რესპუბლიკის სარწმუნოებრივი პოლიტიკა, თბ., 2000წ.
4. გურული ვ., ვაჩნაძე მ., ქართული სოციალ-დემოკრატიის ისტორია, თბ., 1999წ.
5. დედაბრიშვილი გ., XVIII ს-ის ფრანგი მატერიალისტების ათეისტური შეხედულებები, თბ., 1961 წ.
6. ლენინი ვ. ი. თხზულებანი, ტ. XX, თბ., 1965წ.
7. ჟურ. უღმერთო, №1, 1934 წ.
8. ჟურ. უღმერთო, №12, 1934 წ.
9. ჟურ. უღმერთო, №1, 1935 წ.
10. ჟურ. უღმერთო, №5, 1935 წ.
11. ჟურ. უღმერთო, №6 1935 წ.
12. ჟურ. უღმერთო, №7, 1935 წ.
13. ჟურ. უღმერთო, №9, 1935 წ.

14. ჟურ. უღმერთო, №№2,7,11,13,15,18,19,20, 1928წ.
15. ჟურ. უღმერთო, №2,10,24, 1929წ.
16. ჟურ. მებრძოლი უღმერთო, №1, 1930 წ.
17. ჟურ. მებრძოლი უღმერთო, №3, 1932 წ.
18. როგავა გ., როგორ ებრძოდნენ რელიგიასა და ეკლესიას საქართველოში XXს-ის 20-30-იანი წლები, თბ., 1994წ.
19. საქართველოს სახელმწიფო უახლესი ისტორიის არქივი (სსუია), ფ. 1547, აღწ.1, საქმე – 28.
20. სსუია, ფ. 1547, აღწ. 1, საქმეები: 3,132,138,139,140,142,144,150,157,158,160,162,165.
21. სსუია, ფ. 1879, აღწ. 1, საქმე -8.
22. სსუია, ფ. 600, აღწ. 2, საქმე – 581.
23. სსრკ-ს კონსტიტუცია, თბ., 1977 წ.
24. სკკპ რევოლუციებში, ნაწ. I, ნაწ. II, თბ., 1956 წ.
25. საფრანგეთის დიდი ლოჟის კონვენტი, ოქტომბერი, 1922წ.
26. საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკების კავშირის მთავრობის დადგენილებების და განკარგულებების კრებული, №41, 23 – სექტემბერი, თბ.,1938 წ.
27. სკკპ რელიგიის შესახებ, თბ., 1963 წ.
28. ქრისტიანობა, „მუკის“ ცენტრალური საბჭო, თბ., 1936 წ.
29. Акация, II, 1903г.
30. Бухарин Н.И., Реконструктивный период и борьба с религией. Доклад на 2 Всесоюзном съезде безбожников, М., 1929 г.
31. Деятели октября о религии и церкви, М., 1968 г.
32. Жур. Вопросы научного атеизма, вып. 4 М., 1967г.
33. Коновалов Р.Н., К массовому атеизму, М., 1974 г.
34. О религии и церкви, М., 1965 г.
35. О религии, М., 1963г.
36. Оденцев М.И., Государство и церковь (История взаимоотношений. 1917-1938 гг.) М., 1994 г.
37. Массонские итальянские обозрение, 1886г.

**Professor  
Ketevan Pavliashvili**

**Militant Atheism – Ideological Basis of "Cultural Revolution" (by the example of the Soviet Empire)**

Establishment and spreading of anti-religion ideology found its basis in Europe of XIX century. For Roman Catholic Church, being a dominant in European people was very difficult to co-exist with protestant branches of Christianity. Resistance between creeds heavily effected spiritual life of European society, what was revealed in their inimical attitude towards religion in general. In spite of the above situation, none of European countries turned into atheistic state. Anti-religion disposition of one part of European society was not supported by official Authorities and popularization of atheistic ideology failed. But instead, it was obtained by social-democratic current, which was greatly interested in creation of pseudo-democratic state.

Aspects of European atheistic ideology were raised up to the State ideology level and turned to be its construction axes by social-democrat Bolsheviks. During establishing State, radically different from European countries, leaders of Bolshevik ideology resisted communistic theory to the religion one and began construction of so called original State.<sup>53</sup> Neglecting historical rule Bolsheviks tried their best to occupy religion's position; only later they realized the great force and authority of religion and of Orthodoxy in particular historically held in society. In the middle of building of atheistic state Communist leaders became fully confident, that in foundation of "Third Soviet Rome" Orthodox Christianity could be of great importance because slogans borrowed from anti-religion publications of Europe needed active propaganda in the Soviet society. Exactly this was aimed by activities of Soviet Power directed towards creation basis for atheistic ideology in the second part of 20-ies. Just in the same period began offensive propaganda towards religion – "We say, that religion is trash, a pile of decayed waste, we do not believe and know, that are on the right way, but we should be very careful when fighting against religion. Basis of superstition lies in lack of education and we should struggle against this evil" – stated A. Lunacharski.<sup>54</sup>

The new State began formation of appropriate communist ideology by discrediting Orthodoxy and Church both being of a great priority in society; the above became a strategic target of Soviet politics. Orthodox Christianity at once was declared to be non-progressive, old event being very harmful for people – "Declare war to all the religions, because per se they are enemies of

---

<sup>53</sup> როგავა გ., როგორ ებრძოდნენ რელიგიასა და ეკლესიას საქართველოში 20საუკუნის 20-30-იან წლებში, თბილისი, 1994 წ. (G.Rogava, Struggle Against Religion and Church in Georgia, in 20-30-ies of XX Century, Tbilisi, 1994).

<sup>54</sup> О религии, М.1963г. с. 478 (About Religion, Moscow, 1963, p. 478)

the whole mankind".<sup>55</sup> Bolshevik leaders and their agitators broadly began popularization of atheistic ideology of European thinkers in mass. Bolsheviks tried to convince the Soviet society of their new State being pioneer in the case of liberation the world from religious mist and of atheism's becoming a principle common to all mankind.<sup>56</sup>

The middle of 20-ies of XX century was a period of transition for the Soviet State: restoration of national economy demolished as a result of civil war completed and began search for appropriate ways and methods for construction of socialism; on this way insensibly distinguished the most practical and perspective steps; mechanism of common governing of the Soviet republics was being elaborated. In this direction significant changes were taking place in spiritual sphere. Thus, in the Soviet State there established objective condition for elaboration of "Church Policy" course to be of urgent matter; the above course would provide for establishment of new, Soviet forms of relations between the Church and the State and define the issue of Church's existence or non-existence in Soviet State. Problem solving provided for putting in agenda formation of such body, which would be an axes of "Church Politics" and at the same time would made religion to be of character appropriate to the Soviet ideology in the case of the country building.<sup>57</sup>

In May, 1929 on XIV Soviet Congress of the United Russia during assigning social-economic and cultural development tasks appropriate attention was given to the "religion issue"<sup>58</sup> as well. In five-years plan of the Power significant place was held by the program of A.V. Lunacharski, commissar of popular schooling, on tasks of cultural organization. Among tasks put in the program the leading line was "Cultural Revolution" implementation rout in which religion and church declared to be the only obstacles and preventing factors. The latter was believed to be anti-socialistic force - "The church and

---

<sup>55</sup> საფრანგეთის დიდი ლოჯის კონვენტი, ოქტომბერი, 1922წ (Convention of Great Lodge of France, October, 1922); Акация, II, 1903г. (Aatsia, II, 1903); Массонские Итальянские Обозрения, 1886г. (Masonic Italian Surveys, 1886).

<sup>56</sup> Коновалов Р.Н., К Массовому Атеизму, М., 1974г (R.N. Konovalov, For Massive Atheism, Moscow, 1974).

<sup>57</sup> საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკების კავშირის მთავრობის დადგენილებების და განკარგულებების კრებული, №41, 23 სექტემბერი, თბილისი, 1938წ (Collection of regulations and orders of Government of the Soviet Socialistic Republic Union, No41, September 23, Tbilisi, 1938).

<sup>58</sup> სკკპ (საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტია) რელიგიის შესახებ, თბ., 1963 (C.P.S.U. – communist party of Soviet Union – about Religion, Tbilisi, 1963).

clergy are resistant factors for organization of new society" – stated people's commissar A.I. Rykov.<sup>59</sup> Thus, the above congress obviously revealed decision of Soviet leaders on socialism construction methodology, which would be implemented by "cultural revolution". Ibidem was defined the attitude of the latter towards the religion i.e. the Soviet Power declared ideological war to the church. In order to put things right we decide to define the purpose of "cultural revolution" in organization of socialistic State and attitude of this revolution towards religion. Deepening in the above problem made us to see, that "cultural revolution" was serving for liquidation of religious ideology; for creation basis for the above the Soviet Government established special atheistic organization "Union of Militant Atheists" the same "UMA". The main function of the latter laid in providing for maximal suitable atheistic means. Proceeding from this, "UMA" became a component part of "cultural revolution".

In Soviet Empire, "cultural revolution" would result in formation of united socialistic nation, being of radically different character from the one previously existed. - "Socialistic nation presents a complicated complex of serious ideological-cultural and psychological events and only it is able, under socialism conditions, to create culture to be socialistic by substance and national in form"-stated Soviet ideologist of communism V. Lenin.<sup>60</sup> Thus, "cultural revolution" envisaged creation-strengthening of united State formed as multi-national and new socialistic nation.<sup>61</sup>

"Cultural revolution" provided for serious changes in main character of nations facedly united in the Soviet State; began the process of active changes in all the fields of culture i.e. ideological fight was being conducted aiming at establishment the mutual language (Russian language), united State borders, economical unity, towards direction of united state of mind. "Cultural revolution" intended to create ideological basis for separate spheres of the society, what would provide for proofing of correctness of the Soviet system. Religious ideology, being historically of great authority, turned out to be an obstacle for implementation of just the above event, what in its part provided for transfer of anti-religion campaign into new dimension.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Деятели Октября о религии и церкви, М., 1968г. (Figures of October on Religion and Church, Moscow, 1968).

<sup>60</sup> ლენინი ვ.ი. თხზულებანი, ტ. XX, თბ., 1965წ. გვ. 10 (V.I. Lenin Stories, vol. XX, Tbilisi, 1965, p. 10).

<sup>61</sup> სკკპ რევოლუციებში, ნაწ. I, ნაწ. II, თბილისი, 1956წ. გვ. 692 (C.P.S.U. in revolutions, part I, part II, Tbilisi, 1956, p. 692).

<sup>62</sup> Оденцов М.И., Государство и церковь (история взаимоотношений. 1917-1938гг), М., 1994г (Odentsov M.I., The State and the Church (history of relations. 1917-1938), Moscow, 1994).

Anti-religious campaign that was taking place in the Soviet State, beside political belief had economical base as well, in particular - property, took from religious organizations, was used for implementation of Leninist "cultural revolution" and what's important – conduction of collectivization process – a main task of socialism victory. Development of exactly the latter mainly defined the factor of unity of "fighting atheists" in "cultural revolution". So called collective labour would speed up creation of new unity, which with its concept would resist religious ideas. "Union of militant atheists" simplified difficult and painful process of collectivization to religion. By resistance<sup>63</sup> of the Soviet ideology one of the items existed in "cultural revolution" aimed at construction of socialism by anew upbringing of ideologically resisted group; the event would be implemented by activists of "atheists". From this time, in the history of atheistic movement there appeared some formations such as: "atheistic villages", "atheistic collectives" etc.<sup>64</sup> Slogan of anti-religion movement was "Struggle against religion is struggle for socialism". Discussion on the above slogan can be based on evaluations of N.I. Bukharin. The latter stated: "Struggle against religion is an important issue in the period of country reconstruction; especially since construction of socialism is being conducted against a background of class struggle..... anti-religious front actually presents a front of class struggle".<sup>65</sup>

Searching for the enemy in the person of religion, communistic theory found its reveal in separate articles of the Soviet constitution as well; thus, conventional democracy was envisaged only for that part, which was not noted in activities opposed to the Soviet Socialistic State and was actively involved in formation of new society.<sup>66</sup>

Appropriately elaborated theoretical base provided for creation of strong ground of wide practical activities for anti-religious movement; work of activists of “anti-religion movement” acquired massive character and utterly rude forms: began the massive liquidation process of churches and all

---

<sup>63</sup> ქრისტიანობა, "მუკის" ცენტრალური საბჭო, თბ., 1936წ  
(Christianity, Central Council of the Union of Militant Atheists, Tbilisi, 1936).

<sup>64</sup> Жур. Вопросы Научного Атеизма, вып.4, Москва., 1967 (Magazine –Issues of Scientific Atheism, IV edition, Moscow, 1967).

<sup>65</sup> Бухарин Н.И., Реконструктивный период и борьба с религией. Доклад на II Всесоюзном съезде безбожников, Москва, 1929г, стр. 6-7 (Bukharin N.I. Reconstruction period and struggle against religion. Paper on the II All-Union congress of atheists, Moscow, 1929, p. 6-7).

<sup>66</sup> საქართველოს სახელმწიფო – უახლესი ისტორიის არქივი, ფ.1547, აღწ. 1, საქმე-28, ფურ. 8 (State of Georgia – archive of the earliest history, p.1547, descr. 1, case -28, pp. 28)

religious organizations; outraging of ecclesiastics and sneer on religious belief was taking place; and what is important, all such activities were declared to be “revolution activity” as people’s will to annihilate all reminding them the religion.<sup>67</sup>

Incredible burst of “anti-religion activity” seriously effected social-political condition of the Soviet State. The above reached wide scales especially in villages: peasants’ protest increased, what in many cases was revealed in hard-edged struggle against atheist activists. Circular on “tactful approach towards closing of churches”<sup>68</sup> sent for district-party organizations by E.M. Molotov was serving for regulation of the situation; in spite of the above instruction head of anti-religion committee E.M. Yaroslav still went with terrible struggle religion discredit.

Soviet communist activists strictly criticized unauthorized overdone work of atheists and blamed them in forcing of situation in the country. “Intolerable” attitude towards religious ideology made difficulties to church-political course of the party in the case of socialism’s final victory – “.....”Impatience” course governed by “Uma” will turn anti-religion activity into wide massive movement.... today, atheists’ movement is of elemental character and can’t be held within frame of revolution legality” – stated party worker P.G. Smidovich.<sup>69</sup> His grasp was very close to the reality and this was proved by processes, that took place in Soviet State, when aggrieved ecclesiasts subjected to repression joined army of kulaks raised against collectivization movement. In such case, Soviet Government had to develop emergency measures for liquidation of current conditions. The government categorically demanded activists of “Uma” to open strong ideological front in villages aiming at successful conduction of collectivization.

Atheists, involved in significant course of “cultural revolution” – collectivization, were charged not only with developing anti-religion campaign, but also establishing positive attitude towards new economical politics in socially unprotected groups of population; provide for assuming in necessity of creation of collective farms etc. Actually, “Uma’s activists were implementing popularization of communism in population thus preparing

---

<sup>67</sup> სსუი, ფ.1547, აღწ.1, საქმეები: 3, 132, 138, 139, 140, 142, 144, 150, 157, 158, 160, 162, 165 (archive of the earliest history, p.1547, descr. 1, cases: 3, 132, 138, 139, 140, 142, 144, 150, 157, 158, 160, 162, 165).

<sup>68</sup> სსუი, ფ.1879, აღწ.1, საქმე: 8 (archive of the earliest history, p.1879, descr. 1, case:8).

<sup>69</sup> Оденцов М.И., Государство и церковь (история взаимоотношений. 1917-1938гг), М.,1994г, стр. 43 (Odentsov M.I., The State and the Church (history of relations. 1917-1938), Moscow, 1994, p. 43)

them morally for rules of “new life” and justified politics of person’s sacrifice for such system.

Thus, in order to provide for successful conduction of collectivization “Union of militant atheists” precisely controlled issue of socialistic upbringing of Soviet workers and peasants envisaging atheism, elimination of old traditions by introduction of new ones and spreading of Soviet slogans. “Uma” turned out to be perfect ideological weapon for the Soviet Power for close relations with population of lower levels.<sup>70</sup>

For the beginning of 30-ies of XX century in Soviet State actually implemented “cultural revolution”. For the government successfully completed collectivization and elimination processes of ignorance; with more or less result implemented campaign against religion and time came for revision of issue of anti-religion movement. In its part, atheists commission could not more ignore requirements of the Soviet bodies and the local party groups. For making conditional “peace” in the country, extremely limited abilities of “atheists commission” and it turned into only witness of “religion elimination” process.<sup>71</sup>

Thus, “religion course” developed by Soviet Government with its component and implementation mean “cultural revolution” and its implementator “Union of Militant Atheists” turned out to be successful in the case of socialism construction. Militant atheism, wide-scale development of anti-religion movement provided for estrangement of Soviet society towards religion and drove out from its mind historical love and respect towards belief. Soviet group of militant atheism – “Union of Militant Atheists” managed to change ideology of great part of Soviet society and to sow distrust towards religion in its mind. As a result of the above within the Soviet State appeared and spread violent forms and manners of religion courses. As for traditional religions of separate nations of the Soviet State they could not be eliminated by militant atheism, neither could solve a number of problems of social life by socialistic system. The Soviet Power actually failed in defeating religious ideology by external solving of socialistic problems and it staid to be on idea level. The above is proved by the present society of one of the parts of the Soviet system – Georgia, which has perfectly realized importance of its traditional Orthodox Church in construction of national, democratic state.

---

<sup>70</sup> ჟურნალი "უღმერთო" №1, 1934წ. გვ. 17 (Magazine "Ugmerto" (atheist), No1, 1934, p. 17)

<sup>71</sup> ჟურნალი "უღმერთო" №1, 1935წ. გვ. 13 (Magazine "Ugmerto" (atheist), No1, 1935, p. 13)



**ქრისტიანობისა და კომუნიზმის თანხვედრ დებულებათა  
საკითხი კათალიკოს-პატრიარქ კალისტრატეს  
შემოქმედებაში**

როგორც ცნობილია საბჭოთა რეჟიმის პირობებში საქართველოს მართმადიდებელი ეკლესიისა და უმაღლეს საერო ხელისუფლების ერთმანეთისადმი მეტ-ნაკლები დაახლოება შესაძლებელი გახდა მხოლოდ მეორე მსოფლიო ომის პირობებში. საბჭოთა მთავრობამ გაითვალისწინა რა აღნიშნული მიმართულებით ეკლესიის დამსახურება ომის შემდგომ შენიღბულ, კომპრომისულ პოლიტიკას დაადგა და ქართველი სამღვდლოების მოთხოვნები ნაწილობრივ დააკმაყოფილა. ნაწილობრივ იმდენად, რამდენადაც საბჭოთა ხელისუფლება ვერ დაუშვებდა ქართული ეკლესიის უფლებათა აბსოლუტურ და რეალურ აღდგენა-გაფართოებას, პირიქით, ის ცდილობდა ტაქტიანი ქმედებით ქართული ეკლესიის დაუპლურებას, ცენტრზე – რუსულ მართმადიდებლურ ეკლესიაზე დაქვემდებარებას, რათა ის მუდმივ მეთვალყურეობაში ჰყოლოდა და მისი ფაქტობრივი მართვა გადავიღებოდა. აღნიშნულის კლასიკური მაგალითი სახკომსაბჭოსთან რელიგიის საქმეთა რწმუნებულის საბჭოს დაფუძნება უნდა ყოფილიყო.

ხელისუფლება ფრთხილობდა განაპირა მხარეებში ეკლესიებში ღვთისმსახურების აღდგენას, დარწმუნებული იმაში, რომ ვერ გაუწევდა მათ სათანადო კონტროლს, ამჯობინებდა მორწმუნეთა შემდგომლობის შეჩერებას და დაპირებებით, გარკვეული დროით აფერხებდა საკითხის გადაჭრას.

ხელისუფლების მხრიდან ზემოაღნიშნულ მიდგომას ადასტურებს 1950 წელს იმერეთის მორწმუნე საზოგადოების მიმართვა კათალიკოს-პატრიარქ კალისტრატესადმი. ლენინის ბრძანებით მოწამეთას ეკლესიიდან 20-იან წლებში გამოტანილი სიწმინდეების; კერძოდ დავითი და კონსტანტინე ერისთავების წმინდა ნაწილების კვლავ ხსენებულ ეკლესიაზე დასაბრუნებლად. სიწმინდეები იმჟამად ქ. ქუთაისის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში იყო დაცული.

საეკლესიო საკითხებზე შემოსული განცხადებები საკავშირო დადგენილებათა საყოველთაო წესის დაცვით უ.ყ. იგზავნებოდა საქართველოს მინისტრთა საბჭოსთან არსებულ რელიგიის საქმეთა რწმუნებულის აპარატში, ხოლო აქედან ცენტრში

( მოსკოვში მბ. ) შესაბამის უწყებაში. შემდგომ მოდიოდა ზოგჯერ დადებითი, ზოგჯერ უარყოფითი დასკვნები. იყო შემთხვევები, რომ მოთხოვნებს გადმოუგზავნიდნენ ადგილობრივ ორგანოებს “განსახილველად”, რათა ამ უკანასკნელთ გამოეტანათ დადგენილებანი.

ბუნებრივია, საბჭოთა რეჟიმის გათვალისწინებით ადგილობრივი ორგანოები შეეცდებოდნენ უკეთეს შემთხვევაში დროებით შეეჩერებინათ საკითხის დადებითად გადაჭრა, ან უკიდურეს შემთხვევაში კატეგორიული უარი ეთქვათ მოთხოვნათა დაკმაყოფილებაზე. “კატეგორიულობა” კი განპირობებული იყო უმეტეს შემთხვევაში ისეთ საეკლესიო საკითხთა გადაჭრაზე, რომელთა შინაარსი ეროვნულ პრინციპებს შეესაბამებოდა, ასეთთა შორის ღმობი იმერეთის მორწმუნე ერისა და მათი მღვდელმთავრების მოთხოვნა – გამოეთხოვათ ქუთაისის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმიდან წმინდა ნეშთი და ვითისა და კონსტანტინესი და დაებრუნებინათ იგი მოწამეთას ეკლესიისათვის.

თუ რამ განაპირობა ზომოთხსენებულ მორწმუნეთ არა მოთხოვნა, არამედ თხოვნა, ამას წერილის შინაარსიდან გავიგებთ:

“იმერეთის მორწმუნე საზოგადოება სიამოვნებით შეეგება იმ სასიხარულო ფაქტს, რომ მთავრობამ იხება დაებრუნებინა რუსეთის ეკლესიისთვის წმინდა ნეშთი მოსკოვის მიტ. ალექსისა, სერგი რადონეველისა, წმ. ბარბარესი, კიევის სიწმინდეები და სხვ.

საქართველოს მორწმუნე ერს საზოგადოდ და კერძოდ დასავლეთ საქართველოს, სანუგეშებლად და თავისი, ამ მხრივ რელიგიური მოთხოვნების დასაკმაყოფილებლად აქვთ ერთად-ერთი ზემოფნი ნაწილები მოწამეთა და ვით და კონსტანტინესი, რომელთაც მორწმუნენი ჰხადიან- “შეუძვრელ სვეტად სიმხნისა და სიმტკიცისა, უძლეველ ახოვან მხედართ, რომელთაც ძლიერებანი უკეთურთა შემუსრეს მტკიცითა გონებითა და მოქმედებითა... და რომელთაც მშვენივრად შემკობილნი საჭურველთა მტერთა ზედა ამხედრდნენ-რა განაბნიეს და მოსრეს . . და რომელთა სიმხნე განითქვა კიდითა ყოვლისა სოფლისა”. . .

როგორც ჩანს “თხოვნის” ეროვნულმა პათოსმა ფრიად დააფრთხო , როგორც ცენტრი, ასევე ადგილობრივი ხელისუფლება, რომელმაც იმთავითვე უარი განაცხადა საკითხის დადებითად გადაჭრაზე. აღნიშნულით იყო განპირობებული მთავრობის საპასუხოდ საბოლოო სიტყვა კათალიკოს-პატრიარქს ეტვირთნა.ამ შემთხვევაში მისი უწმინდესობა მართლაც კატეგორიული აღმოჩნდა, რაც იმ დროისთვის მისი მხრიდან მეტად გაბედული ნაბიჯი უნდა ყოფილიყო.

“კატეგორიული უარის” “კატეგორიული” პასუხი რომ უფრო შთამბეჭდავი იყოს გადავწყვიტეთ მთავრობის სახელზე შექმნილი დოკუმენტის სრული ტექსტი ნაშრომში მოვიტანოთ:

. . . ქ.ქუთაისის საქალაქო კომიტეტისა და აღმასკომის თავჯდომარეს კატეგორიული უარი უთქვამთ ნეშთის დაბრუნებაზე . . . მისთვის, რომ ისინი ალბათ ფიქრობენ, რომ სანამ მართმადიდებლური ქრისტიანობა არ ჩაკვდება, სანამ ქართველი ერის გონებიდან არ აღმოიფხვრება ხსოვნა მის ეროვნულ სარწმუნოებრივ მოღვაწეთა შესახებ , მანამ კომუნიზმის მშენებლობას მოელის საფრთხეო. აკი ამისთვის ისინი ეკვეთენ გლეხთა შემოწირულობით ავებულ ძეგლს ქუთაისში და დაანგრის იგი, ხოლო შემდეგ ჩამოყარეს ზარები , რაც ზემდგომ დიდ პიროვნებათაგან მოწონებულ არ იქნა. როცა ამ ჯგუფის მონაწილეთ მიუვითითეთ რუსეთზე, სადაც სარწმუნოებაცა და კომუნიზმიც ჰყავის, გვიპასუხებენ: რუსები ახალგაზრდა ხალხია, ჩვენ კი ძველი. ჩვენ ქრისტიანობრივი ხანა და მისი ზნეობრივი მითითებანი უკვე გადავლახეთ, რუსებს წინ ვუსწრებთო, თუმცა ამის მთქმელნი ქრისტესა და მაჰმადს ვერ არჩევენ ერთმანეთისაგან და “მამაო ჩვენოს” ზნეობრივ დებულებებშიც ვერ ერკვევიან. მაგრამ იქნება ქრისტიანობასა და კომუნიზმს შორის ისეთი ხარვეზებია, რომ მათი ერთად არსებობა შეუძლებელია? უწ. ყ. საჭიროა ვიცოდეთ, რომ კომუნიზმი თავდაპირველად ქრისტიანობის წიაღში წარმოიშვა. მოციქული ლუკა მოგვითხრობს: “ხოლო სიმრავლისა მის მორწმუნეთასა იყო გული და გონება ერთ, და არცა ერთმან ვინ სთქვეს მონაგები მისი თვისად, არამედ იყო ყოველივე მათდა ზოგად. და არავინ იყო ნაკლულოვან მათ შორის, რამეთუ რომელნი იგი პოვნიერ (მქონებელ) იყვნენ სახლობისა, გინა დაბნებისა, განჰყიდეს და მოაქნდა სასყიდელი განსყიდულთა მათ და დასდებდეს ფეხთა თანა მოციქულთასა, და მიეცემოდა კაცად კაცსა (თითოეულს) რაიცა ვის უხმდა (ესაჭიროებოდა) / საქ.მოციქ. 4.32.35/. მაგრამ იროდი აგრიპაჰამ და სადუკეველ ფარისევლთა აღძრეს ქრისტიანთა წინააღმდეგ დევნა და მოაშთვეს ეს საუკეთესო ყვაილი ქრისტიანთა ცხოვრება-მოქმედებაში. მართალია ქრისტიანების დევნა მილანის ედიქტებმა (311წ) შეწყვიტეს, მაგრამ ქრისტიანობის თავისუფალ განვითარებას სხვა დაბრკოლება შეექმნა,-იგი აიყვანეს თავის მფარველობის ქვეშ იმპერატორებმა. ჩამოყალიბდა-ცეზაროპაპიზმი. ჯერ კიდევ კონსტანტინე დიდმა (337წ) გააუქმა მსოფლიო პირველ კრების დადგენილება მწვალებელ არიოზის ეკლესიიდან განკვეთის შესახებ, ხოლო მისმა მემკვიდრემ კონსტანტინე იმპერატორმა (361წ არიანელი იყო) პირდაპირ გამოუცხადა ერთ-ერთ ადგილობრივ კრების

მამებს: სწორი სწავლა (მართმადიდებლობა) ის არის რასაც მე ვბრძანებო. ამის შემდეგ ცეზაროპაპიზმი არ შეწყვეტილა მართმადიდებლურ ეკლესიაში ოქტომბრის რევოლუციამდე.

მიუხედავად ამისა ქრისტიანობის მთავარი დებულება: ნუ ვიყვირებთ სიტყვითა ხოლო, ნუცა ენითა, არამედ საქმითა ჭეშმარიტებითა (1 იოან. 318.) განვითარება ხდებოდა საზოგადოებრივ ცხოვრების მონასტრებში; აქ განმტკიცდა შრომის დისციპლინა განათლებისადმი მისწრაფება და პირად საჭიროებათა საზოგადო ნაშრომისაგან დაგროვილ დამზადებიდან დაკმაყოფილება, მაგრამ ცეზაროპაპიზმმა აქაც თავის ქმნა – მონასტრები “შტატში” შეიყვანეს.

ქრისტიანობის თავისუფლად განვითარებას მიეცა შესაძლებლობა ეკლესიის სახელმწიფოსგან ჩამოშორების შემდეგ. რელიგიური კულტების შესრულების თავისუფლება აღიარებულია ყველა მოქალაქისთვის, ბრძანებს კანონი. (კონსტიტუციამ მუხლი 124 ) და რომ ეკლასიამ თავისუფლებას არ გადააჭარბოს და მკაცრი პოლიტიკური ნაბიჯი არ გადადგას, დაწესებულია, მინისტრთა საბჭოსთა რწმუნებულთა თანამდებობა, როგორც რუსეთში ისე საქართველოში. რის გაკეთება შეუძლია ეკლესიას (კერძოდ მართმადიდებლურ ეკლესიას) და რაზედაც “კატეგორიული უარი” უნდა ეთქვას მას? ეს ეკითხება რწმუნებულებს და იგინივე აგებენ პასუხს სახელმწიფოს უმაღლეს მთავრობის წინაშე. რწმუნებულთა მოქმედება ადვილდება მით რომ სახელმწიფოს ძირითადი კანონი (კონსტიტუცია) და ქრისტიანობა მთავარ მუხლებში ხვდებიან ერთმანეთს.

მაგალითად: კონსტიტუციის მუხლი 12. შრომა სსრ კავშირში წარმოადგენს შრომის უნარიანი თავისუფალი მოქალაქის მოვალეობას და ღირსების საქმეს პრინციპის მიხედვით, - ვინც არ მუშაობს ის არ ჭამს.

ქრისტე ბრძანებს: მოიყვანა უფალმან კაცი, რომელთ შექმნა და დაადგინა იგი სამოთხესა შინა საშვებლისასა საქმედ (დასამუშავებლად) მისსა დაცვად /შექმ.2.15./ ღირს არს მუშაკი სასყიდლისა თვისისა (მათ.10) უკეთუ ვინმე არა უნებს საქმის (მუშაობას) ნუცა სჭამნ (2.თესალ. 3.10).

მუხლი 122

სსრ კავშირში ქალს ენიჭება მამაკაცთან თანასწორი უფლებანი სამეურნეო, სახელმწიფო, კულტურული და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების ყველა დარგში.

ქრისტე ბრძანებს:

წარვედით და მოიმოწავეთ ყოველნი წარმართნი (მათ 28.19)  
ღმერთმა შექმნა ერთისაგან სისხლისა ყოველნი ნათესავნი კაცთანი  
(საქ. მოციქ. 17. 26.)

მუხლი 123.

სსრ კავშირში მოქალაქეთა თანასწორუფლებიანობა,  
დამოუკიდებლად მათი ეროვნულობისა და რასისა,სამეურნეო,  
სახელმწიფო, კულტურული და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური  
ცხოვრების ყველა დარგში ურყევ კანონს წარმოადგენს.

ქრისტე ბრძანებს:

არ არს ურიება, არცა წარმართება, არა არს მონება, არცა  
აზნაურება, არა არს რჩევა მამაკაცისა, არცა დედაკაცისა, რამეთუ  
თქვენ ყოველნი ერთ ზართ ქრისტეს იესოს მიერ (გალ.3.28. . . )

როგორც ხედავთ ქრისტიანობასა და კომუნიზმს შორის  
საერთოა:

- 1 ყველა ადამიანი წარმოშობილია ერთისაგან სისხლისა.
- 2 არა აქვს მინიჭებული უპირატესობა რომელიმე რასას ან  
ეროვნებას: ურია და წარმართი, სკვითი და ბარბაროსი,  
მონა და აზნაური (თავისუფალი) ძმანი და  
თანასწორუფლებიანი არიან.
- 3 დედაკაცი და მამაკაცი თანასწორუფლებიანი არიან.
- 4 ყველა ადამიანს ევალება შრომა, რომელიც საპატიო  
ღირსებაც არის, ამისთვის სასყიდელი მიეცეს მხოლოდ  
მუშაკს და ვინც არ საქმიანობს (მუშაობს) ის არ უნდა  
სჭამდეს.
- 5 ყველას, ქალსა თუ კაცს თანასწორი უფლება აქვს  
განათლების მისაღებად, შრომისა და დასვენებისა.

ჩანს სახელმწიფოს ძირითად კანონსა და ქრისტიანობას  
შორის საღაო და შეუთანხმებელი არა არის რა. აღნიშნულის  
გამო საბჭოთა კავშირის სხვა ნაწილებში ქრისტიანული ეკლესია  
თავისუფალია შინაურ საქმეებში, მას რწმუნებულის მეშვეობით  
ხელსაც უწყობენ: ეკლესიას წმინდა ნეშთებიც დაუბრუნეს და  
უმაღლესი და საშუალო სკოლებიც გაუხსნეს, სანთლების  
სახელესნობებიც და ხატ-ჯვრების საწყობების გახსნის უფლებაც  
მისცეს და წიგნებსა და ჟურნალებს უსტამბავენ, ლიტანიებსაც  
ამართვინებენ, მსოფლიოს მასშტაბით საეკლესიო კრების  
მოწვევის ნებართვასაც აძლევენ.

ჩვენ ხომ უკანონო შვილები არ ვართ საბჭოთა  
კავშირისა? თუ გენიოსი ადამიანის მიერ შექმნილი მონოლითური

ძირითადი კანონის შესწორების უფლება მიენიჭათ პატივცემულ ადგილობრივ ჩინოვნიკებს? იქნებ მინისტრთა საბჭოების რწმუნებულებს აღარ შესწევთ შეგნება თავის მოვალეობისა და კომუნიზმს დალატობენ? ან და საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიას ვერ გაუთვალისწინებია “საშიში” შედეგები დავით და კონსტანტინეს ნეშთის ეკლესიისათვის დაბრუნებისა? თუ აქ ადგილი აქვს თვითნებობას და უფლების გადაჭარბებას, “შე ასე მსურს”-ო. ამ საკითხის გამოსაკვლევად ხომ არ გვაიძულებენ ზემოხსენებული პირები? მივმართოთ თვით კონსტიტუციის ავტორს? ჩვენი მსოფლიოს დემოკრატიის საკეთილდღეოდ საკითხებით დატვირთულ ჩვენი დროის უდიდესი ადამიანის შეწუხება ასეთი პატარა საკითხით არა მსურს იმ იმედით, რომ პატივცემულნი (ქუთაისის ქალაქკომისა და აღმასკომის თავჯდომარეები მ.ბ.) შეიგნებენ თავისი კატეგორიული უარის” უადგილობას და გამოასწორებენ საქმეს.

აღნიშნული წერილის შინაარსობლივი დატვირთვა იმაზე მეტყველებს, რომ ქართული ტრადიციული ეკლესია მართალია აღნიშნულ პერიოდში თანმიმდევრულად ახორციელებს სახელმწიფო პოლიტიკას, მაგრამ მის ბრმა იარაღად გამოყენებას ვერ შეეგუება. იგი მხედველობიდან არ უშვებს მისი ქვეყნისა და ეროვნული ეკლესიის ინტერესების შელახვას და ყველა მის საჭირობოროტო საკითხს დროისა და ვითარების შესაბამისად აყენებს როგორც ადგილობრივი ისე უმაღლესი ხელისუფლების წინაშე და აქტიურად მოითხოვს ამ მიმართულებით გადამჭრელ ღონისძიებათა გატარებას. წინამდებარე დოკუმენტი აღნიშნულის კლასიკურ მაგალითს წარმოადგენს, როცა ეკლესია მოაგონებს უმაღლეს ხელისუფლებას, რომ ეკლესიასთან არა სიმფონიური დამოკიდებულებით ეს უკანასკნელი თვითონვე ბღალავს ქვეყნის ძირითადი კანონის (კონსტიტუციის მ.ბ.) საწყის სათავეს და ამით ნებსით თუ უნებლიეთ ძირს უთხრის თვით კომუნიზმის არსებობას.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები

- 1 ბენდელიანი მ. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია XX ს-ის 30-40-იან წლებში, თბ; 2000წ.
- 2 სცსა ფონდი 1879 აღ.1. საქ. №80.

**The Points of Coincident Statement between Christianity and Communism in the works of Catholicos-Patriarch - Kalistrate**

As it is well known in the conditions of Soviet regime convergence between Georgian Orthodox Church and the Supreme Soviet Government became possible only in the period of the Second World War. The Soviet Government considered the merit of Church in this direction and started to implement camouflaged and compromised policy after the war. The government partially satisfied the demands of Georgian ecclesiastical (church) commissioners. As the Soviet Government would not allow absolute and real recovering and widening of the rights of Georgian Church, it made all attempts by tactical actions to lower Georgian Church and to subordinate it under the Russian Orthodox Church, in order to have it under the permanent observation and to make easier to govern Georgian Church.

Just by this very reason from Soviet Government body widening of Russian Orthodox Church was conditioned and regional (national) churches were satisfied only by promises.

The classical example of above mentioned fact was displeasure of Catholicos-Patriarch – Kalistrate, which was caused by the fact that the saint parts which were taken away from the churches in 20-th years had been returned to the Russian Churches, but the same demands from Georgian Church were refused by the Soviet government.

The Patriarch – Kalistrate in his letter of protest to the government underlined

and proved the fact that the paragraphs of main statements in the Constitution of Soviet Union converge each other and it is really so, but there arises a question – why is it (Georgian Church) considered as a dangerous organ for the government?

The content of the above letter speaks about the fact, that though Georgian Traditional Church implements the policy of Government in the indicated period of time, but it would not agree to be the blind weapon of the Government. The church would not let beyond of its field of view the interest of the country and national church states all the burning issues of the period before the local and supreme bodies as well and actually demands to make a resolve in this direction.

**ჯაბა მესხიშვილი**  
ივანე  
ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო  
უნივერსიტეტი – მაგისტრანტი

**რუსული მართმადიდებლური ეკლესია იაპონიაში XIX  
საუკუნეში**

იაპონიაში, პირველი ქრისტიანი მისიონერები გამოჩნდნენ XVI საუკუნის შუა ხანებში, როდესაც 1549წ. კუნძულ კიუშიუზე. იეზუიტთა ორდენის მისია ჩავიდა.[1 118] იაპონიის იმჟამინდელ ხელისუფლებიდან სათანადო ნებართვის მიღების შემდეგ, ისინი ქრისტიანობის ქადაგებას შეუდგნენ, იაპონელები თავდაპირველად დიდი ინტერესით შეხვდნენ მათთვის ახალ რელიგიას, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ისინი ვერ ჩაწვდნენ ქრისტიანობას ძირეულად და ფსიქოლოგიურად, ისინი მხოლოდ მის ძირითად მცნებებს აცნობიერებდნენ ქრისტეს კი ბუდას ერთ-ერთ გამოვლინებად მიიჩნევენ.[2 70] იაპონიაში ძალიან სწრაფად დაიწყო ქრისტიანობის გავრცელება, სულ რამოდენიმე წელიწადში მათმა რიცხვმა 750 000 მიაღწია, თუმცა მალე გამოვლინდნენ ევროპელი მისიები, ისინი არ აკმაყოფილებდნენ მხოლოდ ქრისტიანულ მოძღვრებას ქადაგებით და იაპონიის შიდა საქმეებშიც ჩაერთვნენ, იაპონიის ხელისუფლება მიხვდა ამ საშიშროებას, რაც შეიძლება მათგან წამოსულიყო და 1587 წლის 25 ივლისს შიოგუნმა ჰიდეოშმა გამოსცა პირველი ანტიქრისტიანული კანონი, ხოლო 1612 წელს შიოგუნმა იეიოსუმ საერთოდ აკრძალა ქრისტიანობა ქვეყანაში, ამით იაპონიამ აიცილა ის მძიმე ხვედრი, რაც სხვა აზიურმა ქვეყნებმა გამოსცადეს, როდესაც ისინი ევროპულმა ქვეყნებმა თავიანთი კოლონიებად ან ნახევარ კოლონიებად აქციეს. 1639 წელს იაპონია დასურულად გამოცხადდა ევროპული ქვეყნებისათვის (ჰოლანდიის გარდა) და აკრძალათ მათ იაპონიის ნაპირებთან მიახლოვებაც კი. [1 127]

იაპონიის იზოლაციამ 2 საუკუნე გასტანა, ვიდრე 1853 წელს აშშ-მ არ მოახდინა მისი ძალდატანებით გახსნა,[6 32] სწორედ ამ დროს გამოჩნდნენ პირველი მართმადიდებლობის მქადაგებლები იაპონიაში, [5 156] 1858 წელს პირველი რუსი გენერალი კონსული ჩავიდა ქ. ჰაკოდატეში, სადაც რუსეთს უკვე ჰქონდა გახსნილი



საკონსულო. გენერალური კონსული იოსებ გოშკოვიჩი დაბადებული იყო მღვდლის ოჯახში და განათლება მიღებული ჰქონდა სანკტ-პეტერბურგის თეოლოგიურ აკადემიაში. როგორც ჩანს, ეს იყო იმის მიზეზი, რომ ის იმთავითვე, მოწადინებული იყო იაპონიაში მართლმადიდებლობის გავრცელებით, ამიტომ, მან იაპონიაში ჩაიყვანა ორი კაპელანი ივან და ვასილ მახოვი, რომლებსაც ევალებოდათ საკონსულოს თანამშრომლებისა და რუსი მეზღვაურების სულიერი მომსახურება, მაგრამ შემოთმოდემული ღვთისმსახურები მალევე დაბრუნდნენ რუსეთში, რადგან ისინი იაპონიაში ცხოვრებას ვერ შეეგუენ. მათი წასვლის შემდეგ გოშკოვიჩმა წმინდა სინოდს სთხოვა ვინმე გაეგზავნათ იაპონიაში სამისიონერო საქმიანობისათვის, სინოდმა ამ საქმისათვის 25 წლის ნიკოლოზ კასატკინი შეარჩია. [3 404] სწორედ ამის სახელს უკავშირდება მართლმადიდებლობის გავრცელება იაპონიაში. ნიკოლოზ კასატკინი თავისი საქმიანობის შესასრულებლად 1861 წლის 14 ივნისს ჩავიდა. ის საკონსულოში სპეციალურად აგებულ პატარა ეკლესიაში სწირავდა გარდა სასულიერო საქმიანობისა იგი ძალიან ბევრ დროს უთმობდა იაპონური ენის, კულტურის და რელიგიების სწავლებას. მან შეისწავლა ასევე იაპონური წერა-კითხვაც, რაც მას შემდგომში ძალიან გამოადგა, როდესაც მართლმადიდებელი საკითხავებისა და ლოცვების თარგმანს შეუდგა. [7 1]

ორიოდე სიტყვით შევხებით ნიკოლოზ ივანეს ძე კასატკინის ბიოგრაფიას, იგი დაიბადა 1836 წელს, სმოლენსკის გუბერნიის, პატარა სოფელ დიაკონში დაამთავრა სმოლენსკის სასულიერო სემინარია რის შემდეგაც სწავლა განაგრძო პეტერბურგის სასულიერო აკადემიაში. [5 156] წარჩინებული სწავლისა და სათანადო ერუდიციის წყალობით სინოდმა კასატკინის კანდიდატურა შეარჩია იაპონიაში გასაგზავნად. 1860 წლის 24 ივნისს იგი მღვდლად აკურთხეს და სასულიერო სახელად უწოდეს ნიკოლაი მანამდე იგი ბერად იყო აღკვეცილი. კურთხევის წინ, აკადემიის რექტორმა ეპისკოპოსმა ნექტარმა თავის სიტყვაში იგი შემდეგნაირად დამოძღვრა: “ჯვრით ხელში შენ უნდა სძლიო ყველა სიძნელეს”, მან ნიკოლოზმა ეს დარიგება პირნთლად შეასრულა, ეს ნათლად გამოვლინდა იაპონიაში მისი მოღვაწეობით.

ნიკოლოზის ჩამოსვლამდე, ცოტა ხნით ადრე ჰაკოდატეში სპეციალურად აიგო მომცრო ტაძარი, რომელიც განკუთვნილი იყო მეზღვაურებისა და საკონსულოს თანამშრომლებისათვის. თუმცა ნიკოლაიმ, მიზნად დაისახა, რომ მის მრევლს იაპონელებიც შემატებოდნენ და ამისათვის იაპონური ენა შეისწავლა ამის შემდეგ

კი სათანადო საქმიანობას შეუდგა. ყველაზე დიდი პრობლემა აღმოჩნდა ენობრივი ბარიერი, ვინაიდან მღვდელთმსახურება რუსულ ენაზე მიმდინარეობდა, ცხადია, რომ ადგილობრივი მისახლეობა მას ვერ იგებდა და შესაბამისად მათი მართლმადიდებლური მოქცევაც ძალიან რთული იყო. მიტომ მან გადაწყვიტა, რომ პირველ რიგში ეთარგმნა ყველაზე მარტივი და აუცილებელი ლოცვანი. [7 2] მან ასეთად შეარჩია დილისა და საღამოს ლოცვები, ასევე კვირის სალიტურული ლოცვა.

ნიკოლოზის ამგვარმა ძალისხმევამ, სასურველი შედეგი გამოიღო, 1868 წელს მან პირველი იაპონელი მონათლა მართლმადიდებლად. ეს იყო იაპონიის უძველესი რელიგიის - შინტოიზმის მიმდევარი, რომელსაც შემდეგ ნათლობის სახელი პავლე უწოდეს.[3 405] მალე მის მაგალითს ექიმმა საკაიმ (რომელსაც ივანე უწოდეს) და ურანომ (იაკობი) მიბაძეს. როგორც შემდგომში გაირკვა, ამ სამმა პიროვნებამ ძალზედ დიდი როლი ითამაშა მართლმადიდებლობის გავრცელებაში იაპონიაში. მის შემდეგ უკვე ნიკოლოზის მრევლმა ზრდა და გამრავლება დაიწყო. აქედან გამომდინარე მართლმადიდებლობის გავრცელებისათვის აუცილებელი გახდა მისიონერული მოღვაწეობის გაფართოება.

1869-71 წლებში ნიკოლოზმა დროებით მიატოვა იაპონია, რათა წმინდა სინოდისათვის დახმარება ეთხოვა შემდგომი სამისიონერო სამიანობისათვის, მისი ეს წადილი დასრულდა წარმატებით. 1870 წელს 14 იანვარს წმინდა სინოდმა მიიღო გადაწყვეტილება იაპონიაში მართლმადიდებლური მისიის დაწყებაზე. ამასთან ნიკოლოზს ნება დართო შეეყვანა თანამშრომლები, ამასთან ერთად დაუმტკიცეს სათანადო თანხა, სასულიერო მისიის შენახვისა და სამისიონერო საქმიანობისათვის. მამა ნიკოლოზმა იაპონიაში დაბრუნების შემდეგ 1871 წელს ტოკიოში აიღო მიწის ნაკვეთი იჯარით სადაც 1873 წელს დაიწყო დიდი ეკლესიის აშენება. ამ მშენებლობისათვის საკმაოდ დიდ თანხა შეაგროვა და შეწირა რუსეთის წარმომადგენელმა იაპონიაში ევ პუტიატინმა, ხოლო მისმა ქალიშვილმა ოლგამ და გრაფინია ორლოვმა დავიდოვმა საკუთარი თანხით ააშენეს ქალთა სასულიერო სკოლა, [3 406] რომელიც ას მოსწავლეზე იყო გათვლილი. 1873 წელს ტოკიოში დაარსდა პირველი იაპონური მართლმადიდებლური საზოგადოება, რომელშიც რამოდენიმე ასეული ადამიანი გაწევრიანდა, დაიწყო ახალი მრევლის მონათვლა, რომელთა რიცხვიც დღითიდღე მატულობდა, ამ საზოგადოების წევრები ძალიან ენმარებოდნენ ერთმანეთს. გაჭირვებული ოჯახის წევრებს მკურნალობდნენ უფასოდ და

წამლესბს აძლევდნენ ეს ყველაფერი უფრო მეტად იზიდავდა მისახლეობას.

პეტერბურგში მამა ნიკოლოზის წარმატებულ საქმიანობას იაპონიაში დიდი ყურადღებით ადევნებდნენ თვალყურს. 1873 წლის შობის დღესასწაულის შემდგომ, მიტროპოლიტმა ისიდორემ გამოსცა საეკლესიო წიგნი, რომელიც დაიდო ბლაგოვეშინსკის მონასტერში და დედაქალაქის ეკლესიებისათვის და სასულიერო პირებისათვის, თავიანთი ნებით გაცემული შეწირულობის ჩანაწერებისათვის და მათთვის, ვინც საკუთარი სურვილით გაიღო თანხა იაპონიაში მართლმადიდებლური სასულიერო მისიის დასახმარებლად. ეს თანხები ძირითადად ეკლესიების აგებას და სასულიერო სკოლების მშენებლობას ხმარდებოდა. ასევე ცალკე ირიცხებოდა ღარიბ იაპონელ მართლმადიდებელთა დასახმარებლად. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მონასტერი ამ საქმისათვის შემთხვევით სულაც არ იყო შერჩეული. მას სხვა დატვირთვაც ჰქონდა, კერძოდ სწორედ ამ მონასტერში მოინათლა პირველი იაპონელი მართლმადიდებლად. მისი სახელი იყო ტაჩიძანა კოსაი. [3 405]

მამა ნიკოლოზმა ამასობაში სრულყოფილად შეისწავლა იაპონური ენა და დაიწყო ლეთისმსახურების წიგნების თარგმნა. ამისათვის მან რუსეთში ყოფნისას შეიძინა მანქანა და თან ჩამოიტანა იაპონიაში. [7 2] ქრთ-ერთი პირველი რაც მან თარგმნა, იყო წმინდა წერილი რომელსაც საკმაოდ დიდი ენერგია შეაღია. მისი ინიციატივით დაიწყო იაპონიაში მართლმადიდებლური პერიოდიული გამოცემის შექმნა და გამოშვება. შეიქმნა მართლმადიდებლური სასულიერო სემინარია, რომლის პირველი გამოშვება 1882 წელს შედგა. ამ სემინარიის კურსდამთავრებულთაგან გამოვიდნენ ბევრი მთარგმნელები, რომლებიც ძალიან დაეხმარნენ მამა ნიკოლოზს მთარგმნელობით საქმიანობაში, აღსანიშნავია, რომ არა მხოლოდ სასულიერო, არამედ საერო ლიტერატურასაც თარგმნიდნენ. [3 406]

მამა ნიკოლოზს მთარგმნელობითი საქმიანობა შესაძლებელია 3 პერიოდად დავყოთ. პირველი რომელიც მოიცავს 1880 წლამდე მის მიერ ნათარგმნებს.. ის ამ პერიოდში თარგმნიდა ყველა იმ პატარა თუ აუცილებელ ლოცვებს რომელიც საჭირო იყო წირვებისთვის. ეს იყო ძირითად ყოველდღიურად წასაკითხი ლოცვები. სამწუხაროდ პირველად ნათარგნი ლოცვების დენების არის შემორჩენილი. მათი უმეტესობა ჰაკოდატეში გაჩენილმა ხანძარმა გაანადგურა. მის გამო მამა ნიკოლოზს ამ ლოცვების ხელახლა თარგმნა მოუწია.. [8 1]

მეორე პერიოდი მოიცავს 1880-89 წლებს. ამ პერიოდში მისია უკვე მომძლავრებულია და დამხმარე თარგმნილებიც ჰყავს.

დაიწყო ლოცვების და წმინდა წერილების გამოქვეყნება. ზოგიერთ მათგანს მუსიკალური ნოტებიც კი ერთოდა უკეთ შესასწავლად. მთარგნელობითი საქმიანობაში განსაკუთრებულ დახმარებას უწევდა ნაკაი ცუგუმარო. მათ ერთად მათ ერთად დაბეჭდეს პირველი სქელტანიანი წიგნი. ამ პერიოდში ნათაგმნი წიგნები უფრო სიზუსტით და პროფესიონალიზმით ხასიათდება ვიდრე ადრინდელი შესრულებული მასალები.

მესამე პერიოდში რომელიც 1890 წლიდან მამა ნიკოლოზის გარდაცვალებამდე გაგრძელდა ის დაუბრუნდა თავის პირველ თარგმანებს ხარვეზების გასასწორებლად. აგრეთვე თარგმნა ფსალმუნები და ლიტურგიების სახელმძღვანელოები.

მამა ნიკოლოზი არა მხოლოდ მტარგმნელობით არამედ ინტესიურ სამეცნიერო საქმიანობასაც ეწოდა. ის იყო იმ დროის ერთერთი საუკეთესო იაპონიათმცოდნე. იკვლევდა იაპონიის ბევრ სფეროს და ცდილობდა მოპოვებული მასალა მეცნიერულად დაემუშავებინა. ამის შემდეგ თავის ნაშრომებს რუსეთში გზავნიდა სადაც „მასკოვსკი ვედომოსტ“ში იბეჭდებოდა სახელწოდებით „წერილები იაპონიიდან“. [4 157] მისი ყველაზე ცნობილი ნაშრომებია „...იაპონია ქრისტიანული მისიების თვალთახედვიდან და „შიოგუნი და მიკადო“ რომელიც იაპონური ისტორიული წყაროებიდან აქვს დამუშავებული.

სხვა მისიონერული მოღვაწეობისგან რუსული მართლმადებლური მისია იაპონიის შიდა საქმეებში არ ერეოდა. ის მხოლოდ წმინდა სასულიერო საქმიანობით იყო დაკავებული რაც იაპონიის მმართველ წრეებში დიდი პატივსცემას იწვევდა. განსაკუთრებით დიდი პატივსცემა კი რუსეთ-იაპონიის (1904-05წწ) ომის დროს მოიპოვა.

მამა ნიკოლოზმა ამის გამო ქვეყანა არ დატოვა, უფრო მეტიც ის სრულად დაემორჩილა იაპონიის მთავრობის დადგენილებას რომელიც ყველა იაპონიაში მოქმედ რელიგიურ ჯგუფს თხოვდა ამ ომში იაპონიის გამარჯვებისთვის ელოცა. Xოლო როცა უკვე იაპონიაში დამარცხებული რუსი ტყვეები ჩაიყვანეს, რუსი ღვთისმსახურები მთავრობის ნებართვით მათ ყველანაირად ეხმარობოდნენ.[4 159]

მამა ნიკოლოზმა 1891 წელს 24 თებერვალს დაასრულა “ქრისტეს აღდგომის სახელობის ტაძრის” მშენებლობა. ის იაპონელი მრევლის ცხოვრებაში ყველაზე ღირსეშანიშნავ მოვლენად იქცა. ზემოთხსენებული მართლმადიდებლური ტაძარი ტოკიოში იმჟამად არსებული ყველა შენობაზე, მაღალი იყო. ამით ქალაქს კიდევ ერთი მშვენიერი ისტორიულ-კულტურული არქიტექტურული ძეგლი შემატა. იაპონელები ამ ტაძარს მისი აღმშენებლის სამახსოვროდ

“ნიკორაიდოს” უწოდებდნენ, ტადარმა ერთგავრი ბიძგის ფუნქციაც შეასრულა, იმ თაღსაზრისით, რომ უფრო სწრაფად დაიწყო მრევლმა ზრდა, და ყოველდღიურ ლოცვებს სულ უფრო მეტი ხალხი ესწრებოდა, 1912 წლის პირველ იანვრისათვის, თავის ბოლო დასკვნაში, არქივისკოპოსმა ნიკოლოზმა, აღნიშნა რომ იაპონიაში უკვე 33017 მართლმადიდებელი იაპონელი ცხოვრობდა. [3 407]

მართლმადიდებლობის ძირითადი კერები იყო ის ტადრები, რომელიცაც აგებულ იქნა იაპონიის დიდ ქალაქებში: ჰაკოდატეში, კიოტოში, ოსაკაში, კობეში, ხოლო ყველაზე დიდი მრევლის მქონე ქალაქი იყო ტოკიო, სადაც მამა ნიკოლოზი სწირავდა, 1890 წელს მის დასახმარებლად და მისიონერული საქმიანობისათვის იაპონიაში მამა სერგი სტრაგოროტსკი ჩავიდა ის ძალიან ნიჭიერი კაცი იყო, და უკვე 1990 წლის დეკემბერში შეძლო თავისი პირველი ლიტურგიის იაპონურ ენაზე ჩატარება, რითაც თავიდანვე დიდი სიყვარული და პატივისცემა დაიმსახურა მრევლში, ის ცდილობდა შესულიყო თითოეული მორწმუნის ცხოვრებაში და მისთვის რაიმე დახმარება გაეწია, ის ასევე წერდა სტატიებს და დღიურებს იაპონიის შესახებ, აგრეთვე გარკვეულ მეცნიერულ კვლევებსაც ატარებდა, ყოველივე ამაში, მას იაპონური ენის ცოდნა ძალიან ეხმარებოდა, იმავდროულად ის დიდ დახმარებას უწევდა მამა ნიკოლოზსაც სამეცნიერო თუ სასულიერო საქმიანობაში, რომელიც იმხანად უკვე ასაკოვანი იყო.

1912 წელს მამა ნიკოლოზი გარდაიცვალა, მისი ავტორიტეტი იმდენად დიდი იყო იაპონიის მართველ წრეებში, რომ მის დაკრძალვაზე, იაპონიის მთავრობის მინისტრებიც მოვიდნენ აგრეთვე მოვიდნენ ყველა ქრისტიანურ სახელმწიფოთა ელჩები, მის საფლავზე უზარმაზარი გვირგვინი თვით პრემიერ მინისტრმა საინძი კომოტომ დადო, ასევე დიდი სამგლოვიარო გვირგვინი გამოგზავნა იაპონიის საიმპერატორო კარმაც. მამა ნიკოლოზის დამსახურება მართლმადიდებლობის განვითარებაში და გავრცელების საქმეში რუსეთის წმინდა სინოდმა სათანადოდ შეაფასა და 1970 წლის 10 აპრილს ის წმინდანად შერაცხეს.[9 2] მისი გარდაცვალების შემდეგ მართლმადიდებლური მქადაგებლობა გაავრძელა მისმა მემკვიდრემ, იაპონიის მიტროპოლიტმა – მამა სერგი ტინომიროვმა, რომელმაც ღირსეულად განაგრძო მის მიერ დაწყებული საქმე.

1970 წლის 10 აპრილს ნიკოლოზ კასატკინის წმინდანად შერაცხვასთან ერთად, რუსეთის წმინდა სინოდმა იაპონიის მართლმადიდებლურ ეკლესიას მიანიჭა ავტონომია, რომელსაც “იაპონიის მართლმადიდებლური ეკლესია” ეწოდა. [3 407]

### Summary

Is Japan the orthodox course was spreading in the second part of the XIX century. In 1853 after the opening of Japan, there were appeared various religions, Orthodox course was carried in by the Russian church. In this action, a great role was done by Father Nikolai Kasatkini. He first translated orthodox priers from Russian into Japanese and built the first Orthodox Church. He acts for it in his whole life. Because of it, he was recognized by Saint in 1970 by the Saint Synod of Russia. Although, it will be mentioned also, that in spite of a great force number of orthodoxies is very small in Japan.

1. ნანა გელაშვილი, იაპონური კულტურა. თბ. 2001
2. პრონიკოვი ვ, ლადანოვი ი. „იაპონელები“ თბ. 1986
3. Иванова С.Т, Мелниченко Б.Н „Россия и Восток“С. Петербург 2000
4. Гришелева Л.Д „Формирование Японское национальной культуры“ М.1986.
5. Reader ian, Ambrease esben, Stefansson finn „japanese religions-past & present“. Kent Engand 1993
6. „The Japan book“?. Tokyo-New York-London 2003
7. [www.othodox-jp.com/maria/nikolai-Japan.htm](http://www.othodox-jp.com/maria/nikolai-Japan.htm)
8. [www.oikoumine.org/en/member-churchs](http://www.oikoumine.org/en/member-churchs).
9. [www.othodoxwiki.org/church-of-japan](http://www.othodoxwiki.org/church-of-japan)

**ნანა გელაშვილი**  
ისტ. მეცნიერებათა დოქტორი,  
პროფესორი  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

### **ქრისტიანული საუკუნე იაპონიაში და მისი შედეგები**

იაპონია დასავლურ ცივილიზაციას პირველად XVI საუკუნის 40-იან წლებში ეზიარა, იმავდროულად დაიწყო იქ ქრისტიანობის გავრცელება. მთლიანობაში იაპონიის არქიპელაგზე ქრისტიანობის შეღწევა სამ ეტაპად მიმდინარეობდა: 1. 1549 წლიდან, როდესაც იქ სამისიონერო მოღვაწეობა პირველად დაიწყო, 2. 1854 წლიდან, როდესაც ამერიკის შეერთებული შტატების მიერ იაპონიის ძალდატანებით „გახსნა“ მოხდა და 3. 1945 წლიდან ანუ მეორე მსოფლიო ომის დასრულების შემდგომ [1,37-38]. ამჯერად ყურადღება ფოკუსირებულია იაპონიაში ქრისტიანობის გავრცელების პირველ ტალღაზე, რომელმაც თითქმის ასი წელი გასტანა (1549-1639 წწ.). ამის გამო ის პერიოდი ისტორიოგრაფიაში ხშირად „ქრისტიანული საუკუნის“ სახელით მოიხსენიება.

როგორც ცნობილია, XV საუკუნიდან ევროპელები შორეულ საზღვაო ექსპედიციებს აწყობდნენ ახალი მიწების აღმოჩენისა და მათი დაუფლების მიზნით. განსაკუთრებით დიდი იყო ინტერესი შორეული აღმოსავლეთის ეგზოტიკური სამყაროს მიმართ. ევროპელთაგან იაპონიის მიწაზე პირველად პორტუგალიელებმა დადგეს ფეხი; 1542 წელს ჩინეთისკენ მიმავალი მათი ზომალდი ტაიფუნმა იაპონიისკენ გამოიყა, სადაც კატასტროფა განიცადა. გადარჩენილი სამი პორტუგალიელი ვაჭარი პატარა კუნძულ ტანეგაშიმაზე (სამხრეთ იაპონიის კუნძულ კიუშუსთან) აღმოჩნდა. ვინაიდან იაპონელებს მანამდე ევროპელები არასოდეს ენახათ, მათმა გამოჩენამ დიდი ინტერესი და გაოცება გამოიწვია, განსაკუთრებული ყურადღება კი უცხოელთა ცეცხლსასროლმა იარაღმა მიიპყრო [2, 11]. როგორც ჩანს ამის შედეგი იყო, რომ პორტუგალიელ ფერნანდ მენდემ პინტოსთან (რომელმაც საინტერესო ჩანაწერები დატოვა იაპონიაში ყოფნის შესახებ) ადგილობრივმა ხელისუფლებამ პირველი სავაჭრო შეთანხმება დადო. მის თანახმად, პორტუგალიელი ვაჭრები კუნძულ კიუშუზე ყოველწლიურად შეიტანდნენ ცეცხლსასროლ იარაღს და თოფის წამალს, ასევე მაუღს და აბრეშუმის ქსოვილებს

ადგილობრივ ოქრო-ვერცხლზე გასაცვლელად [3, 173]. გაუთავებელი ფეოდალური შინაომების პირობებში, იაპონიის ხელისუფლების მესვეურთათვის ძალზე მნიშვნელოვანი იყო ცეცხლსასროლი იარაღის შექმნა და ბრძოლაში მისი გამოყენება. პორტუგალიელი ვაჭრების კვალდაკვალ იაპონიაში ქრისტიანი მისიონერები გამოჩნდნენ, ქრისტიანობის პირველი მქადაგებელი იყო იეზუიტი მისიონერი ფრანცისკ ქსავიე (1506-1552), რომელიც 1549 წლის აგვისტოში ქ. კაგოშიმაში (კუნძულ კიუშუს სატახტო ქალაქი) ჩავიდა მცირე მისიის თანხლებით – კომე დე ტორესთან და ჟუან ფერნანდესთან ერთად. ხელისუფლებისგან ნებართვის მიღებისთანავე, ქსავიე ქადაგებას და მოსახლეობის მონათვლას შეუდგა. [4, 98; 5, 121]. უცხო სარწმუნოებას იაპონიაში იმთავითვე დიდი რეზონანსი მოჰყვა. ამის დასტურია ის, რომ ქსავიეს პირველივე ქადაგებებს უამრავი ხალხი ესწრებოდა, ბუდისტთა ღვთისმსახურებიც კი დადიოდნენ მისი წირვების მოსასმენად, იმართებოდა თეოლოგიური დისპუტები ბუდისტ ბონზებსა (ანუ მღვდლებს) და იეზუიტთა ორდენის წარმომადგენლებს შორის. ამის პარალელურად ქვეყანაში დაიწყო სემინარიებისა და კოლეჯების გახსნა, ევანგელისტური ლიტერატურის ბეჭდვა და გავრცელება [6, 59]. ქრისტიანობის პოპულარიზაციას ხელს უწყობდა ასევე იეზუიტების განსწავლულობა სამედიცინო სფეროში და მათ მიერ იაპონელი პაციენტებისთვის სამედიცინო დახმარების უანგაროდ გაწევა. ქსავიე თავის ჩანაწერებში კმაყოფილებით აღნიშნავდა: „ორი თვის მანძილზე 500 ადამიანი მოვნათლეთ. ახლადგაქრისტიანებულები თვლიან, რომ მღმრთი ცუდად მოიქცა, ჭეშმარიტი რელიგია უფრო ადრე რომ არ გააცნო მათ“ [7,14].

მთელი ოთხი ათწლეულის მანძილზე იაპონიაში მცოფი ევროპელი ვაჭრები და სასულიერო პირები მხოლოდ პორტუგალიელები იყვნენ. ეს განპირობებული იყო რომის პაპის სპეციალური სანქციით, რომლის თანახმად, აღმოსავლეთში სასულიერო და საეკლესიო საქმიანობაზე მონობოლია პორტუგალიელებს ჰქონდათ მინიჭებული [2, 23]. მოგვიანებით, 1584 წელს იაპონიაში ესპანელები გამოჩნდნენ (ფრანცისკანელი მისიონერები კი – 1593 წელს), 1600 წელს – პოლანდიელები, ხოლო ინგლისელები – 1613 წელს. საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს ის გარემოება, რომ ქვეყანაში, სადაც საუკუნეთა მანძილზე გაბატონებული იყო უძველესი ეროვნული რელიგია – შინტოიზმი და ბუდიზმი (ახ. წ. VI საუკუნიდან), საოცარი სისწრაფით იწყო გავრცელება სრულიად უცხო სარწმუნოებამ. იაპონელები მას არა მხოლოდ ინტერესით, არამედ პატივისცემითა და კრძალვით შეხვდნენ. ქრისტიანობა



იაპონიას მოეკლინა, როგორც დასავლური ცივილიზაციის ერთ-ერთი მთავარი შემადგენელი კომპონენტი. ევროპასთან კონტაქტების გაბმის წყალობით, ის საერთაშორისო ურთიერთობებში ჩაება, გაეცნო დასავლურ სულიერ კულტურას, გაფართოვდა იაპონელთა წარმოდგენა არა მხოლოდ სარწმუნოებაზე, არამედ მთლიანად სამყაროზე. ამასთან ერთად, მათ ცხოვრებაში გაჩნდა დასავლური ყოფა-ცხოვრების და კულტურის მრავალი ელემენტი, მაგალითად: ტანსაცმელი, მაგიდა, სკამი, საათი, მუსიკალური ინსტრუმენტები, საერო და სასულიერო ლიტერატურა. იმავდროულად ევროპაში დიდი ინტერესით და აღტაცებით ეცნობოდნენ იაპონური ხელოვნების ეგზოტიკურ ნიმუშებს, რომლებიც იქ ვაჭრების, მისიონერების და დიპლომატების ხელით ხვდებოდა. აქვე ხაზი უნდა გაეკვას იმ გარემოებას, რომ იაპონელები სულაც არ ცდილობდნენ დასავლური სულიერი ფასეულობებისა და ცხოვრების წესის გათავისებებას, ისინი მხოლოდ მისი გარეგნული მხარით კმაყოფილდებოდნენ. ამ კუთხით სრულიად განსხვავებული მდგომარეობა იყო ძველ ხანაში, როდესაც იაპონიის მოსახლეობა პირველად ეზიარა უცხო – კონტინენტურ (ჩინურ) ცივილიზაციას და სარწმუნოებას ბუდიზმის სახით, რომელმაც საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფერო მოიცვა: პოლიტიკური, სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული [8, 28-30]. აღსანიშნავია, რომ ბუდიზმს იაპონიაში თავდაპირველად საზოგადოების ზედა ფენა ეზიარა და ის იდეოლოგიურ იარაღად აქცია დაბალ ფენათა მორჩილების დასაკანონებლად, რამდენადაც ბუდიზმის მთავარი დოქტრინები გაბატონებული კლასის ინტერესებს მიესადაგებოდა [9, 57-58]. ქრისტიანული მოძღვრება კი, მისი კათოლიკური ფორმით, იმთავითვე ხალხის მასებისენ იყო მიმართული. ქრისტიანობამ გააცნო იაპონელებს ისეთი ცნებები, როგორცაა ადამიანთა თანასწორობა ღმერთის წინაშე, პიროვნების დამოუკიდებლობა, ადამიანის უფლებები, ჰუმანიზმი და სხვ. ქრისტიანობასთან დაკავშირებული იყო ასევე ეკლესიის საგანმანათლებლო ფუნქციების გაცნობიერება. ამ უკანასკნელი გარემოების წყალობით, გაქრისტიანებულთა შორის არა მხოლოდ ჩაგრული ფენა იყო, არამედ საზოგადოების მაღალი ფენის წარმომადგენლებიც – ფეოდალური არისტოკრატია და მაღალი რანგის სამურაები. საზოგადოების ეს ნაწილი, ახალი სარწმუნოების მიღებისას, სულაც არ ხელმძღვანელობდა პოლიტიკური ან ეკონომიკური მოტივებით, მათი უმეტესობა ქრისტიანულ სარწმუნოებას უფრო პროგრესულად მიიჩნევდა (ბუდიზმთან

შედარებით) და სრული გულწრფელობით ხდებოდა მისი მიმდევარი [2. 32].

ქრისტიანობამ იაპონიაში ღრის მცირე მონაკვეთში მრავალრიცხოვანი მიმდევარი გაიჩინა. სამიხონერო ანგარიშებში დაფიქსირებული სტატისტიკური მონაცემების თანახმად, 1582 წლისთვის 200 ქრისტიანული ტაძარი და 2 სემინარია, ხოლო გაქრისტიანებულ იაპონელთა რაოდენობა – 150 ათასი იყო. მთლიანად 1549 წლიდან 1640-იანი წლების დასაწყისამდე ანუ ქვეყნის თვითიზოლაციის პერიოდის დამდეგამდე ქრისტიანობას 750 ათასი იაპონელი ეზიარა [10. 75]. მკვლევართა ერთი ნაწილის აზრით, მათი რიცხვი აღნიშნულ პერიოდში მილიონს აღწევდა. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ენობრივი და ფსიქოლოგიური ბარიერის ფაქტორის გამო, იაპონელებს ახალი სარწმუნოების შესახებ საკმაოდ ბუნდოვანი წარმოდგენა უყალიბდებოდათ. კერძოდ, ისინი ქრისტიანობას ბუდიზმის ერთ-ერთ სახესხვაობად მიიჩნევდნენ, ამიტომაც ერთი ღმერთის თაყვანისცემას ბუდასთან აიგივებდნენ (რომელსაც უამრავი განსახიერება გააჩნია), ღვთისმშობელს კი – მოწყალების ქალღმერთ კანონთან.

ახალი სარწმუნოების წარმატებით გავრცელება იაპონიაში სხვადასხვა ფაქტორით აიხსნება. უპირველეს ყოვლისა, გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ იმ ეპოქაში (XV ს - XVI ს-ის დასაწყისი) იაპონიაში ბუდიზმის შიგნით გაჩნდა სხვადასხვა სექტები, რომელთა შორის გააფთრებული ბრძოლა იყო გაჩაღებული. ამ ვნებათაღელვაში ნებსით თუ უნებლიედ ხალხთა მასებიც იყო ჩართული. ქრისტიანობა, რომელიც ბუდიზმთან შედარებით, მშვიდობისმოყვარეობით, მეტი ბრწყინვალეობით და დიდებულებით იყო გარემოცული, ძლიერ შთაბეჭდილებას ახდენდა იაპონელებზე. საიქიოში ჯილდოს მარტივად მიღების პერსპექტივა ამკარა უპირატესობას ანიჭებდა მათ თვალში ახალ სარწმუნოებას ბუდიზმთან შედარებით, რომლის თანახმად, ნირვანას მისაღწევად უსასრულო გარდასახვების ციკლის გადალახვა იყო საჭირო. თავის მხრივ, იეზუიტთა ორდენი თანხებს და ძალისხმევას არ იშურებდა იაპონიაში ქრისტიანობის ასაყვავებლად [4,98]. ქრისტიანობის წარმატებით გავრცელებას გარკვეულწილად ხელს უწყობდა ის გარემოება, რომ ხანგასმული იყო მისი სასწაულმოქმედებრივი ეფექტი. ამის შედეგი იყო, რომ სამურაბი თილისმის სახით ყელზე ჯვარს ატარებდნენ, რომელიც მათ ბრძოლის ველზე დაიცავდა. აღსანიშნავია, რომ ჯვრის ტარება და პირჯვრის გადაწერა ერთგვარ მოდად იქცა (განურჩევლად ამა თუ იმ პროვინციის რელიგიური აღმსარებლობისა). უბრალო

ხალხს სჯეროდა, რომ წმინდა წყლის შესმით ყველანაირი ავადმყოფობისგან და უბედურებისგან დაცული იქნებოდა. მათ უმეტესობას კი არა ქრისტიანული დოგმები, არამედ იეზუიტთა განსწავლულობა იზიდავდა, განსაკუთრებით მედიცინის სფეროში [11, 140]. ასე რომ, ზოგ შემთხვევებში მისიონერთა წარმატებები იაპონიაში არ იყო დაკავშირებული უშუალოდ რელიგიურ ფაქტორთან. მსხვილ ფეოდალთა გარკვეული ნაწილისათვის მთავარი იყო ევროპელებთან ვაჭრობიდან მოგების მიღება; ამის გამო ისინი ხელს უწყობდნენ მისიონერთა საქმიანობას, თავიანთი ქვეშევრდომებისგან კი იეზუიტების მიმართ პატივისცემას და გაქრისტიანებას მოითხოვდნენ.

განსახილველი პერიოდის იაპონიის კონკრეტული პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური ვითარების, ასევე იაპონელთა მახასიათებელი სპეციფიკური შტრიხების გათვალისწინების საფუძველზე, ქრისტიანობის წარმატებით გავრცელების ერთ-ერთ ხელის შემწყობ ფაქტორად შეიძლება დასახელდეს უბრალოდ ინტერსი და ცნობისმოყვარეობა სიახლის მიმართ, რასაც ესოდენ მოწყურებული იყო იაპონიის მოსახლეობა საუკუნეთა მანძილზე.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ახალი სარწმუნოების ქადაგება იაპონიაში ხელისუფლების ნებართვით დაიწყო. ამ თვალსაზრისით უადრესად მნიშვნელოვანი იყო ქვეყნის იმჟამინდელი მეთაურის – შიოგუნ (იაპონურად – უმაღლესი მთავარსარდალი) ოდა ნობუნაგას (1534-1582) პოზიცია, რომელიც კათოლიკე მისიონერებს იმთავითვე მფარველად მოეგვინა. დასავლეთთან სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობებით დაინტერესებასთან ერთად, ამის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზეზი იყო ნობუნაგას და ბუდისტურ სამღვდელეობას შორის არსებული დაპირისპირება. რამდენადაც მისი პოლიტიკა სახელმწიფოს ცენტრალიზაციისკენ იყო მიმართული, გავლენიანი ბუდისტური მონასტრები ამაში თავიანთი დამოუკიდებელი მდგომარეობის დაკარგვის საფრთხეს ხედავდნენ და ამიტომაც ოპოზიციაში ედგნენ ხელისუფლებას. ქრისტიან მისიონერთა საქმიანობა იაპონიაში ნობუნაგამ აღიქვა, როგორც მოულოდნელად გამოჩენილი შესანიშნავი შესაძლებლობა მისთვის საძულველი ბუდისტური სამღვდელეობის გავლენის სფეროების შესაკვცად. სწორედ ამ მიზნით ის ცდილობდა მაქსიმალურად გამოეყენებინა ქრისტიანი მისიონერები [12, 171, 13, 102].

გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ნობუნაგას, რომელიც ცნობილია როგორც არარელიგიური პიროვნება, იზიდავდა მისიონერთა ერუდიცია, ამიტომაც ხშირად ხვდებოდა მათ, ესწრებოდა

მათ ქადაგებებს და ახალგაზრდობასთან მეცადინეობებს. იმავდროულად ის მუდამ სიფრთხილეს იჩენდა მისიონერთან ურთიერთობაში, ვინაიდან როგორც უცხოელებს, ნაკლებად ენდობოდა მათ. თავის მხრივ მისიონერები, რომლებმაც შესანიშნავად იცოდნენ შიოგუნის ანტიბუდისტური განწყობილება, ინტრიგების გზით ცდილობდნენ უფრო მეტი სიძულვილი გაეღვივებინათ თავიანთი რელიგიური მეტოქეების მიმართ. ისინი ავითაცია-პროპაგანდის სხვადასხვა ხერხებს მიმართავდნენ, რათა ხალხთა მასებში ბუდისტური რწმენა შეერყიათ [12, 175-176]. ყოველივე ამის შედეგი იყო ის, რომ იაპონიაში კათოლიკე მისიონერთა აქტიური მოღვაწეობის შედეგად ბუდისტური სამღვდლოების პოლიტიკური როლი საგრძნობლად შეიკვეცა, თუმცა ქვეყნის ოფიციალურ სარწმუნოებრივ სტატუსს ის ინარჩუნებდა.

ქრისტიანობის მიმართ დამოკიდებულება იაპონიაში რადიკალურად შეიცვალა ნობუნაგას მომდევნო შიოგუნების დროს (ჰიდეოში, იეიასუ, იემიცუ), კერძოდ XVI საუკუნის 80-იანი წლების მიწურულიდან. მართალია, ქვეყნის ხელისუფლება დაინტერესებული იყო დასავლეთთნ სავაჭრო ურთიერთობებით, მაგრამ თანდათან ნათელი ხდებოდა, რომ მისიონერთა საქმიანობა სარწმუნოებრივ ზღვარს აშკარად სცილდებოდა და ქვეყნის პოლიტიკურ-დიეოლოგიურ ერთიანობას საფრთხეს უქმნიდა. მეტნაკლებად შემწყარებლური პოზიცია ევროპელთა მიმართ 1593 წლამდე გაგრძელდა, კერძოდ ესპანელ ფრანცისკანელთა გამოჩენამდე, რომლებიც იაპონიაში მყოფ იეზუიტებს დაუპირისპირდნენ. მათ შორის გააფთრებული ბრძოლა გაჩაღდა შიოგუნატის კარზე პირველობის მოსაპოვებლად. ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ ესპანელები იაპონიაში ძალზე თავხედურად იქცეოდნენ, იგნორირებას უწევდნენ ადგილობრივ კანონებს, უნებართვოდ დაიწვეს ეკლესიების აგება და ხალხის მასობრივად მონათვლა; ამასთან ერთად, ისინი იაპონიაში ესპანელთა მოსალოდნელ გაბატონებაზეც მიანიშნებდნენ [5, 123]. ასე რომ, მისიონერთა საქმიანობა იაპონიაში პოლიტიკური აგრესიისა და კოლონიზაციის ავანგარდად იქცა. ამის შედეგი იყო ის, რომ 1597 წრლს გამოიცა მკაცრი ანტიქრისტიანული კანონი (პირველი ანტიქრისტიანული კანონი 1587 წელს გამოიცა), რომლის თანახმად ქრისტიანობა იაპონიაში კანონგარეშედ გამოცხადდა. ამას მოჰყვა სასტიკი რეპრესიები, ჯვარს აცვეს ფრანცისკანელთა დიდი ჯგუფი და ათასობით იაპონელი ქრისტიანი. ამის პარალელურად დაიწყო ქრისტიანული ეკლესია-მონასტრების, ტიპოგრაფიების, სემინარების, ლიტერატურის განადგურება [5, 123].

ანტიქრისტიანულმა ღონისძიებებმა იაპონიაში კიდევ უფრო მკაცრი სახე მიიღო XVII საუკუნის დამდეგიდან, თუმცა სავაჭრო ურთიერთობები დასავლეთის სახელმწიფოებთან უწინდებურად გრძელდებოდა. ქრისტიანობის ამკრძალავმა კანონებმა უკვე სერიული სახე მიიღო (1606, 1607, 1611-1614, 1616 წწ.). 1633 -1639 წლებში გამოცემული ედიქტების თანახმად, იკრძალებოდა როგორც უცხოელთა შესვლა იაპონიაში, ისე იაპონელების მიერ ქვეყნიდან თვითნებურად გამგზავრება. ქრისტიანების წინააღმდეგ მიმართულმა რეპრესიებმა იაპონელ ქრისტიანთა აჯანყებების მძალვრი ტალღა ააგორა, რომელსაც ხელისუფლება ცეცხლითა და მახვილით ახშობდა. ახლადმოქცეულთა ღიდი ნაწილი ქრისტიანობის უარყოფას მოწამებრივ სიკვდილს ამჯობინებდა [14, 76-77]. ეს ყველაფერი იმით დაგვირგვინდა, რომ 1939 წელს მთავრობამ გამოსცა ბრძანებულება „ქვეყნის დახურვის შესახებ“, ქრისტიანობა კი იმპერიის მტრად გამოცხადდა. ამის შედეგად იაპონიაში ძალიან მოკლე დროში არა მხოლოდ ქრისტიანობის, არამედ მთელი დასავლური კულტურის ამოძირკვა მოხდა. ქვეყანა გარე სამყაროსგან იზოლაციაში მოექცა, რაც 1854 წლამდე გარძელდა, ამ წელს კი ამერიკის შეერთებულმა შტატებმა მოახერხა იაპონიის ძალდატანებით „გახსნა“ [8, 151]. ორ საუკუნეზე მეტი ხნის მანძილზე ერთადერთი ღია სარკმელი ევროპაში ჰოლანდიელი ვაჭრებისთვის არსებობდა – ჰოლანდიური ფლოტის მიერ 1637 წელს ქრისტიანთა აჯანყების ჩახშობის საზღაურად.

ამრიგად, როგორი სწრაფი ტემპითაც მოხდა იაპონიაში ქრისტიანობის გავრცელება, იმავე რეჟიმით მოხდა მისი აღაგმვა. ასე დასრულდა დასავლურ ცივილიზაციასთან და ახალ სარწმუნოებასთან იაპონიის პირველი კონტაქტები. ევროპელთა განდევნის უმთავრესი მიზეზი ის იყო, რომ ისინი აქტიურად ერეოდნენ ქვეყნის შიდა პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მეორეს მხრივ, იაპონიის არქიპელაგზე ქრისტიანობის წარმატებით გავრცელება მთავრობას ხელს უშლიდა იდეოლოგიური კონტროლის ტრადიციული მეთოდების განხორციელებაში. ასე რომ, ქრისტიანობის დევნა იაპონიაში განპირობებული იყო არა იმდენად რელიგიური დოგმების შინაარსის გამო, რამდენადაც გლობალურად ქვეყნის პოლიტიკური ერთიანობის და დამოუკიდებლობის დაკარგვის საფრთხით.

### გამოყენებული ლიტერატურა

1. Reader I., Andreasen E., Stefansson T., Japanese Religions: Past and Present, Inland – Japan Library, 1993.
2. Гришелева Л.Д., Формирование Японской национальной культуры, М., 1986.
3. История стран зарубежной Азии в средние века, М., 1970.
4. Богданович Т. А., Очерки из прошлого и настоящего Японии, История Японии, М., 2003.
5. Скворцова Е.Л., «Христианский век » в Японии, Человек и мир в Японской культуре, М., 1985.
6. Sansom. G. B. The Western World and Japan, London, 1967.
7. История Японии, отв. редактор Жуков А.Е., I, М., 1999.
8. ნ. გელაშვილი, იაპონური კულტურა, თბ., 2001.
9. ნ. გელაშვილი, ბუდიზმი ადრეულ შუა საუკუნეების იაპონიაში, აღმოსავლეთი და კავკასია, №2, თბ., 2001.
10. ლეისცჰაუერ . . ., ჩრაიგ . . ., უაპან, თრადიტონ ანდ თრანსფორმატიონ, შედნეყ, 1979.
11. Изнага Сабуро, История Японской культуры, М., 1972.
12. Искендеров А.А., Тоётоми Ходэсси, М., 1984.
13. The Cambridge History of Japan, vol. 3, Cambridge University Press, 1990.
14. Jansen M.B., The Making of Modern Japan, Harvard University Press, 2000

## **Christian Era in Japan and its Results**

**Nana Gelashvili**

Doct. of History, professor

Iv. Javakhishvili

Tbilisi State University

In the present article pervasion of Christianity in Japan and its further results are covered. The first Europeans, who touched Japanese land were the Portuguese. They introduced Christianity and the elements of western culture to Japanese population. Christianity was fast spread in Japan and found many adherents. Later the government of Japan found his process hazardous to the political independence and ideological repressions started in Japan, missionary activities were prohibited, and in the end, by 1639 the country was completely closed for the western world. The exception was maintenance of trade relations with Holland.