

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
წმინდა გრიგოლ ფერაძის სახელობის ქრისტიანობის  
კვლევების სამეცნიერო ცენტრი  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
Saint Grigol Peradze Science Center of Christian Researches

ცხუმ-აფხაზეთის მეცნიერებათა აკადემიის  
რელიგიათმცოდნეობის ინსტიტუტი  
Tskhum-Abkhazeti Academy of Science  
Institute of Religious Studies

ISSN 1987-7129

**ქრისტიანობის კვლევები**

**Christian Researches**

**VI**

**თბილისი 2011**

**Tbilissi 2011**

*ნომერი ეძღვნება საქართველოს  
მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის  
დაარსებიდან 70-ე წლისთავს*

“ქრისტიანობის კვლევები” წარმოადგენს ქრისტიანული მეცნიერებების დარგში არსებული კვლევების პერიოდულ გამოცემას. ჟურნალი ინტერდისციპლინურია და მოიცავს ქრისტიანობასთან მიმართებაში მეცნიერების სხვადასხვა დარგში არსებულ სამეცნიერო პრობლემებს.

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

**სარედაქციო კოლეგია:**

მიხეილ ქართველიშვილი (მთავარი რედაქტორის მოადგილე,  
დოქტორანტი)

ეთერ ბოკელავაძე (პასუხისმგებელი მდივანი, დოქტორანტი)  
დავით ყოლბაია (პოლონეთი, ვარშავის უნივერსიტეტის პრო-  
ფესორი)

დეკანოზი ჰენრიკ პაპროცკი (პოლონეთი, ბაილისტოკის უნი-  
ვერსიტეტის პროფესორი)

ნიკოლაე ნ. დურა (რუმინეთი, კონსტანცას უნივერსიტეტის  
პროფესორი)

კატალინა მიტიტელუ (რუმინეთი, კონსტანცას  
უნივერსიტეტის პროფესორი)

მამა ალექსი ქშუტაშვილი (თეოლოგიის დოქტორი საეკლესიო  
სამართალში)

ოთარ ჟორდანიანი (პროფესორი)

გიორგი პაპუაშვილი (ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი)

გიორგი ოთხმეზური (პროფესორი)

ლელა ხაჩიძე (პროფესორი)

ვახტანგ ლიჩელი (პროფესორი)

ნანი გელოვანი (პროფესორი)

ნანა გელაშვილი (პროფესორი)

*The number is dedicated to 70-th anniversary  
Of Georgian Scientific National Academy*

UDC (უკუ) 27+271.22](479.22)  
ქ-731

'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

**Reviewers Board:**

Mikheil Kartvelishvili (Assistant of Chief Editor, Phd Student)  
Eter Bokelavadze (Executive Secretary, Phd Student)  
David Kolbaia (Poland, Professor of Warsaw's University)  
Archpriest Henrik Paprotsky (Poland, Professor of University of Bialystok)  
Nicolae V. Dură (Romania, Professor of University of Constanta)  
Cătălina Mititelu (Romania, Professor of University of Constanta)  
Priest Aleksii Kshutashvili (Doctor of Theology in Church Law)  
Otar Zhordania (Professor)  
Giorgi Papuashvili (Doctor of historical Science)  
Giorgi Otkhmezuri (Professor)  
Lela Khachidze (Professor)  
Vakhtang Licheli (Professor)  
Nani Gelovani (Professor)  
Nana Gelashvili (Professor)

# სარჩევი Contents

## ღვთისმეტყველება (Theology)

### სოფიო ანდლულაძე

ღვთის შემეცნების საკითხისათვის (დეკანოზ ფილიმონ კარბელაშვილის ქადაგების - „ცნობა ღმრთისა ბუნებითგან“ მიხედვით). . . . . 10

### Sophio Andguladze

For a question on knowledge of God  
(Under the sermon of Dekanoz Filimon Karbelashvili -  
"knowledge of the Lord by nature"). . . . . 10

### სოსო აბრალავა

საღვთისმეტყველო დისკურსი ბოროტების წარმოშობის  
შესახებ 20

### Soso Abbralava

Theological Discourse about the Origin of Evil . . . . 20

## ეკლესიის ისტორია (History of the Church)

### Cătălina Mititelu

Saint John Casian-The Founder of Occidental Monasticism 32

### კატლინა მიტიტელუ

წმინდა იოანე კასიანე-დასავლური სამონასტრო ცხოვრების  
ფუძემდებელი

### შოთა მათითაშვილი

ქართული ეკლესია IV საუკუნესა და V საუკუნის I  
ნახევარში და სპარსეთის პოლიტიკა ამიერკავკასიის  
ქრისტიანული ქვეყნების მიმართ 50

### Shota Matitasvili

The Georgian church in IV<sup>th</sup> century and in the I half of V<sup>th</sup> and the Persian politic to Christian countries of transcaucasus

**ქეთევან პავლიაშვილი**

რუსეთის რელიგიურ-პოლიტიკური ინტერესები ათონზე და ივირონთან ურთიერთობის ფრაგმენტები (XI-XIX სს.) 68

**Ketevan Pavliashvili**

Russian religious - political interests of Athos and fragments of relations with Iviron (XI-XIX)

**მიხეილ ბარნოვი**

ჩარლზ I – მონარქი – მოწამე (“Eikon Basilike”) 88

**Mikheil Barnovi**

Charles I-Monarch-Martyr

**მედეა ბენდელიანი**

საეკლესიო რეფორმის პირველი ეტაპი: ერთი ფრაგმენტი ეგზარქოს ვარლამ ერისთავის მოღვაწეობიდან 97

**Medea Bendeliani**

First Level Of Church Reform: One Fragment Of Exarch Varlam Eristavi’s Activity

**გაგა ქორიძე**

ფილიმონ ქორიძე-ქართული საეკლესიო გალობის დასავლურ-ქართული კილოს გადამრჩენი 103

**Gaga Koridze**

Philimon Koridze-The Saver of the Georgian Church Music

**მიხეილ ქართველიშვილი**

ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდენტობის პრობლემის თავისებურებანი საბჭოთა საქართველოში XX საუკუნის 20-იან წლებში (ძირითადი ასპექტები) 112

**Mikheil Kartvelishvili**

The characteristics of the problem of National - religious identity in Soviet Georgia 20 – ies of XX Century (Main Aspects)

**ლელა გიორგაძე**

ათეიზმი და ურწმუნოება პოსტ-საბჭოურ საქართველოში (ახალი ათასწლეულის დასაწყისი) 120

**Lela Giorgadze**

Atheism and Raithlessness in Post-Soviet Georgia  
(The beeginings of the new millenium)

**ლედი მარკოზაშვილი**

ალანის ეპარქიის მოღვაწეობის მოსალოდნელი შედეგები 134

**Ledi Markozashvili**

The Possible Results of “Alan Diocese’s” Activities

*ისტორიოგრაფია  
(Historiography)*

**ლაშა დოხნაძე**

აფხაზეთის საკათალიკოსოს ისტორია აფხაზი მეცნიერის  
თვალთახედვით 142

**Lasha Dokhnadze**

The History of Abkazian Catholicon’s Residence from the  
viewpoint of a Abkhazian Scientific

*კულტუროლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა  
(Cultural Studies, Art Studies)*

**იზოლდა ჭიჭინაძე**

ავგაროზ ბანდაისძის ძის ვირშელ III-ის პორტრეტი 171

**Izolda Chichinadze**

Avgaroz Bandaisdze’s Portrait of Virshel II

## *ლიტერატურა* (Literature)

### **ნინო პოპიაშვილი**

1989 წლის 9 აპრილი – ქართული ეროვნული იდენტობის ახალი ტალღა 185

### **Nino Ppriashvili**

A new wave of Georgian national identity April 9, 1989

### **ლელა ხაჩიძე**

ეფრემ მცირე და ქართული ლიტურგიკულ - ჰიმნოგრაფიული ტრადიცია 197

### **Lela Khachidze**

Ephrem Mtsire and Georgian Liturgical-Hymnographical Traditions 197

### **ეკა ვარდოშვილი**

ბიბლიურ სახეთა მნიშვნელობისათვის ილია ჭავჭავაძის პოეტურ ნააზრევში 207

### **Eka Vardoshvili**

Literary-historical sources and external universe of Georgians' convert to Christianity

### **ლევან ბებურიშვილი**

ნ. ბარათაშვილის „ფიქრნი მტკვრის პირას“ (ავტორის მსოფლმხედველობის საკითხი) 215

### **Levan Beburishvili**

N. Baratashvili's „Thoughts on the Riverside of Mtkvari“ (The problem of Author's worldview)

### **ია გრიგალაშვილი**

აკაკის ლირიკის ზოგიერთი თავისებურების შესახებ 221

### **Ia Grigalashvili**

On Some Features of Akaki's Lyrics

*სამართალმცოდნეობა  
(Law Studies)*

**Nicolae V. Dură**

Thinking of Some Fathers of the Ecumenical Church on the Law 230

**ნიკოლაე ვ. დურა**

ეკუმენური ეკლესიის ზოგიერთ მამათა მოსაზრებანი სამართლის შესახებ

**მღვდელი ალექსი ქშუტაშვილი**

ქალის “უწმინდურობა”: მართლმადიდებლური კანონიკურ-ანტროპოლოგიური ანალიზი 246

**Priest Aleksi Kshutashvili**

“Filthiness” of a woman Orthodox Christian canonic-anthropological analysis

**გიორგი გვასალია**

სახელმწიფოს მართვა მოსეს კანონმდებლობის მიხედვით 262

**Giorgi Gvasalia**

State Governement by Mose’s ligislation

**ზაზა ვაშაყმაძე**

რელიგიის თავისუფლება საერთაშორისო სამართალში 274

**Zaza Vashakmadze**

For the thesis on Freedom of Religion in the International Law

**არჩილ მეტრეველი**

დედაკაცის მიერ სამამაკაცო სამოსის ტარება (კანონიკურ-სამართლებრივი ანალიზი) 290

**Archil Metreveli**

Wearing of Man’s Apparel by Woman (Canonical analyze)

**ცირა შალოშვილი**

ჯვრისწერის იურიდიული აღიარების პრობლემა (სახელმწიფო რელიგიასთან მიმართებაში) 312

**Cira Shaloshvili**

The brake circumstances of wedding by (in relation to State Religion)



**ნათია შკუბულიანი**

საქართველოს სახელმწიფოსა და ქართული ეკლესიის ურთიერთობის საკითხისათვის (საკუთრებასა და სხვა ქონებრივ უფლებებთან დაკავშირებით) 319

**Natia Shkubuliani**

For the Issue of Relation between State of Georgia and Georgian Church (in connection to patrimony and other proprietary rights)

## ღვთისმეტყველება (Theology)

სოფიო ანდლულაძე  
ისტორიის დოქტორი

### ღვთის შემეცნების საკითხისათვის (დეკანოზ ფილიმონ კარბელაშვილის ქადაგების - „ცნობა ღმრთისა ბუნებითგან“ მიხედვით)

ცნობილია რომ, რელიგიური გრძნობა ყოველი ადამიანის თანდაყოლილ თვისებას წარმოადგენს. მსოფლიოს უდიდესი ცივილიზაციების შექმნა-ჩამოყალიბება უშუალო კავშირში იმყოფება რელიგიასთან. რელიგიის წიაღში დაიღო სათავე მეცნიერების უძველესმა დარგებმა: ასტრონომიამ, ფილოსოფიამ, მედიცინამ და ა.შ. მის ნიადაგზე აღმოცენდა ხელოვნება და თვით საყოფაცხოვრებო ჩვეულებებიც. მაგრამ ღმერთს ადამიანები ოდითგანვე სხვადასხვაგვარად შეიმეცნებდნენ, რამაც მრავალი რელიგიური მიმართულებების ჩამოყალიბება განაპირობა.

ჩვენს მიზანს შეადგენს არა ცალკეულ რელიგიათა თავისებურებების განხილვა ღვთის შემეცნების საკითხთან მიმართებაში, არამედ ყველა რელიგიის განმაზოგადებელი უზენაესი გონის, ღვთის არსებობის შემეცნების გაანალიზება გარემომცველი ბუნების მეშვეობით. აღნიშნული საკითხი წარმოდგელი გვაქვს XIX საუკუნეში მოღვაწე ქართველი სასულიერო პირის, დეკანოზ ფილიმონ კარბელაშვილის (1831-1879) ქადაგების -“ცნობა ღმრთისა ბუნებითგან”<sup>1</sup> მიხედვით, სადაც ზედმიწევნითი ლოგიკურობითაა გადმოცემული ღვთის, როგორც სამყაროს შემოქმედის შეცნობა არა საღმრთო წიგნების, არამედ ხილული სამყაროს

---

<sup>1</sup> საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ვასილ კარბელაშვილის ფონდი, საბუთი №621, გვ. 85-88.

საშუალებით. მართლმადიდებელი სასულიერო მოღვაწის, დეკანოზ ფილიმონ კარბელაშვილის ზემოაღნიშნული ქადაგება, ისე როგორც მთლიანად მისი ეპისტოლარული მემკვიდრეობა, ღრმა საღვთისმეტყველო შინაარსის მატარებელია. ამიტომ მისი შესწავლა-გაანალიზება, უპირველეს ყოვლისა, დარგის სპეციალისტთა პრეროგატივას შეადგენს. კონკრეტულ შემთხვევაში, ჩვენი მოკრძალებული სურვილია ქადაგებაში გადმოცემული უმთავრესი საკითხის სამეცნიერო-ისტორიული მიმოხილვა. აქ განვიხილავთ ერთის მხრივ, ფილიმონ კარბელაშვილის, როგორც სასულიერო პირის და მეორეს მხრივ, მსოფლიოს უდიდეს მეცნიერთა და სწავლულთა შეხედულებათა ურთიერთმიმართების საკითხს ღვთის შემეცნების შესახებ, რასაც მივყავართ იმ უცილობელ ჭეშმარიტებადღე, რომ მსოფლიოს რელიგიათა მრავალფეროვნების მიუხედავად, ღმერთი ერთია და ის, უზენაესი გონის მეშვეობით განაგებს სამყაროს.

ვიდრე უშუალოდ ზემოაღნიშნულ ქადაგებაში გადმოცემული საკითხის განხილვას შევუდგებით, რაც გარკვეულწილად თანხვედრაში მოდის ცნობილ მეცნიერთა გამონათქვამებთან ღვთის შემეცნებისა და მისი აღიარების შესახებ, მოკლედ გადმოვცემთ დეკანოზ ფილიმონ კარბელაშვილის ბიოგრაფიულ ცნობებს. იგი დაიბადა 1831 წელს, ცნობილი სასულიერო პირისა და მგალობლის, გრიგოლ პეტრეს ძე კარბელაშვილის ოჯახში. კარბელაშვილების საგვარეულომ, რომელიც იმთავითვე განთქმული იყო ქართლ-კახური საგალობლების საუკეთესო ცოდნითა და მისი გავრცელებით, ქართველ ერს არა ერთი სასახლო მამულისშვილი შესძინა. მრავალშვილიან მღვდლის ოჯახში, სადაც ხუთი ვაჟი და ერთი ქალიშვილი აღიზარდა, ფილიმონი ყველაზე უფროსი გახლდათ, რომელსაც დიდი წვლილი მიუძღვის თავისი უმცროსი და-ძმების (სიდონია, ანდრია, ვასილი, პოლიევქტოსი და პეტრე) აღზრდა-განათლების საქმეში. საოჯახო განათლებასთან ერთად, მას სემინარიაც ჰქონდა დამთავრებული და გარდა იმისა, რომ დაკავებული იყო უმცროსი და-ძმების აღზრდით, სახლში

სკოლა ჰქონდა გახსნილი და გლეხის ბავშვებს წერა-კითხვას, ლოცვებს და სამშობლოს ისტორიას ასწავლიდა. მისი სახელი ცნობილი ყოფილა მთელს ქართლ-კახეთში და როგორც საუკეთესო მოძღვარს, მქადაგებელს და მგალობელს „ნიმუშად“ მოიხსენებდნენ. ილია ჭავჭავაძეს ნიკო მესხიშვილის საშუალებით კარგად გაუცვია და ძალიან მოწონებია ნიჭიერი, ეროვნული მსოფლმხედველობის, საქართველოს წარსულისა და მისი ეკლესიის თავისუფლების მოტრფიალე ფილიმონი. მისი ერთ-ერთი ძმა - ვასილი (შემდეგში ცნობილი სასულიერო და საზოგადო მოღვაწე ეპისკოპოსი სტეფანე ბოდბელი) თავის მოგონებებში აღნიშნავდა, რომ ილიამ თავის უკვდავ ნაწარმოებში „გლახის ნაამბობი“ მოძღვრის სახეში ფილიმონის სახე გამოხატა<sup>2</sup>. ფილიმონ კარბელაშვილი სამთავისის ტაძარში მსახურობდა და იქვეა დაკრძალული (წ1879). ეპისტოლარული მემკვიდრეობა, რომელიც მისივე ხელნაწერის სახით შემოგვრჩა და საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრშია დაცული, დღესდღეობით არაა გამოქვეყნებული და შესწავლილი. ამდენად, ზემოაღნიშნული ქადაგება - „ცნობა ღმრთისა ბუნებითგან“, რომელიც დათარიღებულია 1860 წლის 10 ივლისით, ჩვენს მიერ პირველად შემოდის სამეცნიერო ბრუნვაში. სამომავლოდ განზრახული გვაქვს მისი ქადაგებების სრული სახით გამოცემა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ საღვთისმეტყველო შინაარსის მიუხედავად, მის ქადაგებებში ეპოქის სულია აღბეჭდილი. როგორც ცნობილია, XIX საუკუნის დასაწყისიდან, რუსიფიკატორული პოლიტიკის გატარების შედეგად, გაუქმებულ იქნა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია, რამაც ქართველ სასულიერო პირთა და მორწმუნე ერის უმრავლესობის ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ინდიფერენტიზმი გამოიწვია. მაგრამ ეკლესიის წიაღში კვლავაც მიოდებნებოდა ღვთის მადიდებელი და ეროვნული ტრადიციების პატივისმცემელი მოძღვრები.

---

<sup>2</sup> საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ვასილ კარბელაშვილის ფონდი, საბუთი №68, გვ/ 77-79.

სწორედ ამ თვისებებით ხასიათდება დეკანოზ ფილიმონ კარბელაშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა, რაც ნათლად ადასტურებს ქრისტიანის დროსთან დამოკიდებულების ფორმულირებას - „რანაირი ცუდიც არ უნდა იყოს დროება, ქრისტიანმა მაინც არ უნდა დაჰკარგოს მხნეობა“<sup>3</sup>.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მოცემულ ქადაგებაში ჩადებული ძირითადი აზრი გარემომცველი ბუნების საშუალებით ღვთის შემეცნებაში მდგომარეობს, რაც საღმრთო წერილის გარეშე, ბუნებაზე დაკვირვებითა და ამ პროცესში გონების ჩართვით მიიღწევა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მორწმუნე ერის მიმართ ქადაგების ამგვარად მიწოდება უაღრესად მნიშვნელოვანია როგორც საღვთისმეტყველო, ისე პრაქტიკული თვალსაზრისით. ამ უკანასკნელში, ავტორის მიერ კონკრეტულ ეპოქასთან მიმართული აქცენტი იგულისხმება, იმ რეალობის გათვალისწინებით, რომ მორწმუნეთა უმრავლესობა იმ დროისათვის წერა-კითხვის უცოდინარი გახლდათ. ქადაგების დასაწყისში ავტორი საკითხს სწორედ აქედან გამომდინარე წამოჭრის და აღნიშნავს, რომ წერა-კითხვის ცოდნა ფრიად კარგ საქმეს წარმოადგენს და მოვალენი ვართ ყველა ღონისძიება ვინმართ ამისათვის. თუმცა არსებობს „...სხნა საშუალობა, რომლითაც ვისწავლით მეცნიერებასა. საშუალობა ესე არს სხნა წიგნი არა დაწერილი არცა დაბეჭდილი, არამედ დაბადებული თ თ უფლისაგან, არს წიგნი დიდი და ცხოველი, არს წიგნი ყოველგან და ყოველის კაცისათჳს გახსნილი და მისახვედრელი, - არს წიგნი, რომელსაც წარიკითხავს ყოველი გონიერი კაცი და ისწავებს კეთილსა ...მაინც რა წიგნია ესრეთი, რომელიც არაა დაწერილი მაგრამ ყველაფერს გვასწავლის?“ - სვამს იგი კითხვას და იქვე პასუხობს: „წიგნი ესე არს ყოველივე რასაცა ვხედავთ და რა ცა გვესმის გარემოს ჩნთნსა, ახლოს და შორს, ყოველივე, თჳნიერ სიტყნათა ჩნთნთა, არის ქნთყანა ... ქნთყანასა ამას წმიდანი მამანი და მოძღნარნი

---

<sup>3</sup> ჟურნ. „მწვემისი“, 1908, №18, გვ. 3-4.

უწოდებენ <წიგნად>”<sup>4</sup>. დეკანოზი ფილიმონ კარბელაშვილი წმიდა მამათა: ინოკეტი პენზელის<sup>5</sup>, ტიხონ ვორონეჟელისა<sup>6</sup> და ბასილი<sup>7</sup> დიდის განმარტებებს მოიშველიებს: „ქნაყანა ესე, რომელიცა იპყრობს ყოველსა დაბადებულსა, არს გახსნილი წიგნი წინაშე თნალთა კაცთასა” (ინოკეტი პენზელი); „როგორც მთხზველი წიგნისა გონებისაგან თქისა გამოიღებს სიტყნათა და დასწერს მათ ქალაღზედ, და ამ სახით შექსთხზავს წიგნსა, და თითქო არა რასაგან დაბადებს რამესა; ეგრევე ყოვლად ბრძენსა და ყქსა შემძლებელსა შემოქმედსა, რაიცა აქნდა ღმრთაებრივსა გონებასა შინა თქსსა და რაიცა ისურვა, ყოველივე შექმნა და თითქო შექსთხზა წიგნი ორ ფურცლოვანი, ესე იგი შემდგარი ცისა და ქნყანისაგან, რომელსა წიგნსაცა შინა ვხედავთ ყოვლად შემძლებლობასა, სიბრძენსა და სახიერებასა ღმრთისასა” (ტიხონ ვორონეჟელი); „თითოეული ნივთი და სხნანი ქმნულებანი არიან ასოები /და მრთელი სიტყვები/, რომლებითაც ჩნთნ ვქსცნობთ გნგებულებასა და უმაღლესსა

---

<sup>4</sup> საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ვასილ კარბელაშვილის ფონდი, საბუთი №621, გვ. 85-88.

<sup>5</sup> ინოკეტი პენზელი (+ 1819) – ინოკენტი სმირნოვი, პენზელი ეპისკოპოსი, პეტერბურგის სასულიერო აკადემიის პროფესორი, ღვთისმეტყველების დოქტორი, ეკუთვნის აკადემიურ ლექციათა კურსი „საეკლესიო ისტორიის ნარკვევი ბიბლიური დროიდან XVIII საუკუნემდე“, გამოიცა 1817 წელს ორ ტომად [იხ. ქ. პავლიაშვილი. ქრისტიანობის ისტორიის მეთოდოლოგია და საეკლესიო ისტორიოგრაფია, თბ., 2010].

<sup>6</sup> ტიხონ ვორონეჟელი (1724-1783) – ტიმოთე სოკოლოვი, ტვერის სემინარიის რექტორი, 1761 წლიდან ლადოგის და შემდეგში ვორონეჟის ეპისკოპოსი [იხ.

<http://www.lib.eparhiasaratov.ru/books/noauthor/preaching/31.html-Тихон Воронежский>].

<sup>7</sup> ბასილი დიდი (330-370) – კესარია-კაპადოკიის მთავარეპისკოპოსი, მსოფლიო ეკლესიის დიდი მოძღვარი, ნათარგმნი აქეს წინასწარმეტყველთა წიგნები, შეადგინა ლიტურგიკული ღვთისმსახურების საკუთარი წესი [იხ. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2005, თბ. 2004].

სიბრძნესა დამბადებელისასა” (ვასილი დიდი). ზემოაღნიშნული გამონათქვამებიდან გამომდინარე, დეკანოზი ფილიმონ კარბელაშვილი მიმართავს მრევლს, რომ რადგან ქვეყანა გადაშლილი წიგნია, ზოლო ყოველი ნივთი ქვეყნისა არიან ასოები, რომლის წაკითხვაც ისევე შეიძლება, როგორც დაწერილ ან დაბეჭდილ წიგნში, ამიტომ, მისი წაკითხვა შეუძლია ყოველ ქრისტიანს – კითხვის მცოდნესაც და უცოდინარსაც. იგი აღნიშნავს, რომ „წიგნად” წოდებული ქვეყანა შეიძლება წავიკითხოთ ხილვით, სმენითა და განმსჯელობით. „ უკეთუ ჰხედავ რასმე, ანუ თუ გესმის რაიმე, მაშინვე იფიქრე: საიდან არის ესე და რაოსათვის?”- აკეთებს მინიშნებას და განმარტავს, რომ რადგანაც თავისი ძალით არაფერი იბადება და არც არაფერი დაბადებულა, მაშინ არის ღმერთი, რომელმაც ესენი დაჰბადა<sup>8</sup>.

მოცემულ ქადაგებაში, გარემომცველი ბუნების „წიგნის” პირობითად წაკითხვის საშუალებით, დეკანოზი ფილიმონ კარბელაშვილი, ღვთის შეცნობის შემდეგ საფეხურებს გამოჰყოფს:

1. ქვეყანა გვასწავლის, რომ ყოველი ხილული და არახილული დაჰბადა ღმერთმა და ვინაიდან არის ხილული და უხილავი სამყარო, მაშასადამე არის ღმერთი;
2. წიგნი ქვეყნისა და ჩვენი განზრახულობა გვამცნობს, რომ იქ არის სიკეთე და მართებულობა, სადაც ერთი უფროსი განაგებს, ზოლო სადაც ბევრი დაიწყებს უფროსობას, იქ არეულობა და უწყესობაა. ამით ვსწავლობთ, რომ როგორც სამეფოში მეფობს ერთი მეფე, ასევე მთელს ქვეყანაზე არის ერთი ღმერთი;
3. დათესილი მინდვრის, გაშენებული ვენახის, აშენებული სახლის და ა.შ. ხილვას, რომელთაც დასაბამი აქვს კაცთაგან, მივყავართ იმ დასკვნამდე, რომ თავისით

---

<sup>8</sup> საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ვასილ კარბელაშვილის ფონდი, საბუთი №621, გვ. 85-88.

- არაფერი იქმნება, ქვეყანა შეუქმნია ღმერთს და ამიტომ ღმერთი არის ყველაფრის დამბადებელი;
4. ყოველი ქალაქი, სოფელი, ხე, წყალი, და ყოველი ნივთი დანდობილია დედამიწაზე, რადგან „ქნთყანა თავით თ სით არა იპყრობის“, მაშასადამე დედამიწასაც, მზესაც და ყოველ ცასაც „იპყრობს მხოლოდ ერთი ღმერთი, და ამისთვის ღმერთი არს ყ~~ქ~~სა მპყრობელი“;
  5. მინდვრის ბალახის, ფრინველების, ცხოველების და ა. შ. ხილვა გვაცნობებს, რომ მათ ინახავს, ზრდის და ჰმოსავს მამა ზეციერი და ამისთვის, ღმერთი არის ყოველად მოწყალე<sup>9</sup>.

მოცემული ქადაგების საღვთისმეტყველო შინაარსი საინტერესო პარალელის გავლების საშუალებას გვაძლევს მეცნიერებისა და რელიგიის ურთიერთმიმართების საკითხების განსახილველად, რაც ღვთის შემეცნების უფრო მაღალ საფეხურად შეიძლება ჩაითვალოს. სწავლული ადამიანებისათვის გარემომცველი სამყარო უზარმაზარ ლაბორატორიას წარმოადგენს, მასზე დაკვირვება-ანალიზი კი საინტერესო აღმოჩენებითა და თეორიებით გვირგვინდება. ცნობილი შვეიცარიელი ბუნებისმეტყველის - აგასისის<sup>10</sup> სიტყვებით, ეს უკანასკნელი სხვა არაფერია, თუ არა „შემოქმედის აზრების თარგმნა ადამიანთა ენაზე“<sup>11</sup>. გერმანელი ფიზიკოსი, მაქს პლანკი<sup>12</sup> აღნიშნავდა: „საითაც არ უნდა გავიხედოთ, რა საგანსაც არ უნდა დავაკვირდეთ, ვერსოდეს ვიპოვით წინააღმდეგობას მეცნიერებასა და

---

<sup>9</sup> საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ვასილ კარბელაშვილის ფონდი, საბუთი №621, გვ. 85-88.

<sup>10</sup> აგასისი (1807-1873) – შვეიცარიელი ბინებისმეტყველი, ნეკმატელის პროფესორი. შესწავლილი აქვს მყინვარული ნალექები. იყო კატასტროფების თეორიისა და სახეობათა უცვლელობის იდეების უკიდურესი დამცველი და დარვინიზმის მოწინააღმდეგე

<sup>11</sup> ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 1, თბ., 1975, გვ. 72.

<sup>12</sup> მაქს პლანკი (1858-1947) – გერმანელი ფიზიკოს-თეორეტიკოსი, კვანტური ფიზიკის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, ნობელის პრემიის ლაურეატი (1918 წ.)



რელიგიას შორის. პირიქით, ჩვენ აშკარად დავინახავთ მათ შორის სრულ ჰარმონიას, - რელიგიაც და მეცნიერებაც ეძებს ჭეშმარიტებას და მიდის ღვთის აღიარებამდე”<sup>13</sup>.

გამოჩენილ მეცნიერთაგან, რომლებიც ღვთის აღიარებამდე მივიდნენ, საყურადღებოდ მიგვაჩნია მიხეილ ლომონოსოვის<sup>14</sup> მოსაზრება, რაც თანხვედრაში მოდის წმიდა მამათა ზემოაღნიშნულ გამონათქვამებთან გარემომცველი ბუნების მეშვეობით ღვთის შემეცნებასთან დაკავშირებით. იგი ამბობს: „შემოქმედმა ადამიანთა მოდგმას ორი წიგნი მიანიჭა. ერთში თავისი სიღიადე აჩვენა, მეორეში თავისი ნება გამოაშუაფა. პირველი წიგნი ეს არის ხილული ქვეყანა, რომელიც უფალმა იმისთვის შექმნა, რომ ადამიანს, შეხედავდა რა ამ უზარმაზარ, მშვენიერ და გამართულ შენობას, მისთვის მინიჭებული შემეცნების უნარის წყალობით, ეღიარებინა ღვთის ყოვლადძლიერება. მეორე წიგნი – წმიდა წერილია. მასში შემოქმედი გვაკურთხებს სულის ცხონებისაკენ. წინასწარმეტყველთა და მოციქულთა ამ ღვთივსულიერ წიგნებში განმმარტებლები არიან ეკლესიის დიდი მოძღვრები, ხოლო პირველად ნახსენები წიგნის განმმარტებლები, რომელშიც მოცემულია ხილული სამყაროს აგებულება, არიან ფიზიკოსები, მათემატიკოსები, ასტრონომები და ბუნებაში გამოვლენილ სხვა ღვთიურ მოქმედებათა ამხსნელები”<sup>15</sup>. ხილული ქვეყნის „განმმარტებლების“ ცნობილ გამონათქვამებს შორის საინტერესოა აგრეთვე ცნობილი ამერიკელი ფიზიკოსის, არტურ კომპტონის<sup>16</sup> სიტყვები: “რწმენა იწყება იმის ცოდნით, რომ სამყარო და ადამიანი უმაღლესმა გონმა

---

<sup>13</sup> ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 8. თბ., 1984. გვ. 98

<sup>14</sup> მ.ვ.ლომონოსოვი (1711-1765) – მსოფლიო მნიშვნელობის პირველი რუსი მეცნიერი, ბუნებისმეტყველი, ენციკლოპედისტი, ფიზიკა-ქიმიის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, პოეტი, ისტორიკოსი, თანამედროვე რუსული სალიტერატურო ენის შემქმნელი.

<sup>15</sup> ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 6. თბ., 1983. გვ. 287.

<sup>16</sup> არტურ კომპტონი (1892-1962) - ამერიკელი ფიზიკოსი, აშშ-ის ნაციონალურ მეცნიერებათა აკადემიის წევრი

შექმნა. ჩემთვის ძნელი არ არის ამის დაჯერება, იმიტომ რომ გეგმის არსებობის ფაქტი და, აქედან გამომდინარე, გონების არსებობა უდავოა. სამყაროს წესრიგი, რომელიც თვალწინ გვეძლევა, თავად ადასტურებს ყველაზე დიდი და უზენაესი მტკიცების ჭეშმარიტებას: <ყველაფრის საწყისი ღმერთია>”<sup>17</sup>. და ბოლოს, მოვიშველებთ ფრანგი მწერლის, ფილოსოფოს-განმანათლებლის, დენი დიდროს<sup>18</sup> გამონათქვამს, რაც ურწმუნოთა საწინააღმდეგო არგუმენტად შეიძლება მოვიყვანოთ: „პეპელას თვალები და ფრთებიც კი საკმარისია, რათა უღმერთო გაანადგურო”<sup>19</sup>.

*Sophio Anguladze*  
Doctor of History

**For a question on knowledge of God  
(Under the sermon of Dekanoz Filimon Karbelashvili -  
"knowledge of the Lord by nature")**

**summary**

Despite a considerable quantity of world religions, conclusive there is a question that the creator and the beginning of all and all at all is one. By means of the higher reason It corrects the world. Except the Bible and legends about God, Its knowledge is reached by connection to the visible and invisible world. The sermon of orthodox figure XIX of a century dekanoz Filimon Karbelashvili (1831-1879) - "knowledge of the Lord by nature" which by the powers of nature contacts knowledge about God. It is a great importance as well as for

---

<sup>17</sup> ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 5. თბ., 1980. გვ. 613.

<sup>18</sup> დენი დიდრო (1713-1784) – ფრანგი მწერალი, ფილოსოფოს-განმანათლებელი, ენციკლოპედისტი

<sup>19</sup> ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 3. თბ., 1978. გვ. 542.

Divinity and for studying of interrelation of religion and a science. The country which is named by sacred fathers and outstanding scientists "book" it is possible to "read" by means of vision, hearing and judgement. In given sermon dekanoz Filimon Karbelashvili by means of the nature allocates steps of knowledge of God which logically conduct us to knowledge about God. Scientific theories represent more the higher degree of knowledge of God. And it, according to the Swiss naturalist Agasis is nothing more athen "Translation of thoughts of the Creator into human language".

## სოსო აბრალავა

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის  
ქრისტიანობის ისტორიის სპეციალობის  
I კურსის მაგისტრანტი

### საღვთისმეტყველო დისკურსი ბოროტების წარმოშობის შესახებ

თითოეული ჩვენგანი, განურჩევლად ასაკისა, სოციალურ-პოლიტიკური თუ რელიგიური კუთვნილებისა, ვატარებთ ცხოვრების ტვირთს და ვეჯახებით ბოროტებას. თითქმის ყოველდღე გვესმის ადამიანური უბედურებების, ტანჯვისა და სიკვდილის შესახებ. ირგვლივ ომი, სიღარიბე, ავადმყოფობა და დანაშაული სუფევს. ბოროტება არსებობს და მისი ილუზიად მიჩნევა უაზრობაა, უფრო მეტიც, ხშირ შემთხვევაში, ბოროტებაზე მეტად, სწორედ ბედნიერება და სიკეთე წარმოადგენს ზოლმე ილუზიას.

ბოროტება არსებობს, ეს ფაქტია, მაგრამ რა არის მისი გამომწვევი მიზეზი? საიდან იღებს ის დასაბამს? ამ კითხვაზე თითოეულ რელიგიას, თითოეულ მსოფლმხედველობას თავისი, სხვებისგან განსხვავებული პასუხი აქვს. მათ შორის ქრისტიანულ რელიგიასაც. ბიბლიის თითქმის ყველა წიგნი ამა თუ იმ ზომით ეხება ბოროტებას, ქრისტიანობა არ უარყოფს მის არსებობას. და მაინც, როგორია ბოროტების ქრისტიანული გაგება? სამწუხაროდ, ამ კითხვაზე ადამიანთა დიდ ნაწილს პასუხი არ აქვს, მათ შორის იმ ნაწილსაც, ვინც თავს ქრისტიანად მიიჩნევს.

ეს ნაშრომი არ არის ორიგინალური, ის არც რაიმე ძველის ახლებურად დანახვაა, უფრო მეტიც, მასზე პასუხიც კი საუკუნეების წინ გაიცა, მაგრამ თანამედროვე გლობალურ სამყაროში, განსხვავებული მსოფლმხედველობების, რელიგიური ცნობიერების ერთმანეთში აღრევის გამო აუცილებელია მოხდეს მიღებული

ინფორმაციის ანალიზი, მათი დალაგება, გამარგვლა, დაფარულის წარმოჩენა, რადგან „არავინ აღანთის სანთელი და დაღვის ფარულად, ვინა ზვიმრსა ქუეშე, არამედ სასანთლსა ზედა, რაითა შემავალნი ზედვიდენ ნათელსა“ (ლკ 11:33).

## **ბოროტება რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემებში**

ბოროტების პრობლემა უნიკალურია, რადგან თითოეული ადამიანი დედამიწაზე, ყოველგვარი გამოწვევის გარეშე, კარგი თუ ცუდი, ეჯახება ბოროტებას და იტანჯება. სწორედ ამიტომ, ამ პრობლემით ძველთაგანვე იყო დაკავებული როგორც რელიგია, ასევე ფილოსოფია. თითოეულ მათგანს თავისი ახსნა აქვს ამ პრობლემისა.

ფილოსოფიურ სისტემებში განასხვავებენ სამი სახის ბოროტებას:

- ფიზიკურ ბოროტებას – ყველაფერი ის რაც ვნებს ადამიანს და ანგრევს მის კეთილდღეობას – ავადმყოფობა, სტიქიური უბედურებები და ა.შ.
- სოციალური ბოროტება – ომები, ეკონომიკური კრიზისები, შრომისა და სიმდიდრის უსამართლო და არათანაბარი გადანაწილება და ა.შ.
- მორალური ბოროტება – ადამიანური ნების განდგომა კანონისა და ქცევის მორალური ნორმებისგან.

ღუალისტურ რელიგიურ სისტემებში, როგორცაა მაგალითად ძველი სპარსული რელიგია ზოროასტრიზმი, ბოროტება საკუთარი საწყისების მქონე სუბსტანციაა. ის ერთ-ერთი საწყისია სიკეთესთან ერთად. ზოროასტრული სწავლებით არსებობს სინათლის ღმერთი ორმუზდი და არიმანი – ბოროტების ღმერთი. ეს მითოლოგიური ღუალიზმი გადავიდა მანიქეგლურ სექტაშიც. ამ სწავლებითაც ბოროტება თავიდანვე არსებულა, საკუთარი საწყისების მქონე, თვითმყოფადი სუბსტანციაა.

ბოროტების არსებობის ფაქტი რიგ რელიგიურ ფილოსოფიურ სისტემებში წარმოშობს შემდეგ პრობლემას: როგორ ეთავსება ერთმანეთს ყოვლისშემძლე და ყოვლადკეთილი ღმერთის არსებობა ბოროტების არსებობას? ყველა იმ დოქტრინამ, რომელიც ამ პრობლემის გადაწყვეტას ცდილობდა, მიიღო საერთო დასახელება – თეოდიცია.<sup>20</sup> სხვადასხვა რელიგიურ ფილოსოფიურმა მსოფლმხედველობამ სხვადასხვა პასუხი გასცა თეოდიციას პრობლემას. მაგალითად ათეიზმი ღმერთის უარყოფამდე მივიდა, პანთეისტურ გაგებაში უარყოფილია ღმერთის ყოვლადკეთილობა, ანტიკური პოლითეიზმი და თანამედროვე დეიზმის პასუხი კი ღმერთის ყოვლისშემძლეობის უარყოფა იყო. ბუდისტურმა იდეალიზმმა საერთოდ უარყო ბოროტების არსებობა და ის ადამიანის განუწმენდავი ცნობიერების ილუზიად გამოაცხადა. და ბოლოს, ბიბლიური თეიზმი – აღიარებს ყოვლისშემძლე და ყოვლადკეთილი ღმერთის არსებობას ბოროტების არსებობასთან ერთად, უარყოფს რა ლოგიკურ წინააღმდეგობას ამ დებულებებს შორის.<sup>21</sup> ქრისტიანული მოძღვრებით ამგვარი წინააღმდეგობა შეიძლება წარმოიშვეს მხოლოდდამხოლოდ მაშინ, თუ არსებობს არაერთმნიშვნელოვანი და ბუნდოვანი განსაზღვრებები ტერმინებისა სიკეთე, თავისუფლება და ბოროტება.

### **სიკეთე, თავისუფლება და ბოროტება**

ქრისტიანებისათვის აბსოლუტურ სიკეთეს წარმადგენს ღმერთი. სიკეთე – ეს არა მხოლოდ მორალური გაგებაა, არამედ პირველ რიგში არსებული. ის რასაც ქმნის ღმერთი სამყაროში – აზრი, ჰარმონია, მშვენიერება და მადლია, გამომავალი ღმერთისგან. ყველაფერი არსებული, ან

---

<sup>20</sup> ტერმინი შემოღებულია ლაიბნიცის მიერ 1710 წელს, თუმცა ეს პრობლემა ადრეც იყო განხილული

<sup>21</sup> В. С. Олховский. Проблема зла и теодицеи, Мос. 1992, გვ. 3.

შემოქმედია, ან მისი შემოქმედება. და არა მხოლოდ შემოქმედია სიკეთე, არამედ ყველა მისი ქმნილება მან კეთილად გამოაცხადა. ღმერთმა რაც შექმნა, კეთილად შექმნა. მის მერ შექმნილი სამყარო სრულყოფილი, უმწიკვლო და მშვენიერი იყო. იქ სუფევდა სრული ჰარმონია, აბსოლუტური თანხმობა და წესრიგი. ყოვლიერებას საფუძვლად ედო იმგვარი მატერია, რომლისათვისაც უცხოა ავადმყოფობა, ხრწნა. ესაა სულიერი მატერია.

ადამიანი შექმნის პირველი დღიდან ღვთის უსაზღვრო სიყვარულისა და მისი ყოვლადბრძნული განგების უცვლელი საგანი გახდა. მთელი ნივთიერი სამყარო, ღვთის ლოცვა-კურთხევით, ადამიანს დაემორჩილა. ღმერთმა ადამიანი ყოველივე ხილულის მეუფედ დაადგინა – მბრძანებლად ყოველთა პირუტყვთა და უსულო ქმნილებათა.

პირველქმნილი ადამიანი უმოთველ და უხვ სამყაროში ყოველგვარი საზრუნავის, ტანჯვის, ტკივილისა და გაჭირვების გარეშე ცხოვრობდა. ადამს არც სამოსელი სჭირდებოდა, არც თავშესაფარი, და არც სხვა ამდაგვარი, იგი ბევრი რამით ანგელოზების მსგავსი იყო. ადამი აღსავსე იყო ბედნიერებითა და გამოუთქმელი სიბრძნით.

ასეთი იყო პირველქმნილი სამყარო, – საღმრთოდ ჰარმონიული, მარადიული და უცვალებელი. პირველქმნილი ბუნება და მისი ბინადარნი, მთელი გალაქტიკა: ცა და მიწა, ზღვა და ატმოსფერო, მინერალური სამყარო, მცენარეულობა, ცხოველები და ადამიანი დასაბამიერ ყოფაში, შესაქმისეულ დროში, ყოვლითურთ კეთილნი იყვნენ. ადამიანებსა და ცხოველებს, ადამიანებსა და გარემომცველ სამყაროს შორის მხოლოდ სიყვარული, მშვენიერება, ნეტარება და ბედნიერება სუფევდა. სულიერ არსებებს არც სციოდათ და არც სცხელოდათ, არ შიოდათ, არ ჰქონდათ ვნება, არ იცოდნენ ტკივილი. ცხოვრობდნენ როგორც უმანკო ბავშვები, ანგელოზთა მსგავსნი და ამისთანა ყოფაში უცებ ბოროტება შემოიჭრა. რატომ მოხდა ეს? რა იყო ამის მიზეზი?

ამ კითხვაზე პასუხისათვის აუცილებელია დავაზუსტოთ ადამიანის ადგილი და როლი ღვთისმძიერ შესაქმეში.

ღმერთმა შესაქმის ბოლო საფეხურზე, შემოქმედების გვირგვინად, შექმნა ადამიანი და დააჯილდოვა განუზომელი ღირსებით, აღმატებული პატივით – საკუთარი ხატებითა და მსგავსებით, რაც იმას ნიშნავს, რომ ღმერთმა მარტოოდენ ადამიანს მიმადლა ის, რაც მას და მხოლოდდამხოლოდ მას, – ცისა და მიწის შემოქმედს აძოვს – აზროვნება, ნებისყოფა, არჩევანის თავისუფლება და შემოქმედებითობა. მართალია ადამიანი გამოისახა მიწის მტკვერისგან, მაგრამ ღმერთმა „შთაჰბერა მის ნესტოებს სიცოცხლის სუნთქვა და იქცა ადამი ცოცხალ არსებად“ (დაბ 2;7). ეს მუხლი იმაზეც მიანიშნებს, რომ ადამიანი არის მიწიერი და სულიერი არსება. მას შეუძლია განვითარებაც და დამდაბლებაც, დაცემაც. ადამი შემოქმედმა ქვეყნის პატრონად და მეუფედ განაჩინა, რაც აგრეთვე ცხადყოფდა მის მაღალ დანიშნულებასა და მოვალეობას, პასუხისმგებლობას სულიერ და უსულო არსებათა, ცისა და მიწის წინაშე. „ადამიანს უნდა გაეგრძელებინა შემოქმედისგან დაწყებული საქმე, ე. ი. უნდა ეშრომა და ეღვაწა, ოღონდ არა ლუკმაპურისთვის როგორც წუთისოფელში ხდება, არამედ სულიერი და ფიზიკური ძალების განმტკიცებისათვის, რათა აღსრულებულიყო ღვთის ლოცვა–კურთხევა : – „ინაყოფიერეთ და იმრავლოთ“ (დაბ 1.28). რა თქმა უნდა ისინი უნდა აღორძინებულიყვნენ, მათ უნდა ენაყოფიერათ და ემრავლათ, მაგრამ არა ისე, როგორც დღეს – ხრწნილებით, არამედ სულიერად, წმინდად და უმანკოდ“.<sup>22</sup>

მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის სხეული ყოველმხრივ სრულყოფილი, ბრწყინვალე და ყოველგვარ ურვას მოკლებული იყო, იგი მაინც არ იყო უხრწნელი და უკვდავი.ის შესაძლებელი იყო დაქვემდებარებოდა ხრწნასაც და შესწევდა უნარი ყოფილიყო უხრწნელიც.

აქ აუცლებელია ორი მნიშვნელოვანი განმარტება. ჯერ ერთი, სულის უკვდავება მისი ბუნებრივი თვისება კი არა,

---

<sup>22</sup> ვლ. ლოსკი „ღოგმატური ღვთისმეტყველება, თბ., 2005, გვ. 114.



ღვთის წყალობაა. მეორეც, სხეულისა და სულის ამგვარად შექმნა, ეს მიუწვდომელი ღვთაებრივი სიყვარულის ქმედება, ღვთის სიბრძნესა და ადამიანთა მოღვმისადმი მისი მზრუნველობის სიღრმეს განგვიცხადებს. ადამიანი უკვდავად რომ შეექმნა, ამავდროულად ის არ უნდა დაქვემდებარებოდა ცოდვას. თუ უკვდავი ადამიანი ცოდვაში ჩავარდებოდა, ბოროტება მარადიულად გაგრძელდებოდა. მეორე მხრივ, ღმერთს ადამიანი მართლაც უკვდავად რომ შეექმნა, და ამასთანავე ცოდვით დაცემა მისთვის აერიდებინა, ამით ადამიანის ნება დათრგუნვილი და თავისუფლებას მოკლებული იქნებოდა.

თეოფილე ანტიოქიელი წერს: ღმერთმა ადამიანი არც მოკვდავი შექმნა და არც უკვდავი, არამედ მასში ორივე შესაძლებლობა იყო ჩადებული. თუკი ადამიანი იმისკენ იქნებოდა მიდრეკილი, რაც უკვდავებისკენ მიგვიძღვის, მაშინ იგი ღვთის მცნებას დაიცავდა. სანაცვლოდ ღვთისგან უკვდავებას მიიღებდა და მისი მადლით განიღმრთობოდა; ხოლო თუკი ის მომაკვდინებელი საქმეებისკენ მიიქცეოდა და ღმერთს არ დაემორჩილებოდა, მაშინ თავის სიკვდილში ვითონვე იქნებოდა დაძნაშავე, „რამეთუ ღმერთმა კაცი თავისუფალი და თავის თავის ბატონ–პატრონი შექმნა“.

ბიბლია გვამცნობს: *„გამოსახა უფალმა ღმერთმა მიწისაგან ველის ყველა ცხოველი და ცის ყველა ფრინველი და მიჰვარა ადამს, რომ ენახა, რას დაარქმევდა. რომელ სულდგმულს რას დაარქმევდა ადამი, მისი სახელიც ის იქნებოდა. დაარქვა ადამმა სახელი ყველა პირუტყვს, ცის ფრინველს და ველის ყველა ცხოველს.“* (დაბ. 2;19,20).

მოყვანილ ეპიზოდს დიდი და მრავალმხრივი დატვირთვა აქვს. ბიბლიის ეს მონაკვეთი იმის დადასტურებაცაა, რომ ღმერთი არ ერევა ადამის შემოქმედებით აქტში, არ ზღუდავს მის ნებას საგნებისა და მოვლენების სახელდების ჟამს, რაც იმას ნიშნავს, რომ უზენაესმა მოაზროვნესა და მეტყველ არსებას მიმადლა ყველა სულდგმულისაგან გამორჩეული ნიჭი ანუ ტალანტი – თავისუფლება და რადგან თავისუფლება მიმადლა, მისცა არჩევანის გაკეთების, ორიენტაციის

დამოუკიდებლად აღების, ნაბიჯის შემოქმედებითად გადადგმის საშუალება. ამის ნიშანი იყო ედემის შუაგულში აღმოცენებული ორი ხე: ხე სიცოცხლისა და ხე კეთილისა და ბოროტის შეცნობისა. პირველის ნაყოფი განამტკიცებდა უკვდავებასა და უხრწნელებას, მეორისა – პირიქით, სოფელს ავადმყოფობასა და სიკვდილს უქადდა. ორი ხე ორი გზის სიმბოლო იყო: კეთილისა და ბოროტისა. არჩევანი კი ადამიანს უნდა გაეკეთებინა: საითაც გადადგამდა ნაბიჯს, იქით წარიმართებოდა მისი ბედი. ღმერთი კაცის ნება–სურვილში ვერ ჩაერეოდა. თუ ჩაერეოდა, , ის თავის თავს დაუპირისპირდებოდა. ადამიანში კი ადამიანს მოკლავდა, რადგან ძეხორციელი მხოლოდ თავისუფლებით, პიროვნულობითა და ნების უნართ გაანირჩევა სხვა არსებათაგან. სამივე ცნება – აზროვნება, ნება და თავისუფლება – ერთი მთლიანობაა, რომლის ჩახშობა და ჩაკლა ნიშნავს პიროვნების – „ღვთის ნაპერწკლის, „სიცოცხლის სუნთქვის,“ „ღვთის სულის“ ხელყოფას, რაც მიუტევებელი ცოდვა და დანაშაულია. ეკლესიის მამები ამბობენ: ღმერთი ყოვლის შემძლებელია, მაგრამ არ შეუძლია ადამიანის ცხონება, თუ უკანასკნელი თვითონ არ ინებებს ამას. ამის გამო ღმერთმა ედემში მხოლოდ რჩევა მისცა ადამს; აუკრძალა კეთილისა და ბოროტის შემეცნების ხის ნაყოფის ჭამა, მაგრამ ნებისათვის გზა არ დაუხშვია. ჩვენს წინაპრებს შეეძლოთ მიეღოთ, ან არ მიეღოთ ღვთის წინადადება. ასე რომ, ღმერთმა ადამიანს მისცა თავისუფლების გამოვლენის საშუალება, რაც საღმრთო წერილში მოთხრობილია სახეობრივად, სიმბოლურად და ალეგორიულად.

ბიბლიის კომენტატორთა თქმით, ბოროტება ხილულ სამყაროში არანაილუღიდან შემოიჭრა. ნათლის ანგელოზი განუდგა ღმერთს და თავად მონდომა ღმერთად გახდომა. სწორედ ამ აქტით დაელო ბოროტებას სათავე, მაგრამ ის ადამიანურ სამყაროში ჯერ კიდევ არ არსებობდა და ეს ადამიანის გარეშე ვერც მოხდებოდა. ამქვეყნად ეს აქტი გველის მეშვეობით განხორციელდა. შურიანი ეშმაკი

მიუახლოვდა ევას და მიმართა ტკბილი, მაგრამ დამღუპველი სიტყვებით: *“უთხრა გველმა დედაკაცს: არ მოკვდებით. მაგრამ იცის ღმერთმა, რომ როგორც კი შეჭამთ, თვალი აგეზილებათ და შეიქნებით ღმერთივით კეთილისა და ბოროტის შემცნობელნი(დაბ 3:4,5)“*. და ადამიანმა იგემა ამ ხის ნაყოფი... ასე იწყება ახალი ხანა. ჟამი მწუხარებისა, ტკივილისა, ტანჯვისა და გოდებისა! ჟამი, როდესაც ცოდვა შემოიჭრა და ადამიანთა მოდგმაზე გაბატონდა. ადამიანმა თავისუფლება ცუდად გამოიყენა, შედეგად კი ცოდვით შეიკრა. საკუთარი თავის ღმერთად წარმოდგენა, ეს სხვა არაფერია, გარდა საკუთარი თავის ღმერთის წინააღმდეგ დაყენებისა. აქტი წინააღმდეგობისა, აქტი განდგომისა, აქტი განყოფისა ღმერთისაგან. აი როგორია ბუნება ბოროტებისა.

### **ბოროტება, მისი არსი და გამოწვეული შედეგი**

წმინდა მამათა აზრი პირდაპირ ამტკიცებს ერთ იდეას, ის მოიყვანება ყველგან – ბოროტებას არსებობა არ გააჩნია. „ქრისტიანობა პირდაპირ უარყოფს იმ მეტაფიზიკურ გაგებას ბოროტებისა, რომელიც არსებობდა წარმართულ ცნობიერებაში, როდესაც ბოროტებას უყურებდნენ როგორც არსებულს, ისევე არსებულს, როგორიც სიკეთეა. ქრისტიანობა ხაზგასმით უარყოფს ამას და ამტკიცებს – ბოროტებას არსებობა არ გააჩნია. მოყავთ მაგალითები ძალზედ უბრალო, გასაგები მაგალითები, რომლებიც გვიჩვენებს, თუ რას ნიშნავს ბოროტება. ავადმყოფობა, მაგალითად, თავისთავად არ არსებობს. ის არსებობს მხოლოდ მაშინ, როცა ის არსებობს ადამიანში, რაც ვლინდება ადამიანის დაავადებით. ავადმყოფობა არის ადამიანის ნორმალური მდგომარეობის მოშლა, აი რას ვეძახით ჩვენ ავადმყოფობას. ბოროტება არ არის რაიმე სუბსტანცია, სიკეთესთან ერთად თანაარსებული, არამედ ის არის დარღვევა სიკეთისა, დამახინჯება სიკეთისა.“<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> А. И. Осипов Понимание зла, Мос, 2008, გვ. 6.

ამგვარად, ქრისტიანობა უარყოფს ბოროტების თავისთავად არსებობას. ის ამბობს, რომ ბოროტება შედეგია დამოუკიდებელი ნებელობისა. თუ ვეხებით ადამიანურ სამყაროს – ადამიანური ნებელობისა, თუ ანგელოზურ სამყაროს – იმ სამყაროს ნებელობისა. ამასთან როცა საუბარია ნებელობაზე, ან ზოგადად თავისუფლებაზე, აუცილებელია განვასხვაოთ თავისუფლების სამი ტიპი, რომლებიც ბუნებრივია, ურთიერთკავშირში არიან, მაგრამ ისინი პრინციპულად განსხვავდებიან :

“არსებობს ნების თავისუფლება. სწორედ ამას ფლობდა პირველქმნილი ადამიანი. ამას ვფლობთ ჩვენც – თავისუფალ ნებას. რას ნიშნავს ეს? ეს თვისებაა ადამიანისა, რისი დამსახურებითაც მას შეუძლია განსაზღვროს საკუთარი თავი ბოროტებასთან და სიკეთესთან დამოკიდებულებაში, რამდენადაც ის ზედავს მათ. აი ეს თვისება თვითგანსაზღვრებისა, შინაგანი თვითგანსაზღვრებისა, აი ეს არის ნების თავისუფლება – ის თავიდანვე ბუნებით არსებულია ადამიანში, და მასზე ძალაუფლება არავის არ აქვს. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ „თავად ღმერთს არ შეუძლია ჩვენი ცხონება ჩვენს გარეშე“ – ამბობენ წმინდა მამები. ამისათვის ჩვენი ნებაცაა საჭირო.

არის ასევე სხვა ასპექტი თავისუფლებისა. ის აისახება შემდეგში: ერთია, როცა ადამიანი ორიენტირებს მის მიერ დანახულ სიკეთესა და ბოროტებაში, განსაზღვრავს მის დამოკიდებულებას, და მეორეა, როცა სურს ამ არჩევანის განხორციელება პრაქტიკულ ცხოვრებაში. ის დამოკიდებულია სხვა ადამიანებზე, გარე სამყაროზე, თუნდაც საკუთარი სხეულის შემადგენლობაზე, სულზე და ა.შ. ადამიანი ბევრი რამის გაკეთებას ისურვებდა, მაგრამ არ შეუძლია მათი ქმნა სხვადასხვა მიზეზთა გამო. როგორც კი საქმე ეხება ადამიანის ქმედებებს გარესსამყაროში, განსაკუთრებით ადამიანურ სამყაროში, აქ ჩვენ მაშინვე ვეჯახებით პრობლემას სოციალური უფლებებისა, სხვაგვარად ადამიანთა უფლებებისა, აი ის, რის შესახებაც ჩვენ ასე ხშირად ვკვსმის. ეს არის ქმედების, სიტყვის, რელიგიური და ა.შ.

თავისუფლება. და რა არის ეს? რაზეა საუბარი? ლაპარაკია ძალიან მარტივ რამეზე – შესაძლებლობაზე, უფლებაზე, საკუთარი მტკიცებულებების განხორციელებაზე, სამყაროს ჩვენეულ გაგებაზე, საკუთარ დამოკიდებულებაზე გარესამყაროსთან, მათი გარეგნულ განხორციელებაზე ცხოვრებაში, საზოგადოებაში, სახელმწიფოში, სადაც გნებავთ.

ეს ორი გაგება თავისუფლებისა, მეტნაკლებად გასაგებია გარესამყაროსთვის, მაგრამ არსებობს მესამეც, რომელზედაც არაქრისტიანულმა სამყარომ პრაქტიკულად არაფერი არ იცის. მრავალი ფაქტი, სამწუხაროდ, ამაში კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს. საუბარია სულიერ თავისუფლებაზე.

ნეტარი აგუსტინე ამბობს „ დიდი თავისუფლებაა შეგეძლოს არ სცოდო, შეგეძლოს საკუთარი თავის ცოდვისგან დაცვა, მაგრამ უდიდესი თავისუფლება – ეს ნიშნავს, რომ არ შეგეძლოს, რომ სცოდო“. აი რა არის სულიერი თავისუფლება. აი რა დაგვარგეთ – ნების თავისუფლების ცუდად გამოყენებით ჩვენ სულიერი თავისუფლება დაგვარგეთ, ჩვენზე ბოროტება გაბატონდა”.<sup>24</sup>

## შეჯამება

სამყაროში ყველაფერი კეთილად შეიქმნა. მათ შორის ანგელოზები და ადამიანებიც. ღმერთმა მათ გონიერ არსებათა დამახასიათებელი ნიშანი – თავისუფლება მიანიჭა, რათა ისინი ამ სიკეთის ნაწილნი გამხდარიყვნენ არა იმის გამო, რომ ღმერთს სურდა ასე, არამედ საკუთარი სურვილით, რადგან სათნოება მხოლოდ ნების თავისუფლებიდან გამომდინარეობს. სამწუხაროდ მათ ეს თავისუფლება ცუდად გამოიყენეს. ბოროტება პირველად ჩნდება ლუციფერის დაცემის შედეგად, მოგვიანებით ის ადამიანურ სამყაროშიც

---

<sup>24</sup> А. И. Осипов დასახელებული ნაშრომი. გვ. 7.

შემოიჭრა, როდესაც პირველი ადამიანები ჩამოშორდნენ ღმერთს და მოინდომეს თავად გამხდარიყვნენ ღმერთები. ადამიანი დაშორდა სიკეთეს, იმ ჰარმონიას და მყოფობას, რომელიც მას მხოლოდდამხოლოდ უფლის მადლმოსილი წყალობით ჰქონდა. შედეგად გაჩნდა ბოროტება მისი საშინელი და ამაზრზენი შედეგებით: შიშით, მწუხარებით, ტკივილით, სნეულებებით და ცოდვის ყველაზე უმწარესი ნაყოფით – სიკვდილით.

ამგვარად, ბოროტება ღმერთს არ შეუქმნია, ის არ არის თავიდანვე არსებული, საკუთარი დამოუკიდებელი საწყისების მქონე სუბსტანცია. ის თავისუფალი ნების მქონე არსებათა პიროვნული პოზიცია, ღვთისგან დაშორება და იმ სიკეთის მოკლებაა, რომელსაც ღვთივგანბრძნობილმა მოსემ შესაქმეში „ძალიან კარგი“, „ფრიად კეთილი“ უწოდა.

**Soso Abzalava**

Ivane Javakhvili

Tbilisi State University

Faculty of Humanities

Direction-History of Christianity

I year MA degree

## **Theological Discourse about the Origin of Evil**

### **Summary**

Every of us, without distinction of age, social-political or religious belongings, follow our destiny and appear on resistance to evil. Almost every single day of our lives we hear about misery, torture and death. We are surrounded by war, poverty, illness and crime. Evil definitely exists and refusing of it does not make sense. Tell you more, in most cases, not evil, but happiness and kindness appears as illusion.

The fact that the evil exists is almost true, but its origin is under the question. Every single religion and ideology is giving us the different answers to this question, one of those religions

in Christianity. Almost every chapter of Holy Bible discusses the phenomenon of evil. Christian religion does not refuse its existence, but all in all, how it perceps the origin of it? Unfortunately the biggest part of the society does not have any answers on this question, even the ones who consider themselves as Christians.

This research does not stand out by its originality and it is not a new vision of something old as well, tell you more the answers on this question were given in early past ages, but as we live in modern world, due to the fact that different ideologies and religions are mixing up, it is vitally important to sort out all the information, analyze it in order to make everything clear and easy understandable, because: ~No man, when he hath lighted a lamp, putteth it in a cellar, neither under the bushel, but on the stand, that they which enter in may see the light.” (Luke: 11.33).

*ეკლესიის ისტორია*  
(*Church History*)

**Cătălina Mititelu**  
Asist. Lecturer Drd  
University Ovidius of Constantza, Romania

**Saint John Casian-The Founder of Occidental Monasticism**

The Dacian-Romanian (i.e. ancient Romanian) John Casian was born in 360 AD in Scythia Minor, the Roman Province that overlaps the present-day Romanian Dobrudja<sup>25</sup>. According to certain pieces of evidence – maintained by the traditions of the region – and a number of narrative sources, our Pious Father John Casian was born in the territory known as “Valea Casimcei” (which could be translated as Casimcea Valley)<sup>26</sup>, in the place named after the Saint’s name (about 40 km north from the ancient Tomis, the present-day Constanta).

John Casian has experienced the monastic life (anchoritic and cenobitic monasticism) in his motherland. He brought his experience next to perfection after his journey in Palestine, Egypt, and Syria.

---

<sup>25</sup> H. I. Marrou, *Jean Cassian a Marseille*, in *Revue du moyen age latin* 1 (1945), p. 5-17; Idem, *La patrie de Jean Cassien*, in *Orientalia christiana periodica* 13 (1947), p. 588-596.

<sup>26</sup> *Viețile Sfinților pe luna februarie*, reprinted and revised based on the approval of The Holy Synod of The Romanian Orthodox Church, after the Edition printed in 1901-1911, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1992, p. 328.



Gennadius of Marseille<sup>27</sup> (the second half of the 5<sup>th</sup> century) in his work *De viris illustribus ecclesiasticis* (named according to a number of experts as *De scriptoribus ecclesiasticis*)<sup>28</sup> was the first scholar that has mentioned about Saint Casian's motherland: "... *Casianus, natione Scythia, Constantinopolim a Joahannem Magno episcopo diaconus ordinatus, apud Marsiliam presbyter, condidit duo id est virorum et mulierum monasteria, quae hodie extant*" (Casian was a Scythian by his nation and has been ordained as Deacon by the Great Bishop John of Constantinople, *Saint John Chrisostom, our note*; in Marseille the Presbyter Casian has founded two monasteries, one of monks and one of nuns, which monasteries are still in function).

Numerous experts have concluded that the region of Scythia mentioned by Gennadius of Marseille as historian and man of letters was nothing but "*una provinciis Thraciae*"<sup>29</sup>, i.e. one of the Thracian provinces, more precisely Scythia Minor, Gettic-Dacian-Roman territory belonging to the Pontical Dacia, where the poet Ovid has lived and has written a volume of poems in the language of the Getic population, our ancestors. The same experts (e.g. the historian H. I. Marrou) have asserted

---

<sup>27</sup> See, O. Bardenhewer, *Patrologie*, ed. II, Freiburg in Breisgau, 1901, p. 537.

<sup>28</sup> Al. Constantinescu, *Sfântul Ioan Casian scitul, nu romanul*, in *Glasul Bisericii*, XXIII (1964), nr. 7-8, p. 698.

<sup>29</sup> See Migne, P.L., 49, 10. art. *Ioanis Cassiani, abbatis Marsiliensis*.

that John Casian has written his works in Latin language, as this was his mother tongue<sup>30</sup>. Indeed, the Latin language has already been recognized as the official language spoken by the Dacian-Roman population in Scythia Minor during Saint Casian's life. At his turn, Patriarch Photius as one of the greatest scholars of the first millennium underlines that "Casian the Monk" was Roman by his nation<sup>31</sup>, meaning that he was born in one of the provinces of the Roman Empire.

Saint John Casian's work *Conlationes* (Colloquies) reveals that he was born in a Christian family gifted by God with "piety and devotion", which made easier his way to the monastic life. Let us read what The Pious Father confesses himself: "Day by day our conscience was urging us with spiritual ardour to return to our province and see our parents. The greatest spring where our wishes were brought to light was the recollection of the piety and devotion in our parents' hearts. We were aware that they would not have for any reason stopped us in going on our way and were always thinking that we were indebted to them for our spiritual achievements. They relieved

---

<sup>30</sup> H. I. Marrou, *Patristique et humanisme*, Ed. du Seint, 1976, translated by Cristina and C. Popescu, Ed. Meridian, 1996, p.438-439.

<sup>31</sup> *Photius*, Κασσιανού μοναχοῦ Ρῶμαν λαχοντος πατρίδα, (vezi, *Bibliotheca*, cod. CXCVII, t. 3, ed. R. Henry, p. 92).

our worries, ensuring all that we needed for our daily life and gladly fulfilling everything we should have done...”<sup>32</sup>.

Saint Casian’s spiritual achievements, especially the monastic ones, were due to his spiritual father Abbot Gherman, his journey companion to Palestine and Egypt.

As regards his admission in the monastic life we should remind that in Scythia Minor during the second half of the 4<sup>th</sup> century there already have been renown monasteries, as mentioned by Epiphanius of Salamis<sup>33</sup>. Besides, Saint John Casian himself confessed to one of his interlocutors (Castor) that he had established amongst the monks “*a puierita nostra*” (from his childhood), and he had followed their advice and example of their lives<sup>34</sup>. Of course, this evidence too encourages the assertion that The Pious John Casian, his sister that later on would become the abbess of Marseille Convent, and Abbot Gherman as well originated from the present-day Romanian Dobrudja, where they had already been accustomed with the monastic life. As for his journey to Palestine and Egypt, John Casian had only know and experienced other needs of the monastic life.

---

<sup>32</sup> *Convorbiri XXIV*, 1, 2-3, cf. Sf. Ioan Casian, *Scrieri alese. Așezămintele mănăstirești și Convorbiri duhovnicești*, translated by M. Cojocaru and D. Popescu, Ed. IBMBOR, Bucharest, 1990, p. 724.

<sup>33</sup> Sf. Epifanie, *Contra ereziilor III*, 1, 70, 14, P.G., 42, 372.

<sup>34</sup> Jean Cassien, *Institutiones Cénobitiques*, translated from Latin language by J.Cl. Guz, Les Éditions du Cerf, Paris, 2001, p. 4.

After the second banishment of Saint John Chrysostom (404) the two ancient Romanians Gherman and Casian left Constantinople and headed to Rome with a letter about the groundless accusations thrown on the archbishop of the Church in Constantinople. The next year (405) Saint John Casian and Abbot Gherman were in Roma<sup>35</sup>. They handed over to Pope Innocent the 1<sup>st</sup> an inventory of the archiepiscopal treasure offered by the clergy in Constantinople to the civil authorities. The intention of the clergy was to exempt Saint John Chrysostom from the accusations regarding the illegal appropriation of goods and financial funds. The detractors formulated such accusations under the influence of Archbishop Theophilus of Alexandria, who succeeded in taking into their entourage the influent persons from the Imperial Palace.

In Rome the two “Dacian-Romanians” or “ancient Romanians” have linked friendship with the deacon that later on would have become Pope Leon the 1<sup>st</sup><sup>36</sup>; the deacon was the one who had advised John Casian to write the treaty *About The Embodiment of The God*. It seems that Saint John Casian has been ordained as a Priest in Rome, where he occupied this position for more than ten years. It is beyond any doubt that in

---

<sup>35</sup> See, C. Voicu, N. Dumitrașcu, *Patrologie*, Ed. IBMBOR, Bucharest, 2006, p. 246; Sf. Vasile cel Mare, Sf. Pahomie cel Mare, Sf. Ioan Casian, *Rânduelile vieții monahale*, Ed. Sophia, Bucharest, 2001, p. 408.

<sup>36</sup> Cf. K. S. Franck, *John Cassian on John Cassian*, in *Studia Patristica*, 33, Peeters, Leuven, 1997, p. 421.

415 Casian was still in Rome and was explicitly mentioned by the Pope as Priest Casian in an Epistle addressed to the Archbishop of Alexandria<sup>37</sup>.

After more than ten years in Rome, Pious Casian headed Gallia (via Constantinople)<sup>38</sup>, where he remained until the end of his life in 435.

Saint John Casian's biographers do not mention the reason that has determined him to establish in Marseille. It is not out of question that the Christians of Marseille had asked him to live there, some of them Latin or Greek language speakers. Casian had appropriated these languages back in his motherland Scythia Minor (nowadays Romanian Dobrudja) and used them to make known his ascetic and monastic experience acquired in Palestine, Egypt, and Syria. After sharing his experience, Pious Father would have become the mentor of the persons that lived monastic lives in the Mediterranean lands of Marseille, which was founded (like Tomis, nowadays Constanta) in the 7<sup>th</sup> century BC. Saint Casian remained in Marseille till the end of his days (†435). However, much more plausible is the idea that Bishop Lazarus of Aix<sup>39</sup>, ordained by Proculus of Marseille, solicited Casian to establish in Marseille.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 419-420.

<sup>38</sup> H.I. Marrou, *Patristique et humanisme*, ..., p. 460.

<sup>39</sup> Cf. Palanque, *Le diocèse de Marseille*, Histoire des diocèses de France, Letouzey et Ane, Paris, 1967, p. 486-487.

Lazarus was “an apprentice of Saint Martin de Tours”<sup>40</sup>, also of Dacian-Roman origin from Panonian territory, inhabited by Dacian-Roman population.

According to a number of sources, Saint John Casian has reached Gallia accompanied not only by Bishop Lazarus, but also Bishop Heros. Whether such information is credible, i.e. John Casian came to Marseille together with the two Bishops Lazarus and Heros, a number of questions are to be answered: What relationships have been established between them? For what reason did Hieromonk John Casian accept the invitation to come to Marseille and established in their motherland?

“The first reason was determined – as professor Nicolae V. Dură remarked – by the fact that Bishop Lazarus had been Saint Martin de Tours’ apprentice. The Saint originated from Panonia, territory inhabited by Dacian-Romans, i.e. population belonging to Saint Casian’s nation. Pelagian Confrontation represents the second reason and motivation. Therefore, it is not out of question that Saint Casian was the one who determined the two Bishops of Gallia not to take part in the Synod as accusers of Pelagius, who had drawn Rome’s rage against him”<sup>41</sup>. However, leaving aside the persons that accompanied Saint Casian on his way to Marseille, it is beyond any doubt that he

---

<sup>40</sup> H.I. Marrou, *Patristique et humanisme*, ..., p. 459.

<sup>41</sup> N. V. Dură, „*Scythia Mynor*” (*Dobrogea*) și *Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV-XIV)*, Ed. Didactică și Pedagogică, Bucharest, 2006, p. 153.

put here into value his entire experience of monastic living acquired in the Orient, resulting in founding a number of monasteries taking into consideration the rules and arrangements established by the Fathers of the Desert. Thus, the Occident had the opportunity to know and assimilate such rules and arrangements through Saint Casian's work.

At the same time, it is worth mentioning and keep in mind their common attitude of defenders of "the most noble ideal of asceticism and holiness that Saint Martin de Tours had defended in Gallia"<sup>42</sup> in the spirit of the Oriental monastic tradition, represented – amongst others – by Saint Evagrius Ponticus and Saint Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia.

We can conclude that Saint John Casian was a Dacian-Roman from Scythia Minor, whose strongest impact on the subsequent monastic tradition was produced as result of his notable influence on Latin monastic rules, which the scholars were striving to establish at that time. We should also keep in mind that Saint Casian was for his contemporaries an authority and incontestable monastic leader who lived exemplary monastic life both for his motherland (Scythia Minor), and for the years of pilgrimage and involvement in the tormented ecclesial life of "illo tempore".

---

<sup>42</sup> *Ibidem.*

Marseille – port-city on the southern coastline of Gallia (nowadays France), like Histria and Tomis cities in Saint Casian’s motherland, had also been colonized and founded by Greek language speakers from Asia Minor (the 7<sup>th</sup> century BC), and has become the main city of the province *Gallia Narbonensis*<sup>43</sup>.

From Marseille Saint Casian has spread throughout the Occident not only the history and the spiritual living of Eastern monasticism, but also “the vibration of the Dacian-Roman spirituality”<sup>44</sup>. Besides, in Marseille the ancient Romanian Casian has fulfilled not only his missionary vocation and founder of monastic settlements, but also his indefatigable diligence for promoting ascetic and monastic theology, for which he used his knowledge and talent as writer, psychologist, and acute sense of analyst of monastic life experiences in the realm where the monasticism originated, i.e. Palestine and Egypt.

The friary founded in Marseille would become the famous Saint-Victor Abbey<sup>45</sup>, and the nunnery, founded within the walls of the city, was known as Saint-Sauveur<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Cf. A. Lionel Frederick Rivet, *Gallia Narbonensis, with a Chapter on Alpes Maritimae*, B.T. Batsford, Londra, 1988, p. 9-53.

<sup>44</sup> M. Bănescu, *Sfântul Ioan Casian*, in *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, Ed. IBMBOR, Bucharest, 1987, p. 225-226

<sup>45</sup> See, F. Benoit, *L'abbaye de Saint-Victor et l'église de la Major à Marseille*, Paris, 1936, p. 13-23, 57-59; Idem, *Le martyrium de Saint Victor*, in *Provence historique*, 16 (1966), p. 259-293.



In Marseille Saint John Casian received the support of the local bishop in his missionary and scholarly activities. As result, he succeeded in writing his well-known works *Institutiones cenobiorum* (between 419 and 426), *Conlationes* (between 420 and 429), and *Against Nestorium* (428-431). These works rendered him renown not only to the Occident, but also throughout the ecumenical Christian world of his time till the present-day.

The Romanian version of The Life of Saints reveals: “Saint John Casian wrote The Cenobitic Institutions (Rules for the monastic life of the community) on the request of Saint Castor, Bishop of Apt”<sup>47</sup> in Gallia. Actually, only the first ten books of “Institutiones” have been written on the request of Bishop Castor of Apta Iulia, locality situated northeast from Marseille. Let us read Saint Casian’s words: “... You, blessed Pope Castor, put in your mind to build a real temple for our Lord, a temple of spirit, which is not built of spiritless stones, but gathering together men living in sacred life... You strived to dedicate God the most precious vases, not cast in gold and silver, ..., but made of holy souls, having the shining purity of innocence, justice, and virginity and hosting within our Emperor Jesus Christ... Indeed, you fervently wish to put the

---

<sup>46</sup> Cf. F. Andrè, *Histoire de l'abbaye des religieuses de Saint-Sauveur de Marseille*, Marsilia, 1863.

<sup>47</sup> Viețile Sfinților pe luna februarie ..., p. 331.

foundation of a settlement similar to the Oriental, especially to the Egyptian ones, in this land void of monasteries”<sup>48</sup>.

Thus, from the Foreword of the work “Monastic Settlements” we learn that in the region of Gallia (nowadays France) where Castor was the local Bishop there was not yet any monastery; hence the interest of this hierarch to put the foundation of a monastic settlement following “the monastic rules” that John Casian had seen as “being complied with, in Egypt and Palestine”<sup>49</sup>. We have here another eloquent prove that entitles Saint John Casian to be considered as “founder” of Occidental monasticism. Saint John Casian himself noted that “as far as I know” about “the monastic settlements and cures for healing the main eight vices ... it has not been written before”, and he “brought to light something worthy to be known by you (the Occidentals, our note) and in accordance with our pious brothers’ wishes”<sup>50</sup>. Quod erat demonstrandum!

Saint John Casian wrote about The Monastic Settlements (*Institutiones*)<sup>51</sup> on the request of Bishop Castor of Apt (419-426). At the same time, the first ten *Conlationes*<sup>52</sup> (Colloquies)

---

<sup>48</sup> Praef. 2-3, *Institutiones*; Cf. Sf. Ioan Casian, *Scrieri alese ...*, p. 110.

<sup>49</sup> *Ibidem*, Praef. 3, p. 116.

<sup>50</sup> *Ibidem*, Praef. 1, *Conlationes*, p. 305.

<sup>51</sup> Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, ed. Jean-Claude Guy, in *Sources Chrétiennes*, 109, Editions du Cerf, Paris, 1965.

<sup>52</sup> Idem, *Conlationes XXIII*, ed. Michael Petschening, CSEL 17, Geroldus, Viena, 1886; Idem, *Conférences*, I–XXIV, ed. E. Pichery, in

have been dedicated to Castor's brother, also a bishop; it is about Leontius de Frejus (419-431), later on Bishop of Arles, taking the name Helladius<sup>53</sup>. The second series of *Conlationes* (XI-XVII) was dedicated to the two fathers hieromonks living in Lerins Islands, i.e. Honoratus, the founder of the monastery in Arles and future Bishop of the city (428-429)<sup>54</sup>, and Eucherius, future Bishop of Lyon (441-449)<sup>55</sup>. Lastly, the third series of *Conlationes* (XVIII-XXIV) has been dedicated to a group of monks living in Hyeres Islands<sup>56</sup>. Therefore, his works has been the result of the persistent intercession of a number of monks and bishops in Gallia eager to know both the history and the spiritual richness of the Oriental monasticism. Who else could ever be able to convey such knowledge, than Saint John Casian, who had lived so many years in the places where the monasticism came from (Palestine, Egypt, and Syria)?

The richness of ideas and messages conveyed by Saint Casian to the province of Gallia and from here to the whole "pars occidentis" (Occidental Part) of The Roman Empire was taken from the spiritual treasure of the Oriental monasticism. At the same time, taking into account his works, he is considered

---

Sources Chrétiennes, 42, 54, 64, Editions du Cerf, Paris, 1955, 1958, 1959.

<sup>53</sup> cf. *Conlationes* I, Praef., 2, C.S.E.L., XIII, p. 3 și *Conlationes* XI, Praef. 2, p. 311, *Conlationes* XVIII, Praef, 1, p. 503.

<sup>54</sup> Louis Duchesne, *Fastes episcopaux de l'ancienne Gaule*, vol. I, Province du Sud-est, Fontemoing, Paris, 1907, p. 256.

<sup>55</sup> *Ibidem*, vol. II. p. 163.

<sup>56</sup> H.I. Marrou, *Patristique et humanism*, ..., p. 459.

as the real father of the Occidental monasticism. All great founders of Occidental monastic orders (Benedict of Nursia, Saint Patrick, etc.) have made reference to his experience. Even the present-day European ascetic and monastic ideology, both Oriental and Occidental, both psychological and philosophical, has its sources in Saint Casian's activity. Indeed, speaking of Saint Casian, as an offspring of our Dobrudja, means speaking of the history of European Christian monasticism and spirituality itself, because he is one of the founders of the monastic settlements in Western Europe.

Before referring to Saint John Casian as forefather of Occidental monasticism we should briefly present the origins of the Christian monasticism. According to a number of experts, the primary monasticism originates from Essenian lifestyle<sup>57</sup>, during Apostles time. Other scholars consider that the origins of the Christian monasticism must be looked for in Palestine and Egypt. It is beyond any doubt that the monasticism was at first a voluntary lifestyle; the monks have only become the third constitutive element of the Church during the Fourth Ecumenical Synod (Calcedon, 451)<sup>58</sup>. Certainly, it was only

---

<sup>57</sup> C. Daniel, *Un esenian menționat în Faptele Apostolilor*, in *Studii Teologice*, XXI (1969), nr. 9-10, p. 666-683; Idem, *O importantă menționare a esenienilor făcută de Sf. Apostol Pavel*, in *Studii Teologice*, XII (1970) n. 1-2, p. 149-159.

<sup>58</sup> N. V. Dură, *Monahii, al treilea element constitutiv al Bisericii*, in *Biserica Ortodoxă Română*, CXXI (2003), nr. 7-12, p. 469-483; Idem, *Christianism in Pontic Dacia. The „Scythian Monks” (Daco-Roman)*

under the 4<sup>th</sup> Canon of the Fourth Ecumenical Synod that the ecumenical monasticism has become the third constitutive element of the Church.

One of the competent experts specialized in the history of the primary monasticism, which has become in the run of time an ascetic-mystical religious society, was Saint John Casian himself. Besides, he is one of those who have considered that the “Apostolic Lifestyle” has perpetuated in monasteries; in other words, it is about the lifestyle established by the Holy Apostles for the first Christians, regarding the common administration and utilisation of their goods. These Christians are the ones who followed the Apostolic rules and founded the first cenobitic type settlements.

Considering Saint John Casian’s opinion, the origin of the Cenobites<sup>59</sup> and monasteries should be looked for in the communities of the first Christians that headed to deserts to live Apostles’ ideals, free of any contact with their own belongings. The Saint has also referred in his works to the lifestyle of those who were considered as “the founders of the monasticism”<sup>60</sup>, i.e. Saint Paul of Thebes (†340), Saint Anthony the Great

---

*and their Contribution to the Advance of Ecumenical Unity and the Development of the European Christian Humanist Culture*, in *Revue Roumaine d'Histoire*, 2003, nr. 1-4, janvier-décembre, p. 5-18.

<sup>59</sup> *Conlationes* XVIII, 5.

<sup>60</sup> Arhim. Efrem Enăcescu, *Privire generală asupra monahismului după diferiți autori*, Part I, Râmnic, 1933, p. 224; Paul Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle, Des Pères du désert à nos jours*, Paris, 1964, p. 165.

(†356), Saint Pachomius the Great (†371), Saint Hilarion (†371), Saint Macarius the Egyptian (†390) etc.

Scythia Minor, Saint John Casian's motherland, shone through the men that were confident in Apostolic faith and have preached the Christian beliefs, who honoured the Tomitan Church after Saint Apostle Andrew's preaching<sup>61</sup>. Therefore, one should not be surprised that Dobrudja was "the homeland of numerous erudite fathers of the ecumenical Christianity who have enhanced the European spirituality and culture with an important heritage of European vocation. At the same time, the schools of theology, philosophy, psychology, history, etc. belonging to famous Occidental universities mention the contribution of these fathers brought to affirmation of the European ecumenical, cultural, and spiritual unity"<sup>62</sup>.

One of the above-mentioned erudite Fathers of the ecumenical Christianity was Saint John Casian. The Saint was born and lived in Dobrudja, and has been educated in the Theological School of Tomis (nowadays Constanta), where both the classical literature and philosophy originated from Greek and Latin language, and the Christian teaching coming from Oriental sources, were at their home. The same home also sheltered the two types of monastic lifestyles, i.e. Anchoritic and Cenobitic, where the famous "Scythian Monks" excelled

---

<sup>61</sup> See, N. V. Dură, „*Scythia Mynor*” (*Dobrogea*) și *Biserica ei apostolică* ..., p. 6-15.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

and enhanced the heritage of European culture with theological, philosophical, juridical, and canonical works<sup>63</sup>.

In his homeland, i.e. the Pontic Dacia, Saint John Casian was familiar with the background and rules of the Monastic Settlements, which he has strictly obeyed and followed under the guidance of his spiritual father Saint Gherman (his Abbot), who has been his companion in the journey to Egypt and The Holy Land, aiming at enhancing their knowledge of Christian Philokalia originated from ascetic and monastic lifestyles. At the same time, the monastic tradition of Dobrudja region<sup>64</sup>, within the Pontic and North-Danube territory, certifies beyond any doubt the presence of the monastic life in Saint John Casian's homeland, where the monastic rules established by Saint Basil the Great, who was in correspondence with his relative Soranus, the Governor of Scythia Minor<sup>65</sup>, had already

---

<sup>63</sup>Idem, *Monahismul în Dacia Pontică. „Călugării sciți (daco-romani) și contribuția lor la afirmarea unității ecumenice și la dezvoltarea culturii umanist-creștine europene*, in Biserica Ortodoxă Română, CXXII (2004), n. 3-4, p. 347-357.

<sup>64</sup> See Î.P.S. Prof. univ. dr. Teodosie Petrescu, *Dobrogea, leagănul creștinismului românesc și al toleranței religioase (Dobrudja, le berceau du christianisme roumain et de la tolérance religieuse)*, in vol. *Mărturii ale vieții creștine dobrogene (Attéstations de la vie chrétienne de la region de Dobrudja)*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2004.

<sup>65</sup> Vezi, I. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, Bucharest, 1979; Idem, *Scriitori teologi în Scythia Mynor*, in vol. *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină*, Galați, 1977, p.63-84.

been well-known and applied within the monastic settlements (with both men and women communities).

Nevertheless, in Scythia Minor have also been known and applied the rules of Oriental monastic lifestyle, originated from The Holy Land, Egypt, and Antioch, which are the very places of Saint John Casian's pilgrimage, where he met numerous monks and abbots and took notes about the famous spiritual "*Conlationes*" (Colloquies) representing genuine values for the Christian ascetic and philokalic literature.

The experience of the monastic rules in Scythia Minor – proceeding from Palestine, Egypt and Syria – can also be well known in Dobrudja because in Tomis there have been numerous monks and clergymen (deacons, priests, and hierarchs) born and educated in the Orient. It is not out of question that certain Fathers, e.g. Saint Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia, and Saint John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, have facilitated the penetration of such rules, as long as the relations with the Church in Danube-Pontic region are well known. We also consider that the closeness between the Oriental Fathers and our the Church in Dobrudja can explain the relations between the two monks of Dobrudja, i.e. Pious Father Casian and Abbot Gherman, and Saint John Chrysostom; so far, these relationships have not been the object of profound investigation or at least inciting reflexions.



Instead of Conclusion, we underline that the two Monasteries founded by Saint John Casian in the present-day France and his written works dedicated to the Oriental and Occidental monks render the Saint as a teacher and father of Occidental monasticism.

Illustrious representative of Oriental spiritual Fathers – especially of Saint Evagrius Ponticus, Saint Basil the Great, and Saint John Chrysostom – Saint John Casian was a “Magister Spiritualis” for the Occidental monks of the first millennium and still remains a “Spiritual Father” for the Oriental ones till the present-day.

**კატლინა მიტიტელუ**  
კონსტანცას უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი

### **წმინდა იოანე კასიანე-დასავლური სამონასტრო ცხოვრების ფუძემდებელი**

#### **რეზიუმე**

ნაშრომში შესწავლილია გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწის იოანე კასიანეს (360-435) ცხოვრება-მოღვაწეობა. აღნიშნულია მისი როლი, როგორც საკუთრივ რუმინეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის განვითარებაში, აგრეთვე დასავლური სამონასტრო ცხოვრების განვითარებაში.

ყურადღებაა გამახვილებული წმინდანის ოჯახურ გარემოზე, რომელმაც შემდგომში დიდი წვლილი შეიტანა მისი ეკლესიური ცხოვრებისა და რელიგიური მრწამსის ჩამოყალიბებაში.

სტატიაში განხილულია წმინდა იოანეს ცხოვრებადმი მიძღვნილი ჰაგიოგრაფიული ნაშრომები, რომლებიც ხშირად

განსხვავებულ მონაცემებს იძლევიან, თუმცა მათი ურთიერთშეჯერების გზით შესაძლებელია განვსაზღვროთ, როგორც წმინდანის მოღვაწეობის ძირითადი მიმართულებები

ნაშრომი გვაწვდის ინფორმაციას წმინდა იოანე კაზიელის წარმოშობის, ადრეული რელიგიური ცხოვრებისა და შემდგომში მისი მოღვაწეობის შესახებ საფრანგეთის ქალაქ მარსელში, სადაც იგი სისცოცხლის ბოლომდე ცდილობდა, სამოციქულო ეკლესიის წესდების გავრცელებას და დასავლეთ ევროპის მონასტრებში მოციქულთა მოღვაწეობას მიმსგავსებული სიწმინდის დამკვიდრებას.

## შოთა მათითაშვილი

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო  
უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის X  
სემესტრის სტუდენტი

### ქართული ეკლესია IV საუკუნესა და V საუკუნის I ნახევარში და სპარსეთის პოლიტიკა ამიერკავკასიის ქრისტიანული ქვეყნების მიმართ

IV საუკუნის მეორე ნახევარში საგარეო პოლიტიკური თვალსაზრისით, ქართლი საკმაოდ მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდა. ქართველ მეფეებს დამოუკიდებლობის შენარჩუნება რომისა და სპარსეთის გაუთავებელი დაპირისპირების პირობებში უწევდათ. პოლიტიკასთან იყო გადაჯაჭვული ქართველთა პოლიტიკურ-რელიგიური ორიენტაციის საკითხი. 338 წ. ირანის შაჰმა დაარღვია ნიზიბინის ზავი და რომაელებთან (ბიზანტიელებთან) ომი წამოიწყო. ამ ომში კავკასიას მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა.<sup>66</sup>

IV საუკუნის დასასრულიდან ქართლში სპარსელთა გავლენა გაძლიერდა. 70-იანი წლებიდან აღმ. საქართველო სპარსეთის კულტურული და პოლიტიკური გავლენის არეალში მოექცა.<sup>67</sup>

IV საუკუნის დასაწყისიდან მოყოლებული აღმოსავლეთ საქართველოში (ისევე როგორც დასავლეთში) ქრისტიანობა სულ უფრო და უფრო მეტ წარმატებას აღწევდა. ქრისტიანობის გავრცელებაში მეფეთაგან ყველაზე დიდი დამსახურება მეფე მირიანს

---

<sup>66</sup> საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ I, თბ 1973 წ. გვ. 77-78.

<sup>67</sup> საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ I, თბ. 1973 წ. გვ. 81-83.

ჰქონდა. ასევე დიდი როლი ითამაშა ამ საქმეში მირიანის ვაჟმა ბაქარმა, რომლის დროსაც გაძლიერებული მთარგმნელობითი მუშაობა და ტაძრებში წირვა-ლოცვა ქართულად აღევლინებოდა.<sup>68</sup> ქართული ეკლესია დიდ წარმატებას აღწევდა ბაქარის მემკვიდრეების დროსაც, თუმცა მდგომარეობა საუკუნის ბოლოს შეიცვალა.

რამდენიმე სიტყვა უნდა ითქვას ქართული ეკლესიის წარმოშობის, მისი ჩამოყალიბებისა და განვითარების გარემოებათა შესახებ. საზოგადოდ ამ პროცესში ძალიან დიდი იყო ქრისტიანული ახლო აღმოსავლეთის როლი, თუმცა საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებისა და გზების სადაურობის შესახებ ივ. ჯავახიშვილი უარყოფს იმ ცალმხრივობას, რომელიც შეიძლება წარმოიშვას ამ საკითხის განხილვისას. ქრისტიანობა საქართველოში ვრცელდებოდა ორივე, როგორც ბერძნული, ასევე სირიული გზით. ივ. ჯავახიშვილი აკრიტიკებს ნ. მარის მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც ქართული ეკლესიის ჩამოყალიბება, ერთმნიშვნელოვნად არაბერძნულ აღმოსავლეთს უკავშირდება.<sup>69</sup> საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებას არაბერძნულ აღმოსავლეთს უკავშირებდა კ. კეკელიძე.<sup>70</sup>

ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებისას მეფე მირიანმა ელჩები კონსტანტინოპოლში გაგზავნა, წმ. ნინო რომის იმპერიიდან იყო მოსული და ახალაშენებული ტაძარიც ბიზანტიიდან მოსულმა სამღვდელოებამ აკურთხა.

---

<sup>68</sup> მ. ჯანაშვილი, საქართველოს საეკლესიო ისტორია, თბ. 1886. გვ. 25-26.

<sup>69</sup> ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, ტ I, თბ. 1979 წ. გვ. 334-335.

<sup>70</sup> კ. კეკელიძე, ძვ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ I, თბ. 1980 წ. გვ. 80-81.

წყაროების მიხედვით დასაწყისშივე ქართული ეკლესია ბერძნულ გავლენას განიცდიდა. ბერძნულ სამყაროსთან ეს დასაბამისეული კავშირი და ძლიერი გავლენა შეგვიძლია მოვიყვანოთ ერთ-ერთ მიზეზად, რატომაც დარჩა ასეთი ძლიერი პრობერძნული ორიენტაცია და ბერძენთა სიყვარული მორწმუნე ქართველ საზოგადოებაში ირანელთა ბატონობის თვით ყველზე რთულ პეროდშიც.

აქვე უნდა შევეხოთ ვ. გოილაძის მოსაზრებას საქართველოს ეკლესიის წარმოშობის შესახებ. მკვლევარი აკრიტიკებს კ. კეკელიძის მოსაზრებას საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების აღმოსავლურ გზასთან დაკავშირებით და ამბობს, რომ საქართველოს ეკლესია კაპადოკიური წარმოშობისაა. ის განიხილავს კაპადოკიელების წარმომავლობის შესახებ ჩვენ მეცნიერებაში ჩატარებულ კვლევებს და ასკვნის, რომ კაპადოკიელები იმ მუშქების შთამომავლები არიან, რომლებიც ბიბლიასა და სხვა ძველადმოსავლურ წყაროებში მოიხსენიებიან, ხოლო ქართულ ისტორიოგრაფიაში ითვლება, რომ მუშქები (მეშენ-მოსონ) ქართველური მოდგმის ტომი იყო.<sup>71</sup> ვ. გოილაძე იმეორებს სხვადასხვა ცნობებს, აღნიშნავს, რომ კაპადოკია ოდითგანვე მესხური (ქართველური) მოდგმის ტომებით იყო დასახლებული. აქედან გამომდინარე მკვლევარმა ყველა ცნობილი (მათ შორის წმ. ნინო) კაპადოკიელი მოღვაწე ქართველებად გამოაცხადა. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ჩვენ ისტორიოგრაფიაში გავრცელებული და პოპულარული მოსაზრებაა. წმ. ნინოსგან ქართული ენის უცოდინრობას (გავიხსენოთ ჯავახეთში შემოსული წმინდანი მწყემსებს სომხურად

---

<sup>71</sup> ო. ჯაფარიძე, ქართველი ერის ეთნოგენეზის სათავეებთან, თბ. 2006 წ. გვ. 15-16.

ელაპარაკება) ხსნის იმით თითქოს წმინდანი ბავშვობიდან ზანურად საუბრობდა, რადგან ისტორიკოსის აზრით, ზანური ძალიან გავრცელებული ყოფილა პონტოსა და თვით კაპადოკიაშიც კი.<sup>72</sup>

ჩემი აზრით ეს მოსაზრება პატრიოტულ გრძნობებზე უფროა დამყარებული, ვიდრე მეცნიერულ შეხედულებებზე. ის რომ კაპადოკია ქართველური მოღვმის ტომებით იყო დასახლებული (რაც რათქმაუნდა, საკამათოა) სრულებით არ გვაძლევს უფლებას კაპადოკიელები ეროვნებით ქართველებად (იბერიელებად) ჩავთვალოთ. ერთია წარმომავლობა, მეორე – ეროვნული ცნობიერება. დავუშვათ, კაპადოკიელი წმ. ნინო თავს ქართველად მოიაზრებდა და თავის თავს „იბერიელ“-ს უწოდებდა. ყველაზე მისაღებად მიმაჩნია მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც წმ. ნინოს მშობლიური ენა ბერძნული იყო (და არა ზანური) და მოციქულთაწორი განეკუთვნებოდა ბერძნულ კულტურულ-რელიგიურ სამყაროს (ზუსტად იგივე უნდა ითქვას კაპადოკიელ მამებზეც).

ასე რომ ქართული ეკლესია დასაბამს ბერძნული სამყაროსგან იღებს. ბიზანტია იყო ის ძირითადი წყარო, საიდანაც საქართველოში იკვებებოდა ქრისტიანული აზრი და შემოქმედება. ქართველი კათოლიკე მღვდელი და მეცნიერი მ. თამარაშვილი აღნიშნავდა: „საქართველოში ქრისტიანობის შემოჭრისთანავე ბერძნული ენა დაამკვიდრა და ბიზანტიური ლიტურგია ბერძნულ ენაზე სრულდებოდა, რისი მოთავეც იოანე იყო. ბერძნულმა ენამ აქ საკმაოდ დიდხანს იბატონა, სანამ ადგილობრივი სასულიერო პირები მისი ქართულით შეცვლას შესძლებდნენ. ლიტურგია კი ჩანს,

---

<sup>72</sup> ვ. გოილაძე, ქართული ეკლესიის სათავეებთან, თბ. გვ. 18-34.

ისევ ბიზანტიური რჩებოდა.<sup>73</sup> თუმცა უკვე V ს-ის დასაწყისში სპარსელთა მომძლავრებისას საქართველოში მძლავრად შემოიჭრა სპარსულ-სირიულ-სომხური ქრისტიანული ნაკადი.

IV საუკუნე მსოფლიო ეკლესიის ისტორიაში აღინიშნა არიოზული დაკებით. არიოზი (იგივე არიანე) იყო ალექსანდრიელი მღვდელი, რომელმაც მამა ძეზე აღმატებულად გამოაცხადა, ხოლო ძე – შექმნილად უწინარეს ყოვლისა ქმნილებისა. ანტიარიანულმა ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრებამ (325 წ.) ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში დაადგინა კოორდინაციის პრინციპი და სამების სამივე პირი თანასწორად აღიარა. არიანობის საბოლოო დათრგუნვა II მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე მოხერხდა, სადაც ნიკეაში მიღებული მრწამსი განავრცეს. ამ მრწამსს ეწოდა ნიკეა-კონსტანტინოპოლის მრწამსი.<sup>74</sup>

რა გავლენა იქონია არიანულმა მოძღვრებამ ქართულ ეკლესიაზე? ჩვენ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა არ შეგვიძლია, რადგან არავითარი ცნობა არ გავვაჩნია. შესაძლებელია არიანელთა მცირე ჯგუფი ეკლესიაში არსებობდა, მაგრამ ზოგადად არიოზის სწავლებას ქართული ეკლესიის სწავლებაზე გადამწყვეტი გავლენა არ ექნებოდა, რადგან „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს და ჯუანშერის თხზულებათა ცნობების შეჯერების საფუძველზე, როგორც ვიცით, მთავარეპისკოპოსები, რომელთა მმართველობა არიანული დაკების პერიოდს ემთხვეოდა, „წესის შემშლელნი“ ანუ მწვალებლები არ ყოფილან. მთავარეპისკოპოს იოანეს შემდეგ ტახტზე

---

<sup>73</sup> მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესიის ისტორია, თბ. 1913 წ. გვ. 243.

<sup>74</sup> А. Дворкин, Очерки по истории вселенской православной церкви, Москва, 2008 г. гв. 182-186.

ავიდა იაკობი. იაკობის შემდეგ ეკლესიას სათავეში ჩაუდგა იობი, ხოლო შემდეგ – მთავარეპისკოპოსი ილია. ილიას ადგილი კი სვიმეონმა დაიკავა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ მთავარეპისკოპოსები ილია და სვიმეონი ქართლის ეკლესიას IV ს-ის ბოლოსა და V ს-ის დასაწყისში მეთაურობდნენ, რადგან არჩილის გამეფებისას, ჯუანშერის ცნობას თუ დავეყრდნობით, მთავარეპისკოპოსი იონა იყო (V ს-ის 20-იანი წლები). ივ. ჯავახიშვილის აზრით „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ რამდენიმე მთავარეპისკოპოსს მათი მწვალებლობის გამო არ ასახელებს. ილია და სვიმეონი კი ქართველთა მოქცევის ამსახველ თხზულებას მოხსენიებული ყავს, ასე რომ არ გვაქვს საფუძველი ისინი რაიმე ერესის მომხრეებად მივიჩნიოთ, მაშასადამე ისინი არიანელები არ იქნებოდნენ.<sup>75</sup>

როგორც ავღნიშნეთ V ს-ის დასაწყისში ქართლში იჭრება სპარსულ-სირიულ-სომხური ქრისტიანული ნაკადი. სირიული ეკლესია სპარსეთისთვის, საბოლოოდ მისაღები აღმოჩნდა. სირიული ეკლესია ქმნიდა უალრესად თვითმყოფად ქრისტიანულ კულტურას. ამ კულტურის ენა, სირიული ანლოს იდგა არამეულთან, ენასთან, რომელზეც მაცხოვარი საუბრობდა. ასურული ქრისტიანობის მნიშვნელოვანი საგანმანათლებლო ცენტრები იყო სელევკია (ქტეზიფონი), ედესა, ნიზიბინი და ანტიოქია. ამ ეკლესიის უდიდესი მოღვაწეები იყვნენ მესვეტე მამები, წმ. ეფრემ ასური აფრაჰატი, წმ. ისაკ ასური და სხვ.

410 წ. სელევკიაში შემდგარ კრებაზე სპარსულ-სირიულმა ეკლესიამ მიიღო კონსტანტინოპოლის მრწამსი, თუმცა ქრისტიანთა მორიგი ღვენის შემდეგ მან

---

<sup>75</sup> ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, ტ I, თბ. 1979 წ. გვ. 346-347.



კავშირი გაწყვიტა ბერძნულ-რომაულ ეკლესიასთან და ნესტორიანობის გზას დაადგა. ნესტორი იყო კონსტანტინოპოლის მთავარეპისკოპოსი, რომელმაც ყოვლადწმინდა ქალწულ მარიამს არა „ღვთისმშობელი“ არამედ „კაცისმშობელი“ (შემდეგ „ქრისტესმშობელი“) უწოდა, გაუსვა რა ხაზი იმას, თითქოს ძე ღვთისა იესო ქრისტეს დაბადების შემდეგ შეუერთდა. შემდეგ სირიული ეკლესია ნესტორიანულ და მონოფიზიტურ ბანაკებად გაიყო.<sup>76</sup>

უეჭველია, რომ ქართულ-სირიულ ეკლესიებს შორის ურთიერთობა არსებობდა. კ. კეკელიძე აღნიშნავდა: „მეოთხე-მეხუთე საუკუნეებში ასურული მწერლობა უკვე საკმაოდ მდიდარი და განვითარებული იყო. ქართულ-ასურულ ლიტერატურულ ურთიერთობას თავდაპირველად ადგილი ჰქონდა სირია-პალესტინის ქართულსა და არაქართულ საგანებში, განმტკიცდა ის განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ჩვენში სირიიდან მოვიდნენ ე.წ. „ათცამეტნი ასურელნი“, თუმცა მკვლევარი ამბობს, რომ „ასურულიდან მომდინარე თხზულებანი ბევრი არ მოგვეპოვება და არ ვიცით, შეიძლება იმიტომაც, რომ ჯერ კიდევ საკმაოდ გარკვეული არაა ჩვენი ძველი მწერლობა ფილოლოგიურ ლინგვისტური მხრით“. კ. კეკელიძეს მაგალითად მოჰყავს ის, რომ სირიულიდან ქართულად ითარგმნა სვიმეონ მესვეტისა და ეფრემ ასურის „ცხოვრებანი“, ასევე, შესაძლებელია მარტვირი საბაწმინდელის თხზულება „სინანულისათვის და სიმდაბლისა“.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> А. Дворкин, Очерки по истории вселенской православной церкви, Москва, 2008 г. გვ. 338-341.

<sup>77</sup> კ. კეკელიძე, ძვ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ I, თბ. 1980 წ. გვ 49.

ირანის პოლიტიკა სირიული ეკლესიის მიმართ ძალიან მნიშვნელოვანი იყო კავკასიის ქრისტიან ხალხებთან მიმართებაშიც. სპარსეთი ქრისტიანობის იმ მიმართულებას ებრძოდა, რომელსაც მხარს უჭერდა ბიზანტია.<sup>78</sup> ჩვენ ისტორიოგრაფიაში აღინიშნა, რომ აუცილებელია ყურადღება მიექცეს ირანში ქრისტიანობის არსებობის ფაქტორს, როცა ქართულ-ირანულ რელიგიურ ურთიერთობებს ვიკვლევთ,<sup>79</sup> როდესაც ამიერკავკასიის ეკლესიებთან მიმართებაში სპარსეთის პოლიტიკაზე საუბრისას მიტროპოლიტი ანანია (ჯაფარიძე) გამოთქვამს აზრს ქართულ ეკლესიაში ელინოფილურ და ირანოფილურ დაჯგუფებათა არსებობის შესაძლებლობაზე,<sup>80</sup> რისი დაშვებაც იმდროინდელი პოლიტიკური და რელიგიური მდგომარეობიდან გამომდინარე სრულიად ლოგიკურია.

ჯუანშერის ცნობით, ქართლის მოქცევიდან ვახტანგ გორგასლის მეფობამდე ქართულ ეკლესიას სულ ცამეტი მთავარეპისკოპოსი მეთაურობდა, მათგან რვა მართლმადიდებელი ხოლო ხუთი - „წესის შემშლელი“, ანუ ერეტიკოსი. იგივე მემატიანე, როცა ბიზანტიის მიერ საქართველოს სამხრეთ-დასავლური მიწების მიტაცებაზე საუბრობს, ამბობს, რომ ხალხი გლოვობდა, რადგან მათზე სასჯელმა მოიწია „იოვანეს წესიდან“ გადახვევის გამო. მიტროპოლიტი ანანია (ჯაფარიძე) წერს: „იოვანეში, რომლის მცნების წესიც არ დაუცავთ იგულისხმება მხოლოდ პირველი მეთაური

---

<sup>78</sup> ა. ჯაფარიძე, საქართველოს ეკლესიის ისტორია, ტ I, თბ. 1996 წ. გვ. 208.

<sup>79</sup> ბ. ჯავახია, ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებისაკენ, თბ. 2005 წ. გვ. 81.

<sup>80</sup> ა. ჯაფარიძე, საქართველოს ეკლესიის ისტორია, ტ I, თბ. 1996 წ. გვ. 209.

ჩვენი ეკლესიისა, ეპისკოპოსი იოანე, რომლის დროსაც ქართული ეკლესია ბერძნული საეკლესიო ორიენტაციისა იყო. ჩვენ სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ იოანე ნიკეის კრების ერთგული იყო“.<sup>81</sup>

გასაგებია, რომ ჯუანშერს ხელთ რაიმე უფრო ძველი წყარო უნდა ჰქონოდა და არჩილის მეფობის დროს ჯუანშერი „წესის შემშლელად“ ასახელებს სამ მთავარეპისკოპოსს: გრიგოლს, ბასილს, მობიდანს. ქართლის მოქცევის მატიანე იონას შემდეგ ოთხი მთავარეპისკოპოსის სახელს არ გვატყობინებს. ჯუანშერის მიხედვით გრიგოლი, ბასილი და მობიდანი ამ თანმიმდევრობით სწორედ იონას შემდეგ მოიხსენიებს. ივ. ჯავახიშვილის დასკვნით ამ მღვდელმთავრებს „ქართლის მოქცევა“, მათი ერეტიკოსობის გამო არ ასახელებს, რადგან ჯუანშერი გრიგოლს, ბასილს და მობიდანს „წესის შემშლელ“-ს უწოდებს.<sup>82</sup> მათი „წესის შემშლელობა“ ალბათ ქართლის მოქცევის ამსახველი თხზულების ავტორსაც უნდა სცოდნოდა და მათი სახელები სპეციალურად, ამ მიზეზით არ ახსენა. ჯუანშერის მიხედვით მწვალებელი ქართლის ცამეტ მთავარეპისკოპოსს შორის სულ ხუთი ყოფილა. მეოთხე მთავარეპისკოპოსის სახელი უნცნობია, მეხუთედ შეგვიძლია გლონქორი (ჯუანშერის ბინქარანი?) მივიჩნიოთ, საერთოდ თუ ჩავთვლით მას ქრისტიან მღვდელმთავრად, თუ არა და ან იონა ან იოველი.

მაინც რომელი ერესისკენ გადაიხარნენ ქართველ მემატეანეთაგან, მწვალებლებად, „წესის შემშლელებად“ მოხსენიებული მთავარეპისკოპოსები? მობიდანი, დღეს ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებული მოსაზრების

---

<sup>81</sup> ა. ჯაფარიძე, საქართველოს ეკლესიის ისტორია, ტ I, თბ. 1996 წ. გვ 242.

<sup>82</sup> ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, ტ I, თ . 1979 წ. გვ. 345-348.

თანახმად, მანიქვეელი უნდა ყოფილიყო, რადგან ჯუანშერის ცნობით ის „იყო ვინმე მოგვი უმჯულო და შემშლელი წესთა“,<sup>83</sup> თუმცა ის ასევე თავისუფლად შეგვიძლია მივიჩნიოთ ფარულ ცეცხლთაყვანისმცემლად.

რა შეგვიძლია ვთქვათ სხვა მთავარეპისკოპოსებზე? შეგვიძლია თუ არა ისინი ნესტორიანებად მივიჩნიოთ? მართალია ივ. ჯავახიშვილს მათი ნესტორიანობა საეჭვოდ მიაჩნდა, რადგან სომხეთში, რომელიც სპარსეთთან ქართლზე უფრო ახლოს იყო, ნესტორიანული სამწყსო მხოლოდ V ს-ის შუა წლებიდან ჩნდება, სპარსეთი მხარს უჭერდა ნესტორიანობას და არსენი საფარელის თხზულებიდან ჩვენ ვიცით, რომ სპარსეთის შაჰმა პეროზმა (458-484 წწ.), სომხებს ნესტორიანული მოძღვრების მიღება მოსთხოვა.<sup>84</sup> შესაბამისად ნესტორიანელთა პოზიციები მყარი იყო და სპარსეთის პოლიტიკაში ამ მოძღვრებამ, გარკვეული პერიოდი, მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა. ყოველ შემთხვევაში საერთოდ „წესის შემშლელებად“ მოხსენიებულ მთავარეპისკოპოსთა მოძღვრების გარკვევა შემდგომ კვლევას მოითხოვს.

წყაროებზე დაყრდნობით ჩვენ შეგვიძლია გავარკვიოთ, თუ როგორი იყო სპარსეთის გეგმები ამიერკავკასიის ქრისტიანულ ეკლესიებთან და ქვეყნებთან მიმართებით და როგორ ცდილობდა ის სომხურ და მისი გზით დანარჩენ ორ კავკასიურ ეკლესიაზე კონტროლი დაემყარებინა.

---

<sup>83</sup> ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა, ქართული პროზა, ტ I, თბ. 1982 წ. გვ. 529.

<sup>84</sup> არსენი საფარელი, განყოფისათვის ქართველთა და სომეხთა, ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოსცა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზ. ალექსიძემ, თბ. 1980 წ. გვ. 79.

სომხეთში უკვე მეხუთე საუკუნიდან სპარსელები ხელს უწყობდნენ სირიული კულტურის გავრცელებას ბერძნულის საპირისპიროდ.<sup>85</sup> სომხური და სირიული ეკლესიების დაახლოება სწორედ მეხუთე საუკუნეში იწყება, სომხეთში სპარსეთი თავგამოდებით ებრძოდა ყოველივე ბერძნულს, ცდილობდა სომხეთს ბიზანტიასთან ყოველგვარი კავშირი გაეწყვიტა და ეს ქვეყანა მთლიანად თავისი გავლენის ქვეშ მოექცია. დროთა განმავლობაში, უმძიმეს მდგომარეობაში მყოფი სომხური ეკლესია იძულებული გახდა ბერძნულ ორიენტაციაზე უარი ეთქვა. შესანიშნავი სომეხი ისტორიკოსი მოსე ხორენელი მწუხარებით მოგვითხრობს თუ რა მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდა მართლმადიდებლობა სომხეთში. თავად მოსე ბიზანტიურ განათლებასა და კულტურას იყო ნაზიარები, ასე რომ სამშობლოში დაბრუნებულს, სადაც სპარსელები ბატონობდნენ, მრავალი გაჭირვების გადატანა მოუხდა.<sup>86</sup> გასაგებია, რომ ასევე მძიმე მდგომარეობაში იქნებოდა ქართლიც. ამაზე მიგვანიშნებს „რაჟდენის წამების“ უცნობი ავტორის ცნობა, რომლის მიხედვითაც „ოდეს მიშვებითა ღვთისათა აღღგეს სპარსნი ქრისტიანთა ზედა და აღიდრნეს ურიცხვითა მხედრებითა, რამეთუ დიდი იყო მამინ ბრძოლა და დაუცხრომელი მტერობა ქრისტიანეთა ზედა და უფროსად ბერძენთა მიმართ, ხოლო ჩვენ ქართველთა მომართ ამისთვის, რამეთუ ეძვინებოდა ჩვენი ბერძენთა მიმართ სიყვარული

---

<sup>85</sup> მოსე ხორენელი, სომხეთის ისტორია, ძვ. სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდალაძემ, თბ. 1984 წ. გვ. 5.

<sup>86</sup> მოსე ხორენელი, სომხეთის ისტორია, ძვ. სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდალაძემ, თბ. 1984 წ. გვ. 5-6.

და ერთობა და ესე იყო ნება მათი, რათა ჩვენცა მათთანა მტერ ვექმნეთ ბერძენთა“.<sup>87</sup> ბერძნული ორიენტაციის საზიანოდ სპარსელები ყოველმხრივ ებრძოდნენ ბიზანტიურ გავლენას საქართველოში. მომაკვდავი ვახტანგ გორგასალი ხომ ამას უტოვებდა ანდერძად შთამომავლობას: „სიყვარულსა ბერძენთა ნუ დაუტეობთ“.<sup>88</sup>

ამ პერიოდში არსებული მდგომარეობის ანალიზი საფუძველს გვაძლევს განვაცხადოთ, რომ სპარსეთის მტავარი დასაყრდენი ამიერკავკასიაში სომხეთი და სომხური ეკლესია იქცა. სპარსელები სომხურ ეკლესიას თავიანთ იარაღად გადაქცევას უპირებდნენ. ამ შეხედულების უკეთ გასაგებად მივუბრუნდეთ წყაროებს.

პირველ რიგში უნდა დავსვათ კითხვა საიდან გაჩნდა, რა პირობებში შეიქმნა და ჩამოყალიბდა თეორია წმ. გრიგოლ განმანათლებლის მიერ არამხოლოდ სომხეთის, არამედ საქართველოსა და ალბანეთის მოციქულობისა და ღვინის ერთიანი ამიერკავკასიური ეკლესიის (სადაც უპირატესობა სომხებს ჰქონდათ) არსებობის შესახებ? ამ კუთხით განსაკუთრებით საყურადღებოა ბერძნულ-ქართული, სომხური წყაროების ცნობები ქართლის მოქცევის შესახებ.

ქართველთა მოქცევის შესახებ ყველაზე ძველ ცნობებს ვხვდებით ბიზანტიურ საისტორიო მწერლობაში. IV ს-ის ავტორი გელასი კესარიელი მოგვითხრობს ისტორიას ვინმე ღვთისმოსავი ტყვე ქალისაგან ქართველთა გაქრისტიანების შესახებ. ისტორია ნაცნობია: ტყვე ქალი ქართლის დედაქალაქში

---

<sup>87</sup> მიხეილ საბინინი, საქართველოს სამოთხე, პეტერბურგი, 1886 წ. გვ. 172.

<sup>88</sup> ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა, ქართული პროზა, ტ I, თბ. 1982 წ. გვ. 581.

ფარულად ცხოვრობს, შემდეგ იგი სახელს სასწაულთა აღსრულებით გაითქვამს, რის შემდეგაც კურნავს დედოფალს. შემდეგ მოთხრობილია ნადირობისას ქართველთა მეფის სასწაულებრივი მოქცევისა და ქართლიც შუაგულში აღსრულებულ საკვირველებათა შესახებ, რის შემდეგაც ქართველები ჭეშმარიტ სარწმუნოებაზე მოექცვიან. გელასის თქმით მან ეს ყველაფერი ბიზანტიაში მოღვაწე არისტოკრატი ქართველისაგან მოუსმენია. ამ ქართველს ბაკური რქმევია.<sup>89</sup>

ეს ცნობა გელასი კესარიელისაგან გადაუღია სხვა ბიზანტიელ მწერლებს: გელასი კვიზიკელს, თეოდორიტე კვირელსა და ლათინურენოვან რუფინუსს. ქართული წყაროები („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, „მატბერდისეული და ჭელიშური „წმ. ნინოს ცხოვრება“, კათალიკოს ნიკოლოზ გულაბერიძის (XII ს.) „სვეტიცხოვლის საკითხავი“, ეფრემ მცირესა და არსენ ბერისგან გადამუშავებული „წმ. ნინოს ცხოვრებ“-ის რედაქციები) ზუსტად იგივეს მოგვითხრობენ გარკვეული ჩანამატებით (წმ. ნინოს ღიდგვაროვნული წარმომავლობა, მისი ნათესაობა იერუსალიმის პატრიარქთან, ანუ მთავარეპისკოპოსთან მეოთხე საუკუნისათვის). ქართველ მთიელთაგან ქრისტიანობის მიღებაზე უარის თქმა, წმ. ნინოს გარდაცვალებისა და დაკრძალვის ადგილი. ამ ჩანამატებს (ქართელ მთიელთა გაჯიუტებისა და წმინდანის გარდაცვალებისა და დაკრძალვის ადგილის გარდა) ივ. ჯავახიშვილი გაყალბებულ ცნობებად მიიჩნევდა. ასეც რომ იყოს ქართული წყაროების ცნობები, ძირითადად ემთხვევა ბერძნული წყაროების ცნობებს.

---

<sup>89</sup> გეორგიკა ტ I, 1961 წ. გვ. 71.

ახლა ვნახოთ რას მოგვითხრობენ ქართველთა მოქცევის შესახებ სომხური წყაროები. V ს-ის სომეხი ისტორიკოსის აგათანგელოსის ბერძნული თხზულება გვამცნობს: „ხოლო ტირედატ მეფე დედოფალ ღუსტთან ერთად, აგრეთვე იბერიელ, ლაზ და ალბანელ მეფეებთან ერთად წმ. გრიგოლის შესახვედრად წავიდა. თვითონ წმ. გრიგოლი იჩქაროდა ბაგაბანში ეკლესია აეშენებინა და თვითონ დროს ატარებდა ლოცვა-ვედრებასა და ცრემლთა ღვრაში, ლოცულობდა, რომ ხალხი დარჩენილიყო მათ მიერ მიღებულ სარწმუნოებაში; შეკრებილ კეთილსათნო მოძღვრებთან და მონაზონებთან ერთად აფუძნებდა ეკლესიებს; აყენებდა მღვდლად ისეთებს, რომელთაც იცოდნენ საღმრთო წერილი, ზოგიერთებს გზავნიდა იბერთა ქვეყანაში, ზოგს ლაზთა ქვეყანაში და ზოგს ალბანიაში.“<sup>90</sup> მოსე ხორენელი მოგვითხრობს ვინმე ღვთისმოსავი ქალის ნუნეს შესახებ, რომელიც ქართველთა ქვეყნის დედაქალაქში ჩასულა. თავიდან მოსე ხორენელის თხრობა ძირითადად ემთხვეოდა ბერძნულ-ქართულ წყაროებს, მაგრამ როდესაც მოსე გვიყვება ქრისტიანობის მისაღებად ქართველთა მზადყოფნის შესახებ, იგი გვამცნობს: „სანატრელმა ნუნემ მოითხოვა სანდო კაცები და გაგზავნა ისინი წმინდა გრიგოლთან იმის გასაგებად თუ რის გაკეთებას უბრძანებდა მას შემდეგ, რაც ქართველებმა სიამოვნებით შეიწყნარეს სახარება.<sup>91</sup> შემდეგ იგი გვიყვება წმინდა გრიგოლის დამოძღვრის, სხვადასხვა სასწაულისა და წმ. ნინოს გარდაცვალების

---

<sup>90</sup> გეორგიკა, ტ I, 1961 წ. გვ. 71.

<sup>91</sup> მოსე ხორენელი, სომხეთის ისტორია, ძვ. სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდალაძემ, თბ. 1984 წ. გვ. 170-171.



შესახებ.<sup>92</sup> ბოლოს კი იგი აღნიშნავს, რომ თხრობისას აგათანგელოსს ეყრდნობა, როგორც მეცნიერები თვლიან მოსე ეყრდნობოდა ან აგათანგელოსის თხზულების ჩვენთვის დღემდე უცნობ რედაქციას ან სოკრატე სქოლასტიკოსის (380-440) „საეკლესიო ისტორიის“ სომხურ თარგმანს. გარდა ამისა ქართველთა მოქცევის შესახებ მოგვითხრობს „წმ. გრიგოლის ცხოვრების“ სომხური რედაქცია, სადაც წმ. ნინოს ხსენება საერთოდ აღარაა. მართალია წმ. გრიგოლი ამ შემთხვევაში მხოლოდ სომხეთის მომაქცეველია, მაგრამ როდესაც მისი ქადაგების საზღვრებია დასახელებული, აღნიშნული ტერიტორია აშკარად სცდება სომხეთის მიწა-წყალს, ეს კი ამოშლილი ცნობის ნაკვალევი უნდა იყოს. ეს მტკიცდება ნ. მარის მიერ აღმოჩენილი „წმ. გრიგოლის ცხოვრების“ არაბული რედაქციის (VIII-IX სს.) ცნობებით, სადაც წმ. გრიგოლი ლამის მთელი კავკასიის მომაქცეველადაა გამოცხადებული. წმ. ნინოს ხსენება რათქმაუნდა აქაც არ გვხვდება. ტექსტის მიხედვით ქართველი და ალბანელი მეფეები სომხეთის მეფის ვასალები იყვნენ, სადაც ეს უკანასკნელი ინებებდა წასვლას, ისინიც სულ კუდში დასდევდნენ.<sup>93</sup> რასაკვირველია სახეზე გვაქვს სომხური წყაროების აშკარა ტენდენციურობა და ნაყალბევ ცნობათა ჩამატება ქართველთა მოქცევის ისტორიაში, რაც სომხური ეკლესიის უპირატესობის წარმოჩინებას ემსახურებოდა. წყაროთა ასეთი დამახინჯება საფუძველს ქმნიდა სომხურ ეკლესიას უპირატესობა მოეპოვებინა დანარჩენ

---

<sup>92</sup> მოსე ხორენელი, სომხეთის ისტორია, ძვ. სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდალაძემ, თბ. 1984 წ. გვ. 171-172.

<sup>93</sup> ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, ტ I, თ . 1979 წ. გვ. 228-229.

ორ კავკასიურ ეკლესიაზე. ამასვე ემსახურებოდა თეორია ერთიანი ღვინის საკათალიკოსოს შესახებ (ქართველთა მოქცევის ისტორიის ტენდენციური აღწერა ამ თეორიას ამყარებდა). ივ. ჯავახიშვილი აკრიტიკებს ნ. მარის მოსაზრებას ამ ერთიანი საკათალიკოსოს შესახებ და ამ მოსაზრების საფუძველს 522-555 წწ.-ში შედგენილ პტოლემეაიოსის „გეოგრაფიის“ ასურულ რედაქციაში ჩართულ ცნობას, რომლის მიხედვითაც ჩრდილოეთის ხუთი „მორწმუნე ხალხი“ ღვინის კათალიკოსს ემორჩილებოდა. ივ. ჯავახიშვილმა გამოავლინა ამ წყაროში არსებული მრავალი ანაქრონიზმი და ცნობათა სიყალბე.<sup>94</sup>

ისტორიკოსმა აუცილებლად უნდა გაითვალისწინოს წყაროთა რელიგიური თუ პოლიტიკური მიკუთვნილობა, სოციალური მდგომარეობა და სხვ. მისი მიზანია რაც შეიძლება მეტი სისრულით აღადგინოს ობიექტურობა და გაითვალისწინოს ის გარემოებანი, რაც ხელს უშლიდა ამ ობიექტურობის წარმოჩენას.<sup>95</sup>

შესაბამისად ასეთი დასკვნის გაკეთება შეიძლება: რადგანაც სპარსეთს სურდა ამიერკავკასიაში მტკიცედ და საბოლოოდ დამკვიდრება, ამიერკავკასიის ეკლესიების მრწამსი მისთვის მისაღები უნდა ყოფილიყო. მეხუთე საუკუნის I ნახევარში იწყება სპარსეთის უწყვეტი და მძლავრი ზეწოლა ამიერკავკასიის ქრისტიანულ ქვეყნებზე VII ს-ის შუა ხანებამდე. სპარსეთი სომხეთის ეკლესიის თავისი გავლენის ქვეშ მოქცევას და მისი გზით დანარჩენი ორი ეკლესიის დამორჩილებას ცდილობდა. ამის შემდეგ ვფიქრობ, გასაგები ხდება

---

<sup>94</sup> ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, ტ I, თ . 1979 წ. გვ. 359-360.

<sup>95</sup> ქ. პავლიაშვილი, ქრისტიანობის ისტორიის მეთოდოლოგია და საეკლესიო ისტორიოგრაფია, თბ. 2010 წ. გვ. 29-33.

წყაროთა ტენდენციური შეცვლა და სხვადასხვა თეორიების შექმნა კავკასიის საეკლესიო ისტორიის შესახებ. სომხურმა ეკლესიამ დროთა განმავლობაში მოახერხა ალბანეთის არმენიზაცია. ალბათ იგივე ბედი ელოდა ქართულ ეკლესიასაც, მაგრამ მდგომარეობა რადიკალურად შეიცვალა VII ს-ის დასაწყისში ამიერკავკასიის რელიგიურ და პოლიტიკურ სარბიელზე შესანიშნავი დიპლომატიისა და მოაზროვნის კირიონ ქართლის კათალიკოსის გამორჩენამ. კირიონმა ქართული ეკლესიის თვითმყოფადობის დაცვა და გადარჩენა მოახერხა.

**Shota Matitasvili**

Ivane Javakhisvili Tbilisi State University  
faculty of Humanities Direction – History,  
student of X semestry

## **The Georgian church in IV<sup>th</sup> century and in the I half of V<sup>th</sup> and the Persian politic to Christian countries of transcaucasus**

### **Summary**

The historical region of Georgia Kartli was in a disadvantageable political situation at the end of 4th century. Persian authority tried to subordinate the countries of South Caucasus. It appeared much more difficult for them to spread Zoroastrianism in Christian countries. That was why the Persian government preferred for Caucasian people to receive the religion, inside Christianity, which would be more convenient for their aims. Persian sovereign decided to use Armenian Church to have success in that point. The theoretical plan how to subordinate Georgian Church was worked out by St.

Grigol and it contained the points about the reform in South Caucasus and the united Churches of Dvini.

Georgian Church was tightly connected with Byzantine Church according to the tradition, but at the beginning of 5<sup>th</sup> century, the contacts with Byzantine Church had reduced, meanwhile the influence of Persia and Syria reinforced. It mainly was caused by advantages of Armenian Church.

This situation lasted until the beginning of 7th century, when the Catholicos of Georgia Kirion managed to restore the coexisting status with Byzantine Church and save the independence of Georgian Church.

**ქეთევან ჰავლიაშვილი**  
ივანე ჯავახიშვილი სახ.  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი,  
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი

**რუსეთის რელიგიურ-პოლიტიკური ინტერესები ათონზე  
და ივირონთან ურთიერთობის ფრაგმენტები (XI-XIX  
სს.)**

ქრისტიანობის გასახელმწიფოებრიობამ მის მოძღვრებასა და ეკლესიას უამრავი პრობლემა შეუქმნა. ჭეშმარიტების ძიება-დადგინებისაკენ ლტოლვამ ეკლესიის წიაღში მოამრავლა მწვალებლობანი და ეკლესიას განხეთქილების საფრთხე შეუქმნა. ერთიანი ეკლესიის შენარჩუნების მოსურნე საეკლესიო იერარქიამ ეპოქის გამოწვევას ბერ-მონაზვნობის ინსტიტუტის დაარსებით უპასუხა და წმინდა ადგილებისადმი გასაკუთრებულ ინტერესს დაუდო სათავე. IX საუკუნიდან ქრისტიანული სახელმწიფოების აღზევებამ გამოიწვია მათ საშინაო და საგარეო პოლიტიკაში წმინდა ადგილებისათვის წამყვანი მნიშვნელობის მინიჭება. ასეთ სახელმწიფოთა შორის მოიაზრებიან საქართველო და რუსეთი. ორივე ამ ქვეყნისათვის მართლმადიდებლურ წმინდა ადგილებს, როგორც საშინაო ეროვნული იდეოლოგიის სიმტკიცის, ისე ქრისტიანულ გარე სამყაროსთან კავშირის დატვირთვა ჰქონდა. სხვაობა მრავალ ფაქტორში მდგომარეობდა: საქართველო მოციქულთა მოღვაწეობის, ავტოკეფალური ეკლესიის მფლობელი, აგრესიულ გარე სამყაროს მოგერიების, ეროვნული რწმენისა და თვითმყოფადობის შენარჩუნებისათვის მებრძოლი, ქრისტიანულ სამყაროსთან კულტურული მეტოქეობის ქვეყანა იყო და

მიზანმიმართულ პოლიტიკას ეწეოდა ქრისტიანულ სახელმწიფოებთან თანაცხოვრებისათვის. ამით იყო განპირობებული ქრისტიანობის ადრეული ეტაპებიდან ქართველთა კულტურულ-სარწმუნოებრივი კერების დაარსება მსოფლიოს სხვადასხვა ადგილზე. ასეთთა შორის იყო ათონის ქართველთა “ივირონის” მონასტერი, რომელსაც საუკუნეების მანძილზე იმპერიების საგარეო პოლიტიკაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა და, რაც დრამატული პოლიტიკური მოვლენებით ხასიათდებოდა<sup>96</sup>. “ივირონი” მსოფლიო ქრისტიანულ სამყაროში თავისი მაღალი მართლმადიდებლური კულტურული დონით და დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა.

რადიკალურად განსხვავებულ გარემოებაში უხდებოდა ცხოვრება რუს ერს. ამ უკანასკნელისათვის იმთავითვე პოლიტიკური დატვირთვა ჰქონდა წმინდა ადგილებს და მჭიდროდ იყო დაკავშირებული საეკლესიო-რელიგიურ ინტერესებთან. ახალგაქრისტიანებულ რუსულ სამთავროებს სახელმწიფოებრივი გაერთიანებისათვის იდეოლოგიური საფუძვლის მომზადება, საეკლესიო ცენტრალიზაცია, თვითმოწესე ეკლესიის დადგინება (XII საუკუნემდე რუსული სამიტროპოლიტოები კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს იურისდიქციაში იყო-ქ.პ.), ეროვნული ღვთისმსახურების, საეკლესიო ორიგინალური თხზულებების, მთარგმნელობითი შემოქმედების დაწყება ესაჭიროებოდა. რუსეთმა დაიწყო სამზადისი სამთავროთა გაერთიანებისათვის (ეს პროცესი ხანგრძლივად შეაჩერა მონღოლ-თათართა ბატონობამ-ქ.პ.) და საერთაშორისო არენაზე ანგარიშგასაწევვ ძალად დადგინებისათვის. ამ

---

<sup>96</sup> პავლიაშვილი ქ. საეკლესიო გლობალიზაციის ისტორია კავკასიაში, თბ., 2008, გვ. 132.

საქმეში საერო ხელისუფლებამ ეკლესია ჩართო და საეკლესიო დიპლომატიას სახასიათო თვისებები ჩამოუყალიბა. ამ დროიდან რუსული საეკლესიო დიპლომატიის მოქმედების არენად სხვა წმინდა ადგილების მსგავსად ათონის მთაც იქცა.

მართლმადიდებლურ სავანეებთან რუსეთის ურთიერთობის დასაწყისი რუსეთში ბერ-მონაზვნობის ინსტიტუტის დადგენას უკავშირდება, რისი შედეგიც იყო ათონის მონასტერთა ტიპიკონის მქონე მსგავსი მონასტრების დაარსება რუსულ სამთავროებში. ისი რუსულ მატრიანეებში “წმინდა მთისად” და “წმინდა მიწისად” იხსენიებიან.

რუსი სამღვდელოება ათონის 1016 და 1081 წლების აქტებში იხსენიება, სადაც ფიქსირდება ბერების-გერასიმესა და კირიაკეს ბერძნულ ენაზე შესრულებული ხელნაწერები<sup>97</sup>. XI საუკუნის რუსული მატრიანეები იუწყებიან კიევ-პეჩორის მონასტრის ილუმენ ვარლამის მოგზაურობას ათონზე. თანდათანობით ამ მიმართულებით რუსების ინტერესები გაიზარდა და ჯვაროსნების მიერ კონსტანტინეპოლის აღებას დაუკავშირდა. შესაბამისად გაიზარდა მოძღოლცველობა ათონზე, რომელიც კიევის მთავარმა ვლადიმირმა სახელმწიფო ინტერესების ხარისხში აიყვანა.; დაიწყო რუსული სამონასტრო ცხოვრების ათონზე დადგინებისათვის მუშაობაც. 1051 წელს ათონზე უკვე ანტონ პეჩორელის სახელს ვხვდებით, რომელიც იქვე გახდა ბერი და რუსეთში დაბრუნებულმა სამონასტრო ცხოვრებას დაულო დასაბამი<sup>98</sup>.

რუსულ საეკლესიო ისტორიოგრაფიასა და მატრიანეებში ათონზე პირველ რუსულ მონასტრად ე.წ.

<sup>97</sup> Православная Энциклопедия, т, 4, М. 2002, გვ. 100.

<sup>98</sup> Православная Энциклопедия, т, 4, М. 2002, გვ. 146-149.

“კლისურგუ” იგივე ხურო სახელდება. 1057 წლის ათონის აქტების IV პუნქტი აღნიშნულ მონასტერს “თესალონიკის ტაძრად” იხსენიებს. რუსი ისტორიკოსი კარამზინი ამ ტაძრის აგებას კიევის დიდ მთავარს ვლადიმირს უკავშირებს, ხოლო ვ. ბარსკი კი სერბეთის მთავარს, რომელმაც ის რუსებს გადასცა. რაც შეეხება რუსულ წყაროებს, ისინი მეტყველებენ, რომ “კლისურგუ” თესალონიკელი სლავების დაარსებულა, რასაც ადასტურებს XIX საუკუნის 70-იან წლებში ათონის მთის საეკლესიო კრების აქტებიც, რაც თანამედროვე საეკლესიო მკვლევართ აძლევს იმის მიზეზს, რომ ამტკიცონ, რომ მონასტერი თავიდანვე რუსული იყო და მათ კანონიერ მფლობელობაში იმყოფებოდა<sup>99</sup>. 1169 წლიდან რუსები მოძრავლდნენ ათონზე, ააღორძინეს მიტოვებული თესალონიკის მონასტერი და ის ამის შემდეგ წმინდა პანტელეიმონის იგივე “რუსიკის” სახელით არის ცნობილი<sup>100</sup>.

“თესალონიკის” მონასტერი “კლისურგუს” სახელით ათონის აქტებში პირველად 1030 წელს იხსენიება ნაციონალური მინიშნების გარეშე. 1142 წლის ქონების აღწერილობაში სხვა საეკლესიო ნივთებთან ერთად მიტიტებულია 49 რუსულენოვანი წიგნიც. 1169 წლიდან ათონურ აქტებში სოლუნელების ყოფილი ტაძარი რუსულ საგანედ სახელდება, რომლის პირველი წინამძღვარიც ბერი ლავრენტი<sup>101</sup>. როგორც წყაროებიდან

---

<sup>99</sup> Православная Энциклопедия, т. 4, გვ. 149; პავლიაშვილი ლ, რუსული მომლოცველობის ხასიათი და “რუსიკის” დაარსების წინაისტორია ათონის წმინდა მთაზე (XI-XII). “კულტურის ისტორიის და თეორიის საკითხები”, XXI, თბ., 2005, გვ. 101.

<sup>100</sup> ცინცაძე ი, ძიებანი რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (X-XVI სს.). თბ., 1956, გვ. 50.

<sup>101</sup> Православная Энциклопедия, т. 4, გვ. 147-148



ჩანს, ათონის რუს სამღვდლოებას რაღაც დონეზე უკვე ათვისებული ჰქონა სამონასტრო ცხოვრების წესი, ასკეტური ცხოვრების მახასიათებლები და ათონიდან ცდილობს რუსეთის ახლად დაარსებულ მონასტრებში წესების დადგინებას.

XI საუკუნის მეორე ნახევარს უკავშირდება ათონზე ქართველი და რუსული ბერების ურთიერთობების დასაწყისიც, რაც ვლინდება “ივირონის” 1074 წლის ხელნაწერი კრებულით. სწორედ ამ წყაროში ჩანს პირველად ცნება “რუსი”. წყარო სათანადო კომენტარით გამოაქვეყნა მოსე ჯანაშვილმა. კრებულის ალაპთა ნუსხაში საყურადღებოა 47-ე ალაპი: “ალაპი ესე (იოანე) რუსყოფილისაი: მოსცნა ეკლესიასა წიგნნი, აღესრულებოდინ ყოვლითა გულს მოღვინებითა, ვითარცა სხუათა შემომწირველთაი სწერია, ძალისაებრ. წიგნნი ხუთნი არიან იოანე რუსყოფილისაი მოცემულნი: სადღესასწაულონი ორნი, დიონისი ერთი, ლავსაიკონი ერთი და თეოდორიტი ერთი. და ვინცა ამას ეკლესიასა გამოახუას ერთიცა, ღმერთსა მან მისცეს პასუხი”<sup>102</sup>. როგორც მოტანილი წყაროდან ჩანს იოანე “რუსყოფილს” ივირონისათვის წიგნები შეუწირავს და მისთვის ალაპი განუწესებიათ.

XX საუკუნის დასაწყისში აღნიშნულ ალაპზე ყურადღება გაუმახვილებიათ ეპისკოპოს კირიონს (სამაგლიშვილი) და მოსე ჯანაშვილს და იოანე ეთნიკურად რუსად მიუჩნევიან, რომელიც ივირონთან თანამშრომლობის შედეგად გაქართველბულა. აღნიშნულ დასკვნას მკვლევარები იმით ხსნიან, რომ რუსები

---

<sup>102</sup> ათონის ივერთა მონასტრის 1074 წლის ხელნაწერი ალაპები, საეკლესიო მუზეუმის გამოცემა, ტფ., 1901, გვ. 227. ცინცაძე ი, ძიებანი რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (X-XVI სს.). თბ., 1956, გვ. 44-45.

სასულიერო განათლების მისაღებად ათონს მიდიოდნენ და უშუალოდ ქართველთა სავანესთან თანამშრომლობდნენ<sup>103</sup>. ამ ეტაპზე, აღნიშნული დებულების განხილვას არ შევუდგებით, რომელსაც სიღრმისეული კვლევა ესაჭიროება, მით უფრო, რომ სხვა ალაპებში სიტყვა “ყოფილს” ხშირად ვხვდებით და მისი მნიშვნელობის სხვაგვარად ახსნაც მოიძებნება, მაგალითად “რუსი”, როგორც პირადი სახელი ბერად აღკვეცისას “იოანედ” შეიცვალა. მითითებული სამეცნიერო დებულება იასე ცინცადის სახელს უკავშირდება<sup>104</sup>. მსგავსი მაგალითები უამრავი მოიძებნება ეკლესიის ისტორიაში. თუმცა აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ივირონი ბიზანტიის იმპერიისა და ზოგადად აღმოსავლეთ საქრისტიანოს მასშტაბით მაღალი ავტორიტეტით სარგებლობდა და ბუნებრივია საეკლესიო იურისდიქციით დაკავშირებული რუსული სამიტროპოლიტოები კონსტანტინეპოლში მოგზაურობისას ივირონით უნდა დაინტერესებულიყვნენ და მასთანაც ეთანამშრომლათ. რუსეთში, რომ ზოგადად ათონის და კონკრეტულად ივირონის სავანე ცნობილი იყო და იქაც დადიოდნენ რუსი ბერები ამის დამადასტურებელ ცნობებს რუსულ “მამათა ცხოვრებაშიც” ვხვდებით. ასეთ ვითარებაში ათონი ის პუნქტი იყო, სადაც ძველი დროის მოწინავე ქართველი და რუსი სამრევლოება ერთმანეთს ხვდებოდა და

---

<sup>103</sup> ცინცაძე ი, ძიებანი რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (X-XVI სს.). გვ. 46; Еп. Кирион. Культурная роль Иверии В истории Руси, Тиф. 1902, გვ. 88-94.

<sup>104</sup> ცინცაძე ი, ძიებანი რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (X-XVI სს.). გვ. 47-48.

ეცნობოდა, მართლმადიდებლობა მათ აკავშირებდა და აახლოებდა.

XIII საუკუნე, როგორც რუსეთისთვის, ასევე საქართველოსთვის მონღოლთა ბატონობის ხანაა; ქვეყანათა შიდა დასუსტება პირდაპირ აისახებოდა ათონის სავანეებზეც: ივირონს ბერძნები მიეძალნენ, ხოლო რუსიკს კი სერბები. 1261 წლის ათონური აქტით მისი წინამძღვარი სერბი მეთოდეა, ხოლო 1312 წლის აქტი კი იუწყება, რომ მონასტერს სერბეთის მეფემ დიდძალი მამულები შესწირა. აღმის შედეგად XIV საუკუნეში სავანეს სერბი ქტიტორები ყავს.

რუსეთ-ათონის ურთიერთობათა აღდგენა უკავშირდება კონსტანტინეპოლელი ბერის ლაზარეს ჩასვლა 1391 წელს რუსეთში. ამ კავშირმა ინტენსიური ხასიათი მიიღო XV საუკუნეშიც. ამ ხნის მანძილზე ათონის მონასტრულმა ტიპიკონებმა რუსეთში ცვლილებები განიცადა და სათავე დაუდო სამონასტრო ორგანიზაციის რუსულ ფორმას, რომლის მკაფიო ნიმუშიც ნილოვის უდაბნო იყო. რუს და ათონელ ბერებს საერთო უარყოფითი მოსაზრება აკავშირებდათ ფერარა-ფლორენციის უნიასთან დამოკიდებულებაში, რაც ნათლად აისახა უნიასადმი რუსეთის ეკლესიის პოზიციაში.

XVI საუკუნე რუსეთის სახელმწიფოებრიობის გარდატეხის ხანაა: დასრულდა მონღოლთა ბატონობა და ცენტრალიზებული რუსეთის ფორმირების პროცესი. მან თავი ბიზანტიის მემკვიდრედ გამოაცხადა და ქრისტიანულმა ქვეყნებმაც მისკენ მიაპყრეს ყურადღება. მართლმადიდებელი ეკლესიებისგან მოსალოდნელი დახმარების სანაცვლოდ რუსეთის ეკლესიამ

პატრიარქობის ხარისხი მიიღო<sup>105</sup>. შესაბამისად გაიზარდა რუსეთის ინტერესები ათონისადმი, დაიწყო რუსიკისადმი უხვი შეწირულობების გაცემა; პარალელურად, რუსეთის სხვადასხვა რეგიონებში ამოქმედდა ათონელთა მეტოქები, სადაც ფართოდ გაიშალა საღვთისმეტყველო ლიტერატურის მთარგმნელობით-სარედაქციო სამუშაოები. სწორედ ამ ეპოქას უკავშირდება რუსეთის განსაკუთრებული ინტერესი ივერიის ღვთისმშობლის ხატისადმი, რომელიც XVII საუკუნის მანძილზე ორგზის: 1648 და 1655 წლებში გადაიწერა რუსეთის პატრიარქ ნიკონის დაკვეთით<sup>106</sup>.

XVIII საუკუნის რუსეთის საგარეო პოლიტიკაში საეკლესიო საკიტხმა წამყვანი ადგილი დაიკავა, გაიზარდა საეკლესიო კურსის მნიშვნელობა და შესაბამისად გაფართოვდა ურთიერთობები მსოფლიოს წამყვან ქრისტიანულ სახელმწიფოებთან, ინტერესები წმინდა ადგილებისადმი და უწმინდეს სინოდში შემუშავებულმა “ცხელმა ხაზმა” განსაზღვრა რუსული საეკლესიო დიპლომატიის მიმართულებანი: პეტერბურგიდან კონსტანტინეპოლსა და იერუსალიმზე<sup>107</sup>. ეკატერინე II-ის საგარეო პოლიტიკაში ბაკლანეთის საკითხი გადამწყვეტი გახდა და ამ საკითხის გადაწყვეტა დამოკიდებული იყო ე.წ “ბერძნულ პროექტზე”. პროექტი რუსეთის მიერ ბიზანტიური მემკვიდრეობაზე პრეტენზიის მკაფიო

---

<sup>105</sup> Сборник императорского исторического общества, т. XIII, СПб. 1874, зб. 112.

<sup>106</sup> Православная Энциклопедия, т. 4, М. 2002, зб. 150-154.

<sup>107</sup> Безобразов Н. О сношениях России с Палестиной в XIX в. СПб. 1874. зб. 55.

გამოვლინება იყო. იგივე დატვირთვა ჰქონდა პროექტს იმპერატორ ალექსანდრე I-ის საგარეო პოლიტიკაში.

შექმნილი გარემოება რუსეთ-თურქეთის მწვავე დაპირისპირებები აისახება რუსულ კერაზეც, ამიტომ საეკლესიო ისტორიოგრაფიაში ეს პერიოდი რუსული სამონასტრო ცხოვრების ვარდნის პერიოდად მიიჩნევა და XVIII საუკუნის 30-იანი წლების მიწურულს რუსულ სავანეს ბერძნები დაეუფლნენ. ანალოგიურ გარემოებაში აღმოჩნდა ივირონიც.

XVIII საუკუნის 70-იან წლებში რუსები აღორძინდნენ ათონზე, ააშენეს წმინდა პანტელეიმონის მონასტერი და ძველი რუსიკი მას მიაწერეს. რუსული უფლებების გაფართოებამ ათონზე ყველა ეთნოსის საცხოვრისს სერიოზული საფრთხე შეუქმნა. რუსეთის პოლიტიკურ-რელიგიური ამბიციები განსაკუთრებით გამაღიზიანებელი გახდა ბერძნული ახალშენებისათვის. XIX საუკუნიდან რუსეთმა ფართო მუშაობა გაშალა წმინდა მთის სრული მონოპოლიზაციისათვის. რუსულმა სავანემ ათონის არაერთი მონასტერი აითვისა და განსაკუთრებული ინტერესის ორბიტაში ივირონი მოექცა. ამ უკანასკნელმა დააჩქარა ბერძენთა და რუსთა მწვავე დაპირისპირება, რაც ეტაპობრივი და საერთაშორისო პროცესების შესაბამისი საბაბი იყო.

XIX საუკუნის დასაწყისშივე ათონელმა ბერებმა მსოფლიო პატრიარქისგან მოითხოვეს “რუსიკის” ათონის მონასტრების სიიდან ამორიცხვა და მისი კუთვნილი უძრავი ქონების ბერძნული მონასტრებისთვის გადაცემა. რუსეთის საერთაშორისო ასპარეზზე ანგარიშგასაწევ ძალად არსებობის გამო, კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა კალენიკე V-მ არ დააკმაყოფილა ათონელთა მოთხოვნა და 1803 წლის

სიგელით “რუსიკის” აღორძინება მოითხოვა<sup>108</sup>. აღნიშნულის შედეგად 60-იანი წლებისათვის “რუსიკი” უძლიერესი სავანეა ათონზე, რომელიც ფლობს მეტოქებს, ბიბლიოთეკებს, სახელოსნოებს და ა.შ.

XIX საუკუნის 60-იანი წლების მიწურულში ბერძნულ-რუსული ინტერესები გადაიკვეთა და მწვავე პოლიტიკური ხასიათი შეიძინა. “ივირონი” დაპირისპირებული მხარეებისთვის პოლიტიკურ ობიექტად იქცა. ბერძნებისათვის მასზე ბატონობა ათონზე ჰეგემონობას ნიშნავდა, ხოლო რუსეთისათვის ის უცხოეთში იმპერიული ინტერესების გამტარებელ-დაცავი უნდა ყოფილიყო. მით უფრო რომ იმპერიაში შემავალი ხალხების უცხოეთში არსებული საავანეები რუსეთისათვის პირად კუთვნილებას წარმოადგენდა. “ივირონმა” ბერძნულ-რუსულ კონფლიქტში ერთგვარად საბაბის როლი შეასრულა. ის ბერძენ-რუსთა საცილობელ კერად იქცა<sup>109</sup>.

XIX საუკუნიდან რუსული კოლონიზატორული პოლიტიკის შედეგად საქართველოს ეკლესია განადგურების წინაშე აღმოჩნდა; გაუქმდა მისი ავტოკეფალია და კიდევ უფრო მძიმე მდგომარეობაში იყვნენ უცხოეთში ქართული კერები. ბერძენი ბერების ზეწოლით ქართველი სამღვდელთა შევიწროვებას განიცდიდა. “ივირონის” დაუფლებაში ბერძნებს რუსეთის სახით კონკურენტი გამოუჩნდა, ბერძენ-რუსთა დაპირისპირება ისტორიოგრაფიაში “ბერძნულ-რუსული პანტელეიმონის პროცესის” (1874-1875) სახელით შევიდა.. პროცესის რუსეთის სასარგებლოდ

---

<sup>108</sup> Православная Энциклопедия, т. 4, М. 2002, გვ. 154-159.

<sup>109</sup> Успенский П. История Афона. т. III, СПб. 1892, გვ. 210-213; გაზ. “ივერია” № 220, 1899, გვ. 309-313.

გადაწყვეტაში უდიდესი მნიშვნელობა მიენიჭა “ივირონის” პრორუსულ ორიენტაციაზე ღოვმას, რისთვისაც “რუსიკი” სხვადასხვა მეთოდით მუშაობდა: ბერძნებისგან შევიწროვებულ ქართველ ბერებს მატერიალურ დახმარებას უწევდა, “რუსიკში” თავშეფარს აძლევდა და “ივირონის” იურიდიული უფლების დაბრუნებას პირდებოდა. აღნიშნულის მაგალითია იოანე ნათლისმცემელის მონასტრის მშენებლობაში რუსების აქტიური დახმარება ქართველთაგან სურსათით, სამშენებლო მასალებით, , მუშა-ხელით და სხვა, როდესაც ბერძნებმა ქართველი ბერები ნათლისმცემლის მონასტრიდანაც განდევნეს, ისინი “რუსიკმა” შეიფარა” “რუსეთის მთავრობამ სამუდამოდ შეიწყნარა ქართველთა სავანე 42 ბერთ” – იუწყებოდა გაზეთი “ივერია”<sup>110</sup>. ისინი “რუსიკში” მორჩილებაში იყვნენ და ბუნებრივია დაწინაურების შესაძლებლობა არ ჰქონდათ. ქართველები რუსულ სავანეში ძირითადად მგალობლები იყვნენ<sup>111</sup>.

XIX საუკუნის 80-90-იანი წლების მიჯნიდან რუსეთის პოლიტიკა “ივირონის” ქართველი ბერებისადმი რადიკალურად შეიცვალა. მას შემდეგ, რაც რუსეთმა მეტ-ნაკლებ წარმატებას მიაღწია ბალკანეთის საკითხში, მას გზა გაეხსნა “ივირონის” სრული დაუფლებისათვის<sup>112</sup>.

ქართველი ათონელების რუსეთთან ურთიერთობა აღრმავებდა ბერძენი ბერების დაპირისპირებას. სულ უფრო აშკარა ხდებოდა რუსეთის რეალური მიზნები “ივირონისადმი”, რომელიც ფაქტობრივად არ

<sup>110</sup> გაზ. “ივერია” № 220, 1899, გვ. 2-3.

<sup>111</sup> გაზ. “დროება” №127, 1880, გვ. 2-3.

<sup>112</sup> ჟურნ. მწყემსი, №37, 1895; Натроев А. Иверский монастырь на Афонѣ в Турции, Тиф. 1902

განსხვავდებოდა ბერძენთა ინტერესებისგან<sup>113</sup>. რუსეთის მთავრობა მიზანმიმართულ პოლიტიკას ატარებდა “ივირონის” ქართველი დასის მორჩილებაში მოყვანისათვის, კერძოდ მათი მძიმე მატერიალური ყოფის სპეკულაციით და ქართველთა დაკაბალებით. 90-იანი წლების მიწურულს “ივირონი” “რუსიკის” წინაშე მძიმე ვალების გამო მის დაქვემდებარებაში აღმოჩნდა<sup>114</sup>. ამით რუსეთმა პოზიციები გაიმყარა ათონზე და ქრისტიანულ სამყაროში აგრესიული, მტაცებლური სახელმწიფოს სახელი დაიმკვიდრა.

XX საუკუნის დასაწყისიდან ვითარება შეიცვალა რუსეთის იმპერიაში; დაიწყო მისი შიდა და გარე პოლიტიკის ღრმა კრიზისი; ხელისუფლება ვეღარ იცლიდა უცხოეთის სავანეებისთვის და თანდათანობით ჰკარგავდა მათზე უფლებებს, თუ XIX საუკუნეში ბერძენები იძულებით უწევდნენ ანგარიშს იმპერიას, XX საუკუნიდან მათ ისარგებლეს რუსეთის პრობლემებით და საბოლოოდ დაეუფლნენ “ივირონს”. ვეღარც საქართველო იცლიდა “ივირონისათვის”. ისიც რუსეთის მსგავსად სახელმწიფოებრივი სისტემის ცვლილების ზღურბლთან იდგა. აქედან გამომდინარე, ზოგადად წმინდა ადგილებით დაინტერესება ხანგრძლივი დროით შეჩერდა და მხოლოდ 50-იანი წლებიდან დადგა უკვე ეს საკითხი სოციალისტური იმპერიის საგარეო პოლიტიკაში.

---

<sup>113</sup> Григорович В.И./ Очерк путешествия по Европейской Турции, Казань, 1848, გვ. 73-78; Великая етража, Жизнь и труды Блаженной памяти. . . М., 2002, გვ. 91-97.

<sup>114</sup> Григорович В.И./ Очерк путешествия по Европейской Турции, Казань, 1848, გვ. 142.



**Ketevan Pavliashvili**  
Professor of Ivane Javakhishvili  
Tbilisi State University  
Doctor of historical Sciences

**Russian religious - political interests of Athos and  
fragments of relations with Iviron  
(XI-XIX)**

The State of Christianity his church and the many problems posed for his doctrine. Search-accepting for truth – multiply heresies to the bosom of the Church and the Church threatened. Willing to keep the church united church challenging era monasticism Institute of Philanthropy and the Holy places answered very large fueling interest in the head. IX century of the rise of Christian states led to their domestic and foreign policy in the net significance of the leading places for granted. In such states between Georgia and Russia considered. Both of these countries for the Orthodox holy places, as the internal strength of the ideology and the Christian Union with the outside world had meaning. The difference in the number of factors was: Georgia apostles activity, autocephalous Church, owner of the outside world to repel aggression, faith and national identity preservation for fighters, and the Christian world cultural rivalry with the country and was doing a deliberate policy of the Christian states of life. This was caused by Christianity from the early stages of the Georgian culture - establishing religious centers around the world on the ground. for eg: Athos was among the Georgians "ivironi" The monastery, which for centuries the Roman foreign policy and served as an

important place, which is characterized by dramatic political events. "Ivironi" World Christian world with its high level of orthodox culture and enjoyed great prestige.

Radically different circumstances in life had the Russian nation. For the last for the very beginning had a political meaning holy places, and was closely related to church - and religious interests. Newly Christian Russian principalities of national unification of the ideological basis for the training, centralization Church, Church Autonomy (since XII century Russian Metropolitans was under the jurisdiction of Ecumenical Patriarchate of the - k.p.) National worship, church original works, translation start creativity needed. Russia has started preparations for the unification of lands (the process of long-term suspended leadership Mongolian – Tatar empire -k.p.) and the international arena account for the force. The secular government in the Church and the Church encouraged characteristic features give diplomacy. Since Russian Church diplomacy arena of action other holy places like Mount Athos to become. Russian Orthodox churches with relations with Russia in the beginning is connected with the establishment of the Institute of Monks, which resulted in the Athos monasteries tipicons with similar churches in the establishment of the Russian lands. It is in Russian chronicles in the "holy mountain" and "holy land" mentioned.

Russian clergy Athos 1016 and 1081 years mentioned in the Acts, where the monks are recorded – Gerasime and Kviriake written in Greek manuscripts. XI century Russian chronicles were reported in Kiev - Pechora monastery Ighumen Varlam trip to Athos. Gradually, this interest has increased towards the Russians and the Crusades Ecumenical take contacted. In accordance with

the increased Athos, which is the main Kiev Vladimir interests of the state level hired.; Started Russian monastery on Athos decide life for the work. Athos in 1051 on the name of Anton from Pechor meet, which also became a monk and returned to Russia in the beginning the beginning of monastic life . In Russian Church Historiography and chronicles the first Russian Athos monastery of the so-called "Klisurgu" carpentry installation named the same. 1057 acts on Athos monastery in this paragraph, "the temple of Thessaloniki" named. Russian historian Karamzin this church shall be held in Kiev a big important thing is connected with Vladimir, and V.. Barsky is Serbia's important that he gave the Russians. As Russian sources, they speak, that "Klisurgu" Slavs from tesalonik was established, which is confirmed by XIX Century 70 - in Athos mountain church assembly acts as well as modern religious scholars to the cause of the claim to the monastery from the very beginning Russian was their rightful ownership of the were. Since 1169 the Russians are a lot of Athos, Thessaloniki Richieze abandoned monastery and then St. Panteleimon same Rusiki "known. "Thessaloniki" monastery "klisurgu" acts on behalf of Athos in the year 1030 for the first time mentioned without a national endorsement. 1142 on property in the description of other religious items, along with 49 Russian-speaking noted book. Since 1169 athonite acts former Russian church center named the first priest to monk Lavrent. As seen from the source, the Russian clergy Athos some level has already been used monastic way of life, characteristics and life asketic Athos from Russia to the newly founded monasteries rules. XI century Athos is connected to the Georgian and Russian relations with the beginning of the monks, which

revealed "Ivion" written on 1074 volume. The source of these shows for the first time the concept of "Russian". Source appropriate comments published by Mose Janashvili Collection of aghaps list of 47 notable - the aghap: "This aghap (John) give church book, heart as written, with the forces. Five books are given rusqopolisai John: holidays two, one Dionysus, and one Lavsaiikon, Teodorite one. The church and the people who done one, God, he gave answers. As seen from the famous slogan of John "rusqopils" ivionisa for books and gives aghap to him.

In XX century aghap make the attention of the Bishop Kirion (sadzaglishvili) and Mose Janashvili and they thinks John is the ethnic Russian, which is the result of cooperation with ivion make a Georgian. The report by researchers explicates that the Russians are Orthodox education and Athos went directly collaborated with the Georgians Savane. At this point, the provisions of discussion is not set, which is an in-depth research needs, the more that other aghaps the word "former" Often we meet and the importance of other explanations are found, for example, "Russian" as a personal name after make monk "John" has been changed. Regulations set the scientific name is connected with Iase Tsintsadze. Similar examples are found in a lot of church history. However, it should be Note that the Byzantine Empire and ivioni generally high throughout the Eastern Christianity enjoyed and of course the Russian ecclesiastical jurisdiction of Constantinople Mitopolians ivionit a trip to the was interested to Ivion and cooperative to him. In Russia, that in general, and specifically Athos ivion cloister, and was known there as the Russian monks used to go to prove that the Russian reports of "life of the Fathers," we meet. In such cases, the point was the Athos, where the old time

leading Georgian and Russian Clergy acquainted with each other and met, Orthodoxy, and connecting them closer.

In XIII century, both Russia and Georgia for the period of Mongol domination, the countries directly affected the internal weakening weakens Athos is also ivirons Greeks and the Serbs Rusik. By Athonite Act 1261 on the Serbian Leader Metode, while the 1312 Act says that the Serbian monastery of the king sacrificed a large amount of Lands. XIV century as a result of Kitors Serbian has Savane.

Russia - Athos relations connected with the recovery of Constantinople Barry Lazarus arrival in Russia in 1391. The Union has received intense XV century. During this time, Athos monastic Typicons Russia has undergone changes in the beginning of the monastery and the head of the Russian form of organization, a clear design that was Desert of Nilov. Russian monks and Atons common assumption is the connection between negative Ferrara - Florence Uniates with attitude, which is clearly reflected in the Russian Church position with unites XVI century, the Russian state breakthrough Age: Mongol's domination over Russia and the formation of a centralized process. He announced the successor to the Byzantine and Christian countries to draw attention to her. Orthodox Churches are expected in return for Russian assistance Patriarchate church received degree. Increased in accordance with Russian interests with Athos started to Rusiki plentiful Donations issue; the same time, various Russian regions into Athos opponent, have taken a broadly theological literature translation - editorial work. This era is connected with Russia's special interest in Iberian Virgin Icon. In XVII century twice: 1648 and 1655 in the Russian Patriarch Nikon to copy the order.

XVIII century Russian foreign policy in the Church question leading position in an increase in church rate the importance and also expanded relations with the world's leading Christian states, the interests of St. Places and Patriarch Sino developed "hot line" determination of Russian ecclesiastical diplomacy directions: from St. Petersburg Constantinople and Jerusalem at the Catherine II Foreign policy has become a crucial issue of Balkan and this issue was dependent on the. So-called Greek project. The project of Russia's Byzantine heritage of the claim was a clear expression. The project had the same meaning of Emperor Alexander II - the foreign policy. The circumstances in Russia - Turkey's disputes with acute capacity which will be reflected in Russian, so the church historiography in this period of Russian life Monastic drop period and is considered to be XVIII Century 30 - At the end of the decade the Russian Savane Greeks learned. In the same circumstances that turned out to be Iviron. XVIII Century 70 - Jan Russians he was revived on Athos, built the monastery of St. Panteleimon old Rusiko noted it. Russian expansion Athos rights of all ethnicities Housing seriously undermined. Russian political - religious ambitions became particularly irritating for the Greek new buildings. From XIX century Russia started work on a wide net for the mountain full monopolized . Many Russian Savane Athos monastery and mastered a special interest in the orbit Iviron came. The latter hastened by the Greeks and russians acute controversy, which is gradual and international processes, the reason was.

IN XIX century, the beginning of World Atons monks demanded the patriarch of "Rusiki" Athos monasteries elaided from the list and its real estate belonging to the Greek churches for the program. Russia in the

international arena because of the existence of force account, the Patriarch of Constantinople Kalenike Vdid not satisfy the demand and athonites 1803 deed on "Rusiki" demanded the revival. As a result of the above 60 - years caliber for Rusiko "strongest center Athos, which owns rival, libraries, workshops, etc. XIX Century 60 - the end of the decade in Greek - Russian interests eloaded and acute acquired a political character. "Ivioni" opposing political parties has become a target. Greeks for him to dominate on the Athos meant hegemony, and for Russia's imperial interests abroad should have been. The more that people within the empire abroad in Russia for the saavaneebi of personal belonging. "Ivion" in Greek - Russian conflict as a pretext certain role. The Greek - has become a place of Russians meals.

From century Russian colonization politics as a result of the destruction of the church faced, it was abolished autocephaly and even more difficult situation to be in the Georgian Foreign seats. Greek monks under pressure from the Georgian clergy suffered. "Ivion" Greeks in the acquisition of Russian as a competitor too, Greek - Historiography of the Russians controversy in the Greek - Russian Panteleimon Process "(1874-1875) entered into on behalf of .. Process in Russia in favor of the resolution of the greatest importance was awarded the "Ivion" pro-Russian orientation of the dogmas, for which "Rusiki different method of working: the Greeks of Georgian monks harassed material support was provided," Rusiko in tavshepars giving and Ivion "legal right of return promised. The above example of John the Baptist Monastery in the construction of Russia's active assistance with Georgians food, construction materials, workers - by hand and, when the Greeks of Georgian monks Baptist

monastic are expelled, they were "Rusiki" sheltered "by the Russian government forever tolerate Georgians Savane 42 Berry" - reported the newspaper "Tbilisi. They are "Rusiki in obedience and were obviously not had the opportunity of promotion. Georgians in the Russian the hymnographer were mostly. In the XIX century -80-90-ies the decade from the eve of Russia's policy of "Ivions with the Georgian monks radically changed. Since then, more than the Russians - less than a success in the Balkan issue, it is the way to open a "iviron" Patronages for full. Georgian relations with Russia Athos Greek monks controversy. Soon was more obvious objectives of the Russian real "Iviron," which in fact did not differ from the interests of the Greeks. The Russian government is carrying out a deliberate policy of "Iviron" obedience to the Georgian troupe in growing, in particular the heavy financial speculation and the life of Georgians cabalate. 90 - At the end of the decade "Iviron" Rusiki "facing heavy debts due to him under the responsibility turned out to be . Russia has thus standing on Athos, and the Christian world in an aggressive, predatory state established name. XX century, the situation has changed in the Russian Empire, began its internal and external policy of a deep crisis, the government can no longer foreign monastic and gradually forfeit their rights, if in XIX century Greeks forcibly took into account the Empire, XX century they used the Russian problems, and eventually learned the Iviron. Neither Georgia don't have time with relations "iviron for." It is also similar to the Russian state system, the threshold changes with standing. Therefore, the overall net interest areas for long time and stopped only 50 - has come early to have this issue Socialist empire foreign policy.



## მიხეილ ბარნოვი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
კუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის  
ქრისტიანობის ისტორიის სპეციალობის  
II კურსის მაგისტრანტი

### ჩარლზ I – მონარქი – მოწამე (“Eikon Basilike”)

ჩარლზ I-ის გასამართლება დიდი დარტყმა იყო ანგლიკანური ეკლესიისათვის, რადგან მეფე უზენაესი საერო ხელისუფალიც იყო და იმავდროულად ანგლიკანური ეკლესიის მეთაურიც. იმიეროდან როიალისტურ წრეებში ჩარლზ I-ს უკვე აღიქვამდნენ, როგორც მოწამე მონარქს. ამის ყველაზე ნათელ დადასტურებას წარმოადგენს ანონიმური ავტორის წიგნი “Eikon Basilike” („მეფის პორტრეტი“). აღნიშნული ნაშრომის სათაური იყო „მისი სამეფო ხელშეუხებელი წმინდა უდიდებულესობის პორტრეტი განმარტოებისა და განსაცდელთა ჟამს“. ეს წიგნი ჩარლზ I-ის ეკზიკუციიდან ათ დღეში, 9 თებერვალს გამოიცა. “Eikon Basilike” ერთგვარად წარმოადგენდა მეფის სულიერ ბიოგრაფიას. წიგნი იმთავითვე ძალიან პოპულარური აღმოჩნდა. მხოლოდ 1649 წელს 36 –ჯერ გამოიცა, ითარგმნა 5 ენაზე. “Eikon Basilike” მარტივი, გულშიჩამწვდომი და ამაღელვებელი ენით იყო დაწერილი. მასში მოცემულია ჩარლზ I-ის, როგორც ქრისტესათვის მოწამის სახე. აღწერილია მონარქის ლოცვები და მისი თხოვნა ღვთისადმი, რომ უფალმა შეუნდოს რევოლუციის მონაწილეებს მეფის წინააღმდეგ ჩადენილი დანაშაული. წიგნში გამართლებულია როიალისტთა პოზიციები და ნაჩვენებია მეფის პოლიტიკური და სამხედრო მოღვაწეობის სისწორე. “Eikon Basilike” –ში ჩარლზ I წარმოდგენილია, როგორც მტკიცე ხასიათის მქონე მეფე, რომელიც აცნობიერებს თავის ადამიანურ სისუსტეს და მთლიანად ღმერთსაა მინდობილი. ამ მხრივ საინტერესოა წიგნის ის

მონაკვეთი სადაც მეფე თავის მთავარ სისუსტედ მიიჩნევს იმას, რომ ვერ დაიცვა ერთგული ქვეშევრდომი გრაფი სტრაფორდი. ჩარლზი აცნობიერებს ამ ცოდვას და მას საკუთარი სიცოცხლითა თუ სამეფო ტახტით გამოისყიდის. “Eikon Basilike” –ის მთავარი მიზანია პარალელი გაავლოს ჩარლზ I-სა და იესო ქრისტეს მოწამეობრივ აღსასრულს შორის. ქრისტიანული პათოსითა და დრამატიზმით შექმნილი ეს ნაშრომი როიალისტური პროპაგანდის ბრწყინვალე მიღწევა იყო. ბუნებრივია რომ რესპუბლიკის პერიოდში პარლამენტმა გააკიცხა “Eikon Basilike”. პარლამენტმა დაავალა, ჯონ მილტონს იდეური თვალსაზრისით საპასუხო დარტყმა მიეყენებინა როიალისტათვის. 1649 წელს მილტონმა გამოსცა “Eikon Klastes”, სადაც დაგმობილი იყო ჩარლზისა და აბსოლუტიზმის, როგორც იდოლების თაყვანისცემა. მიუხედავად პარლამენტის მცდელობისა, ეს თეოლოგიური კონტრშეტევა წარუმატებელი აღმოჩნდა. “Eikon Basilike” -ის მიერ შექმნილი ჩარლზ I-ის მოწამეობრივი ხატი მოსახლეობის წარმოდგენაში მტკიცედ დამკვიდრდა. “Eikon Basilike” -ის ავთენტურობასთან დაკავშირებით სამცნიერო საზოგადოებაში იმთავითვე აზრთა სხვადასხვაობა იყო. გამოითქვა სხვადასხვა მოსაზრებები წიგნის ავტორის ვინაობასთან დაკავშირებით: 1. “Eikon Basilike” ყოველმიზეზგარეშე თავად ჩარლზ I-ის მიერ უნდა ყოფილიყო დაწერილი; 2. რესტავრაციის პერიოდში უორჩესტერის მთავარეპისკოპოსმა ჯონ გაუდენმა განაცხადა, რომ ის იყო წიგნის ავტორი და ნაშრომზე მუშაობისას მეფის ჩანაწერებს ეყრდნობოდა. მაგრამ მიუხედავად ყველაფრისა, ავთენტურობის საკითხი დღესაც სადაო და განხილვის საგნად რჩება. პირველ ვერსიასთან დაკავშირებით საინტერესოა ის ფაქტი, რომ “Eikon Basilike” -ის ზოგიერთ გვიანდელ ვერსიებს თან ახლავს უილიამ ლევეტის მიერ შედგენილი ერთგვარი დანართი. ლევეტი (სამეფო კარზე ლევეტი მონარქის ერთ-ერთი უახლოესი მსახური იყო) მონარქის გვერდით იმყოფებოდა ეკზეკუციამდე გატარებული ტყვეობის დროს. მისი თქმით, იგი უშუალო მომსწრე იყო,

თუ როგორ წერდა ჩარლზ I ამ ავტობიოგრაფიას. აღსანიშნავია, რომ ლევეტი ასევე ესწრებოდა მეფის სიკვდილით დასჯას და მონაწილეობა მიიღო მონარქის ცხედრის გადასვენებაში უინძორის ციხესიმაგრეში<sup>115</sup>). ამგვარად, “Eikon Basilike” როიალისტთა მხრიდან წარმოადგენდა მცდელობას მოეხდინათ ჩარლზ I-ის პიროვნებისა და მისი ღვთაებრივი აბოსლუტიზმის იდეური რესტავრაცია.

“Eikon Basilike” -ზე მსჯელობისას ჩვენთვის ყველაზე საინტერესოა წიგნის ფრონტიისპისის ილუსტრაცია. მასში ღრმადალეგორიული გააზრებით ჩარლზ I-სა და იესო ქრისტეს შორის პარალელია გავლებული. “Eikon Basilike” ფაქტობრივად წარმოადგენს მონარქის ხატს და მასში ნაჩვენებია მონარქის მოწამეობრივი აღსასრული. “Eikon Basilike” -ის ეს ილუსტრაცია ბრწყინვალედ წარმოაჩნეს ჩარლზ I-ს, როგორც მოწამე მონარქს, რომელმაც თავისი აღსასრულით იესო ქრისტეს მიბაძა<sup>116</sup>.

უფლის წინაშე დაჩოქილი მონარქი და ის დეტალები, წარწერები, რომლებიც მის ირგვლივაა გვახსენებს სახარებისეულ ეპიზოდს, კერძოდ იესო ქრისტეს ლოცვას

---

<sup>115</sup> ([http://en.wikipedia.org/wiki/Eikon\\_Basilike](http://en.wikipedia.org/wiki/Eikon_Basilike))

<sup>116</sup> J. Miller The Stuarts, Cornwall, Hambledon continuum, 2006, გვ. 33.



"Eikon Basilike"

(<http://en.wikipedia.org/wiki/File:Eikon.png>)

გეთსიმანიის ბაღში. გეთსამანიაში იესო ქრისტე ლოცულობს ღმერთის წინაშე და ერთგვარად ემზადება გოლგოთისთვის. ჩვენი აზრით, ამ ილუსტრაციაზეც როიალისტთა მიერ სწორედ ეს იდეაა ჩადებული, ჩარლზ I მიწიერი მონარქი ემზადება თავისი გოლგოთისთვის (უსამართლო ეკზეკუცია და ამბოხებულთა მიერ ხელისუფლების უზურპაცია), რომ მოწამის ზეციური, მარადიული გვირგვინი დაიდგას. აქ საინტერესო პარალელი შეგვიძლია გავავლოთ, კერძოდ, თუ კი მონარქი თვლიდა, რომ 1625 წელს კორონაციისას მირონცხებით მას სწორედ ღმერთმა დაადგა გვირგვინი,

ახლაც მოწამებორივი აღსასრულის შემდეგ ჩარზლს ისევე უფალი დაადგამს ზეციურ გვირგვინს.

მარჯვენა კუთხეში კლდის თავზე წარწერა გვამცნობს **IMMOTA TRIVMPHANS** („უღრეკი ძლევაძმოსილება“). აბობოქრებული ზღვა და ქარიშხალი სიმბოლოურად განასახიერებენ რეველუციას, ამქვეყნიურ განსაცდელებს, რომლებიც თავს დაატყდა ჩარლზ I-ს, თუმცა ამ ყოველივემ ვერ შეარყია მონარქის სიმტკიცე. ღრუბლებიდან წამოსული სინათლის სხივზე წერია **Clarior e' tenebris** – („უფრო ნათელი სიბნელეში“). მეფის წინააღმდეგ ბრძოლის ეპოქაში, როიალისტთათვის „სიბნელის“ ფონზე, კიდევ უფრო ნათლითმოფენილი ხდება ჩარლზ I-ის პიროვნება. ხესთან არსებული წარწერის მიხედვით **CRESCIT SUB PONDERE VIRTVS** – („ღირსება აღმოცენდება სიმძიმის ქვეშ“). ჩარლზ I-ის მეფური ღირსება გამოაშკარავდა, სწორედ იმ დროს, როდესაც მას აჯანყების ჩახშობის მძიმე ტვირთი დააწვა. სარკმელში ნათლითმოსილი ზეციური გვირგვინი, **Beatam & Aeternam** („კურთხეული და მარადიულია“), გვირგვინზე გაკეთებული წარწერა **GLORIA** მეფის „გამარჯვებას“, „ტრიუმფს“ გვამცნობს მონარქი მზერა სწორედ ამ გვირგვინისკენაა, **Coeli Specto**, („მე ვუცქერ სამოთხეს“). მეფის ფეხთან ინგლისის მეფის კუთვნილი გვირგვინია, რომელიც ჩარლზ I-ს ჩამოართვეს, ეს მიწიერი სამეფოს გვირგვინი **Splendidam & Grarem**, („ბრწყინვალე და მძიმეა“). ამ გვირგვინს აწერია **Vanitas**, („ამაოება“). მონარქს ფეხი უდგამს წარწერაზე **Mundi Calco**, („მე ვაბიჯებ ამქვეყნიურ სამყაროს“). რითაც ნათქვამია, რომ მეფისთვის უპირატესია ზეციური სამეფო. მონარქს ხელში უჭირავს ეკლის გვირგვინი წარწერით **Gratia**, („ღვთის ნება“, „ღვთის წყალობა“), **Asperam & levem** („მწარე და მსუბუქი“). ჩარლზის წინაშე გადაძლილ წიგნში (ისტორიოგრაფიაში მიჩნეულია, რომ ეს ბიბლია<sup>117</sup> წერია **IN VERBO TVO SPES MEA**, („შენს

---

<sup>117</sup> J. Miller *The Stuarts, Cornwall, Hambledon continuum*, 2006, გვ.48.

სიტყვებში ჩემი იმედი“). წიგნის წინ კი ფურცლებზე ჩვენ კითხულობთ – Christi Tracto („მე ვევედრები ქრისტეს“, „ქრისტეს სიტყვისამებრ“)118.

ამგვარად, როიალისტები ამ გრავიურის მეშვეობით ამცობდნენ ხალხს, რომ ჩარლზ I-მა ქრისტიანისთვის ყველაზე აღმატებული საქმე ჩაიდინა. იგი ეწამა ქრისტესთვის. რევოლუციისას მას წაართვეს მიწიერი გვირგვინი. თუმცა უფალმა მას ეკლის გვირგვინი დაადგა რომელიც ზეცაში გაბრწყინდებოდა. ჩარლზ I ამ გრავიურაზე ალეგორიულად გამოსახიულია მეორე კორონაციის დროს, ამჯერად უკვე მარადიული სამეფოს დასამკვიდრებლად. ამგვარად, იდეა ამ კომპოზიციისა იყო ის, რომ: ერთი მხრივ ეჩვენებინათ რევოლუციის უკანონობა და კანონიერი ხელისუფლების უზურპაცია, მეორე მხრივ – ჩარლზ I-ის ღიძსუფლვინება და მისი როგორც მონარქის ღირსება. როიალისტები ამ ნაბიჯით მოსახლეობის თვალში ახდენდნენ ჩარლზ I-ის პიროვნების, ზოგადად კი მონარქის ინსტიტუტის საკრალიზაციას, რაც ესოდენ აუცილებელი იყო აბსოლუტიზმისთვის.

ჩარლზ I-ის სიკვდილით დასჯის შემდეგ როიალისთა წრეებში მეფედ გამოცხადდა თავმოკვეთილი მონარქის უფროსი ვაჟი – ჩარლზ II. იგი საფრანგეთში იმყოფებოდა, როდესაც მამის სიკვდილით დასჯის ამბავი შეიტყო. სულ მალე მემკვიდრემ ედინბურგს მიაშურა და მიიღო კიდევ გვირგვინი. თუმცა ახალი რეალობა სულ სხვაგვარი იყო. კრომველმა შეიგრძნო რა სრული ძალაუფლება, 1649 წლის 17 მარტს გააუქმა მონარქია, ორი თვის შემდეგ კი ლორდთა პალატაც. ასეთ სიტუაციაში ჩარლზ II მხოლოდ ტიტულის მატარებელი იყო, მას ხელი არ მიუწვდებოდა თავის სამეფოზე. მიუხედავად ამისა, ჩარლზ II თავიდანვე შეეცადა დაებრუნებინა რეალური ხელისუფლება და შეძლებისდაგვარად აღედგინა კონტროლი ქვეყანაზე. თუმცა

---

118 ([http://en.wikipedia.org/wiki/Eikon\\_Basilike](http://en.wikipedia.org/wiki/Eikon_Basilike))

კრომველის მოღვაწეობა მეფის იდეების განხორციელებას შეუძლებელს ხდიდა<sup>119</sup>.

ამგვარად, ჩარლზ II-ის მიერ სტიუარტთა დინასტიის რესტავრაციის მცდელობა ფეჭტობრივად 1649 წლიდანვე დაიწყო. რევოლუციამ და რესპუბლიკამ ყველაზე ძლიერი დარტყმა მიაყენა სტიუარტთა ღვთაებრივი ხელისუფლების იდეოლოგიას ჩარლზ II ადექვატურად უპასუხა ამ გამოწვევას და გადაწყვიტა პირველ რიგში მოეხდინა სწორედ ჩარლზ I-ის ღვთაებრივი აბსოლუტიზმის იდეოლოგიური რეაბილიტაცია. მონარქი ხვდებოდა, რომ სამომავლო რესტავრაციაში აუცილებელი წინაპირობა იყო ღვთაებრივი მონარქიისათვის რევოლუციისა და რესპუბლიკის მიერ მიყენებული ჭრილობების მოშუშება.

ინგლისში სტიუარტთა რესტავრაციის შედეგად, ჩარლზ II-ს საშუალება მიეცა უკვე მთლიანად მოეხდინა მამამისის პიროვნებისა და აბსოლუტიზმის იდეოლოგიური რესტავრაცია. ჩარლზ II-ის დაბრუნებას სამეფო ტახტზე უკავშირდება ქვეყანაში რეაქციის დაწყება. რეაქცია იყო როიალისტთა ადექვატური რეაგირება ანტიმონარქიული პერიოდის მექვიდრეობაზე. ამ კუთხითაც ჩარლზ II-ის რეაქციის მსვლელობისას აღსანიშნავია მეფის, ამჯერად როგორც სახლემწიფოს რეალური ხელისუფალის შეტევა რესპუბლიკურ და ანტიმონარქიულ სპექტრზე. ამდენად, იდეოლოგია სტიუარტთა რესტავრაციის შემდგომი რეაქციის ერთ-ერთი მთავარი მიმართულება იყო<sup>120</sup>. ამ მხრივ აღსანიშნავია მეფის ორი ღონისძიება რომელიც მიზნად ისახავდა ჩარლზ I-ის პიროვნების რეაბილიტაციასა და ზოგადად მონარქის პიროვნების საკრალიზაციას. გავიხსენოთ, რომ ჩარლზ I-ის სიკვდილით დასჯით ანტიმონარქისტებმა ერთდროულად ორ მიზანს მიაღწიეს. 1. წარმოაჩინეს ჩარლზის პიროვნება, როგორც სასტიკი, მოღალატე,

---

<sup>119</sup> J. Miller. დასახელებული ნაშრომი, გვ. 63.

<sup>120</sup> W. Durant. A. Durant. The Age of Louis XIV, New York, MJF Books, 1991, გვ. 117.

სამეფოსა და ქვეშევრდომთა მოძულე ადამიანი, 2. მოახდინეს მეფის პიროვნების, მონარქის ქრისტიანული კულტის სრული დესაკრალიზაცია. რევოლუციონერებმა არაფრად გამოაცხადეს მონარქისათვის მირონცხების საიდუმლოს მნიშვნელობა, მეფის ღვთივდადგენილობის ქრისტიანული სწავლება. ამდენად, ამბოხებულებმა გააუბრალოეს მონარქის პიროვნება და ის ჩვეულებრივ ადამიანად გამოაცხადეს, უარყვეს მისი აღმატებულება დანარჩენ მოკვდავებზე და ამის დემონსტრაციისათვის მიწიერი სამართლით სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანეს. ამდენად, რევოლუციის შედეგად მონარქის ეკზეკუციით ამბოხებულები ცდილობდნენ პოლიტიკური სპექტრისა და საზოგადოების თვალში წაეშალათ მეფის საკრალურობის, მისი უბრალო ადამიანებასა თუ მიწიერ სამართალზე ამაღლებულობის განცდა. ამგვარად, ჩარლზ II-მ პირველ რიგში სწორედ ამ პრობლემის აღმოფხვრაზე დაიწყო ზრუნვა<sup>121</sup>.

რესტავრაციის დაწყებისთანავე ჯერ კიდევ ჩარლზ I-ის მიერ შემოღებულ ლოცვანში თავმოკვეთილი მონარქის ხსენების დღედ დამტკიცდა 30 იანვარი. მითითებული იქნა რომ ეს დღე მრევლის მიერ მარხვითა და სინანულით უნდა აღნიშნულიყო. კიდევ უფრო მრავლისმთქმელი იყო 1660 წლის 19 მაისს ჩარლზ I-ის კანონიზაცია. ჩარლზ II-ის მოთხოვნით კენტერბერისა და იორკის საეკლესიო საბჭოზე ჩარლზ I გამოცხადდა წმინდანად. საინტერესოა, რომ იგი ანგლიკანური ეკლესიის ერთად-ერთი წმინდანია. 1894 წელს დაარსდა „მოწამე მეფე ჩარლზის საზოგადოება“, რომელიც დღესაც მოქმედებს და მისი შეუცვლელი მიზანია ჩარლზ I-ის, როგორც მოწამის ხსოვნის, მისი პიროვნების, ისტორიის პოპულარიზაცია და პატივისცემა<sup>122</sup>. გამომდინარე იქიდან, რომ ანგლიკანურ რეფორმაციულ მიმართულებაში წმინდანთა თაყვანისცემა უარყოფილი იყო<sup>123</sup>. 1660 წლის ეს მოვლენა,

---

<sup>121</sup> W. Durant. A. Durant. დასახელებული ნაშრომი, გვ. 250.

<sup>122</sup> ([http://en.wikipedia.org/wiki/Eikon\\_Basilike](http://en.wikipedia.org/wiki/Eikon_Basilike))

<sup>123</sup> К.И Рыжов. Сто Великих Монархов, Москва, «Вече», 2008



როგორც განსაკუთრებული გამონაკლისი, ყველას აუწყებდა: თუ რამდენად დიდი იყო ჩარლზ I-ის ღვაწლი, რამდენად წმინდა, განსაკუთრებული, ყველა მოკვდავზე აღმატებული და გამორჩეული იყო მისი პიროვნება.

**Mikheil Barnovi**

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Faculty of Humanities

Direction-History of Christianity

II year, MA degree

### **Saint Charls I Stuart (“Eikon Basilike”)**

#### **Summary**

“Eikon Basilike” (subtitled “The Portaiture of His Majesty in His Solituds and sufferings”)-is a work published soon after execution of Charls I Stuart in 1649. First it was published on February 9, 1649, ten days after the execution of King bt Parliament. “Eikon Basilike” purpots to be Charles I’s spiritual autobiography. Very interesting is Frontispiece of this book (which appears in many variations) engraved by William Marshall, were we can see King at prayer, his gaze fixed on hearn, a crown of thorns in the King;s hand and an open Bible in front of his majesty. At the fet of King lay his earthly crown, but Charles I;s eyes beheled blessed and eternal crown.

The “Eikon Basilike” and its frontispiece portrait of King’s excution presented Charles as a royal martyr and a saint. After restoration Charles I was venerated as a saint. A special commemoration of King was added to the Book of Common Prayer on January 30. This day must be commemorated with prayers, fasting and humilation. Very important event took place on May 19, 1660-the special Convocation of Cantebury and Tork canonized King Charles according urging of Charles II. The name of saint was added to the prayer book.

Ro ummarize, in this article we try to present a brief analysis of “Eikon Basilike” and it;s frontspiece; the importance and role of King Charles I for royalists; King Charles as a Christian

martyr, the importance of “Eikon Basilike” for Stuart’s restoration and absolutism.

**მელეა ბენდელიანი**  
ისტორიის დოქტორი  
სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ასისტენტ-პროფესორი

**საეკლესიო რეფორმის პირველი ეტაპი:  
ეგზარქოს ვარლამ ერისთავის მოღვაწეობიდან  
ერთი ფრაგმენტი**

ქართულ საისტორიო მეცნიერებაში ცნობილია, რომ რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლების მიზანს საქართველოში (საეკლესიო თვითმოწესების გაუქმების შემდგომ მ.ბ. ) რეფორმის დროული გატარება წარმოადგენდა.

უწმინდესი სინოდის გადაწყვეტილებით სასულიერო დიკასტერიის ხელმძღვანელად და საქართველოს ეკლესიის ქეზარქოსად დანიშნა ვარლამ ერისთავი.

ვარლამ ერისთავის ეგზარქოსად დანიშვნა რუსეთის იმპერიის საეკლესიო პოლიტიკის მნიშვნელოვან ნაწილს ემსახურებოდა. ხელისუფლებისთვის საკმაოდ იყო ცნობილი ქართველი საზოგადოების დამოკიდებულება ეროვნული ეკლესიისადმი, რომ იგი ვერაფრით ვერ შეეგუებოდა უცხო ელემენტის მეშვეობით ტრადიციული ეკლესიის მართვას. ამდენად, იმპერიის მესვეურთათვის საქართველოს ეკლესიის მწყემთავრობა ეთნიკურად ქართველი დიდებულისთვის უნდა მიენიჭებინათ, მაგრამ პოლიტიკური ნიშნით იგი უთუოდ პრორუსული ორიენტაციისა და ამავდროულად, ქართულ სამეფო საგვარეულოს მოწინააღმდეგე ბანაკიდან უნდა შერჩეულიყო. სწორედ ასეთ კანდიდატად მიჩნეული იქნა ვ. ერისთავი. რუსი მოხელეები არწუნებდნენ პეტერბურგის

უმაღლეს ხელისუფლებას, თითქოსდა საეკლესიო რეფორმის გატარება არა მარტო პოლიტიკურ, ეკონომიურ სარგებელსაც მოუტანდა იმპერიას. საგანგებოდ გაზვიადებული იყო ეკლესიისა და მისი მამულების შემოსავლები, ამდენად, ხელისუფლება ცდილობდა რეფორმის დაჩქარებულ რეჟიმში გატარებას.

პირველ და სასწრაფო მოთხოვნად მიჩნეულ იქნა: ეკლესია-მონასტრებისა და სამღვდლოების რიცხვის დადგენა, მათი ქონებრივი მდგომარეობის შესწავლა, შემოსავლების ოდენობის განსაზღვრა და საეკლესიო გლეხთა რაოდენობის დადგენა.

ეგზარქოსმა ვარლამმა მის მიერ ხელისუფლების წინაშე წარდგენილი პროექტის დამტკიცებისთანავე სამრევლოებს დაუგზავნა შემოსავლების აღწერის სპეციალური ფორმულიარი, რისი მეშვეობითაც საეგზარქოსოს კანცელარიას სამწყსოების მღვდელმთავრებისგან სასწრაფოდ უნდა მიწოდებოდა მასალები შემოსავლებისა და საეკლესიო გლეხების რაოდენობის შესახებ.

საქართველოს კ. კეკელიძის ხელმაწერთა ეროვნული ცენტრის არქივში დაცულია ხელნაწერი (ფ. 11200) რომელიც დათარიღებულია 1814 წლით. იგი შედგენილია სამთავისის სამწყსოს მღვდელმთავრის მიერ.

მოცემული დოკუმენტით ნათელი ხდება მოთხოვნების შესაბამისად, თუ როგორი სახის ცნობებს იძლეოდნენ სამწყსოთა მღვდელმთავრები.

ზემოთ ავლნიშნეთ, რომ ხელისუფლება ჩქარობდა რეფორმის დროულად გატარებას. ჩვენს ხელთ არსებული დოკუმენტი კი შედგენილია 1814 წელს, რაც არსებითად მიუთითებს, რომ რეფორმა გვიანდება. “ცნობები” საეგზარქოსო კანცელარიაში დროულად არ მიედინება. ცნობის მიხედვით ირკვევა, რომ სამთავისის სამწყსოს მთავარ ხუცესს შეუდგენია სამრევლოს შემოსავლების არა დეტალური არამედ ზოგადი მონაცემები. იგი აღნიშნავს, რომ საეკლესიო გადასახადებს ყველა სოფლიდან დროულად ვერ კრებენ ზოგჯერ ხდება ისე, რომ დრამას იღებენ და სახუცოს

კი არა, ან პირიქით: “ ჩყიდ წელიწადში დრამა არ აღებულა არც სახუცო. ჩყიმ წელიწადის დანარჩენი სახუცო ავიღე, დრამა არ ამიღია . . . ჩყიდ წელს არც დრამა აგვიღია არც სახუცო. ჩყიმ დანარჩენის წლის ავიღეთ, სახუცო და დრამა სულ არ აგვიღია . . . ჩყიდ წელიწადში მოსული პური თუ ღვინო თუ სხვა არა იყო რა სამთავისიდან. ნადარბაზევიდან აბელამიდამა სულ შემოსულია პური და ქერი კოდი 140. ღვინოცა შემოსულია კასპიდამ 6 ელვა, ჭალიდამ 2 ელვა ნახევარი ტკბილი, საჩალედამ ელვა ტკბილი, სამთავისის ბალიდამაც 8 ელვა და 1 ელვა კულუხი მჭედლისაგან. დალაც ეს აქვს კულუხიც ეს აქვს ღმერთი ნუ წამიწყდეს მამული აქვს, მაგრამ უკაცო ძის მიზეზით უხმარ აქვს. სამთავის ვინც გლეხნი სახლობენ თითო დღე ხვნა ქნეს თითო დღე მკა თითო ლეწვა, ფარცხვა, რწყუა ფასით უნდა მარწყვევილო აქ ნება კაი სიტყვაი გყონ.<sup>124</sup>”

გარდა შემოსავლებისა მოხსენების ავტორი მიუთითებს გასავალზეც. მას სასულიერო პირებისთვის აუშენებია საცხოვრებელი სახლი რის მშენებლობაზედაც დახარჯულია ზემოთ ჩამოთვლილი შემოსავალი: “ეს პური და ღვინო სულ ამაზედ დაიხარჯა. . . სხვაცა მევე ვიყიდე” – წერს უსამღვდელო ღერვასი და იქვე დასძენს, “სამთავისის ეკლესიის შემოსავლისა და ნივთის აღწერა რომ გიბრძანებიათ მე პასუხად ეს მომიხსენებია, სულ რომ დამკარგოთ ქვეყნიდან არც დაწერა მეშინია და არცა ვიცი ნუსხაც ამილახვარსა აქვს იმის უბრწყინვალესობას უბრძანეთ და პასუხს მოგახსენებთ, დიდი კაცი ბრძანდებით და ამილახვარიც დიდი კაცი არის ქართლშია, მოყუარე ბრძანდებით და ნათესავ ერთი მეორისა მისწერეთ და პასუხს როგორ არ გაგცემთ.<sup>125</sup>”

საბუთიდან მოტანილი ამონარიდი ნათლად მეტყველებს იმ ფაქტზე, რომ სამღვდელო პირები შემოსავლების

---

<sup>124</sup> კ.კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის არქივი ფ. 11200

<sup>125</sup> იქვე

დეტალურ ანგარიშს ვერ იძლევიან, ისინი ამ მიმართულებით ხელს იშვერენ ადგილობრივი- “დიდი კაცების”- ამილახვრების მისამართით, რომელთაც ხელთ უჭირავთ შემოსავლების ნუსხები, ისინი კი შემოსავლებს შეგნებულად მალავენ. ბუნებრივია, ასეთ შემთხვევებს ქვეყნის მთელი მასშტაბით მრავალი ანალოგი ექნებოდა, აღნიშნული მოვლენა კი პროექტის დროულად გატარებას სერიოზულად აფერხებდა.

გრძნობს რა უდიდეს პასუხისმგებლობას, სამთავისის სამწყსოს მღვდელმთავარი ხსენებული წერილის მეშვეობით ცდილობს საკუთარი თავის დაცვას, რათა არ იქნეს დათხოვნილი თანამდებობიდან და მისი საქციელით ზიანი არ მიაყენოს ამილახვარსაც, ამდენად გამოსავალს იგი პოულობს შემდეგში. ეგზარქოსს მოახსენებს: “რაც მე შემიტანია ამ მცირის შემოსავლითა მოგახსენებ სხვისა არა ვიცი რა, ხოლო რაიცა ჩემგან მინართმევ შეწირულ სამთავისს წმინდა ეკლესიაშია:

- 1 ჯვარი მურასა ვერცხლისა ოქროთი მიმედ დაფარული;
- 2 ჯვრის სანთლები, პატარა 6 თუმანი მივეც და დავისსენ გირაოთი იყო და ისევ შევწირე;
- 3 ზარი რუსეთილამ მიატანინე;
- 4 ჯვარგიაც 8 თუმანი მიმეცა;
- 5 ბარძიმ ფეხშუმი გავაკეთებინე და შევწირე თავის გაწყობილობით 12 თუმანი მიმეცა;
- 6 ერთი დიდი სააიაზმე თავის სახურავითა 1 თუმანი მივეც;
- 7 ხუთი კანდელი ვერცხლისა გავაკეთებინე ზოგი ოსებმა წაიღეს ზოგი ისევ აქვს დიდის ზედ გადმოსაკიდ რკინებითა და ჯაჭვებითა;
- 8 გარდამოსნა მშვენიერი და კარგი რუსეთიდან მიატანინე;
- 9 წმინდა სახარება სტამბისა ახალი;
- 10 კოწაკი ახალი;
- 11 მარგვანი ახალი;

- 12 ზადიკი ახალი;
- 13 საბუხრეები
- 14 ცეცხლის საცეცხლურები გაბრიელს გავაკეთებინე და თათრებმა წაიღეს 6 თუმნისა;
- 15 მეორე რუსული სპილენძის საცეცხლურები;
- 16 ერთი ხის ჯვარი დახატული აფხაზისაგან;
- 17 კანკელი დახიეს თათრებმა მერმეთ იონათანს გავაკეთებინე 7 თუმანი მიმიცია მერმეთ ომარხანობას დახიეს კიდეცა;
- 18 ჩითის წმინდის ტრაპეზის შესამოსი შევაკერინე;
- 19 წისქვილი დავაბრუნე თათრებმა დამიმტკრიეს და კიდევ სხვა დავაბრუნე.<sup>126</sup>

შეწირულ ნივთთა ჩამონათვალი დართული კომენტარებითურთ, მეტად მნიშვნელოვანია ისტორიული თვალსაზრისითაც. ეროვნული ეკლესიის სასულიერო მოღვაწეები დიდად ზრუნავენ მატერიალური კულტურის გასამდიდრებლად, ისინი დიდი თანხის ფასად იძენენ ძვირფასს საეკლესიო ნივთებს, უკვეთავენ ცნობილ ხელოსნებს საეკლესიო მოწყობილობებს, რუსეთიდან ჩამოაქვთ საეკლესიო ზარები, ხატები, საცეცხლურები, გირათი ჩადებულ ნივთებს გამოისყიდიან და ისე სწირავენ წმინდა ეკლესიას, ასევე იძენენ მაღალი გემოვნებით შესრულებულ სახვითი ხელოვნების ნიმუშებს და სხვა. მაგრამ ხელისუფლებას რეფორმისთვის მისთვის უფრო მეტად სასარგებლო და ამომწურავი ინფორმაცია სჭირდებოდა.

აღნიშნული მიმართულებით საიმპერიო ხელისუფლება მკაცრად რეაგირებდა. ეგ ზარქოსი ვარლამი ხედავდა, რომ რეფორმის გატარება რადიკალური ზომების მიღებას ითხოვდა, რისი აღსრულებისთვის მას, ქვეყნის შინაგანი მდგომარეობიდან გამომდინარე, მორალური ძალა არ შესწევდა.

---

<sup>126</sup> კაკეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის არქივი ფ. 11200

ამდენად, ეგზარქოს ვარლამ ერისთავის მიერ დაწყებული საეკლესიო რეფორმა ხელისუფლებისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა და იგი უკან, - რუსეთში გაიწვია.

**Medea Bendeliani**

Assistant Professor of  
Sokhumi State University  
Doctor of History

### **First Level Of Church Reform: One Fragment Of Exarch Varlam's Activity**

#### **Summary**

After canceling autocephaly of Georgian national church Varlam Eristavi was appointed as an exarch and this fact served significant part of Russian empire church policy. Attitude of Georgian community to national church was very well known for imperial authority. Georgian people would never adapt to management of traditional church via foreign elements. Thus, imperial authority should give leadership of Georgian church to ethnically Georgian prince in that period but he had to be chosen from the group with ideology oriented to Russia and opponent of Georgian royal-patrimony. Authority considered such candidate representative of Qsani Varlam Eristavi. He was given a title of ecclesiastic dicastery and exarch. He was instructed to conduct reorganization of national church.

Exarch made a project of reorganization immediately after appointment which was approved by the authority with few amendments. Project considered: making inventory list of churches, monasteries, incomes from their lands and their

property, determining the number of ecclesiastics. Final target of the reorganization was destruction of national church economical independence.

Arrangements conducted in abovementioned direction in exarch Varlam's period needed special effort. Given documentary material lets say that Georgian church met negatively arrangements for reorganization. Leadership of eparchies (bishops) did not pass information corresponding to demands to ecclesiastic authority consciously. Meanwhile, revolts started in Georgia. Project failed, in fact. Exarch Varlam was accused by Russian authority in inactivity and called him back.



**გაგა ქორიძე**  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის  
ქრისტიანობის ისტორიის სპეციალობის  
II კურსის მაგისტრანტი

**ფილიმონ ქორიძე-ქართული საეკლესიო გალობის დასავლურ-  
ქართული კილოს გადამრჩენი**

ქართველი მუსიკოსი, საზოგადო მოღვაწე, ფილიმონ ქორიძე დაიბადა 1829 წელს გურიაში. მან მუსიკალური განათლება იტალიაში მიიღო. იგი იყო მაღალი დონის ოპერის მომღერალი, გასტროლებით მოიარა სამხრეთ ამერიკა, გამოდიოდა ლასკალას თეატრში, მოგვიანებით მოღვაწეობდა პეტერბურგის საიმპერატორო ოპერაში. 1882 წელს იგი დაბრუნდა საქართველოში და ხელი მოჰკიდა ქართული საგალობლების ნოტებზე ჩაწერის საქმეს, წლების მანძილზე დადიოდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში და გალობის მცოდნეთაგან ნოტებზე იწერდა სხვადასხვა კილოს საგალობლებს. ამ საქმიანობით გადაარჩინა და მომავალ თაობებს შემოუნახა ათასობით საგალობელი, რომელთაგან თითოეული მათგანი გამორჩეულია თავისი კილოთი. ქორიძის ნაშრომებიდან გადარჩენილია 5532 საგალობელი. თანამედროვე მუსიკათმცოდნეებმა ამ ჩანაწერების მიხედვით აღადგინეს დასავლურ-ქართული კილოს გალობა.

ქართველი საზოგადო მოღვაწე, ფილიმონ ქორიძე დაიბადა გურიის ერთ პატარა სოფელში, რომელსაც გამოჩინებული ჰქვია, მისი მამა იასე ქორიძე, ამავე სოფლის მღვდელმსახური იყო. ოჯახს სამი შვილი ჰყავდა: ფილიმონი, ლაზარე და მზეხასა.

ფილიმონმა პირველდაწყებითი განათლება გურიაში მიიღო, შემდეგ ქუთაისის სასულიერო სასწავლებელში გააზავნა მამამ, რომლის წარმატებით დასრულების შემდეგ, თბილისის სასულიერო სემინარიაში გააზავნეს ცოდნის

გასაღრმავებლად, რომელიც ასევე წარმატებით დაამთავრა. სიმღერა—გალობის ნიჭი ბავშვობიდან აღმოაჩნდა. ქუთაისში და მოგვიანებით თბილისში სწავლისას იგი გალობდა სემინარიის და შემდეგ ეგზარქოსის გუნდში. თბილისში ცხოვრების დროს ერთ—ერთ ოჯახში სტუმრობისას გაიცნო იტალიელი ოპერის მომღერლები, მათ მოისმინეს ფილიმონის სიმღერა და მოეწონათ მისი ხმა. ურჩიეს საოპერო სიმღერა შეესწავლა. საოპერო სიმღერის საუკეთესოდ შესწავლა იმ პერიოდში იტალიაში იყო შესაძლებელი. დიდი სურვილის მიუხედავად ფილიმონს იქ სწავლის ეკონომიური შესაძლებლობა არ გააჩნდა. 1867 წელს ფილიმონმა ცოლად შერთო შეძლებული ოჯახის შვილი, ვინმე ხანჭადაძის ასული. ამ ოჯახის დახმარებით იგი გაემგზავრა იტალიაში საოპერო ხელოვნების შესასწავლად.

ფილიმონ ქორიძე იყო პირველი ქართველი, რომელიც საოპერო მუსიკის დასაუფლებლად ჩავიდა იტალიური ოპერის ცენტრში — მილანში. სამწლიანი სწავლების პერიოდში, უცხოელ მომღერლებთან ერთად გასტროლებით მოიარა სამხრეთ—ამერიკა და გამოდიოდა ლასკალას თეატრში. საკმაო წარმატება მოიპოვა და ჩამოყალიბდა მაღალი დონის საოპერო მომღერლად.

1870 წელს მეუღლის ავადმყოფობის გამო დაბრუნდა საქართველოში, თუმცა მეუღლე უკვე გარდაცვლილი დახვდა. იტალიაში დაბრუნება ვეღარ შეძლო, თუმცა უკვე საკმაოდ ცნობილი მომღერალი 1872 წელს პეტერბურგის საიმპერეატორო ოპერაში მიიწვიეს. იტალიურ საოპერო ტრადიციებზე აღზრდილი ქართველი მომღერალი ვერ მიიღო რუსეთის საოპერო საზოგადოებამ. 1873—74 წლებში ისევ მილანში გაემგზავრა ახლადშერთულ მეუღლესთან ერთად, რომელიც იყო უკრაინელი სენატორის ასული ნატალია ვორობეცი, განათლებული ქალი და კარგი პიანისტი. იტალიაში რვაწლიანი მოღვაწეობის შემდეგ 1881 წელს ოჯახთან ერთად დაბრუნდა სამშობლოში და თბილისის ოპერაში დაიწყო სასიმღერო მოღვაწეობა. სწორედ ამ

პერიოდიდან დაინტერესდა ფილიმონ ქორიძე ქართული საეკლესიო და საერო სიმღერა-გალობის ბედით.

ფილიმონის საქართველოში ჩამოსვლის დროს, ქართული სიმღერა-გალობა რთულ მდგომარეობაში იყო. არსებობდა ტრადიციული ქართული კილოს დაკარგივის საფრთხე.

საქართველოში ტრადიციულად საგალობლები და სიმღერები თაობიდან-თაობას ზეპირი სახით გადაეცემოდა, გალობა ძირითადად ეკლესია-მონასტრებში ისწავლებოდა. XIX საუკუნეში რუსეთის მმართველობის პერიოდში ქართულ ენაზე ღვთისმსახურება რუსულით შეიცვალა, ასევე ქართული გალობაც შეიცვალა რუსული გალობით. ამან გამოიწვია ის, რომ XIX საუკუნის ბოლოს მხოლოდ ასაკოვან ხალხს თუ ახსოვდა ჭეშმარიტად ქართული კილოს სიმღერა-გალობა. ამ თაობის წასვლის შემდეგ კი ეს კილო დაიკარგებოდა. სწორედ ამ პერიოდს დაემთხვა ფილიმონ ქორიძის საქართველოში ჩამოსვლა. მისივე სიტყვებითაა: „ქალაქებში და განსაკუთრებით თბილისში, ჩვენი მუსიკა, ძველი რომანსები, სუფრული სიმღერები ევროპული, ე.ი. იტალიურ-რუსული გემოვნების გავლენის ქვეშ მოექცა... საქართველოში დაბრუნებისთანავე, პირველსავე წელს, ვხედავდი რა მდგომარეობაშია ჩვენი მუსიკა, მისი ზეპირი წესით შენახვა სახიფათო იყო“.

ფილიმონ ქორიძემ გადაწყვიტა, ქართველი ტრადიციული კილოს მცოდნე მომღერლებისაგან ჩაეწერა და ნოტებზე გადაეტანა საგალობლები და საერო სიმღერები. მხოლოდ ამ გზით შეიძლებოდა მათი გარკვეული სახით გადარჩენა და მომავალი თაობებისათვის გადაცემა.

თბილისში ჩამოსული უკვე საკმაოდ ცნობილი მომღერალი, დაუახლოვდა ქართული ინტელიგენციის წარმომადგენლებს – ალ. ყაზბეგს, ა. წერეთელს და სხვებს. მათი მხარდაჭერით დაიწყო ფილიმონმა საგალობლების ნოტებზე გადატანის საქმე.

პირველი ჩანაწერები გაკეთდა 1882 წელს ფილიმონის ბინაზე, თბილისში, სადაც მოწვეული იყვნენ სრული მგალობლები იმერეთიდან. საზოგადოების დიდი ნაწილი

გულგრილად შეხვდა მის საქმიანობას, რადგან ხალხს ეგონა, რომ ქართული სიმღერა იტალიურ ხუთხაზიან სანოტო სისტემაზე ვერ ჩაიწერებოდა. ხალხის გასათვითცნობიერებლად ფილიმონმა მოაწყო საჯარო ჩვენება და მაყურებელთა თანდასწრებით ნოტებზე გადაიტანა უცხო სიმღერები, შემდეგ კი გუნდმა ნოტების მეშვეობით შეასრულა ისინი. დამსწრე საზოგადოებაზე დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა ამ ჩვენებამ, გარკვეულმა პირებმა ფინანსური დახმარებაც აღუთქვა ამ საქმეს.

საზოგადოების მხარდაჭერა აუცილებელი იყო საქმის წარმართვისათვის, განსაკუთრებით დანტერესდა სამღვდელოების პროგრესული ნაწილი. 1885 წელს ფილიმონ ქორიძე მიიწვიეს ქუთაისში, გაბრიელ ეპისკოპოსის კანტორაში. მუსიკოსს უნდა ჩაეწერა იმერულ-გურული კილოს საგალობლები. შეთანხმების პირობები ასეთი იყო: ორი წლის მანძილზე ნოტებზე უნდა გადაეღო 400 საგალობელი, ანაზღაურება – თითო საგალობელში 6 მანეთი.

ფილიმონი ოჯახით გადასახლდა ქუთაისში და შეუდგა საქმეს. ხელშეკრულების გასამყარებლად გაბრიელ ეპისკოპოსის თხოვნით ფილიმონმა ქუთაისში მოაწყო კონცერტი, სადაც შესრულდა მის მიერ ჩაწერილი საგალობლები. კონცერტის შემდეგ გაბრიელ ეპისკოპოსმა მისი საქმიანობა ასე შეაფასა: „ ვმადლობ ჩვენს დიდ მოთავე ქართველებს, რომლებმაც ჩვენს ნიჭერი ერის შვილს ფილიმონს დახმარება გაუწიეს და უცხო ქვეყანაში სწავლა დაასრულებინეს და მერე მობრუნდა საყვარელ ქვეყანაში და მათი სწავლა-განათლება, ჩვენს ხალხს და ერს ძღვნად მოუტანა“. ქუთაისში ორწლიანი მუშაობის შემდეგ 1887 წლის აპრილში გაბრიელ ეპისკოპოსის კანტორას ჩააბარა 560 ფურცელზე შესრულებული 400 საგალობელი, რომლებიც დასავლეთ საქართველოში მცხოვრები სხვადასხვა სრული მგალობლებისგან ჩაიწერა. უამრავი სიმღერა–

გალობის ნიმუში კი პირადად ჰქონდა ჩაწერილი და შენახული<sup>127</sup>.

ფილიმონ ქორიძის საქმიანობას მუდმივად თან სდევდა გადაუჭრელი სირთულე, ეს იყო ნოტების დაბეჭდვის საკითხი. მუსიკოსი ხელით იწერდა საგალობლებს, ხელნაწერი კი დროთა სვლაში ვერ შეინარჩუნებდა თავის სახეს. ამიტომ საჭირო იყო მათი დაბეჭდვა, ამას კი თანხა სჭირდებოდა. მუსიკოსი მუდმივად სპონსორის ძიებაში იყო. ქუთაისში ცხოვრებისას იგი დადიოდა გურია–სამეგრელოსა და იმერეთის სოფლებში, სადაც იწერდა ძველთაძველ კილოებს, ამასთან მართავდა კონცერტებს და უბრალო ხალხისგან იღებდა შესწორებებს. ამ საქმიანობით უამრავი მასალა დააგროვა, ამ მასალის დაბეჭდვას თავისი სახსრებით აპირებდა, მაგრამ ის იტალიური ბანკი, სადაც თავის დანაზოგს ინახავდა, გაკოტრდა და ქუთაისში მცხოვრები ქორიძის ოჯახი უსახსროდ დარჩა. ამ პერიოდში ფილიმონი და მისი მეუღლე იძულებული გახდნენ მუსიკისა და ფორტეპიანოს მასწავლებლობით ერჩინათ თავი. თუმცა ფილიმონი აქტიურად განაგრძობდა საგალობლების ჩაწერას. 1889 წელს მეუღლის გარდაცვალების შემდეგ იგი თბილისში გადასახლდა. ფილიმონის მიერ ჩაწერილი 400 საგალობლის დაბეჭდვა უსახსრობის გამო იმერეთის სამღვდელოებამ ვერ შეძლო. მათი დაბეჭდვის საქმე ითავა გაზეთ ივერიის სტამბის ხელმძღვანელმა მაქსიმე შარაძემ. საქართველოში არა არსებობდა სტამბა, რომელსაც ექნებოდა სანოტო შრიფტი და შესაძლებელი გახდებოდა ხელნაწერი ნოტების დაბეჭდვა. 1891 წელს პროფესორ ალექსანდრე ხახანაშვილისა და ილია ჭავჭავაძის დახმარებით მოსკოვიდან ჩამოიტანეს სანოტო შრიფტი მ. შარაძის სტამბისათვის. სწორედ ამ შრიფტით დაიბეჭდა 1895 წელს ფ. ქორიძის ნაჭრომები. მ. შარაძემ წერილობით ითხოვა ნებართვა

---

<sup>127</sup> მ.კეზეძე, „ქართული გალობა დასავლეთ საქართველოში“, 2004, გვ. 117.

გაბრიელ ეპისკოპოსისაგან.“ უმორჩილესად ვთხოვთ საკუთარი სახსრებით დაბეჭდო ისინი და ამით დავაზღვიო ის ყოველგვარი შემთხვევისაგან“. გაბრიელ ეპისკოპოსმა თანხმობა მისცა: „ნებას ვრთავ დაბეჭდოს ბატონ ქორიძის მიერ შედგენილი გურულ-იმერული კილოს საეკლესიო საგალობლები.“ დაბეჭდილი საგალობლები შეადგენდა ოთხტომეულს, შემდეგი სახელწოდებით:“ ქართული გალობა ლიტურგია იოანნე ოქროპირისა, მღვდლისა და მღვდელმთავრისათვის, გარდაღებული ფილიმონ ქორიძის მიერ“. ამავე სტამბაში დაბეჭდა ხალხური სიმღერების რამდენიმე ვარიანტი 9600 ეგზემპლიარად, ბროშურის სახით. ეს მხოლოდ მცირე ნაწილი იყო იმ ხელნაწერებისა, რასაც ფილიმონი აგროვებდა წლების მანძილზე. 1893 წელს წერა-კითხვის გამავრცელებელმა საზოგადოებამ დახმარება გაუწია და გურიაში გააგზავნა ფილიმონ ქორიძე, სადაც უნდა ჩაეწერა ადგილობრივი კილოს სიმღერა-გალობა, ამ საქმისათვის შეუძინეს ინსტრუმენტი „ფისჰარმონია“, რომელიც დაეხმარებოდა ნოტების წერაში მუსიკოსს. მან მოიარა გურიის სოფლები და ასაკოვანი ხალხისგან, ასევე ძველ მონასტრებიდან ჩაიწერა უამავი კილოს საგალობელი.

ფილიმონ ქორიძემ, მას შემდეგ რაც საგალობლების ჩაწერის საქმეს მოჰკიდა ხელი, საბოლოოდ მიატოვა საოპერო მოღვაწეობა და მთლიანად ამ საქმეს მიუძღვნა თავისი ცხოვრება. უკვე საკმაო მოხუცი მუსიკოსი, საკუთარ შვილთან საუბრისას იგონებდა:

–, რა გერჩია მამაჩემო, საოპერო ასპარეზი თუ ქართული მუსიკის გარშემო მუშაობა? საოპერო ასპარეზმა დროებით კმაყოფილება მომცა. ვამაყობდი რომ მე, ქართველმა კაცმა, ჩვენი ქვეყანა ვასახელე, ტაშს მიკრავდნენ, წერდნენ სახელოვანი კაცი ხარო, შემდეგ კი დაეფიქრდი: დაეინახე, რომ გამოჩენილი მომღერლის წარმატება და ბედიც დროებითია, წარმავალია. დღეს ხელით გატარებენ, გადიდებენ, მოვკვდები და ჩემი ხსენებაც გაქრება, ჩემი კვალიც არ დარჩება, ჩემს ქვეყანას, შთამომავლობას ვარაფერს ვერ ვუტოვებ. ჩემი დღევანდელი მუშაობა

საზოგადო მოღვაწეობაა, შინაარსით სავსე. ჩემი ქვეყნისთვის სასარგებლო და საჭირო, ჩემი ნამუშევარი, ჩაწერილი და დაბეჭდილი არასოდეს არ წაიშლება და ჩვენს ქართულ მუსიკას მალა აიყვანს“<sup>128</sup>.

ფილიმონ ქორიძე, საგალობლების ჩაწერის პარალელურად ეწეოდა პედაგოგიურ საქმიანობას, მართალია იგი ხალხისგან ნოტებზე წერდა საგალობლებს, მაგრამ მათი წაკითხვა ცოტამ თუ იცოდა საქართველოში, ამ მიზნით მან შექმნა წიგნი „სახელმძღვანელო ნოტებისა და მისი კანონების შესწავლისათვის“. იგი ხშირად აქვეყნებდა სტატიებს იმდროინდელ პრესაში და ცდილობდა საზოგადოების დაინტერესებას ამ საქმით. მოუწოდებ ქართველ ახლგაზრდა ქალებსა და ვაჟებს და ვურჩევ, საფუძვლიანად შეისწავლონ თავიანთი მამა-პაპური მუსიკა და სიმღერა, რომელიც ვგონებ ყველა მამულის მოყვარულისათვის ვისაც კი ნიჭი აქვს მუსიკისა, სავალდებულოა, გაიცნონ მისი აკკარგიანობა, მისი ისტორიული მიმდინარეობა, მისი მნიშვნელობა“<sup>129</sup>.

მუსიკოსი თავის თავზე იღებდა სიმღერა-გალობის შესწავლის საქმეს „და თქვენ ზომ არა გეხარჯებათ რა, ერთი საათის მეტი დღეში, სწავლება და გადმოცემა უსასყიდლოდ გექმნებათ, გარდა ქართულისა მზად ვარ გასწავლოთ აგრეთვე ევროპული მუსიკა და სიმღერა, რომელს ენაზედაც გსურთ“. ქორიძემ შეასწავლა ნოტების ჩაწერა მ შარაძის სტამბაში მბეჭდავად მომუშავე ახლგაზრდას ესტატე კერესელიძეს, რომელმაც კარგად აითვისა ეს საქმე და სუფთა ხელით წერდა ნოტებს. ფილიმონი მხოლოდ მას ანდობდა თავის ხელნაწერებს და ჩანაწერებსაც ამ სტამბაში ინახავდა. მუსიკოსი, მიუხედავად ღრმად მოხუცებულობისა, ისევ განაგრძობდა მოგზაურობას დასავლეთ საქართველოში და გალობა-სიმღერის ჩაწერას, თუმცა მათი დაბეჭდვა კვლავაც ვერ ხერხდებოდა, საზოგადოების შეძლებული ნაწილი

---

128 მ. ქორელი (ქორიძე), „მოგონებები და წერილები“, ქუთ, 1952, გვ. 11-12

129 გაზ. „ივერია“, 1901 წ-ის 3 მაისი

სათანადოდ ვერ აფასებდა ამ განძს და დამფინანსებელი ცოტა თუ იყო ამ საქმისა საქართველოში. ფილიმონმა გადაწყვიტა ხელნაწერთა გარკვეული ნაწილი იტალიაში წაეღო და ძველი ნაცნობების დახმარებით დაებეჭდა. იტალიაში გამეზავრებამდე დასასვენებლად და ძალების მოსაკრებად ბანმაროზე წავიდა. 1911 წლის ზაფხულში 82 წლის ასაკში, ბანმაროს კურორტზე ასვლისას, მუსკოსი ცხენიდან ჩამოვარდა და მიღებული ტრამპით გარდაიცვალა. საზოგადო მოღვაწე ფილიმონ ქორიძე დაკრძალეს ქალაქ ოზურგეთში, საფლავის ზუსტი ადგილმდებარეობა უცნობია. სიცოცხლის ბოლო წლებში ფილიმონი გამუდმებით წუხდა თავის ნაშრომებზე, თუ რა ბედი ეწეოდა მათ. საგალობელთა ის ნაწილი, რომლის წაღებაც იტალიაში სურდა მუსიკოსს, უგზო-უკვლოდ გაუჩინარდა, დანარჩენი კი მ შარადის სტამბაში ინახებოდა, რომელიც დიდი განსაცულების მიუხედავად განადგურებას გადაარჩინა ასევე დიდმა მოღვაწემ ესტატე, ბერად აღკვეცის შემდეგ –ექვთიმე კერესელიძემ, საგალობლების ეს ნაწილი შეადგენს 5532 საგალობელს და დღესდღეობით ინახება ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.



**Gaga Koridze**

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Faculty of Humanities

Direction-History of Christianity

II year, MA degree

**Philimon Koridze-The Saver of the Georgian Church Music  
Summary**

The musician and public figure, pilimon Furr was born in 1829 in Guria. He received his musical education in Italy. It was a high-level opera singer, was shown in South America tours, appeared Laskalas theater, and later worked in the Imperial Opera in St. Petersburg. In 1882 he returned to Georgia and Georgian chants hand write notes on the case, he went on for years in various parts of the notes on the recording of different dialect mtsodneta and chanting hymns. In this work, and saved for future generations saves thousands of hymns, which are each distinguished by its kiloti. Koridze papers have been saved from a 5532 song. This entry was restored by modern musician Western - Georgian chant dialect.

**მიხეილ ქართველიშვილი**  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის  
ისტორიის მიმართულების დოქტორანტი

**ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდენტობის პრობლემის  
თავისებურებანი საბჭოთა საქართველოში  
XX საუკუნის 20-იან წლებში  
(ძირითადი ასპექტები)**

1921 წლის 25 თებერვალს საბჭოთა რუსეთმა დაარღვია რა 1920 წლის 7 მაისის ხელშეკრულება საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ოკუპაცია-ანექსირება მოახდინა.

ხელისუფლების სათავეში მოსულმა ბოლშევიკურმა მთავრობამ აქტიური ბრძოლა გამოუცხადა ქართულ ეროვნულ ფასეულობებს, მათ აშკარა ბრძოლა გამოუცხადეს ყველა ძველ სტერეოტიპს, რის გამოც საბჭოთა სივრცეში შესულ სხვადასხვა ხალხებს მოუწიათ ეროვნულ ღირსებაზე უარის თქმა. ძველ სტერეოტიპებს შორის უკიდურეს შეზღუდვას ეროვნული რელიგიები განიცდიდნენ. კომუნისტებმა უარყვეს ზოგადად რელიგია და თავად კომუნიზმი გამოაცხადეს რწმენის ახალ სახეობად<sup>130</sup>.

საქართველოს მაშინდელი ხელისუფლება ფორმალურად შეიძლება ჩაითვალოს დამოუკიდებლად, რეალურად იგი საბჭოთა რუსეთის ცენტრალური ხელისუფლების ნება-სურვილის განმხორციელებელი იყო და ძალ-ღონეს არ იმუშრებდა ზედმიწევნითი სიზუსტით მის მიერ

---

<sup>130</sup> ქ. პავლიაშვილი. საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია (1800-1945), ნაწ. I. თბ., 2008. გვ. 439.

მიღებული კონკრეტული დადგენილება-გადაწყვეტილებების შესრულებისათვის.

ქართული პროგრესულად მოაზროვნე საზოგადოება არასოდეს შეგუებია სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის დაკარგვას და ყოველთვის აქტიურად იბრძოდა ეროვნული თვითმყოფადობის დაცვა-შენარჩუნებისათვის. ბუნებრივია აღნიშნულ ბრძოლაში ქართული საზოგადოებრიობის გვერდით ყოველთვის იდგა საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია, რომელიც უაღრესად რთულ პოლიტიკურ ვითარებაშიც კი წარმატებით ახერხებდა მოსახლეობის სულიერ გამხნევება-გაძლიერებას. საბჭოთა პირობებში კი მათ აღნიშნულთან ერთად უპირველეს ყოვლისა პირადად საეკლესიო ორგანიზაციის გადარჩენისთვის უნდა ებრძოლა.

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია გასაბჭოების წინ საკმაოდ ძლიერ და ანგარიშგასაწევ ძალას წარმოადგენდა. მართალია, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის (1918-21 წწ.) სარწმუნოებრივი პოლიტიკა დიდი ლოიალურობით და ხელშეწყობით არ გამოირჩეოდა, მაგრამ ხელისუფლება მიზან-მიმართულ დევნა-შევიწროებას არ მიმართავდა, რამაც ხელი შეუწყო, ავტოკეფალია ახლად გამოცხადებული, ეკლესიის ორგანიზაციულ რესტავრაციას.

1921 წლის 15 აპრილს საქართველოს რევკომმა №21 დეკრეტით მიიღო დადგენილება “სახელმწიფოსგან ეკლესიისა და ეკლესიისგან სკოლის გამოყოფის” შესახებ<sup>131</sup>.

დადგენილების მუხლებში საუბარი იყო იმის შესახებ, რომ თითოეული პიროვნების საქმეა იწამოს ან არ იწამოს ესა თუ ის რელიგია, რომ სარწმუნოება არავითარ უპირატესობას არ ანიჭებდა არავის, სკოლა გამოყოფილია ეკლესიისგან, საერო სასწავლებლებში იკრძალებოდა საღვთო სჯულის სწავლება. განსაკუთრებით საგანგაშო იყო დადგენილების მე-14 და მე-15 მუხლები: “არცერთ საეკლესიო და სარწმუნოებრივ

---

<sup>131</sup> ს. ვარდოსანიძე. საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1952 წლებში. თბ., 2001, გვ. 99.

ორგანიზაციას არ აქვს უფლება იქონიოს საკუთრება. მათ არ აქვთ იურიდიული პიროვნების უფლება, საქართველოს რესპუბლიკაში. არსებული საეკლესიო და სარწმუნოებრივ საზოგადოებათა მთელი ქონება გამოცხადებულია სახალხო კუთვნილებად” აღნიშნული დადგენილება ფაქტობრივად 1918 წლის 20 იანვარს საბჭოთა რუსეთის სახალხო კომისართა საბჭოს (მთავრობის) დეკრეტის “სინდისის თავისუფლების, საეკლესიო და რელიგიურ საზოგადოებების თაობაზე” და 1918 წლის 23 იანვარს გამოცხადებული საბჭოთა რუსეთის სახალხო საბჭოს მეორე დეკრეტი—“სახელმწიფოსგან ეკლესიის და ეკლესიიდან სკოლის გამოყოფის თაობაზე” ანალოგს წარმოადგენდა, რომლის მიხედვითაც რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესია გაუთანაბრდა რუსეთში არსებულ სხვადასხვა რელიგიურ თემებსა და ორგანიზაციებს. ცხადი გახდა რომ ბოლშევიკური იდეოლოგიის გავრცელება ქვეყნის მასშტაბით შედეგად მოიტანდა არამართო ეროვნული თავისუფლების იდეის დასამარებას, არამედ ქართული ეროვნული მენტალობის სრულ დასამარებას.

1921 წლის 1-5 სექტემბერს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საკათალიკოსო საბჭომ სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქად აირჩია ჭყონდიდელ-ბედიელი ეპისკოპოსი ამბროსი (ერისკაცობაში ბესარიონ ხელაია), მან არჩევითანავე ზუსტად განსაზღვრა თავისი მოღვაწეობის ძირითადი მიმართულება—ებრძოლა საქართველოს ეკლესიის გადარჩენისა და საქართველოს ეროვნული თვითმყოფადობისათვის<sup>132</sup>.

აღნიშნულ პერიოდში განსაკუთრებით გამძაფრდა ბრძოლა ეკლესიის წინააღმდეგ, დაიწყო ხუროთმოძღვრების ძეგლების განადგურება, მათი მასიური ბარბაროსული ნგრევა, ხატების და ძვირფასი ფრესკების დაზიანება, საეკლესიო განძეულის დატყვევება, ჯვრების ჩამოყრა ეკლესიის გუმბათებიდან. გაძლიერდა ბრძოლა ყოველგვარი ეროვნულის

---

<sup>132</sup> ქ. პავლიაშვილი. საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია (1800-1945), ნაწ. I. თბ., 2008. გვ. 439.

წინააღმდეგ, რადგან როგორც ცნობილია საბჭოთა ხელისუფლებას განსაკუთრებული დამოკიდებულება და პოლიტიკა ჰქონდა შემუშავებული ცალკეული რესპუბლიკისადმი, მათ შორის ცხადია საქართველოსადმიც, რაც იმით განისაზღვრებოდა, რომ მათი ერთიან საბჭოთა სივრცეში შეთვევა მოხდებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ განხორციელდებოდა ეროვნული მენტალობის მაქსიმალურად მძიმე, გაუსაძლის მდგომარეობაში ჩაყენება ან მისი სრული განადგურება. ეროვნული რელიგია და ეკლესია ისტორიულად ეროვნული თვითშეგნების დამცველად და ერთ-ერთ უმთავრეს იდეოლოგიად გვევლინებოდა, რის ნათელ დადასტურებასაც საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია წარმოადგენს, რომელიც საუკუნეთა მანძილზე ქართველთა ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ მენტალობას განსაზღვრავდა და მის სიძლიერეს დიდწილად განაპირობებდა, სწორედ ამიტომ მიაჩნდათ კომუნისტებს აუცილებლად ეკლესიის სამაგალითო დასჯა, რადგან მათ მშვეივრად იცოდნენ, რომ მისი მაქსიმალური დაკნინების გზით მოსახლეობაში მომხდარიყო ეროვნული თვითშეგნების მაქსიმალური დეგრადირება.

საქართველოს მთავრობამ, 1923 წლის ნოემბერში, მიიღო დადგენილება საეკლესიო განძეულობის გამოყენების წესის შესახებ, რომლის თანახმად, დაზურული ეკლესიების ქონებიდან, რომელსაც ისტორიული მნიშვნელობა ჰქონდა, გადაეტანათ სამუზეუმო დაწესებულებებში. დარჩენილი საეკლესიო განძეული (ოქრო, ვერცხლი, ძვირფასი ქვები) გადაეცა ადგილობრივ ხელისუფლებას კულტურულ საგანმანათლებლო საქმის მოსაგვარებლად. აღნიშნულის მაგალითად შეიძლება გამოდგეს ის, რომ ამ პერიოდში მოხდა მოწამეთას მონასტერში მურვან ყრუს მიერ ნაწამები მთავრების-დავით და კონსტანტინე მხეიძეების საფლავების გახსნა და წმინდა ნაწილების გამოტანა.

ტლანქმა და უხეშმა ანტირელიგიურმა პოლიტიკამ საქართველოს ეკლესიის მსახურთა უკმაყოფილება გამოიწვია. ისინი მასობრივად ჩაებნენ ეროვნულ-

განმათავისუფლებელ მოძრაობაში. 1924 წლის აგვისტოს აჯანყებულები მოითხოვდნენ სარწმუნოების თავისუფლებასაც.

ამ აჯანყებიდან კომუნისტურმა პარტიამ გარკვეული დასკვნები გააკეთა. საქართველოს ცაკმა 21 ნოემბრის დადგენილებით, გააუქმა ყველა ძველი ინსტრუქცია და დადგენილება რელიგიის საკითხებზე და მიიღო ახალი, რაც სრულიად არ ნიშნავდა უკანდახევას. პირიქით – მოუწოდებდა პარტიულებს და კომკავშირლებს მეტი სიფრთხილით, მეტი წინდახედულობით, გამოცდილების გამოყენებით, ჩადენილი შეცდომების არდავიწყებით, განეგრძოთ თავდაუზოგავი ბრძოლა ყოველგვარი ღმერთის, ეკლესიების, რელიგიური დღესასწაულების, ქელებებისა და “ცრურწმენათა” წინააღმდეგ.

1921-1925 წლებში რესპუბლიკურ და ადგილობრივ პრესაში, გაზეთები: “კომუნისტი”, “ზარია ვოსტოკა”, “ახალგაზრდა კომუნისტი”, “ახალი სოფელი”, “ფუნარა”, “სოფლის კომუნისტი” და ა.შ. სისტემატურად აქვეყნებდა როგორც ორიგინალურ, ისევე თარგმნილ სტატიებს, წერილებსა და კარიკატურებს ანტირელიგიურ თემებზე, რომლებიც უმეტესწილად დაწერილი იყო დაბალ დონეზე.

საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე საქართველოში არსებობდა 1350 მართლმადიდებელი ეკლესია, 26 000 კულტის მსახური, 227 მთავარდიაკვანი, 1706 მონასტერი, 1388 ბერი, 6 ქალთა მონასტერი 280 მონაზონით.

20-30-იან წლებში წარმოებულმა უსამართლო და უკანონო მოქმედებებმა, რაც მარქსიზმ-ლენინიზმის თეორიის საფუძველზე კომუნისტური პარტიის ხელმძღვანელობით გატარდა, გამოიწვია ის, რომ საქართველოში 1300 ეკლესია დაიხურა თუ დაინგრა. მოქმედ ეკლესიად დარჩა მხოლოდ 50.

კატასტროფულად მცირდება ეკლესიის მსახურთა რაოდენობა. 1917 წელს ეკლესიას ჰყავდა 1527 ბერი და 1700 მღვდელი. საბჭოთა ხელისუფლების პირველ წლებში მათი რაოდენობა 100-მდე შემცირდა.

ხელისუფლებას აქტიურად დაუპირისპირდა კათოლიკოს-პატრიარქი ამბროსი, რომელიც თავის ქადაგებებში ამხელდა კომუნისტების ხალხის წინააღმდეგ ჩადენილ დანაშაულობებს.

პატრიარქ ამბროსის ბრძოლის ნათელ დადასტურებას წარმოადგენს მის მიერ გენუის საერთაშორისო კონფერენციაზე გაგაზავნილი მემორანდუმი, სადაც თვალნთლივი ასახვა ჰპოვა იმ უმძიმესმა მდგომარეობამ, რომელიც საქართველოში საბჭოთა წყობის დამყარების შემდეგ დადგა.

კათოლიკოს-პატრიარქი თავის მიმართვაში განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ კომუნისტური ხელისუფლების მმართველობის დროს “მახინჯდება წინაპართა მიერ შექმნილი ეროვნული კულტურა, შეურაწყოფენ იმასაც კი, რაც ხალხისთვის ყველაზე ძვირფასია—მის რწმენას და სინდისის თავისუფლების ნიღბით უკრძალავენ თავისი რელიგიური მოთხოვნილებების თავისუფლად დაკმაყოფილებას.

სამღვდელოებას უმოწყალოდ სდევნიან. ეკლესია, რომელიც ამდენი საუკუნის მანძილზე კვლავაც ქართული სახელმწიფოს დიდებისა და ძლიერების მთავარ ფაქტორს წარმოადგენს, წართმეული აქვს ყველა უფლება, იმდენად, რომ მიუხედავად მისი შრომისა, მოკლებულია საარსებო დაშუალებების მოპოვების შესაძლებლობას.”<sup>133</sup>

აღნიშნულ მიმართვაში სარწმუნოებრივი ასპექტის პარალელურად აქტიურადაა განხილული ეროვნული თავისუფლების იდეაც. პატრიარქი მათ კომპლექსურად, ერთიანობაში განიხილავს და მოითხოვს, რომ “ქართველ ერს მიეცეს უფლება, თავისუფლად მოაწყოს თავისი ცხოვრება ისე, როგორც საჭიროდ ჩათვლის. განამტკიცოს თავისი პოლიტიკური და სოციალური არსებობის ის ფორმები,

---

<sup>133</sup> ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია), შეადგინეს, შენიშვნები და კომენტარები დაურთეს ბონდო კუპატაძემ, გოჩა საითიძემ, ჯაბა სამუშიამ, თბ., 2004. გვ. 549.

რომლებიც უკეთ მიესადაგება მის სულს, მისწრაფებებს, ჩვეულებებს და მის ეროვნულ კულტურას”<sup>134</sup>.

მიუხედავად იმისა, რომ პატრიარქ ამბროსის აღნიშნულ მოთხოვნას საერთაშორისო საზოგადოების მხრიდან კონკრეტული ქმედითი რეაგირება არ მოჰყოლია, აღნიშნული მიმართვის გაგზავნა მაინც მნიშვნელოვან მოვლენად უნდა ჩაითვალოს.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამ უაღრესად დიდი საფრთხე შეუქმნა ქართველთა ეროვნულ-სარწმუნოებრივ მენტალობას. ხელისუფლებამ თავისი მიზან-ამოცანების შესაბამისად აქტიური ბრძოლა დაიწყო ქართული ეკლესიის წინააღმდეგ, რადგან შესანიშნავად აცნობიერებდა, რომ სწორედ მისი დაკნინება-დასუსტების შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი ქართველთა ეროვნული თვითშეგნების მაქსიმალური შესუსტება და მოსახლეობაში სოციალისტური იდეების წარმატებული დანერგვა.

პროგრესულად მოაზროვნე ქართულმა საზოგადოებამ, კათოლიკოს-პატრიარქ ამბროსისა და სასულიერო კრებულის ხელმძღვანელობით, იმთავითვე ზუსტი ალლო აულო ხელისუფლების მიზნებსა და ამოცანებს, რის წინააღმდეგაც აქტიურად გაილაშქრა.

---

<sup>134</sup> ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია), გვ. 549-50.



**Mikheil Kartvelishvili**

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Faculty of Humanities. Direction-History

Phd Student

**The characteristics of the problem of National - religious  
identity in Soviet Georgia  
20 – ies of XX Century  
(Main Aspects)**

**Summary**

In February 25, 1921 Soviet Russia had violated the treaty of May 7, 1920 Democratic Republic of the occupation - annexed.

Active in the struggle against the Bolshevik government came to power in a Georgian national values, they clearly expressed the struggle of all the old stereotypes, which is why all the different peoples of the Soviet Union had the dignity to refuse. Between the old stereotypes of religions experienced extreme limit. Communists rejected communism in general, religion and proclaimed himself a new type of faith.

It can be concluded that the establishment of Soviet power in Georgia is a great danger threatens the Georgian national - religious mentality. The government's target - according to the active tasks in the fight against the Georgian church, as perfectly realized that it was his diminish - the weakening in the case it would be possible to weaken the Georgian national identity, and the successful implementation of socialist ideas. The progressive-minded community, with leadership pf the Catholicos - Patriarch of the Orthodox Ambrosi sometimes immediately clear goals and objectives of the government, which actively rebelled against it.

## ლელა გიორგაძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის  
საქართველოს ისტორიის სპეციალობის  
დოქტორანტი

### ათეიზმი და ურწმუნობა პოსტ-საბჭოურ საქართველოში (ახალი ათასწლეულის დასაწყისი)

ევროპისა და აზიის მიჯნაზე მდებარე საქართველოს მოსახლეობა ყოველთვის გამოირჩეოდა ეროვნული, ენობრივი, კულტურული და რელიგიური მრავალფეროვნებით. ქვეყნის ამგვარი რეალობა XXI საუკუნის დასაწყისშიც გრძელდება. 2002 წელს ჩატარებული სოციოლოგიური გამოკითხვების მიხედვით, საქართველოს 4,4 მილიონიანი მოსახლეობის ეროვნულ უმრავლესობას ქართველები შეადგენენ (დაახლ. მოსახლეობის 80%), შემდეგი დიდი ეროვნული ჯგუფია აზერბაიჯანელები (7%), სომხები (6%) და ა.შ. რელიგიური კუთვნილებაც მეტწილად შესაბამისადაა გადანაწილებული (სამწუხაროდ, საქართველოში ამ მხრივ ჩატარებული კვლევები დიდი იშვიათობას წარმოადგენს, ამიტომ ვკმაყოფილდებით ჩვენს ხელთ არსებული 2002 წლის გამოკითხვით და ასევე მცირე მასშტაბური კვლევებით). ქართველი მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობა თავს ქართულ მართლმადიდებელ ეკლესიას აკუთვნებს. მოსახლეობის დაახლ. 10% მუსლიმია (მათში მოიაზრება აჭარელი მუსლიმები და საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელები და ჩეჩენ-ქისტები). კათოლიკები დაახლოებით 0,8%-ს შეადგენენ, ქურთი იეზიდები 0,4%, ბერძნული მართლმადიდებელი ეკლესიის წარმომადგენლები 0,34% არიან, ხოლო ებრაელები 0,22%. პროტესტანტები და სხვა არატრადიციული დენომინაციები მეტ აქტიურობას

იჩენენ, მაგრამ რეალურად მოსახლეობის 1%-საც არ შეადგენენ<sup>135</sup>.

ამ მონაცემებს ეროვნულად განწყობილი ქართველი სიამაყით გაეცნობა. თუმცა, მოცემული სურათის რეალობაში დარწმუნება ადვილი არაა, როდესაც უკეთ ჩავეძიებით საზოგადოებაში არსებულ ვითარებას.

სხვადასხვა სოცილოგიური თუ ფსიქოლოგიური დაკვირვება ცხადყოფს, რომ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისადმი მოსახლეობის 80%-ის კუთვნილება მთლად რეალური არაა – ანუ, ესაა, უფრო მეტად, ფსიქოლოგიური მომენტი, როდესაც ადამიანი თავს აკუთვნებს ქვეყნის ტრადიციულ სარწმუნოებას, თუმცა ეს არაა ამ ადამიანების მორწმუნეობისა და ეკლესიურობის ხარისხის პირდაპირპროპორციული...

ამ მიმართულებით ერთ-ერთი მცირე კვლევა (1000 გამოკითხული) ჩატარდა 2003 წელს ფსიქოლოგ გაგა ნიჟარაძის ხელმძღვანელობით<sup>136</sup>. ამ კვლევის შედეგად გამოიკვეთა შემდეგი კონტურები:

კითხვაზე – მიიჩნევთ თუ არა თავს მორწმუნედ? 18,5 %-მა საკუთარი თავი ძლიერ მორწმუნეთა რიგს მიაკუთვნა, მეტნაკლებ მორწმუნეთა პროცენტული მაჩვენებელი 78%-ია, ხოლო 5%-ზე ოდნავ მეტმა არ მიიჩნია თავი მორწმუნედ. მხოლოდ უმნიშვნელო რაოდენობას გაუჭირდა კითხვაზე პასუხის გაცემა.

იმავე კვლევაში ჩადებული იყო წყვილადი დებულებაც: რა არის უმჯობესი ქვეყნისთვის: რომ ყველა ქართველი მართლმადიდებელი იყოს, თუ საზიანო არ იქნება სხვა აღმსარებლების არსებობაც. ამ კითხვაზე რესპოდენტთა 80% მიიჩნევს, რომ ყველა ქართველი მართლმადიდებელი უნდა იყოს, ხოლო 20%-ისთვის ეს სულაც არაა აუცილებელი.

---

<sup>135</sup> <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108447.htm> International Religious Freedom Report 2008

<sup>136</sup> <http://www.radiotavisupleba.ge/content/article/1531440.html> მეთაე სტუდია 17.10.2003 509-ე გამოშვება: რელიგიური პრობლემატიკის საკითხებზე ჩატარებული კვლევა

60% მიიჩნევს, რომ აღმსარებლობის არჩევის საკითხში აუცილებელია თავისუფლება და ჩაურევლობა, 40% პირიქით ფიქრობს.

ამ კვლევის მიხედვით ჩანს, რომ ეკლესია დიდი მხარდაჭერით სარგებლობს. ეს კი განაპირობებს ტენდენციას, რომ არამორწმუნედ თავის გამოცხადება არაპოპულარულია, ანუ საზოგადოებრივი სახის შესანარჩუნებლად საკუთარი თავი მორწმუნედ უნდა ჩათვალოს და გამოაცხადოს.

იმისთვის, რომ დაერწმუნებულებიყავი ამ კვლევების სინამდვილეში, გადავწყვიტე რეალური სურათი შემესწავლა და გავცნობოდი საზოგადოებრივ აზრს იქ, სადაც ხალხი დაფარული სახელებით, მაგრამ გულწრფელად საუბრობს - ასეთია საქართველოს ვირტუალურ სივრცეში არც თუ მცირე რაოდენობის ფორუმები. რადგან საკითხი, რომელიც მე წამოვჭერი მრავალ ასპექტს მოიცავს, გადავწყვიტე დამეკონკრეტებინა და შემესწავლა ათეიზმის მდგომარეობა დღევანდელ საქართველოში, განსაკუთრებით ახალგაზრდებში. საკითხში უფრო ღრმად ჩახედვის შემდეგ, გამიჩნდა ეჭვი, რომ ახალ ათასწლეულში გაჩნდა ურწმუნოების/ათეიზმის ახალი სახეობა, რომელიც გათავისუფლებულია კომუნისტური გადმონაშთებისგან, არ არის პოპულარული სასაუბრო თემა, მაგრამ რეალურად სულ უფრო ფართოდ ვრცელდება, განსაკუთრებით ახალგაზრდებში. 1990-იანი წლებიდან რწმენისკენ მობრუნების ტენდენციების შემდეგ შეინიშნება სარწმუნოებისადმი საზოგადოების აღქმისა და დამოკიდებულების ცვლილება. ამის გათვალისწინებით უპრიანად მივიჩნიეთ საწყის ეტაპზე შეგვესწავლა აღნიშნული პრობლემა.

ათეიზმის თემა თითქმის ყველა ფორუმზეა გახსნილი. მომხმარებელთა არცთუ მცირე რაოდენობა ემხრობა მას და თავის პოზიციას სხვადასხვა არგუმენტებით ხსნის. თუმცა აქვეა აღსანიშნავი, რომ მკვეთრად ათეისტური პოზიცია იშვიათია, უმეტესად ფიქსირდება უარყოფითი ან აგნოსტიკური დამოკიდებულება ეკლესიისა და ზოგადად რელიგიის მიმართ. ასევე შეიმჩნევა გაუთვითცნობიერებულობა

ურწმუნოების საკითხში: ანუ ათეისტი არის ადამიანი, რომელიც ერთმნიშვნელოვნად უარყოფს ღმერთის არსებობას, ურწმუნო – არ მისდევს საეკლესიო ტრადიციებს და აგნოსტიკოსი – რომლისთვისაც სულ ერთია ნებისმიერი რელიგიური საკითხი და ტრადიცია. ფორუმების მონაწილეთა დიდი ნაწილისთვის ეს ასე მკვეთრად განსაზღვრული არ არის.

ფორუმის წევრები მიიჩნევენ, რომ რაც დრო გადის, ათეიზმი და ზოგადად არარელიგიურობა უფრო პოპულარული ხდება საქართველოში. ამის გამოძვევე სუბიექტურ და ობიექტურ მიზეზებზე ცოტა მოგვიანებით ვისაუბრებთ.

ფორუმელების მოსაზრებების შესწავლის საფუძველზე გამოიკვეთა რამდენიმე მიზეზი, რის გამოც ისინი მიიჩნევენ, რომ არარელიგიურობა უფრო მეტად იკიდებს ფეხს ქართულ საზოგადოებაში:

1. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ მართლმადიდებლური სარწმუნოება იქცა ეროვნულობისა და პატრიოტიზმის სიმბოლოდ და შესაბამისად, თითქმის სავალდებულოდ. შესაბამისად, 1990-იანების „ისტერიული გაქრისტიანება-გამართლმადიდებლობის“ ფონზე ბუნებრივად გაჩნდა საწინააღმდეგო ტენდენცია, რაც უფრო მეტად „ფსევდოათეიზმი და უკურეაქციაა ტყუილად პირველისმწერელი ხალხის საქციელზე“<sup>137</sup>;
2. ეკლესიამ ვერ მოახდინა საჭირო დროს სწორად თავის წარმოჩენა – ეს მოსაზრება არსებობს, მაგრამ ნაკლებად პოპულარულია;
3. ფორუმების წევრების ნაწილი მნიშვნელოვან დაბრკოლებად მიიჩნევს მოძღვართა არასაკმარის განთლებულობას და რაც მთავარია, მათ მოუცლევლობას. ფორუმების მომხმარებელთა შორის არაერთხელ დაფიქსირდა შემდეგი პოზიცია: „მე ათეიზმსა და მორწმუნეობას შორის ვარ გაჭვდილი. ბევრი

---

<sup>137</sup> <http://forum.tsu.ge/lofiversion/index.php/t14364.html> - aivi, Jun 23 2009, 0:36

კითხვა მაქვს, რაზეც ვერავინ გამცა პასუხი<sup>138</sup>“. ძნელი სათქმელია ვინ სად ეძებს მისთვის საინტერესო კითხვაზე პასუხს, მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ ფორუმელების გარკვეული ნაწილი წუხს ან ამაყობს იმით, რომ მისთვის საინტერესო საკითხებზე მოძღვრებს ესაუბრნენ ან ეკამათნენ და საბოლოოდ მათგან ან პასუხი ვერ მიიღეს ან გარკვეულ კითხვებში „ჩაჭრეს“. ფაქტი ფაქტად რჩება, თანამედროვე მოძღვრების ინტელექტუალური დონე ხშირად ვერ პასუხობს ახალგაზრდათა ინტერესებს: 1990-იანებში სხვა დამოკიდებულება იყო ეკლესიის მიმართ – მაშინ მთავარი იყო ჩატარებულიყო წირვა-ლოცვა, აღსრულებულიყო რიტუალები და მანამდე ყოველივე ამას მოკლებული საზოგადოება ხსნად და შველად მიიჩნევდა მათში მონაწილეობას. მაგრამ დრო და თაობა სწრაფად შეიცვალა და გაჩნდა ახალი მოთხოვნები ეკლესიისა და მათ მესვეურთა მიმართ. ახალგაზრდებისთვის, რომლებიც ინფორმაციული ეპოქის შვილები არიან, აღარაა საკმარისი მხოლოდ საეკლესიო რიტუალებში მონაწილეობის მიღება, მათთვის უაღრესად მნიშვნელოვანი გახდა მეტი ცოდნის მიღება. მოუძზადებელი მოძღვრები, რომლებიც ვერ პასუხობენ ახალგაზრდების მოლოდინს საქციელით თუ ინტელექტით, დაბრკოლებად ეღობებათ მათ, ხოლო ინტელექტუალური მოძღვრის შემთხვევაში პრობლემას მისი მოუცლევლობა წარმოადგენს, როცა მას ფაქტობრივად არ აქვს დრო მრევლის წარმომადგენლებთან პირადი საუბრისთვის (რაც ასევე დაბრკოლებად იქცევა, განსაკუთრებით დამწყებთათვის).

4. შემდეგი მიზეზი შეიძლება წინა მიზეზიდანაც გამომდინარეობდეს ან დამოუკიდებლად გაჩნდეს – ესაა ადამიანის ეგოცენტრიზმი. ანუ ათვისტს (უფრო ხშირად, უბრალოდ, ურწმუნოს) მეტად სწამს საკუთარი თავის, შესაძლებლობების, ინტელექტის. ამის დასტურად, ერთ-ერთი ფორუმელი წერს: „საქარველოში მე ფორუმელი და

---

<sup>138</sup> <http://tbiliso.ge/index.php?/topic/2665> - ზატოიჩი -14 July 2009 - 04:33 AM

სტუდენტი ათეისტების გარდა სხვა ათეისტი არ მინახავს. შესაძლოა ვაჭარბებდე, მაგრამ ეს იმის ბრალია, რომ საქართველოში ინტელექტუალური პოტენციალი დაბალია“.<sup>139</sup> საერთოდ, არამორწმუნეთა, მეტადრე ათეისტთა აზრი ასეთია, რომ მორწმუნეები ნაკლებს აზროვნებენ, რადგან მინდობილი არიან ღვთიურ ძალას, მაშინ, როცა არამორწმუნეები და ათეისტები საკუთარი პიროვნული სიძლიერითა და ინტელექტით ამყობენ, რადგან დამოკიდებულნი არიან მხოლოდ საკუთარ თავსა და შესაძლებლობებზე და არა „გამოვინილ ზებუნებრივ ძალებზე“. ასეთი დამოკიდებულება დამახასიათებელია ყველა ათეისტ-არამორწმუნისათვის არამხოლოდ საქართველოში, არამედ მსოფლიოშიც.

5. ათეიზმისა და/ან არამორწმუნეობის ერთ-ერთი მიზეზი მებრძოლი ათეიზმის უახლოესი წარსულიცაა. საბჭოთა კავშირში დაბადებულ-გარზდილი ადამიანები და მათი შვილები ძალაუნებურად მაშინდელი იდეოლოგიის გავლენის ქვეშ რჩებიან, თუმცა ეს შემთხვევა არაა იმდენად გავრცელებული და უფრო მეტად უფროსი თაობის წარმომადგენლებს ენებათ.
6. ათეიზმის გაპოპულარულების კიდევ ერთ მიზეზად მიიჩნევა მოლა. ერთ-ერთი ფორუმელი ამბობს – როგორც 90-იან წლებში იყო მორწმუნეობა მოღური, ისე ახლა დასავლეთიდან შემოსული ათეიზმი და ლიბერალიზმი მოლაში და ქართველებიც ვცდილობთ მსოფლიო მოდის ტენდენციებს არ ჩამოვრჩეთო<sup>140</sup>.

საქმე ისაა, რომ სუფთა წყლის ათეისტი იშვიათობა ჩვენ საზოგადოებაში, ძირითადად ურწმუნოები, ეკლესიაზე გაბრაზებულები, ანტიქრისტიანები ან ნიჰილისტები გვხვდებიან. ზოგს მიაჩნია, რომ ეკლესია ხელისშემშლელია

---

<sup>139</sup> <http://forum.ge/?s=5668e22b7db547f1807bacdf7dcadb73&f=84&st=15> ნიკუშა მარქსი - 20 Dec 2007, 11:52 #7801195

<sup>140</sup> <http://politforumi.com/lofiversion/index.php?t5041.html>

germany87, Apr 25 2009, 04:00 PM

მასა და ღმერთს შორის ურთიერთობებში, ზოგი ფიქრობს, რომ ეკლესია ის მანქანაა, რომელიც მასების მართვისთვისაა გამოგონილი, ზოგი კი უბრალოდ იბრალებს ათეისტობას იმისთვის, რომ იყოს გამორჩეული. არაერთი შემთხვევაა, როდესაც ეკლესიაში შესული მოუმზადებელი ადამიანი გამოაძევეს არასწორი ჩაცმულობისა თუ სხვა ნიშნის მიზეზით. ეკლესიისა და მართლმადიდებლობის წინააღმდეგ მათ განსაწყობად ესეც საკმარისი გახდა.

უნდა აღვნიშნო, რომ ფორუმებზე შემხვდა რამდენიმე წევრის ნაწერი, რომელნიც საუკეთესონი იქნებოდნენ ქრისტიანულ ძიებებსა და ღვთისმეტყველებაში, ათეისტური და აღმოსავლური ფილოსოფიით რომ არ იყვნენ გატაცებულნი. საერთოდ, აღსანიშნავია, ახალგაზრდა თაობის არცთუ დიდი, მაგრამ მნიშვნელოვანი ნაწილის ინტელექტუალური წიაღსვლები, განათლებულობა და ანალიტიკური აზროვნება. ე.წ. პოსტების კითხვისას ბევრ საინტერესო მოსაზრებას გავეცანი. რა თქმა უნდა, ყველას ვერ მოვათავსებ ამ ნაშრომში, თუმცა ათეიზმისა თუ ურწმუნოების გამომწვევ ფსიქოლოგიურ ფაქტორებზე გადასასვლელად ერთ-ერთი ფორუმელის დასკვნას გამოვიყენებ: „ათეიზმი ნაკლები ტვირთის თრევაა ცხოვრებაში<sup>141</sup>“. სწორედ ეს და სხვა რამდენიმე ფსიქოლოგიური ფაქტორი და განწყობა განაპირობებს ადამიანის დაშორებას რელიგიისგან.

ურწმუნოების გამომწვევი ფსიქოლოგიური ფაქტორების გასაცნობად რამდენიმე თანამედროვე ევროპელი და ამერიკელი ფსიქოლოგის კვლევას მივმართეთ, რომელთაც ამ საკითხებზე აქვთ ჩატარებული დაკვირვებები.

საინტერესო დასკვნები აქვს გაკეთებული ნიუ იორკის უნივერსიტეტის წამყვან ფსიქოლოგს პოლ ს. ვიტსს<sup>142</sup>. მისი

---

**141** <http://planeta.ge/index.php?showtopic=1953> – HaMMerFaLL 17 July 2009 - 03:22 AM

<sup>142</sup> <http://www.simpletoremember.com/articles/a/psychology-of-atheism/> Psychology of Atheism. Paul C. Vitz



აზრით, არსებობს ორი ზოგადი ფაქტორი, რამაც შეიძლება ადამიანი ათეიზმამდე მიიყვანოს: 1. რწმენა იმისა, რომ ათეიზმი არის რეალისტური, მაშინ როდესაც სარწმუნოება სასურველობის ფიქრია (წისკფულ ტჰინკინგ) და 2. პიროვნული მიზეზები. ამ უკანასკნელში ერთიანდება რამდენიმე ფაქტორი: ა) პროვინციალიზმის ფონზე დაბნეულობის გამო საერთო ცხოვრებაში გამოცდილების მიღების სურვილი; ბ) გამორჩეულობის სურვილი; გ) პიროვნულად მოხერხებული მდგომარეობა არსებულ სეკულარულ საზოგადოებასა და დაჩქარებულ დროში.

ამ თვალსაზრისით, ვიტსი განიხილავს ფროიდის მოსაზრებას ათეიზმთან დაკავშირებით. ეს უკანასკნელი საკუთარი „პროექციის თეორიის“ მიხედვით მიიჩნევდა, რომ ადამიანი ქმნის/ივონებს რელიგიას იმისთვის, რომ თავი დაიცვას ზებუნებრივი ძალებისგან. როგორც ბავშვს სჭირდება მამა, ისე ადამიანი გრძნობს მცველი ღმერთის შექმნის საჭიროებას. ხოლო ოიდიპოსის კომპლექსის გათვალისწინებით, ათეიზმი სწორედ ის მოვლენაა, როცა ადამიანს სურს ღმერთის ანუ მამის განსახიერების მოკვლა.

იმისთვის, რომ ეს თეორია გადაემოწმებინა, პოლ ვიტსმა გამოიკვლია ყველა მეტ-ნაკლებად ცნობილი წარსული თუ მისი თანამედროვე ათეისტი ფსიქოლოგების ბიოგრაფია. ამ დაკვირვების მიხედვით ვიტსი მივიდა დასკვნამდე, რომ ისეთი ცნობილი ფსიქოლოგებისა და ფილოსოფოსების ბიოგრაფიებში, როგორებიც იყვნენ: ზიგმუნდ ფროიდი, თომას ჰონი, ლუდვიგ ფონ ფოიერბახნი, შოპენჰაუერი, ნიცშე და სხვები, უკლებლივ ყველას აქვს ბავშვობისდროინდელი ოჯახური პრობლემებით დაზიანებული ფსიქიკა. უკლებლივ ყველა ამ შემთხვევაში ოჯახური პრობლემები დაკავშირებულია მამებთან და მათ შორის, ყველაზე მსუბუქი ტრამვა, რომელიც იმდენად დიდად არ მოქმედებდა მოზარდის თავმოყვარეობაზე, მამის გარდაცვალება იყო (სხვა შემთხვევებში ეს იყო ზნეობრივად გახრწნილი მამა; მამა, რომელმაც ოჯახს უღალატა და იმავე ქალაქში სხვა ქალთან დაიწყო ცხოვრება; აგრესიული მამა; მამა, რომელსაც არ

შეედლო ოჯახის რჩენა; მამა, რომელმაც ოჯახის წევრი ან უცხო ადამიანი მოკლა და მრ. სხვ.).

საპირისპირო მდგომარეობა გვაქვს მორწმუნე მეცნიერებთან, რომლებსაც შესანიშნავი ურთიერთობა ჰქონდათ მამებთან. პოლ ვიტსი გამოყოფს ორ გამონაკლის შემთხვევას: ერთია ჯონ სტუარტ მილი, რომელიც ცნობილი ათეისტი იყო, მიუხედავად იმისა, რომ მას შესანიშნავი ურთიერთობა ჰქონდა მამასთან. მაგრამ აქ სხვა ფაქტორი იყო – მისი მამა იყო ათეისტი და შვილში ასეთი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბება ბუნებრივი იყო. ასევე იყო დიდრო, რომელსაც მოზრდილობამდე კარგი ურთიერთობა ჰქონდა მამასთან.

ფსიქოლოგები აღიარებენ, რომ რწმენა ან ურწმუნოება არაა დიდად დამოკიდებული გარემო ფაქტორებსა და გავლენაზე, ანუ შესაძლოა მორწმუნეობა გაგრძელდეს ინერციითა და ტრადიციით, რაც არსებობს ოჯახსა თუ გარემოში; შეიძლება პირიქით, იქცეს ადამიანისთვის თავის დაღწევის, წინააღმდეგობის და შესაბამისად, ურწმუნოების მიზეზად. შესაძლებელია საწინააღმდეგოც, ურწმუნო ადამიანი გახდეს დიდი მორწმუნე და თითოეული ამ შემთხვევის არაერთი მაგალითი გვაქვს თუნდაც დღევანდელ ყოფაში.

ფსიქოლოგები გამოყოფენ ურწმუნოების სამ სახეს: „პოზიტიური ათეიზმი“ - ერთმნიშვნელოვნად ღვთის ურწმუნოება; „ნეგატიური ათეიზმი“ - უბრალოდ თეისტური რწმენის არქონა და „აგნოსტიციზმი“ - რომელსაც არც სწამს და არც არ სწამს ღმერთის. ფილოსოფოსები ბევრს დაობენ იმაზე, მიიჩნიონ თუ არა ათეიზმი რელიგიად. წამყვანი ათეისტი ფილოსოფოსი მაიკლ მარტინი<sup>143</sup> (2002) მიიჩნევს, რომ ათეიზმი უნდა იყოს განხილული რწმენის თვალსაზრისით, რადგან იგი მოიცავს რწმენას. დაახლოებით იმავეს ამტკიცებს ღვთისმეტყველი ა. ოსიპოვი, ოღონდ ცოტა

---

<sup>143</sup><http://books.google.ge/books?id=ETVvk59xbc90C&pg=PA132&lpg=PA132&dq=psychology+of+faith+and+atheism&source> - The Psychology of Religion: An Empirical Approach, By Ralph W. Hood, Peter C. Hill, Bernard Spilka

განსხვავებულ ასპექტში, როცა ამბობს „ათეიზმი არის რწმენა და რწმენათა შორის ერთადერთი, რომელსაც თავისი ნამდვილობის დამამტკიცებელი არცერთი არგუმენტი არ გააჩნია“-ო.<sup>144</sup>

ამერიკელი ფსიქოლოგების დაკვირვებით არსებობს ცხოვრებისეული პერიოდები, როდესაც ადამიანი დროებით ან სამუდამოდ ტოვებს რწმენას. ასეთი კვლევა ჩატარდა კოლეჯის სტუდენტებზე 1991, 1993 და 1999 წლებში. უმეტესობა მორწმუნე სტუდენტებისა ინერტული გახდა რელიგიის მიმართ სტუდენტობის წლებში, მაგრამ კოლეჯის დასრულების შემდგომ ისინი დაუბრუნდნენ ეკლესიას. ფსიქოლოგების დაკვირვებით, ერთ-ერთ განმაპირობებელ ფაქტორად ამ სტუდენტების ოჯახებში დაბრუნება და ოჯახთან ახლო ურთიერთობა გახდა.

ამავე საკითხზე 1977 წელს ამერიკელმა ფსიქოლოგებმა კაპლოვიცმა და შეროუმ<sup>145</sup> ჩატარეს კვლევა და გამოყვეს 4 ფაქტორი, რომელიც განაპირობებს ურწმუნობას (რწმენის მიტოვებას): 1. მცირე დოზით მშობლებთან ურთიერთობა, 2. ნევროზისა ან ნერვული დარღვევების სიმპტომები, 3. რადიკალური ან მემარცხენე პოლიტიკური ორიენტაცია, 4. ინტელექტუალიზმის პრეტენზია (მეტნაკლებად შესაბამისი საფუძვლით).

რა თქმა უნდა, ამერიკელი ფსიქოლოგების დაკვირვება შესაძლოა ჩვენ დიდად ვერ გამოვიყენოთ, რადგან საზოგადოებრივი თუ პიროვნული მსოფლმხედველობა და ფსიქოლოგია ეროვნებებს შორის დიდად განსხვავდება, მაგრამ მიმაჩნია, რომ ეს დაკვირვებები და მიგნებები კარგი გაკვეთილი უნდა იყოს ქართული საზოგადოებისთვის,

---

144 ჟურნ. „კარიბჭე“, 2004, ივლისი. პროფესორ ა. ოსიპოვის ლექციის მიხედვით მოამზადა მღვდელმა თეოდორე გიგნაძემ

<sup>145</sup><http://books.google.ge/books?id=ETVk59xbc90C&pg=PA132&lpg=PA132&dq=psychology+of+faith+and+atheism&source> - The Psychology of Religion: An Empirical Approach, By Ralph W. Hood, Peter C. Hill, Bernard Spilka

განსაკუთრებით მეცნიერებისთვის და ეკლესიის მესვეურთათვის.

რადგან ანალიზისას გავცდით საქართველოს ფარგლებს, მინდა აქვე მოვიყვანო სტატისტიკა, რომელიც გვიჩვენებს, რომ მსოფლიოში გავრცელებული რელიგიების (ქრისტიანობა (ყველა მიმართულების) – 33%, ისლამი (ყველა მიმართულების) – 21%) შემდეგ, ათეიზმი/ურწმუნეობა/აგნოსტიციზმი<sup>146</sup> მესამე ადგილზეა მსოფლიო მოსახლეობის 16%-ით. ურწმუნოების ყველაზე მაღალი მაჩვენებელი შვედეთშია, იგი მოსახლეობის 46-85%-ს<sup>147</sup> შეადგენს. იაპონიაში 64-65% თვლის თავს ათეისტად-ურწმუნოდ; იტალიაში 6%, ისრაელში – 15-37%, უკრაინაში 20%, სომხეთში 14%, რუსეთის საზოგადოებაში ათეიზმი და ურწმუნეობა დაახლ. 24-48%-მდე მერყეობს, ხოლო ერთადერთ ქვეყანაში - საბერძნეთში, სადაც მართლმადიდებლობა სახელმწიფო რელიგიადაა გამოცხადებული, ეს მაჩვენებელი 16%-ის ტოლია<sup>148</sup>. უცნაურ დასკვნამდე მივიდნენ მკვლევარები, მსოფლიოში ათეიზმისა და ურწმუნოების საკითხის შესწავლისას. მინესოტას უნივერსიტეტის მკვლევარებმა აღმოაჩინეს, რომ მსოფლიოში ათეისტები ყველაზე ნაკლები ნდობით სარგებლობენ ისეთ უმცირესობებთან შედარებითაც კი, როგორებიც არიან მუსულმანები, ახალი ემიგრანტები, სექსუალური უმცირესობები და კრიმინალებიც კი. მართალია, ზოგადად ათეისტები უმცირესობას წარმოადგენენ, მაგრამ ისინი

---

<sup>146</sup> მისანიშნებელია, რომ ზუსტი ციფრების მიღება მეტად რთულია, როგორც ზოგადად სარწმუნოების საკითხში, ისე ურწმუნოების შემთხვევაშიც, რადგან გამოკითხულთაგან გარკვეული ნაწილი აკუთვნებს თავს ურწმუნოებს, მაგრამ მხოლოდ მცირე რიცხვი თუ აღიარებს რომ ეკუთვნის ათეისტთა რიგებს.

<sup>147</sup> ორი მაჩვენებელი აღნიშნავს სხვადასხვა გამოკითხვათა შედეგების მიხედვით მინიმუმ და მაქსიმუმ პროცენტულობას.

<sup>148</sup> [http://www.adherents.com/largecom/com\\_atheist.html](http://www.adherents.com/largecom/com_atheist.html) Top 50 Countries With Highest Proportion of Atheists / Agnostics (Zuckerman, 2005)

შედარებით გავრცელებულნი არიან ევროპაში, ავსტრალია-ახალ ზელანდიაში და ყოფილ და ახლანდელ კომუნისტურ ქვეყნებში. აღსანიშნავია, რომ შედარებითი კვლევის მიხედვით მსოფლიოში დაახლოებით 14-16% ურწმუნოა, ხოლო ათეისტები 2,5-4%-ს შეადგენენ<sup>149</sup>. ამ მონაცემების მიხედვით ირკვევა, რომ ათეისტები რაოდენობრივად იმაზე მეტნი არიან, ვიდრე ოდესმე ყოფილან, თუმცა პროცენტული მაჩვენებელი აჩვენებს თითქოს მათი რაოდენობა იკლებს. ეს იმიტომ, რომ შობადობა გაცილებით მაღალია რელიგიურ საზოგადოებებში<sup>150</sup>.

რუსეთში პოსტსაბჭოური ათეიზმის კვლევისას აღმოვაჩინეთ, რომ რუსი ათეისტები დიდად განსხვავდებიან ქართველი თანამოაზრეებისგან. იქ ათეიზმი გაცილებით აგრესიულია, ორგანიზებული და აქტიური. მისი აქტიურობის გამოვლენა 1993-94 წლებიდან დაიწყო და დღეს უკვე მოიცავს საზოგადოების მნიშვნელოვან ელიტარულ ნაწილს, როგორებიც არიან მეცნიერები, პოლიტიკოსები, ჟურნალისტები და რაც მთავარია, სტუდენტი-ახალგაზრდები. მათ შექმნილი აქვთ ორგანიზაციები, ჟურნალები, საიტები და დიდად აქტიურობენ პოლიტიკაში დამკვიდრებისთვისაც.

შედარებისთვის დავინტერესდი საქართველოს ათეისტებით, მაგრამ საკუთარი ძალებით მივაკვლიე მხოლოდ „საქართველოს ათეისტთა ვებგვერდს“<sup>151</sup>, რომელიც შექმნილია რუსულ სერვერზე 2006 წელს და ამდენი წლის არსებობის მანძილზე მე მხოლოდ 880-ე ვიზიტორი ვიყავი. სასაცილო და ერთგვარად ამაზრზენი იყო ის ფაქტიც, რომ როდესაც მოვისურვე გავცნობოდი საიტის ფორუმს, ლინკმა გადამიყვანა ფრიად უხამს რუსულ გვერდებზე. ეს ყველაფერი არასერიოზულად აღიქმება, აჩენს კითხვებს, თუმცა ამასთანავე ყველაფერი პასუხის გარეშეც ნათელი ხდება.

---

<sup>149</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics\\_of\\_atheism](http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_atheism)

[Discrimination against atheists](#)

<sup>150</sup> [http://wapedia.mobi/en/Demographics\\_of\\_atheism](http://wapedia.mobi/en/Demographics_of_atheism) - Eurobarometer Poll 2005

<sup>151</sup> <http://geoatheism.narod.ru/publications1.htm>

პოსტსაბჭოურ ქართულ საზოგადოებაში დიდია ეკლესიისადმი ნდობა. კვლევების მიხედვით, ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელის სიტყვას ქვეყნის პირველ პირზე მეტი რეიტინგი გააჩნია. დღესდღეობით ერთგვარ პლიუსად მიიჩნევა მორწმუნეობა და ეკლესიურობა – რაც არსებულ გადატვირთულ დროში არცთუ იოლი შესასრულებელია. ურწმუნეობა და ათეიზმი, ასეთ მორწმუნე საზოგადოებაში არაერთგვაროვნად აღიქმება, ასოციაციას იწვევს კომუნისტურ წარსულთან და წარმოშობს ერთგვარ გაუცხოებასაც კი. თუმცა არამორწმუნეობა სულ უფრო ვრცელდება ახალგაზრდებში, რომლებიც ზემოთ ჩამოთვლილი მიზეზების გარდა ვერ ნახულობენ დროს ეკლესიაში სასიარულოდ. ეკლესიის მხრიდან დიდია ღვაწლი საზოგადოების ასეთ რადიკალურ ცვლილებაში ბოლო 20 წლის მანძილზე. არც ისაა დასაუწყებელი, რომ საზოგადოება თავად იყო ტრადიციული და მისი მხრიდან მზაობამ და ეკლესიის მესვეურთა მხრიდან აქტიურობამ გამოიღეს ნაყოფი და დღეს ქართველი ერი რელიგიურად და ეკლესიურად მიიჩნევა. ამას არაერთი უცხოელი დამკვირვებელი თუ რიგითი სტუმარი აღნიშნავს. თუმცა ეკლესიის მხრიდან ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი, რომ გამოინახოს ახალი გზები და ენა ახალ თაობასთან სასაუბროდ და მათ შესანარჩუნებლად და არ მოხდეს ეს საეკლესიო ტრადიციების დათმობისა და გათანამედროვეების ხარჯზე, როგორც მოხდა კათოლიკურ და სხვა რელიგიებში. მაგრამ ისიც აღსანიშნავია, რომ რწმენა მეტად პიროვნული საკითხია და თუ ადამიანში დევს რწმენისა თუ ურწმუნეობისკენ ლტოლვა, ვერანაირი გარემო პირობა ვერ შეაცვლევინებს აზრს. დამაიმედებლად ჩანს ის ფაქტი, რომ დღევანდელ ახალგაზრდობაში მორწმუნეობის დამცველი გაცილებით მეტია, თუმცა უმეტესობის ცოდნა არ შეესაბამება მათი რელიგიურობის სურვილს.

**Lela Giorgadze**

Ivane Javakhsvili Tbilisi State University

Faculty of Humanities

Direction-history of Georgia

PhD Student

**Atheism and Faithlessness in Post-Soviet Georgia  
(The beginnings of the new millennium)**

**Summary**

According to the various sociological and psychological researches we can conclude that the fact that 80% of the population of Georgia belongs to the Georgian Orthodox Church is not entirely true. It's a kind of a psychological moment when the person treats himself/herself as a part of the traditional religion of his/her country, but this doesn't say much about the quality or level of faithfulness and religiousness of this person.

To persuade myself in the reality of the results of those researches, I decided to explore and get familiar with the real picture of public opinion, where people are hidden under various nicknames, but express their opinion sincerely – I mean the numerous internet forums in Georgia.

There are many hot topics and discussions open on almost all Georgian internet forums about atheism. Irreligiousness is supported by significantly many users explaining and therefore trying to strengthen their positions by different arguments. But there is also notable that there is a very small number of the users being radically atheists. Mostly the users have somehow negative or agnostic attitude towards the church and religion in general. There is difficult to find a real atheist in the Georgian society. Irreligious and faithless part of the public are mainly the people who are angry at church for different reasons, anti-christians and nihilists.

We have referred the researches of some European and American contemporary psychologists in order to study the psychological factors that cause faithlessness in the society. In

this paper there are also used some statistical data collected from worldwide researches.

### **ლედი მარკოზაშვილი**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის  
ქრისტიანობის ისტორიის სპეციალობის  
II კურსის მაგისტრანტი

### **„ალანის ეპარქიის“ საქმიანობის მოსალოდნელი შედეგები**

XX საუკუნის 90-იან წლებში პოლიტიკური პროცესების პარალელურად საქართველოს სამოციქულო ეკლესიაშიც პრობლემებმა იჩინეს თავი. ერთის მხრივ, სწორედ ამ პერიოდში 1990 წელს დედა ეკლესიამ აღიდგინა ავტოკეფალური ეკლესიის სტატუსი, მაგრამ მეორეს მხრივ, ქვეყანაში არსებულ პოლიტიკურ სეპარატიზმს თან დაერთო რელიგიური სეპარატიზმი აფხაზეთსა და ცხინვალის რეგიონში, რომელიც მიზნად ისახავდა პოლიტიკურთან ერთად ამ რეგიონების ეკლესიურ გაყოფას. ცხინვალის რეგიონში რელიგიური სეპარატიზმის სათავეებთან ვინმე ალექსანდრე ფუხაევი დგას, რომლის უმთავრეს მიზანს წარმოადგენდა რუსეთის ეკლესიასთან გაერთიანება. ამ საქმეში ალექსანდრე ფუხაევს რუსეთის ეკლესიის დახმარების იმედი იმთავითვე ჰქონდა. მოგეხსენებათ, რუსული ეკლესია წლების მანძილზე ემსახურებოდა რუსულ სახელმწიფო ინტერესებს, ამდენად, ფუხაევს იმედი ჰქონდა, რომ „პოლიტიკური მფარველი“, რომელიც უმთავრეს როლს ასრულებდა ქართულ-ოსურ დაპირისპირებაში, „ეკლესიური მფარველის“ ფუნქციასაც შეასრულებდა. 1992 წლიდან საეკლესიო სეპარატიზტებმა დასაყრდენი რუსეთის ემიგრანტულ ეკლესიაში ჰპოვეს, რომელიც



საქართველოს ეკლესიას, რუსეთის ეკლესიის ნაწილად თვლიდა და მის ავტოკეფალურობას არ აღიარებდა. ამდენად, განხეთქილებაში მყოფ ჯგუფთან არ გასჭირვებით საერთო ენის გამონახვა. “ემიგრანტულმა ეკლესიამ, ფუხაევის დაჯგუფება აღიქვა, როგორც კატაკომბური ეკლესია, რომელიც ემიგრანტული ეკლესიის დახმარებით ცდილობდა სამოქმედო არიალის გაფართოებას”.<sup>152</sup>

1993 წელს რუსეთის ემიგრანტულმა ეკლესიამ თავის მფარველობაში მიიღო ფუხაევის დაჯგუფება, ე.წ. „სამხრეთ ოსეთის საეკლესიო თემის“ სახით, რომელიც ჯერ ოდესატამბოვის შემდეგ შავი ზღვა-ყუბანის ეპარქიას დაუქვემდებარა. მასზე ზედამხედველობას ახორციელებდა ამ უკანასკნელის მიტროპოლიტი ბენიამინი. ამავე წელს ალექსანდრე ფუხაევის რუსეთის ემიგრანტული ეკლესიის მეთაურმა ლაზარ ზურბენკომ ხელი დაასხა დიაკნად.<sup>153</sup>

მოგვიანებით, რუსეთის ემიგრანტულმა ეკლესიამ გააცნობიერა, რომ თვითიზოლაციის პირობებში ყოფნა, გაურთულებდა ურთიერთობებს დანარჩენ მართლმადიდებლურ სამყაროსთან. მით უფრო მას შემდეგ, რაც რუსეთის საპატრიარქო უკვე თავისუფლად გამოვიდა მსოფლიო ასპარეზზე, მოიპოვა კიდევ უფრო დიდი ავტორიტეტი და გარკვეულწილად ემიგრანტული ეკლესია უფუნქციოდ რჩებოდა. 90-იანი წლების მიწურულიდან რუსეთის ემიგრანტულმა ეკლესიამ დაიწყო აქტიური მუშაობა, რათა გაეუმჯობესებინა ურთიერთობები რუსეთის საპატრიარქოსთან და სხვა მართლმადიდებლურ ეკლესიებთან, რამაც სერიოზული წინააღმდეგობები წარმოშვა ეკლესიის შიგნით. ემიგრანტული ეკლესიის ნაწილი, თვლიდა, რომ რუსეთის ეკლესია იყო საბჭოთა ლიდერების მერ შექმნილი, ამდენად

---

<sup>152</sup> Kimitaka Matsuzato, *South Ossetia and the Orthodox World: Official Churches, the Greek Old Calendarist Movement, and the So-called Alan Diocese*, 280, 2010. [jcs.oxfordjournals.org](http://jcs.oxfordjournals.org)

<sup>153</sup> [http://www.synodinresistance.org/Annals\\_en/E2a1073XeironiaEpAlanias.pdf](http://www.synodinresistance.org/Annals_en/E2a1073XeironiaEpAlanias.pdf)

ეწინააღმდეგებოდა მათთან კავშირს.<sup>154</sup> როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ფუხაევის ჯგუფის მიზანი იყო რუსული ეკლესიის დაქვემდებარებაში ყოფნა, სწორედ ამიტომ შეეცადნენ კავშირი დაემყარებინათ პრორუსულ ჯგუფთან. თუმცა არც ეს კავშირი შედგა, რუსეთის საპატრიარქო ოფიციალურად აღიარებს ცხინვალის რეგიონზე საქართველოს საპატრიარქოს იურისდიქციას, ამდენად ემიგრანტული ეკლესიის პრორუსულ ჯგუფს რუსულ ეკლესიასთან გაერთიანების შემთხვევაში იგივე პოზიცია უნდა დაეკავებინა ცხინვალის რეგიონთან მიმართებაში. სწორედ ამ პირობებში ფუხაევმა კავშირი დაამყარა საბერძნეთში არსებულ კიპრიანეს (სიპრიანე) ე.წ. „წმ. სინოდთან“, რომელიც თავის მხრივ ერთ-ერთ სქიზმატურ ეკლესიას წარმოადგენს. აღსანიშნავია, რომ კიპრიანეს „წმ. სინოდს“ იმთავითვე ახლო კავშირები ჰქონდა რუსეთის ემოგრანტულ ეკლესიასთან. ეს უკანასკნელი კი მუდამ მფარველობდა განდგომილ დაჯგუფებებს. იგი ამ გზით ცდილობდა თავისი გავლენის გაფართოებას.

ფუხაევის ჯგუფმა თავი „ალანიის სამიტროპოლიტოს“ მემკვიდრედ გამოაცხადა, რომელიც ჯერ კიდევ X საუკუნეში შედიოდა კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს დაქვემდებარებაში. რეალურად, ცხინვალის რეგიონში არანაირი ალანიის სამიტროპოლიტო არ არსებობდა. ეს არის უძველესი ქართული მიწა, რომელზეც ისტორიულად მუდამ ვრცელდებოდა საქართველოს ეკლესიის იურისდიქცია. როგორც აღინიშნა, ცხინვალის რეგიონი ჯერ კიდევ ვახტანგ გორგასლის დროს დაარსებულ ნიქოზის ეპარქიის შემადგენლობაში შედიოდა და ასე იყო VI საუკუნიდან მოყოლებული საუკუნეების მანძილზე. ძველი ქართველი და უცხოელი ავტორები არაერთგზის იხსენიებენ თხუზულეებში საქართველოს ეკლესიის საზღვრებს, რომელიც ჩრდილოეთით ჩრდილო კავკასიამდე აღწევდა. ალანიის სამიტროპოლიტო კი

---

<sup>154</sup> Kimitaka Matsuzato, *South Ossetia and the Orthodox World: Official Churches, the Greek Old Calendarist Movement, and the So-called Alan Diocese*, 280, 2010. [jcs.oxfordjournals.org](http://jcs.oxfordjournals.org)

არ არსებობდა ცხინვალის რეგიონის ტერიტორიაზე. ის რამდენიმე ასეული კილომეტრით იყო დაშორებული საქართველოსგან.

2005 წლის 4 ოქტომბერს „წმ. სინოდის“ 31 სხდომის გადაწყვეტილებით „საზეიმო“ ვითარებაში გამოაცხადეს „ალანიის ეპარქიის აღდგენა“.<sup>155</sup> მისი საზღვრები ე.წ. „სამხრეთ ოსეთის“ პოლიტიკური საზღვრების იდენტურად გამოცხადდა, ცენტრით ცხინვალი. მის ხელმძღვანელად დაინიშნა ალექსანდრე ფუხაევი, რომელიც აყვანილ იქნა ეპისკოპოსის ხარისხში და ეწოდა გიორგი. იგი ასევე „წმ. სინოდის“ რუსულენოვან დიასპორებთან ურთიერთობის მდივნად დაინიშნა. მის კურთხევაში მონაწილეობას იღებდნენ „წმ. სინოდის“ წევრები კიპრიანე, ქრისტეფორე და ამბროსი მეთონელი. სწორედ ეს უკანასკნელი კურიებს „გლდანის ეპარქიას“ და „ალანიის ეპარქიას“.<sup>156</sup> აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სიპრიანეს სინოდი ამ დროისათვის საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციაში უკვე ფლობდა ე.წ. „გლდანის ეპარქიას“, რომელსაც დღემდე ხელმძღვანელობს ბასილ მკალავიშვილი.<sup>157</sup>

საეკლესიო სეპარატიზმი „ალანიის ეპარქიის“ სახით, ცხინვალის რეგიონში კიდევ უფრო ართულებს პოლიტიკურად ისედაც დაძაბულ ვითარებას. მისი არსებობა არ არის შემთხვევითი. საეკლესიო სეპარატიზმი პოლიტიკური სეპარატიზმის კვალდაკვალ განვითარდა 90-იანი წლებიდან, ეს მოხდა გამიზნულად. ერთის მხრივ თვითმარქვია სამღვდელოების სახით ოსმა სეპარატიზტებმა და გარე ძალებმა შეიძინეს მნიშვნელოვანი იდეოლოგიური

---

155

[http://www.synodinresistance.org/Annals\\_en/E2a1073XeironiaEpAl anias.pdf](http://www.synodinresistance.org/Annals_en/E2a1073XeironiaEpAl anias.pdf)

<sup>156</sup> [http://www.synodinresistance.org/Annals\\_en/E2b1013Ossetia-GeorgiaSept04.pdf](http://www.synodinresistance.org/Annals_en/E2b1013Ossetia-GeorgiaSept04.pdf)

<sup>157</sup>

[http://www.synodinresistance.org/Annals\\_en/E2b1012GeorgiaAK320.pdf](http://www.synodinresistance.org/Annals_en/E2b1012GeorgiaAK320.pdf)

საყრდენი, რომლის დახმარებითაც განიმტკიცეს პოზიციები ცხინვალის რეგიონში. მეორეს მხრივ, მიმდინარეობს მიზანმიმართული მუშაობა, რათა ცხინვალის რეგიონის ოს მოსახლეობას ჩაუნერგონ აგრესია და სიძულვილი ქართველი ხალხის და ქართული ეკლესიისადმი, რითიც კიდევ უფრო დაგვაცილებენ ერთმანეთს და პოლიტიკური ვითარების დარეგულირებას მეტად შეუშლის ხელს.

ზემოთაღნიშნულისკენაა მიმართული „ალანიის ეპარქიის“ ეპისკოპოსის ფუხაევის ქმედება, რომელიც მიმართულია ქართველების წინააღმდეგ. თავის ყველა ეპისტოლესა თუ ქადაგებაში იგი მიზანმიმართულად თავს ესხმის საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს ილია II. 2006 წელს ფუხაევმა ღია წერილში უწმინდეს და უნეტარესს ბრალი დასდო ჯერ კიდევ 90-იან წლებში ქართველთა მიერ ოსების გენოციდის კურთხევაში. იგი მოიხსენია, როგორც „მკვლელი“, „შოვინისტი“ და „ოსი ხალხის მტერი“, წერილში აღნიშნულია, რომ პატრიარქმა დასწყევლა ოსი ხალხი.<sup>158</sup> ობიექტური მიზეზების გამო ცხინვალის რეგიონის მოსახლეობა ინფორმაციულ ვაკუუმში იმყოფება, ამდენად ყალბი ინფორმაციის მიწოდებით „ეპისკოპოსი“ ოსებში ნერგავს საქართველოს მწყემსმთავრის მიმართ სიძულვილს.

„ალანიის ეპისკოპოსს“ საკმაოდ შორს მიმავალი მიზნები აქვს ეპარქიასთან დაკავშირებით. საშობაო ეპისტოლეში იგი შემდგომ აზრს ავითარებს: „ალანიის ეპარქიაც განდება სრულყოფილი არა მხოლოდ ოსეთის ტერიტორიაზე, არამედ მსოფლიოში ოსურ დიასპორებზეც გავრცელდება ჩვენი ღვაწლი“.

„ალანიის ეპარქიის“ ლიდერების მოღვაწეობა ემსახურება კიდევ ერთ მიზანს; ცხინვალის რეგიონში არსებული უამრავი ქართული ქრისტიანული ძეგლის მისაკუთრებას. ისინი მიზანმიმართულად გარე ძალების დახმარებით აყალბებენ ისტორიას და ამ ძეგლებს ოსურ წარმომავლობას

---

<sup>158</sup> <http://allonparxi.ru/45-katolikosa-ruzii-iliju-il-okruzkhila.html>

უკავშირებენ.<sup>159</sup> სეპარატისტების მიზანია ამ უძველეს ქართულ რეგიონში გაანადგურონ ყოველგვარი ქართულის კვალი, იბეჭდება სხვადასხვა სახის ბუკლეტები და ბროშურები, რომელშიც ცხინვალის რეგიონში არსებული ქართული ქრისტიანული ძეგლები ოსურადაა წარმოდგენილი. ასევე ირკვევა, რომ „ალანიის ეპარქიაში“ მიმდინარეობს ეკლესიების რესტავრაცია.<sup>160</sup> ერთი შეხედვით ამ ფაქტში ცუდი არაფერია, მაგრამ საქართველოს ისტორიას კარგად ახსოვს არაერთი დამახინჯებული და გადაკეთებული ქრისტიანული ძეგლი. აღნიშნული პროცესი საკმაოდ დიდ საფრთხეს ქმნის; ცხინვალის რეგიონში დღეს არ არსებობს არც ერთი ორგანიზაცია თუ სადამკვირვებლო ჯგუფი, რომელიც თვალყურს მიადევნებს ამ „აღდგენით“ საბუთაობს.

ცხინვალის რეგიონში დღეისათვის მდგომარეობა საკმაოდ დაძაბული და გაურკვეველია, როგორც წყაროებიდან ირკვევა 2008 წლის ომის შემდეგ, „ეპარქიაში“ დაგროვდა რიგი გადაუჭრელი პრობლემები, რომელშიც ადანაშაულებენ „ეპისკოპოსს“. თუმცა 2010 წელს ოფიციალურად გავრცელდა ინფორმაცია, რომ „ალანიის ეპარქიის ეპისკოპოსი“ ჯანმრთელობის გაუარესების გამო ერთი წლით გადადგა თანამდებობიდან, მის შემცვლელად დაინიშნა იაკობ ხეთაგუროვი. ამის პარალელურად საკმაოდ აქტიურად საუბრობენ იმის შესახებაც, რომ ეს იყო მისი მხრიდან იბულებითი ნაბიჯი. სინამდვილეში „ეპარქიის“ შიგნით მიმდინარეობს სერიოზული დაპირისპირება ე.წ. სასულიერო პირებს შორის. ამა წლის გაზაფხულზე გადაწყდა რომ, „ეპისკოპოსი“ ფუხაევი აღარ დაუბრუნდებოდა თავის უფლებებს. მისი ადგილი დაიკავა ამბროსი მეთონელმა, რომელსაც ამ დრომდეც ევალებოდა თვალყურისდევნება ამ

---

<sup>159</sup> <http://www.kvirispalitra.ge/politic/472-qchekheth-slovakethis-mitropoliti-qrstofori-ackhadebs-rom-samkhreth-osethi-arasodes-yofila-saqarthvelos-istoriuli-natsiliq.html>

<sup>160</sup>

რეგიონზე. ოს მოსახლეობაში ამ ფაქტს დიდი გამოხმაურება მოჰყვა, რომელთაც შეაგროვეს ხელმოწერები ფუხაევის დაბრუნების მოთხოვნით. ოსი სამღვდლოება ეპისკოპოსის წინააღმდეგ შეთქმულებაში დაადანაშაულეს: „ალანიის ეპარქიის მღვდლებმა, მამა იაკობმა (ხეთაგუროვი), მამა გიორგიმ (ურუზმაგ ჯიოევი) და განსაკუთრებით მამა ალექსეიმ (არისტინოვი) ჩვენი ეპისკოპოსის წინააღმდეგ შეთქმულება მოაწყვეს“.<sup>161</sup>

ამგვარად, ცხინვალის რეგიონში არსებული საეკლესიო სეპარატიზმი არანაკლებ სერიოზულ ყურადღებას მოითხოვს ვიდრე პოლიტიკური სეპარატიზმი. რეგიონში განხეთქილების ჯგუფი აქტიურად ცდილობს საქართველოს ეკლესიას ჩამოაცილოს ეს უძველესი ეპარქია. ამ საქმეში კი აქტიურად იყენებს გარე ძალებს, რაც კიდევ უფრო ართულებს მდგომარეობას. მიზანმიმართულად, დამლუპველი იდეოლოგიის მეშვეობით, შეცდომაში შეყავთ ადგილობრივი ოსი მოსახლეობა. ასეთ პირობებში კი ცხინვალის რეგიონი კიდევ უფრო შორდება დანარჩენ საქართველოს და დედა ეკლესიას. მოსახლეობა სულიერი განადგურების აშკარა საფრთხის წინაშეა, ვინაიდან სქიზმატურ, არაკანონიკურ ეკლესიას არ ძალუძს სწორი მიმართულებით წარმართოს მრევლის სულიერი და კულტურული ცხოვრება.

---

161

**Ledi Markozashvili**

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Faculty of Humanities

Direction-History of Christianity

II year, MA degree

## **The Possible Results of “Alan Diocese’s” Activities**

### **Summary**

Represented work is about development history of ecclesiastic separatism in Tskhinvali region, which has started to develop since nineties within political processes.

The object of research is “Alan Diocese”, which was generated in Georgian Orthodox Church as ecclesiastical separatism in Tskhinvali region.

The purpose of our work is to bring out to the light how the political relations affect on religious processes in Tskhinvali region. Today, many critics often view the political condition in different ways. Recently, a lot of documents and monographs have been created, but none of them in religious view. In this case, there is a serious vacuum in science. Today, ecclesiastical separatism is behind of Georgian scientists’ attention.

The existence of ecclesiastic separatism in Tskhinvali region even aggravates the political condition that is already itself complicated. Its appearance is not accidental. The ecclesiastic separatism has been developing purposely within political separatism since nineties. Ossetian separatists with the hands of impersonator clergy and with assistance of external forces have obtained powerful ideological support and strengthened their positions in Tskhinvali region. Purposeful struggle is going on in Tskhinvali region to inculcate hate and aggression in ethnic Ossetians against ethnic Georgians and Georgian Orthodox Church. This will be very obstructive factor to regulate political situation.

## ისტორიოგრაფია (Historiography)

### ლაშა დოხნაძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის  
ქრისტიანობის ისტორიის სპეციალობის  
II კურსის მაგისტრანტი

### აფხაზეთის საკათალიკოსოს ისტორია აფხაზი მეცნიერის თვალით

დედასამშობლოსგან აფხაზეთის ჩამოშორების კამპანიაში დასავლურქართული ეკლესიის ისტორიის ფალსიფიკაციის საკითხს იმთავითვე განესაზღვრა განსაკუთრებული ადგილი. ეთნო–პოლიტიკური ისტორიის დარად ეკლესიის წარსულის გაყალბების მცდელობანი რუსული იმპერიალისტური პოლიტიკის ნაწილს წარმოადგენდა, რომლის მიზანი საქართველოსგან აფხაზეთის როგორც პოლიტიკური ისე ეკლესიური მოწყვეტა იყო.

ბოლო პერიოდში დასავლურქართული ეკლესიის ისტორიის გაყალბების მიზეზად კიდევ ერთი ფაქტორი იქცა. მხედველობაში გვაქვს აფხაზური ეკლესიის დაარსების სურვილი, რაც არაერთხელ გაჟღერდა აფხაზეთის პოლიტიკური, სასულიერო თუ სამეცნიერო წრეების მხრიდან. აღნიშნული სურვილის „ლეგიტიმიზაციის“ მცდელობას წარმოადგენდა 2009 წლის 15 სექტემბერს შემდგარი ე. წ. სოხუმ–აფხაზეთის რიგგარეშე ეპარქიალური კრება, სადაც საეკლესიო კანონმდებლობის უხეში დარღვევით გამოცხადდა „აფხაზეთის კანონიკური ეკლესიის“ აღდგენა.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> კრების დასრულების შემდგომ „აფხაზეთის ავტოკეფალური ეკლესიის“ აღდგენის თხოვნით მიმართვები დაეგზავნათ მართლმადიდებლურ საპატრიარქოებს. პირველი მიმართვა



ზემოაღნიშნული ფაქტორების გამო აფხაზ მეცნიერთა შრომებში დასავლურქართული ეკლესიის ისტორიის საკითხები მეტად პოლიტიზირებულია, რაც მათი მხრიდან პრაქტიკულად გამორიცხავს პრობლემისადმი ობიექტურ მიდგომას.

ხსენებულ კამპანიაში განსაკუთრებული წვლილი შეაქვს ახალი ათონის სასულიერო სასწავლებლის რექტორს, ღვთისმეტყველების მეცნიერებათა კანდიდატს დ. დბარს. მან არაერთი ნაშრომი უძღვნა აფხაზეთში ქრისტიანობის ისტორიის პრობლემებს, რომელთაგან განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს მისი შრომა „Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви“.

ავტორი აფხაზეთში ქრისტიანობის ისტორიის შესახებ თხრობას იწყებს ახ. წ I საუკუნიდან და ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით მოჰყვება თანამედროვე ეპოქამდე. თხრობა ეხება როგორც ძირძველი ქართული კუთხის – აფხაზეთის, ასევე დასავლურქართული ეკლესიისა და ზოგადად საქართველოს ისტორიის კარდინალურ საკითხებს. ავტორი აფხაზეთის საკათალიკოსოში აფხაზურ შინაარსს ხედავს და, შესაბამისად, მთელი მისი მსჯელობა მიმართულია იქითკენ, რომ „დაამტკიცოს“ აფხაზური ეკლესიის ისტორიულად არსებობის „ფაქტი“. მისი აზრით, IV საუკუნის დასაწყისში ბიჭვინთაში დაარსებული საეპისკოპოსო კათედრა იყო პირველი საეკლესიო ორგანიზაცია აფხაზეთში, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა მომავალ აფხაზეთის ეკლესიას.

ნათელია ავტორის განზრახვა – ერთის მხრივ, „აფხაზურ ეკლესიას“ საფუძველი დაუდებნოს ჯერ კიდევ ადრექრისტიანულ ეპოქაში, რაც ამ ეკლესიის სიძველეს გაუსვამდა ხაზს და მისი „აღდგენისთვის“ მეტ ისტორიულ

---

გამოზავნილ იქნა თბილისში, სრულიად საქართველოს კათალიკოს–პატრიარქის ილია მეორის სახელზე. აღსანიშნავია, რომ ამ მიმართვის ტექსტი, სადაც აღიარების თხოვნასთან ერთად გადმოცემულია აფხაზეთის საკათალიკოსოს მოკლე ისტორია, ფაქტობრივად წარმოადგენს განსახილველი ნაშრომის შემოკლებულ ვარიანტს

საფუძველს შექმნიდა, ხოლო, მეორეს მხრივ, „დაასაბუთოს“, რომ საფუძველში ეს ეკლესია აფხაზური იყო, ხოლო მისი „გაქართულება“ მხოლოდ მოგვიანებით მოხდა.

აღნიშნული ეკლესიის ეროვნული ხასიათის საკითხზე ქვემოთ შევჩერდებით, ამჯერად კი გვსურს განვიხილოთ, თუ რამდენად მიზანშეწონილია ბიჭვინთაში დაარსებულ კათედრის „აფხაზური ეკლესიის“ ფუნდამენტად მიჩნევა.

ავტორი აფხაზეთში ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ თხრობას მოციქულთა პერიოდიდან იწყებს, რაც სავსებით მართებულად მიგვაჩნია, რადგან აქ, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში ქრისტეს რჯული პირველად მართლაც მოციქულებმა ანდრია პირველწოდებულმა და სიმონ კანანელმა იქადაგეს. მისი აზრით, ქრისტიანობა აფხაზეთში ამის შემდეგაც ინტენსიურად ვრცელდებოდა და აქ უკვე IV საუკუნის დასაწყისში სერიოზული საეკლესიო ორგანიზაცია არსებობდა ბიჭვინთის საეპისკოპოსოს სახით. აფხაზეთში ქრისტიანიზაციის პროცესის დასრულებას იგი იმპერატორ იუსტინიანე დიდის სახელს უკავშირებს, რომელმაც, მისი აზრით, არაერთი ღონისძიება გაატარა აბაზგაში ქრისტიანობის განსამტკიცებლად.

ჩვენი აზრით, დ. დბარი აფხაზეთში ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ საუბრისას შეგნებულად უვლის გვერდს ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას. იუსტინიანე დიდის თანამედროვე ბიზანტიელი ისტორიკოსი პროკოფი კესარიელი აბაზგთა გაქრისტიანების შესახებ თხრობისას ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ მის დრომდე ისინი წარმართები იყვნენ (თაყვანს სცემდნენ „ტყეებსა და ჭალებს“) <sup>163</sup>. მისი თქმით, იუსტინიანემ ბევრი ილვაწა აბაზგთა გასაქრისტიანებლად – აუშენა ღვთისმშობლის ტაძარი, დაუყენა მღვდელმსახურები და „მიაღწია იმას, რომ მათ

---

<sup>163</sup> პროკოპი კესარიელი, გეორგიკა, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა. - მე-2 შევს. გამოც.. - მეცნიერება, 1965, გვ. 96.

შეითვისეს ქრისტიანული წესები.<sup>164</sup> იუსტინიანე დიდის მიერ აბაზგთა გაქრისტიანების შესახებ ცნობებს გვაწვდის ასევე მისი თანამედროვე მწერალი ევაგრი სქოლასტიკოსი და XI-XII საუკუნეების მიჯნაზე მოღვაწე იოანე ზონარა. ანალოგიურ ინფორმაციას ვხვდებით ფერემ მცირესთან და „ქართლის ცხოვრების“ დამატებაში<sup>165</sup>.

როგორც ვხედავთ, წყაროები პირდაპირ მიუთითებენ იმაზე, რომ იუსტინიანე დიდმა აბაზგეთში ქრისტიანიზაციის პროცესი კი არ დაასრულა, არამედ წარმართი აბაზგები გააქრისტიანა (რათქმუნდა, არ გამოვრიცხავთ იმას, რომ VI საუკუნემდე აბაზგებში (ზედა ფენებში მაინც) უკვე შეღწეული იყო ახალი რელიგია, თუმცა მას რომ დიდი მასშტაბები ჰქონოდა, პროკოფი კესარიელი მათ წარმართობაზე დაბეჯითებით არ ისაუბრებდა)<sup>166</sup>.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ დ. ღბარი ბიჭვინთის საეპისკოპოსოში „აფხაზური ეკლესიის“ ფუნდამენტს ხედავს, რაც, თავის-თავშივე გულისხმობს აღნიშნული კათედრის დაარსებასა და ფუნქციონირებაში აფხაზური ელემენტის გადამწყვეტ როლს<sup>167</sup>. ისეთი მსხვილი საეკლესიო

---

<sup>164</sup> პროკოპი კესარიელი, გეორგიკა, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა. - მე-2 შუკს. გამოც. - მეცნიერება, 1965, გვ. 97.

<sup>165</sup> ბ. დიასამიძე ქრისტიანობა დასავლეთ საქართველოში (I-X საუკუნეები). დის...ისტ. მეცნ. დოქტ. 07.00.01 / საქ. მეცნ. აკად. ისტ. და ეთნოგრ. ინ-ტი, ბსუ. ბათუმი, 1999, გვ. 174.

<sup>166</sup> აღსანიშნავია, რომ VI საუკუნემდე აბაზგების წარმართობას აღიარებენ ო. ბლაჟა და ს. ლაკობა. სახელმძღვანელოში „История Абхазии с древнейших времен до наших дней“ იხიბი წერენ: „До 30–40-х гг. VI в. Они (აფშილები და აბაზგები ლ. დ.). в основном исповедовали традиционную (язычество) религию (например, поклонялись деревьям)“. იხ. О. Х. Бгажба, С. З. Лакоба. История Абхазии. С древнейших времен до наших дней. – Сухум: 2007. [http://www.apsuara.ru/lib\\_b/bgzb115.php](http://www.apsuara.ru/lib_b/bgzb115.php)

<sup>167</sup> ცხადია, დ. ღბარი ბიჭვინთისა და მის გარშემო მცხოვრებ მოსახლეობას აფხაზურ ეთნიკურ სამყაროს მიაკუთვნებს,

ორგანიზაციის არსებობა აფხაზეთში, როგორცაა საეპისკოპოსო კათედრა, პირდაპირ მიანიშნებს იმაზე, რომ აქ ჯერ კიდევ IV საუკუნეში ქრისტიანიზაციის პროცესი შორს წასულია. მართალია, VI საუკუნეში ბიჭვინთა, როგორც დასახლებული პუნქტი შედარებით დამცრობილია, თუმცა ამ რეგიონში დროის ესეთ მოკლე პერიოდში ქრისტიანობის იმგვარ შესუსტებას, რომ ბიზანტიელ ავტორებს ადგილობრივი მოსახლეობა წარმართებად მიეჩნიათ, ადგილი ვერ ექნებოდა. იუსტინიანე დიდი მათ ტაძარს კი არ აღუდგენს, არამედ ახალს უშენებს, მაშინ როდესაც იმ პერიოდში ბიჭვინთასა და მასთან ახლოს უკვე არაერთი ეკლესია არსებობდა. წარმოდგენლად გვეჩვენება ის ფაქტი, რომ აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის რეგიონის ადრექრისტიანული ეპოქის უმთავრეს ქრისტიანულ ცენტრში – ბიჭვინთაში, და მის მიმდებარე ტერიტორიაზე მცხოვრებ მოსახლეობაში ქრისტიანობა VI საუკუნეში ისე დამცრობილიყო, რომ მათი ხელახალი მოქცევა გამხდარიყო საჭირო. უცნაურია, ასევე ის, თუ რატომ დასჭირდა იუსტინიანე დიდს ახალი ტაძრის აგება, მაშინ როდესაც ბიჭვინთასა და მის მიმდებარე ტერიტორიებზე VI საუკუნისთვის უკვე არაერთი ეკლესია არსებობდა? (მაგ. საკუთრივ ბიჭვინთაში, მასთან ახლოს – ალახაძეში, ასევე სებასტოპოლისში და ა. შ.)<sup>168</sup>.

საკითხზე მსჯელობისას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება იმის განსაზღვრას, თუ რომელი ეთნოსის განსახლების არეალში მდებარეობდა ბიჭვინთის საეპისკოპოსო განსახილველ პერიოდში და, შესაბამისად, როგორი იყო

---

წინააღმდეგ შემთხვევაში არავითარი საფუძველი არ ექნებოდა ბიჭვინთის საეპისკოპოსო „აფხაზური ეკლესიის“ ფუნდამენტად გამოცხადებინა.

<sup>168</sup> ი. ბერძენიშვილი ქრისტიანობის გავრცელების საკითხი აფხაზეთში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით (IV – VIII სს), ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაციის ავტორეფერატი, თბ. 2006, გვ. 8-12.

პიტიუნტის ეპისკოპოსის სამწყსოს ეთნიკური შემადგენლობა (ცხადია, მის შემადგენლობაში არაადგილობრივი ელემენტიც უნდა ვიგულისხმოდ, თუმცა, საკითხი იმის შესახებ, რომ აღნიშნული საეპისკოპოსოს ფუნქციონირებაში წამყვანი როლი მკვიდრი მოსახლეობის წარმომადგენლებს ჰქონდათ, მეცნიერებაში დიდი ხანია დავის საგანს აღარ წარმოადგენს).

ფლაავიუს არიანეს მიხედვით ახ. წ. II საუკუნეში ტერიტორია სებასტოპოლიდან მდ. აქეუნტამდე (მდ. შახე) სანიგთა ტომის განსახლების არეალს წარმოადგენდა<sup>169</sup>. ცნობილი ბერძენი გეოგრაფის კლავდიუს პტოლემეაიოსის (ახ. წ. II ს.) ცნობით კოლხეთის ჩრდილოეთ საზღვართან, დიოსკურიის ჩრდილო-დასავლეთიდან მდინარე კორაქსამდე (მდ. ბზიფი) მდებარე ტერიტორიაზე ცხოვრობდნენ „სუანო–

---

<sup>169</sup> მ. ფირჩხაძე. ქრისტიანობის გავრცელების ისტორია დასავლეთ საქართველოში (I-IX სს.): დის. ისტორიის მეცნ. კანდ. 07.00.01 / თსუ, საქ. ისტ. კათედრა. თბ., 2002, გვ. 116. საინტერესოა, რომ ანტიკურ ავტორებზე დაყრდნობით სანიგების განსახლების არეალს სებასტოპოლისსა და მდ. აქეუნტს (თანამ. ქ. სოჯთან ახლოს) შორის ათავსებენ ო. ბლაჟა და ს. ლაკობა სახელმძღვანელოში „История Абхазии с древнейших времен до наших дней“. აღნიშნულ სახელმძღვანელოში ისინი წერენ: „Территория санигов тогда (II с. – л. д.) простиралась на северо-запад до р. Ахеунт (совр. Аше, близ Сочи), за которой проживали зилхи (зихи). Если население вокруг Диоскуриады, судя по письменным источникам, не менялось с I–III вв. н. э., то санеги-саники-соаны-саниги – это одни и те же древнеабхазские племена (гениохи)“. (იხ. Бражба О. Х., Лакоба С. З. История Абхазии с древнейших времен до наших дней. М., 2007. გვ. 91). ძალზედ უცნაურია, რომ ავტორები თავად აღიარებენ რა ტერმინ „სანიგების“ პირდაპირ ეტიმოლოგიურ კავშირს ერთ-ერთი ქართული ტომის „სვანების“ სახელთან (სანეგი-სანიკი-სოანი-სანიკი) და, მიუხედავად ამისა, მათ მაინც აფხაზურ ტომად მიიჩნევენ.

კოლხები<sup>170</sup>. პროკოფი კესარიელის და იოანე ზონარას ცნობების საფუძველზე მომდევნო საუკუნეებში (VI საუკუნემდე მაინც) სებასტოპოლიდან პიტიუნტამდე ძირითადად კვლავ სანიგთა ტომის მოსახლეობა უნდა ვივარაუდოთ<sup>171</sup>. მეცნიერთა შორის არაერთგზის იყო მცდელობა სანიგების აფხაზურ ტომად გამოცხადებისა, თუმცა ეს მცდელობანი არასოდეს ყოფილა მეცნიერული არგუმენტაციით გამყარებული. სანიგებს ქართულ ეთნიკურ სამყაროსთან აკავშირებენ პრომლემაზე მომუშავე მეცნიერები ნ. მარი, ს. ჯანაშია, პ. ინგოროყვა, გ. მელიქიშვილი, დ. მუსხელიშვილი, ნ. ლომოური, მ. ინაძე, თ. მიბჩუანი, დ. ლეთოდიანი, გ. გასვიანი და სხვ. ზემოაღნიშნულს ამყარებს ამ ტერიტორიაზე არსებული ქართული ტოპონიმების მრავლად არსებობის ფაქტიც, რაც პირდაპირი მაჩვენებელია აქ ძველი დროიდანვე ქართული მოსახლეობის არსებობისა. ნიშანდობლივია, რომ სახელწოდება ბიჭვინთა (ისევე როგორც ცხუმი) მხოლოდ ქართულად (სვანურად, მეცნიერთა ნაწილის აზრით კი მეგრულად) იხსნება<sup>172</sup>. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნად, რომ ბიჭვინთის საეპისკოპოსოსის სამწყსოს ძირითადი შემადგენლობა ქართული იყო.

საყურადღებოა კიდევ ერთი გარემოება. ცნობილია, რომ ეგრისში „დიდი ომიანობის“ დროს ბიზანტიელებმა სპარსელების დაკავების შიშით(?) გადასწვეს ბიჭვინთა და სებასტოპოლისი. მალევე იუსტინიანე დიდმა აღადგინა

---

<sup>170</sup> ნ. ლომოური, ძველი აფხაზეთის ეთნოკულტურული ისტორიიდან, თბ., 1998, გვ. 33.

<sup>171</sup> დ. ლეთოდიანი. აფხაზეთის, აფშილეთის და სანიგეთის პოლიტიკური დამოკიდებულება ეგრისთან (ლაზიკასთან) IV-VIII სს-ში, თბ., 1991, გვ. 134.

<sup>172</sup> პ. ინგოროყვა გიორგი მერჩულე, ქართველი მწერალი მათე საუკუნისა: ნარკვევი ძველი საქართველოს ლიტერატურის, კულტურის და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ისტორიიდან. - თბ., საბჭ. მწერალი, 1954, გვ. 161

მხოლოდ სებასტოპოლისი<sup>173</sup>. რომელმაც აფხაზეთში პირველობა ჩამოართვა ბიჭვინთას. მიგვაჩნია, რომ ბიზანტიის საიმპერატორო კარის ეს ღონისძიებები „დაყავე და იბატონეს“ პრინციპიდან გამომდინარეობდა. ბიჭვინთა, როგორც დიდი ტრადიციების მქონე ქართული ქრისტიანული კულტურის ცენტრი, ეგრისის მეფეთა ძირითად პოლიტიკურ დასაყრდენს წარმოადგენდა ჩრდილო-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში. ბიზანტიის ხელისუფლება ყოველ ღონეს ხმარობდა საკმაოდ ძლიერი და სრული სუვერენიტეტის პრეტენზიით გამოსული ეგრისის დასასუსტებლად. ის ცდილობს ბიჭვინთის საპირწონედ სებასტოპოლისი აქციოს ჩრდილო-დასავლეთ ამიერკავკასიის ქრისტიანულ ცენტრად. როგორც ჩანს, ამ დროისთვის სებასტოპოლისში ადიღური ელემენტი უკვე საკმაოდ ძლიერია (გავიხსენოთ ქართული წყაროს ცნობა – „ქალაქი აფშილეთისა ცხუმი“ (ჯუანშერი)), ამიტომ ის ცდილობს, აფშილეთის და აბაზგეთის ერისთავთა მხარდაჭერის დარად სებასტოპოლისის, როგორც კუბურულ-რელიგიური ცენტრის წინ წამოწევას. შემთხვევითი არ არის ისიც, რომ მას შემდეგ, რაც ბიზანტიელთა წყალობით ლაზიკა კარგავს გავლენას აფხაზეთის მნიშვნელოვან ნაწილზე<sup>174</sup>, ბიჭვინთა სულ უფრო და უფრო დამცრობას განიცდის. ბუნებრივია, ბიზანტიისთვის, როგორც ქრისტიანული იმპერიისთვის მიუღებელი იყო ამ რეგიონში ქრისტიანობის პოზიციების შეუსტება, თუმცა არც დამოუკიდებლობის პრეტენზიის მქონე ეგრისის დასაყრდენი მძლავრი კულტურულ-რელიგიური ცენტრის არსებობა აძლევდა მას ხელს.

შემთხვევითი არ არის ასევე ისიც, რომ „აფხაზთა მეფეების“ მიერ გატარებული გამოკვეთილად ქართული

---

<sup>173</sup> ბ. დიასამიძე ქრისტიანობა დასავლეთ საქართველოში (I-X საუკუნეები). დის...ისტ. მეცნ. დოქტ. 07.00.01 / საქ. მეცნ. აკად. ისტ. და ეთნოგრ. ინ-ტი, ბსუ. ბათუმი, 1999, გვ. 120.

<sup>174</sup> ზ. პაპასქირი ნარკვევები თანამედროვე აფხაზეთის ისტორიული წარსულიდან, ნაკვ. 1: უძველესი დროდან 1917 წლამდე, თბ., 2004, გვ. 35.

საეკლესიო პოლიტიკის შედეგად IX საუკუნის დასაწყისში დაარსებულ აფხაზეთის საკათალიკოსოს ცენტრად არა ქუთაისი, არამედ სწორედ ბიჭვინთა იქცა. საკათალიკოსო რეზიდენციის ბიჭვინთიდან გელათში გადატანის შემდეგაც კი დიდი ხნის მანძილზე დასავლურქართული ეკლესიის მეთაურები ზოგიერთ წყაროში იხსენიებიან ვითარცა „ბიჭვინთის კათალიკოსები“<sup>175</sup>.

ვფიქრობთ, რომ მოყვანილი მსჯელობა საეკლესიო საკმარისია ბიჭვინთის საეპისკოპოსოს ეროვნულ ხასიათის წარმოსაჩენად.

ავტორი ასევე ეხება აფხაზეთის საკათალიკოსოს დაარსების საკითხს და მას იმდროინდელ პოლიტიკურ პროცესებთან აკავშირებს. მისი აზრით ეკლესიის დაარსების საკითხში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანეს აფხაზეთის მესვეურებმა, რადან ისინი ღრმად აცნობიერებდნენ, რომ „მათი ლეგიტიმურობა პირდაპირ იყო დაკავშირებული დამოუკიდებელი ეკლესიის არსებობასთან“<sup>176</sup>.

ჩვენ ვეთანხმებით ავტორს უკანასკნელ მსჯელობაში, თუმცა კატეგორიულად მიუღებლად მიგვაჩნია აზრი იმის შესახებ, რომ აფხაზეთის მესვეურნი აარსებდნენ „აფხაზურ სახელმწიფოს“ და „აფხაზურ ეკლესიას“. „აფხაზთა“ სამეფოს ეროვნულ ხასიათსა და მის მესვეურთა ზოგადქართული პოლიტიკის შესახებ მსჯელობა შორს წაგვიყვანდა, ამიტომ ყურადღებას გავამახვილებთ მხოლოდ მათ საეკლესიო პოლიტიკაზე, რაშიც ალბათ ყველაზე ნათლად ჩანს „აფხაზთა“ სამეფოსა და აფხაზეთის საკათალიკოსოს ეროვნული ხასიათი.

---

<sup>175</sup> ბ. ლომინაძე. ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან / ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინ-ტი. ნაწ. 1. სენიორიები [ბიჭვინთის VI-XVIII სს, გარეჯის XVI-XVII სს]., თბ., 1966, გვ. 236.

<sup>176</sup> Иеромонах Дороефий (Дбар). Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви. Новый Афон, 2005. ელექტრონული ვერსია იხილეთ: [http://www.apsuara.ru/lib\\_d/dbar2005.php](http://www.apsuara.ru/lib_d/dbar2005.php)



„აფხაზთა მეფეების“ აშქარა ქართული პოლიტიკა უპირველეს ყოვლისა მათ მიერ ქართულ საეპისკოპოსოთა დაარსებაში გამოიხატა. ასე, მაგალითად, გიორგი მეორემ (922–957 წწ.) დააარსა ჭყონდიდის საეპისკოპოსო, ლეონ მესამემ (957–963წწ.) – მოქვის<sup>177</sup>, ბაგრატ მესამემ მოგვიანებით გუდავის მოშლილი საეპისკოპოსოს მაგიერ ბეღიაში საეპისკოპოსო დააფუძნა და ა. შ.<sup>178</sup>; „აფხაზთა მეფეების“ ინიციატივით მიმდინარეობდა დასავლურქართული ეკლესიის მცხეთის ეკლესიასთან გაერთიანების პროცესი, რაც აღნიშნული სამეფოსა და ეკლესიის ქართულ ხასიათს უსვამს ხაზს. კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს საეკლესიო იურისდიქციაში შემავალი ეპარქიების ნუსხებში (ნოტიციები) დასახელებული დასავლურქართული კათედრები ფაზისი (ფოთი), პეტრა (ციხისძირი), ზიგანევი (გუდავა), საიში (ცაიში), როდოპოლისი (ვარდციხე), X საუკუნიდან აღარ მოიხსენიება, რაც ბიზანტიის გავლენიდან დასავლურქართული ეკლესიის გამოსვლაზე მიუთითებს<sup>179</sup>.

აღნიშნული პოლიტიკის შედეგად დასავლეთ საქართველოს ეკლესიებში საღვთისმსახურო და საკანცელარიო ენად ბერძნულის ნაცვლად ქართული იქცა<sup>180</sup>. „აფხაზთა მეფეების“ ხელშეწყობით ამ ეკლესიის წიაღში არაერთმა ქართველმა მოღვაწემ მოახდინა თავისი შესაძლებლობების რეალიზაცია. მათ შორის იყვნენ ქართული კულტურის გამორჩენილი მოღვაწენი – ჰიმნოგრაფი და მთარგმნელი სტეფანე სანანოისძე, დიდი ქართველი ჰიმნოგრაფი, „აღღვომის საგალობლების“ ავტორი იოანე მინჩხი, მიქაელ

---

<sup>177</sup> ქართულ-აფხაზური ურთიერთობის დამახინჯების გამო: (პასუხი "აფხაზური წერილის" ავტორებს), [რედ.: გ. ბერაძე, გ. აფაქიძე]. თბ., 1991, გვ. 9.

<sup>178</sup> მ. ლორთქიფანიძე აფხაზები და აფხაზეთი, თბ., 1990, გვ. 12.

<sup>179</sup> იქვე

<sup>180</sup> ს. ჯანაშია აფხაზთა სამეფოს ისტორიიდან, შრომები II. თბ., 1952, გვ. 306.

საბაწმინდელის წამების „აბუკურას“ ავტორი და ა. შ<sup>181</sup>. ვფიქრობთ, რომ მოყვანილი ფაქტები ნათლად მეტყველებენ აღნიშნული ეკლესიის ეროვნულ ხასიათზე. სამწუხაროდ, მათი არსებობა აფხაზ მეცნიერს ხელს არ უშლის ისაუბროს აღნიშნული ეკლესიის აფხაზურ შინაარსზე.

ავტორმა კარგად უწყის, რომ ეკლესიის ეროვნული ხასიათის ძირითადი განმსაზღვრელი არის ის, თუ რომელია ამ ეკლესიის საქმეთწარმოებისა და ღვთისმსახურების ენა. აფხაზი მეცნიერი თვლის, რომ VIII საუკუნეში აფხაზეთის ეკლესიებში საღვთისმსახურო პრაქტიკაში (რეგორც ზეპირი ასევე წერილობითი სახით, ოღონდ ბერძნული ორთოგრაფიის გამოყენებით) ბერძნულის თანასწორად მკვიდრდება აფხაზური ენა<sup>182</sup>. ცხადია, იგი მეცნიერებისთვის ჯერაც უცნობ ამ „ფაქტზე“ წყაროზე „დაყრდნობით“ საუბრობს. საქმე ეხება წმ. კირილეს (სლავთა განმანათლებლის, წმ.

---

<sup>181</sup> ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან: აფხაზეთი უძველესი დროიდან დღემდე / [ავტ. კოლ. სარედ. კოლ.: ჯემალ გამახარია], თბ., 2007, გვ. 119.

<sup>182</sup> დ. დბარის მტკიცებით, აფხაზეთის ტაძრებში ქართული, როგორც საღვთისმსახურო ენა მკვიდრდება მხოლოდ „აფხაზ-ქართველთა“ გაერთიანებული სამეფოს („царства аѣхазов и картвелов“) შექმნის შემდეგ. მისი აზრით, ეს არ იყო მოკლევადიანი პროცესი, რადგან აფხაზეთში ლოკალურად აფხაზური და ბერძნული ენა XV საუკუნემდე გამოიყენებოდა. (18:1). ჩვენ უკვე შევეხეთ აფხაზეთის სამეფოს ეროვნული ხასიათის საკითხს „აფხაზთა მეფეების“ საეკლესიო პოლიტიკის განხილვისას, ამიტომ აღნიშნულ საკითხზე აღარ შევჩერდებით. „აფხაზთა სამეფო“ დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულად არსებობის პირობებშიც კი ქართული სახელმწიფო იყო, ამიტომ აქვე აღვნიშნავთ, რომ ზოგიერთ სომხურ წყაროში ამ სახელმწიფოს აღმნიშვნელად კვლავ ძველი სახელწოდება „ეგრისი“ გამოიყენება. ასე, მაგალითად, იოვანე დრასხანაკერტელი თავის თხზულებაში „აფხაზთა“ მეფეს „ეგერთა“ (ეგრისის) მეფედაც მოიხსენიებს. იხ. იოვანე დრასხანაკერტელი. სომხეთის ისტორია. სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევიტა და საძიებლებით გამოსცა ე. ცაგარეიშვილმა, თბ., 1965.

მეთოდეს ძმის) მორავიასა და პანონიაში მოღვაწეობის აღწერილობას. წმ. კირილე რომის სამღვდლოებასთან საუბრისას იცავს რა ეროვნულ ენებზე წირვა–ლოცვის ჩატარების უფლებას, ჩამოთვლის იმ ხალხებს, რომლებიც საკუთარ ენებზე აღასრულებენ ღვთისმსახურებას. ამ ხალხებს შორის იგი აბაზგებსაც იხსენიებს<sup>183</sup>.

აფხაზეთის ეკლესიებში ბერძნული ენა რომ ქართულმა ჩაანაცვლა,

უდავო ფაქტად იყო აღიარებული თვით აფხაზურ სამეცნიერო წრეებშიც. ცნობილი აფხაზი ისტორიკოსი ზ. ანჩაბაძე ხსნის რა ამის მიზეზებს, აღნიშნავს:

**„Культурная и церковная политика абхазского царства, так же, как и его социальная и государственная политика, диктовалась общегрузинскими интересами. Успехи этой политики объяснялись тем, что правящие круги абхазского царства, заинтересованного в ликвидации политической раздробленности, прекращении феодальных междоусобиц, в укреплении военной мощи государства, способного противостоять внешним захватчикам. Народные массы были так же более заинтересованы распространением грузинского языка и письменности во всех сферах, в том числе и в церковной..”** (ზაზგასმა ჩვენია – ლ. დ.)<sup>184</sup>. ზ. ანჩაბაძე პირდაპირ მიუთითებს, რომ „აფხაზთა სამეფოში“ სახელმწიფო და საეკლესიო **(во всех сферах, в том числе и в церковной)** ენა იყო ქართული, რაც შეესაბამებოდა, როგორც სახელისუფლებო წრეების, ასევე ფართო მასების ინტერესებს.

ამ თვალსაზრისით საინტერესო დაკვირვება აქვს ენათმეცნიერ თ. გვანცელაძეს. აფხაზური ენის ლინგვისტური

---

<sup>183</sup> Иеромонах Дорофей (Дбар). Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви. Новый Афон, 2005. ელექტრონული ვერსია იხილეთ: [http://www.apsuara.ru/lib\\_d/dbar2005.php](http://www.apsuara.ru/lib_d/dbar2005.php)

<sup>184</sup> З.В. Анчабадзе. Из истории средневековой Абхазии (VI-XVII вв.). Сухуми. 1959, გვ. 153.

ანალიზის საფუძველზე ის ამგვარ შეხედულებას აყალიბებს: თუ აფხაზთა წინაპრებმა მართლაც უშუალოდ ბერძნებისგან შეითვისეს ქრისტიანობა და ეს რჯული მათში მასობრივად იყო გავრცელებული, მაშინ აფხაზურ ენაში შემორჩენილი უნდა იყოს ბერძნული ქრისტიანული ტერმინოლოგიის კვალი. კვლევით კი აღმოჩნდა, რომ ბერძნული წარმოშობის ქრისტიანული ტერმინები აფხაზურ ენას ნასესხები აქვს არა უშუალოდ ბერძნული ენიდან, არამედ მთლიანად არის შეთვისებული ან ქართულისგან, ან კიდევ კოლხური ენის მეგრული დიალექტისგან<sup>185</sup>.

ვფიქრობთ, რომ დასავლურქართულ ეკლესიაში საღვთისმსახურო ენის საკითხი იმდენად ნათელია, რომ არ ღირს მასზე ყურადღების შეჩერება. მოკლედ ვიტყვი, რომ ამა თუ იმ ენაზე წირვა-ლოცვის ჩატარებისათვის, როგორც მინიმუმ აუცილებელია ამ ენაზე საღვთისმსახურო ლიტერატურის არსებობა. ისტორიაში არ არსებობს არავითარი მოწმობა იმის შესახებ, რომ შუა საუკუნეებში აფხაზურ ენაზე ეთარგმნათ საღვთისმსახურო წიგნები. ცნობილია, რომ პირველად აფხაზურ ენაზე ღვთისმსახურება ჩატარდა ლიხნის ეკლესიაში მხოლოდ 1907 წელს<sup>186</sup>. 2007 წელს „აფხაზური საღვთისმსახურო ენის“ დაბადების ასი წლისთავი დიდი ზარზეიმით აღნიშნეს აფხაზმა სეპარატისტებმა<sup>187</sup>. აქედან გამომდინარე, საუბარი ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში აფხაზური საღვთისმსახურო ენის შესახებ, რბილად რომ ვთქვათ, არამეცნიერულია.

---

<sup>185</sup> თ. გვანცელაძე. ქართველური სუბსტრატის საკითხისათვის აფხაზურ ენებში ქრისტიანული საკულტო ლექსიკის მიხედვით. კრებ. "ქართველური მემკვიდრეობა", ტ; I, ქუთაისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, ქუთაისი, 1996, გვ. 76; ბ. დიასამიძე ქრისტიანობა დასავლეთ საქართველოში (I-X საუკუნეები). დის...ისტ. მეცნ. დოქტ. 07.00.01 / საქ. მეცნ. აკად. ისტ. და ეთნოგრ. ინ-ტი, ბსუ. ბათუმი, 1999, გვ. 173.

<sup>186</sup> ისარი. - 1907.-27 ოქტ.. - 236. - გვ.3

<sup>187</sup> Христианская Абхазия» № 8, 2007г

რაც შეეხება წმ. კირილეს მიერ აბაზგების იმ ხალხებს შორის მოხსენიებას, რომლებიც საკუთარ ენებზე ატარებენ წირვა-ლოცვას, ეს ვერანაირად ვერ ჩაითვლება აფხაზური საღვთისმსახურო ენის არსებობის მოწმობად. სამწუხაროდ დღევანდელ დღეს არაერთი აფხაზი მეცნიერი ცდილობს, ეპოქისა და კონტექსტის გათვალისწინების გარეშე, ძველად გავრცელებულ ტერმინ „აბაზგში“ მხოლოდ და მხოლოდ ეთნიკური აფსუა-აფხაზი, დაინახოს, რაც არასწორია. მას შემდეგ, რაც „აფხაზთა მეფის“ დროშის ქვეშ გაერთიანდა სრულიად დასავლეთ საქართველო, ტერმინი „აბაზგი“ და „აფხაზი“ იქცა ლიხთ იქით მცხოვრები მოსახლეობის აღმნიშვნელად<sup>188</sup>. ამ ტერმინის მნიშვნელობა კიდევ უფრო გაფართოვდა ერთიანი ქართული ფეოდალური სახელმწიფოს შექმნის შემდეგ, რაშიც განსაკუთრებული წვლილი „აფხაზთა სამეფომ“ შეიტანა. 978 წელს, როდესაც საქართველოს გამაერთიანებელი მეფე ბაგრატ III სწორედ ამ დასავლურ-ქართული სახელმწიფოს მეფედ აკურთხეს, ქართველ მეფეთა ტიტულატურაში პირველ ადგილზე გაჩნდა ტიტული „მეფე აფხაზთა“, რაც, ცხადია, პირველ რიგში ნიშნავდა დასავლეთ საქართველოს ფლობას<sup>189</sup>. ამ პერიოდიდან დიდი ხნის მანძილზე ბიზანტიური წყაროები (გიორგი კედრენე, მიხაილ ატალიატე, იოანე ზონარა, იოანე ცეცე და სხვ) ხშირად საქართველოს მოსახლეობას „აბაზგებად“, იშვიათად კი „იბერებად“ მოიხსენიებენ. თითქმის ანალოგიურ ვითარებას ხვდებით აღმოსავლურ წყაროებშიც<sup>190</sup>.

წმ. კირილეს მოღვაწეობის პერიოდში (827–869 წწ.) „აფხაზთა სამეფო“ სრულიად დასავლეთ საქართველოს

---

<sup>188</sup> მ. ლორთქიფანიძე. აფხაზები და აფხაზეთი, თბ., 1990, გვ. 4.

<sup>189</sup> ქართულ-აფხაზური ურთიერთობის დამახინჯების გამო: (პასუხი "აფხაზური წერილის" ავტორებს), [რედ.: გ. ბერაძე, გ. აფაქიძე]. თბ., 1991, გვ. 11.

<sup>190</sup> ზ. პაპასქირი ნარკვევები თანამედროვე აფხაზეთის ისტორიული წარსულიდან, ნაკვ. 1: უძველესი დროიდან 1917 წლამდე, თბ., 2004. გვ. 68-69.

მოიცავდა, და, შესაბამისად იმ პერიოდის უცხოურ წყაროებში ტერმინი „აბაზგი“ აღნიშნავდა დასავლეთ საქართველოს მკვიდრს. IX საუკუნის დასაწყისიდან (შეიძლება უფრო ადრეც) დასავლეთ საქართველოს ეკლესიებში ბერძნული ენა საბოლოოდ ჩაანაცვლა ქართულმა, რომელიც იქცა აქ კულტურის, სამეფო კანცელარიის, საეკლესიო საქმეთწარმოებისა და ღვთისმსახურების ენად<sup>191</sup> აქედან გამომდინარე წმ. კირილეს მიერ მოხსენიებულ აბაზგებში იგულისხმება სრულიად დასავლეთ საქართველოს მკვიდრნი და, შესაბამისად, მათი საღვთისმსახურო ენა არის ქართული.

უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარ შემთხვევებს არაერთგზის აქვს ადგილი ნაშრომის სხვა ნაწილშიც. მაგალითად, როდესაც ავტორი საუბრობს „თვითმყოფად აფხაზურ ხუროთმოძღვრულ სკოლაზე“, სიამაყით აღნიშნავს, რომ XI საუკუნეში აფხაზი ხელოსნები მონაწილეობდნენ ეკლესიების მშენებლობაში კიევში.

ისევე როგორც ზემოთ, აქაც ტერმინებით მანიპულაციასთან გვაქვს საქმე. როგორც ჩანს, დ. ღბარი „ეყრდნობა“ რუსულ მატიანეში დაცულ ცნობას, რომ კიევ-პეჩორის ტაძრის მომხატავი ოსტატები იყვნენ „ინეზი“-იდან. სამეცნიერო ლიტერატურაში, მათ შორის წამყვანი რუსი (აკად. მ. ტისომიროვი), უკრაინელი (მ. კოტლიბარი) და ასევე ქართველი მეცნიერების (ზ. პაპასკირი, გ. პაიჭაძე ) ნაშრომებში სრულიად ნათლად და არგუმენტირებულად არის ნაჩვენები ის, რომ დაუშვებელია ტერმინ „ინეზი“ და „ინежанин“-ში, მხოლოდ აფსუა-აფხაზთა მოაზრება. ერთმნიშვნელოვნად უნდა ითქვას, რომ რუსულ წყაროებში დაფიქსირებული ხსენებული ტერმინები უდავოდ ერთიან ქართულ სახელმწიფოს და მის მოსახლეობას გულისხმობენ<sup>192</sup>.

---

<sup>191</sup> ს. ჯანაშია აფხაზთა სამეფოს ისტორიიდან, შრომები II. თბ., 1952, გვ. 306.

<sup>192</sup> აღნიშნულთან დაკავშირებით იხ. З. В. Папаскири. У истоков грузино-русских политических взаимоотношений. Тб., 1982, გვ.

მოყვანილი მსჯელობიდან გამომდინარე აღარ შეეჩერდებით ამ გარემოებათა გაუთვალისწინებლობის გამო ავტორის მიერ დაშვებულ „შეცდომებზე“ ( მაგ. ის, რომ ათონის მთაზე მდებარე ივირონი იყო აფხაზ-ქართველთა გაერთიანებული სახელმწიფოს (абхазо-картвельского объединенного государства) მონასტერი; აგრეთვე, გამოჩენილი ქართველი მოაზროვნის იოანე პეტრიწის შესაძლო აფხაზურ წარმომავლობაზე და ა.შ.)

ავტორი ასევე ეხება აფხაზეთის ტერიტორიაზე არსებულ ეკლესიათა კუთვნილების საკითხს და მათ ძირითად ნაწილს აფხაზურ ხუროთმოძღვრულ ძეგლებად მიიჩნევს. მისი აზრით, ეკლესიები ბიჭვინთაში, ბზიფში, ლიხნში, მოქეში, ანაკოფიაშიდა ასევე ქვემო არხაზის ტაძარი წარმოადგენენ თვითმყოფადი აფხაზური ხუროთმოძღვრული სკოლის ნიმუშებს<sup>193</sup>.

საინტერესოა, რომ ჩამოთვლილი ტაძრები განეკუთვნებიან ე. წ. გარდამავალი ხანის (VII-X სს.) პერიოდს, რომლის დროსაც აფხაზეთის ეკლესიებში სულ უფრო და უფრო მძლავრად იკიდებს ფეხს ქართული ხუროთმოძღვრული მიმართულება. ამ პერიოდის ქართულ სატაძრო არქიტექტურაში გაბატონებული მდგომარეობა ცენტრალურ – გუმბათოვან ნაგებობებს უკავია, რომელთა დიდი ნაწილი აგებულია „ჩაწერილი ჯვრის“ და „თავისუფალი ჯვრის“ ტიპის მიხედვით<sup>194</sup>.

---

116–123 ; Г.Г. Пайчадзе. Назване Грузии в русских письменных исторических источниках Тб., 1989, გვ. 11–60.

<sup>193</sup> Иеромонах Дорофей (Дбар). Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви. Новый Афон, 2005. ელექტრონული ვერსია იხილეთ: [http://www.apsuara.ru/lib\\_d/dbar2005.php](http://www.apsuara.ru/lib_d/dbar2005.php)

<sup>194</sup> ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან: აფხაზეთი უძველესი დროიდან დღემდე / [ავტ. კოლ. სარედ. კოლ.: ჯემალ გამახარია], თბ., 2007, გვ. 114.

ე. წ. „ჩაწერილი ჯვრის“ ტიპის აფხაზეთის ტაძრებში ყველაზე უადრესი ბზიფის ტაძარია (IX), რომელიც ანკოფიის ტაძრის მსგავსად ქართლის ძეგლებთან პოულობს ანალოგს. ბზიფში არსებულ ძირითად კომპოზიციას დასავლეთის მხარეს ნართექსი ემატება, რომელიც უშუალოდ მთავარ კორპუსს ერწყმის. მსგავსი სტილით არის აგებული ლიხნის ეკლესია, რომლის დასავლეთის პატრონიკეს რამოდენიმე სართულად დაწყობილი თაღედი, რაც ბიზანტიური არქიტექტურული სტილისთვის სრულიად უცხოა და გურჯაანის ყველაწმინდაში არსებული თაღედის მსგავსად არის დამუშავებული. „ჩაწერილი ჯვრის“ ტიპის ტაძარია აგრეთვე მოქვის (X ს.) ეკლესია, რომელიც თავისი მშვიდი და მკაცრი სიმეტრიულობით კლასიკური ხანის ქართული არქიტექტურული ძეგლია<sup>195</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რო დასახელებულ ძეგლთა ხუროთმოძღვრულ სტილში ბიზანტური ნაკადებიც შეიმჩნევა. ასეთია, მაგალითად შიგნით შეზნექილი სეგმენტებისაგან შედგენილი გუმბათი, ასევე სამი შვერილი აფსიდი აღმოსავლეთის მხარეს და სადგომების უშუალოდ (დასავლეთის კედლის გარეშე) გახსნა შუა სივრცისაკენ. მიუხედავად ამისა, „ჩაწერილი ჯვრის“ ტიპის ტაძრები ქართულ არქიტექტურულ სტილს განეკუთვნებიან, რადგან განმსაზღვრელი აქ სწორედ ქართული ისტორიულ-მხატვრული მახასიათებლებია. აღნიშნული ტიპის ტაძრებში საკურთხეველისაკენ ღერძის გაყოლებით შეინიშნება მოცულობათა თანდათანობითი სივრძივი ზრდა, ბიზანტიურ ძეგლებში კი საპირისპირო პროცესს აქვს ადგილი<sup>196</sup>. აფხაზეთის და კახეთის ძეგლებისთვისაა დამახასიათებელი დიდი თაღოვანი ბჭეები, რაც აგრეთვე უცხოა ბიზანტიური ხუროთმოძღვრებისათვის. აფხაზეთში არსებული

---

<sup>195</sup> ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან: აფხაზეთი უძველესი დროიდან დღემდე / [ავტ. კოლ. სარედ. კოლ.: ჯემალ გამახარია], თბ., 2007, გვ. 114.

<sup>196</sup> ზ. ჯანგველაძე. IX-X სს. საეკლესიო ხუროთმოძღვრება აფხაზეთში. საისტორიო ძიებანი, I თბ., 1998, გვ. 44.



„ჩაწერილი ჯვრის“ ტიპის ეკლეზიების მსგავს ნაკადებს ქმნიან წრომის (VIII ს.), სამშვილდის (VIII ს.), იყალთოსა და რუისის ტაძრები, მაშინ როდესაც ამ პერიოდში ეს მიმართულება ბიზანტიაში ახლად იკიდებს ფეხს<sup>197</sup>.

რაც შეეხება ბიჭვინთის ტაძარს, იგი განსხვავებული გუმბათქვეშა კონსტრუქციის გამო „ჩაწერილი ჯვრის“ ტიპის ტაძრებს შორის ცალკე მიმართულებას ქმნის. მას დასავლეთით აქვს ნართექსი, რაც ქართულ ტაძრებს შორის იშვიათობაა, თუმცა აღმოსავლეთით არსებული სამი შვერილი აფსიდი ადრინდელი პერიოდის ქართული არქიტექტურული სტილისათვის დამახასიათებელია და ძირითადად შავი ზღვისპირა ძეგლებში გვხვდება. ბიჭვინთის ტაძრის გუმბათი საკურთხევლის კედლებს ეყრდნობა და არა ოთხ თავისუფლად მდგომ ბურჯს. ქართულ ხუროთმოძღვრებაში ეს კონსტრუქცია გარდამავალ ხანაში დამუშავდა. მისი ადრეული ნიმუშები კახეთსა და ტაო-კლარჯეთში (ბარცხანა, ოზაანი, ხანძთა – IX-X სს.) გვხვდება, XI საუკუნიდან კი მტკიცედ იკიდებს ფეხს ქართულ ხუროთმოძღვრებაში<sup>198</sup>.

როგორც ვხედავთ, ავტორის მიერ დასახელებული ძეგლების, ისევე როგორც გარდამავალი ხანის აფხაზეთის სხვა ეკლესიების არქიტექტურაში გაბატონებული მდგომარეობა ქართულ და ნაწილობრივ ბიზანტიურ ნაკადებს უკავიათ. ბუნებრივია, საუბარი თვითმყოფად აფხაზურ ხუროთმოძღვრულ სკოლაზე, არამართებულია.

ავტორი ასევე ეხება საკათალიკოსო რეზიდენციის ბიჭვინთიდან გელათში გადატანის ფაქტს, რასაც იგი პოლიტიკური მოტივებით ხსნის. მისი აზრით, ეროვნებით ქართველი კათალიკოსები, რომლებმაც სამეგრელოს მთავრების მხარდაჭერით დაიკავეს საკათალიკოსო საყდარი,

---

<sup>197</sup> ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან: აფხაზეთი უძველესი დროიდან დღემდე / [ავტ. კოლ. სარედ. კოლ.: ჯემალ გამახარია], თბ., 2007, გვ. 114.

<sup>198</sup> ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან: აფხაზეთი უძველესი დროიდან დღემდე / [ავტ. კოლ. სარედ. კოლ.: ჯემალ გამახარია], თბ., 2007, გვ. 115.

არ აძლევდნენ უფლებას აფხაზი ხალხის წარმომადგენლებს მონაწილეობა მიეღოთ ეკლესიის ცხოვრებაში. ყოველივე ამან გამოიღო მძიმე შედეგები: „народ абхазский отдалается от Церкви, потому что там служат на чужом языке; и чужое духовенство, привозимое католиком из Западной Грузии, не понимало в свою очередь или не хотело понимать чаяний основной массы прихожан, являвшихся абхазами. За отдалением от Церкви, естественно, происходит упадок христианских устоев среди абхазов“.<sup>199</sup> ავტორის შეხედულებით, საკათალიკოსო საყდრის ბიჭვინთიდან გელათში გადატანის ძირითადი მიზეზი სამეგრელოსა და აფხაზეთის მთავრებს შორის არსებული მუდმივი დაპირისპირება იყო. ეს დაპირისპირება მძიმე მდგომარეობაში აყენებდა ეთნიკურად ქართველ კათალიკოსებს, რის გამოც მათ არ ჰქონდათ ბიჭვინთში დაბრუნების შესაძლებლობა.<sup>200</sup>

ავტორის ამ უკანასკნელ მსჯელობაში უდავოდ არის ლოგიკა, თუმცა, საკათალიკოსო საყდრის ადილსამყოფელის შეცვლის ფაქტში უფრო ღრმა მიზეზებია საძიებელი.

ცნობილია, რომ გვიან შუა საუკუნეებში აფხაზეთის ტერიტორიაზე ადგილი ჰქონდა ჩრდილოკავკასიიდან მოსახლეობის მასობრივი მიგრაციის ფაქტს, რომელიც ქართულ ისტორიოგრაფიაში „მთის ჩამოწოლის“ სახელწოდებითაა ცნობილი. ამ მოვლენამ მნიშვნელოვნად შეცვალა რეგიონის ეთნო-კულტურული, სოციალურ-ეკონომიკური და სარწმუნოებრივი იერსახე. მოსულმა ადილეურმა მასამ, რომელიც წარმართული იყო და თემური წყობილების პირობებში ცხოვრობდა, ადილობრივ ქართულ ქრისტიანულ კულტურას განადგურების საფრთხე შეუქმნა. უძველეს ქრისტიანულ მხარეში, აფხაზეთში დროის მოკლე პერიოდში წარმართობა გაბატონდა, რაც სრული სიზუსტით

---

<sup>199</sup> еромонах Дорофей (Дбар). Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви. Новый Афон, 2005. ელექტრონული ვერსია იხილეთ: [http://www.apsuara.ru/lib\\_d/dbar2005.php](http://www.apsuara.ru/lib_d/dbar2005.php)

<sup>200</sup> ზ. პაპასქირი ნარკვევები თანამედროვე აფხაზეთის ისტორიული წარსულიდან, ნაკვ. 1: უძველესი დროდან 1917 წლამდე, თბ., 2004.

აისახა იმდროინდელ ქართულ და უცხოურ წყაროებში. ასე, მაგალითად, დასავლეთ საქართველოს კათალიკოსის იოვაკიმეს კურთხევასთან დაკავშირებით 1470–1474 წლებში შედგენილ ძეგლში – „ცნება სასჯულო“, ნათქვამია: „აფხაზეთი ქრისტიანობისაგან სრულიად მიდრეკილ იყუნეს, ქრისტეს მცნებათაგან განშორებულ იყუნეს.“<sup>201</sup> „სეპარატისტულად განწყობილი აფხაზი მეცნიერები, არ იღებენ რა მხედველობაში აღნიშნულ პროცესს, ცდილობენ აფხაზეთში ქრისტიანობის შესუსტების ძირითად მიზეზად ამ მხარეში ისლამის გავრცელება გამოაცხადონ. ხაზს ვუსვამთ, რომ „მცნება სასჯულოს“ შედგენის დროს (1470–1474წწ.) ისლამს აფხაზეთში ჯერ კიდევ არ ჰქონდა მძლავრად მოკიდებული ფეხი, ამიტომ აფხაზეთის ქრისტიანობისგან განდგომაში მათ მიერ ისლამის მიღება არ უნდა ვიგულისხმოთ.

აფხაზეთის დასავლეთ ნაწილში აფსუური მოსახლეობის გაბატონებამ შეუძლებელი გახადა ქართული ეკლესიის ფუნქციონირება ამ რეგიონში. მათ მიერ აფხაზეთის ცენტრალური და აღმოსავლეთი ნაწილის დაკავების კვალად კი ზედიზედ გაუქმდა დრანდის, მოქვისა და ბედიის ქართული საეპისკოპოსოები<sup>201</sup>.

XIX-XX საუკუნეების აფხაზეთში ქრისტიანობის ისტორიის შესახებ აფხაზი მეცნიერის თხრობა ძალზედ სტატიკურია. აფხაზეთში ქრისტიანული სარწმუნოების აღდგენის საქმეში ის განსაკუთრებით უსვამს ხაზს რუსული სამღვდელოების ღვაწლს. მისი თქმით, ქართველი სამღვდელოების წარმომადგენელთაგან ამ მიმართულებით ბევრი იღვაწა გაბრიელ ეპისკოპოსმა (ქიქოძე), რომლის მოღვაწეობის დროს მიმდინარეობდა აფხაზების მასობრივი ნათლობა.<sup>202</sup> ავტორი, ჩამოთვლის რა სოხუმის

---

<sup>201</sup> მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე. ქართველთა გააფხაზება, თბ., 2007. გვ. 66.

<sup>202</sup> еромонах Дорофей (Дбар). Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви. Новый Афон, 2005. ელექტრონული ვერსია იხილეთ: [http://www.apsuara.ru/lib\\_d/dbar2005.php](http://www.apsuara.ru/lib_d/dbar2005.php)

ეპისკოპოსებს, აცხადებს, რომ მათ შორის ყველაზე ოდიოზური ფიგურა იყო კირიონი (კირიონ სამაგლიშვილი, შემდგომში საქართველოს კათალიკოს პატრიარქი კირიონ II), რომლის სოხუმის ეპერქიის ხელმძღვანელობის დროს მიმდინარეობდა აფხაზების გაქართველების გაძლიერებული პროცესი. ავტორი ზოგადად XIX-XX საუკუნეებში აფხაზეთში მოღვაწე ქართველ სამღვდლოებას ბრალს სდებს აფხაზი მრევლის ინტერესების უგულვებელყოფასა და მათი „გაქართველების“ მცდელობაში. (დ. დბარი 2005).

ნათელია მოყვანილი მსჯელობის მიზანი – აფხაზეთში მოღვაწე ქართველი სამღვდლოება წარმოჩინდეს როგორც აფხაზებისთვის უცხო და არაკეთილმოსურნე ძალა, აფხაზეთში არსებული ქრისტიანობის შესუსტებული მდგომარეობა დაბრალდეს სწორედ ამ „დესტრუქციულ“ ძალას, ამის საპირისპიროდ კი გამოიკვეთოს რუსეთის პოზიტიური როლი აფხაზეთის ქრისტიანობის განმტკიცების საქმეში.

საყოველთაოდ ცნობილია ქართველი სამღვდლოების ღვაწლი აფხაზეთში ქრისტიანობის აღდგენის, აფხაზთა სწავლა-განათლებისა და აფხაზი ხალხის ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნების საქმეში, თუმცა ვიდრე უშუალოდ ამ საკითხებზე გადავიდოდეთ, მოკლედ აფხაზეთში რუსეთის კოლონიალური პოლიტიკის შესახებ.

საქართველოს დაპყრობის (1801წ.) შემდეგ რუსეთმა მიზნად დაისახა მისი როგორც პოლიტიკური, ასევე საეკლესიო ათვისება. აღნიშნულთან დაკავშირებით იმპერიის სასულიერო უწყება აღნიშნავდა: „კავკასია უნდა დავიპყროთ ხელმეორედ და ამ შემთხვევაში სრულიად სხვა იარაღით. ამ სულიერი გამარჯვების გარეშე არ მოხდება მისი ფიზიკური დაპყრობა. ასეთი კი სარწმუნოებრივი გამარჯვებაა. დადგადრო შევირწყვით ადგილობრივი ერები, მივიკედლოდ, დავიპყროთ მათი სული და გული<sup>203</sup>.

---

203 ქ. პავლიაშვილი. საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორია (1800-1945), ნაწ. 1.:

აღნიშნული მიზნის მიღწევაში შემაფერხებელ გარემოებას წარმოადგენდა ადგილობრივი დამოუკიდებელი საეკლესიო ორგანიზაციების არსებობა, ამიტომ იმპერიის ხელისუფლებამ კავკასიის „სულიერი ათვისება“ სწორედ მათი გაუქმებით დაიწყო. ამ პოლიტიკის წყალობით გაუქმდა მცხეთისა და აფხაზეთის ავტოკეფალური საკათალიკოსოები, თუმცა „აფხაზეთის ეკლესიის აღგენის“ მომხრე დ. დბარი ამაზე რატომღაც ყურადღებას არ ამახვილებს.

რუსეთის იმპერიულ პოლიტიკაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა სასახლვრო ტერიტორიებს, რომელთა შორის აფხაზეთს წამყვანი დატვირთვა გააჩნდა. აფხაზეთის მოსახლეობის ასიმილაციის მიზნით, რუსეთის ხელისუფლება იმპერიის შიდა გუბერნიებიდან აქ ასახლებდა სექტანტურ ჯგუფებს, რითაც ის ერთის მხრივ, იმპერიას მაგნე ელემენტებისგან ათავისუფლებდა, ხოლო, მეორეს მხრივ, მათი მეშვეობით აფხაზეთის მოსახლეობის იმპერიის წიაღში ასიმილაციას<sup>204</sup>.

აღნიშნული პოლიტიკის მიზანი და ხასიათი ნათლად ჩანს კავკასიის მთავარმართებლის გოლიცინის და საქართველოს ეგზარქოს ალექსის მიერ უწმინდესი სინოდისადმი გაგზავნილ წერილში, სადაც წერია: „სოხუმის ეპარქია მისი ჭარბი აფხაზი და რუსი მოსახლეობით, სასურველი იქნება გავაცალკევოთ უკიდურესად არასასურველი ქართული გავლენისაგან და ამ მიზნისათვის პატარა და მრავალენიანი სოხუმის ეპარქიისათვის მისი ყუბანის მხარისათვის შეერთება მეტად სასარგებლო იქნება. ყუბანის მხარე ითვლის 1716245 სულს წმინდა რუსულ მართლმადიდებელ მოსახლეობას. ამ მასაში ადვილად გაითქეფება შავი ზღვის

---

[სახელმძღვ. სასულ. აკად., უმაღლ. სასწ. სტუდ.]. თბ., 2008. გვ. 61.

<sup>204</sup> ქ. პავლიაშვილი. საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორია (1800-1945), ნაწ. 1.: [სახელმძღვ. სასულ. აკად., უმაღლ. სასწ. სტუდ.]. თბ., 2008. გვ. 62-63.

**სანაპიროს 100000 მრავალენიანი მოსახლეობა“** (ხაზგასმა ჩვენია – ლ. დ.)<sup>205</sup>.

რუსეთის იმპერიალისტურ პოლიტიკას აფხაზეთში ხელს უშლიდა ის გარემოება, რომ ამ მხარეში ძალიან მყარი იყო ისლამის პოზიციები და, შესაბამისად, მოსახლეობაში ძლიერი იყო პროთურქული განწყობა. ამ პრობლემის აღმოფხვრას საიმპერიო ხელისუფლება აფხაზეთში ქრისტიანობის აღდგენასა და აქ რუსული ეკლესიის პოზიციების გაძლიერებაში ხედავდა<sup>206</sup>.

იმის გამო, რომ აფხაზებში გარკვეული სიმპატიით სარგებლობდნენ ქართველი სამღვდელოების წარმომადგენლები და ეს უკანასკნელნი უკეთ იცნობდნენ ამ მხარის სპეციფიკას (ისტორიულად აფხაზეთი ქართული ეკლესიის ნაწილს წარმოადგენდა და, შესაბამისად, ქართველი სამღვდელოებისთვის ეს მხარე ძალზედ მშობლიური იყო), ხელისუფლებამ გადაწყვიტა სამისიონერო მოღვაწეობისთვის სწორედ ისინი მიეკვლინა აფხაზეთში. ეს პოზიცია არათუ მისაღები იყო აფხაზეთის სამთავრო სახლის წარმომადგენელთათვის, არამედ თავადაც კი გამოდიოდნენ აფხაზეთში ქართველი სამღვდელოების მიწვევის ინიციატივით. ასე, მაგალითად, 1831 წელს იმერეთის მმართველისადმი მიწერილ წერილში აფხაზეთის მთავარი მიხეილ შერვაშიძე საკითხს აყენებდა აფხაზეთში შექმნილიყო ცალკე ეპარქია და მღვდელმთავრად დაენიშნათ მისი ნათესავი, ცაგერის მონასტრის ილუმენი ანტონ დადიანი. ამ მოთხოვნას მთავარი ასაბუთებდა იმით, რომ ანტონ დადიანს პატივს სცემდნენ როგორც წარმომშობის, ისე მისი წოდებისა და შესანიშნავი თვისებების გამო, მან შესანიშნავად იცოდა თავისი საქმე და ადგლობრივთა ენა. მიხეილი იმედს

---

<sup>205</sup> ქართულ-აფხაზური ურთიერთობის დამახინჯების გამო: (პასუხი "აფხაზური წერილის" ავტორებს), [რედ.: გ. ბერაძე, გ. აფაქიძე]. თბ., 1991, გვ. 47.

<sup>206</sup> ქ. პავლიაშვილი. საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორია (1800-1945), ნაწ. 1.: გვ. 64.

გამოთქვამდა, რომ ის აფხაზეთში ბევრ სასიკეთო საქმეს გააკეთებდა<sup>207</sup>.

არქიმანდრიტის ხარისხში აყვანილი ანტონი რამოდენიმე ქართველ მღვდელმსახურთან ერთად აფხაზეთში ჩასვლისთანავე შეუდგა ძალზედ ნაყოფიერ მოღვაწეობას. 1834 წელს მარტიდან მაისამდე მან მხოლოდ ლიხნში 155 კაცი მონათლა. ბზიფის ოლქში მისიონერებს დიდი დახმარება გაუწიეს თამარ შერვაშიძემ და თავადმა სალარუფ ინალ-იფამ. არქიმანდრიტი ანტონი და მისი ქართველი თანაშემწეები აბუუის მხარეშიც მოღვაწეობდნენ, სადაც არაერთი ადგილობრივი მონათლეს. მთლიანად აფხაზეთში მისიონერებმა პირველივე წელს (1834წ.) 554 აფხაზი მონათლეს<sup>208</sup>.

თუ როგორ მძიმე პირობებში უხდებოდათ მისიონერებს მოღვაწეობა აფხაზეთში კარგად ჩანს არქიმანდრიტ ანტონის მიერ საქართველოს ეგზარქოსისადმი გაგზავნილ წერილში, სადაც კვითხულობთ: „უშეტეს და უშეტეს ძნელდების მონათვლა მათი. მიზეზთა ამით, რომელთა არიან მოსანათლაენი მთის ხალხი და უშეტეს მაჰმადიანობისა მქონებელნი, და ამისათვის, თუმცა არა ვრიდებთ თავსა ჩვენსა შრომასა, გარნა ძნელდების მოქცევა და მონათვლა მათი ჩვენთა მართალსა სარწმუნობასა ზედა“<sup>209</sup>. თავდაუზოგავი მოღვაწეობის გამო არქიმანდრიტი ანტონი დაჯილდოვებულ იქნა წმ. ანას II ხარისხის ორდენით,

---

<sup>207</sup> ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან: აფხაზეთი უძველესი დროიდან დღემდე / [ავტ. კოლ. სარედ. კოლ.: ჯემალ გამახარია], თბ., 2007, გვ. 264.

<sup>208</sup> ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან: აფხაზეთი უძველესი დროიდან დღემდე / [ავტ. კოლ. სარედ. კოლ.: ჯემალ გამახარია], თბ., 2007, გვ. 264. გ. როგავა. რელიგია და ეკლესია საქართველოში (XIX-XX ს.ს.), სოხუმის სახ. უნ-ტი, აფხ. მეცნ. აკადემია. თბ., 2002, გვ. 83-85.

<sup>209</sup> გ. როგავა. აფხაზეთის ისტორიის საკითხები: [მონოგრაფია], სოხუმის სახელმწ. უნ-ტი, აფხაზეთის მეცნ. ეროვნ. აკად. თბ., 2009, გვ. 47.

ილუმენი დავითი (ახვლედიანი) – ოქროს ჯვრით, დეკანოზი სიმონი (ჟორდანია) – ხავერდის იისფერი კამილაკით და ა. უ<sup>210</sup>.

ქართველ მღვდელმსახურებს არც აფხაზეთში არსებული ეკლესიების აღდგენისა და იქ ღვთისმსახურების აღდგენის საკითხი დაუტოვებიათ ყურადღების გარეშე. 1809 წელს დეკანოზმა იოანე იოსელიანმა მთავარმართებელ ა. პ. ტორმასოვისაგან აფხაზეთის ტაძრების აღდგენაში ხელშეწყობა ითხოვა. მისი თხოვნა ითვალისწინებდა ბიჭვინთის, დრანდის, ლიხნის, მოქვის და ბედიის ტაძრებში მღვდლების დაყენებას და ღვთისმსახურების აღდგენას<sup>211</sup>.. დეკანოზმა იოანე იოსელიანმა საკუთარი სახსრებით შეძლო აღედგინა ლიხნის ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესია, სადაც განახლდა ღვთისმსახურება. 1810 წელს მან საკითხი აღძრა ლიხნში სასწავლებლის აღდგენის თაობაზე<sup>212</sup>.

აფხაზეთში ქრისტიანობის აღდგენის საქმეში განსაკუთრებულია ცაიშის მიტროპოლიტის გრიგოლ ჩიქოვანის, სოხუმის ციხის ეკლესიის მღვდლის სოლომონ ნადიროვის (ნადირაძე, ნადარეიშვილი), მიხეელ შერვაშიძის მოძღვრის სიმონ ჟორდანიას, მღვდელ იოანე ქავთარაძის და სხვა ქართველი მღვდელმსახურების ღვაწლი. მათი უშუალო მონაწილეობით და ძალისხმევით გაიხსნა ეკლესიები სოფ. დურიფეშში, მუგუძირხვაში, ბლაბურხვაში, კინდლიში, ჭლოუში, გუფში, ტყვარჩელში, ეშქეთში, ჯგერდაში,

---

<sup>210</sup> გ. როგავა. აფხაზეთის ისტორიის საკითხები: [მონოგრაფია], სოხუმის სახელმწ. უნ-ტი, აფხაზეთის მეცნ. ეროვნ. აკად. თბ., 2009, გვ. 51.

<sup>211</sup> ჯ. გამახარია. აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა (I ს.-1921 წ.), თბ., 2005, გვ. 364-365

<sup>212</sup> ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან: აფხაზეთი უძველესი დროიდან დღემდე / [ავტ. კოლ. სარედ. კოლ.: ჯემალ გამახარია], თბ., 2007, გვ. 259.



ოჩამჩირეში, აჭანდარაში, კალდახვარაში, ფოქვეშში და ა.  
უ<sup>213</sup>.

აფხაზეთის რელიგიურ და კულტურულ ცხოვრებაში ახალი ეტაპი იწყება 1869 წლიდან, მას შემდეგ რაც დროებით აფხაზეთის ეპარქია უშუალოდ შევიდა იმერეთის ეპარქიის შემადგენლობაში. იმერეთის ეპისკოპოსი გაბრიელი (ქიქოძე) თავდაუზოგავად იღვწოდა აფხაზთა განათლებისა და მათი ეროვნული თვითშეგნების შენარჩუნებისათვის. 1869 – 1877 წლებში მისი ძალისხმევით 19 ათასამდე აფხაზი მოინათლა<sup>214</sup>.

1870-იან წლებში ეპისკოპოსმა გაბრიელმა „კაკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების“ წინაშე აღძრა შუამდგომლობა სასულიერო სემინარიაში აფხაზური ენის მცოდნე მქადაგებლების მომზადების თაობაზე. მართალია, საზოგადოებამ უარი განაცხადა აფხაზურენოვან მღვდელმსახურთა მომზადებაზე იმ საბაბით, რომ აფხაზურ ენაზე არ არსებობდა სასწავლო წიგნები, გარდა საანბანო წიგნებისა და ძალზე „მოკლე შედარებითი ლექსიკონისა“ და ა. შ., მიუხედავად ამისა, ამან შედეგი გამოიღო, რადგან იგი იძულებული გახდა გაეზარდა ეროვნებით აფხაზი აღსაზრდელების რიცხვი სასულიერო სემინარიაში.<sup>215</sup> (აღსანიშნავია, რომ გაბრიელ ეპისკოპოსის წინადადებას აქტიურად დაუჭირა მხარი გამორჩენილმა ქართველმა პოეტმა და სახელმწიფო მოღვაწემ გრიგოლ ორბელიანმა, რომელმაც გამოთქვა იმედი, რომ დროთა

---

<sup>213</sup> გ. როგავა. აფხაზეთის ისტორიის საკითხები: [მონოგრაფია], სოხუმის სახელმწ. უნ-ტი, აფხაზეთის მეცნ. ეროვნ. აკად. თბ., 2009, გვ. 105.

<sup>214</sup> ვ. გამახარია. წმინდა მღვდელმთავარი გაბრიელი (ქიქოძე) და აფხაზეთი: კრებული / შეადგინა, გამოკვლ. და კომენტ. დაურთო ჯემალ გამახარია (მთ. რედ.); აფხაზეთის მეცნ. აკადემია. თბ., 2007, გვ. 202-204.

<sup>215</sup> ქართულ-აფხაზური ურთიერთობის დამახინჯების გამო: (პასუხი "აფხაზური წერილის" ავტორებს), [რედ.: გ. ბერაძე, გ. აფაქიძე]. თბ., 1991, გვ. 45-46.

განმავლობაში აფხაზებს მიეცემათ შესაძლებლობა „ილოცონ თავიანთ ენაზე“<sup>216</sup>.“ ( როგორც ითქვა, აფხაზეთში ქრისტიანობის აღდგენის საქმეში წმ. გაბრიელ ეპისკოპოსის განსაკუთრებულ დამსახურებას ხაზს უსვამს დ. ღბარიც.

აფხაზი მეცნიერის ნაშრომში სრულიად უსამართლოდ არის იგნორირებული აფხაზეთში ქრისტიანობის აღდგენისა და აფხაზთა ეროვნული უფლებების დაცვის საქმეში ისეთი დიდი ქართველი მღვდელმთავრების ღვაწლი, როგორებიც არიან ალექსანდრე (ოქროპირიძე), კირიონი (საძაგლიშვილი) და ამბროსი (ხელაია)<sup>217</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, სოხუმის ეპისკოპოსებს შორის ავტორი ყველაზე ოდიოზურ ფიგურად კირიონს (საძაგლიშვილი) მიიჩნევს, რომლის დროსაც თურმე მიმდინარეობდა აფხაზთა „გაქართველების“ გაძლიერებული პროცესი. ჩვენი აზრით ეს სრულიად უსაფუძვლო ბრალდებაა, რადგან სრულიად საპირისპიროს მეტყველებენ ფაქტები.

ეპისკ. კირიონის დამსახურება აფხაზი ხალხის წინაშე მართლაც განსაკუთრებულია. ის სოხუმის ეპისკოპოსად ყოფნის დროს (1606 – 1607 წწ.) აქტიურად ცდილობდა აფხაზთა რუსიფიკაციის ინტენსიური პროცესის შეჩერებას და მათი არა „გაქართველების“, არამედ ეროვნული თავისთავადობის შენარჩუნებისთვის ხელის შეწყობას. ამის ნათელი დადასტურებაა მისი მუშაობა აფხაზურ ენაზე

---

<sup>216</sup> ქართულ-აფხაზური ურთიერთობის დამახინჯების გამო: (პასუხი "აფხაზური წერილის" ავტორებს), [რედ.: გ. ბერაძე, გ. აფაქიძე]. თბ., 1991, გვ. 46. შევნიშნავთ, რომ როდესაც საქმე ეხება აფხაზურ ენაზე ღვთისმსახურების ჩატარების მოთხოვნას, იგულისხმება აფხაზი მრევლისთვის ზეპირი ქაღებუა ქრისტიანობის საკითხებში უკეთ გარკვევის მიზნით

<sup>217</sup> აღნ. დაკავშ. იხ. გამახარია ჯ. წმინდა მღვდელმთავარი ალექსანდრე (ოქროპირიძე) და აფხაზეთი,- თბ., 2006; მისივე წმიდა მღვდელმოწამე კირიონ II (საძაგლიშვილი) და აფხაზეთი - თბ., 2006; მისივე წმინდა აღმსარებელი ამბროსი (ხელაია) და აფხაზეთი. თბ. 2006.

ღვთისმსახურების აღსრულებისათვის პირობების შექმნის მიმართულებით. ეპისკ. კირიონმა ჩამოაყალიბა სპეციალური კომისია, რომლის ამოცანას აფხაზურ ენაზე საეკლესიო ლიტერატურის თარგმნა წარმოადგენდა<sup>218</sup>. მან წამოაყენა წინადადება აფხაზურ ენაზე ლიტერატურის შექმნის, აფხაზურ ენაზე სწავლებისა და ღვთისმსახურების გაძლიერების აუცილებლობის თაობაზე. აღსანიშნავია, რომ ამ წინადადებას

აქტიურად დაუჭირეს ქართველი ინტელიგენციის სხვა წარმომადგენლებმაც. 1907 წელს იაკობ გოგებაშვილი სოხუმში მცხოვრებ ქართველ მოღვაწეებს წერდა, რომ დახმარება გაეწიათ აფხაზი კოლეგებისათვის აფხაზური ენის სასკოლო სახელმძღვანელოების შედგენაში და თუ ამგვარი წიგნების გამოცემა გაუჭირდებოდათ, გადაეგზავნათ ტექსტები თბილისში, სადაც ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება, რომლის გამგეობის წევრიც თავად იყო, თავისი ხარჯით დაბეჭდავდა წიგნებს.

კირიონის დამოკიდებულებას აფხაზი ხალხისა და აფხაზური ენის წინაშე ნათლად გამოხატავს შემდეგი ფაქტიც. ის აფხაზურ სამრევლოებში მხოლოდ და მხოლოდ ეროვნებით აფხაზს ან აფხაზური ენის მცოდნე ქართველს აგზავნიდა. შესაბამის გადაწყვეტილებას კირიონი აფხაზურ ინტელიგენციასთან მოთათბირებისა და აფხაზური კომისიის (რომელიც კანდიდატის მიერ აფხაზური ცოდნის დონეს ამოწმებდა) დასკვნის საფუძველზე იღებდა<sup>219</sup>.

ცხადია, სოხუმის ეპისკოპოსის მიერ გატარებული ამგვარი ტიპის ღონისძიებები ხელს არ აძლევდა აფხაზთა გარუსების მოსურნე რუსეთის საიმპერიო ხელისუფლებას, ამიტომ ის ერთწლიანი მმართველობის შემდეგ თანმდებობიდან გადააყენეს

---

<sup>218</sup> ჯ. გამახარია წმიდა მღვდელმოწამე კირიონ II (საძაგლიშვილი) და აფხაზეთი, შემდგ.-რედ.: ჯემალ გამახარია ; აფხაზეთის მეცნ. აკად. თბ., 2006, გვ. 36.

<sup>219</sup> ჯ. გამახარია წმიდა მღვდელმოწამე კირიონ II (საძაგლიშვილი) და აფხაზეთი, შემდგ.-რედ.: ჯემალ გამახარია ; აფხაზეთის მეცნ. აკად. თბ., 2006, გვ. 34.

და აფხაზეთს მოაცილეს. ამან დიდი გულისწყრომა გამოიწვია აფხაზეთის სამღვდელოებასა და მრევლში. კირიონის დატოვების მოთხოვნით სოხუმის ეპარქიის მესამე ოკრუგის საულიერო პირების მიერ გაგზავნილი წერილიდან ნათლად ჩანს, თუ როგორი სიყვარულითა და პატივისცემით სარგებლობდა ის აფხაზეთის სამღვდელოებაში. „**კირიონი ყველაზე უფრო შესანიშნავი პიროვნებაა სოხუმის ეპარქიაში რელიგიისა და ზნეობის აღსადგენად... კირიონის არქიეპისკოპოსობის დროს დაიწყო სასულიერო წიგნების თარგმა აფხაზურ ენაზე. შესანიშნავი ფაქტია. ეს რომ ადრე მომზადრყო რუსი ეპისკოპოსების დროს, უეჭველად აყვავდებოდა მართლმადიდებლობა აფხაზეთში,**“ – წერდნენ ისინი<sup>220</sup>.

მსგავსი კიდევ არაერთი ფაქტის მოყვანა შეიძლება, თუმცა, ვფიქრობთ, რომ მოხმობილი ფაქტებიც სავსებით საკმარისია აფხაზთა ეროვნული იდენტობის შენარჩუნებისათვის ქართველი სამღვდელოების მიერ გაწეული ღვაწლის წარმოსაჩენად.

როგორც დავინახეთ, აფხაზი მეცნიერის მსჯელობა დასავლურქართული ეკლესიისა და ზოგადად აფხაზეთში ქრისტიანობის ისტორიის საკითხების შესახებ ძალზედ სუბიექტური და ტენდენციურია. ის განხილული პრობლემის არაერთ კარდინალურ საკითხზე გამოთქვამს საკუთარ შეხედულებას, თუმცა ნაკლებად მიმართავს მათ მეცნიერული არგუმენტაციით დასაბუთებას. გამოჩნდა, რომ მისი მცდელობა დასავლურქართულ ეკლესიაში აფხაზურ–აფსუური შინაარსი დაინახოს, ყოველგვარ ისტორიულ საფუძველსა მოკლებული. მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი ტიპის ნაშრომთა მეცნიერული ღირებულება საკმაოდ დაბალია, ვფიქრობთ, რომ მათი ყურადღების მიღმა დატოვება

---

<sup>220</sup> გ. როგავა. აფხაზეთის ისტორიის საკითხები: [მონოგრაფია], სოხუმის სახელმწ. უნ-ტი, აფხაზეთის მეცნ. ეროვნ. აკად. თბ., 2009, გვ. 48

ნამდვილად არ წაადგება ჩვენი ქვეყნისა და ეკლესიის  
წარსულის ობიექტურად გაშუქების საკმეს.

**Lasha Dokhnadze**

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Faculty of Humanities

Direction-History of Christianity

II year, MA degree

## **The History of Abkhazian Catholicicon's Residence from the viewpoint Of a Science**

### **Summary**

The work ~the brief extract of the history of Abkhazian church” of D. Dbari, well-know author in scientific sphere of Abkhazia is discussed in the article. The issues related to the history of Christianity generalli in Abkhazia and the Catholicicon's Residence of Abkhazia is disfigured in the work. The histori of ancient Georgian region – Abkhazia is elucidated tendencionalli.

It should be said that during the last period in Abkhazian historiography great attentios is paid to the case related to the research of the history of West-Georgian Church (Abkhazian Catholicicon's Residence). The increase of the interest from the side of Abkhazian scienfitic circles towards the past of the church first of all is related to the campaign of moving Abkhazia away from the mother country, where for the ost of falsificating the ethno-political history of this side the issue of falsification of the past of the church is given rather greater and greater attention.

On the other hand, it is related to the will of Abkhazian church for the carrying out of which some of the representatives of of Abkhazian Historiography tries to create ~The historical base.”

In the of D. Dbari the issue is related to the Cristianiti in Abkhazia are given in chronological sequence from I Century A. D. till the modern epoch. In the represented article we discussed the opinions of Abkhazian Scientist related to the whole range of cardinal issues of the history of Georgian Church an we tried to reply to the attempts of falsification represented in the work.

*კულტუროლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა*  
(*Cultural Studies, Art Studies*)

**იზოლდა ჭიჭინაძე**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი  
ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორი

**აგვაროზ ბანდაისძის ვირშელ III-ის პორტრეტი**

შუა საუკუნეების ქართული ხელნაწერის მნიშვნელოვანი ნიმუშის, ქსნის ერისთავთა საგვარეულო მატეიანის „ძეგლი ერისთავთას“ დედანი, სანკტ-პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელნაწერთა განყოფილებაშია დაცული<sup>221</sup>.

ხელნაწერს მეცნიერული კვლევის დიდი ხნის ისტორია აქვს: მ. ბროსე, თ. ჟორდანია, ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, ნ. ბერძენიშვილი, დ. გვრიტიშვილი, შ. მესხია, ბ. ლომინაძე, ს. კაკაბაძე, ნ. შოშიაშვილი, გ. არახამია და სხვ. ყველა მათგანს გამოთქმული აქვს საყურადღებო მოსაზრებები მატეიანის სხვადასხვა საკითხზე. მაგრამ ხელნაწერში ჩართული მინიატიურა ხელოვნებათმცოდნეობის თვალსაზრისით ჯერ არ განხილულა.

---

<sup>221</sup> ИВАН, Н-47-ძველი, ახალი-K-28

ფრანგულად თარგმნილი ხელნაწერის ტექსტი პირველმა მ. ბროსემ გამოაქვეყნა<sup>222</sup>; ქართული ტექსტი კი გამოსცა თ. ჟორდანიამ<sup>223</sup>. განსაკუთრებით სრული მეცნიერული გამოკვლევა, ტექსტის კომენტარებითა და სამეცნიერო აპარატურით ხელნაწერს მიუძღვნა შ. მესხიამ ნაშრომში „ძეგლი ერისთავთას“ დედანი და მისი დაწერის დრო“<sup>224</sup>. ჩვენ სწორედ ამ ტექსტით ვსარგებლობთ.

ხელნაწერი ზომით 26×20 სმ. შეიცავს ეტრატის ათ ფურცელს; იგი თავბოლო ნაკლულია. მიუხედავად ხელნაწერის ტექსტის ზოგიერთი ადგილის დაზიანებისა, ლამაზი ნუსხურით, შავი მელნით ნაწერი ტექსტი კარგად იკითხება.

მე-9 ფურცლის verso გვერდი მთლიანად უჭირავს მინიატიურას ახალგაზრდა წვეროსანი მამაკაცის ფერში შესრულებული პორტრეტით<sup>225</sup>. მამაკაცს მარცხენა ხელით ეკლესიის მოდელი უჭირავს, ხოლო მარჯვენა ხელი ნებით მაყურებლისაკენ მკერდთან აქვს მიტანილი. ეკლესიის გამოსახულებაზე, როგორც ჩანს, გვიან გაუწაფავი ხელით მამაკაცის პირისახე მიუხატავთ.

პორტრეტის არეზე ქვემოთ, მარჯვენა მხარეს, ჩარჩოს გრაფიკული ხაზით შემოსაზღვრულია თორმეტსტრიქონიანი ასომთავრული წარწერა. ტექსტი ქარაგმების გახსნით ასე იკითხება:

„მ: დიდნო მოწამეთა მთავარნო გიორგი და თედორე, თქუენ აღუსრულეთ ყოველი საწადელი კეთილი ერისთავთ-ერისთავსა ვირშელსა და მცველ და მფარველ ექმენით ძით და მეუღლითურთ და“.

---

<sup>222</sup> M. Brosset, Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie, SPb, 1851, Addition XXI, p. 372-384

<sup>223</sup> თ. ჟორდანია, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, II, ტფილისი, 1897, გვ. 1-19

<sup>224</sup> შ. მესხია, „ძეგლი ერისთავთას“ დედანი და მისი დაწერის დრო: მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 30, 1954, გვ. 308-374

<sup>225</sup> შ. მესხია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 311;

ჩვენთვის საინტერესო სწორედ ეს მინიატიურაა საერო პირის გამოსახულებით, რადგან იგი წარმოადგენს ამ დროისათვის უნიკალურ მოვლენას შუა საუკუნეების ქართული ხელნაწერი წიგნის მხატვრული გაფორმებისათვის, მითუმეტეს, ისეთი ხასიათის ხელნაწერისათვის როგორსაც „ძეგლი ერისთავთა“ წარმოადგენს. ტექსტისა და პორტრეტის მთლიანობა ეჭვს არ იწვევს.

მინიატიურის განხილვა ქართული შუა საუკუნეების პორტრეტული ხელოვნების ერთიან კონტექსტში საინტერესო სურათს გვაძლევს ამ პერიოდში პორტრეტულ ხელოვნებაში მიმდინარე ტენდენციების შესახებ.

შუა საუკუნეების ქართული ხელნაწერებიდან ქტიტორული პორტრეტულ გამოსახულებას შეიცავს ძირითადად რელიგიური ხასიათის წიგნები. მოქვის სახარების მინიატიურაში (Q-902, 1300 წ. ფ. 328 r)<sup>226</sup>, ღვთისმშობლის წინაშე მუხლმოყრილი წარმოდგენილია ხელნაწერის შემკვეთი მოქვის მთავარეპისკოპოსი დანიელი ბერულ სამოსელში. ყანჩათის ჟამნ-გულანის მინიატიურაზე (1674 წ.) მოცემულია მთელი სიმაღლით ურბნელი მთავარეპისკოპოსი ქსნის ერისთავის შვილი ევდემოზ გლონისთავისძე რატიშვილი სამღვდელმთავრო სამოსელში (H-1452)<sup>227</sup>.

მინიატიურაში ქტიტორთა გამოსახულებები XV საუკუნის მეორე ნახევრიდან უფრო სიგელ გუჯრებზე ჩნდება.

ერისთავთ-ერისთავი ვირშელი გამოსახულია ფრონტალურად, მთელი სიმაღლით, მდიდრულ სამოსელში, მკერდის წინ აღმართული მარჯვენა ხელის ნებით მაყურებლისაკენ, ხოლო იდაყვი მოხრილ მარცხენა ხელში დარბაზული ეკლესიის მოდელი უჭირავს. ვირშელ ერისთავის შიდა სამოსელი

---

<sup>226</sup> P. Шмерлинг, Образцы декоративного убранства грузинских рукописей, Альбом, Тб. 1940, рис. 7; ი. ჭიჭინაძე, მოქვის ოთხთავის გაფორმების მხატვრული პრინციპები, თბ. 2004, ილ. 173;

<sup>227</sup> Ш. Амираншвили, Грузинская миниатюра, М., 1966, табл. 79;



გულზე სამკუთხედად არის ამოჭრილი, რომლის შიგნით ყელზე მომდგარი გულისპირი უჩანს; ეს სამოსელი წელთან დავიწროებულია და კოჭებაძე დაშვებული, დაჩითული, სახელოები მაჯებზე მჭიდროდ შემომდგარი. წელზე შემორტყმული აქვს წვრილი სარტყელი, რომელიც წინ გასკვნილია; სარტყელს ძირს დაშვებული განიერი ბოლოები აქვს. კაბა მარჯვენა გვერდზე ჩაქმეჭრილია. ამ კაბის ზემოდან ერისთავს მოსხმული აქვს განიერი გრძელსახელოიანი მოსასხამი ბეწვის საყელოთი. მოსასხამის სიგრძე, გაფრიალებული კალთებით, ასევე კოჭებაძეა. თავზე ახურავს ბრტყელთავიანი, აკეცილი კიდეთი ქუდი, რომელიც თავზე მჭიდროდ არ არის ჩამოცმული. განსაკუთრებით სიფაქიზით არის დაწერილი სახის წაგრძელებული ოვალი, საკმაოდ გრძელ კისერზე, მოკლე წვერით, ფართოდ გახელილი თვალებით. მთელი ფიგურა ოდნავ დაგრძელებულია, პროპორციული თანამეფარდობის დაცვით, ფეხის ტერფები პროფილშია მოცემული. ფაქიზია ხელის მტევნების წერის მანერა. ვირშელის სახე და ხელები უფრო რბილად არის დაწერილი. ფერის შესახებ მსჯელობას მოკლებული ვართ; ვირშელ III-ის პორტრეტი ასახავს იმ საერთო ტენდენციას, რომელიც ქართული ისტორიული პორტრეტისთვის იყო დამახასიათებელი: ფიგურის შედარებით სიბრტყობრივი მოდელირება კონტურული სახის გამომსახველობის ხაზგასმით. ფიგურის მხატვრულ გააზრებაში სახეზე დეკორატიული ტენდენციების გაძლიერება, რომელიც შემდგომ განვითარებას XVI-XVII ს.ს. ფერწერაში იღებს.

მატიანე ქსნის საერისთავოს სათავეში რამდენიმე ვირშელს ასახელებს. ავტორი ქება-დიდებას ასხამს თითოეულ მაგანის საქმიანობას, ხაზს უსვამს მათ სამართლიანობას, გულუხვობას, დიდსულოვნებას, კეთილგონიერებას და სხვ. მ. მესხიას აზრით მინიატიურის ამ პორტრეტში არც ვირშელ პირველი და არც ვირშელ მეორე არ ივარაუდდება, რადგან პორტრეტი ტექსტში სწორედ იმ ადგილას არის მოთავსებული, სადაც უკანასკნელი ე.ი. ვირშელ III-ის შესახებ არის თხრობა, თანაც ამ ვირშელს ხელში უჭირავს ეკლესიის მოდელი, რაც მის სამშენებლო მოღვაწეობაზე მიუთითებს; მა-

ტიანეში კი არაფერი არ არის ნათქვამი არც პირველი და არც მეორე ვირშელის ამგვარი საქმიანობის შესახებ. ხოლო ვირშელ III სამშენებლო მოღვაწეობა ტექსტის რამდენიმე ადგილით არის დადასტურებული:

დაჯდა რა ერისთავად ვირშელ III „კარსა მისსა იყო გალობა და ლოცვა დაუცადებელი და პირველსავე წელსა ერისთავობისა მისისა აღაშენა ქვითკირითა ეკლესია წმიდისა ნიკოლოზისი“ (ფ. 7ვ); ხოლო სხვა ადგილას მატთანე იტყობინება: „ამას ჟამს ინება წმიდამან გიორგი ქაშოეთისმან მოსლვა მკ იდრობად ვირშელისასა, ... ამას ზედა ფრიად განიხარა ერისთავმან და შეამკო ჯუარი და კუბო მისი და იწყო შენებად ეკლესიისა სახელსა ზედა მოწამისასა, საზღვარსა ვარნისასა, ადგილსა შუენირსა ყოვლით კერძო“ (ფ. 10 რ). ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ვირშელ III-ს ორი ეკლესია აუგია წმ. ნიკოლოზის და წმ. გიორგის სახელზე, ერთი მათგანი უეჭველად დარბაზული ტიპის იყო. წმ. თევდორეს სახელის მოხსენიება მფარველ წმინდანად სრულიად ლოგიკურია, ვინაიდან ლარავისის მონასტრის მთავარი გუმბათიანი ეკლესია, ქსნის ერისთავთა მთავარი სამლოცველო, აგებული იყო წმ. თევდორეს სახელზე. ეკლესიამ მრავალჯნის გადაკეთებულმა, უკანასკნელად XVIII საუკუნისამ, მოაღწია ჩვენამდე. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ მამაკაცის პირისაზე, რომელიც ეკლესიის მოდელზე მიუხატავთ, მოგვაგონებს წმ. თევდორეს სახის იკონოგრაფიას. შესაძლებელია გვიანი ხანის მიმხატველმა ტაძრის მოდელი ვირშელ III-ის ხელში, წმ. თევდორეს ტაძრად მიიჩნია.

შ. მესხიას აზრით, ვირშელ III XIV ს. მეორე ნახევრის მოღვაწეა, რომელიც დაახლოებით 1376 წელს უნდა იყოს დაბადებული, XIV ს. პარაკლიტონის მინაწერი, რომელიც ავგაროზის შვილს გრიგოლს ეკუთვნოდა, მატთანე უკანასკნელად მას 1400 წელს მოიხსენიებს როგორც ცოცხალს, როდესაც თემურ ლენგმა პირველად ილაშქრა საქართველოში: „მეფობასა შინა მეფეთ-მეფისა გიორგი ბაგრატიძისასა და ერისთაობასა შინა ერისთავთ-ერისთავისა ქუენიფნეველისა ვირშელისასა, ოდეს იგი დიდთა ომთაგან გამარჯვებული

აღინჯით მოვიდეს მოქცევასა /იდ ქორონიკონსა პს“/ (=1400 წ.)<sup>228</sup>. 1422 წელს კი ერისთავად უკვე მისი შვილი ზის, როდის გარდაიცვალა ვირშელი უცნობია.

იმის გამო, რომ ჩვენ მოკლებული ვართ საშუალებას ვირშელ III-ის გამოსახულება შევადართო ამავე პერიოდის მინიატიურებს საერო პირთა გამოსახულებით, ამიტომ მივმართავთ ამ ხანის ქართულ კედლის მხატვრობაში ისტორიულ პირთა გამოსახულებების საკმაოდ დიდ გალერეას. ისტორიული პორტრეტის შესრულების დროს მხატვარი შედარებით უფრო თავისუფალი იყო მკაცრი ნორმებისაგან, რომელსაც მას ეკლესია კარნახობდა.

ვირშელ III გამოსახულია ტაძრის მოდელით ხელში, რაც მიუთითებს, რომ იგი არის დამკვეთი ამ ტაძრის მშენებლობისა. ქტიტორული პორტრეტის მრავალსაუკუნოვანი არსებობის მანძილზე ქართულ, ბიზანტიურ, ბულგარულ, სერბულ კედლის მხატვრობაში თუ რელიეფში ტაძრის მოდელით ხელში ყოველთვის გამოისახებოდა ის პიროვნება, რომელსაც ღვაწლი მიუძღოდა ძეგლის შექმნა-აგების, მოხატვის თუ განახლების საქმეში.

ვირშელ III ფრონტალურად დგას. ამ მდგომარეობის სიახლე კი ისაა, რომ XIII-XIV საუკუნეების პირველ ნახევარში ქართული კედლის მხატვრობის ძეგლებში ქტიტორთა დაყენების სამ-მეოთხედ პოზიციას, საკურთხეველისაკენ ვედრებით მათ მიმართებას, სწორედ XIV ს. II ნახევარში ცვლის სრული ფრონტალობა; ფიგურის დაყენების ეს პოზიცია სრულიად მიესადაგება უფრო გვიანი ხანის (XV-XVI ს.ს.) სახვითი ხელოვნების საერთო ტენდენციებს<sup>229</sup>. შესადარებლად მოვიხმობთ XIV ს. II ნახევრითა და XV ს. დასაწყისის ისტორიულ პირთა გამოსახულებებს ქართული კედლის მხატვრობიდან.

---

<sup>228</sup> პარკლიტონის ეს მინაწერი დღეს აღარ არსებობს;

<sup>229</sup> ი. ხუსკივაძე, ქართული ეკლესიათა გვიანი შუა საუკუნეების „ხალხური“ მოხატულობანი, თბ. 2003, გვ. 390;

წალენჯიხის ტაძრის ჩრდილოეთი კედლის დასავლეთ ნაწილში განთავსებულია ვამეყ დადიანის (მმართველობის წლები 1384-1396), მისი მეუღლის მარეხისა და მათი მემკვიდრის პორტრეტული გამოსახულებანი<sup>230</sup>, ამ პორტრეტებში საყურადღებოა სწორედ ეს ახალი, რაღაც უჩვეულო, XI-XIV ს. I ნახევრის ქტიტორული პორტრეტისაგან განსხვავებული, კომპოზიციური გადაწყვეტა. ცოლ-ქმარი, მიუხედავად იმისა, რომ იდაყვში მოხრილი ხელები გაწვდილი აქვთ ვედრებით აღმოსავლეთისაკენ, გამოსახულნი არიან ფასში და მაცურებლის წინაშე წარმოდებიან საზეიმო ფრონტალური გაშლით. გაქრა შეგრძნება მოძრაობისა და მიუხედავად იმისა, რომ ხელები მიმართულია აღმოსავლეთისაკენ, ფიგურამ ფრონტალური ასპექტის გამო შეიძინა გარკვეული სტატიკურობა.

ხობის ვამეყ დადიანის ეგვტერის ჩრდილოეთი კედლის აღმოსავლეთ მონაკვეთზე დეკორატიული თაღით შემოფარგლულ არეზე, ვედრებით ხელგაწვდილი აღმოსავლეთისაკენ მთელი სიმაღლით, ფრონტალური პოზით კვლავ გამოსახულნი არიან ვამეყ დადიანი და მისი მეუღლე მარეხი<sup>231</sup>.

ნაბახტევის მოხატულობაში (XV ს. პირველი მესამედი) ქტიტორული პორტრეტი მოთავსებულია ჩრდილოეთი შესასვლელის პირდაპირ სამხრეთი კედლის აღმოსავლეთ და შუა მონაკვეთზე. გამოსახულნი არიან მეფე ალექსანდრე პირველი მეუღლითურთ და ფეოდალი ქუცნა ამირეჯიბი მეუღლითა და შვილებით<sup>232</sup>. ყველა ფიგურა გამოსახულა მკაცრად ფრონტალურ მდგომარეობაში. განსაკუთრებით ეს ითქმის ქუცნა ამირეჯიბის პორტრეტზე, რომელსაც ორივე ხელით ტაძრის მო-

---

<sup>230</sup> И. Лордкипанидзе, Роспись в Цаленджиха, Тб., 1992, с. 90-92, илл. 108;

<sup>231</sup> И. Лордкипанидзе, Роспись придела Вамеха Дадиани в Хоби: Сб, Средневековое искусство. Русь. Грузия, М., 1978, с. 131-144, илл на стр. 133;

<sup>232</sup> ი. ლორთქიფანიძე, ნაბახტევის მოხატულობა, თბ. 1973, ტაბ. 6, 7, 8;

დელი უჭირავს და კვლავ ხელები მოძრაობით მიმართული აქვს აღმოსავლეთისაკენ, ისე როგორც სამი-მეოთხედი ბრუნვის დროს. ამრიგად, განხილულ პორტრეტებში შენარჩუნებულია XIII-XIV ს.ს. პირველი ნახევრისათვის დამახასიათებელი ფიგურების მიმართება ვედრებით აღმოსავლეთისაკენ, მაგრამ მათი პოზები ფრონტალურია.

ამ კომპოზიციებში ხაზგასმული ფრონტალური პოზიციით ყოველთვის არის მომენტი „პოზირების“, მაყურებლის წინაშე წარდგენის, რაც განაპირობებს მათ ოფიციალურ, საზეიმო ხასიათს, განსხვავებით XI-XIV ს.ს. I ნახევრის პორტრეტული გამოსახულებებისაგან, რომლებიც უფრო „თავისუფალია“ – ფიგურათა მსუბუქი ბრუნები, მათი რიტმული მიმართება აღმოსავლეთისაკენ ქმნის ნელი სვლის შთაბეჭდილებას.

რაც შეეხება სამოსელის ხასიათს, იგი ასევე სრულიად შეესაბამება XIV ს. II ნახევრისა და XV საუკუნის დასაწყისის ფეოდალთა სამოსელის მოდას და რეალურ სურათს ასახავს. XIII-XIV ს.ს. I ნახევრის ქართველ ფეოდალთა სამოსი ასე გამოიყურება: წელში ოდნავ დავიწროებული, ბოლოგანიერი, ირიბად ჩაჭრილი გულისპირით, მარჯვენა ან მარცხენა ან ორივე მხარეს შეხსნილი, ჩაქმეჭრილი, ოლვილი ქობით, ოლვილყოშებიანი, დაჩითული, გრძელი, ვიწროსახელოებიანი შიდა სამოსი, რომელიც მუხლებს ოდნავ სცილდება, სამკლავეთი ერთ ან ორივე მკლავზე. ამ ტიპის სამოსელი მოსავთ XII-XIV ს.ს. ქტიტორებს: ლიპარიტ ორბელს ბეთანიაში, ქოლაგირის ქტიტორებს, ქობაირში მხარგრძელებს, ხობში შერგილ დადიანს, ათაბაგებს საფარას, ზარზმასა და ჭუღეში, სორში ჭარელისძეებს და სხვ.

ვირშელ III-ისა და ვამეყ დადიანის, ასევე ქუცნა ამირეჯიბის სამოსელის ხასიათი რამდენადმე განსხვავდება ამ ნიმუშებისაგან. მინიატიურისტიკის დროის შესაბამისი მხატვრული აზროვნება მქლავნდება სულ მცირე დეტალების გააზრებაშიც. უნდა ითქვას, რომ წელში დავიწროებული, ბოლოგანიერი, ოლვილი ქობითა და ოლვილყოშებიანი ქარგა შენარჩუნებული იქნა, XIV ს. II ნახევარშიც დამახასიათებელია აგრეთვე ჩაქმეჭრილობაც. მაგრამ ვირშელის, ასევე ვამეყის, ქუცნას და

შალვა ქირქიშლიანის ლაღამის ფრესკაზე<sup>233</sup> სამოსელის სიგ-  
რძე უკვე კოჭებადღეა. კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი  
ამ სამოსელისა წინ შეკრული გასკვნილი, ვიწრო სარტყელია,  
რომლის ბოლოები ძირს არის დაშვებული. ასეთ აქსესუარს  
ვერ ვხედავთ XIII-XIV ს. I ნახევრის დიდებულთა სამოსელ-  
ზე, თუმცა სარტყელს დიდებულები საქართველოში ბრინჯაოს  
ხანიდან ატარებდნენ<sup>234</sup>. XIV საუკუნის მეორე ნახევარშიც კი  
სარტყელი რბილი ქსოვილისაა. ვირშელს ეს სარტყელი რო-  
გორც თასმა ისე აქვს წელზე შემორტყმული, მაგრამ ძირს  
დაშვებული ბოლოები გაგანიერებულია და თანაც ეს ბოლოე-  
ბი არც ისე გრძელია, როგორც ამას ვხედავთ ქუცნა ამირე-  
ჯიბის სარტყელზე, თანაც ქუცნას სარტყელი უფრო განიერი-  
ა, ვიდრე ვირშელისა და გვერდებზე ჩამოშვებული, რაც  
შემდგომში XVI საუკუნის „ხალხური ნაკადის“ პორტრეტუ-  
ლი გამოსახულებებისათვის არის ნიშანდობლივი.

ისევე როგორც ვირშელს ამ ქვედა სამოსელზე, ვა-  
მეყსაც და ქუცნასაც, მოსხმული აქვთ გრძელი, კოჭებადღე  
დაშვებული, განიერი, ე.წ. ცრუსახელოიანი მოსასხამი, რომე-  
ლიც კისერთან ბეწვშემოვლებულია. ეს მოსასხამები სრული-  
ად განსხვავდება XI-XIII საუკუნეების მოკლე მოსასხამებისა-  
გან, რომელიც გულზე იკვრებოდა. თეთრი ბეწვის საყელო  
აქვს შალვა ქირქიშლიანის მოსასხამსაც ლაღამის ფრესკაზე.  
მიუხედავად იმისა, რომ ვამეყ დადიანის გამოსახულება წა-  
ლენჯიხაში დაზიანებულია, მაინც შეინიშნება, რომ მისი ვიწ-  
როსახელოებიანი მწვანე კაბა ძვირფასი ქვებით უხვად არის  
მორთული, რითაც ქართველ მეფეთა სამოსელს მოგვაგონებს  
და საერთოდაც უნდა ითქვას, რომ როგორც ვამეყ დადიანის  
წალენჯიხაში, ისე ქუცნა ამირეჯიბის ძვირფასი ქვებით  
მდიდრულად მორთული სამოსლები რამდენადმე განსხვავდება  
ვირშელის შედარებით სადა სამოსელისაგან.

---

<sup>233</sup> ნ. ჩოფიკაშვილი, ქართული კოსტიუმი (VI-XIV ს.ს.), თბ.  
1964, გვ. 109;

<sup>234</sup> ნ. ჩოფიკაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 131;

ჩაქშეჭრილი კაბები საქართველოში ისტორიულ პირთა გამოსახულებებზე XI საუკუნის პირველი ნახევრიდან შეინიშნება და XV საუკუნის ჩათვლით გვხვდება. მეცნიერთა მითითებით ასეთი სამოსელი მოსახერხებელი იყო ცხენზე ჯდომისათვის; მას, როგორც ჩანს, ჰქონდა როგორც სამხედრო დანიშნულება, ასევე საზეიმო სამოსელსაც წარმოადგენდა. განსაკუთრებით უნდა გაეხვას ხაზი იმ გარემოებასაც, რომ ვირშელის სამოსელი დაჩითულია; ეს ხელს უწყობს დეკორატიულობის შეგრძნების გაძლიერებას, რაც დროისათვის ნიშანდობლივი მოვლენაა.

ვირშელ III-ის ქუდი განსხვავდება XIV საუკუნის პირველი ნახევრის ფეოდალთა თავსარქმელისაგან: უპირველეს ყოვლისა, აკეცილი კიდე არ არის ფართო და რამდენიმე ადგილას ჩაკერილი, როგორც ამას ვხედავთ XIV ს. პირველი ნახევრის ფრესკებზე – საფარა, ზარზმა, სორი და სხვ. არამედ აკეცილი აფრა ვიწროა და ქუდი თავზეც მჭიდროდ არ არის ჩამოცმული, იგი არ ტოვებს მომრგვალებულთავიანის შთაბეჭდილებას, არამედ ბრტყელთავიანი უფროა, ისე როგორც ვამეყ დადიანისა ხობის ეგვიპტერში. ამრიგად, ვირშელ III-ის პორტრეტს ტრადიციულ მიდგომებთან ერთად მომდევნო ეპოქის ნიშნებიც ახასიათებს და კარგად ესადაგება XIV ს. II ნახევრისა და XV ს. პირველი მესამედის საერო ისტორიული პირების ჩაცმულობის მოდას.

ტექსტის ყველა მკვლევარი ერთხმად მიუთითებს, რომ „ძეგლი ერისთავთის“ ავტორი ქსნის საერისთავოში მოღვაწე სასულიერო პირია და რომ ლარგვისის მონასტრის რომელიღაც ბერის ან მღვდელის დაწერილი უნდა იყოს, რომ იგი თვითმხილველია და მომსწრეა საერისთავოს XIV ს. მეორე ნახევრისა და XV ს. დასაწყისის ამბებისა.

XIV საუკუნეში ქსნის ერისთავთა შეკვეთით არა ერთი ხელნაწერი შესრულდა, რომელთა მინაწერები ასევე მოიხსენიებენ მათი კალიგრაფების სახელებს: ბარნაბა, რომელმაც გადაწერა ზატიკი<sup>235</sup>, ავგაროზ ბანდაისძეს გადაუწერია პა-

---

<sup>235</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, -25;

რაკლიტონი<sup>236</sup>, ვირშელის შეკვეთით გიორგი თაბაურმა გადა-  
ნუსხა სახარება, რომლისთვისაც კამარები და მახარებელთა  
პორტრეტები შეასრულა ავგაროზ ბანდაისძემ<sup>237</sup> და სხვ. მათ  
შორის მთელი კოდექსის შექმნის ხელოვნებით გამოირჩევა  
ავგაროზ ბანდაისძე, რომელიც გარდა იმისა, რომ იყო კარგი  
კალიგრაფი და სცოდნია „ელი მწიგნობრობისა“ ამავე  
დროს კოდექსთან დაკავშირებულ კიდევ რამდენიმე ელობას  
ფლობდა: ელი უცურისა, შექმნა ეტრატისა, შეკერვა  
წიგნისა, მხატვრობა, მკერვალობა, ტყავის კერვისა ... ეი.  
ავგაროზს შეეძლო მთელი წიგნის შესრულება სხვა ხელო-  
სანთა დაუხმარებლად. ავგაროზ ბანდაისძე თავის უპირველეს  
ხელობად მოძღვრობასა და მწიგნობრობას მიიჩნევს და, რომ  
მწიგნობრობა ამ შემთხვევაში წიგნის გადაწერის ცოდნას არ  
ნიშნავს, არამედ თვით ორიგინალური თხზულების შექმნას.  
ავგაროზ ბანდაისძეს შეეძლო შეექმნა არა მარტო ორიგინა-  
ლური ხასიათის მატიანე „ძეგლი ერისთავთა“, არამედ საჭი-  
როების შემთხვევაში მინიატიურითაც შეემკო იგი. ამრიგად,  
მატიანე „ძეგლი ერისთავთა“ დაწერილია ქსნის ერისთავთ  
ერისთავის ვირშელ III-ის სიცოცხლეში 1348-1422 წ.წ. შო-  
რის და მინიატიურა მისი პორტრეტით ამ დროის ლარგველი  
მოღვაწის მწიგნობარისა და მხატვრის ავგაროზ ბანდაისძის  
ხელს უნდა ეკუთვნოდეს. ჩვენ სრულიად ვეთანხმებით შ. მეს-  
ხიას ამ მოსაზრებას და ვეცადეთ იგი გაგვემყარებინა ვირშელ  
III-ის პორტრეტის მხატვრული ანალიზით, რომლის მახასია-  
თებლები ძირითადად XIV ს. მეორე ნახევრისა და XV საუ-  
კუნის დასაწყისის ფარგლებში მოიაზრება.

ხელოვნების ნებისმიერი ძეგლის კვლევისას გათვალის-  
წინებული უნდა იქნეს ის ეპოქა, რომელშიც ძეგლი შეიქმნა.

XIV საუკუნე ქსნის საერისთავოს საბოლოო ჩამოყალი-  
ბებისა და გაფორმების საუკუნეა. ამ დროისათვის ერისთავებს  
მხოლოდ თავიანთი გვარის წარსულისა და სიდიადის მაუწყე-

---

<sup>236</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, -575;

<sup>237</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, -2122 და -2125 (ერთი  
კოდექსის ორი ნაწილია)



ბელი ძეგლი სჭირდებოდათ და ამგვარი ძეგლიც შეიქმნა „ძეგლი ერისთავთას“ მატეანის სახით, რომელიც „იდეოლოგიურ გამართლებას აძლევდა ყველაფერ იმას... რაც... ქსნის საერისთავოს პოლიტიკურ და სოციალურ ცხოვრებაში უკვე ფაქტად იყო ქცეული“. ამ პროცესმა დასრულებული სახე შეიძინა ვირშელ III-ის ერისთავთ-ერისთავობისას და მისი პორტრეტის განთავსება მატეანის ფურცელზე ბუნებრივად აღიქმება, რადგანაც ქტიტორული პორტრეტის გამოსახვა იმ „ქვეყნის“ მფლობელის იურიდიული საბუთიანობის შექმნას ისახავდა მიზნად, რომელსაც ესა თუ ის ფეოდალი ფლობდა<sup>238</sup>.

**Izolda Chichinadze**

Professor or

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Doctor of Art Studies

## **Avgaroz Bandaisdze's Portrait of Virshel II**

### **Summary**

The original version of 'Dzegli Eristavi', the Ksani Eristavis family chronicles, is kept at St. Petersburg Institute of Oriental Studies, in the funds of manuscripts (K-28). Gracious, calligraphically accomplished Nuskhuri black manuscript can be clearly read. Scientists believe that it is dated by XIV century.

---

<sup>238</sup> ი. ხუსკივაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 390.

The ninth page Verso is all illuminated by the miniature of a young bearded fellow's portrait. The fellow is holding a model of the church in his left hand while the right hand, towards onlookers, is on his chest. On the right bottom of the portrait, in the graphic frame there are 12-line Asomtavruli inscriptions, referring to Virshel Eristavt-Eristavi with his wife and son. Inclusion of secular miniature in the illumination in the Georgian manuscript book was a unique fact of that time. The generalization of the text as well as of the portrait makes no doubt.

Analysing the miniature in the general context of medieval Georgian portrait art gives us an interesting picture of the tendencies in portrait art. By comparison, historical secular figures are mentioned in wall painting of Tsalenjikha Church (the end of XIV century), Khobi Egvteri (the end of XIV century), Nabakhtevi Church (the beginning of XV century). Frontal pose is characteristic for the discussed portraits and for the Virshel image, as well. Characteristic peculiarities for the Virshel's vestments have also an analogy with the Georgian XIV (the second half) and XV (the beginning) century wall paintings. Avgaroz Bandaisdze, from Largvisi Monastery, is supposed to have created the original version of 'Dzegli Eristavi' and the miniature, as well. Accomplishing the church builder portrait on the chronicle pages, he created the legal documents of the "country" owned by Virshel III.



## ლიტერატურა (Literature)

ნინო პოპიაშვილი  
ფილოლოგიის დოქტორი

### 1989 წლის 9 აპრილი – ქართული ეროვნული იდენტობის ახალი ტალღა

საბჭოთა კავშირის დაშლისთანავე საქართველომ უარი თქვა საბჭოთა სიმბოლიკებზე და საბჭოთა გმირებზე. საქართველომ უარი თქვა საბჭოთა წარსულში თანამონაწილეობაზე, ანუ იმ ხაზის გაგრძელებაზე, რაც საბჭოთა ქვეყნისათვის იყო მოსალოდნელი. საბჭოთა ბელადების ძეგლები ერთმანეთის მიყოლებით გაჰქონდათ ქალაქების მთავარი მოედნებიდან. ქუჩებს, მოედნებს, რომლებიც ატარებდნენ საბჭოთა გმირების სახელებს, მიანიჭეს ქართველი ისტორიული პირების სახელები. ქუჩებსა თუ სახელმწიფო დაწესებულებებში საჯაროდ გამოტანილი საბჭოთა ბელადების სიტყვები, მათი აზრების შემცველი ლოზუნგები იცვლებოდა არასაბჭოთა მწერლების გამონათქვამებით, 9 აპრილს დაღუპულთა გამო შექმნილი ლექსების სტრიქონებით და სხვა ეროვნულ-პატრიოტული ტექსტებით. საბჭოთა ბელადების ძეგლების ადგილი კი საქართველოს მეფეებისა თუ სხვა ისტორიული გმირების, წმინდანების ძეგლებმა დაიკავა. უნდა ითქვას, რომ საბჭოთა მემკვიდრეობის საყოველთაო უარყოფა და საკუთარი კულტურულ-ისტორიული ფესდებისაკენ მიბრუნება ბევრმა ქვეყანამ დიდხანს ვერ შეძლო. მრავალ პოსტსაბჭოთა ქვეყანაში დღემდე დგას ლენინისა თუ სხვა რომელიმე საბჭოთა ბელადის ძეგლი, ქუჩებსა და

მეტროს სადგურების სახელწოდებებში კვლავაც ჟღერს საბჭოთა წარსული. როგორც ცნობილია, ნაციონალური იდენტობის ფორმირებაში დიდი როლი აქვს წარსულს: ისტორიას, მითოლოგიას, ემბლემებსა და ისტორიულ ძეგლებს და სხვ. საქართველოში მიმდინარე ანტისაბჭოთა პროცესები, მიბრუნება ეროვნული ფესვებისაკენ, საკუთარი კულტურულ-ისტორიული იდენტობის კვლავაბრუნება პოზიტიურ ცვლილებად უნდა ჩაითვალოს, რადგან ამით ერთხელ და სამუდამოდ ითქვა უარი საბჭოთა გამოცდილებაზე, თუმცა ქვეყნის განვითარებისათვის მნიშვნელოვანი იყო ისიც, რომ საბჭოთა წარსულზე უარის თქმას ეროვნული/საზოგადოებრივი იდენტობის თანამედროვე ტრანსფორმაცია მოჰყოლოდა.

ქართული პოსტსაბჭოთა ლიტერატურისათვის 9 აპრილის შემდგომი ხანა გარკვეული კრიზისით ხასიათდება. თუ მხედველობაში მივიღებთ საქართველოში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებს, ტრადიციული საზოგადოებისათვის ღირებულებების გადაფასების ძნელ და რთულად გასავლელ გზას, ცხადი იქნება, რომ დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ, ახალი დროის ლიტერატურაში, გარკვეული „ლიტერატურული კრიზისი“ შეინიშნება. მწერალი და კრიტიკოსი მარსიანი აღნიშნავდა: “ლიტერატურულ სამყაროს უკვე აღარ ეცალა ლიტერატურისათვის, პოლიტიკურმა ვნებათაღელვებმა დაჩრდილა ყველა სხვა ინტერესი”<sup>239</sup>.

ეს კრიზისი, ვფიქრობ, რამდენიმე ფაქტორით არის გამოწვეული: ერთი მხრივ, კრიზისი შეიძლება

---

<sup>239</sup> მარსიანი, კრიტიკა, გამომცემლობა “კავკასიური სახლი“, თბ., 2002, გვ. 134.

გამოწვეული იყოს ახლებურად წერის, ახლებურად აზროვნების აუცილებლობით, რაც, ბუნებრივია, ახალმა დრომ მოიტანა. ლიტერატურული კრიზისი ევროპულმა კონტექსტმაც გამოიწვია, რომელშიც ქართულ ლიტერატურას, მათ შორის, თანამედროვესაც, უნდა ეძებნა და ეპოვა საკუთარი ადგილი, რადგან, კულტურული პარადიგმებით, ასევე, პოლიტიკური კურსითაც, საქართველოს სურდა ევროპის ნაწილად გამოეცხადებინა თავი. ასევე, ისიც უნდა ითქვას, რომ თავისუფლების მოპოვების შემდეგ დადგა ე. წ. იმედგაცრუების ეტაპიც, ვინაიდან პოლიტიკური თავისუფლება თავისი ღრმა და ჭეშმარიტი შინაარსით, საქართველოში არც მეოცე საუკუნის ოთხმოცდაათიან წლებში და არც ოცდამეერთე საუკუნეში ჯერ კიდევ არ და ვერ დაფუძნებულა. იმედგაცრუება კი საქართველოს მოქალაქეების დიდ ნაწილს, მათ შორის, ბუნებრივია, ქართველ მწერლებსა და პოეტებსაც დაეუფლათ. ეს იმედგაცრუება სხვადასხვა პოზიციიდან სხვადასხვა შინაარსისა იყო. მოსახლეობის, მათ შორის, ქართველი ავტორების ნაწილი მიჩვეული იყო „უდარდელ ლუკმას“, უზრუნველ აწმყოსა და მომავალს, მიჩვეული იყო იმ ფასეულობებსა და იმ რეალობას, რაც საბჭოეთში არსებობდა. ახალ დროზე ადაპტირება კი ძალზე მტკივნეული პროცესი აღმოჩნდა, მით უფრო, მაშინ, როდესაც დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდგომ ხანგრძლივი ეკონომიკური კრიზისი დაიწყო საქართველოში, რომელიც კიდევ უფრო ღრმავდებოდა ომებით, უშუქობით, პურის რიგებით, ჩაბნელებული ქუჩებით, ათასი ავაზაკის თავშესაფრად რომ ქცეულიყო, გაუთბობელი შენობებით, სადაც უკვე აღარავინ აკეთებდა საქმეს, აულებელი ხელფასებით, გაუფასურებული ფულითა და უამრავი განსაცდელით, რომელიც ხან

ერთბაშად და ხან – ეტაპებად ატყდებოდა თავს ქვეყანასა და მის მოქალაქეებს.

საქართველოს მოქალაქეების იმედგაცრუება იმანაც გამოიწვია, რომ ახალი პოლიტიკური კურსი თავიდანვე გადაიხარა ნაციონალიზმის, უფრო ზუსტად კი, ვიწრო ნაციონალიზმის მიმართულებით. ეროვნული ძალების ხელისუფლებაში მოსვლით გარანტირებული თავისუფლება კვლავაც საბრძოლველი აღმოჩნდა. თავისუფლების შინაარსი კი, – საკამათო. საბჭოთა მემკვიდრეობა იმდენად მძიმე ტვირთი იყო, რომ, ბუნებრივია, მისგან გათავისუფლება ვერ მოხერხდებოდა ევროპის, ამერიკისა თუ აზიის ქვეყნების მიერ საქართველოს დამოუკიდებლობის აღიარების პარალელურად. ახალი იდეოლოგია, რომელსაც ეროვნული ძალები ქმნიდნენ, საზოგადოებას მოუწოდებდა მხოლოდ ეროვნულ ფასეულობებს დაყრდნობოდა. ამის პარალელურად, ყოფილი იმპერია კვლავაც ცდილობდა დამოუკიდებლობამოპოვებულ ქვეყნებში ძველი გავლენები აღედგინა. ეს მტკივნეული პროცესები კავკასიაში, მათ შორის, საქართველოში, კიდევ უფრო მტკივნეულად, ომითა და სისხლისღვრით გაგრძელდა. აღმოჩნდა, რომ დამოუკიდებლობა არ იყო და არ არის ფაქტი, დამოუკიდებლობა საქართველოსთვის არის პროცესი, რომელიც ჯერ კიდევ მიმდინარეობს და ვინ იცის, როდის დასრულდება.

ამ ყველაფრის გათვალისწინებით კი, ეს იყო იდენტობის ძიების, თვითიდენტიფიკაციის რთული და მტკივნეული პროცესი როგორც პოლიტიკურ, ისე კულტურულ და, ბუნებრივია, ლიტერატურულ ასპექტშიც. „რამდენადაც სამწუხარო არ უნდა იყოს, პოსტსაბჭოური პერიოდი, რომელიც საბჭოთა დროს იმედიანად ასოცირდებოდა თავისუფლებასთან,

განახლებასთან, თანხმობასთან, ქართულ ლიტერატურაში აღიბეჭდა, როგორც ტრავმა, სტრესი. ცხადია, ლიტერატურამ ამ პერიოდის სტრესულობა აღბეჭდა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის გახდა კიდევ სტრესული“<sup>240</sup>.

ქართული პოსტსაბჭოთა ლიტერატურა იდენტიფიკაციის დიებაში დამოუკიდებლობის მოპოვებისთანავე აღმოჩნდა. მხატვრული ლიტერატურისათვის ყველაზე დამახასიათებელი და ადვილად საპოვნინი თემა პატრიოტული ღირებულებები აღმოჩნდა. პატრიოტიზმი და რელიგია ენაცვლებოდა ერთმანეთს გარკვეული პერიოდის განმავლობაში. ვფიქრობ, ეს იყო გარკვეული ბოდიშის მოხდა, ანდა ბოდიშის მოხდის ვალდებულება. ეს ბოდიში კი, თითქოს, მეოცე საუკუნის 90-იან წლებში მოღვაწე ქართველ ავტორებს ჰქონდათ მოსახდელი ახალი დროის, დამოუკიდებელი საქართველოს, მომავალი თაობის წინაშე, რომ ერთ დროს უწევდათ ეწერათ იდეოლოგიური გავლენით, რომ უწევდათ და წერდნენ კიდევ, რადგან, სხვანაირად ვერ მიიღებდნენ პრემიებს, არც მანქანებს აჩუქებდნენ, არც აგარაკებს მისცემდნენ და ა. შ.

პატრიოტული თემის დამკვიდრება ქართულ პოსტსაბჭოთა ლიტერატურაში იყო პოეტური ბოდიში, რომელსაც თითქმის ვერც ერთი მწერალი თუ პოეტი ვერ ასცდა. ეს იყო მონანიე ბოდიში, რადგან 9 აპრილმა, კონფლიქტებმა და ომებმა, ანუ ახალმა დრომ მართლაც გამოიწვია უმრავლესობაში გულწრფელი

---

240 ბელა წიფურია, პოსტსაბჭოური ტრავმა ქართულ ლიტერატურაში და კიდევ ერთი მეტანარატივის დასასრული, ჟურნალი „სფანი“, V, თბ., 2004, გვ. 151.



მონანიება და გულწრფელი ცრემლი, მართლაც დაანახვა, რომ მათ აღრევე უნდა დაენახათ, აღრევე უნდა ეგრძნოთ...

ქართულ ლიტერატურაში პატრიოტულ მოტივს 1989 წლის 9 აპრილის ტრაგედიის შემდეგ უკვე სხვა ფერადობაც შეემატა. 9 აპრილის ტრაგედია თითქოს ეროვნული იდენტობის კვლავმოპოვების ერთ-ერთი მარკერიც გახდა. ამ ტრაგედიით სულშემდრული ახალბედა თუ გამოცდილი ავტორები, ცნობილი თუ უცნობი სახელები ერთნაირი მონდომებითა და სევდით თხზავდნენ ტექსტებს. დედაქალაქის ცენტრალური ქუჩის ჭადრის ხეები რამდენიმე კვირის განმავლობაში ასეთი ლექსებით აჭრელდა.

\* \* \*

*გული სისხლის ტბა, თვალები უმზეო, გონება  
დაბინდული,*

*რაო, საქართველოვ, შემოგვევლე, რატომ ხარ  
გარინდული.*

*რა გვაქვს სატირალი, არ გადაშენებულა შენი  
მოდგმა,*

*მთები ჩამოშალა აჭარაში შენი შვილებისათვის  
ჩვენმა მოთქმამ.*

*ნაწილი უფალთან გაფრინდა ზეცაში შენს  
გადასარჩენად,*

*თავისუფლებისათვის ისევე დავდგეთ მტრის წინ  
ასაჩეხად.*

*/ხეებზე გაკრული ლექსებიდან/*

ლიტერატურულ-მხატვრული და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ჟურნალი „ცისკარი“, რომელსაც საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტი გამოსცემდა, 1989 წლის ივლისის ნომერს იწყებს ჯარჯი ფხოველის ლექსით „აქ მომკლეს“:

*აქ მომკლეს: შენი სიყვარულისთვის  
ძრავალჯერ ტყვია დავიმსახურე!  
ყველაფერი დაცულია ამქვეყანაზე,  
ხოლო შენს სიყვარულს  
არც ერთი კანონი არ იცავს!...  
ყველაფერი დაცულია ამქვეყანაზე:  
ყველა კენჭი,  
ბალახის ღერი...  
ხოლო შენი სიყვარული  
დაუცველად დააბიჯებს თვალწინ”.*

ლექსი 1989 წლის 9 აპრილის შემდეგაა დაწერილი და, 9 აპრილის ტკივილზე გვესაუბრება. ავტორი ფიქრობს, რომ ამ ქვეყანაზე ყველაფერი დაცულია, სამშობლოს სიყვარულის გარდა. ეს პოეტური სენტენცია, ვფიქრობ, გვიანსაბჭოთა ტენდენციის შემცველია: უკვე ცხადია, სამშობლოს სიყვარული ისჯება, თუმცა ადამიანებს მაინც აქვთ გარკვეული სოციალური დაცულობის შეგრძნება, რადგან ჯერ კიდევ არ დაშლილა საბჭოთა კავშირი, მაგრამ სულ მალე ამ ქვეყანაში აღარაფერი გახდება დაცული და ეს დაუცველობის შეგრძნება, მიუსაფრობა და საკუთარ სამშობლოში დევნილობა ქართული პოსტსაბჭოთა მწერლობის ერთგვარ ლაიტმოტივად გადაიქცევა.

9 აპრილის ტრაგედიას განგაშის შემდგომ გოდებასავით მოჰყვა ლექსების მოთქმა. ყოველი პოეტი თითქოს მოვალეობად მიიჩნევდა დარბეული მომიტინგეების პატივიგებას, უფრო კი ახალი დროის, ახალი გმირების უკვდავყოფას.

***რომ ფრთებს უფრორე ძლიერად ვშლიდეთ***  
*(9 აპრილს დაღუპულთა ხსოვნას)*

*ახლოა ჟამი შუალამისა,*

ცაზე ვარსკვლავი უფლისა კრთება...  
კვდება სრულიად საქართველოსთვის,  
ლოცვით,  
გალობით ვინც ახლა კვდება!  
ახლოა ჟამი, ჟამი ცისკრისა,  
იწვიმებს სისხლი,  
დადგება ტბებად...  
კვდება სრულიად საქართველოსთვის,  
მამულზე ფიქრით ვინც ახლა კვდება! »  
**ანა კალანდაძე**

9 აპრილის შემდგომ შექმნილი ლექსები ერთი პათოსით, ერთი შეგრძნებითა და რწმენითაა სავსე – ის სისხლი სრულიად საქართველოსათვის დაიღვარა, უფლის რჩეულნი არიან ისინი, ვინც 9 აპრილს დალია სული. აქვე ჩნდება კიდევ უფრო გაძლიერების, კიდევ უფრო დიდი შემართების სურვილი, რათა მომხდურს, მტერს, «ყორანს» დავისხლტეთ ხელიდან, არა მხოლოდ დავუსხლტეთ, არამედ ფრთებიც გავშალოთ.

მორის ფოცხიშვილის ლექსი «ანათემა» 9 აპრილის ტრაგედიას მიეძღვნა. სათქმელის ღიაობა გრძნობათა შესაფერ გადმოცემას მოითხოვს. ეშმაკეულის შობილნი სისხლს სვამენ და უძღებ მადას მხოლოდ ამითი იკმაყოფილებენ. ეს სისხლი კი ერისათვის დაღვრილი უმანკოთა სისხლია. შეწირულთა სახეები არ ჩანს, ისინი მხოლოდ ცხელი სანთლებით, ანთებული სანთლებით იკვეთებიან და სამომავლოდ მათი სახეები ქმნიან გმირთა პლეადას, რომელნიც შეძლებენ ჯალათებისათვის საკადრისი პასუხის გაცემას. ლექსი ძალიან პოპულარული გახდა და ლოზუნგებად იქცა.

« დღე იყო უღმერთოდ მორღობლული,  
მატლები ვადმობობდნენ ეშმაკის ფაშვიდან,  
მოდგა ვეშაპი და არაყი მოითხოვა,

*სისხლი დალია და დამშვიდდა...*

*.ღამე ერთად უნდა გავათენოთ,  
მჯერა კვლავ ცხელ სანთელს ავანთებთ,  
ისე არ მოკვდება საქართველო,  
ღედა არ უტიროს ჯგალათებს »...*

9 აპრილის შემდეგ უკვე თამამად ლაპარაკობდნენ საბჭოთა კავშირის დაშლაზე, ხალხთა თავისუფლებაზე, დამოუკიდებლობაზე. ამ ტრაგედიამ კიდევ უფრო გარდაუვალი გახადა იმპერიის ნგრევის აუცილებლობა და საზოგადოებას დაანახვა, რომ ეს პროცესი უკვე დაწყებული იყო, ნათლად გამოჩნდა. «ჩვენ ათეული წლების მანძილზე ვცხოვრობდით სხვისი ჭკუით, სხვისი სინდისით, სხვისი ნებით, სხვისი კარნახით, თავის შეუწუხებლად. ახლა აღარ გვინდა ეს. თვალი გავახილეთ, გონება გავგვესნა და ნამუსმა შეგვაწუსა. გვინდა გვექონდეს ვაჟკაცობა და ვცხოვრობდეთ საკუთარი ჭკუით. გვინდა დემოკრატია, მაგრამ არა მორჩილისა. გვინდა თავისუფალი ადამიანის დემოკრატია...

პროცესი, რომელიც ამჟამად სსრკ-ში მიმდინარეობს, ადრე იქნება თუ გვიან, დამთავრდება ერთი შედეგით – საბჭოეთის ხალხების სრული თავისუფლებით», – აცხადებდა აკაკი ბაქრაძე.

იმპერიის დასასრულის შეგრძნება სულ ოდნავ აქარვებდა ამ ტრაგედიით გამოწვეულ ტკივილს. ახალი გზის დასაწყისის ჭვრეტა უკვე აღარ იყო რთული. თავისუფლების სუნთქვა უკვე ყველგან იგრძნობოდა.

ღათო ბარბაქაძის «რექვიემი» სწორედ 1989 წლის ტრაგედიის განცდებით იწყება, სადაც

*«ნორჩი ცაცხვების ხეივანში სულების სიცილს  
ფარასავით შემორეკს ღამე,*

*ძველისძველი სკივრებივით იხსნებიან საფლავის ქვები.*

*მათ ჩრდილებს, როგორც თაფლის სანთლებს, შეიწოვს ღამე*

*და მთვარის ფიქრებს მხოლოდ წამით თვალს აარიდებს»<sup>241</sup> (.*

ღათო ბარბაქაძის მიერ მხატვრულ-ფილოსოფიურად დანახული 9 აპრილი მართლაც გამოირჩევა ამ ტრაგედიისადმი მიძღვნილი ლექსებისაგან თავისი ღრმა დრამატიზმით, თავისი განცდების მასშტაბურობითა და არაშაბლონურობით.

*«ტვირთავენ გემებს...*

*ხოლო დროდადრო ნაპირს ზანტად შორდება დროშა,*

*ერთი, მეორე, მეთათსე...*

*მათ ხელს უქნევს ურიცხვი ხალხი,*

*თვალის გუგებზე ზღვის სილუურჯე ყრუ ტალღებს ღვარჯნის,*

*მილიონი და მილიარდი მკვდარი სიმღერა*

*დასახრჩობად შორდება ნაპირს,*

*მათი ხსოვნა კი ჩვენს ძარღვებზე კოჟრებად სხდება*

*და მსუბუქ მხრებზე გაზაფხულის წვიმებად დაგვდის»...<sup>242</sup>*

პატრიოტული მოწოდებები, ახალი დროის, ახალი სათქმელის სტერეოტიპად ქცევა დამახასიათებელი იყო უკვე საბჭოთა კავშირის დასასრულს/პოსტსაბჭოთა პერიოდის დასაწყისშივე. ამიტომაც შეიძლება თამამად ითქვას, რომ ქართული პოსტსაბჭოთა ლიტერატურა

---

<sup>241</sup> ღათო ბარბაქაძე, ლექსები 1984-2004, თბ., 2008, გვ. 18.

<sup>242</sup> ღათო ბარბაქაძე, ლექსები 1984-2004, თბ., 2008, გვ. 19.

თემატურად დაიწყო არა საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, პოსტსაბჭოთა/პოსტკოლონიური ეტაპის დადგომისთანავე, არამედ მანამდე, კავშირის რღვევის დროს.

1990 წლიდან ჟურნალი “ცისკარი” საქართველოს მწერალთა კავშირის ორგანოდ გადაკეთდა, თუმცა მაინც რჩებოდა საქართველოს ცენტრალური კომიტეტის კომუნისტური პარტიის ორგანოდ. მაისის “ცისკრის” ნომერი საქართველოს დამოუკიდებლობის დღის მილოცვით ეგებება მკითხველს. ცისკრის ტრადიციული, ცისფერი მელნით შესრულებული ლოგო ამ ნომერში შინდისფრითაა შეცვლილი, – საქართველოს სამფეროვანი დროშის დომინანტი ფერით. შესავალ ტექსტში, სახელწოდებით “თავისუფლების გაკვეთილები,” ვკითხულობთ: “დღეს ქართველი კაცის გული და გონება უახლოესი წარსულის იმ ნათელი ნიშანსვეტებისკენ არის მიპყრობილი, რომელთაც განაპირობეს ჩვენს ეროვნულ ცნობიერებაში დამოუკიდებლობისა და თვითგამორკვევის იდეის გადარჩენა, იმ რწმენის გაღვივება და განმტკიცება, რომ ქართველ ხალხს შეუძლია წარმატებით ააშენოს თავისი სახელმწიფოებრიობა, და თუ არა გარეშე ძალების უხეში ჩარევა, აგრესია და ოკუპაცია, უაღრესად არახელსაყრელი გეოპოლიტიკური გარემო, დღეს საქართველო მაღალგანვითარებული თავისუფალი ქვეყანა იქნებოდა”<sup>243</sup>.

1990 წლის “ცისკრის” აგვისტოს ნომერში გამოქვეყნდა ვანო ცინცაძის იუმორესკა “რითი გვეჯობიან კაპიტალისტები”: “70 წელია, რაც კაპიტალისტებს და მათ დამპყლ წყობას ვლანძღავთ, ვაგინებთ, მაგრამ

---

<sup>243</sup> ცისკარი, 1990, №5. გვ. 3.

უბატონოდ ხმას არ გვცემენ. ჩვენ რომ ვინმემ ისე გვკლანძლოს და გვაგინოს, როგორ გგონიათ, შევარჩინებ? ესე იგი, იმათ თავმოყვარეობა არა აქვთ?

კაპიტალისტებს არც იმისი რცხვენიათ, 70 წლის განმავლობაში რომ თავს არ ვუყადრებდით და ყველაზე ჩამორჩენილ და წყალწალეულ ქვეყნებთან ვმეგობრობდით”<sup>244</sup>.

პათეტიკა და ახალი იდეოლოგიური კონტურები უკვე აშკარად გამოკვეთილია. თავისუფლებამდე სულ ცოტა ხნით ადრე ქართულ ლიტერატურასა და კულტურაში მკვიდრდება ახალი სავალდებულო ხაზი, პატრიოტული თემის სახით, რომელსაც ყველა ავტორი ერთნაირი დაუზარელობით ჰკიდებს ხელს.

**Nino Popiashvili**  
Doctor of Philology

## **A new wave of Georgian national identity April 9, 1989**

### **Summary**

For the people which are a part of the former USSR a question of cultural identity has got an urgency since 80-s' years of XX century. It is possible to tell, that disintegration of Soviet Union has been caused by judgement from the people of own cultural identity entering into it. It was that process which, together with other processes, caused bent for of independence. Finding anew own cultural identity in another way name

---

<sup>244</sup> ცისკარი, 1990, №8

awakening of the people. And in this process the fiction takes a special place.

After disintegration of Soviet Union was generated the new cultural environment. Independent republics have followed a way of revealing and judgement of the cultural identity. On this way, naturally, the accent became on those differences, which existed and until now exist between the former Soviet people. The especial contribution to cultural identity was brought by history, religion, the literature and culture of the different people.

After disintegration of the USSR Post-Soviet republics, on the one hand, try to reveal those cultural values and traditions, which correspond to a context of world thinking, that obviously grows out of globalisation; on the other hand, these republics are called by means of promotion of the cultures, traditions, experience, history, ethnic and national originalities to show to the world community the individuality and originality. The Georgian Post-Soviet literature interestingly and at high art level represents the given processes.

The literature of the XX-XXI-st centuries is characterised by an openness of the state and national borders. Especially it concerns the Post-Soviet literature. Globalisation as the world phenomenon, it is widely displayed not only in European, but also in the Post-Soviet literature. Transition to the general world level, the image of those themes and directions which are universal and common cultural, instructions on the general values cause literature globalisation.

The Georgian Post-Soviet literature is characterised by set of aspects. It nationality, expresses cultural and ethnic identity of the Georgian people though, it also is a part of the world literary process and, accordingly,



displays tendencies and directions of the modern world literature.

### ლელა ხაჩიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
პროფესორი  
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი

### ეფრემ მცირე და ქართული ლიტურგიკულ - ჰიმნოგრაფიული ტრადიცია

ეფრემ მცირის მრავალრიცხოვანი თარგმანები, რომლებიც ძველი ქართული ლიტურატიურის თითქმის ყველა დარგს მოიცავს, დღეისათვის ნაწილობრივად შესწავლილი. განსაკუთრებით ცოტა რამაა ცნობილი მისი მოღვაწეობის შესახებ შუა საუკუნეების სასულიერო პოეზიის - ჰიმნოგრაფიის სფეროში. ამ დარგში აკად. კ. კეკელიძე ასახელებს მხოლოდ ერთ საგალობელს – იოანე დამასკელის “აღდგომის კანონს”, რომელიც ეფ-რემს “უსაკუთრესითა სიტყვითა “უთარგმნია. ქრისტიანული პოეზიის ეს ცნობილი ნიმუში ქართულ ენაზე ოთხჯერაა თარგმნილი . ამ თარგმანების შესწავლას მიეძღვნა ჩვენი საგანგებო გამოკვლევა.

ეფრემ მცირე სიტყვასიტყვით, ზედმიწევნითი სიზუსტით თარგმნის დამასკელის ამ საგალობელს. ეფრემთან ზუსტადაა გადმოცემული არა მხოლოდ ორიგინალის შინაარსი, კომპოზიტები თუ ნაწილაკები, არამედ თვით სიტყვათა მიმდევრობაც კი ძირითადად ემთხვევა ორიგინალის სიტყვათა რიგს. ესაა ორიგინალის ორეული. განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ის გარემოება, რომ ამგვარი დიდი

სიზუსტის მიუხედავად, ეფრემთან ვერ ვხვდებით ბერძნულის უბრალო კალკებს, ნაძალადეკ ფორმებს. ეფრემი უკიდურესად ზუსტ შესატყვისს უძებნის ორიგინალის თითოეულ სიტყვას. ეფრემი მცირის ეს თარგმანი არის ორიგინალის იდენტური და ამავე დროს, ქართული მთარგმნელობითი ხელოვნების შესანიშნავი ნიმუში.

ეფრემ მცირის შემოქმედებაში გამოირჩევა მისი აქამდე უცნობი თარგმანი - IX საუკუნის თვალსაჩინო წმინდანისა და ჰიმნოგრაფის - თეოფანე გრაპტოსის საგალობელი - “გალობანი გოდებისათვის ღმრთისმშობლისა”. საგალობელი წარმოადგენს ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ერთ-ერთ შედევრს. ესაა ჯვარცმასთან მდგომი ღვთისმშობლის დატირება. ვნების შვიდეულს უკავშირდება ერთ - ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი პერიოდი ლიტურგიკული წლისა. ამიტომ ამ პერიოდის ჰიმნოგრაფიული რეპერტუარი ისევე, როგორც ლიტურგიის სხვა ელემენტები, განსაკუთრებით მკაცრადაა რეგლამენტირებული. ამ პირობებში თვით ფაქტი თეოფანე გრაპტოსის საგალობლის შეტანისა მაცხოვრის ჯვარცმის დღეზე - დიდ პარასკევს - მოწმობს მის დიდ აღიარებას.

საგალობელში ღვთისმშობელი წარმოდგენილია, როგორც მწუხარებისაგან გაოგნებული დედა. დიდი ფსიქოლოგიური სიმართლე თითქოს ხელახლა აცოცხლებს ახალი აღთქმის ამ ერთ-ერთ ყველაზე ტრაგიკულ ეპიზოდს.

ეფრემის ამ თარგმანს მნიშვნელოვანი გავლენა მოუხდენია შემდგომდროინდელ ქართულ მწერლობაზე. ის აღმოჩნდა უშუალო წყარო დავით გურამიშვილის შესანიშნავი ლექსისა “ტირილი ღვთისმშობლისა”. ამ ორ პოეტურ ნაწარმოებს შორის საერთო აღმოჩნდა არა

მხოლოდ სათაური, თემატიკა და საერთო განწყობილება, არამედ მხატვრული სახეებისა და ფრაზების უმეტესობაც.

ეფრემის ეს თარგმანი ასევე უშუალო წყაროს წარმოადგენს სულხან –საბა ორბე-ლიანის ქადაგებისათვის - ”სწავლა ქრისტეს ვნებისათვის და გლოვისათვის სულისა”. ღვთისმშობლის ტირილის აღწერისას საბაც იყენებს ეფრემის თარგმანიდან მომდინარე მხატვრულ სახეებს. მის მიერ შექმნილი ღვთისმშობლის სახეც სრულ ანალოგიას პოულობს ეფრემის თარგმანთან.

ფრემ მცირის ღვაწლის შესასწავლად ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს პარიზის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში დაცული ქართული ხელნაწერი - *Georgica 5*. ხელნაწერის პირველი ნაწილი წარმოადგენს დიდი ქართველი წმინდანისა და მოღვაწის – გიორგი ათონელის ავტოგრაფულ “მარხვანს”<sup>245</sup>. სწორედ მასთან კომპილაციითაა შედგენილი ამავე ხელნაწერის მეორე ნაწილი, რომელიც “მარხვანის” ახალი რედაქცია აღმოჩნდა. აქ დაცულ ვრცელ ჰიმნოგრაფიულ რეპერტუარში ხაზგასმით მოიხსენიება XI ს-ის დიდი ქართველი მოღვაწისა და მთარგმნელის – ეფრემ მცირის სახელი. ხელნაწერის სწორედ ამ ნაწილში გამოვლინდა ეფრემ მცირის ზემოთ განხილული უცნობი თარგმანი. აქვეა დაცული იოანე დამასკელის “აღდგომის კანონის” ეფრემ მცირის მიერ შესრულებული თარგმანი.

სიახლენი, რომელიც “მარხვანის” ახალი რედაქციის შემდგენელს უკავშირდება, მოიცავს ყველას სახის

---

<sup>245</sup> ლ. ხაჩიძე ქართული ქრისტიანული კულტურის ისტორიიდან, თბ., 2000, გვ. 38-64.

საგალობელს – კანონებს, სამსაგალობლებსა და სტიქარონებს. ”მარხვანის” ახალი რედაქცია შეიცავს 6 ჰიმნოგრაფიულ კანონს, რომლებიც ახლადაა თარგმნილი ბერძნულიდან და, შესაბამისად, მოტანილია სრული ტექსტებით. მარხვანის ამ რედაქციისათვის დამახასიათებელია ახლად თარგმნილ კანონებზე სათაურების დართვა, სადაც მითითებულია ამ თარგმანების ხასიათი („შედარებული“; „უსაკუთრესითა სიტყ თა“), მთარგმნელები (არსენი, ეფრემ), აკროსტიქები, კანონის შესრულების ლიტურგიკული წესი, “აღდგომის კანონზე” დართულ სათაურში კი დასახელებულია თარგმანის შემკვეთიც. როგორც წესი, კანონების დასაწყისების გასწვრივ მითითებულია მათი ავტორებიც. მუშაობის ამგვარი, შეიძლება ითქვას, მეცნიერული მეთოდი დამახასიათებელია ეფრემ მცირისათვის.

“მარხვანის” ამ რედაქციაში ახალი თარგმანითაა შესული „ფერ თაბანის განგებაც“. დიდმარხვის ლიტურგიის ეს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილი ეფრემის მიერ უნდა იყოს თარგმნილი. თარგმანის ხასიათთან ერთად, ამას მოწმობს შემდეგი გარემოებაც. იოანე ბატონიშვილის „კალმასობაში“, ეფრემის სხვა თარგმანებთან ერთად, დასახელებულია „ეთიმონი“, რომელსაც კ. კეკელიძე მიიჩნევს „დიდი სერობის“ შედეგად: „ეს სიტყვა ქართული გამოთქმაა ბერძნული  $\mu\epsilon\chi$   $\eta\mu\alpha\nu$ -ისა, რომლითაც იწყება დიდი სერობის ჰიმნი: „ჩუენთანა არს ღმერთი, სცანთ წარმართთა და იძლიენით“<sup>246</sup>. აქ, სხვა ნაწილებთან ერთად, „ფერ თაბანის განგებაც“ უნდა იგულისხმებოდეს, რომელიც დიდი სერობის შემდეგ სრულ-

---

246 კ. კეკელიძე. ქართული ლიტურატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 268.

დება. საინტერესოა, რომ დიდი ხუთშაბათისათვის განკუთვნილი მასალა საანალიზო “მარხვანში” ვრცელდება, ძირითადად, ახლადაა

ეფრემ მცირის რედაქციის “მარხვანის” ერთ-ერთი თავისებურება და, ამავე დროს, სიახლე მდგომარეობს მცირე ფორმის საგალობელთა – სტიქარონების ახალი რეპერტუარის შემოტანასა და დამკვიდრებაში. “მარხვანის” ეფრემისეული რედაქცია საკმაოდ ვრცელია. სხვა ფორმის საგალობლებთან ერთად, იგი შეიცავს 542 მცირე ფორმის საგალობელს – სტიქარონს. აქედან ნაწილი ტრადიციულია, წინადროინდელი ქართული ხელნაწერებიდანაა შესული, ნაწილი კი ახლადაა თარგმნილი ბერძნულიდან და პირველად ეფრემ მცირის რედაქციის “მარხვანში” გვხვდება. ტრადიციული, ანუ წინადროინდელ ქართულ ტრადიციაში უკვე არსებული სტიქარონები ეფრემთან მხოლოდ მითითებულია დასაწყისი სიტყვებით, ბერძნულიდან ახლად თარგმნილი სტიქარონები კი ყოველთვის სრული ტექსტებითაა მოტანილი. ეს თარგმანები ეფრემ მცირის “მარხვანის” ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანს სიახლეს წარმოადგენს.

“მარხვანის” ამ რედაქციის შემდგენელს საგანგებო მუშაობა ჩაუტარებია მცირე ფორმის საგალობელთა რეპერტუარის სათარგმნელად. ამ სტიქარონთა შორისაა „თ თძლისპირი“ სტიქარონებიც, რომელთა თარგმნა დიდი სირთულეებთან იყო დაკავშირებული. მცირე ფორმის საგალობლები ძირითადი ელემენტია დიდმარხვის სამწუხრო მსახურებისა.

საინტერესოა ის გარემოება, რომ იოანე ბატონიშვილის „კალმასობაში“ დაცულია ცნობა, რომლის მიხედვით ეფრემ მცირეს უთარგმნია „დიდმარხვის სამწუხრო მსახურება ეკლესიისა.“ ამრიგად, ეფრემს უთარგმნია დიდმარხვის მთელი პერიოდის მანძილზე შე-

სასრულებელი „სამწუხრო მსახურება“. როგორც ჩანს, იოანე ბატონიშვილის ამ ცნობაში ასახული უნდა იყოს ეფრემ მცირის დეაწლი სამწუხრო მსახურების სრულყოფაში ანუ მცირე ფორმის საგალობელთა ახალი რეპერტუარის შემოტანაში.

ამრიგად, “მარხვანის” ახალი რედაქციისათვის დამახასიათებელი ცვლილებების მნიშვნელოვანი ნაწილი, იოანე ბატონიშვილის ცნობით, ეფრემ მცირეს უკავშირდება.

მართლაც, გეორგ. 5 ხელნაწერში ეფრემის სახელით წარწერილი თარგმანების შედარება სხვა ავრორწაუწერელ (ანონიმურ) საგალობლებთან მოწმობს, რომ მათი ქართულ ენაზე თარგმნაც ეფრემ მცირის სახელს უნდა უკავშირდებოდეს.

გეორგ. 5 ხელნაწერი მაშინ უნდა იყოს შედგენილი, როცა კავშირი მასში დაცულ მარხვანის 2 რედაქციას შორის უმჭიდროესია ანუ როცა გეორგ. 5-ის II ნაწილში დაცული “მარხვანი” ახალი შედგენილია და ჯერ კიდევ მითითებებით კმაყოფილდება გიორგი მთაწმიდელის ავტოგრაფულ მარხვანზე. შემდგომში, ბუნებრივია, ეს კავშირი ასე ცხადი აღარაა და გიორგი მთაწმიდელის “მარხვანიდან” აღებული რეპერტუარი უშუალოდ, სრული ტექსტებითაა შესული “მარხვანის” ახალი რედაქციის შემცველ სხვა ხელნაწერებში (sin. 70, ier. 67. À 147, À 446 და ა.შ.). სად უნდა იყოს შედგენილი “მარხვანის” ეს ახალი რედაქცია?

იოანე დამასკელის „აღდგომის კანონზე“ დართულ სათაურში მოიხსენიება ანტონ ტბელი. ანტონ ტბელი,

საბა თუხარელთან ერთად, მოიხსენიება ეფრემის სხვა თარგმანებთან დაკავშირებითაც<sup>247</sup>.

გეორგ. 5-ის II ნაწილში გვხვდება არსენ იყალთოელის სახელიც: კერძოდ, აქ დაცულია არსენის 2 თარგმანი: ორციელის კვირიაკისათვის განკუთვნილი თეოდორე სტუდიელის კანონი, რომელიც მას ხელახლა „შეუდარებია“ ბერძნულთან<sup>248</sup> და ანდრეა კრიტელის „დიდნი გალობანი“. ამ უკანასკნელს ახლავს არსენის ანდერძი, რომელიც წვრილი ასოებითაა შემდგომში მიწერილი, ჩამატებული.

XI ს-ის 80-იანი წლებიდან არსენ იყალთოელს მოღვაწეობა დაუწყია შავ მთაზე, ეფრემ მცირის იქ ყოფნისას<sup>249</sup>. იგი იხსენიება ეფრემის „მზრდელთა და მსახურთა“ რიცხვში. ეფრემის ხელმძღვანელობით ეუფლებოდა არსენი მთარგმნელობით ხელოვნებას. ეფრემი თავის თავს არსენის მოძღვრად მოიხსენიებს. ეფრემ მცირის გარდაცვალების შემდეგ არსენს დაუტოვებია შავი მთა და დაბრუნებულია მანგანის მონასტერში<sup>250</sup>. საინტერესოა, რომ არსენის სახელი უკავშირდება ეფრემ მცირის 2 თარგმანს - „სამოციქულოსა“ და იოანე დამასკელის „გარდამოცემას“<sup>251</sup>. „მარხვანის“ ამ ახალ რედაქციაშიც შესულია ეფრემის მოწაფისა და თანამოაზ-

---

<sup>247</sup> კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 263; რ. ბლეიკი. ეფრემ მცირის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან, მიმომხილველი, თბ., 1926, გვ. 165.

<sup>248</sup> ლ. ხაჩიძე ქართული ქრისტიანული კულტურის ისტორიიდან, თბ., 2000, გვ. 9-15.

<sup>249</sup> კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 273.

<sup>250</sup> კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 273-274.

<sup>251</sup> კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 273

რის – არსენ იყალთოელის თარგმანები, მთარგმნელზე მითითებით.

ამრიგად, გეორგ. 5-ის II ნაწილი ეფრემ მცირის მიერ შედგენილი უნდა იყოს შავ მთაზე XI ს-ის 80-იან წლებში. შავ მთაზე არსებობდა მძლავრი სალიტერატურო სკოლა, რომლის წარმომადგენლები მიზანმიმართულად, თავგამოდებით იღვწოდნენ ქართული კულტურის განვითარებისათვის. შავი მთა ეფრემს სიკვდილამდე არ დაუტოვებია<sup>252</sup>.

უფრო ადრე შავ მთაზე მოღვაწეობდა გიორგი მთაწმიდელიც. სწორედ აქ დაემოწაფა იგი თავის მოძღვარს – გიორგი შეყენებულს. იერუსალიმიდან დაბრუნების შემდეგაც შავ მთაზე დაბრუნდა იგი თავის მოძღვართან. განსაკუთრებით ნაყოფიერად მოღვაწეობდა შავ მთაზე ათონის დატოვების შემდეგ. სწორედ მის სახელთანაა დაკავშირებული ახალი ეტაპი შავ მთაზე ქართველთა მოღვაწეობის ისტორიაში: „შავი მთის ქართველთა კერა XI ს-ის I ნახევრიდანვე, იმის შემდეგ, რაც იქ დამკვიდრდა გიორგი მთაწმიდელი, ქართველებს დიდად იზიდავდა. შეიძლება ითქვას, რომ შავი მთის სამწერლობო კერის ლიტერატურულ სკოლად გადაქცევა სწორედ გიორგი მთაწმიდელის სახელთანაა დაკავშირებული<sup>253</sup>. აქ უნდა შეედგინა მას “მარხვანის” ვრცელი, უნიკალური რედაქცია, რომელიც გეორგ. 5-ის I ნაწილშია დაცული.

**ერთადერთი ადგილი, სადაც იკვეთება გეორგიკა 5-თან დაკავშირებული სამი დიდი ქართველი მოღვაწის – გიორგი მთაწმიდელის, ეფრემ მცირისა და არსენ იყალ-**

---

<sup>252</sup> კ. კაკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 253.

<sup>253</sup> ელ. მეტრეველი. ეფრემ მცირის ავტოგრაფი, ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, I, თბ., 1959, გვ. 115.



თოელის გზები, შავი ანუ საკვირველი მთაა. სწორედ აქ უნდა იყოს შექმნილი ქართული მარხვანის 2 რედაქცია და თვით უნიკალური ქართული ხელნაწერი – გეორგიკა 5, რომელსაც თავისებური გზა უნდა გაეგლო, სანამ პარიზის ეროვნული ბიბლიოთეკის ქართულ ხელნაწერთა კოლექციაში მოხვდებოდა.

**Lela Khachidze**

Doctor of Philological Sciences

Professor of Ivane Javakhishvili

Tbilisi State University

## **Ephrem Mtsire and Georgian Liturgical- Hymnographical Traditions**

### **Summary**

Ephrem Mtsire's numerous translations have been investigated only partially. Particularly scarce is the information about his activities in the sphere of hymnography- ecclesiastical poetry of the middle ages.

The investigation of Georgian manuscripts has made it obvious that the new redaction of Georgian "Triodion" belongs to Ephrem Mtsire. This redaction serves as a new, important stage in the formation of Georgian "Triodions". It contains a vast hymnographical repertoire - hundreds of hymns, the majority of which must have been translated by Ephrem Mtsire. This redaction of "Triodion" must have been done in Antioch, on the "Black mountain".

The new redaction of "Triodion" was found in the second part (219r-292r) of Georg. 5 manuscript and it has

not been investigated up to now. This redaction has been compiled with the autographic “Triodion” by George Antonite which is found in the first part of the same manuscript Georg.5 (1-216v).

Ephrem Mtsire creates the new redaction of “Triodion” in order to thoroughly present his contemporary Greek tradition.

It is known that the main principle for Ephrem Mtsire is to give the most exact picture of the Byzantine traditions of his time.

The innovations connected with the new redaction of “Triodion” contains all kinds of hymns – Kanons, Stichera, Three-Odes. To them are added liturgical services of Holy Thursday, Holy Friday and John Baptist’s beheading which made the important elements of the liturgy. All the three of them must have been newly translated from Greek by Ephrem Mtsire.

The new redaction of the “Triodion” contains the vast hymnographical repertoire that has been translated newly from Greek. Among them are 6 hymnographical Kanons belonging to the outstanding representatives of Byzantine hymnography .

To the Georgian translations of these Kanos are added the titles where the authors, translators as well as the nature of the translation, the liturgical rule used while creating it and in some cases the names of the people who ordered them are indicated. Such kind of exactness is typical of Ephrem Mtsire.

Among these translations special attention should be paid to “St. Virgin’s Lament” by Theophanus Graptos which serves as the best sample of the art of old Georgian translations.

The Greek original of this masterpiece of Byzantine hymnography has been lost and its restoration is possible only by Ephrem Mtsire's translation.

To Ephrem Mtsire belongs the fourth Georgian translation of the famous hymn - "The Resurrection Kanon" which word for word correspondences to the original, makes a kind of "double" and that was why it was created.

The new redaction of the Georgian "Triodion" contains the translations by Arsen Ikaltoeli who was Ephrem Mtsire's pupil. Among them is "The Great Kanon" by Andrew of Crete which is considered the masterpiece of Byzantine hymnography. Ephrem is the third Georgian translator of it.

Ephrem Mtsire's redaction does not contain the repertoire characteristic of Jerusalemian tradition. In this respect Ephrem continues the traditions of his contemporary Greek "Triodions". The same explanation must be given to the fact that the most important period of the Lent - Holy week contains the newly translated repertoire of hymns. Among them the hymns by Kosmas of Jerusalem deserve special attention.

One of the most important innovations of this redaction is the introduction and settling down of the repertoire of small-size hymns - Stichera. Alongside with the hymns having different forms this collection contains 542 small-size hymns.

**ეკა**  
**ვარდოშვილი**  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
პროფესორი  
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი

**ბიბლიურ სახეთა მნიშვნელობისათვის ილია ჭავჭავაძის  
პოეტურ ნააზრევში**

პოემა „აჩრდილი“ ქრისტოლოგიური თვალსაზრისით ნაკლებ მნიშვნელოვანი როდია, ვიდრე „განდეგილი“. მაგალითად, პოემის სათაურით ილია ჭავჭავაძე მიგვანიშნებს, რომ მკითხველმა ბოლომდე და ღრმად უნდა გააშინაარსოს აჩრდილის სახე. ნიშანდობლივია ისიც, რომ პოემა იწყება აჩრდილის მოვლენით და მთავრდება მისი ლოცვით. ლოცვისას იგი მიმართავს ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს. საყურადღებოა ასევე პოემის XVII თავიც, სადაც ავტორი მცხეთაზე საუბრისას აღნიშნავს:

„აგერა მცხეთაც – სავანე გმირთა,  
დიდი აკლდამა დიდის ცხოვრების,  
სად პირველ ქართველის მორჭმულთა შვილთა  
ღრმად ჩარგეს ძირი თავისუფლების;  
სადაც ჰყვაოდა ხე ცხოვრებისა,  
.....  
აწ აღარა სჩქევს წყარო ცხოველი,  
ხე ცხოვრებისაც იგი დამჭენარა,  
და იგი დედაქალაქი ვრცელი  
აწ სამიკიტნო დაბად გამხდარა“<sup>254</sup>.

ამ შემთხვევაში ილია მცხეთას ამგავსებს სამოთხის ბაღს.

---

<sup>254</sup> ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, პ. ინგოროყვას რედაქციით, ტ. I, თბ., 1951. გვ. 144.

ლექსში „კითხვა-პასუხი“ ჩვენთვის საინტერესოა პასუხი:

„მე სამოთხე ვარ და თქვენ კი, თქვენ კი...  
.....  
მე ტკბილი ცხოვრების წყაროსა გაწვდით  
და, ვაი, თქვენ კი ძმა ძმის სისხლსა სვამთ“<sup>255</sup>.

ბიბლიის თანახმად სამოთხეში ღვას ცხოვრების ხე და მოსჩქეფს წყარო ცხოვრებისა. დავით ფსალმუნთმგალობელი ასე მიმართავს უფალს: „რამეთუ შენგან არს წყარო ცხოვრებისაი და ნათლითა შენითა ვიხილოთ ჩუენ ნათელი“ (ფსალმუნნი, 35,9). „ცხოვრების წყარო“ მამა-ღმერთის სიმბოლოა. ნ. ბარათაშვილი ლექსში „ჩემი ლოცვა“, შემდეგნაირად მიმართავს ღვთაებას: „ღმერთო მამაო“, „ცხოვრების წყაროვ“, „ჰოი, სახიერო“, „გულთა მხილავო“.

ილია ლირიკაში საუბრობს „უკვდავების წყაროსა“ და „მადლის წყაროს“ შესახებ.

გავიხსენოთ ილიას უსათაურო ლექსი :.  
(„უსულდგმულო ცხოვრება“):

„ნეტავ ვინც კარგის საქმით  
აღნიშნავს თავის დროსა!  
ის იქავ ეწაფება  
უკვდავების წყაროსა“<sup>256</sup>.

ასევე ლექსი „დამაკვირდი“, რომელიც პოეტმა 1886 წელს დაწერა.

„გებრალბოდეს, ნუ ჰრისხავ.  
კაცს შენზედ შურით მწვდომსაო!..  
კეთილი ფარად უფარე  
შენთვის ბოროტის მდომსაო,  
მადლისა წყაროს ასმევედე,  
ცოდვის გუბეში მდგომსაო“<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, პ. ინგოროყვას რედაქციით, ტ. I, თბ., 1951. გვ. 111.

<sup>256</sup> ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, პ. ინგოროყვას რედაქციით, ტ. I, თბ., 1951. გვ. 69.

დავით გურამიშვილის „დავითიანის“ ერთ-ერთ თავს „უკვდავების წყაროს იგავთ ახსნა“ ეწოდება. გურამიშვილი იგავში ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომის სურათს გვიხატავს და აღნიშნავს, რომ ყოველივე „ცხოვრების წყაროს“ შემწვობით მოხდა. იგავის ბოლო სტროფი 148-ე ფსალმუნის გარდათქმაა. „ცხოვრების წყარო“ ეს იგივე „უკვდავების წყაროა“, როდესაც ილია ამბობს: „ის იქავ ეწაფება უკვდავების წყაროსა“ („უსულდგმულო ცხოვრება“), ან „მადლისა წყაროს ასმევდე ცოდვის გუბეში მდგომსაო“ („დამაკვირდი“), გულისხმობს მარადიულთან ზიარებას, უფლის სულთან წილხვდომილობას.

„აჩრდილში“ საუბარია ასევე ცხოვრების ხის შესახებ. ამ ხის ნაყოფი იყო არა მარტო ადამიანის უკვდავების და განცხრომის საწინდარი სამოთხეში, არამედ მისი სულიერი საზრდოც. სამოთხიდან განდევნის შემდეგ ადამიანს აღარ შეეძლო ამ ხის ნაყოფის ჭამა, რადგან მან იგემა ნაყოფი ცნობადის ხისა, რის შემდეგაც ადამიანს მიეცა საშუალება განასხვავოს ერთმანეთისაგან კეთილი და ბოროტი, ილიას პოეზიაში საუბარია ასევე „ხე ცნობადისას“ შესახებ.

პოემაში „ქართველის დედა“ პოეტი ამბობს:

„თავისუფლებაჲ, შენ ხარ კაცთა ნავსაყუდარი,  
შენ ხარ ჩაგრულის, წვალებულის წმინდა  
საფარი,

შენ ხარ მშვიდობა და სიმართლე ამა ქვეყნისა,  
შენ ხარ აღმზრდელი ღვთაებამდე კაცთ ბუნებისა.  
მტარვალთა თქმითა ოდითვე ხარ შენ  
აკრძალული,

ხე ცნობადისა, ედემს რგული, შენი ხე იყო;  
მაგრამ სამოთხეც, ყოვლისფრით აღსავსე, სრული,  
პირველ კაცთათვის უშენოდა არარა იყო“<sup>258</sup>.

---

<sup>257</sup> ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, პ. ინგოროყვას რედაქციით, ტ. I, თბ., 1951.

<sup>258</sup> ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, პ. ინგოროყვას რედაქციით, ტ. I, თბ., 1951.

„ხე ცნობადისა“ თავისუფლების ხეა, რადგან ადამიანს ეძლევა არჩევანის საშუალება, ემსახუროს სიკეთესა თუ ბოროტებას, იაროს სრულყოფილებისაკენ მიმავალი გზით, თუ პირიქით.

ეპისკოპოს ალექსანდრესადმი მიმართულ წერილში ილია ჭავჭავაძე წერდა: „თქვენის ცხოვრების წმიდათა-წმიდად ორი დიდი საგანია: ერთი ღმერთი და მეორე თქვენი სამშობლო ქვეყანა. ღმერთს ღმრთისას აძლევდით, ქვეყანას ქვეყნისას და ორსავე ემსახურებოდით ერთმანეთის დაუკლისად გულმხურვალეობით და სიყვარულითა. ერთი წუთიც არ ვიცი თქვენის სიცოცხლისა, რომ ცხოველყოფელი შუქი ამ ორკეც სიყვარულისა არ მიჰყენოდეს თვითეულს თქვენს საქმეს, თვითეულს თქვენ მოქმედებას. ქვეყანას ემსახურებოდით ღმრთისათვის და ღმერთს ადიდებდით ქვეყნისათვის, რადგან ღმერთი არის სიყვარული და სიყვარული მხსნელია ქვეყნისა<sup>259</sup>. მოციქულ იოანეს პირველ წერილში ნათქვამია: „ვისაც არ უყვარს, მას არ შეუცნია ღმერთი, ვინაიდან ღმერთი სიყვარულია“ (იოანე, 4,8).

ქრისტე მესიაა, სოფლის მხსნელი, რომელმაც უნდა მოსპოს ეშმაკის უფლება კაცზე. იგი შუამავალია ღმერთსა და ადამიანებს შორის, რომელმაც თავისი სიტყვით უნდა იხსნას სული ხორცის ტყვეობისაგან, რადგან „პირველითგან იყო სიტყვა და სიტყვა იგი იყო ღმრთისთანა და ღმერთი იყო სიტყუაი იგი“ (იოანე, 1, 1).

გავიხსენოთ იგავი მთესველსა და თესლზე. ქრისტე ამბობს:

„რომელი – იგი სთესავს, სიტყვასა მას სთესავს.

ხოლო ესენი არიან, რომელნი – იგი გზასა ზედა, სადა – იგი დაეთესის სიტყუა, და რაჟამს ისმინიან, მეყვებულად მოვიდეს ეშმაკი, და მოულის მათ სიტყუა იგი გულთაგან მათთა.

---

<sup>259</sup> ილია ჭავჭავაძე, სიტყვა მიმართული ეპისკოპოს ალექსანდრესადმი, გაზეთი „ცნობის ფურცელი“. 1898 წ., №537.

და ესენი არიან კლდოვანსა მას დათესულნი: რომელთა – იგი რაჟამს ისმინიან სიტყუა, მეცსეულად სიხარულით მიიღიან;

და რამეთუ არა უბნ ძირი მათ შორის, არამედ საწუთო არიედ; და რაჟამს მოიწიოს ჭირი ანუ დევნულება სიტყვისა მისთვის, მეცსეულად დაჰბრკოლდიან.

და რომელნი ეკალთა შორის დაეთესნეს, ესენი არიან: რომელთა სიტყუა იგი ისმინიან,

და ზრუნვანი ამის სოფლისანი და საცთური სიძიდრის შეუხადის, და შეაშთვიან სიტყვა იგი, და უნაყოფო იქმნის.

და ესენი არიან, რომელნი კეთილის ქვეყანას დაეთესნეს: რომელთა ისმინიან სიტყუაი იგი და შეიწყნარიან და ნაყოფი გამოიღიან: ოცდაათეული და სამეოცეული და ასეული (მარკოზი 4, 14-20).

ქრისტეს ეს იგავი გვანსენებს ილიას უსათაურო ლექსის შემდეგ სტრიქონებს:

„ჩემო კალამო, ჩემო კარგო, რად გვინდა ცაში?

რასაც ვმსახურებთ, მას ერთგულად კვლავ ვემსახუროთ,

ჩვენ წმინდა სიტყვა უშიშრად მოვფინოთ ხალხში

ბოროტ საკლავად, – მით სულთ-ხდომის სეირს ვუყუროთ“<sup>260</sup>.

შეგვიძლია ასევე მოვიხმოთ ლექსი: „ჩემო თარიარალი“:

„ვემსხვერპლოთ ქრისტისა მცნებას,  
ვაშოროთ, ქართველი მონებას,  
ქართველის უბრალო მადლობა  
გვერჩინოს ყოველ დიდებას“<sup>261</sup>.

---

<sup>260</sup> ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, პ. ინგოროყვას რედაქციით, ტ. I, თბ., 1951. გვ. 36.

<sup>261</sup> ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, პ. ინგოროყვას რედაქციით, ტ. I, თბ., 1951. გვ. 36.



თანხვედრა სახარებისეულ იგავებთან დამახასიათებელია ასევე აკ. წერეთლის შემოქმედებისთვისაც.

აკაკი წერეთლის პოემის „ანდრია პირველწოდებულის“ განხილვისას მნიშვნელოვანია შემდეგი საკითხები: ანდრია პირველწოდებულის საქართველოში შემოსვლა, უფლისწულის გაცოცხლება, ჯვრის აღმართვა.

უფლისწულის გაცოცხლება მოგვაგონებს ახალი აღთქმიდან, თუ ქრისტემ როგორ გააცოცხლა ნაინელი ქვრივის ძე. მოციქულთა არჩევისა და მთაზე ქადაგების შემდეგ ეს არის პირველი სასწაული ქრისტესი. მივმართოთ სახარებას. „და ვითარ მიეახლა ბჭეთა ქალაქისათა, და აჰა ესერა გამოაქუნდა მკუდარი, ძე მხოლოდ-შობილი დედისა თვისისა, და იყო იგი ქურივ; და ერი მრავალი იყო ქალაქისა მისთანა (ლუკა, 7,12).

„ახალგაზრდა მზეჭაბუკი,  
შეენებაა ამ სოფლისა,  
უფლის წული, დედის ერთა  
ჩვენი სამცხის დედოფლისა“<sup>262</sup>.

„და იხილა დედაკაცი იგი იესო და შეეწყალა იგი და ჰრქუა მას: „ნუ სტირ“ (ლუკა, 7,13).

„საბრალო დედავ! – სთქვა მოციქულმა –  
ძე, ჩემდა თავად, არა მაქვს ძალი  
და ქვეყნიერად იმას ვასრულებ,  
რასაც მიბრძანებს მაღლით უფალი“<sup>263</sup>.

„და მივიდა ცხედარსა მას და შეახო, ხოლო რომელთა აქუნდა ცხედარი იგი, დადგეს და ჰრქუა მას: ჭაბუკო, შენ გაეტყვი აღდგე!“

და ზე წამოჯდა მკუდარი იგი და იწყო სიტყვად: და მისცა იგი დედასა თვისსა“ (ლუკა 7, 14-15).

---

<sup>262</sup> აკაკი წერეთელი. თხზულებათა სრული კრებული შვიდ ტომად, ი. გრიშაშვილის რედაქციით, ტ. III, თბ., 1940. გვ. 84.

<sup>263</sup> აკაკი წერეთელი. თხზულებათა სრული კრებული შვიდ ტომად, ი. გრიშაშვილის რედაქციით, ტ. III, თბ., 1940.

ხატს

სცდილობს

„მიდის ცხედართან და ღვთის-მშობლის

ათრთოლებული ადებს სახეზე,  
ხელს ჰკიდებს მკვდარს და თანვე

წამოაყენოს როგორმე ზეზე.

.....  
წამოჯდა მკვდარი, მიმოიხედა  
და სთქვა: „რა ტკბილი იყო ეს ძილი“.

.....  
შეჰკვივლა ღედამ და მიაშურა,  
გულში ჩაიკრა გიჟურად შვილი“<sup>264</sup>.

ილია ჭავჭავაძისა და აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში ერთმანეთს შეერწყა ორი დიდი საგანი: ღმერთი და სამშობლო. ისინი გვევლინებიან როგორც ქართული ქრისტიანული ტრადიციების გამაგრძელებელი და ქვეყნის უკეთესი მომავლისათვის მებრძოლი რეალისტი მწერლები.

ბიბლიური პირველსახეები XIX საუკუნის ქართველ კლასიკოსთა შემოქმედებაში არაერთგზის აისახება. მაგალითად, ტაძარსა თუ ეკლესიას, რომლის წინასახე ძველ აღთქმაში არის ნოეს კილობანი, სადაც ცხონდებიან ქრისტეს მორწმუნენი და რომელიცაა ადამიანის როგორც სულიერი, ასევე ფიზიკური ხსნის სიმბოლო საკმაოდ დიდი დატვირთვა აქვს, როგორც ძველი ასევე ახალი ქართული ლიტერატურისათვის. ამ მხრივ მნიშვნელოვანია ნ. ბარათაშვილის ლექსი „ვპოვე ტაძარი“ და ილია ჭავჭავაძის „ოჰ, სად არიან სიჭაბუკეც, სიტკბონნი შენნი“, ვ. ორბელიანის ლექსი „იმედი“.

„ცისარტყელა“ რომელიც ბიბლიური სახეა და სიმბოლურად სიკეთის მომასწავებელია ჩანს ილიას პოემის

---

<sup>264</sup> აკაკი წერეთელი. თხზულებათა სრული კრებული შვიდ ტომად, ი. გრიშაშვილის რედაქციით, ტ. III, თბ., 1940. გვ. 91-93.

„აჩრდილის“ XXVI და XXVII თავებში, ასევე აკაკის წერეთლის პოემაში „თორნიკე ერისთავი“.

ურიგო არ იქნება, თუ აქვე გავიხსენებთ, რომ ბიბლიური სახეები ჩანს ასევე ბაირონიდან ილიას მიერ ნათარგმნ ნაწყვეტში, რომელსაც „კაენი“ ეწოდება.

ამრიგად, ილიას ნაწარმოებებში გამოყენებული თემის, სიუჟეტის თუ რიგ მხატვრულ სახეთა საფუძველთა საფუძველია ბიბლია.

**Eka Vardoshvili**

Doctor of Philological Sciences

Professor of Ivane Javakhishvili

Tbilisi State University

### **For importance of biblical images in the poetry of Ilia Chavchavadze**

#### **Summary**

Ilia Chavchavadze talks about “Source of immortality” and “Source of grace” in his poetry. Remember the poem “Shadow”, poetries “lifeless life”, “Keep eye on me”. In poem “Shadow” is also discussed the tree of life. Ilia in the poem “The mother of Kartli” talks about “Recognizable Tree” as Tree of Freedom.

As for Ilia Chavchavadze as poetry of Akaki Tsereteli is characterized coincident from Gospel Parable.

In the creation of Ilia and Akaki two large subjects merged each other: God and Motherland. They are evidenced as successors of Georgian Christian traditions and fighter realist writers for better future of the country. Generally, biblical prototypes repeatedly reflected in the creation of XIX century’s Georgian classicists.

In the work of Ilia Chavchavadze the essential mean of the used theme, plot, or a number of artistic images is the Bible.

## ლევან ბებურიშვილი

ივანე ჯავახიშვილის

სახელობის

თბილისის სახელმწიფო

უნივერსიტეტის

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა

ფაკულტეტის

IV კურსის

სტუდენტი

### ნ. ბარათაშვილის „ფიქრნი მტკვრის პირას“ (ავტორის მსოფლმხედველობის საკითხი)

როგორც ჰეგელი მიუთითებს თავის „ესთეტიკაში“, „რომანტიკული ხელოვნება სპეციფიკურად ქრისტიანული ხელოვნებაა.“<sup>265</sup> მართლაც რომანტიზმი, როგორც ლიტერატურული მიმდინარეობა, დიდწილად ქრისტიანული მოტივებით იყო ნასაზრდოები. თვითონ რომანტიკოსები აღნიშნავდნენ ამას ხაზგასმით. შუა საუკუნეების მისტიკურმა მწერლობამ თავისი გამოძახილი ჰპოვა მათ შემოქმედებაში. „სწორედ ქრისტიანულ წარმოდგენათა საერთო-გმირულ სულთან შერწყმამ წარმოშვა რომანტიზმი.“<sup>266</sup>

იგივე შეიძლება ითქვას ქართულ რომანტიზმთან დაკავშირებითაც. ალექსანდრე ჭავჭავაძის, გრიგოლ ორბელიანის და ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედებაში ქრისტიანულ მოტივებს საგანგებო ადგილი უკავია. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედება. აღსანიშნავია ლექსი „ფიქრნი მტკვრის პირას“, რომლის წარმმართველიც არის რომანტიკოსთათვის ასე მშობლიური წუთისოფლის წარმავლობის, ამოების მოტივი.

<sup>265</sup> Гегель, Эстетика, т. II, М., 1969, с. 259.

<sup>266</sup> ი. ევგენიძე, ქართული რომანტიზმის საკითხები, თბ., 1982, გვ. 17.

პირველად გურამ ასათიანმა მიაქცია ყურადღება იმას, რომ ამ ლექსის ცალკეული სტრიქონები ფრაზეოლოგიურადაც კი ემთხვევა ბიბლიურ „ეკლესიასტეს“ წიგნს:<sup>267</sup>

„არ ვიცი, ამ დროს ჩემს წინაშე ჩვენი ცხოვრება რად იყო ფუჭი და მხოლოდა ამაოება?..

მაინც რა არის ჩვენი ყოფა – წუთისოფელი,

თუ არა ოდენ საწყაული აღუვსებელი?

ვინ არის იგი, ვისთვის გული ერთხელ

**აღევსოს**

და რაც მიეღოს ერთხელ ნატვრით, ისი ეკმაროს?

„ამავოება ამაოთა, თქვა ეკლესიასტე, ამავოება ამაოთა, ყოველივე ამაო. რაი უმეტეს არს კაცისა, ყოველსა შინა შრომასა მისსა, რომელსა შურების მზისა ამას ქუეშე. ნათესავი წარვალს და ნათესავი მოვალს, და ქვეყანა ჰვიეს უკუნისამდე... და არა აღივსება თვალი ხედვითა და არცა სასვე იქმნების ყური სმენისაგან“ (ეკლესიასტე, 1, 2-8).

სეველიანი, პესიმისტური განწყობილება გასდევს ლექსს ბოლომდე; უკანასკნელ სტროფში კი რამდენადმე განსხვავებულ თვალსაზრისთან გვაქვს საქმე. მიუხედავად იმისა, რომ ყველაფერი წარმატალია, პოეტის აზრით, ადამიანი მაინც უნდა იღვწოდეს წუთისოფელში თავისი შეძლებისამებრ:

„მაგრამ რადგანაც კაცნი გვექვიან, - შვილნი სოფლისა,

უნდა კიდეცა მივდიოთ მას, გვესმას მშობლისა,

არც კაცი ვარგა, რომ ცოცხალი მკვდარსა ემსგავსოს,

იყოს სოფელში და სოფლისთვის არა იზრუნვოს.“

აღნიშნული ლექსიდან გურამ ასათიანს გამოაქვს დასკვნა, რომ ბარათაშვილი ზურგს აქცევს ეკლესიასტეს და საერთოდ ქრისტიანობას: „ნიკოლოზ ბარათაშვილის რომანტიკული გენია ქრისტიანობის წიაღში აღმოცენდა. მის

---

<sup>267</sup> გ. ასათიანი, „მერანი“ და მისი ავტორი, თბ., 1969, გვ. 16.

შთაგონებას, წარმოდგენებს, სულიერ სწრაფვას საღვთო წერილისა და ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის იდეები ასაზრდოებდნენ. ეს იყო ერთ-ერთი მთავარი საზრდო, რომელმაც მისი შემოქმედი სული მოამწიფა, და მსგავსად ამისა, როგორც ნაყოფი უარყოფს თავის აღმომცენებელ მარცვალს, ისე უარიყო და გარდაიქმნა პოეტის ცნობიერებაში ქრისტიანული მსოფლგაგების ძირითადი მცნებები.<sup>268</sup>

ასეთი მცდარი დასკვნა, ვფიქრობთ, გამოიწვია „ეკლესიასტეს“ ბიბლიური წიგნის შინაარსის და თავისებურებების გაუთვალისწინებლობამ.

„ეკლესიასტე“ ძველი აღთქმის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო წიგნია. სამეცნიერო წრეებში არ არსებობს ერთიანი თვალსაზრისი იმის შესახებ, თუ ვინ არის წიგნის ავტორი. მეცნიერთა და ღვთისმეტყველთა ნაწილი თვლის, რომ წიგნი ეკუთვნის ბიბლიურ მეფე სოლომონს.

„ეკლესიასტე“ ყურადღებას, უპირველეს ყოვლისა, თავისი შინაარსიდან გამომდინარე იმსახურებს. მკითხველის გაოცებას იწვევს ის პესიმიზმი, რომელიც მსჭვალავს მთელ თხზულებას. ქრისტიანული რელიგია უაღრესად ოპტიმიზტურია თავისი შინაარსით. წმინდა მამათა სწავლებით, ყველას აქვს შესაძლებლობა გადარჩენის, ყოველ ადამიანში ღვთის პოტენცია განღმერთობისა. ადამიანის სიცოცხლეს უდიდესი ღირებულება გააჩნია, რადგან იგი განსაზღვრავს ადამიანის სულის მომავალ მდგომარეობას.

საპირისპიროდ ამისა, „ეკლესიასტეს“ წიგნში წარმმართველ ადგილს იკავებს ამაოების მოტივი. აქ, თითქოს, სრულიად არ ჩანს ადამიანური ქმედების რაიმე ღირებულება, რადგან „ყოველივე ამავე არს.“

ამგვარი პესიმიზმი შემდეგი გარემოებით იყო გამოწვეული:

ადამის ცოდვით დაცემის შემდგომ გაწყდა კავშირი ღმერთსა და ადამიანს შორის. აუცილებელი გახდა კაცობრიობის ცოდვათა გამოსყიდვა, რაც ალაღვენდა ამ

---

<sup>268</sup>გ. ასათიანი, „მერანი“ და მისი ავტორი, თბ., 1969, გვ. 26.

დარღვეულ კავშირს. მანამდე კი სასუფევლის კარი დახშული იყო ყველასათვის. წმიდა მამათა სწავლებით, ძველი აღთქმის მართალნიც კი ჯოჯოხეთში ხვდებოდნენ. „შთავიდე ძისა ჩემისა თანა გლოვით ჯოჯოხეთად“ (დაბ. 37, 35) - ამბობს მართალი იაკობი. „ძველი აღთქმის მართალნი, პატრიარქნი და ღვთივგანბრძნობილნი წინასწარმეტყველნიც კი ძრწიან სიკვდილისა და ჯოჯოხეთის წინაშე.“<sup>269</sup> ვერავითარი ღვაწლი ვერ მიახლებდა ადამიანს ღმერთთან მანამ, სანამ „მეორე ადამი“ - იესო ქრისტე არ გამოისყიდოდა ადამიანთა ცოდვებს. სწორედ აქედან იღებს სათავეს ის პესიმისტური განწყობილება ეკლესიასტესი: „საერთო ზვედრი აქვს ყველას: მართალს და უკუღმართს, კეთილს და ბოროტს, მსხვერპლის შემწირველს და არ შემწირველს, როგორც კეთილს, ისე ცოდვილს. უბელურებაა მზისქვეშეთში, რომ ყველას ერთი ზვედრი აქვს“ (ეკლესიასტე 9, 2-3).

უფლის ვნებისა და მკვდრეთით აღდგომის შემდეგ კი მოხდა შერიგება ადამიანსა და ღმერთს შორის, წარსულს ჩაბარდა უსასობა და ფიქრი ყოველივეს ამაოებაზე, რადგან „აღდგა ქრისტე და ცხოვრება მოქალაქეობს“ (წმ. იოანე ოქროპირი).

აქედან გამომდინარე, თუ ნიკოლოზ ბარათაშვილი უარყოფს თვალსაზრისს, რომ „ყოველივე ამავე არს,“ ეს არამც და არამც არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ქრისტიანობას უპირისპირდება. პირიქით, ლექსის უკანასკნელი სტროფი იმის გამომხატველია, რომ პოეტი ქრისტიანულ ნიადაგზე დგას. ნ. ბარათაშვილი თვითონ სიცოცხლის არსებობის ფაქტში ხედავს მის გამართლებას. ქრისტიანული სწავლებით კი, ადამიანის სიცოცხლეს თავისთავადი ღირებულება გააჩნია.

პოეტის თქმით, წუთისოფელში მყოფმა ადამიანმა „სოფლისათვის უნდა იზრუნოს.“ სახარებაში კკითხულობთ: „ნუ ჰზრუნავთ სულისა თქუენისათვის რა სჭამოთ და რა ჰსუათ, ნუცა ხორცთა თქუენთათვის რა შეიმოსოთ, ანუ არა სული უფროს საზრდელისა და გუამი სამოსელისა? ხოლო

---

<sup>269</sup> ნ. ვასილიადისი, სიკვდილის საიდუმლოება, თბ., 2009, გვ 165.

თქვენ პირველად ეძიებდეთ სასუფეველსა ღმრთისასა და სიმართლესა მისსა და ესე ყოველი შეგეძინოს თქვენ“ (მათე, 6, 25-34). როგორც ეგზეგეტიკოსები მიუთითებენ, სახარება სრულიად არ მოითხოვს ზორციელ მოთხოვნილებათა სრულ უგულებელყოფას. აუცილებელია, რომ ადამიანის მოქმედების მთავარ მიზანს წარმოადგენდეს ზრუნვა სულისათვის და მას ექვემდებარებოდეს სხვა ზორციელი საქმიანობა. „მიეცით კეისრისა კეისარსა და ღმრთისა ღმერთსა“ (მათე 22, 21).

ამრიგად, აღნიშნულ ლექსში ნიკოლოზ ბარათაშვილი ადამიანის არსებობის აზრის განსაზღვრისას ქრისტიანულ თვალსაზრისზე დგას. მკვლევართა შეცდომა, რომ ბარათაშვილი უარყოფს ქრისტიანობას, გამოწვეული იყო ქრისტიანული რელიგიის და ეკლესიასტეს ბიბლიური წიგნის თავისებურებების გაუთვალისწინებლობით.

**Levan Beburishvili**  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State Univeristy  
Faculty of Humanities  
IV year Student

## **N. Baratashvili's „Thoughts on the Riverside of Mtkvari” ( The problem of Author's worldview)**

### **Summary**

As Georg Wilhelm Friedrich Hegel says in his „Esthetics”: „Romantic art is a specifically Christian art.” Christianity had a great influence on romantic authors. One of them was famous georgian poet Nikoloz Baratashvili. His verse „Thoughts on the Riverside of Mtkvari” was inspired by the Biblical book of Ecclesiastes. “Vanity of vanities, all is vanity” – is the main idea of this verse. In the last strophe Baratashvili adds: Because we are sons of life we must follow it. Poet abuts Ecclesiastes. Therefore some literary critics concluded that



Baratashvili gainsaid Christianity completely. Guram Asatiani wrote: „Nikoloz Baratashvili abutted Christianity in his later literary production.” This is a mistaken opinion, approved without considering particularities of the book of Ecclesiastes. Christianity is a very optimistic religion. The Church Fathers say that the purpose of our life is Divinization(theosis). Adam broke God’s law and the cohesion between God and people was violated. The saints of Old Testament got in hell before resurrection of Jesus Christ. This pessimistic mood emerges in the book of Ecclesiastes. „All things come alike to all: there is one event to the righteous, and to the wicked; to the good and to the clean, and to the unclean; to him that sacrificeth, and to him that sacrificeth not: as is the good, so is the sinner; and he that sweareth, as he that feareth an oath”(Ecc. 9, 2).

The lyric hero of the verse says, that we must labour in our earthly life and don’t be stagnated like a dead. This viewpoint throughly agrees Christian teachings. Jesus Christ says to his apostles: “Therefore I say unto you, Take no thought for your life, what ye shall eat, or what ye shall drink; nor yet for your body, what ye shall put on. Is not the life more than meat, and the body than raiment?”(Math. 6, 25). He didn’t say, that we must deny our somatic necessities: “Render therefore unto Caesar the things which are Caesar's; and unto God the things that are God's.(Math. 22, 21).

The main concept of the verse amply accedes to fundamental teachings of Christian religion. The mistake of critics was caused with particularities of Christian faith.

**ია გრიგალაშვილი**  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
პროფესორი  
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი

### **აკაკის ლირიკის ზოგიერთი თავისებურების შესახებ**

მცირედნი არიან რჩეულნი და მათ შორისაა აკაკი - იდეალი მგოსნობის, მამულიშვილობის, სიკეთის, სიწმინდისა და სისპეტაკის.

ენა – გამომხატველი ადამიანის ფიქრის, განცდის, სულიერების სიმალლის, პიროვნების რაობის, აკაკიმ მეტად ევფონიური და მსუბუქი გახადა, რის გამოც სასიმღერო კილო მიეცა მის არაერთ ლექსს. არ არის შემთხვევითი, რომ აკაკის ლექსების სათაურად მეტწილად „სიმღერა“ გვხვდება: „სიმღერა“, „სიმღერა მკის დროს“, „ნინოს სიმღერა“, „დის სიმღერა“, „დედის სიმღერა“, „კინტოს სიმღერა“, „ზამთრის სიმღერა“, „გაზაფხულის სიმღერა“, „ზაფხულის სიმღერა“, „შემოდგომის სიმღერა“, „ფარეშების სიმღერა“, „ნათელას სიმღერა“ და სხვ. „ტკბილქართულით“ მოუბარი აკაკი სიმბოლოა ქართველი კაცის გულწრფელობის, ღვთისა და ადამიანისადმი სიყვარულის, ერთგულების პოეტური გამოვლინების.

„აკაკის ენა, განსპეტაკებული ხალხური პოეზიის ენაა, – ხალხური პოეზიის შვილია, მისებრ მსუბუქია, ხან ნაზია, ხან სულ ჯადოქარი, მაგრამ ყოველთვის საყვარელია, ყოველთვის მომხიბლავია.“<sup>270</sup>

აკაკის „მუსამბაზების“ შექმნის ერთ-ერთი მიზეზი პოეტის შემოქმედების ენის სიანლოვეა ხალხურ სასაუბრო ენასთან. მისივე თქმით, ერთ-ერთ ლექსს, რომელსაც სათაურად აქვს

---

<sup>270</sup> ექვთიმე თაყაიშვილი, აკაკი და ზეპირსიტყვაობა, „თემი“, 1915, №208 (იხ. წიგნში: ე. არჯევანიძე, აკაკი წერეთელი და ხალხური სიტყვიერება, თბილისი, 1982, გვ. 28

„იმერული ლექსი“, იმერელი, გურული, მეგრელი, ქობულეთელი და სხვა იმერნიც ერთგვარად მიისაკუთრებენ, იმღერებენ, რადგან ამგვარად ესაყვედურებიან თავის სატრფოს, მაგრამ იმავე საყვედურს, იმავე გრძნობით აღვსილნი ამერნი კი სხვა გვარად და სხვა კილოთი აღიარებენ. „მაგალითად ავიღოთ თუნდა ქალაქელები, გრძნობა იმათაც ერთი და იგივე ექნებათ იმერლებთან, საყვედურის სურვილიც თანასწორი, მაგრამ კილო და მიმოხვრა კი თავისებური.“<sup>271</sup> პოეტის შენიშვნით „მუხამბაზი“ ქალაქელთა გრძნობებს კარგად გამოხატავს და ნიმუშად მოაქვს ცნობილი სტრიქონები „მუხამბაზიდან“:

„რომ იცოდე ჩემი გულის დარდები,  
გეფიცები, სონავ, შეგიყვარდები!  
ცაზედ მზეა, ქვეყანაზე შენა ხარ!  
შეცდომით ძირს ჩამოსული ზენა ხარ!  
შაქრის გულო, ბუბულისა ენა ხარ!  
სიხარულო, ჩემი ცრემლის დენა ხარ!  
ეკლით ნუ მჩხვლეტ, დამვარდები!  
რომ იცოდე ჩემი გულის დარდები!  
გეფიცები, ისევ შეგიყვარდები!“

პოეტი კუთხურობის ნიშნით ერის გაყოფის უნაყოფო აზრს საფუძველშივე აღკვეთს. მისი შემოქმედება ეკუთვნის მის სამშობლოს, ერთიანსა და მთლიანს, რომლის სიდიადე სწორედ მის მრავალფეროვნებაშია.

პოეტის სიყვარული ამაღლებულია, „საუკუნო მეგობრობის მცველია“, ის არ ჰგავს ყმაწვილთა დროებით, მწველ გრძნობებს:

„სიყვარული ისა სჯობს, რაც ძველია;  
საუკუნო მეგობრობის მცველია!  
ახალი კი დროებითად მწველია  
და ყმაწვილთა მხოლოდ

სანატრელია,

---

<sup>271</sup> აკაკი წერეთელი, თხზულებანი, ტომი VII, თბილისი 1959, გვ. 154

შენ ერიდე!... მოიფარე ფარდები!  
რომ იცოდე ჩემი გულის დარდები!  
გეფიცები, ქალო, შეგიყვარდები!”

პოეტის სატრფო არამიწიერ, ციურ არსებას ეღარება. გრიგოლ ორბელიანის მიერ შესანიშნავად ნათქვამს „გინდ მეძინოს, მაინც სულში მიზინხარ”, აკაკიმ განსხვავებული ეფვონიურობა მიანიჭა:

„ჩემსავით რომ შეგიყვაროს, ვინ არი?  
ვინ გაღმერთოს ციურად მომცინარი,  
თუ არ მევე?... გინდა ვიყო მძინარი,  
შენი სახე მაინც ჩემ თვალთ წინ არი,  
თუ გამიქრა კლდეზედ გადავევარდები!  
რომ იცოდე ჩემი გულის დარდები,  
გეფიცები, ისევ შეგიყვარდები!”

მუხამბაზი ანუ მუხამასი (არაბ. მუხამას–ხუთეული), სპარსულ პოეტიკაში მუხამათის (დაფზე აცმული მარგალიტი) ტიპის სტროფული სალექსო ფორმის ერთ-ერთი სახეობაა. ყოველი სტროფი შედგება 5 სტრიქონისაგან. პირველი სტროფის ერთიანი რითმა მეორდება მომდევნო სტროფების მეხუთე სტრიქონში (ააააა, ბბბბ, ცცცცა და ა. შ.) სტროფების რაოდენობა განსაზღვრული არაა, გვხვდება აგრეთვე ლაზალზე დაწერილი მუხამასიც.

მოგვიანებით მუხამბაზმა დაკარგა კონკრეტული მნიშვნელობა და საერთო თემატიკით განსაზღვრულ სამიჯნურო, ანაკრეონტულ ლექსს ეწოდა.

მუხამბაზი ვრცელდება როგორც აშუღური პოეზიისა და სიმღერის ნიმუში XVIII-XIX საუკუნეებში, ყარაჩოხელთა წრეში, საქართველოში. ის ცალფა-სოლო სიმღერაა. სრულდებოდა საზისა და თარის თანხლებით (საიათნოვა, ევანგულან აბულბადია, სათარა), ხოლო საზანდართა მწყობრში მედაირის მიერ (აშუღი, ჰაზირა). ალექსანდრე ჭავჭავაძის, გრიგოლ ორბელიანის, აკაკი წერეთლისა და ყარაჩოხული პოეზიის ნიჭიერი წარმომადგენლების – სკანდაროვას, გივიშვილისა, იეთიმ გურჯისა და სხვების მიერ „მუხამბაზის ხმაზე” თქმულმა ლექსებმა დიდი პოპულარობა

მოიპოვა. ზოგიერთი მათგანი პროფესიულ მუსიკაშიც დამკვიდრდა (ზ. ფალიაშვილის „ჩემო თავო“, ა. კერესელიძის მიერ დამუშავებული „გინდ მეძინოს“, მელიტონ ბალანჩივაძის რომანსი „აღმართ-აღმართ“ და სხვ.).

საგულისხმოა, რომ აკაკის „მუხამბაზის“ თავდაპირველი სათაური „კინტოური“ ყოფილა. აკაკი ხინთიბიძის შენიშვნით, მიუხედავად ნ. ბარათაშვილისადმი დიდი პატივისცემისა, ქართული ლიტერატურის წინაშე ნ. ბარათაშვილის დამსახურების ღრმად შეგნებისა და გათვალისწინებისა, აკაკი არ დაეთანხმა ბარათაშვილს მუხამბაზური ფორმის სრულ უგულვებელყოფაში, ამ შემთხვევაში, გადამწყვეტი როლი ითამაშა მისმა სიახლოვემ ხალხურ შემოქმედებასთან, ხალხის ფართო მასებთან.<sup>272</sup>

„მუხამბაზი“ იწყება ორტაეპიანი რეფრენით (რითმა აა), რომელიც მცირეოდენი ტექსტუალური სხვაობით ყოველი სტროფის ბოლოს მეორდება. სტროფები ხუთტაეპიანია და უკანასკნელი ტაეპის რითმა, რაც განსხვავებულია სტროფის გამყოლი რითმისაგან, რეფრენთანაა დაკავშირებული (ბბბა აა ცცცა აა და ა.შ). ძირითადად დაცულია სტროფების ხუთტაეპიანობა და მუხამბაზური რითმა. ლექსის ზომა თერთმეტმარცვლელია და განწყობილება წმინდა მუხამბაზური. თუმცა, მუხამბაზის ტიპის ლექსებისგან განსხვავებით, პოეტის განწყობა სამშობლოს ტრაგიკული ხვედრით გამოწვეულ მწუხარებას უკავშირდება:

„რას მიქვიან პირადი მწუხარება?

მოკვდეს კაცი, თუ პირუტყვს უდარება!

ვიდას ახსოვს თავისი სატკივარი,

თუ სატრფოც ჰყავს იმ ღროს მას ცოცხალ-  
მკვდარი?

მაგრამ იცით, ჩემი სატრფო ვინ არი,

—ძველი ტურფა, დღეს მკვდარივით მძინარი!

---

<sup>272</sup> აკაკი ხინთიბიძე, აკაკის ლექსი, თბილისი 1972, გვ. 241

ფეხშიშველა, თავზე ლეჩაქმოსდილი,  
უგრძნობლად ჰხდის საწყალს საღათას ძილი!”

აკაკის შემოქმედებაში მუხამბაზისთვის დამახასიათებელი ლირიკული გმირის უდარდელი განცდები, ლხინისა და ქეიფის აპოლოგია იცვლება

„გულამოსკვნილი ჩივილით”, რაც სამშობლოს მძიმე ხვედრითაა გამოწვეული. აკაკის სიცილი სევდანარევია, მის მუხამბაზებში დამწუხრებული მამულიშვილის გოდება ისმის, თუმცა უკეთესი მომავლის იმედის სხივიც გამოკრთის:

„მე ვიცინი იმის გამო სამგვარად,  
რომ სატრფოზედ ვფიქრობ უსუსტრად, მარად:  
მის წარსულსა ვიგონებ და გულსა მწყევტს,  
აწმყო მტანჯავს და გულს მიწვავს, ვით

აბედს!

მომავალი კი მპირდება მე იმედს  
და სამგვარად მით დავცინი ამის ბედს!  
თორემ ჩემთვის ტყუილია სიცილი,  
პირად ვნებას არა აქვს ჩემთან ხელი.”

„მუხამბაზები” აკაკის არ უწერია მხოლოდ სასიძლეროდ, მან გადაუხვია ტრადიციულ გზას და მათ სხვა იდეურ-შინაარსობრივი დატვირთვა მიანიჭა. სწორედ ამიტომაც, აკაკის „მუხამბაზი”, („ნახევარი ცხოვრების გზა გავლიე”) ასევე მისი „ფუ! ჩემს ვარსკვლავს და ჩემს ბედისწერასა”, მუხამბაზის არსებით ნიშნებს აღარ ატარებს და მათ მუხამბაზის იერს აძლევს მხოლოდ ლირიკული გმირის განწყობილება<sup>273</sup>:

„ფუ! ჩემს ვარსკვლავს და ჩემს  
ბედისწერასა

ცივ ნაცარში მიმატყუბა კერასა!  
რაც მებადა, გაატანა ურჯულოთ,

---

<sup>273</sup> იოსებ გრიშაშვილი, ტომი IV, ლიტერატურული ნარკვევები, თბილისი 1964, გვ.359

შემოსეულ ჩხიკვს, ყვავსა და  
ძერასა!”

პოეტი გულისტკივილს გამოთქვამს მშობელი ხალხის  
უსამართლო ყოფის გამო:

„ცალი ხელით გვარს და რჯულს  
ვიფარავდი,

მეორეთი ვთოხნიდი და ვბარავდი!...  
სისხლის ოფლში გავიწურე... გავკაჟდი,

გავფოლადდი, ცეცხლში!...  
დავპატარავდი!

დავპატარავდი!

დავჩიავდი! ნალევი ვარ კვერცხივით,

მზე ვერ მწვდება ჯერ ვერც შუქით, ვერც  
სხივით

და თუ დამწვდა... ჩამომჭვრიტა სარკმელში,

ვიბრჭყვიალებ ერთხელ კიდეც

ვერცხლივით!”

აკაკი ხინთიბიძე შენიშნავს: „ალექსანდრე ჭავჭავაძე  
მუხამბაზური ტიპის ლექსებს ბესიკური წყობის  
თოთხმეტმარცვლედით წერს, ხოლო გრიგოლ ორბელიანი,  
საიათნოვას მიხედვით, თავის მუხამბაზებში  
თერთმეტმარცვლიან საზომს ემყარება. ამავე გზას გაჰყვა  
აკაკი წერეთელიც.”<sup>274</sup>

1873 წლის „დროების” მე-4 ნომერში აკაკის გამოუქვეყნებია  
ლექსი „მუხამბაზი”, რომელსაც მისი თქმით იმერლები  
მღერიან:

“ან ცოცხლობენ? ან ნეტარად?  
რისთვისა?

ან სხვაგან რათ მიდიან?

ჰოი! ჰოი! შენ! შენ და სხვ.

ვერაფრისა ვერ შემძენნი შენთვისა?

თუ თვითანვე გაჰყვიდიან

ჰოი! ჰოი! შენ! შენ და სხვ.

---

<sup>274</sup> აკაკი ხინთიბიძე, აკაკის ლექსი, თბილისი 1972, გვ. 243.

თვის მშობელსა მისნი ძენი  
სხვისთვისა?”

აკაკი ერთის მხრივ თავს არიდებს ავტორობის აფიშირებას, მეორე მხრივ საკუთარი გულისტკივილის განზოგადებასაც ახდენს.

პოეტი არ კარგავს იმედს, რომ ბედნიერი დღეები გაუთენდება მის ქვეყანას:

„უნდა ვჰპოვოთ ჩვენ იგი დრო  
შენთვისა,

როცა შვებას მოგცემს ცა,  
ჰოი! ჰოი! შენ! შენ! და სხვ.”

პოეტი ლექსის 25 სახეობით წერდა, თუმცა, ეს მხოლოდ ტექნიკური საშუალებები იყო ერის სამოქმედო პროგრამის განსახორციელებლად, რაც მიზნად დაისახა პოეტმა ილიასა და ვაჟასთან ერთად.

ჰეგელის შეხედულებით, „შემოქმედებას თვით თავისთავადვე ბუნებითი უშუალობის ფორმა აქვს, იგი გენიის, როგორც ამ კერძო სუბიექტის კუთვნილებაა და ამავე დროს იგი ტექნიკურ განსჯასა და მექანიკურ გარეგან მოქმედებასთან დაკავშირებული მუშაობაა. ამიტომ ხელოვნების ნაწარმოები ამდენადვეა თავისუფალი თვითნებობის ქმნილება, ხოლო ხელოვანი ღვთის ოსტატი.<sup>275</sup>

აკაკის განგებამ ტკბილ სმაზე გალობის ნიჭი უწყალობა არა სმენის დასატკობად, არამედ ერის მსახურებისათვის, მისი სულიერი განსპეტაკებისა და ამაღლებისათვის, თავისუფლების მოპოვებისათვის ბრძოლაში გასამხნეველად. აკაკიმ „ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდამ თავისი სიცოცხლე მამულის სამსხვერპლოზე მიიტანა, ყოველივე პირადული აღიკვეთა, ქალის სილამაზესა და სიყვარულზე წერა გაუმართლებელ ფუფუნებად, გრძნობის ეგოისტურ გამოვლინებად ჩათვალა და სატრფოდ, ტრფიალების

---

<sup>275</sup> გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი, გონის ფილოსოფია, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია, თბილისი 1984, გვ. 338



ერთადერთ და შეუცვლელ საგნად სამშობლო  
გამოაცხადა.”<sup>276</sup>

აკაკი განუმეორებელია ნიჭიერებით, სულიერი სისპეტაკით,  
წერის მანერითა და კეთილშობილებით. მისი ჩაუქრობელი  
ვარსკვლავი კვლავ უნათებს გზას ქართველობას უკეთესი  
მომავლისაკენ.

**Ia**

**Grigalashvili**

Doctor of Philological  
Sciences

Professor of Ivane Javakhishvili  
Tbilisi State University

## **On Some Features of Akaki's Lyrics**

### **Summary**

Akaki Tsereteli is an ideal poet who is Georgian nation's favourite because of his purity, patriotism, kindness and talent. The poet names some of his poems “mukhambazi”, but they aren't equal to their standard versification. Akaki worries about the misfortune of his homeland and expresses his sadness in the poems, but he doesn't lose the hope of better future.

Akaki uses 25 measures of versification in his poetry. He kindles the wish of fighting for freedom. His fighting weapon

---

<sup>276</sup> ემზარ კვიციანი, აკაკი წერეთელი, თბილისი  
1990, გვ. 5

is his poetry. Akaki dedicated his country own life and poetry. His everlasting dream was the independence of his country.

The poet names his poems “a song” because they are very euphonic. The headlines of the most poems are “Singing During the Reaping”, “A Song”, “Mother’s Song”, “Sister’s Song”, “Kinto’s Song”, “The Song of Spring”, “The Song of Winter”, “The Song of Autumn”, “The Song of Summer”, “The Servants’ Song”, “Natela’s Song” and so on.

Some of the poems are named “Mukhambazi”, but they haven’t got the form of “mukhambazi”. Mukhambazi is one of the versifications of the poem. Each strophe consists of 5 lines. Common rhythm is repeated in the fifth line of the next strophes (aaaaa, bbbbbb, cccca and so on), the amount of the strophes aren’t defined, so we may meet in his poetry the mukhamasi that is written on Gazali.

Later, mukhambazi lost its meaning and was called a poem that was written for a sweetheart. Akaki’s “mukhambazi” wasn’t written to sing, but he diverged traditional way and advantaged different ideological-content. So, Akaki’s “Mukhambazi”, (“I accomplished the half way of my life”), also his “Faugh My Star and My Fortune” don’t carry the signs of mukhambazi.

In Akaki’s creative works sincere feelings, praising of feast is being changed by “sadly complaining” which is caused by a heavy fortune of his country. Akaki’s laughing is sorrowfully, in his mukambazis are listened the tribulation of a sad patriot. The poet doesn’t lose the hope of a better future.

Akaki was gifted by the God with a sweet voice not to sweeten the audibility but to serve the nation. Young Akaki brought his life in the altar of the homeland, forbade himself to write about the woman’s beauty and love, because he thought it was selfish expression of the feeling and declared the homeland as the only subject of his love. He encouraged his nation in the fight for the independence.

*სამართალმცოდნეობა*  
(*Law Studies*)

**Nicolae V. Dură**  
Doctor of Philosophy  
Professor of Ovidius  
University of Constantza, Rumania

**Thinking of Some Fathers of the Ecumenical  
Church on the Law**

The fact that, in their procedural decisions, in matters of ecclesiastical judgment, the Fathers of the ecumenical Church of the first millennium have used as a model the procedure followed in the trial instances within the Roman state is obviously attested to, also, by the text of canon legislation. For instance, the Fathers from the Proconsular Africa – who have taken over and assimilated this procedure – have decided that, in the case that the ecclesiastical judges (bishops and priests) are proven to have judged with enmity, and with partiality, or have been bribed by a gift, they are to be punished (canon 15 of Carthage). In fact, based on the principle disposition enunciated by the Fathers of the First ecumenical Council, any judgment done by a bishop must "... bring an equitable decision", and not to pronounce a sentence out of "the meanness of soul or of feud or of any other shortcoming of this kind of the bishop" (canon 5 of first ecumenical Council). As a matter of fact, by imprinting this obligatory character to take an "equitable decision", without partiality, or vengeance, etc., the Fathers of the First ecumenical Council (Nicaea, 325), have in fact proven that they had solid knowledge even in matters of

trial procedure, as it functioned in “illo tempore”, that is, in civil and penal trial instances within the Roman empire.

The same African Fathers have enjoined the obligatory character for any litigation emerged in the Church to be solved “in accordance with Apostolic law” (sic), and, in case in which “the decision of the clergy is not agreed upon by one side, he should not be forgiven to call at the secular trial for testimony any clergy ..., to be indebted to confess” (canon 59 of Carthage). Therefore, it was prohibited for a clergy to be summoned to “the secular trial in order for him to be indebted to confess”. As a matter of fact, at the time, the right to be exonerated from testifying before the Panel of Judges in the secular instance, that is, of the Roman Tribunals, was enjoyed, by the servants of the Temples.

By applying the principle of Roman Law – based on which the minors and the persons who were not admitted as accusers or as witnesses of the defense of the accused – the Fathers of the Proconsular Africa have enjoined, also, “not to admit to testimony as witnesses those on whom there was commanded not to be received at the accusation either, or whom the accuser brings from his house; and not to receive – they were concluding – the testimony up to the 14 years of age” (canon 131).

In the secular trial procedure the Fathers of Carthage have learned, also, the ground for the decision they have made – “collegialiter” and “synodaliter” – concerning the prohibition of a bishop from deciding or to “give a sentence in his own judicial affairs” (canon 107 Carthage). The practice of summoning of the indicted three times to attend the trial done by the bishops was, also, taken over from the same trial procedure of the Tribunals from the Roman Empire. We encounter the same thing, also, in the case of soliciting of certain “judges” for the “hierarchical

judgment” (cf. canon 100 of Carthage). In that respective case, the matter was about “the judges chosen from among the bishops” in order for them to judge a “bishop”. Yet, we find among the judges solicited by the bishop Maurentiu, also, “his grace Augustine” (canon 100 Carthage), that is, his beatitude Augustine († 430), what makes obvious the fact that he possessed, also, some knowledge of law (secular and ecclesiastical), not only of philosophy and theology.

One of the Holy Fathers of first millennium, who had a solid juridical and canonical formation, has left behind him, also, some clarifying definitions concerning the way in which they have understood the being of the law, as well as its nature and its purpose in the human society. The fact that this was the reality is confirmed for us exactly by the works of some Fathers of the ecumenical Church from the first millennium, such as, for instance, Tertullian, St. Basil the Great, St. Ambrose of Milan, Theophilus of Alexandria († 412), Blessed Augustine, etc.

It should be, also, mentioned the fact that, the Law was understood and defined by the Fathers of the ecumenical Church from the first millennium in the spirit of this Roman “jurisprudentiae” (jurisprudence), that is, of those utterances on the being and nature of Law we inherited from the coryphaei of the Roman School of Law, such as, for instance, Celsus, Gaius, Ulpianus, Paulus, etc. Yet, the thinking of the renowned Roman jurists have been interpreted and expressed in the spirit of the Gospel of Christ, Who is “the Way” and “the Truth” for those who believe that He is “true God,” of “true God.”

To illustrate the above mentioned ideas, we will present only a few of the assertions of the Eastern and Western Fathers on the law, and by the fact itself, on its nature and its purpose in the human society.

In the East, one of the first post-Apostolic Fathers, who have left us interesting definitions on the Law, is Clement of Alexandria, the founder of the Catechetical (Theological) School from Alexandria (Egypt).

For Clement of Alexandria, who proved to be “deeply versed in the ancient juridical thinking” and a good “commentator”<sup>277</sup> of them, “τὸ ὄν” of Plato and “ὡν” from the books of Prophet Moses (cf. Exodus 3:14), were not anything else “but God,” and “νόμος” (the law) is not anything else, either, than “ὁ Θεός”<sup>278</sup> (God). In other words, the law is nothing else but an expression of the divine will, and the Author of the Law is no one else but God, as it was expressed in the old days by the Roman jurists, as well.

For the same Holy Father of the post-Apostolic Church, Clement of Alexandria, the power of the Law is conditioned by a supreme moral value, id est, by “the Good” (τὸ ἐγαθόν),<sup>279</sup> which is the source of virtues.

In the accordance with St. Clement’s assertion, “justice is the most perfect virtue and greater than the others” (τῆς τε ἐπί πᾶσι παντελοῦς ἀρετῆς δικαιοσύνης)<sup>280</sup>. Yet, he managed to make more precise that “justice” (δικαιοσύνη) – by which could be understood “the state of moral perfection which results not only from the satisfaction of the imperatives of the juridical justice, but from the satisfaction of the imperatives of good, which overcome the imperatives of

---

<sup>277</sup> Liviu Stan, *Ontologia Juris*, Sibiu, 1943, p. 104.

<sup>278</sup> Sf. Clement Alexandrinul, *Stromata*, lib. I cap. 8, in Migne, P.G. VIII, 328.

<sup>279</sup> Idem, *Pedagogus*, lib. I cap. 8, in Migne, P.G. VIII, 328.

<sup>280</sup> Idem, *Stromata*, lib. VII, cap. 3, in Migne, P.G. IX, 421.

the immanent justice”<sup>281</sup>, – it is identified and it is equal with the Good, which overcomes both the “equity” and the “equality”<sup>282</sup>.

Under its aspect as justice, the Law was, consequently, defined by Clement of Alexandria in a direct rapport with the Good.

The ontological relation between Law and Good is conditioned – in the opinion of the same post-Apostolic Father – by the Truth and by the divine Revelation, which gives the Law “an explanation not only in harmony with the Christian doctrine, but with the exactingnesses of the reason, as well”<sup>283</sup>.

Clement of Alexandria – one of the first Fathers of the post-apostolic Church, who expressly refers to the material Law – considers that the “natural law” (lex naturale) is one and the same with „ ὁρθὸς λόγος”<sup>284</sup>(right thinking / reason), by which “the law” (νόμος) manifests itself, and by the fact itself, the Law. In point of fact, it must be said that “the natural law” or the “natural right” are nothing else “but the right reason”, and for this reason this law “should not be searched either in the written laws or in anything else but in reason”<sup>285</sup>.

For another Father of the Eastern Church, St. Basil the Great († 379) – who has studied at the University at Athens, also, the Law – “ἡ ἀληθῆς δικαιοσύνη ἐστὶν ὁ Χριστός”<sup>286</sup>, (the right justice is Christ), since this is – as

---

<sup>281</sup> L. Stan, op. cit., p. 106.

<sup>282</sup> Ibidem.

<sup>283</sup> Ibidem.

<sup>284</sup> Sf. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, II, cap. 4, in Migne P.G. VIII, 952.

<sup>285</sup> L. Stan, op. cit., p. 104.

<sup>286</sup> Homil. XII in principium proverbiorum, par 9, in Migne, P.G. XXXI, 404.

made more precise by the canon law scholar – “the virtue by which to each one is given in accordance with his worthiness that which belongs to him, or apportioning of equality, which if it is difficult to be precisely done, it is enough for us to do it with the most right thought.”<sup>287</sup>

In accordance with St. John Chrysostom († 407), “τὸ δίκαιον” (the righteous one) must be regarded both under the aspect of “νομον φυσικον” (natural law), and under the one of “δικαιοσύνη” (righteousness). The same ecumenical Father wanted to make more precise that God (ὁ Θεός), has endowed the “man” (τὸν ἄνθρωπον) with the natural law at the moment of his creation. But this was made manifest by “conscience” (τὸ συνειδός), which has allowed him to attain to the knowledge of good and of what is not good<sup>288</sup>, that is, to distinguish the good from the evil.

From the writings of the same ecumenical Father, we learn that “the written law” (γραπτὸν νόμον) has been given after the natural law, by which the man has in his conscience an “incorruptible judgment instance” (δικάστηριον ἀδέκαστον). For that reason, the judgment of conscience is – in accordance with the assertion of St. John Chrysostom – “πᾶσα φύσις ἢ ἀνθρωπίνη ἀρκοῦντα” (sufficient for the whole human nature)<sup>289</sup>.

In accordance with St. John of Damascus († 749), there are three kinds of law: “natural law” (ὁ νόμος φυσικός); the “written” law (γραπτὸς) and the law “of

---

<sup>287</sup> Liviu Stan, op. cit., p. 111.

<sup>288</sup> Sf. Ioan Hrisostom, Omilia XII, par. 3 (Ad populum Antiochenum), in Migne, P.G. XLIX.

<sup>289</sup> Idem, Expos. Ps. 157 par. 3, in Migne, P.G. LV, 482.



grace” (ὁ ἐν χάριτι πνευμακός)<sup>290</sup>. Finally, it has to be mentioned that the Father of the Eastern Church’s Dogmatics is the one who has reported the Law to the value of holiness. And, as it was remarked by a canon law scholar from this past century, “by reporting the law to good, and then to holiness, as to a perfect form of good, the moral nature of it is underlined and its dependence of these superior values, and especially the law is brought for the first time into a very direct relation with the holiness”<sup>291</sup>.

The same holy ecumenical Father, John Damascene, tells us that “holiness” (ὁσιον) is superior to the law (ὑπὲρ τὸ δίκαιον), and, getting to merge into “good” (τὸ αγαθόν), this endures “the injustice and forgives those who make injustice, and even do good to them (καὶ μᾶλλον εὐεργετεῖν αὐτούς)<sup>292</sup>. It is obvious, that the matter is about the superiority of the Christian law of love as compared with the human law (cf. Romans 13:10; I Cor. 13), “meaning that no law and no justice can ask something more than love. And if the love is the realized state, then there is no longer the need for any law, for any justice, and for any right, since they have no role, there is nothing for them to do any more, and then there is no reason for existence for them ...”<sup>293</sup>. Indeed, if you became worthy of the virtue of love of which holy Apostle Paul speaks in his first epistle to Corinthians (cf. chapter 13), “you have no need of law, you have no need of right, since you commit deeds which overcome the

---

<sup>290</sup> Sf. Ioan Damaschin, *Fragmenta*, col. 232, in Migne, P.G. XCV, col. 232.

<sup>291</sup> Liviu Stan, *op. cit.*, p. 116.

<sup>292</sup> Sf. Ioan Damaschin, *Dialectica*, in Migne, P.G. XCIV, 669.

<sup>293</sup> Liviu Stan, *op. cit.*, p. 114.

commandments of the right and of the law. Hence, the right is useful and has a purpose only where there is no love; and where there is no love, there is no perfection, consequently, the law exists and carries out a mission related to the state of imperfection of man, which means that in the original state of perfection there is no law, and the man does not need it<sup>294</sup>.

Of the Fathers of the Western Church, we are going to check only a few of them, namely, only those who have left us some thinking and formulations on the Law, on its nature and purpose.

First of them was Tertullian († 240). Formed as a jurist, and professing as a lawyer, Tertullian, who was the first theologian-writer of Latin language, tells us that beside the unwritten law, that is, “the natural law”, God has given us, also, a “positive law”<sup>295</sup>. The prototype of this type of positive law was given to our ancestors, Adam and Eve, in Paradise, since only they were – among all the creatures – rational and free<sup>296</sup>. This “*primordiali lex*” (primordial law) which was given as “*matrix omnium praeceptorum Dei*” (a measure for all the divine precepts), that is of the laws of God, virtually contains “*omnia praecepta legis posterioris*”<sup>297</sup> (all the consequent laws).

Finally, we mention that, in the conception of Tertullian, “the rule of law and the justice reside in equity,”<sup>298</sup> that is, in the equitable Law in which the moral law is its defining element.

---

<sup>294</sup> Ibidem.

<sup>295</sup> Tertullian, *Adversus Iudaeos*, cap. II, in Migne, P.L. II, 638-639.

<sup>296</sup> Idem, *Adversus Marcionem*, lib. II cap. VI, in Migne, P.L. II, 315.

<sup>297</sup> Idem, *Adversus Iudeos*, cap. II in Migne P.L. II, 637, 938.

<sup>298</sup> Idem, *Apologet ad Genates*, cap. IV, in Migne, P.L., I, 338, apud, L. Stan, op. cit., p. 117.

Lactantius, another Western Father, asserts, also, that "... the whole power of justice resides in equity" (Justitiae vim in aequitate consistere)<sup>299</sup>. Yet, what does the equity consist of? In accordance with the affirmation of Lactantius, "the equity (aequitas) consists in making oneself equal to the others (cum ceteris coaequandi), what Cicero calls – as Lactantius informs us – equitableness (quam Cicero aequabilitatem vocat). God, Who has created the men – adds Lactantius – made them all equal (omnes equos), that is, He wanted them to be equal to each other (id est pares isse voluit) ... . Where not all of them are equal, there is no equality (aequitas non est), and inequality (inequalitas) excludes justice (excludit justitiam) whose purpose is exactly this one – to make equal all of those who came to life with the same destiny (pari sorte)<sup>300</sup>.

In accordance with Lactantius, the Law is conditioned in its existence by the religion, and as such, "to serve God (servire Deum), is nothing else but to do good deeds (bonis operibus tueri) and to guard the justice (conservare Justitiam),<sup>301</sup> that is, Righteousness.

It was rightfully remarked that, in accordance with Lactantius, the Law has its ground for existence and its supreme principle in "the divine existence", and its reason for existence is not anything else than "the guarding of the equality of men, of the equality willed and established by the Creator"<sup>302</sup>. As a matter of fact, in accordance with the opinion of the same Western Father – well versed in the

---

<sup>299</sup> Lactantiu, *Divin Justit*, lib. III, cap. 21, in Migne, P.L., VI, 417.

<sup>300</sup> *Ibidem*, lib. V, in Migne, P. I. VI, 383.

<sup>301</sup> *Ibidem*, lib. III, cap. IX, in Migne, P.L., VI, 383.

<sup>302</sup> Liviu Stan, *op. cit.*, p. 118.

Roman Law – the very force of the law “resides in this equality”<sup>303</sup>.

For St. Hillary of Pictavium, “justice” (righteousness) is understood and defined as a “fundamentum pacis” (peace foundation), as an “amicitiae concordia” (agreement of friendship), and as a “unanimitatis vinculum”<sup>304</sup> (bond of unanimity).

For St. Ambrose, Archbishop of Milan – who was formed as a jurist and is one of the renowned representatives of the juridical Christian thinking – “the human righteousness” (justitiam humana) stems from “the divine justice.” He tells us, also, that, by knowing “a veritate” (by the agency of truth) and by confessing it we get “ad cognitionem Justitiae” (at the knowledge of human justice), since “the Truth” (Veritas) means in fact equity (aequitas) and justice (justitia)<sup>305</sup>.

In accordance with St. Ambrose, the justice should, consequently, be always reported and evaluated only by the prism of the unique criterion, the Truth. Only this makes that “the full justice” be named “true justice”, thus distinguishing it “from the apparent or unfulfilled justice,”<sup>306</sup> which is founded on the inequity, and not on the equity. In fact, in accordance with Ambrose, Archbishop of Milan, only through such a justice, “perfecta et bonitas”<sup>307</sup>, (fullness and perfect), could be reached “the realization of a social equilibrium”<sup>308</sup>.

---

<sup>303</sup> Ibidem.

<sup>304</sup> Sf. Ilarie de Pictavium, Tractatus in psalm. 118, XVI, § 4, in Migne, P.L., IV, 607.

<sup>305</sup> Sf. Ambrozie, Arhiepiscope de Milan, Expositio in psalm, 118, in Migne, P.L. XV, 1579; Expositio in Lucam I, VIII, P. L. XV, 1865 note 69.

<sup>306</sup> L. Stan, op. cit., p. 119.

<sup>307</sup> Sf. Ambrozie, Comentariu la Romani, cap. V, 7, in P.L., XVII, 95.

<sup>308</sup> L. Stan, op. cit., p. 120.

The same ecumenical Holy Father tells us that only through a Justice reported to the Truth, which is to have as purpose the equitable distribution of goods, we may talk about a “*justitia...quae suum cuique tribuit*” (justice by which to aim at giving everyone what belongs to him), and which does not have in view “*utilitatem propriam*” (his own use), but “*comunem aequitatem*”<sup>309</sup> (community equity), that is, the equity of the entire human society. Only such a “justice” (righteousness) – St. Ambrose tells us – serves “*societatem generis humani*” (the society of human race) and “*ad communitatem*”<sup>310</sup> (the human community).

As to this “social aspect”, it should, therefore, be mentioned, also, the fact that, this does not exist for itself at St. Ambrose, and “not only for an individual, also, or for some number of individuals; it exists for the entire community of human race”<sup>311</sup>. Yet, it is exactly these specifying which made the jurists and canon law specialists who have studied the work of Archbishop of Milan to assert that he “... appears as the one who completed the juridical reality more integral, succeeding in making it more clear to us than many others, and to unite it into a well condensed system his juridical thinking”<sup>312</sup>.

In concluding, we may assert that, for St. Ambrose, the Law and the Justice have, first of all, a social dimension, with an obvious humanist vocation, which was in fact common both to the Eastern Fathers and to the Western ones, from the period of the ecumenicity of the

---

<sup>309</sup> Sf. Ambrozio, Liber de Paradiso, cap. III, in P.L., XIV, 298.

<sup>310</sup> Idem, De Officiis, cap. 28, in P. L., XVII, 310.

<sup>311</sup> L. Stan, op. cit., p. 120-121.

<sup>312</sup> Ibidem, p. 121.

first millennium Church,<sup>313</sup> but his juridical thinking remains – as far as it is concerned – one to which anyone could make references.

For another Father of the Western Church, Rufin, “justitia” is reduced to “two words”, namely, “bonum facere”, (to do well). That is why “the purpose of perfect justice” (perfectae justitiae) is peace, namely the peace of body “cum animo” (with the soul), and “of the soul with God (animus cum Deo) ...”<sup>314</sup>. Finally, for the same writer and theologian of Latin language, Rufin, “justitia” is “rectitude in voluntate”<sup>315</sup>, (a rectilinear direction of the will).

In accordance with St. Jeronimus, justice is conditioned by “veritatem” (truth) which is the “ground of justice”<sup>316</sup>.

---

<sup>313</sup> See, N.V.Dură, *Le Regime de la synodalite selon la legislation canonique, conciliaire, oecumenique, du Ier millenaire*, Ed. Ametist, 92, Bucuresti, 1999, 1023p.; Idem, *Monahismul în Dacia Pontică. „Călugării sciți (daco-romani) și contribuția lor la afirmarea unității ecumenice și la dezvoltarea culturii umanist-creștine europene, în Biserica Ortodoxă Română, CXXII (2004), nr. 3-4, p. 347-357; Idem, Bisericile creștine și aportul lor la construcția Europei, în Analele Universității Ovidius Constanța, Seria Teologie, nr. 1 / 2006, p. 42-47; Idem, Dreptul la demnitate umană (dignitas humana) și la libertate religioasă. De la “Jus naturale” la “Jus cogens”, în Analele Universității Ovidius. Seria: Drept și Științe Administrative, nr. 1, 2006, p. 86-128; Idem, *The ‘Scythian Monks’ (Daco-Roman) and their Contribution to the European Christian Humanist Culture*, 2008, în vol. *Dialogue of Civilizations*, ed. David Muskhelishvili, 2009, Tbilisi (Georgia), p. 33-42.*

<sup>314</sup> Rufin, *Coment. La Ps. 32*, in P.L., XXI, 757.

<sup>315</sup> Sf. Ieronim, *Coment. La Isaia*, in P.L., XXIV, 36; P.L., XXII, 1099; P.L. XXII, 789; P.L. XXIV, 558.

<sup>316</sup> Rufin, *Coment. La Ps. 32 ...*, 758; Idem, *Coment. La Ps. 36 and 37*, in P.L. XXI, 765.

In conformity with the definition left to us by Blessed Augustine, justice is a “virtue by which everybody gets whatever is his (qua sua cuique tribuuntur)”<sup>317</sup>.

The informed researcher can understand easily that Blessed Augustine was quite familiar with sayings of the Roman juridical thinking, that is, with the Roman jurisprudence. That this was the reality is proven, also, by the fact that this reproduces word for word the words of the celebrated Roman jurist Ulpianus (second century after Christ), for whom “justitia est suum cuique tribuere” (justice means to give everyone that which belongs to him).

While reiterating the words of Rufin, Blessed Augustine, asserted, also, that “ubi erit perfecta justitia, ubi perfecta pax”<sup>318</sup> (where there will be perfect justice, will, also, be full peace).

The same Father of the ecumenical Church – who has carried out his pastoral-canonical activity in his native country, Proconsular Africa – tells us that the rules of the Law and of the Justice, “... scripte sunt in libro lucis illius quae veritas dicitur”<sup>319</sup> (are written in the book of that light which is called the truth). Yet, the Truth is with God, and “vera justitia” (the true justice) and “summa justitia” (supreme justice), is “verus Deus”<sup>320</sup> (the true God). As such, only from there, from the Truth “omnis lex describitur” (any law is copied) and is imprinted “in cor hominis qui operator justitiam”<sup>321</sup> (in the heart of man who commits justice).

---

<sup>317</sup> Fer. Augustin, De libero arbitro, lib. I, cap. 13, in P.L., XXXII, 1235.

<sup>318</sup> Idem, Enar in Ps. 147, P.L., XXXVII, 1930.

<sup>319</sup> Idem, De Trinitate, I. XIV, 15, in P.L. XLII, 1052.

<sup>320</sup> Ibidem.

<sup>321</sup> Idem, P.L. XXXIII, 461.

Therefore, in conformity with Blessed Augustine, “the source of the law and of justice is the supreme truth”, that is, God, and that is why “justice bears in itself the image of truth and that serves it as a guide and censor, in so much as justice could be regarded as a conformity with the truth, or as a reflection of the truth in the human life; wherefore the full righteousness is called, also, the true justice”<sup>322</sup>.

In order for him to define the law and the justice, Cassiodorus (Magnus Aurelianus) – the one who was a friend and a colleague of St. Dionysius Exiguus († 545)<sup>323</sup> at the Vivarium Academy of Calabria (Italy), and who has left for us some words full of respect and admiration shortly after our ancient Romanian has fallen asleep in the Lord – has taken over the definitions of Cicero. Among other things, Cassiodorus considered that “justitia” should serve “pro communi utilitate” (for the public use) and to give everybody “suam dignitatem”<sup>324</sup> (his own dignity).

As it could be found out, also, from the text of this definition, Cassiodorus proved himself to be a theologian and a Christian philosopher of humanist formation. In fact, by his affirmation that justice should give everybody his

---

<sup>322</sup> L. Stan, op. cit., p. 123.

<sup>323</sup> See, N. V. Dură, Străromânul Dionisie Exiguul și opera sa canonică. O evaluare canonică a contribuției sale la dezvoltarea Dreptului bisericesc, in *Ortodoxia*, XLI (1989), nr. 4, p. 37-61; Idem, Un daco-roman, Dionisie Exiguul, părintele dreptului bisericesc apusean, in *Studii Teologice*, XLIII (1991), nr. 5-6, p. 84-90; Idem, Denis Exiguus (Le Petit) (465-545). Précisions et correctifs concernant sa vie et son oeuvre, in *Revista Española de Derecho Canónico* (Universidad Pontificia de Salamanca), L (1993), p. 279-290; Idem, Monahismul în Dacia Pontică ..., p. 347-357.

<sup>324</sup> M. A. Cassiodorus, *Exposit. in ps. I,2 and De Anima*, in P.L. LXX, 29, 1290.



own dignity<sup>325</sup>, Cassiodorus has preceded by fourteen centuries the syntagm “expressis verbis” used, also, by the authors of the Treaty which has instituted a Constitution for Europe (Rome, 2004 and Lisbon, 2007, cf. article 6).

The last outstanding representative of the Western Patristic, St. Isidorus of Seville, has realized the quintessence – in his *Etymologiarum*<sup>326</sup> - almost the entire sum of principles of the Roman Law and gave us back with fidelity the classifications and the definitions of the Law inherited from the Roman jurists. As a matter of fact, in his work, *Differentiarum*<sup>327</sup>, liber II, (the second book), he wrote that “in judiciis aequitatem” (in the trial procedure, equity should be kept).

From this succinct presentation on the way in which the Law was perceived and defined by the Church Fathers from the first millennium, both from the East and from the West, we could found out that the sayings of the Roman jurists on the nature and the purpose of the law were quite familiar to them, and that they have used them not only as a reference material, but as one of reflection, also; yet their reflection was anchored in the Christian thinking of humanist origin, which has found in the Holy Scripture its very reason for existence. Likewise, the informed and the less informed reader in the realm of Roman Law and of the Philosophy of the Law, could have easily understood that, for the Fathers of the ecumenical Church from the first millennium, the law has constituted one of the resistance levers of the edifice of human society – from

---

<sup>325</sup> See, N. V. Dură, *Dreptul la demnitate umană (dignitas humana)...*, p. 86-128; Idem, *Les droits fondamentaux de l'homme et leur protection juridique*, in *Analele Universității Dunărea de Jos Galați*, Fascicula XXII, Drept și Administrație publică, nr. 2, 2008, p. 19-23.

<sup>326</sup> Isidor de Sevilla, *Etymologiarum*, in P.L. LXXXII, 130-203.

<sup>327</sup> Idem, *Deffifferentiarum*, lib. II, in P.L. LXXXIII, 95.

where arises the necessity for the Christians – and not only for the Christians – to have knowledge – even if it is a minimal one – both on the role of the Law in society, and on the procedure in matter of trial (secular and ecclesiastical).

**ნიკოლაე ნ. დურა**  
კონსტანცას უნივერსიტეტის პროფესორი  
ფილოსოფიის დოქტორი

### **ეკუმენური ეკლესიის ზოგიერთ მამათა მოსაზრებანი სამართლის შესახებ**

#### **რეზიუმე**

პირველი ათასწლეულის ზოგიერთი ეკუმენისტი მამა ხშირად მის მიერ საეკლესიო განსჯათა პროცესუალურ გადაწყვეტილებებში მოდელად იმ პროცედურას იყენებდა, რომელიც მოსდევდა რომაული სისტემის სამმაგ ინსტანციას. სწორედ ამის გამო იყო, რომ ძალიან ხშირად მათი გადაწყვეტილებები ემსგავსებოდა რომაული სამართლის მიხედვით მიღებულს. მათ მიერ სამართლის ცნების განმარტებისას ირკვევა, რომ, ფაქტობრივად, როამელ მოსამართლეთა გამონათქვამები სამართლის ბუნებისა და მიზნის შესახებ მათთვის საკმაოდ კარგად იყო ცნობილი. ამ ცოდნას ისინი არა მხოლოდ მატერიალური საჭიროების გამო იყენებდნენ, არამედ გონებრივი შრომის დროსაც მას მოუხმობდნენ საყრდენად, მაგალითად, მაშინაც კი, როცა ადამიანის არსებობის მიზეზად მისი სულიწმინდასთან თანაზიარობა გამოაცხადეს. ამავე დროს, ამ ნაშრომის შინაარსის მიხედვით, რომაული სამართლისა და სამართლის ფილოსოფიის დარგებში დიდად და მცირედ ინფორმირებული მკითხველი ადვილად შესძლებს, გაიგოს, რომ პირველი ათასწლეულის ეკუმენისტი მამებისათვის სამართალი წარმოადგენდა ერთ-ერთ ყველაზე წინააღმდეგობრივ სფეროს

ადამიანთა ცხოვრებაში. სწორედ ამის გამო ქრისტიანთა ცხოვრებაში საფუძვლიანად იყო დამკვიდრებული მოსაზრება, რომ მინიმალური ცოდნა არა მხოლოდ სამღვდელთათვისაა განკუთვნილი, არამედ ადამიანთა შორის სამართლის არსისა და მიზნის გასარკვევად, ისევე, როგორც განმსჯელობითი ღონისძიებების ღირსეულად წარსამართად.

მღვდელი ალექსი ქმუტაშვილი,  
თეოლოგიის დოქტორი  
საეკლესიო სამართალში

**ქალის “უწმინდურობა”:  
მართლმადიდებლური კანონიკურ-ანტროპოლოგიური ანალიზი**

მართლმადიდებელი ეკლესიის ადამიანის შესახებ სწავლებაში ერთ-ერთ დელიკატურ პრობლემად დღემდე რჩება ქალის “უწმინდურობის” საკითხი. კერძოდ, დედათა წესის, ანუ მენსტრუალური ციკლის დღეებში და მშობიარობის შემდეგ ორმოცი დღის განმავლობაში, ქალი ითვლება უწმინდურად, შესაბამისად, მას ეკრძალება საეკლესიო საიდუმლოებებში მონაწილეობა და ზოგადად სიწმინდეებთან მიასლოება: მონათვლა, აღსარების ჩაბარება, ზიარების მიღება, ჯვრის დაწერა, ნაკურთხი წყლისა და სეფისკვერის მიღება, ხატების მოხვევა, სანთლის დანთება და საერთოდ, ტაძარში შესვლაც კი. გარდა იმისა, რომ ასეთი დამოკიდებულება ქალის ბუნებრივი ფიზიოლოგიისადმი საკმაოდ სერიოზულ დოგმატურ-ანტროპოლოგიურ პრობლემას ქმნის (რამდენად შეიძლება უწმინდურად ითვლებოდეს ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილი ადამიანი), ამავდროულად, სამოძღვრო-მისიონერულ პრაქტიკაშიც ხშირად სერიოზულ პრობლემად წარმოგვიდგება – ქალებს უჩნდებათ არასრულფასოვნების კომპლექსი, ეკლესიას კი ექმნება უარყოფითი იმიჯი, რის შედეგადაც ქრისტეს ტაძარს ეკარგება მრევლი.

აღსანიშნავია, რომ ქალებისადმი ასეთმა არაერთგვაროვანმა დამოკიდებულებამ ასახვა ჰპოვა ზოგიერთ კანონიკურ და ლიტურგიკულ ტექსტში, მაგალითად:

დიდ სჯულისკანონში შესულ, ნეტარი დიონისე ალექსანდრიელის კანონიკურ ეპისტოლეში ვკითხულობთ: “დელობრივი წესით სისხლმდინარე დედებს აქვთ თუ არა ღვთის სახლში შესვლის ნება, როდესაც ამ მდგომარეობაში

არიან, ამის კითხვაც ზედმეტი მგონია. რადგანაც ვერ დავეჯერებ, რომ თუ ღვთისმოსავნი და მორწმუნენი არიან, როგორ უნდა გაბედონ ბუნებრივ ვნებაში ყოფნის დროს წმინდა ტრაპეზთან მისვლა, ან ქრისტეს ზორცისა და სისხლის შეხება. (. . .) სიწმინდეთა შეხებისა და წმინდათა წმინდათაში შესვლის უფლება არა აქვს არავის, თუ სულით და ზორცით მთლიანად წმინდა არ იქნება”<sup>328</sup>.

ასევე დიდ სჯულისკანონში წმინდა ტიმოთე ალექსანდრიელი კითხვაზე, შეუძლია თუ არა ქალს დედათა წესის დროს მონათლოს ან მიიღოს წმინდა ზიარება, პასუხობს, რომ, როგორც ნათლისღების, ასევე ზიარების “გადადება საჭიროა, სანამ დედაკაცი არ განიწმინდება”<sup>329</sup>.

წმინდა იოანე მმარხველის 28-ე კანონში დაწესებულია: “ორმოცი დღე უზიარებელი დარჩეს დედაკაცი, რომელიც გაკადნიერდება და კანონის აკრძალვის მიუხედავად, [მენსტრუალური ციკლის დროს] საღმრთო საიდუმლოებს მიეახლება”<sup>330</sup>.

XII საუკუნის ცნობილი ბიზანტიელი კანონისტი ანტიოქიის პატრიარქი თეოდორე ბალსამონი თვლიდა, რომ დედათა წესის დროს ქალები არც უნდა უახლოვდებოდნენ ტაძარს<sup>331</sup>.

---

<sup>328</sup> მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებებით, II ტომი, გამომცემლობა “ალილო”, თბილისი, 2011, გვ. 291.

<sup>329</sup> მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებებით, II ტომი, გამომცემლობა “ალილო”, თბილისი, 2011, გვ. 418.

<sup>330</sup> მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებებით, II ტომი, გამომცემლობა “ალილო”, თბილისი, 2011, გვ. 480.

<sup>331</sup> Патриарх Павел Сербский, Может ли женщина всегда посещать храм, опубликовано в «ВЕСТНИК Германской Епархии Русской Православной Церкви за границей», иб. ვებ-გვერდი : [http://www.rocor.de/Vestnik/20022/html/07\\_pavel.htm](http://www.rocor.de/Vestnik/20022/html/07_pavel.htm)

სამღვდლო კურთხევანში არსებობს ნამშობიარები ქალისთვის პირველ და მეორმოცე დღეს წასაკითხი “განმწმენდი ლოცვები”, სადაც, სხვათაშორის, წერია:

“რომელმან უწყნი სნეულებანი კაცთა ბუნებისანი, შეუნდევ მხევალსა ამას შენსა (სახელი), რომელმან შვა დღეს მრავლითა წყალობითა შენითა...”;

“განსწმიდე მხევალი ესე შენი (სახელი) ყოვლისაგან ცოდვისა და ყოვლისაგან მწიკვლისა, მოსრული წინაშე შენსა წმიდასა ეკლესიასა შენსა, რათა დაუსჯევლად ღირს-იქმნას მიღებად წმიდათა შენთა საიდუმლოთა...”;

“ეგრეთვე მოვედ მხევალსაცა ამას შენსა ზედა (სახელი) და ღირს-ჰყავ ესე (. . .) შესვლად ტაძარსა ამას დიდებისა შენისა და ღირსჰყავ ესე მიღებად პატიონისა ხორცისა და სისხლისა ქრისტეს შენისა. განბანენ ესე მწიკვლისაგან ხორცთასა და სულისა, აღსრულებად მეორმოცესა დღესა, რომელიც ღირს იქმნა მოსვლად წმიდასა ტაძარსა შენსა”<sup>332</sup>.

კურთხევანიდან მოყვანილი ციტატებიდან იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს თავად ბავშვის გაჩენის პროცესში და შემდეგ პოსტნატალურ ორმოცი დღის განმავლობაში ქალი იმყოფება არა მხოლოდ ფიზიკურ და ფსიქოლოგიურ ტრავმაში, არამედ სულიერ ცოდვასა და სიმწიკვლეშიც.

აღსანიშნავია, რომ სერბეთის პატრიარქი პავლე, ყველა ხსენებული წყაროს შესწავლის შემდეგ, ასკვნის, რომ ქალის “უწმინდურებასთან” დაკავშირებული არცერთი ციტატა არ გამოხატავს მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის ოფიციალურ სწავლებას და წარმოადგენს მხოლოდ მათი ავტორების კერძო აზრს. უწმინდესი პატრიარქი პავლე წერს: “ბალსამონის და ციტირებული სხვა ავტორების კერძო აზრები არ იყო დამტკიცებული ეკლესიის რომელიმე უმაღლესი ავტორიტეტული ორგანოს – მსოფლიო ან

---

<sup>332</sup> გამოკრებილი კურთხევანი, წიგნი გამოსაცემად მოამზადეს დეკანოზმა მიქაელ გალდავამ და მამია საქანდელიძემ, თბილისი, 2009, გვ. 4; 8-10.

ადგილობრივი კრების მიერ – და არ შეიძლება განხილული იყოს, როგორც მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის პოზიცია”<sup>333</sup>.

მაშ რამ გამოიწვია ეკლესიაში ქალის უწმინდურობის საკითხის დაყენება? ხსენებულ პრობლემასთან დაკავშირებული ლიტერატურის შესწავლისას ცხადი ხდება, რომ ქალის ფიზიოლოგიისადმი ასეთი ნეგატიური დამოკიდებულება ემყარება, უმთავრესად, ხალხურ ტრადიციულ წარმოდგენას, თითქოს დედათა წესის დროს ქალი იბილწება. ნეტარი ნიკოდიმოს მთაწმინდელი ამ თემაზე მსჯელობისას პირველ მიზეზად ზუსტად ხალხურ ცრურწმენას ასახელებს, რადგან ადამიანები უწმინდურად მიიჩნევენ ყველაფერს, რასაც ორგანიზმი გარეთ გამოყოფს ყურიდან, ცხვირიდან, ყელიდან და ა.შ.<sup>334</sup>. ასეთ ხალხურ წარმოდგენას, რა თქმა უნდა, გამართლება აქვს მხოლოდ ჰიგიენური თვალსაზრისით, მაგრამ ბუნებრივი ფიზიოლოგიური მოვლენებისთვის რელიგიურ-სულიერი შინაარსის მიცემა სრულიად მიუღებელია ქრისტიანული სწავლებიდან გამომდინარე, ადამიანზე, როგორც ღვთის ქმნილებაზე.

მეორე მიზეზად წარმოგვიდგება ძველი აღთქმა. კერძოდ, მოსეს სჯული განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ისეთ შემთხვევებს, როდესაც ადამიანი ითვლებოდა წაბილწულად და ითხოვდა სპეციალურ რიტუალურ განწმედას. მაგალითად, ლევიტელთა წიგნში ნათქვამია, რომ მენსტრუალური სისხლდენის შვიდი დღის განმავლობაში, ასევე ვაჟის გაჩენის შემდეგ ორმოცი დღის, ხოლო გოგოს

---

<sup>333</sup> Патриарх Павел Сербский, Может ли женщина всегда посещать храм, опубликовано в «ВЕСТНИК Германской Епархии Русской Православной Церкви за границей», იხ. ვებ-გვერდი : [http://www.rocor.de/Vestnik/20022/html/07\\_pavel.htm](http://www.rocor.de/Vestnik/20022/html/07_pavel.htm)

<sup>334</sup> Патриарх Павел Сербский, Может ли женщина всегда посещать храм, опубликовано в «ВЕСТНИК Германской Епархии Русской Православной Церкви за границей», იხ. ვებ-გვერდი : [http://www.rocor.de/Vestnik/20022/html/07\\_pavel.htm](http://www.rocor.de/Vestnik/20022/html/07_pavel.htm)

გაჩენის შემთხვევაში ოთხმოცი დღის განმავლობაში ქალი უწმინდურად ითვლებოდა:

“თუ ქალს გამონადენი აქვს, სისხლი სდის სხეულიდან, შვიდ დღეს წიდოვნებაშია, ვინც კი შეეხება მას, გაუწმიდურებული იქნება საღამომდე. თუ ქალი წიდოვანი არ არის და დიდი ხნის განმავლობაში სდის სისხლი ან გამონადენი აქვს წიდოვნობის ვადაზე მეტ ხანს, მთელი იმ ხნის განმავლობაში, რაც გამონადენი აქვს, წიდოვნად ჩაითვლება, გაუწმიდურებულია” (ლევიტელთა 15: 19, 25)<sup>335</sup>.

“თუ ღელაკაცი დაორსულდება და ვაჟს გააჩენს, შობის შემდეგ შვიდ დღეს უწმიდურია იგი. როგორც წიდოვანების დროს, ისე უწმიდურდება. ოცდაცამეტი დღის მანძილზე უნდა დარჩეს ქალი განწმედის სისხლში; წმიდას არაფერს შეეხოს, არც ტაძარში შევიდეს, ვიდრე განწმედის ვადა არ გავა. თუ გოგო შვა, ორ კვირას იქნება გაუწმიდურებული, როგორც წიდოვანების დროს. სამოცდაექვსი დღის მანძილზე უნდა დარჩეს განწმედის სისხლში” (ლევ. 12: 2, 4, 5)<sup>336</sup>.

მოყვანილი ციტატების სწორი გააზრებისათვის აუცილებელია ვიცოდეთ, რომ მოსეს სჯულში სიწმინდე-უწმინდურობის აღქმაში ბევრი ჰიგიენური შინაარსის ცნება და წესი არსებობდა. მაგალითად, ხსენებული შემთხვევების გარდა, უწმინდურად ითვლებოდა მამაკაცი ღამის პოლუციის შემდეგ მთელი დღის განმავლობაში (ლევ. 15: 16, 17); ასევე უწმინდურად ითვლებოდა კეთროვანი ადამიანი ან მიცვალებულის გვამი და შესაბამისად, მათთან შეხება (ლევ. 13: 3 / 21: 1); აკრძალული იყო გარკვეული ცხოველების ხორცის საკვებად მიღება (ლევ. 11: 1-47) და ა.შ. არსებობდა განწმენდის სპეციალური რელიგიური რიტუალები მსხვერპლშეწირვისა და წყლით განბანვის სახით.

სჯულში ასეთი წესების არსებობას ჰქონდა ორმაგი შინაარსობრივი დატვირთვა:

---

<sup>335</sup> ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი, 1989, გვ. 110.

<sup>336</sup> ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი, 1989, გვ. 115.



1. პრაქტიკულ-ჰიგიენური. ყველა ჩამოთვლილი შემთხვევა - მიცვალებულის გვამი, კეთრი, სისხლი, სპერმა და ასევე პალესტინის ცხელ კლიმატში სწრაფად ფუჭებადი ხორცი – შეიძლება ადვილად გამხდარიყო გარკვეული ვირუსების, ბაქტერიებისა და შესაბამისად ეპიდემიის გავრცელების წყარო. განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა სისხლს, რომელიც “თუ დაქცეული იყო მსხვერპლშეწირვის გარდა რიგ სხვა ვითარებებში, ბილწავდა სხეულს, რადგან მკვდარი სისხლი შეიძლება დაავადებების გადამდები გამხდარიყო ცოცხალი ორგანიზმებისთვის”<sup>337</sup>. ამიტომ, ადგილი რომ არ ჰქონოდა ადამიანურ სიზარმაცესა და დაუდევრობას, მით უმეტეს, რომ პალესტინაში წყალი საკმარის დიდ ღეფიციტს წარმოადგენდა, აუცილებელი იყო ჰიგიენური წესებს სჯულის ავტორიტეტი და ვალდებულება მიცემოდა. მაგალითად, წმინდა იოანე მმარხველი 28-ე კანონში მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ მოსეს სჯულში ღედათა წესის დროს ქალი უწმინდურად ითვლებოდა და შესაბამისად, იკრძალებოდა მასთან სქესობრივი თანაცხოვრება, “რადგან ისე ხდება, რომ ის, რაც ითესება [ბავშვი], შემდგომში ხშირად გამოდის ავადმყოფური და სუსტი, რის გამოც, საღმრთო მოსე ქვებით ჩაქოლვას განუწესებს ასეთი მახინჯი ნაყოფის მშობელ მამას, რადგან იგი, ცოლის თავშეუკავებლობის მიზეზით, არ დაელოდა მის განწმენდას”<sup>338</sup>. ნეტარი თეოდორიტი ასევე აღნიშნავს, რომ მენსტრუალურ ციკლში მყოფ ქალთან დაკავშირებული მოსეს სჯულის მუხლების მიზანი იყო “სქესობრივი კავშირების შეზღუდვა”<sup>339</sup>;

---

<sup>337</sup> Manolache Anca, *Problematica feminina in Biserica lui Hristos*, Editura Mitropoliei Banatului, Timisoara, 1994, გვ. 44.

<sup>338</sup> მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებებით, II ტომი, გამომცემლობა “ალილო”, გვ. 480.

<sup>339</sup> Толковая Библия или Коментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Нового Завета, 1 Том, Бытие - Притчи Соломона,

2. რელიგიურ-ზნეობრივი. ადამიანს მუდმივად უნდა ხსომებოდა თავისი სულიერად და ხორციელად დაცემული, უძლური და ხრწნადი ბუნება. ძველი აღთქმის ადამიანების რელიგიური აზროვნება არ იყო მაღალგანვითარებული და მათ უჭირდათ ცოდვის აღქმა, როგორც გულის სიღრმეში წარმოშობილი ვნებები და შესაბამისად, სულის ავადმყოფობა, რომ ადამიანი მოწოდებულია არ სცოდოს არა მხოლოდ საქმით, არამედ გონებითაც და გულისთქმით. ამიტომ, ღმერთი ისრაიტელიანებს სჯულში უდგენს ჰიგენურ წესებს, რომ მათი დაცვით ადამიანებს ეფიქრათ ზნეობრივ სიწმინდეზე. ნეტარი თეოდორიტე ხსნის, რომ ღმერთი “ხორციელი უძლურებებით მიუთითებს სულიერ უძლურებებზე და უნებლიე ავადმყოფობებზე საუბრისას, განმარტავს ჩვენი ქმედებით შეძენილ სნეულებებს. რადგან, თუ ბუნებრივი უძლურებანი უწმინდურობად ჩანს, მითუმეტეს, უწმინდურობას წარმოადგენს ჩვენი ზნეობრივი ნაკლულოვანებები”<sup>340</sup>.

ამავდროულად, განწმენდის სხვადასხვა რიტუალები მაცხოვარი იესო ქრისტეს ცხოვრებისა და ქრისტიანული ეკლესიის საიდუმლოებების წინასახეს წარმოადგენდნენ. მაგალითად, წყლით განბანის რიტუალი ქრისტეს იორდანეში ნათლობისა და ყველა ქრისტიანი ადამიანის ემბაზში ნათლობის სიმბოლოს წარმოადგენდა, ხოლო ცხოველების სისხლიანი მსხვერპლშეწირვა მაცხოვრის ჯვარზე გაკვრისა და ქრისტიანული ექვარისტის წინასახე იყო.

რაც შეეხება ახალი აღთქმის ტექსტს, ქალის უწმინდურების მომხრეებს არგუმენტად მოყავთ ერთადერთი ადგილი: წმინდა დიონისე ალექსანდრიელი ხსენებულ კანონიკურ ეპისტოლეში იხსენიებს თორმეტი წლის

---

Петербург, 1904-1907. Второе издание Института Перевода Библии, Стокгольм, 1987, гл. 458.

<sup>340</sup> Толковая Библия или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Нового Завета, 1 Том, Бытие - Притчи Соломона, Петербург, 1904-1907. Второе издание Института Перевода Библии, Стокгольм, 1987, гл. 445.

განმავლობაში სისხლმდინარე ქალს (მათე 9: 20-22), რომელიც “თავისი განკურნებისათვის თავად უფალს კი არ შეეხო, არამედ მისი სამოსლის კალთას”, რაც იმას ნიშნავს, რომ სისხლის დენა უწმინდურებაა და ასეთ მდგომარეობაში მყოფი ქალი უნდა მოერიდოს სიწმინდეებთან შეხებას – ასკვნის წმინდა დიონისე<sup>341</sup>.

ალექსანდრიელი ეპისკოპოსის შეცდომა მდგომარეობს ზუსტად იმაში, რომ სახარებაში ნახსენები ქალი იუდეველი იყო და შესაბამისად, ძველი აღთქმის მოსეს სჯულით ხელმძღვანელობდა და ამიტომ მას ეკრძალებოდა არა მხოლოდ სხვა ადამიანის სხეულზე, არამედ სამოსლის კალთაზე შეხებაც კი. მახარობელი მათე იმიტომაც იხსენებს ამ ფაქტს, რომ ებრაელებს დაანახოს ძველი აღთქმის უწმინდურობის კრიტერიუმების უსაფუძვლობა. იესო ქრისტეს ქადაგების ერთ-ერთ მთავარ თემას წარმოადგენდა ზუსტად იმის განმარტება, რომ ადამიანი სცოდავს არა რაიმე უწმინდურ საგანთან შეხებით, არა სხეულიდან რაიმე სითხის გამონადენით და არა რომელიმე საკვების მიღებით, არამედ გულიდან ამოსული ღვარძლით: “ყველაფერი, რაც პირით შევა, მუცელს გაივლის და გარეთ გამოვა. ხოლო პირით გამოშვებული გულიდან გამოდის და სწორედ ეს ბილწავს კაცს. ვინაიდან გულიდან გამოდის უკეთური ზრახვანი, კაცის კვლანი, მრუშობანი, სიძვანი, პარვანი, ცილისწამებანი, გმობანი; ესენი არიან კაცის შემბილწველნი, ხოლო ხელდაუბანლად ჭამა არ ბილწავს კაცს” (მათე 15: 17-20)<sup>342</sup>.

წმინდა იოანე ოქროპირი განმარტავს რა მათე მახარობლის სახარებას, აღნიშნავს, რომ “ძველი აღთქმის სჯული დიდ უწმინდურობად თვლიდა ქალებში სისხლდენას”<sup>343</sup>, ანუ წმინდა მამა არ ლაპარაკობს აწმყო

---

<sup>341</sup> მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებებით, II ტომი, გამომცემლობა “ალილო”, გვ. 291.

<sup>342</sup> ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი, 1989, გვ. 974.

<sup>343</sup> Sfintul Ioan Gura de Aur, Omilii la Matei, PSB, Scrieri partea a treia, Carte tiparita cu binecuvintarea Prea Fericitului Parinte Teoctist

დროში - ახალი აღთქმის სჯული თვლისო - აქედან ჩანს, რომ ქრისტიანული სარწმუნოებისთვის უცხოა ადამიანის ბილწად წარმოდგენა ბუნებრივი ფიზიოლოგიური მოვლენების გამო.

ნეტარი დიონისესა და წმინდა იოანე მმარხველის ციტირებული კანონებიდან მტკიცდება სერბეთის პატრიარქის პავლესა და სხვა მკვლევარების დასკვნა, რომ მართლმადიდებელ ეკლესიაში ქალის უწმინდურობის შესახებ მოსაზრება გავრცელდა, როგორც ძველი აღთქმის მოსეს სჯულის არაცენზირებული გადმონაშთი<sup>344</sup>.

საინტერესოა, რომ XV საუკუნის ბოლოს ესპანელი ინკვიზიტორების მიერ ჩამოთვლილ ნიშნებში, რომელთა მიხედვითაც შეიძლებოდა ამოცნობა ქრისტიანობაზე ფორმალურად მონათლული ებრაელი ქალის, რომელიც ფარულად ისევ აგრძელებდა იუდაური სჯულის წესების შესრულებას, მოხსენებულია ასეთი ნიშანიც: “თუ მშობიარობის შემდეგ ორმოცი დღის განმავლობაში ქალი არ დადის ეკლესიაში”<sup>345</sup>.

ახალი აღთქმიდან მრავალრიცხოვანი ადგილებიდან, რომლებიც მეტყველებენ მოსეს სჯულის წესებისა და

---

Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romane, Traducere, introduce, indici si note de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, Bucuresti, 1994, გვ. 381.

<sup>344</sup> Патриарх Павел Сербский, Может ли женщина всегда посещать храм, опубликовано в «ВЕСТНИК Германской Епархии Русской Православной Церкви за границей», ix. vebgverdi : [http://www.rocor.de/Vestnik/20022/html/07\\_pavel.htm](http://www.rocor.de/Vestnik/20022/html/07_pavel.htm); Vlad Maxim, Protosinghel, Asist univ. drd., Femeia crestina intre “pur” si “impur”. Consideratii ecleziologico-canonice, in volumul „Omagiu Profesorului Nicolae V. Dură la 60 de ani”, Editor și coordonator, Prof. Univ. Dr. Teodosie Petrescu, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2006, გვ. 1428.

<sup>345</sup> Диакон Андрей Кураев, Церковь и Молодеж: неизбежен ли конфликт? Издательский Дом «Русский Остров», Санкт-Петербург, 2006, გვ. 266.

რიტუალების გაუქმებაზე, გამოყოფილი პეტრე მოციქულის სიტყვებს: “ღმერთმა მიჩვენა, არცერთ კაცთაგანს არა ვთვლიდე ბილწად ან არაწმიდად” (საქმე. 10: 28).

საბედნიეროდ, ყველა წმინდა მამა და საეკლესიო მწერალი არ იყო ძველი აღთქმის წარმოდგენების ზეგავლენის ქვეშ და თავის ნაშრომებში ასახავენ ნეოპლატონიკურ სანაზარებო სწავლებას ადამიანის სიწმინდესა თუ უწმინდურობასთან დაკავშირებით. მაგალითად, დიდ სჯულისკანონში შესული წმინდა ათანასე ალექსანდრიელის კანონიკური ეპისტოლე განიხილავს რა მამაკაცის უწმინდურობის საკითხს ღამის პოლუციების დროს, აღწერს ქრისტიანულ დოგმატურ-ანტროპოლოგიურ სწავლებას ადამიანის ცოდვა-სიბილწესთან დაკავშირებით, რაც შინაარსობრივად სრულად შეესაბამება ქალების შემთხვევასაც:

“( . . . ) მითხარი მე, რა აქვს ცოდვისა თუ არაწმიდებისა რომელიმე ბუნებრივ გამონადენს? ეს იგივეა, მაგალითად, ვინმემ რომ ისურვოს ბრაღად შერაცხოს სისველის წამოდენა ნესტოებიდან და ნერწყვის გადმოსვლა ბაგეთაგან. შეიძლება ვისაუბროთ ამაზე მეტზეც, მუცლიდან გამონაყოფებზეც, რაც აუცილებელია ყოველი ცოცხალი არსების სიცოცხლისათვის. გარდა ამისა, რაკი გვწამს საღმრთო წერილისა, რომ ადამიანი ღმერთის ხელთა საქმეა, მაშინ როგორ შეიძლებოდა დაგვეჯერებინა, რომ წმინდა ძალისგან შეიძლება შებილწული საქმე წარმოიშვას?! ხოლო რადგან ჩვენ „ნათესავცა ვართ“ ღმერთისა, წმინდა წერილის თანახმად (საქმე მოციქ. 17, 28), მაშინ, ცხადია, არაწმიდა არაფერი გვაქვს საკუთარ არსებაში. რამეთუ ჩვენ მხოლოდ მაშინ ვიბილწებით, როცა ცოდვას – ყოველგვარ სიმყარეზე უარესს – ჩავდივართ. ხოლო როცა (ორგანიზმიდან) რაიმე ბუნებრივი და უნებლიე გამოყოფა ხდება, ამას ჩვენც, სხვებთან ერთად, როგორც ზემოთ ითქვა, ვექვემდებარებით ბუნებრივი აუცილებლობით. მაგრამ რადგანაც იმათ, რომელთაც სურთ მხოლოდ შეეწინააღმდეგონ სამართლიან სიტყვებს, უფრო მეტად კი ღმერთის მიერ შექმნილს, არასწორად მოჰყავთ სანაზარების სიტყვებიც იმის შესახებ,

რომ არა (პირით) შემავალი შებილწავს ადამიანს, არამედ (პირიდან) გამოძავალი (მთ. 15, 11) – ამიტომ საჭიროა მათი ეს უაზრობაც ვამხილოთ. ჯერ ერთი, ისინი საღმრთო წერილსაც, თავიანთი უმეცრებით, ვითარცა სარწმუნოებაში განუმტკიცებელნი, დამახინჯებულად იყენებენ. ხოლო ღვთაებრივი სიტყვის გონიერი გაგება შემდეგია: როცა ზოგიერთნი, ამათ მსგავსად, ორჭოფობდნენ საზრდელის გამო, მაშინ თავად უფალმა, რათა გადაეჭრა მათი უმეცრება, ანდა უფრო მეტიც – ემხილებინა მათი ცდომილება, თქვა: „*არა თუ პირით შემავალი შეავინებს კაცსა, არამედ პირით გამოძავალი შეავინებს კაცსა*“ (მთ. 15,11). და დასძენს ამასაც: საიდან გამოძავალი? – გულიდან. რამეთუ უწყის, რომ მასშია ბილწ ზრახვათა და სხვა ცოდვათა ბოროტი საუნჯეები. უფრო მოკლედ კი, ამაში განსწავლული მოციქული ამბობს: „*საჭმელმან ჩუენ არა წარგუადგინეს ღმრთისა*“ (1 კორ. 8, 8). ამ შემთხვევაში, სამართლიანად შეუძლია მავანს თქვას: გარკვეული ბუნებრივი გამონაყოფიც არ მიგვიყვანს ჩვენ სასჯელამდეო. შესაძლოა, მკურნალებმაც (დაე, გარეშეთაგან მაინც დარწმუნდნენ მოკამათენი) ამის დასაცავად თქვან, რომ ცოცხალ არსებას მიცემული აქვს რალაც აუცილებელი გამოსავალნი ზედმეტი სითხის გამოსადევნად, რაც თითოეული ჩვენგანის ორგანოებში გროვდება, როგორებიცაა თავის თმის ზედმეტობები და თავისაგან გამოყოფილი სინოტივე, და მუცლიდან გამონაყოფი, ასევე გარკვეული სიჭარბე თესლოვან სადინარებში. ამდენად, რა ცოდვაა აქ ღმერთის წინაშე, როცა ცოცხალი არსების შემქმნელმა უფალმა თავად ინება და შეჭმნა ისე, რომ ამ ორგანოებს ასეთი გამონაყოფები ჰქონოდათ? (. . . )”<sup>346</sup>.

სახარებისეულ ამავე აზრს აგრძელებს მე-III საუკუნის სხვა კანონიკური ძეგლი - *“მოციქულთა განწესებანი”*, რომელიც მიუხედავად იმისა, რომ არაა დიდი

---

<sup>346</sup> მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ებისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებებით, II ტომი, გამომცემლობა “ალილო”, გვ. 314-315.

სჯულისკანონის შემადგენლობაში, ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კანონიკურ წყაროს წალმოადგენს:

“ზოგიერთები, რომლებიც სიზუსტით იცავენ იუდაურ წეს-ჩვეულებებს: თესლის გამონადენი, ძილის დროს პოლუციები, სჯულის შესაბამისად, სქესობრივი კავშირი, - გვეუბნებიან, რომ იმ დღეებში, როდესაც მათ მოსდით მსგავსი რამ, თავს იკავებენ ლოცვისგან, წმინდა ზიარებისა და ბიბლიის შეხებისაგან. გასაგებია, რომ ისინი მოკლებულები არიან სულიწმიდას, რომელიც მუდმივად რჩება ჭეშმარიტ მორწმუნეებთან. [...] თუ შენ გწამს, დედაკაცო, რომ შენი სისხლდენის შვიდი დღის განმავლობაში მოკლებული ხარ სულიწმიდას, ე.ი თუ მოულოდნელად გარდაიცვლები, გარდაიცვლები სულიწმიდისა და ღვთის (ცხონების) იმედის გარეშე; მაგრამ თუ ატარებ სულიწმიდას, რომლის წართმევაც შეუძლებელია, მაშინ გესაჭიროება ლოცვაც, ზიარებაც და სულიწმიდის მადლიც, რადგან დედათა წესის გამო არაფრით არ დაგირღვევია სჯული; რადგან ვერც სჯულისმიხედვითი სქესობრივი კავშირი, ვერც შვილების შობა, ვერც სისხლდენა, ვერც თესლდენა ძილის დროს ვერ შებილწავს ადამიანის ბუნებას და ვერ მოახდენს სულიწმიდის გაგდებას, თუ ადამიანი არ ჩაიდენს ბოროტ და უსჯულო საქმეს. სულიწმინდა მუდმივად რჩება მათთან, ვინც მას მოიხვეჭს, ხოლო ცოდვაში დაცემის შემთხვევაში, მაშინ, როცა სულიწმიდა ტოვებს ადამიანს, ადამიანის სული რჩება ცარიელი და ბოროტი სულის მიერ დაპყრობილი. ყველა ადამიანი სავსეა ან სულიწმიდის, ან ბოროტი სულის მიერ. ყველა მონათლული ადამიანი შორსაა ბოროტი სულისაგან და სავსეა სულიწმიდით და ვინც ასრულებს ღვთის მცნებებს, სულიწმიდა რჩება მასში და მადლით ავსებს მას. მამასადამე, შენ, დედაკაცო, თუ ამბობ, რომ შენი სისხლდენის დღეებში რჩები სულიწმიდის მადლის გარეშე და ივსები ბილწი და ბოროტი ძალებით, ეს ნიშნავს იმას, რომ შენ იწვევ შენკენ ბოროტ ძალებს და უნებლიედ განაგდებ სულიწმიდას. სწორედ ამიტომ სჯობს მოერიდო უაზრო საუბარს და მუდამ განსოვდეს ღმერთი, რომელმაც შეგქმნა შენ. იფიქრე ღვთის

მცნებებზე და ნუ მიაქცევ ყურადღებას ნურც დედაკაცის ბუნებრივ განწმენდას, ნურც მშობიარობას და ნურც უნებლიე აბორტს, რადგან ეს სულელი ადამიანების გადმოცემებია; მხოლოდ ღვთის მცნებების დარღვევა და მოყვასის მიმართ ჩადენილი ცოდვა განაშორებს ადამიანს სულიწმიდის მადლს. ამიტომ, შორს გაექცეთ ასეთ წესებს, რადგან ისინი წარმართულია.”<sup>347</sup>

ბოლოს მოვიყვანთ სერბეთის პატრიარქის, უწმინდესი პავლეს სიტყვებს, რომელმაც შეისწავლა რა საკითხთან დაკავშირებული ყველა წყარო, დაასკვნა, რომ “ქალის ყოველთვიური განწმენდა არ ხდის მას რიტუალურად, ანუ ლიტურგიკულად უწმინდურს. ეს უწმინდურობა მხოლოდ ფიზიკური, ანუ სხეულისებურია, ისევე, როგორც სხვა ორგანოებიდან გამონადენები. ამასთან ერთად, რადგან თანამედროვე ჰიგიენური საშუალებების გამოყენებით, შესაძლებელია იმის ეფექტურად დაცვა, რომ სისხლის შემთხვევითი გამონადენით არ დაისვაროს ტაძარი და ასევე, შესაძლებელია სისხლის სპეციფიკური სუნის განეიტრალება, ჩვენ ვთვლით, რომ ამ მხრივ არ არსებობს ეჭვი: ყოველთვიური განწმენდის დროს აუცილებელი სიფრთხილითა და შესაბამისი ჰიგიენური საშუალებების გამოყენებით, ქალს შეუძლია, დადიოდეს ტაძარში, ემთხვიოს ხატებს, მიიღოს სეფისკვერი და ნაკურთხი წყალი და იგალობოს კიდევ. თუმცა, ამ მდგომარეობაში ყოფნისას, ქალს არ შეუძლია მონათლვა და წმინდა ზიარების მიღება; მაგრამ, გარდაცვალების საშიშროების შემთხვევაში, მას შეუძლია ეზიაროს და მონათლოს კიდევაც”<sup>348</sup>.

---

<sup>347</sup> Sfintul Ioan Gura de Aur, Omilii la Matei, PSB, Scrieri partea a treia, Carte tiparita cu binecuvintarea Prea Fericitului Parinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romane, Traducere, introducere, indici si note de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, Bucuresti, 1994. გვ. 175.

<sup>348</sup> Патриарх Павел Сербский, Может ли женщина всегда посещать храм, опубликовано в «ВЕСТНИК Германской



უწმინდესი პავლეს მიერ მოყვანილი ციტატიდან იბადება ერთი ბუნებრივი შეკითხვა: თუ დედათა წესის დროს ქალი ლიტურგიკულად არ ითვლება უწმინდურად, რატომ არ შეიძლება დაუბრკოლებლად მიიღოს ზიარება, ან მონათლოს? სერბეთის პატრიარქი ხსენებულ ნაშრომში აღარ ავითარებს თემას, მაგრამ პასუხი არც თუ ისე რთულია. მიზეზი არა რელიგიური, არამედ უფრო მეტად ფსიქოლოგიური ხასითისაა. ხშირად დედათა წესის დროს ქალები განიცდიან არა მხოლოდ ფიზიკურ, არამედ ძლიერ ფსიქოლოგიურ დისკომფორტსაც, რაც იწვევს მათში გაღიზიანებას, ნერვიულობას, დეპრესიას და ზოგადად, შინაგან არასტაბილურობას. ბუნებრივია, ასეთ მდგომარეობაში არაა მიზანშეწონილი ზიარების მიღება ან მონათლვა. ამ საიდუმლოებების მისაღებად აუცილებელია სულიერი სიმშვიდე და წონასწორობა. განსაკუთრებით, ნათლობის საიდუმლოს შემთხვევაში, ბევრ ტაძარში მიღებულია მორწმუნეების სრული შთაფლვით მონათლვა, რაც უფრო მეტად შეუძლებელს ხდის იმას, რომ “კრიტიკულ“ მდგომარეობაში მყოფი ქალი ემბაზში ჩავიდეს.

იმედი გვაქვს, რომ წინამდებარე სტატია მცირედ მაინც მოჰყენს ნათელს ეკლესიის საზარებისეულ სწავლებას ქალის “უწმინდურობასთან” დაკავშირებით. რა თქმა უნდა, ჩვენი მიზანი არ იყო აბსოლუტურად ყველა კითხვაზე გაგვეცა პასუხი, არამედ, უფრო მეტად, ამ საკმაოდ დელიკატური და პრობლემატიური საკითხის განსახილველად მოგვეწვია ეკლესიის ფართე საზოგადოება და განსაკუთრებით, ღვთისმეტყველი სპეციალისტები.

P. S. მის მერე, რაც ჩვენი გამოკვლევა უკვე იყო მზად გამოსაქვეყნებლად, შესწავლილ საკითხთან დაკავშირებით ჩვენ მოვიძიეთ ძალზედ საინტერესო მასალა, კერძოდ, 1997 წლის 26-27 მაისის ანტიოქიის

საპატრიარქოს წმინდა სინოდის დადგენილება, რომელსაც უკომენტაროდ გთავაზობთ:

**“ეკლესია და ქალები:** წმინდა სინოდმა განიხილა გარკვეული საკითხები, რომლებიც ეხება მორწმუნე მართლმადიდებლების ცხოვრებას და დაადგინა, რომ ქალები და მამაკაცები თანაბარი უფლებით უნდა მონაწილეობდნენ საღვთო მსახურებებში და იღებდნენ წმინდა საიდუმლოებებს. ნებისმიერი მითითება, მოცემული ლიტურგიკულ წიგნებში, რომ ქალი არის უწმინდური და ბილწი, უნდა გაუქმდეს.

მათ შეუძლიათ შევიდნენ ტაძარში და მიიღონ ზიარება ნებისმიერ დროს. ეს მოითხოვს ჩვენი ლიტურგიკული ტექსტების ახლებულ ხედვას”<sup>349</sup>.

**Priest Aleksi Kshutashvili**

Doctor of Theology in Church Law

### **“Filthiness” of a woman**

### **Orthodox Christian canonic-anthropological analysis**

#### **Summary**

One of the delicate problems of Orthodox Church doctrine about a human remains the question of woman “filthiness”. In particular, during menstrual cycle and forty days after delivery the woman is considered filthy, therefore she is

---

<sup>349</sup> Excerpts from the Meeting of the Holy Synod of Antioch, 1997 May 26-27, გამოქვეყნებულია ანტიოქიის საპატრიარქოს იურისდიქციის ქვეშ არსებული ჩრდილოეთ ამერიკის არქიდოცეზის (საეგრზარქოზოს) ოფიციალურ სამაუწყებლო ჟურნალში The Word, september 1997.

prohibited to participate in religious rituals and in general, approach closely to holy things; to be christened, confess, take communion, get married, take consecrated water, kiss icons, light a candle and even enter church. Apart the fact that such attitude toward the natural physiology of the women causes rather serious dogmatic- anthropological problem (As how a created by God human being can be filthy), also it often presents a serious problem is priests' missionary practice. The women develop the inferiority complex, and Christianity takes negative image, as a result, church loses its parish.

It is remarkable, that such non-unique attitude towards women was reflected in some canonical and liturgical texts, for example, in canonical epistles of beatific Dionysus of Alexandria, St. Timothy of Alexandria and St. John the Faster is said that during menstrual cycle a woman is filthy and she is prohibited to approach closely to holy things. In the practice of church there are cleansing prayers to be read to women on the first day of delivery and fortieth day thereafter, from which originates the speculation as if the women were carriers of filth during forty days after delivery.

On the basis of studying the Bible text, Christian anthropology and other ancient canonical texts, the author concludes that such unnatural attitude towards the women's natural physiological phenomena originates from Old Testament Judaic religion and also pagan folk imaginations, which are absolutely strange to real Christian dogmatic priests.

Church teaches that a human may become filthy only because of committed bodily or spiritual sins; and natural body functions can by no means estrange a human from God.

Consequently, during the menstrual cycle and post-delivery period a woman can as usually go to church, kiss icons, light candles, take holy water, sing chants, etc. In urgent situations a woman can also take communion and be christened as well.

**გიორგი ვასალია**  
ისტორიის მაგისტრი

თბილისის სასულიერო სემინარიისა და აკადემიის ლექტორი

### **სახელმწიფოს მართვა მოსეს კანონმდებლობის მიხედვით**

ისრაელი, რომელიც თორმეტი დამოუკიდებელი ტომისაგან შედგებოდა, წარმოდგენდა ერთგვარ ორგანიზებულ კავშირს, რომელიც თეოკრატიული საწყისებით, პოლიტიკური ინტერესებითა და სისხლისმიერი ნათესაობით იყო გაერთიანებული. ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ამ კავშირში ცალკეულ ტომებში არსებული წარმომადგენლობითი მმართველობა ისეთი ფორმის იყო, რომ ეს ტომები ინარჩუნებდნენ რა საკუთარ მმართველობით თავისთავადობას, თავიანთი წარმომადგენლების საშუალებით ხალხის საერთო მართვაშიც იღებდნენ მონაწილეობას. საერთო სახალხო საკითხები ყველა ტომის წარმომადგენელთა კრებაზე წყდებოდა, რომელსაც ყველა თავ-თავის ტომში ირჩევდა. მოსესეული სახელმწიფოს წარმომადგენლობითი სისტემა, ისტორიული მოთხოვნების შესაბამისად, თანდათან ყალიბდებოდა, თუმცა ეს პროცესი ყოველთვის ხალხისათვის მიცემული კანონის ჩარჩოებში თავსდებოდა და სამართლებრივ ნორმებს ექვემდებარებოდა. ამიტომაც ეს სისტემა მჭიდროდ უკავშირდება ერის შინაგან ორგანიზაციას.

ერის 12 ტომად დაყოფის შესაბამისად, ერის სათავეში ამ ტომების თითო-თითო წარმომადგენელი იდგა. მათ რიცხვში არ შედის ლევის ტომი, რომელიც თავისი განსაკუთრებული მსახურების გამო მონაწილეობას არ იღებდა ერის პოლიტიკურ ცხოვრებაში.<sup>350</sup> ამ ტომებიდან არჩეულ

---

<sup>350</sup> ცხადია, პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჩაურევლობა პირობითად უნდა მივიღოთ, ანუ მათი პირდაპირი მოვალეობა სულაც არ იყო პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჩარევა, თუმცა ისრაელის ისტორია აშკარად მიგვითითებს იმაზე, რომ მთელი რიგი პოლიტიკური

12 პირს ეწოდებოდა „წოდებულნი საზოგადოებიდან თავთავის მამათა შტოების თავკაცები, ისრაელის ათასისთავთაგანი.“<sup>351</sup> თითოეული მათგანი საკუთარ ტომში მთავრის სტატუსით ცხოვრობდა, ხოლო მთელი ერისათვის თავისი ტომის წარმომადგენლის პოზიცია ეკავა. ამ პირთა კრებული პირველ, უმაღლეს კრებულს წარმოადგენდა, რომელიც ერს მართავდა. მათი მოწვევა იმგვარი მნიშვნელოვანი პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მისაღებად ხდებოდა, რომელიც მთელ ერს ეხებოდა.<sup>352</sup>

ერის წარმომადგენელთა მეორე ჯგუფს 70 რჩეულთა კრებული წარმოადგენდა. მათ შესახებ „რიცხვთა“ წიგნშია მოთხრობილი. აქ პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ 70 რჩეულის შეკრება უშუალოდ ღვთის მითითებით მოხდა. მიუხედავად იმისა, რომ ერთ-ერთი ცნობილი ბიბლიისტი ამ 70 კაციან კრებულს უშუალოდ მოსეს უახლოეს გარემოცვად მიიჩნევს,<sup>353</sup> ეს მოსაზრება მაინც ვერ გამოორიცხავს იმ ვერსიას, რომ ეს კრებული ერისაგან რჩეულებს წარმოადგენდა. შესაძლებელია მოსესთან მათი დაახლოება სწორედ ერისაგან მათი რჩეულობით იყო განპირობებული. ეს 70 კაციანი კრებული მუდმივმოქმედ სენატს წარმოადგენდა, რომელიც მუდამ მოსეს გვერდით იდგა მრჩევლებისა და დამხმარეების სახით. ამგვარი დაწესებულება აბსოლუტურად შეესაბამება მოსეს კანონმდებლობას. უხუცესთა და ერის წარმომადგენელთა თანხმობა და ნდობა, რომელითაც ისინი აღჭურავდნენ მესე რჯულმდებლის მიერ გატარებულ ზომებს, ხალხისათვის დიდი ზნეობრივი და სულიერი მნიშვნელობის უნდა ყოფილიყო. მათ, რომლებიც კარგად იცნობდნენ ხალხს

---

პროცესების წარმართვა, იქნებოდა ის დადებითი თუ უარყოფითი კუთხით გამოვლენილი, ლევის ტომის გარეშე ვერ ხერხდებოდა;

<sup>351</sup>რჩეულნი კრებულთანი და მთავარნი ნათესავთანი ტომად=ტომადთან ათასეულთა ისრაჴლისთანი არიან;

<sup>352</sup> რიცხვ. I, 2-4;

<sup>353</sup> Д. В. Щедровицкий. Введение в Ветхий Завет. В восьми томах. Пятикнижие Моисеево. Том I. Книга Бытия. Издание 4-е, исправленное. Москва. «ОКЛИК.» 2008, с. 786;

და რომლებმაც კარგად იცოდნენ ხალხის საჭიროება, მათი ინტერესების საუკეთესო გამომხატველი იქნებოდნენ; ეს მხარე კი რჯულმდებელს აუცილებლად უნდა გაეთვალისწინებინა სახელმწიფოებრივი მიზნების მისაღწევად.

საბოლოოდ, მესამე და ხალხის ყველაზე მრავალრიცხოვანი წარმომადგენლები იყვნენ ე. წ. „მთავრები“ ან „მსაჯულები.“ ეს თანამდებობა მოსეს მიერ უდაბნოში, იოთორის რჩევის შედეგად იქნა დაწესებული, რათა მოსესათვის ერის მართვის სიმძიმე შემსუბუქებულიყო. იოთორმა იხილა, რომ მოსე იძულებული იყო დიდიდან საღამომდე წვრილმანი საქმეებით დაკავებულიყო და ყველა დეტალს თავად გაცნობოდა, ამ დროს კი შესაძლებელი იყო მოსეს ერისათვის უფრო მნიშვნელოვანი გამორჩენოდა. ამიტომაც იოთორმა მოსეს ურჩია ამოეჩრია (ხაზს ვუსვამთ – აერჩია) ღვთისმოშიში, ანგარების მოძულე, მართალი ადამიანები და დაედგინა ერის ათასისთავებად, ასისთავებად, ორმოცდაათისთავებად და ათისთავებად და დაედგინა ისინი. ამგვარი რჩევის შედეგი კი უნდა ყოფილიყო ხალხის საბოლოო მიზნამდე მისვლა, ეს მიზანი კი ქვეყნის შენება გახლდათ. მოსემ დაუჯერა რჩევას. მან ხალხს შესთავაზა ამ საქმის აღსრულება. ხალხმა მოიწონა მოსეს შეთავაზება და მიცემული უფლების თანახმად, აირჩია თავთავიანთ ტომებში ბრძენი, გონიერი და გამოცდილი კაცები.<sup>354</sup> ამ ამორჩეულ ადამიანებს წვრილმანი საქმეები უნდა გაეჩრიათ, თუმცა მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი საქმის გარჩევა ზდებოდა იერარქიულად მაღალ საფეხურზე მდგარ სხვა მთავრებთან. მმართველობითი ამ ჯგუფის შინაარსის გასაგებად, მნიშვნელოვანია მივმართოთ ერის ბუნებრივ გრადაციას. თუკი პირველი ორი მმართველობითი ორგანო შეესაბამებოდა ტომსა და გვარს, მაშინ ხომ შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ ეს მესამე მმართველობითი სისტემა ოჯახს შეესაბამებოდა? მოსეს კანონმდებლობაში ამის შესახებ პირდაპირი მოწმობა არა გვაქვს. ამასთან, მოცემული

---

<sup>354</sup> რიცხვ. I, 9-14;

მმართველობის ათობითი სისტემის მათემატიკური წყობა შეუძლებლად გვისახავს ამ მესამე ჯგუფის წარმომადგენლებში ოჯახის მეთაურები ვიგულისხმობთ. მიუხედავად ყველაფრისა, ეს მესამე მმართველობითი ჯგუფი საკმაოდ ახლოს დგას ერის გარდაცვიის მესამე ნაწილთან – ოჯახთან. თითოეულ ოჯახს ჰყავდა თავისი წარმომადგენელი, ე. წ. „უზუცესი,“ რომელიც აღნიშნული მესამე სისტემის ჩამოყალიბებამდე კონკრეტული ოჯახის საქმეებს განაგებდა ისე, რომ მისი საქმიანობა კანონისაგან რაიმე მოთხოვნით არ იყო განსაზღვრული. ოჯახების სიმრავლის შესაბამისად, ამ უზუცესთა რიცხვიც დიდი იყო. მაგალითად, კორახის აჯანყებაში ასეთი 250 ადამიანი იღებდა მონაწილეობას.<sup>355</sup> როდესაც ხალხს შესთავაზეს, აერჩიათ მთავრები, მათ საკუთარი არჩევანი მიმართეს უზუცესების მისამართით, რადგან მიჩვეულნი იყვნენ სწორედ მათში ეხილათ ბრძენი, გონიერი და გამოცდილი კაცები. მოსე ზომ სწორედ ასეთი თვისებებით შემკულთა არჩევას სთავაზობდა მათ! თუკი უზუცესთა რაოდენობა საკმარისი ვერ იქნებოდა იმისათვის, რომ ახალი ადგილები შეესებულებოდა, მაშინ ამ ადგილებისათვის ამოირჩევდნენ უბრალო ადამიანებს, რომლებიც გარკვეული თვისებებით იქნებოდნენ შემკულნი.<sup>356</sup>

უკვე აღნიშნულიდან კარგად ჩანს, თუ როგორი მწყობრი მმართველობითი სისტემა იქნა შემოღებული მოსეს მიერ. მისი საშუალებით მთელი ერი (ამ სიტყვის თითქმის ბუკვალური გაგებით) მართავდა თავის სახელმწიფოს. ისრაელიანთა მმართველობის ხასიათს უფრო კარგად დავინახავთ, თუ ყურადღებას მიცაქცევთ არჩეული მმართველობითი ორგანოს ფართო დომინირებას. ასეთი სურათი სახეზე იყო მიუხედავად იმისა, რომ ისრაელი თავისი განვითარების ჯერ კიდევ იმ საფეხურზე იდგა, როდესაც გვაროვნული მმართველობა უფრო დომინირებდა, სადაც პიროვნება ფასდებოდა არა თავისი ღირსებებით,

---

<sup>355</sup> რიცხვ. XVI, 2;

<sup>356</sup> Христ. чтен. № 5-6. 1879;

არამედ მოცემულ გვარში მოპოვებული მდგომარეობით. მიუხედავად ამისა, ხალხის ცალკეულ ნაწილებს მაინც ღირსეული ადამიანები მართავდნენ და ებრაული სახელმწიფოს ბრძენმა დამფუძნებელმა და კანონმდებელმა შეძლო სწრაფად აეყვანა თავისი ერი განვითარების ახალ საფეხურზე: მან ხალხს საკუთარი წარმომადგენლების არჩევანის აბსოლუტური თავისუფლება მიანიჭა; ამასთან, ეს არჩევანი, აუცილებლობის შემთხვევაში, როგორც ზემოთ უკვე ვნახეთ, გვაროვნული საზღვრების გადალახვასაც ითვალისწინებდა. არჩევა ეხებოდათ არა მარტო დაბალ მმართველობით ორგანოებს, არამედ ტომთა მაღალ მეთაურებსაც. მიუხედავად იმისა, რომ არ გვაქვს პირდაპირი მოწმობა იმასთან დაკავშირებით, რომ ტომთა წარმომადგენლები არჩევნების შედეგად ინიშნებოდნენ, მათი დასახელება წოდებულნი საზოგადოებიდან<sup>357</sup> სწორედ ამას გვაგარაულებინებს. აქ მოყვანილი სიტყვა „წოდებულნი,” ნიშნავს არა მარტო ხარისხობრივად უკეთესს,<sup>358</sup> როგორც ეს ასახულია ვულგატაში (ნობილისსიმი), სირიულ თარგმანში (პრაექლერისსიმი), არაბულ თარგმანში (ნომინალისსიმი), არამედ – გამორჩეულს, ამ სიტყვის საკუთრივი მნიშვნელობით, როგორც ეს გვხვდება სეპტუაგინტაში (ეპი/კლჰტოი), ონკელოსის თარგუმში (ნუნცუპატი) ანუ ებრაულ-სამარიულ ტექსტში – დეპუტატი ა ცონგრეგაციონე. ბიბლიაში არც 70 უხუცესის არჩევის შესახებ არის ცხადად ნათქვამი, რომლებიც მმართველობით მეორე ჯგუფს წარმოადგენდნენ. შესაძლებელია, ხალხის მიერ არჩევა იმდენად ჩვეულებრივ მოვლენად აღიქმებოდა, რომ მის შესახებ აღნიშვნა აღარ იყო საჭირო.<sup>359</sup> სწორედ ამის მსგავსად არის აღწერილი მცირე თავკაცთა არჩევაც. ახალი თანამდებობის პირის დანიშვნის შესახებ თხრობისას

---

<sup>357</sup> რიცხვ. I, 16; რჩეულნი კრებულთანი;

<sup>358</sup> ძველ ქართულ რედაქციაში ამ ადგილას გვაქვს სიტყვა „რჩეულნი;”

<sup>359</sup> რიცხვ. XI, 16-17;



არაფერია ნათქვამი ხალხის მიერ მათი არჩევის შესახებ. პირიქით, გამორჩევა თუ დანიშვნა მხოლოდ მოსეს ინიციატივას მიეწერება,<sup>360</sup> როგორც ეს 70 უხუცესის ამორჩევის დროს მოხდა. თუმცა, მეორე რჯულის წიგნის I, 13-ში პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ თავკაცების არჩევა ხალხის მიერ უნდა მოხდეს. ყოველ შემთხვევაში, თუკი მოსეს პირადად, ხალხის არჩევანის გარეშე ნიშნავდა გარკვეულ ადამიანებს თანამდებობებზე, ამ არჩევანის მართებულობა უკვე იმით იყო განპირობებული, რომ ისინი მოსეს მიერ უხუცესთაგან და რჩეულთაგან იყვნენ გამორჩეულნი. ასეთი მდგომარეობა კი მათ, უდავოა, ხალხისაგან ჰქონდათ მიღებული. „ამოირჩიეთ თითოეული შტოდან ბრძენი, გაგებულნი და გამოცდილი კაცები და თავკაცებად დაგიყენებთ“<sup>361</sup> – ეუბნება მოსე ხალხს. თვითონ მოსეს შეეძლო მხოლოდ ამორჩეულთა დანიშვნა თანამდებობებზე. ის თითქოსდა გაკეთებულ არჩევანს ამტკიცებდა.

ამგვარია მოსეს სახელმწიფოს მმართველობითი სისტემა. ამ მწყობრ სისტემაში ორი მთავარი პირობაა დაცული, რომელიც აუცილებელია ერის ორგანიზმის ნორმალური განვითარებისათვის: 1) ერთი მთლიანის სიმტკიცე და ერთობა და 2) მისი ცალკეული ნაწილების თავისთავადობა.

ერის ორგანიზმის ცალკეული ნაწილების თავისთავადობა განპირობებული იყო როგორც თავისი წარმოშობის, ასევე ერთმანეთისაგან მკაცრი გამოჯვანის კვალობაზე. ცალკე თითოეული ტომი ერთგვარ დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულს წარმოადგენდა, რომელსაც თავისი გამოკვეთილი მთავრობა, თავისი განსაკუთრებული საზოგადოებრივი ცხოვრება და თავისთვის

---

<sup>360</sup> გამოს. XVIII, 25;

<sup>361</sup> II რჯლ. I, 13; აწ მომცენით მე კაცნი ბრძენნი და გონიერნი და მეცნიერნი თქუნთა, რათა დავადგინნე იგინი მთვარად და განმგებელად თქუნ ზედა;

დამახასიათებელი ურთიერთობები და ინტერესები გააჩნდა. მის თავში იდგა ტომის მმართველი, რომელიც ხალხის მიერ იყო არჩეული.<sup>362</sup> ტომის ეს მმართველი დამოუკიდებელი მთავარი იყო თავისი დამოუკიდებელი პოლიტიკური ერთეულისა, თუმცა, იმდენად, რამდენადაც ტომის მმართველი არჩეული იყო და ტომის ქვედა მმართველობითი ორგანოების წინაშე იდგა, მისი ძალაუფლება შეზღუდული იყო: ის ტომს მართავდა როგორც მისგან არჩეული და არა როგორც ამ ტომის თვითუფლებრივი მფლობელი. მისი ძალაუფლება ტომის უხუცესთა მიერ იზღუდებოდა, რომლებიც გვარებისა და ოჯახების მმართველობით ორგანოებს წარმოადგენდნენ. ამდენად, თითოეული ტომის მართვა ხდებოდა მისი ყველა ნაწილის წარმომადგენლის მიერ – გვარებისა და ოჯახების უხუცესებისა და ათობითი სისტემის მმართველების, ანუ ათასისთავების, ასისთავებისა და ათისთავების მიერ. ყველა ერთად ტომის სახალხო კრებულს წარმოადგენდა, რომელსაც ტომის მეთაური ხელმძღვანელობდა.<sup>363</sup> ამგვარი კრება განაგებდა იმ საქმეებს, რომლებიც მათ ტომს ეხებოდა, ამ კუთხით ტომს აბსოლუტური დამოუკიდებლობა ჰქონდა მინიჭებული. ჩვენ ისტორიაში რამდენიმე მაგალითი გვხვდება იმასთან დაკავშირებით, რომ ტომის საერთო კრება გარშემო მყოფ ხალხებთან მიმართებაში თავისი ტომის საომარ საკითხებს წყვატდა და ზოგადად, მათთან ურთიერთობის საკითხებს განიხილავდა. ასე მაგალითად, როდესაც ეფრემისა და მანასეს ტომის დეპუტატებმა (ძენი იოსებისანი) იესო

---

<sup>362</sup> რიცხვ. I, 4, 16;

<sup>363</sup> ამგვარი „კრების“ შესახებ ზუსტი მითითება არა გვაქვს. თუმცა ის უნდა ვიგულისხმოთ როგორც სახალხო ორგანიზაციების მოწყობის, ასევე სშირად დაფიქსირებული გამოთქმების კვალობაზე, რომელიც ასე უღერს: „სიტყუას უკებდეს ძენი“ ამა თუ იმ ტომისანი (იესო. XVII, 14). აქ უნდა იგულისხმებოდეს არა ისრაელის მოცემული ტომის ყველა წევრი, არამედ მისი წარმომადგენლები, დეპუტატები, კრების ამორჩეული წევრები. ამასთან დაკავშირებით იხ. Milman, The History of Jews, Vol. I, p. 166;

ნავეს-ძეს მიმართეს, რომ მათთვის გამოყოფილი სამკვიდრო საკმარისი არ იყო, მან ამ დეპუტატაციას მიუგო, რომ მათ თავად მოეპოვებინათ თავიანთთვის მიწები მეზობელი ხალხების დაპყრობის საშუალებით.<sup>364</sup> ცალკეული ტომების მიერ დამოუკიდებლად ომის წარმოების მაგალითებს ვხვდებით სხვაგანაც: აღმოსავლეთ იორდანის ნაპირებზე დასახლებულმა ტომებმა, საულის მეფობის პერიოდშიც კი დამოუკიდებლად აწარმოეს მნიშვნელოვანი ომი; სხვა ტომები ამ ომში არ მონაწილეობდნენ, მხოლოდ მიეხმარნენ მათ მტრის წინააღმდეგ ბრძოლაში. შესაძლებელია ვიგულისხმოთ, რომ ეს დახმარება იმ სახით იყო გამოხატული, როგორც ერთი სახელმწიფო ეხმარება მეორეს. I ნეშტთა წიგნში მოთხრობილია ომის შესახებ, რომელსაც მარტო სიმონის ტომი აწარმოებდა.<sup>365</sup>

ამდენად, 12 დამოკიდებული პოლიტიკური ერთეული შეადგენდა ერთ სახელმწიფოს, ერთ საერთო სახალხო ორგანიზმს. ამ თავისუფალ კრებულთა ერთობას მტკიცე საფუძველი გააჩნდა როგორც ნათესაობითი კავშირის, ასევე ერთად გადატანილი საკმაოდ მდიდარი მოგონებების სახით: მათ ერთად გადაიტანეს მონობა და ერთად მიიღეს თავისუფლება. მათი უზენაესი დამაკავშირებელი თეოკრატიული პრინციპი გახლდათ, რომელიც თანახმადაც ყველა ტომი „უფლის სამეფოდ,” ღვთის ერთ ერად იქცა. ღმერთმა სწორედ მათთან დადო ალთქმა, რომელიც ყველა ტომს ერთიდაიგივე მოვალეობას აკისრებდა და ერთსა და იმავე უფლებებს აძლევდა, კრავდა მათ ერთიანი სულიერი და მატერიალური ინტერესებით. ყველა ამ პირობის კვალობაზე, რომლითაც ერთიანობის შეგნებას ეფუძნებოდა, ისრაელის ერი, მიუხედავად მის ცალკეულ ნაწილებში არაჩვეულებრივად განვითარებული დამოუკიდებლობისა, ყოველთვის აცნობიერებდა თავის ერთობას და ყოველთვის ცოცხლად რეაგირებდა იმ მოვლენების მისამართით,

---

<sup>364</sup> იესო. XVII, 14-18;

<sup>365</sup> I ნეშ. IV, 41-43;

რომელსაც არა მხოლოდ ერთიან ქვეყანას, არამედ ცალკეული ტომებსაც ეხებოდა. ასე მაგალითად, ეფრემის ტომი გულდაწვევტილი იყო იმით, რომ იორდანის აღმოსავლეთ სანაპიროზე არსებულმა ტომებმა ამონიტელთა წინააღმდეგ ისე აწარმოეს ომი, რომ ეფრემის ტომისათვის არ მიუძარტავთ.<sup>366</sup> ყველა ტომისათვის საერთო დამაკავშირებელი ელემენტი სახალხო კრება იყო, რომელიც მთელი ერისათვის საჭირობოროტო საკითხების გადასაწყვეტად იკრიბებოდა.

სახალხო კრებას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა თეოკრატიულ სახელმწიფოში. ის ხალხის ნების უზენაესი გამომხატველი გახლდათ და ძლიერ კარგად შეესაბამებოდა სახალხო ორგანიზმის ძირითად წყობას. მოსეს სახელმწიფო, როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, დამოუკიდებლად მცხოვრები ელემენტების ერთობისაგან შედგებოდა, რომლებიც დამოუკიდებლადვე წყვეტდნენ საკუთარ საქმეებს. იყო ისეთი საქმეებიც, რომლებიც ერთდროულად ყველა ტომს ეხებოდა და შესაბამისად მისი გადაწყვეტა ყველას, მთელი ერის მიერ იყო საჭირო. იმისათვის რომ ასეთი საკითხი გადაწყვეტილიყო, აუცილებელი იყო ყველა ტომის ნების ცოდნა, თუ როგორი დამოკიდებულება ჰქონდათ მათ მოცემული საკითხისადმი; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უნდა სცოდნოდეთ ერის ნება. სწორედ ამ ნების გამომხატველი იყო სახალხო კრება. რჯულში ამ კრების იურიდიული განსაზღვრება არა გვაქვს; ის ებრაელი ხალხისათვის იმდენად ბუნებრივი იყო, რომ მსგავს განსაზღვრებას არ საჭიროებდა. კანონი ამ კრებას აბსოლუტურად უტოვებდა იმ უფლებებს, რაც მისთვის ტრადიციულად იყო განკუთვნილი. კანონი მხოლოდ კრების წევრების მოწვევას არეგულირებდა.<sup>367</sup>

სახელმწიფოს მმართველობის ზემოთ განხილული მაგალითებიდან აშკარად ჩანს, რომ ერს ყველა საშუალება ჰქონდა მიცემული თავისუფალი პოლიტიკური

---

<sup>366</sup> მსჯ. VIII, 1; XII, 1-3;

<sup>367</sup> რიცხვ. X, 1-4;

განვითარებისათვის. საერთო სახალხო კრებულის სახით, რომელსაც უზენაესი სახელმწიფოებრივი და იურიდიული მნიშვნელობა ენიჭება, თვითონ ერი წარმოდგება და ისე რომ არ არის შეზღუდული გარეშე ძალთაგან, დამოუკიდებლად წყვეტს საკუთარ პოლიტიკურ ხვედრს. აღნიშნული თვითმმართველობითი სისტემა იმდენად იყო ფესვგადგმული ისრაელიანთა შორის, რომ ნებისმიერი სხვა მმართველობითი სისტემა წარმოადგენდა მხოლოდ ერის მმართველობის გარეგნულ მხარეს, შინაარსობრივად კი ერის მართვის ყველა ფორმა აღნიშნული სისტემის არსს იზიარებდა და ითვალისწინებდა. იქნებოდა მსაჯულთა თუ მონარქთა ხანა, თვითმმართველობა იურიდიულად ძალმოსილი რჩებოდა და თუ ეს მმართველობა რაიმე ფორმით იზღუდებოდა, ამისი უწინარესი მიზეზი იყო არა სახელმწიფო მმართველობითი სისტემის პროტესტი ერის თვითმმართველობისადმი, არამედ თვითონ თვითმმართველობით სისტემაში ხელისუფლების ბოროტად გამოყენება. ამასთან დაკავშირებით უმნიშვნელოვანესი მოვლენაა აღწერილი იესო ნავეს-ძის წიგნში. აქ ვკითხულობთ, რომ გაბაონელებს სურთ მოატყუონ ისრაელის ერის წინამძღვარი და ამ გზით დაღონ მათთან მშვიდობიანი ხელშეკრულება. აი, ამ ადგილას, ვკითხულობთ, რომ გაბაონელები მივიდნენ იესოსთან გილგალის ბანაკში და მოახსენეს მას და მთელს ისრაელობას.<sup>368</sup> გაბაონელებსაც პასუხს „ისრაელიანები“ აძლევენ.<sup>369</sup> ამის შემდეგ ხელშეკრულებას დებს უშუალოდ იესო ნავეს-ძე და თავკაცები.<sup>370</sup> როდესაც გაბაონელების სიცრუე გაცხადდა, მაშინ უკვე თავკაცებს მთელი საზოგადოება უპირისპირდება. აქ აშკარად ვხედავთ, რომ კრებული, რომელიც უზენაეს მმართველობით ორგანოს წარმოადგენს, კატეგორიულად ითხოვს თავკაცებისაგან გამომასწორონ თავიანთი შეცდომა,

---

<sup>368</sup> იესო. IX, 6;

<sup>369</sup> აქედანაც ჩანს, რომ ტერმინ „ისრაელიანთა“ ქვეშ კონკრეტული კრებული უნდა ვიგულისხმოთ და არა მთელი ერი;

<sup>370</sup> იესო. IX, 15;

რომელიც მათ გაბაონელებთან ხელშეკრულების გაფორმების დროს დაუშვეს.

ასევე ძლიერ საინტერესოა ისიც, რომ ისრაელის უკანასკნელ მსაჯულს, სამოელს მონარქიის დადგენას მოსთხოვს „ისრაელის უხუცესობა“<sup>371</sup> ამ კრებულს ცოტა ქვემოთ<sup>372</sup> „ერი“ ეწოდება, რაც შეიძლება იმას გულისხმობდეს, რომ ეს კრებული სწორედ ერის სურვილს გამოხატავდა. ამ კრებულის მოთხოვნას რომ უმნიშვნელოვანესი და პრინციპული იურიდიული მნიშვნელობა ჰქონდა იქიდანაც ჩანს, რომ მიუხედავად წინააღმდეგობისა, სამოელი იძულებულია დათმოს მათი მოთხოვნის წინაშე. ზემოთ უკვე ნათქვამის მნიშვნელოვან დადასტურებად მიგვაჩნია ის ფაქტიც, რომ ბიბლიურ თხრობაში მეფეების დავითის, იერობამის, იოსიას, იოაქაზის, იოსიასა და სხვათა კურთხევისას სწორედ ერის კრებულია მიწვეული.

ამდენად, მოსეს კანონმდებლობით მმართველობის ძირითად ფორმად, მიუხედავად გარეგნული სახესხვაობებისა, უნდა მივიჩნიოთ სახალხო თვითმმართველობა, რომელიც ერის წარმომადგენელთა მიერ იყო არჩეული. როგორც ზემოთ უკვე ვნახეთ, ქვეყნის მართვაში მონაწილეობას იღებდა მთელი ერი, თუმცა არა უშუალოდ, არამედ თავიანთი წარმომადგენლების სახით. ამ შემთხვევაში კი ყველაფერი იმაზე იყო დამოკიდებული, თუ ერის წარმომადგენელი რამდენად ასახავდა იმ პრობლემებს, საზრუნავსა თუ გასაჭირს, რაც ერის წიაღში მოქმედებდა და რაც მათი ყურადღების უმთავრესი საგანი უნდა ყოფილიყო.

---

<sup>371</sup> 1 მფ. VIII, 4;

<sup>372</sup> 1 მფ. VIII, 7, 10;

**Giorgi Gvasalia**  
MA in History  
Lecturer of Tbilisi Theological  
Seminary and Academy

## **State Government by Mose's legislation**

### **Summary**

For the State building's origins in the Bible, along with many other details, the problem management system is presented. Reason may be a different thing, but the next line to the fact that people can not build a nation out of slavery before the national political establishment will not happen. This latter condition is satisfied in itself implies a management system selection. Therefore, the Bible is suggesting that a different management systems from Israel for it to be acceptable, as for their historical experience would not be strange, and also the people's attitude towards the system as a positive act. Besides the above, the management system that will establish the historical background, we should defined state management method which to relize interests of the people, and most importantly, rule out the autocratic government. Theocratic rule, for which Israel was established, in principle rule out any idea of the autocratic leadership, which is the practical realization of the people, by the election management bodies should imaginer.

The Bible in Israeli elections have no direct reference to, but separate epizodes terms of studying and then go to the conclusion that Israel's theocratic system of governance is an essential part of people's elected governing bodies.

## ზაზა გამყმაძე

წმინდა ანდრია პირველწოდებულის სახლობის  
ქართული უნივერსიტეტის საერთაშორისო სამართლის  
ლოქტორანტი,  
საეკლესიო სამართლისა და ისტორიის მაგისტრი,  
ადვოკატი

### რელიგიის თავისუფლება საერთაშორისო სამართალში

#### 1. რელიგიის აუცილებლობა

რელიგია ლათინური სიტყვაა (religio) და იგი შეიძლება განიმარტოს როგორც „კავშირის აღდგენა“. ლაკტანციუსი (240-320 წწ.) ამ სიტყვაში ხედავდა კავშირის იდეას. რელიგია არის აღდგენა კავშირისა, რომელიც ოდესღაც არსებობდა და რაღაც კატასტროფის შედეგად გაწყდა. ეს არის ადამიანურ (ხილული) და ღვთაებრივ (უხილავ) სამყაროებს შორის კავშირი.

ადამიანის არსების (Homo Religiosus), როგორც ქმნილების, სხვადასხვა განზომილებათა ერთ მთლიანობაში გააზრებისას, რელიგიური ცნობიერება უმნიშვნელოვანეს თანდაყოლილ ნიჭად უნდა მივიჩნიოთ. ეს უნარი არის რწმენა, რომელიც ადამიანს ქმნის რელიგიურ კაცად. ადამიანი აფასებს, მსჯავრს სდებს საკუთარ ფიქრს და ქცევას არა მხოლოდ როგორც მორალური არსება, არამედ როგორც რელიგიური არსებაც, აფასებს არა მხოლოდ ადამიანური, არამედ ღვთაებრივი პოზიციებიდან, ანუ იმ დამკვირვებლისა და მსაჯულის თვალთ, რომელიც მასზე უსასრულოდ მაღლაა სამყაროს იერარქიაში. ომო ლელიგიოსუს თავის აზროვნებაში, თავის ქცევაში, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ხელმძღვანელობს ღვთაებრივი და არა მხოლოდ ადამიანური კრიტერიუმებით. ის უფრო მეტს ხედავს თავის ყოფიერებაში



და მთელ საგნობრივ სამყაროში, ვიდრე აღქმით ან, თუნდაც, გონების თვალთ შეიძლება იქნეს დანახული.

რწმენა ენათესავენა ადამიანის ისეთ უნარებს, როგორც არის: ნლობა, იმედი (სასოება), მოლოდინი. მათზე შეიძლება ლაპარაკი, როგორც რწმენის ნაირსახეობებზე. რწმენა ჩამოთვლილთა შორის აღმატებულია, ის – უნარია, რომელსაც ძალუძს დაბადოს ცოდნა. რწმენა ხდება საღვთო ცოდნის წყარო. როგორც წერდა ილია ჭავჭავაძე: არის საგანი, რომელსაც, თუ არ ირწმუნე, ვერ დაინახავ<sup>373</sup>. „მრწამსი“ განყენებული სიბრძნე, მსჯელობით ჩამოყალიბებული დიალექტიკა კი არა, არამედ აზრებით ღვთაებრივ ჭეშმარიტებაში შეღწევა, გონებითა და გულით უფლისაკენ ლტოლვა და მისი სიყვარულის შეცნობა იქნება<sup>374</sup>.

იმ ფაქტორებს შორის, რომლებმაც ზემოქმედება მოახდინეს და კვლავაც ახდენენ კაცთა მოღვმის ბედის ფორმირებაზე, ყველაზე ძლიერია ის, რომლის ზეგავლენასაც ჩვენ რელიგიას ვუწოდებთ. რელიგიური ფაქტორი საფუძვლად უდევს ყველა სოციალურ ინსტიტუტს და იგივეა ადამიანთა გამაერთიანებელი ყველაზე მძლავრი იმპულსი. ძალიან ხშირად რელიგიური კავშირი უფრო მტკიცეა, ვიდრე ნებისმიერი სხვა კავშირი. ცნობილია, რომ ადამიანები, რომლებიც ერთ ღმერთს სცემენ თაყვანს და ერთ სარწმუნოებას აღიარებენ, უფრო მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი ერთმანეთთან, ვიდრე ერთი ოჯახის წევრები, თვით ღვიძლი ძმები<sup>375</sup>. რწმენისათვის ღმერთთა უპირველესი. ქრისტიანისათვის „გწამდეს ღმერთი“ ნიშნავს,

---

<sup>373</sup> რელიგიები საქართველოში, რედაქტორი ზურაბ კიკნაძე. გამოცემულია საქ. სახალხო დამცველის, გაეროს განვითარების პროგრამისა და რაულ ვალენბერგის ადამიანის უფლებათა და ჰუმანიტარული სამართლის ინსტიტუტის ერთობლივი პროექტის ფარგლებში, თბ., 2008, გვ. 12-14.

<sup>374</sup> პროტოპრესვიტერი მიხეილ პომაზანსკი, დოგმატური ღვთისმეტყველება, გვ. 22.

<sup>375</sup> სვამი ვივეკანანდა, ჯნანა-იოგა, თბ., 1996, გვ. 3.

ალიარებდე მას არა მარტო გონებით, არამედ გულითაც ილტვოდე მისკენ<sup>376</sup>.

რელიგიის მიზანია ღმერთის წვდომა წარმოდგენების საშუალებით<sup>377</sup>. ქრისტიანული რწმენა საიდუმლო მოვლენაა ადამიანის სულის სამყაროში. იგი აზრზე ძლიერია, უფრო ვრცელია და ქმედითი, რთულია და თავისთავში აერთიანებს სიყვარულის, შიშის, მოწიწების, თავყანისცემისა და თავმდაბლობის გრძნობებს. რწმენას ძალუძს მთების შეძგრა. რწმენა უწონადი ქვაა – რომელსაც შენებით ვერ შეიგრძნობ. იგი ზეაგიტაციებს და ძირს არ განარცხებს<sup>378</sup>.

ზოგადად რელიგიის და რწმენის რაობაზე ჩამოყალიბებულია ორგვარი ტიპის შეხედულება: თეოლოგიური და ფილოსოფიური (სოციოლოგიური)<sup>379</sup>. თეოლოგიური მიდგომა ეფუძნება გამოცხადებებს, ხილვებს, ღოგმებს, წმინდა მამათა გადმოცემებს, რომლებიც დადგენილია და დადასტურებულია ეკლესიის წიაღში, ხოლო ფილოსოფიური (სოციოლოგიური) მიდგომა თავისი არსით ცვალებადია და შეიძლება დაექვემდებაროს განსჯას, კრიტიკას, გადასინჯვას, შეცვლას.

ნებისმიერ შემთხვევაში, რელიგიას, რწმენას სურს გადალახოს გრძნობად აღქმათა სამყაროს საზღვრები, რომლებიც არ აკმაყოფილებენ და ცდილობს გაიგოს, რა არის მათ მიღმა. მასში არის რაღაც იღუმალი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყველა რელიგია ცდილობს და ამტკიცებს მნიშვნელოვან ფაქტს: ადამიანის გონს ამა თუ იმ მომენტში შეუძლია ამაღლდეს არა მარტო გრძნობად აღქმებზე, არამედ ლოგიკურ მსჯელობებზეც. ამ დონეზე ასული, ის აწყდება ფაქტებს, რომლებსაც ვერც გრძნობებით აღვიქვამთ და ვერც ლოგიკური გზით გავაცნობიერებთ. ეს ფაქტები საფუძვლად

---

<sup>376</sup> პროტოპრესვიტერი მიხეილ პომაზანსკი, ლოგმატური

ღვთისმეტყველება, გვ. 24.

<sup>377</sup> რელიგიური ფილოსოფიის პრობლემები, თბ., 1995, გვ. 47.

<sup>378</sup> პროტოპრესვიტერი მიხეილ პომაზანსკი, ლოგმატური

ღვთისმეტყველება, გვ. 25.

<sup>379</sup> სერგო ავალიანი, მეცნიერული ონტოლოგია და თეოლოგია, ჟურნ. „რელიგია“, №10, 11, 1993, გვ. 62.

უდევს მსოფლიოს ყველა რელიგიას (იგულისხმება მონოთეისტური რელიგიები).

ადამიანი ადამიანად რჩება მანამ, სანამ ბუნებაზე ამაღლებას ცდილობს, როგორც თავის საკუთარ, ისე მის გარემომცველ ბუნებაზედაც. ეს მოიცავს არა მარტო წესებს და კანონებს, არამედ გაცილებით უფრო მეტ სუბსტანციასაც, რომელიც არსებითად ის ძალაა, ჩვენს გარეთ არსებულ ბუნებაზე რომ ახდენს ზემოქმედებას. ამრიგად, რელიგია გარდა ნუგეშისა, რასაც ჩვენ მასში ვპოულობთ, გახლავთ ადამიანური გონების წვრთნის ყველაზე საუკეთესო და ქმედითი საშუალება.

ადამიანის გონებისათვის არ არსებობს რელიგიაზე უფრო დიდი მოტივაცია. მხოლოდ რწმენას შეუძლია ჩაუნერგოს ადამიანს ესოდენ დიდი ენერგია. სამყაროს მამოძრავებელი ძალა რელიგია და რწმენაა<sup>380</sup>. რწმენა გასაღებია ღვთიური საგანძურისა – წერს მამა იოანე კრონშტადტელი. სახელდობრ, რწმენა არის სულით მომავლის ან უხილავის წვდომა<sup>381</sup>.

რელიგიის ძალა XX საუკუნეში საგრძნობი გახდა ადამიანური ცხოვრების ყველა სფეროში, რამაც საერთაშორისო ასპარეზზე საკანონმდებლო ბაზის შექმნის აუცილებლობა გამოიწვია.

## **2. საერთაშორისო ხელშეკრულებები რელიგიისა და რწმენის შესახებ**

ადამიანის რელიგიურ უფლებათა აპოლოგია უნდა ვეძებოთ რელიგიური უფლებების განსაკუთრებულ კავშირში ადამიანის სხვა, როგორც ინდივიდუალურ, ისე სოციალურ უფლებებთან. ის გამომდინარეობს იმ შინაგანი ღირებულებებიდან, რაც ადამიანის პიროვნებას მიეწერება და

---

<sup>380</sup> სვამი ვივეკანანდა, ჯნანა-იოგა, თბ., 1996, გვ. 5, 6, 9.

<sup>381</sup> პროტოპრესვიტერი მიხეილ პომაზანსკი, ლოგმატური ღვთისმეტყველება, გვ. 26.

რაც საბოლოო ჯამში, ინდივიდის ყველა უფლების საფუძველს ქმნის.

რელიგიის თავისუფლება საყოველთაოდ არის აღიარებული ადამიანის უფლებების ერთ-ერთ საფუძველად. რელიგიის თავისუფლება ფაქტობრივად, ყველა ერისთვის იქცა კონსტიტუციით გაცხადებულ ნორმატიულ პრინციპად. რელიგიურ უფლებებს განსაკუთრებული ადგილი უკავიათ თანამედროვე სამყაროში ადამიანის უფლებების გააზრების კუთხით. მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ჩატარებულ საერთაშორისო კონფერენციებში „რელიგიის თავისუფლება ყველაზე ფუნდამენტურ“ თავისუფლებად იქნა აღიარებული<sup>382</sup>. ცხადია, რომ რელიგიის თავისუფლების გარეშე აშკარა საფრთხე ემუქრება სიტყვის თავისუფლებას. ასევე ნათელია, რომ ადამიანის რელიგიური უფლებების აღიარების გარეშე საფრთხის ქვეშ დგას ზოგადად უფლება განსხვავებულობაზე. როგორც შეერთებული შტატების უზენაესი სასამართლოს ყოფილმა თავმჯდომარემ ჩარლზ ევანს ჰიუზმა აღნიშნა: „როდესაც ვკარგავთ უფლებას, ვიყოთ განსხვავებულნი, ჩვენ ვკარგავთ უფლებას, ვიყოთ თავისუფალნი“.

როდესაც სახელმწიფო პატივს სცემს რელიგიურ უფლებებს, იგი თავისი მოქალაქეების ღირსებაზე რეალურ ზრუნვას გამოხატავს. თუ კარილო ალბრონოზის სიტყვებს მოვიშველიებთ, სავსებით ლოგიკურია იმის მტკიცება, რომ „თუ საზოგადოება პატივს არ სცემს რელიგიასა და მის თავისუფლებას, არავინაა უზრუნველყოფილი, რომ მათ მიმართ გამოიჩინენ პატივისცემას“<sup>383</sup>.

ადამიანის რელიგიური უფლებების განსაკუთრებული დაცვა შეგვიძლია დავინახოთ საერთაშორისო სამართალში და საერთაშორისო ხელშეკრულებებით რელიგიური უფლებებისათვის მინიჭებულ აღიარებაში, კერძოდ ადამიანის უფლებების საყოველთაო დეკლარაციაში 1948 წ., სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების საერთაშორისო

---

382 რელიგიის თავისუფლება, თბ., 2004, გვ. 55.

383 რელიგიის თავისუფლება, გვ. 55-56.

პაქტში 1966 წ., ჰელსინკის დასკვნითი აქტის პრინციპებში 1975 წ. და რელიგიისა და რწმენის ნიადაგზე ნებისმიერი ფორმის შეუწყნარებლობისა და დისკრიმინაციის აღმოფხვრის დეკლარაციაში 1981 წ.<sup>384</sup>. ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის მე-18 მუხლის მიხედვით, „ყველა ადამიანს აქვს უფლება აზრის, სინდისისა და რელიგიის თავისუფლებაზე. ეს უფლება მოიცავს რელიგიისა და რწმენის შეცვლის, ერთპიროვნულად ან საზოგადოებაში სხვებთან ერთად, კერძოდ ან საჯაროდ რელიგიის გამოხატვის თავისუფლებას, სწავლებით, ღვთისმსახურებით, რელიგიური და რიტუალურ წეს-ჩვეულებათა შესრულებით. დეკლარაციის ეს ნაწილი სხვადასხვა ფორმით იქნა ინკორპორირებული მრავალი სახელმწიფოს კონსტიტუციაში. აქედან გამომდინარე, რელიგიური უფლებები სამუდამოდ იქნა აღიარებული კაცობრიობის მიერ, როგორც ადამიანის ხელშეუვალი უფლება.

საერთაშორისო სამართალში რელიგიის თავისუფლების მზარდ აღიარებას თან სდევდა ეკლესიათა მხრიდან ფართო მზარდაჭერა. ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს პირველი ასამბლეის მიერ 1948 წელს რელიგიის თავისუფლების გამოკვეთილად მზარდაჭე ერთი მოსაზრება იქნა გატარებული დოკუმენტში, რომელსაც ეწოდა „რელიგიის თავისუფლების დეკლარაცია“. დეკლარაცია ეკლესიებს მოუწოდებდა, მხარი დაეჭირათ ნებისმიერი მცდელობისათვის, რომელიც მიმართული იყო ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო აქტის ფარგლებში რელიგიისა და სინდისის თავისუფლების ადეკვატური დაცვის გარანტირებისაკენ, რაც მოიცავდა ყველა ადამიანის უფლებას, იქონიოს და შეცვალოს მრწამსი, მიიღოს გადაწყვეტილება საკუთარი შეიღების რელიგიური განათლების შესახებ. დეკლარაციაში შემდგომში აღნიშნული იყო, რომ რელიგიის თავისუფლება საერთაშორისო წესრიგის არსებითი ელემენტია, რომელიც ყველგან უნდა იქნეს უზრუნველყოფილი<sup>385</sup>. ამსტერდამში მიღებულმა ამ დეკლარაციამ

---

384 რელიგიის თავისუფლება, გვ. 56.

385 რელიგიის თავისუფლება, გვ. 57.

დიდი გავლენა იქონია გაეროს მიერ „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის“ მიღებაზე ამსტერდამის დეკლარაციის მიღებიდან სულ რამდენიმე თვეში.

ანალოგიური მხარდაჭერა აღმოუჩინა რელიგიის თავისუფლებას კათოლიკურმა ეკლესიამაც. ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრებამ განაცხადა: „რელიგიის თავისუფლებაზე ადამიანის უფლების საფუძველი ადამიანის პიროვნების ღირსებაშია, დაუშვებელია ადამიანის იძულება, იმოქმედოს თავისი სინდისის საწინააღმდეგოდ“.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ რელიგიური უფლებებისა და რწმენის თავისუფლების აღიარების მიმართულებით ძირითადი პროგრესული ნაბიჯები იღებოდა რელიგიური დისიდენტებისა და სასამართლოების, საკანონმდებლო ორგანოების მიერ. საერთაშორისო სამართალი და რელიგიის თავისუფლება მჭიდრო ურთიერთ-კავშირში ვითარდებიან. ჰუგო გროციუსის დროიდან მოყოლებული, სამართალმცოდნეები თავიანთ ნაშრომებში ხშირად განიხილავდნენ რელიგიის თავისუფლებას.

არსებობს საერთაშორისო შეთანხმებებით რელიგიის თავისუფლების ხელშეწყობის მრავალი მაგალითი: მაგ., 1878 წელს, რუსეთ-თურქეთის ომის დროს მიღებულია ბერლინის შეთანხმება; 1975 წელს მიღებულია ევროპის უშიშროებისა და თანამშრომლობის თათბირის ჰელსინკის დასკვნითი აქტი, რომლის მე-16 პრინციპი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს „ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა დაცულობაზე, აზრის, სინდისის, რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების ჩათვლით“.

პრინციპი 16. პიროვნების მიერ რელიგიის თუ სარწმუნოების მიმდევრობის თავისუფლების უზრუნველყოფის მიზნით მონაწილე სახელმწიფოები სხვა ღონისძიებებთან ერთად:

16.1 – მიიღებენ ეფექტიან ზომებს, რათა თავიდან აიცილონ და აღკვეთონ პირთა თუ გაერთიანებათა დისკრიმინაცია რელიგიის ან მრწამსის ნიადაგზე მოქალაქეობრივი, პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური

და კულტურული ცხოვრების ყველა დარგში ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა ცნობის, განხორციელებისა და გამოყენების მიმართ და მორწმუნეთა და ურწმუნოთა შორის ნამდვილი თანასწორობის უზრუნველსაყოფად.

16.2 – ხელს შეუწყობენ სხვადასხვა გაერთიანების მორწმუნეთა შორის, აგრეთვე მორწმუნეთა და ურწმუნოთა შორის ორმხრივი შემწყნარებლობისა და პატივისცემის კლიმატს.

16.3 – მინიჭებენ მათი თხოვნით მორწმუნეთა გაერთიანებებს, რომლებიც მისდევენ ან მზად არიან მისდიონ თავიანთ სარწმუნოებას, თავიანთი სახელმწიფოების კონსტიტუციურ ფარგლებში, სტატუსს, რომელიც მათთვის არის გათვალისწინებული შესაბამის ქვეყნებში.

16.4 – პატივს სცემენ ამ რელიგიურ გაერთიანებათა უფლებას:

დააარსონ და ექნეთ ღვთისმსახურების ან შეკრების თავისუფლად ხელმისაწვდომი ადგილები;

გაერთიანდნენ ორგანიზაციად თავიანთი საკუთარი იერარქიული და ინსტიტუციური სტრუქტურების შესაბამისად;

აირჩიონ, დანიშნონ და გამოცვალონ თავიანთი პერსონალი, თავიანთი შესაბამისი მოთხოვნებისა და სტანდარტების, აგრეთვე მათსა და სახელმწიფოს შორის ნებისმიერი თავისუფლად მიღწეული მორიგების თანახმად.

ითხოვონ და მიიღონ ნებაყოფლობითი საფინანსო და სხვა შემოწირულობები.

16.5 – გამართავენ კონსულტაციებს რელიგიურ კულტებთან, დაწესებულებებთან და ორგანიზაციებთან რელიგიური თავისუფლებების მოთხოვნილებათა უკეთ გაგების მიღწევის მიზნით.

16.6 – პატივს სცემენ ყოველი ადამიანის უფლებას, მიაღებინოს სხვას და მიიღოს რელიგიური განათლება თავის არჩეულ ენაზე ან ინდივიდუალურად ანდა სხვებთან ერთად.

16.7 – ამ კონტექსტში პატივს სცემს, სხვა უფლებებთან ერთად, მშობლების თავისუფლებას, უზრუნველყონ თავიანთი შვილების რელიგიური და ზნეობრივი აღზრდა თავიანთი საკუთარი მრწამსის შესაბამისად.

16.8 – ნებადართულად გამოაცხადებენ რელიგიური პერსონალის მომზადებას შესაბამის დაწესებულებებში.

16.9 – პატივს სცემენ მორწმუნეთა და რელიგიურ გაერთიანებათა უფლებას, შეიძინონ და გამოიყენონ საღვთო წიგნები, რელიგიური გამოცემები თავიანთ არჩეულ ენაზე და სხვა საგნები და მასალები, რომლებიც განეკუთვნება რელიგიის თუ სარწმუნოების მიმდევრობას და უპატრონონ მათ.

16.10 – ნებას რთავენ რელიგიურ კულტებს, დაწესებულებებსა და ორგანიზაციებს, აწარმოონ, იმპორტით მიიღონ და გაავრცელონ რელიგიური გამოცემები და მასალები.

16.11 – კეთილმოსურნედ განიხილონ რელიგიურ გაერთიანებათა წადილი მონაწილეობდნენ საზოგადოებრივ დიალოგში, მათ შორის, მასობრივი ინფორმაციის საშუალებათა მეშვეობით<sup>386</sup>.

თანამედროვე რეალობაში რელიგიის თავისუფლების პრინციპი იქცა თითქმის საყოველთაოდ აღიარებულ ერთ-ერთ ვალდებულებად. გარკვეული მოდიფიცირებული ფორმით რელიგიის თავისუფლების პრინციპი, ყველა ეროვნულმა ხელისუფლებამ განამტკიცა თავისი ქვეყნის კანონმდებლობაში.

რელიგიის თავისუფლების სამართლებრივი დაცვა მნიშვნელოვნად განსხვავდება სხვადასხვა სახელმწიფოში და დამოკიდებულია მრავალ ფაქტორზე, მათ შორის, პოლიტიკურ ძალებზე, სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ურთიერთობასა და ისტორიაზე, დომინანტი რელიგიის

---

<sup>386</sup> ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლების დაცვაზე, თბ., 1991, გვ. 46-47.



ხასიათზე და მის დამოკიდებულებაზე რელიგიის თავისუფლებისა და შემწყნარებლობისადმი.

### 3. რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება ევროპაში

რელიგია და რწმენა საუკუნეთა განმავლობაში დისკუსიის საგანი იყო ევროპაში, რომის იმპერიის ეპოქიდან მოყოლებული, თუმცა დროთა განმავლობაში ევროპელმა ხალხებმა დაინახეს აუცილებლობა და დაიწყეს რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების დაცვაზე ზრუნვა. სწორედ ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა საკითხებზე, ევროპის საბჭოს წევრები შეიკრიბნენ რომში 1950 წელს და მიიღეს კონვენცია, რომლის მე-9 მუხლი ამ მხრივ ძალზე მნიშვნელოვანია. ამ მუხლის თანახმად:

ყველას აქვს აზრის, სინდისისა და რელიგიის თავისუფლება; ეს უფლება მოიცავს რელიგიისა და რწმენის შეცვლის თავისუფლებას და ასევე ადამიანის თავისუფლებას მართო ან საზოგადოების სხვა წევრებთან ერთად და საჯაროდ ან კერძოდ გამოხატოს თავისი რელიგია და რწმენა ღვთისმსახურებით, სწავლებით, რიტუალების შესრულებით ან წეს-ჩვეულებების დაცვით. რელიგიისა და რწმენის გამოხატვის თავისუფლება შეიძლება დაექვემდებაროს მხოლოდ კანონით განსაზღვრულ შეზღუდვებს, რომლებიც აუცილებელია დემოკრატიულ საზოგადოებაში საზოგადოებრივი უსაფრთხოების ინტერესებიდან გამომდინარე, საზოგადოებრივი წესრიგის, ჯანმრთელობის, მორალის ან სხვათა უფლებებისა და თავისუფლებების დაცვისათვის<sup>387</sup>.

რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების მნიშვნელოვან დაცვას უზრუნველყოფს კონვენციის კიდევ ერთი დებულება,

---

<sup>387</sup> რელიგიის თავისუფლება, გვ. 82; ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა დაცვის კონვენცია, ლუციუს ვილდჰეიმის წინასიტყვაობით, თბ., 2004, გვ. 20.

კერძოდ, პირველი ოქმის მეორე მუხლი, რომელიც მიღებულია 1952 წლის 20 მარტს პარიზში და რომლის თანახმადაც: „არავის შეიძლება აღეკვეთოს განათლების უფლება. განათლებასა და სწავლებასთან დაკავშირებული მასზე დაკისრებული ფუნქციების განხორციელებისას, სახელმწიფო პატივს სცემს მშობლების უფლებას, უზრუნველყონ თავიანთი რელიგიური და ფილოსოფიური მრწამსის შესაბამისი განათლება და სწავლება“<sup>388</sup>.

აზრის, სინდისისა და რელიგიის თავისუფლების უფლება განეკუთვნება ძირითად უფლებებს, რომლის გარეშე სამართლის უზენაესობაზე დაფუძნებული სახელმწიფო არ შეიძლება არსებობდეს. ევროპული კონვენციის მე-9 მუხლი ორი პუნქტისაგან შედგება. პირველი უზრუნველყოფს თავისუფლების უფლებას, მეორე კი ითვალისწინებს გარკვეულ შეზღუდვებს. ეს შეზღუდვები უნდა იყოს კანონით გათვალისწინებული. ეს პუნქტი ადგენს ბალანსს აზრის, სინდისისა და რელიგიის თავისუფლებაზე პირის უფლებასა და საზოგადოების ინტერესებს შორის, როდესაც ისინი ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს. ამ უფლების ერთადერთი შესაძლო შეზღუდვა ეხება მის გამოვლინებას. მე-9 მუხლის მე-2 პუნქტი უშვებს შეზღუდვას რელიგიისა და მრწამსის გამოვლინებასთან დაკავშირებით.

საქმეზე – კოკინაკის საბერძნეთის წინააღმდეგ – ევროპულმა სასამართლომ დაადგინა:

„მე-9 მუხლის 1-ლი პუნქტით გარანტირებული უფლებების ფუნდამენტური ხასიათი ასევე აისახება იმ პუნქტის ფორმულირებაში, რომელიც ითვალისწინებს შეზღუდვებს მათ მიმართ, ხოლო მეორე პუნქტი მიუთითებს მხოლოდ „რელიგიის ან მრწამსის გამოვლინების თავისუფლებაზე“. ამდენად ის აღიარებს, რომ დემოკრატიულ საზოგადოებაში, სადაც რამდენიმე რელიგია თანაარსებობს

---

<sup>388</sup> ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა დაცვის კონვენცია, ლუცოუს ვილდჰებერის წინასიტყვაობით, თბ., 2004, გვ. 38.

ერთსა და იმავე მოსახლეობაში, შეიძლება აუცილებელი იყოს ამ თავისუფლებაზე შეზღუდვის დაწესება, რათა სხვადასხვა ჯგუფის ინტერესები შეეთავსოს ერთმანეთს და უზრუნველყოფილ იქნეს ყველა პირის მრწამსის პატივისცემა. ამდენად, სახელწიფოს უფლებამოსილება მე-9 მუხლის მე-2 პუნქტის საფუძველზე შეზღუდოს 1-ლი პუნქტით გათვალისწინებული უფლება, ეხება რელიგიის ან მრწამსის გამოვლინებას. შესაბამისად, აზრის, სინდისისა და რელიგიის თავისუფლების უფლება, რელიგიის ან მრწამსის შეცვლის ან მათზე უარის თქმის ჩათვლით, არ შეიძლება შეიზღუდოს სახელმწიფოს მიერ.

აზრის, სინდისისა და რელიგიის თავისუფლების უფლება ნიშნავს, რომ პირი არ შეიძლება დაექვემდებაროს მოპყრობას, რომლის მიზანია აზროვნების წესის შეცვლა. იგი ნიშნავს, რომ პირს აქვს უფლება, არა მხოლოდ გამოავლინოს თავისი რელიგია და მრწამსი, არამედ ასევე თავი შეიკავოს მისი გამოვლენისაგან. აზრის, სინდისისა და რელიგიის თავისუფლების უფლება მოიცავს, ინტერ აღია, თავისუფლებას, პირს ჰქონდეს ან არ ჰქონდეს რელიგიური მრწამსი და იყოს ან არ იყოს რელიგიის მიმდევარი<sup>389</sup>.

#### **4. ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლოს გადაწყვეტილებები**

რელიგიის განსაზღვრება კომპლექსური და საკამათო საკითხია, რომელმაც თავისი პრობლემატურობა დაამტკიცა როგორც ეროვნული სასამართლოების, ისე საერთაშორისო დონეზე.

---

<sup>389</sup> კ. კორკელია, ი. ქურდაძე, ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო სამართალი ადამიანის უფლებათა ევროპული კონვენციის მიხედვით, თბ., 2004, გვ. 193-194.

როგორც აზრი, ისე სინდისი, რელიგია და რწმენა დაუდგენელი საზღვრების მქონე ტერმინებია, თუმცა ყოველი მათგანი ერთმნიშვნელოვნად გამოიყენება კონვენციაში.

საერთაშორისო დონეზე არსებობს ზოგადი კონსენსუსი იმის თაობაზე, რომ ტერმინი „რელიგია და რწმენა“ მოიცავს თეისტურ, არათეისტურ და ათეისტურ რწმენებს.

სასამართლოს მიერ საკმაოდ ცხადად ჩამოყალიბდა აზრი, რომ რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება კონვენციით გარანტირებული უმნიშვნელოვანესი უფლებაა.

მე-9 მუხლთან დაკავშირებით ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი საქმე არის კოკინაკისი – საბერძნეთის წინააღმდეგ. ამ საქმეში კოკინაკისი და მისი მეუღლე არიან იეპოვას მოწმეები, რომლებიც სახლში მივიდნენ კირიაკისისთან, რომელიც მართლმადიდებელი ქრისტიანი იყო და გამართეს დისკუსია მასთან. კირიაკისის მეუღლემ გამოიძახა პოლიცია, რომელმაც დააკავა კოკინაკისები. ორივეს ბრალი დაედო პროზელიტიზმისთვის საბერძნეთის 1363/1938 კანონის მიხედვით. იგი ადგენს, რომ ნებისმიერ პირს, რომელიც განაზოციელებს მიუღებელი ფორმის პროზელიტიზმს, შეეფარდება პატიმრობა და ფულადი ჯარიმა.

საბერძნეთის სასამართლომ კოკინაკისები დააჯარიმეს და შეუფარდეს პატიმრობა. აპელაციის შედეგად ქალბატონ კოკინაკისის მსჯავრდება გაუქმდა, მაგრამ სასამართლომ ძალაში დატოვა მისი მეუღლის მიმართ გამოტანილი განაჩენი. ამ საქმესთან დაკავშირებით ევროპულმა სასამართლომ განაცხადა: „პირველ რიგში, განსხვავება უნდა გაკეთდეს ქრისტიანული მრწამსის პროპაგანდასა და არასათანადო პროზელიტიზმს შორის. პირველი შეესაბამება ჭეშმარიტ ევანგელიზმს, რომელსაც მსოფლიო ეკლესიათა საბჭოს ეგიდით შემუშავებული 1956 წლის მოხსენება განსაზღვრავს, როგორც ყოველი ქრისტიანისა და ყოველი ეკლესიის ძირითად მისიასა და პასუხისმგებლობას, ხოლო უკანასკნელი გვევლინება მის მიუღებელ ფორმად, რაც თავის თავში გულისხმობს გარკვეული მატერიალური და სოციალური უპირატესობის მიცემას პირებისთვის, რათა

ეკლესიამ შეიძინოს ახალი მორწმუნეები, ან ახდენს მიუღებელ ზეწოლას გაჭირვებულ პირებსზე

კოკინაკისების საქმეზე ევროპული სასამართლოს აზრით, მსჯავრდება არ იყო კანონიერი მიზნის თანასწორი<sup>390</sup>.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ საბერძნეთი არის ის სახელმწიფო, სადაც ეკლესიისა და სახელმწიფოს დამოკიდებულება არსებითად განსხვავებულია ევროკავშირის წევრი სხვა ქვეყნებისაგან. იქ ქრისტიანობა (მართლმადიდებლობა) სახელმწიფო რელიგიაა. მეტიც, საბერძნეთის კონსტიტუციაში დაფიქსირებულია ღმერთი (ყოვლადმწინდა სამება), საბერძნეთის პასპორტებში კი სარწმუნოების გრაფა – ortodox (მართლმადიდებელი). საბერძნეთის კონსტიტუციის მე-3 მუხლში ნათქვამია, რომ „საბერძნეთის მართლმადიდებლური ეკლესია არის ავტოკეფალური“. იქ სახელმწიფოს აქვს ეკლესიის ადმინისტრაციულ საკითხებში ჩარევის უფლება, გამოსცეს კანონები საბერძნეთის ეკლესიისათვის. საბერძნეთში სასულიერო დასი ხელფასს და პენსიას იღებს სახელმწიფოსაგან<sup>391</sup>.

ამდენად, საბერძნეთში რელიგიური სიტუაცია მკვეთრად განსხვავებულია ყველა სხვა ქვეყნისაგან, რადგანაც ფაქტობრივად სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა სპეციფიკურია ევროპაში და ასეთი მდგომარეობის ფონზე სტრასბურგის სასამართლოს გადაწყვეტილება არ უნდა იყოს მოულოდნელი. მაგრამ აქ არსებობს სხვა ფაქტორი: ჯერ ერთი, თუ დავაკვირდებით სტატისტიკას ევროკონვენციის მე-

---

<sup>390</sup> კ. კორკელა, ი. ქურდაძე, ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო სამართალი ადამიანის უფლებათა ევროპული კონვენციის მიხედვით, თბ., 2004, გვ. 194; ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლოს გადაწყვეტილება – კოკინაკისი საბერძნეთის წინააღმდეგ, 1993 წლის 25 მაისი, სტრასბურგი (3/1992/348/421).

<sup>391</sup> გერჰარდ რობერსი, სახელმწიფო და ეკლესია ევროკავშირის წევრ ქვეყნებში. გამოცემები: კონრად აღენაუერის ფონდი, კავშირი – 21 საუკუნე, მეორე გამოცემა, თბ., 2011, გვ. 135. 140.

9 მუხლთან გამოტანილ სასამართლო გადაწყვეტილებებზე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ საკმაო საქმეები ძირითადად არის საბერძნეთის წინააღმდეგ სწორედ იმ მარტივი მიზეზის გამო, რაზედაც ზემოთ ვიმსჯელებთ. მაგ., მანუსაკისი და სხვები საბერძნეთის წინააღმდეგ, სადაც სქემში ამჯერადაც იეჰოვას მოქმედები გამოდიან საბერძნეთის წინააღმდეგ.

სასამართლო პრაქტიკიდან გამომდინარე კი შეიძლება დავასკვნათ, რომ ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლოს გადაწყვეტილებებს აქვს პრეცედენტული სამართლის ძალა, რაც გულისხმობს იმას, რომ მიღებულ გადაწყვეტილებას აქვს ფაქტიურად კანონის ძალა მომავალში მსგავს საქმეებზე, რაზეც ვფიქრობ, რომ „საბერძნეთის სახელმწიფოს წინააღმდეგ“ მიღებული გადაწყვეტილებები არ უნდა იყოს გამოყენებული შესაძლო მსგავს საქმეებზე.

გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ როგორც ბოლომდე არ არის განსაზღვრული არსითა და შინაარსით რელიგია და რწმენა საერთაშორისო სამართალში და შეიძლება ითქვას, რომ „პირობითია“, მითუმეტეს იმ ფონზე, რომ ამ საკითხზე მსჯელობა ორგანოვანი ტიპისაა – თეოლოგიური და ფილოსოფიური – სოციოლოგიური – ანალოგიურად განსაზღვრია არსითა და შინაარსით პროზელიტიზმი საერთაშორისო სამართალში, ვინაიდან განსაზღვრო, სად იწყება სათანადო პროზელიტიზმი და სად მთავრდება არასათანადო პროზელიტიზმი, ძალიან ძნელია, რადგან საზღვარი მათ შორის, შეიძლება ითქვას, პირობითია. ფაქტია, რომ საბერძნეთში პროზელიტიზმი სხვანაირად ესმით, განსხვავებით სტრასბურგის სასამართლოსაგან.

რაც შეეხება 1956 წლის მსოფლიო ეკლესიათა საბჭოს ეგიდით შემუშავებულ მოხსენებას, იგი განსაზღვრავს ქრისტიანული მრწამსის პროპაგანდას და ყველა ქრისტიანის მისიასა და პასუხისმგებლობას და არა ტერმინ „პროზელიტიზმის“ არსს, შინაარსს, გამოვლინებას და მის ფორმებს. ესეც რომ არა, მსოფლიო ეკლესიათა საბჭოს მოხსენებას, სამართლებრივი თვალსაზრისით, მეტი რომ არა ვთქვათ, „რეკომენდაციები“ უფრო შეიძლება ვუწოდოთ,

ვიდრე სამართლის ნორმა, რომელსაც შეიძლება დაეყრდნოს სასამართლო გადაწყვეტილების გამოტანისას ისეთი ინსტანცია, როგორცაა ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლო.

**Zaza Vashakmadze**

MA in Church Law and Church History  
Phd Student of Saint Andria First Called  
Georgian University  
Direction: International Law

**For the thesis on Freedom of Religion in the International  
Law**

**Summary**

The thesis consists of four chapters.

Chapter I is Necessity of Religion, which refers to the concept of as well as points of view about religion and faith.

Chapter II is International Agreements on Religion and Faith, concerning all main international agreements all over the world governing freedom of religion and faith.

Chapter III is Freedom of religion and Faith in Europe, which presents specific cases discussed at the European Court of Human Rights.

Chapter IV is Decisions Made by The European Court of Human Rights where decisions of each case are discussed critically and decision of Strasburg Court on Article 9 of Euro Convention is analyzed.

The abovementioned thesis is one of the first works in Georgian reality discussing freedom of religion and faith with the point of view of the international law.

It should be mentioned that this is a very delicate issue which is to be treated carefully as there is still much to be done with this respect in our country. Correct statement of this issue and its

proper settlement, according to political interests of Georgia, would once and for all remove many problems and claims from the agenda.

**არჩილ მეტრეველი**  
საეკლესიო სამართლისა და ისტორიის მაგისტრი

**დედაკაცის მიერ სამამაკაცო სამოსის ტარება  
კანონიკურ-სამართლებრივი ანალიზი  
პრობლემის შესახებ**

თანამედროვე პერიოდში, საკუთარი არსით, ისეთმა ნაკლებად მნიშვნელოვანმა საკითხმა, როგორცაა ქალის მიერ შარვლის ტარება, დიდი ხანია საყოველთაო საეკლესიო პრობლემის სახე მიიღო და თავისი აქტუალობით მრავალჯერ გადააჭარბა გაცილებით უფრო დიდი მნიშვნელობის მქონე საკითხებს. ამ საკითხის მნიშვნელობის ზრდა დაკავშირებულია ერთის მხრივ საეკლესიო კანონმდებლობის განმარტება-განზოგადების პრინციპებისა და მეთოდების არცოდნასთან, მეორეს მხრივ კი კონკრეტულად იმ კანონების ჭეშმარიტი შინაარსის უცოდინრობასთან, რომელთაც მავანი ქალისათვის შარვლის ტარების აკრძალვის არგუმენტებად იყენებენ. საქმე იქამდეც კი მიდის, რომ შარვლით შემოსილ ქალბატონებს ხშირ შემთხვევაში ღვთის ტაძარში არ უშვებენ და მაცხოვრის სისხლისა და ხორცის ზიარებასაც კი უკრძალავენ, ზოგიერთ ტაძარში კი პირდაპირ კარიბჭეზე გაკეთებული წარწერა, რომელიც ასეთი აკრძალვის შესახებ აფრთხილებს ქალბატონებს.

საინტერესოა, მართლა უკრძალავს თუ არა დიდი სჯულის კანონი მანდილოსნებს შარვლის ტარებას და მართლა ასეთი მნიშვნელობის თუა ეს პრობლემა, რომ მის დამრღვევს ეკრძალება ზიარება და ისჯება „შეჩვენებით“, როგორც ეს ტაძრის კარიბჭეზე გაკეთებულ წარწერებშია მითითებული. ასეთი აკრძალვის აპოლოგეტები, საკუთარ



არგუმენტებად შემდეგ კანონიკურ განსაზღვრებებს უხმობენ:

1. ძვ. აღთქმის, მეორე რჯულის 22-ე თავის მე-5 მუხლი;
2. ღანგვის კრების მე-13 კანონი;
3. ტრულის კრების 62-ე კანონი.

თუმცა, სანამ თითოეული განსაზღვრების განმარტებას შევუდგებოდეთ, აუცილებელი ზოგადად შევეჩვით ისეთ საკითხს, როგორცაა საეკლესიო კანონმდებლობის განმარტება-განზოგადების პრინციპები და თავისებურებები, რადგან, როგორც ზემოთ უკვე ავლნიშნეთ, სწორედ ამგვარი ცოდნის არ არსებობა იწვევს მსგავს პრობლემათა წარმოშობას და მათი მნიშვნელობის ზრდას.

### **საეკლესიო კანონთა სულისკვეთება და განმარტება**

საეკლესიო კანონები მათში გადმოცემული შინაარსის მიხედვით შესაძლოა პირობითად სამ ნაწილად დაიყოს: *ლოგმატურ-საღვთისძისაზურო*, *ადმინისტრაციული* და *ზნეობრივი*. თუმცა, ასეთი სახის დაყოფა მათ შორის რაიმე მკვეთრი მიჯნის არსებობას არ გულისხმობს. ყველა საეკლესიო კანონი, როგორც ერთი წყაროდან (ღმერთიდან) მომავალი და ერთი მიზნისკენ (ადამიანის ცხოვებისკენ) მიმართული, განუყოფელ მთლიანობას წარმოადგენს. ქრისტეს მართლმადიდებელი ეკლესიისათვის არ არსებობს ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამიჯნული თეორიული და პრაქტიკული საკითხები, სადაც ერთი საკუთარი მნიშვნელობით მეორეზე უპირატესი იქნებოდა, მეტიც ისინი ერთმანეთიდან გამომდინარეობენ და ერთმანეთით განისაზღვრებიან.

მოცემულ მსჯელობასთან შეწინააღმდეგების გარეშე, ისე, რომ საეკლესიო კანონთა არსობრივი ერთობის თეორიის არ ირღვევა, შინაარსობრივად დაყოფილ კანონებს გააჩნიათ მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელი თავისებურებები, რითაც ისინი ერთმანეთისაგან თვისობრივად განსხვავდებიან. კანონთა შორის არსებული სხვაობა შემდეგში მდგომარეობს: *ლოგმატურ-საღვთისძისაზურო* კანონებით ეკლესია იმ ჭეშმარიტებებს გადმოსცემს, რაც მან საღვთო გამოცხადებით მიიღო და რაც ღმერთს, მის შესაქმნეს და მათ შორის

ურთიერთობას უკავშირდება. ეს ჭეშმარიტებები საერთო სახელწოდების - „დოგმატები“-ს ქვეშ ერთიანდება და ეკლესიის, როგორც ქრისტეს მისტიური სხეულის, ფუნდამენტს წარმოადგენს; *ადმინისტრაციული* კანონები ეკლესიის, როგორც ადამიანთა მიერ შედგენილი ერთობის (ორგანიზაციის), ღვთივსათნოდ ფუნქციონირების გარანტებია; *ზნეობრივი* კანონები კი ცალკეული ადამიანების, ქრისტეს ეკლესიის წევრების ინდივიდუალურ პიროვნულ სრულყოფას ემსახურება. შესაბამისად, საეკლესიო კანონები ერთდროულად წარმოადგენს, როგორც ჭეშმარიტების *გზას* (დოგმატურ-საღვთისმსახურო), ასევე *გზამკვლევს* ანუ წინამძღოლს ჭეშმარიტების გზაზე (*ადმინისტრაციული* და *ზნეობრივი*). ამგვარად სახეზეა საეკლესიო კანონთა *არსობრივი* ანუ მიზნობრივი ერთობა და *თვისობრივი* ანუ ფუნქციური განსხვავებულობა.

საეკლესიო კანონთა *ზნეობრივი* ფუნქცია - *ქრისტიანთა პიროვნული სრულყოფა* და მათი ზოგადი *გზამკვლეველობითი* ღირსება აუცილებლად მოითხოვს გარკვეულ განმარტებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში არსებობს ქრისტეს განკაცებით და მისი გამომსყიდველობითი ღვაწლით დახსნილი, ძველღმრთობის რჯულით *გამართლების* რწმენის ცდომილებაში კვლავ ჩავარდნის საფრთხეს.<sup>392</sup>

ახალი აღთქმის ქრისტეს ეკლესიის კანონთა *პიროვნული სრულმყოფელობითი* და *ზოგადი გზამკვლეველობითი* სულისკვეთება გამოიხატება მათ ფუნქციაში - დაიცვან ადამიანი ცოდვის ჩადენისგან და ამდენად ხელი შეუწყონ მის ცხოვნებას, მაშინ როდესაც ძველი აღთქმის რჯული წარმოადგენდა გამართლების და

---

<sup>392</sup> შდრ: „(...) ველარ გეუფლებათ ცოდვა, ვინაიდან რჯულის ქვეშ კი არა ხართ, არამედ მადლის ქვეშ.“ (რომ. 6:14) და „(...) ცხადია, რომ რჯულით ვერავინ გამართლდება ღვთის წინაშე, ვინაიდან „მართალი იცოცხლებს რწმენით“. ხოლო რჯული რწმენით როდია, არამედ ვინც მას აღასრულებს, მისითვე იცოცხლებს. ქრისტემ გამოგვისყიდა რჯულის წყევლისაგან.“ (გალატ. 3:11-13).

ამდენად ცოდვისაგან თავის დაღწევის საშუალებას. ეს თვალსაჩინო განსხვავება, რაც ცოდვის ჩადენისაგან დაცვასა და გამართლება-ცხონებას შორის პრიორიტეტულ უპირატესობაში მდგომარეობს, ახალი და ძველი აღთქმის რჯულთა (კანონთა) სულისკვეთებებს ერთმანეთისაგან ფუნდამენტურად მიჯნავს. შესაბამისად, საეკლესიო კანონები, მათ შორის *ლოვატებიც*, თავისი არსით, ღვთის შესახებ განცხადებული ჭეშმარიტების მხოლოდ ქვედა ზღვარს და ცხონებისაკენ მიმავალი სამეუფეო გზის ჯვებირებს წარმოადგენენ, რომლის მიღმაც ცდომილება და ერესია, ამდენად ისინი შორს არიან ამბიციისაგან - იყვნენ ღვთის შემეცნების სრულყოფილი და ცხონების სრულფასოვანი, დამოუკიდებელი საშუალებები.<sup>393</sup>

*საეკლესიო კანონთა სულისკვეთების*, როგორც ზოგადი კატეგორიის, ცოდნა მათი მართებული და სრულყოფილი გაგებისათვის ერთდროულად საჭირო ორი საშუალებიდან, მხოლოდ ერთ-ერთია. მეორე საშუალებას, რომელიც ამ მიზნის მიღწევაში არანაკლებ მნიშვნელოვანია, *საეკლესიო კანონთა განმარტება*, ანუ ცალკეულ კანონთა სულისკვეთების, როგორც კონკრეტული კატეგორიის, ზედმიწევნითი (რამდენადაც ეს საერთოდ შესაძლებელია) ამოკითხვა წარმოადგენს.

კანონიკური სამართლის მეცნიერული შესწავლა ცხადყოფს, რომ ამა თუ იმ კანონის სულისკვეთების სრულყოფილი ამოკითხვა თითქმის შეუძლებელია. ამის მიზეზი ის დროითი დამორება და სულიერი განსხვავებაა, რაც ჩვენსა და ამ კანონის მიმღებთა შორისაა. პირველი მიზეზის აღმოფხვრა მეტნაკლებად შესაძლებელია და ამის მიღწევაში მნიშვნელოვნად გვეხმარება სხვადასხვა

---

<sup>393</sup> „(...) Догматические определения являются не столько положительным раскрытием учения о Боге, сколько указанием границ, за которыми находится область заблуждений и ереси.“ Догматическое Богословие. Курс лекций. Архимандрит Алипий (Кастальцкий-Бороздин) и Архимандрит Исая (Белов) . Свято-Троицкая Сергиева лавра. 2007 г. ст: 20.

ისტორიული წყარო, რომელიც ხშირ შემთხვევაში დეტალურ ცნობებსაც კი შეიცავს ამა თუ იმ კრების წინაშე მდგარი პრობლემების შესახებ, რასაც ვერ ვიტყვით მეორე მიზეზზე. სულიერი მდგომარეობა, ეს იმდენად ინდივიდუალური კატეგორიაა, რომ არათუ რამდენიმე საუკუნით დაშორებულ ადამიანთა შორის, არამედ ერთად მცხოვრებ ორ ადამიანს შორისაც კი წარმოუდგენელია სულიერი მდგომარეობის ზუსტი თანხვედრა. ამგვარად, სრულადაც რომ გვექონდეს გადმოცემა იმ სულისკვეთების შესახებ, რაც ცალკეული კანონის მიღებას, ან მთლიანად საეკლესიო კრებას ახლდა თან, ჩვენთვის მისი სრულყოფილი აღქმა და განცდა მაინც შეუძლებელია. სწორედ აქედან გამომდინარე, კანონიკური სამართალი კონკრეტული კანონების განმარტებისას კმაყოფილდება იმ ინფორმაციით, რაც თავად კანონშია გადმოცემული, ან ავტორიტეტული წყაროებითაა შემონახული და შორსაა მსგავსი მსჯელობებისა და ვარაუდებისაგან - „კიდევ რა შეიძლება ყოფილიყო ამ კანონით გათვალისწინებული?“<sup>394</sup>

კანონიკური სამართლის მეცნიერებაში არსებობს კანონის „შეკუმშული განმარტების (სესტალტიცა)“ პრინციპი,

---

<sup>394</sup> ყველაფერი იმისთვის, რაც ამა თუ იმ კანონით პირდაპირ არაა გათვალისწინებული, მაგრამ თავისი მნიშვნელობით კანონიკურ რეგულირებას ითხოვს, კანონიკური სამართლის მეცნიერებაში არსებობს „საეკლესიო (კანონიკური) იკონომია“ პრინციპი. ეს პრინციპი, ზოგიერთ შემთხვევაში, არასრულყოფილადაა გაგებული და განმარტებულია, როგორც ოდენ ამა თუ იმ კანონის შემსუბუქების ან გამკაცრების შესაძლებლობა. რეალურად კი საეკლესიო იკონომია საკუთარ თავში მოიცავს ეკლესიის კანონიკურ გამოცდილებას, როგორც ეკლესიის სულისკვეთებას და ამის საფუძველზე ჩამოყალიბებულ სამართლებრივ ლოგიკას, რაც იძლევა საშუალებას, დარეგულირდეს ის სამართლებრივი პრობლემები, რომლებიც კანონებით პირდაპირ არაა დარეგულირებული. კიდევ ერთხელ, საზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ამისთვის საკმარისი არ არის ერთი, ცალკეული კანონის შემსუბუქება, ან გამკაცრება, არამედ ეკლესიის მთელი კანონიკურ-სამართლებრივი სულისკვეთების გათვალისწინება (ა.მ).

რომლის თანახმადაც, კანონის განმარტებისას არ უნდა მოხდეს მისი შინაარსის უსაფუძვლო განვრცობა და განმარტებელი უნდა შეჩერდეს იქ, სადაც თავად კანონი მთავრდება. ამ პრინციპზე საუბრისას კანონიკური სამართლის მკვლევარი, თეოლოგი პანაიოტის ი. ბუმისი იმოწმებს წმ. ბასილი დიდის სიტყვებს: „*მსჯელობა იმის თაობაზე, რასაც ღუმილით გვერდს უვლიან, ესაა კანონმდებლობა და არა კანონთ მტყვევლება.*“ მოცემული პრინციპის საპირისპიროდ გვეკვლინება კანონის „*განვრცობილი განმარტების (diastalica)*“ პრინციპი, რომელიც იძლევა შესაძლებლობას განმარტებელი არ დასჯერდეს კანონის ვიწრო განმარტებას და მისი მიღებისას არსებული ისტორიული და სოციალური თავისებურებებისგან მოუწყვეტლად და თანამედროვე ეპოქალური და სოციალური ცვლილებების გათვალისწინებით დაუშვას კანონის სხვაგვარი განმარტება.<sup>395</sup> თუმცა, ეს ნაკლებად მოგვცემს ამა თუ იმ კანონის სულისკვეთების ზედმიწევნითი გადმოცემის საშუალებას, უფრო მეტად კი ოდენ *სამეცნიერო მსჯელობის* პატივს დასჯერდება (ამასთან დაკავშირებით, ასევე იხ. მე-3 შენიშვნა). ნებისმიერ შემთხვევაში ერთი რამ ცხადია, რომ რა პრინციპსაც არ უნდა მისდევდეს განმარტებელი (ან უბრალო მეცნიერი, მკვლევარი), კანონის სულისკვეთების ზედმიწევნითი (რამდენადაც ეს საერთოდაა შესაძლებელი) ამოკითხვისთვის, მას აუცილებლად მოუწევს ორი უმთავრესი ასპექტის გათვალისწინება, ესენია: *1. ადამიანსა და ღმერთს შორის ურთიერთობის (საღვთო იკონომიის)*<sup>396</sup> რომელ სტადიაზეა

---

<sup>395</sup> შტრ: პ.ი. ბუმისი. კანონიკური სამართალი. გამომც:

„მთაწმინდელი.“ თბ. 2007. გვ: 63-65.

<sup>396</sup> საღვთისმეტყველო მეცნიერებაში კანონიკური ანუ საეკლესიო იკონომიის პრინციპის გვერდით არსებობს სწავლება „*საღვთო იკონომიის*“ შესახებ, რაც მოიცავს ღმერთის ურთიერთობას საკუთარ შესაქმესთან, ანუ ღმერთის მიერ საკუთარი სამკვიდროს განგებას. საღვთო იკონომია დაკავშირებულია მხოლოდ კოსმოლოგიასთან (კოსმოგენეზისის ჩათვლით) და ამით ის გამიჯნულია *თეოლოგიის* თავდაპირველი, ტრანსცენდენტული

დადგენილი კანონი (ცოდვით დაცემამდელ, ცოდვით დაცემის შემდგომ თუ ქრისტესმიერი გამოსყიდვის შემდგომ). და 2. რომელ ეპოქასა და სოციალურ ვარემოშია მიღებული ის. რამდენადაც ქრისტეს ეკლესიის კანონები შემუშავებულია ქრისტესმიერი გამოსყიდვის შემდეგ<sup>397</sup>, ამდენად დასახელებული ორი ასპექტიდან პირველი ყველა კანონისათვის საერთოა. შესაბამისად, კანონის განმმართველს რჩება ვალდებულება ზედმიწევნით გამოიკვლიოს ის ეპოქალური (ისტორიული, დროისმიერი) და სოციალური (ქრისტეანთა საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი, ეკლესიის წიაღისმიერი) რეალობები, რაც ამა თუ იმ კანონის მიღებას უძღოდა წინ, ანუ კონკრეტული კანონი განმარტოს კონტექსტურად ეპოქალურ და სოციალურ რეალობებთან მიმართებით.

აღმოსავლეთის მართლმადიდებელ ეკლესიაში, განსხვავებით რომის კათოლიკური ეკლესიისაგან, პირველივე საუკუნეებიდან ჩამოყალიბდა ტრადიცია, რომლის მიხედვითაც ყველა დოგმატის შემუშავებასა და გადმოცემას აუცილებლად უძღოდა წინ რაიმე სახის ერესი.<sup>398</sup> მსგავსადვე ყველა მსოფლიო და ადგილობრივი საეკლესიო კრების მიერ მიღებული კანონები თუ ცალკეული წმ. მამის მიერ შემუშავებული კანონიკური ეპისტოლეები დაკავშირებული იყო ამა თუ იმ პრობლემის კონკრეტულ გამოვლინებასთან, რომელიც ხშირ შემთხვევაში შესაძლოა უნიკალურიც კი იყო. ეკლესიის მიერ შემუშავებული და გადმოცემული დოგმატები, როგორც საღვთო გამოცხადებით მიღებული ჭეშმარიტებები,

---

მნიშვნელობისაგან ანუ ყველაფრისაგან რაც შეიძლება უკავშირდებოდეს საკუთრივ ღმერთს, როგორც ცალკე აღებულს, განკერძოებულს, გამიჯნულს საკუთრი ქმნილებისა და გამოსყიდვითი მოქმედებებისაგან.

<sup>397</sup> შესაბამისად, ამ მხრივ ეკლესიის კანონმდებლობის სულისკვეთება ზოგადი და საყოველთაოა.

<sup>398</sup> შდრ: Догматическое Богословие. Курс лекций. Архимандрит Алипий (Кастальцкий-Бороздин) и Архимандрит Исая (Белов) . Свято-Троицкая Сергиева лавра. 2007 г. ст: 19-20.

რომელიც თავად ღმერთის არსთან, მის თვისებებთან და ენერგიებთანაა დაკავშირებული, თავისუფალია ყოველგვარი ადამიანური ინტერპრეტაციისაგან და ადგილისმიერი და დროისმიერი პირობების გავლენისაგან. თუმცა, დოგმატებთან დაკავშირებული თეოლოგიური მსჯელობები არ სარგებლობენ ასეთივე თავისუფლებით, პირიქით, ისინი იმდენად არიან დაკავშირებული კონკრეტულ დოგმატურ დავებთან, რომ ამ რეალობის გათვალისწინების გარეშე მათი განზოგადება ხშირ შემთხვევაში ერესამდე მიმყვანებელია. სწორედ ამგვარმა გაუთვალისწინებლობამ მიიყვანა დიოსკორე ალექსანდრიელი მონოფიზიტურ ერესამდე, როდესაც მან წმ. კირილე ალექსანდრიელის ფორმულა „ღმერთი სიტყვის ერთი განხორციელებული ბუნება“ იმ დავის კონტექსტის გარეშე განაზოგადა, რომელსაც წმ. კირილე ნესტორთან აწარმოებდა და რომლის მსჯელობის წინააღმდეგაც მან ეს ფორმულა გადმოსცა. რამდენადაც ნესტორი ქრისტეში ღვათაებრივსა და ადამიანურს ჰიპოსტასურ ღონეზე იმგვარად მიჯნავდა, რომ ქრისტეს ერთდროულად ღვათაებრივი და ადამიანური ჰიპოსტასების მატარებლად წარმოაჩენდა, ხოლო ქალწულ მარიამს არა ღმერთის (ღვთის), არამედ ადამიანის (ქრისტეს) მშობლად, წმ. კირილემ ამ გამიჯვნის საპირისპიროდ შეიმუშავა ზემოთ ხსენებული ფორმულა („ერთი განხორციელებული ბუნება“), რომელიც დავის კონტექსტის გათვალისწინებით, სრულიად მართლმადიდებლურია. დიოსკორეს მიერ ამ ფორმულის, საღვთისმეტყველო დავიდან ამოგლეჯვამ და ისე განზოგადებამ კი მას მონოფიზიტური გაგება მიანიჭა.<sup>399</sup> ამ მაგალითის განხილვით თვალსაჩინო ხდება თუ რამდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს საღვთისმეტყველო აზრის განზოგადებისას იმ დავის კონტექსტის გათვალისწინებას, რომლის წიაღშიც და რომლის მიმართაც იგი იქნა შეიმუშავებული და გადმოცემული. თუკი ღვთის არსისა და ენერგიების

---

<sup>399</sup> ბოლოტოვი ვ. ეკლესიის ისტორია მსოფლიო კრებების პერიოდში. გამოცემა: „ახალი ივირონი“. თბ. 2009.

გადმომცემი დოგმატური ღვთისმეტყველება საჭიროებს კონტექსტურ გაგებასა, რამდენად უფრო მნიშვნელოვანი იქნება ასეთი გაგება საეკლესიო კანონებისთვის. კანონი, რამდენადაც ის საღმრთო ჭეშმარიტების ეკლესიაში (ადამიანთა კრებულში) გატარებას უზრუნველყოფს, არა თუ თავისუფალი არაა ადამიანური ინტერპრეტაციისაგან, არამედ სავალდებულოც კია, რომ ის ითვალისწინებდეს ყველა რეალობას, ადგილისმიერი და დროისმიერი პირობების ჩათვლით.

ეკლესიაში დღეს მოქმედი ყველა კანონი ამა თუ იმ კონკრეტული პრობლემის მოგვარების მიზნით იქნა შემუშავებული და მიღებული. ხშირ შემთხვევაში ეს პრობლემები ისეთ უნიკალურ ხასიათს ატარებენ, რომ რაიმე მსგავსის მოძიება თითქმის შეუძლებელია. შესაბამისად, როდესაც კონკრეტული კანონის გამოყენება გვინდა, პირველ რიგში ის უნდა გავრკვიოთ ზედმიწევნით, თუ რა სახის პრობლემის მოგვარებას ისახავდა მიზნად მისი შემუშავება, ანუ რა იყო მისი წინაპირობა, პირვანდელი და მიმდინარე წინაპირობები ერთმანეთს შევადაროთ და მხოლოდ მათი დამთხვევის შემთხვევაში გამოვიყენოთ მოცემული კანონი. ხშირ შემთხვევაში, ასეთი შედარება ცხადყოფს, რომ სრულიად მსგავსი შემთხვევები არ არსებობს (განსაკუთრებით იმ ფაქტორის გათვალისწინებით, რომ დიდი სჯულის კანონთა კოდექსში შემავალი კანონები მრავალი საუკუნის წინაა შემუშავებული). ამ დროს უნდა ვიხელმძღვანელოთ იმ ლოგიკით, რაც კანონიკურ სამართალს მთლიანობაში გააჩნია და რაც ამ კონკრეტული კანონის მიღების დროს იქნა გამოყენებული. უნდა დავსვათ შემდეგი კითხვა: რატომ არ განიხილავს კანონმდებელი ამ შემთხვევას, იმიტომ, რომ უმნიშვნელოა (ანუ პრობლემას, ცოდვას არ წარმოადგენს), თუ იმიტომ, რომ მას არ შეეძლო ამ კონკრეტული შემთხვევის წარმოდგენა, თუკი ასეა, მაშინ იმაზე უნდა ვიმსჯელოთ, როგორ მოიქცეოდა კანონმდებელი ასეთი რეალობის წინაშე რომ აღმოჩენილიყო. მხოლოდ და მხოლოდ მსგავსი სიღრმისეული ცოდნა და მსჯელობაა საწინდარი



იმისა, რომ ესა თუ ის კანონი ზედმიწევნით ზუსტად იქნას გაგებულნი, განზოგადებული და შეფარდებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში დიდი საფრთხე, რომ იმან, რაც სამკურნალოდაა გათვალისწინებული, არა თუ ჯანმრთელობას შეუწყოს ხელი, არამედ, პირიქით - სიკვდილიც კი გამოიწვიოს.<sup>400</sup>

## 2. საეკლესიო კანონმდებლობა დედაკაცის მიერ სამამაკაცო სამოსის ტარების შესახებ

ჩვენს მიერ განსახილველად არჩეულ პრობლემასთან დაკავშირებით კანონის გნმარტებისა და შეფარდების წინაპირობას წარმოადგენს, ერთის მხრივ, *ქალის მიერ შარვლის ტარება*, როგორც დღევანდელი რეალობა, მეორეს მხრივ კი ზემოთ მოყვანილი კანონებით აკრძალული

---

<sup>400</sup> შდრ: „(...) მას შემდეგ რაც დადგინდა შეცოდებულთა ამგვარად მიღება და განკანონება, ანუ ის, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო აღსარების მიღება მსჯავრი, გამოჩნდნენ მავანნი, ჩემებრ უსწავლელნი ანდა ამპარტავანნი ან კიდევ თავისი თავის ვერმცნობნი, რომლებიც საკუთარი თავისთვისაც ესოდენ უმეტარნი იყვნენ ვრცელ ზღვაში ცურვისა, რომ სხვებაც მასში შთატყორცნეს და შთაკვეთეს, და ეს იმოქმედეს, ვამბობ, არა მხოლოდ სიწმინდისა და მცნებათა უკიდურესი დაცვის მიზნით, არამედ, აგრეთვე, კეთილმოწყალების, თანაღმობისა და უმეტესი შემცოდებლობის, ან კიდევ გამოუცდელობისა და განუსწავლელობის კვალობაზე. ამის გამო ისინი, განკურნებისა და მრთელყოფის სანაცვლოდ, ბუნებრივია, უმაღლ მოაკვინებდნენ. ვიდრე ჰკურნებდნენ: (...) [ერთნი], როგორც თითქოსდა უაღრესად ზედმიწევნით დამცველნი სახარებისა და სათნოების უმწვერვალეს სამართლიანობას მიდევნებულნი, ამგვარად ზევანდიდებულებიყვნენ, მეორენი კი როგორც თითქოსდა სრულიად მოწყალენი და ქრისტესმბაძეებლნი, ამ სახით ყოფილიყვნენ ყველასაგან ქებულნი და ნეტარყოფილნი (ანდა მავანთავან რაღაც ნივთიერი სარგებლისმსაკუთრად მომხვეჭნი); მაგრამ ამათგან ორივენი, სიმარტვის ან უსწავლელობის გამო, ღვთისმსახურების მართალი მიზნისაგან ვანიდრიკებან.“ მცირე სჯულის კანონი. კრებული - სპეკალი მართლმადიდებლობისა. გამომცემელი ედიშერ ჭელიძე. თბ. 2007. გვ: 617

დედაკაცის მიერ სამამაკაცო სამოსის ტარება. არის თუ არა ეს ორი წინაპირობა იდენტური?

ძვ. აღთქმის რჯულში, კერძოდ მეორე რჯულის წიგნში, 22-ე თავის მე-5 მუხლში ვკითხულობთ: „*ნუ ჩაიცვამს მამაკაცის ტანსაცმელს ქალი და ნუ შეიმოსება ქალის სამოსლით მამაკაცი, რადგან საძაგელია უფლისათვის, შენი ღმერთისათვის ყველა, ვინც ამას სჩადის.*“ რას გულისხმობს ანუ რას კრძალავს ეს კანონი?

კომენტატორთა აზრი ამ საკითხთან დაკავშირებით ორ ნაწილად იყოფა, თუმცა ისინი ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგება, მეტიც, ერთმანეთიდან გამომდინარეობს. კომენტატორთა ერთი ნაწილი (მაგ: ა. პ. ლოპუხინი<sup>401</sup>) აწყვილებს რა ამ კანონს ლევიტელთა წიგნის მე-18 თავში გადმოცემულ სხვა კანონებთან, რომელიც ჰომოსექსუალიზმს და ცხოველებთან აღრევას კრძალავს<sup>402</sup>, განმარტავს, რომ ამ კანონით იკრძალება არა უბრალოდ საწინააღმდეგო სქესის სამოსით შემოსვა, არამედ შემოსვა სექსუალური სიამოვნების მიღების მიზნით, რასაც ტრანსვესტიზმი ეწოდება<sup>403</sup>.

---

<sup>401</sup> Толкобая Библия или комментарий на все книги Св Писания Ветхого и Нового Заветов А. П. Лопухина  
([http://www.lopbible.narod.ru/deu/\\_deu020.htm](http://www.lopbible.narod.ru/deu/_deu020.htm)).

<sup>402</sup> „*არ დაწვე მამაკაცთან დედაკაცური წოლით. ეს სისაძაგლეა. არანაირ ცხოველთან არ იქონიო კავშირი, რათა არ გაუწმიდურდე მისგან. არც ქალი არ უნდა დადგეს ცხოველის წინ სამაკინტლოდ; ეს სიბილწეა. არცერთი ამ სისაძაგლით არ გაიუწმიდუროთ თავი, რადგან ყოველივე ამით არიან გაუწმიდურებული ის ხალხები, რომლებიც უნდა განვღვენო თქვენგან.*“ (ლევ. 18:22-24).

<sup>403</sup> ტრანსვესტიზმი ესაა: საწინააღმდეგო სქესის ტანსაცმლის ჩაცმისაკენ სწრაფვა. თანამედროვე თვალსაზრისით, ტრანსვესტიზმი – არაერთმნიშვნელოვანი მოვლენაა, რადგან საწინააღმდეგო სქესის ტანსაცმლის ტარების მოტივები შეიძლება იყოს საერთოდ სხვადასხვა. ნამდვილი ტრანსვესტიზმი წარმოადგენს პერვერსიას, რომლის დროსაც საწინააღმდეგო სქესის ტანსაცმლის ჩაცმა იწვევს სექსუალური სიამოვნების განცდას, მაგალითად, მამაკაცებში ძლიერ სქესობრივ აღზნებას ქალის თეთრეულის, კაბის, წინდების და ა.შ.

კომენტატორთა მეორე ნაწილი (შეად: ზ. კიკნაძე<sup>404</sup>), ისე რომ არ სცილდება ტრანსვესტიზმის პრობლემას, ამ აკრძალვებს აკავშირებს მათ წარმართულ წეს-ჩვეულებით და კულტ-მსახურებით ტრადიციასთან. რომელიც გავრცელებული იყო ქანაანელთა საკულტო და შესაძლებელია, საზოგადოებრივ ყოფაში. ანუ რჯული კრძალავს არა იმდენად შეუფერებელი ტანსაცმელის ტარებას, რამდენადაც ყველაფერს, რაც ქანაანელთა რელიგიურ ცხოვრებასთან არის დაკავშირებული. ლევიტელთა ზემოთ ნახსენებ კანონში პირდაპირაა მითითებული ამის შესახებ: „არც ერთი ამ სისაძვლით არ გაიუწმინდუროთ თავი, რადგან ყოველივე ამით არიან გაუწმინდურებული ის ხალხები, რომლებიც უნდა განვლენოთ თქვენგან“ (ლევ. 18:24). აქედან გამომდინარე ცხადია, რომ მოსეს რჯული, საწინააღმდეგო სქესის ტანსაცმლის ჩაცმას კრძალავს არა უბრალოდ, სექსუალური სიამოვნების განცდის მიზნის გარეშე, არც მხოლოდ ასეთი სიამოვნების განცდის მიზნით, არამედ კანონმდებელი ამ აკრძალვით რჩეულ ერს, ისრაელს მიჯნავს იმ გარშემო მყოფი საზოგადოებისაგან, რომელთა საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და განსაკუთრებით კი საკულტო მსახურებაში ტრანსვესტიზმსა და სექსუალურ ორგიებს ცენტრალური ადგილი უკავია.<sup>405</sup>

შესაბამისად ძველი აღთქმის, მოსეს რჯულის ამ კანონის (II რჯ. 22:5) გამოყენების წინაპირობაა - საწინააღმდეგო სქესის სამოსით შემოსვა სექსუალური სიამოვნების განცდის მიზნით, რომელიც დაკავშირებული

---

ჩაცმის დროს. ამ პროცესს ზშირად თან ახლავს სარკის წინ საკუთარი სხეულის ფერება და ონანიზმი.

<sup>404</sup> ზუთწიგნეულის თარგმანება. ზურაბ კიკნაძე.

([http://lib.ge/body\\_text.php?5473](http://lib.ge/body_text.php?5473)).

<sup>405</sup> „ტრანსვესტიზმი - სქესთა შენაცვლება - დაკავშირებულია ნაყოფიერების ორგეასტულ კულტთან, როგორც ეს ჩანს ლუკიანე სამოსატელის თხზულებაში „სირიული ქალღმერთის შესახებ“, სადაც მოთხრობილია ქალად გადაცმული ლიდიელი ატიზისის მოგზაურობანი.“ ზ. კიკნაძე. დასახ. წყარო.

წარმართულ კულტმსახურებასთან და საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან. ანუ, თუკი დღეს, რომელიმე მანდილოსანი სწორედ ამ მიზნით იმოსება მამაკაცის სამოსით, მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში შეიძლება მოცემული კანონის შეფარდება.

გარდა ამისა, მნიშვნელოვანია გავითვალისწინოთ ის მინიმალური იურიდიული ძალა, რომელიც ძველი აღთქმის რჯულმა, ახალი აღთქმის ეკლესიაში შეინარჩუნა, ასევე ისიც თუ რამდენადაა შარვალი ექსკლუზიურად მამაკაცის სამოსი, რაც ჩვენი აზრით არასწორი შეხედულებაა. თუმცა, რადგან ჩვენი მსჯელობის მიზანი, მხოლოდ პრობლემის კანონიკურ-სამართლებრივი ანალიზია, ასეთ ზოგად თემებს სიღრმისეულად არ შევხებით.

შემდეგი კანონიკური ნორმა, რომელიც ამ პრობლემასთან მიმართებით მოჰყავთ, არის ლანგრის ადგილობრივი საეკლესიო კრების მე-13 კანონი, სადაც ვკითხულობთ: *„თუ ვინმე დედაკაცმა მოჩვენებითი მოღვაწეობისათვის შეიცვალოს სამოსელი და ჩვეულებრივი სადედაკაცო სამოსელის ნაცვლად სამამაკაცო ჩაიცვას, შეჩვენებულ იყოს.“<sup>406</sup>*

ამ კანონის წინაპირობაში ზედმიწევნით გასარკვევად საჭიროა რამდენიმე სიტყვით შევეხოთ იმ ერესს, რომლის წინააღმდეგაც იქნა მოწვეული ეს კონკრეტული კრება.

ლანგრის კრების კანონიკური დადგენილების შესავალ ნაწილში პირდაპირაა დასახელებული ერესის სახელწოდება - *„მესალიანთა ერესი“* და მისი ერესიარქი - *ევსტათი*, აქვეა ჩამოთვლილი ის სიმახინჯეები და ცთომილებები, რაც ამ ერესს ახასიათებდა: *„ისინი ქორწინებას შეურაცხყოფდნენ და ამბობდნენ, რომ ქორწინებულთაგან არავის უნდა ჰქონდეს ღმერთის იმედი. ბევრნი შეცდომაში შედიოდნენ და შორდებოდნენ თავის ქმრებს და ქმრები - ცოლებს. (...) უცხო სამოსლით მოსილნი ჩვეულებრივი შესამოსლის წინააღმდეგნი არიან ისინი. (...) მათი ჩავონებით მონები*

---

<sup>406</sup> დიდი სჯულის კანონი. გამოცემა: „ნათლისმცემელი“. თბ. 2009. გვ: 86.

ბატონებს ტოვებენ და უცხო სამოსლით შემოსილები ბატონებს შეურაცხყოფენ. დელაკაცები ჩვეულებრივი სადელაკაციო სამოსლის ნაცვლად სამამაკაციო სამოსლით იძოსებიან და ჰკონიათ, რომ ამით გამართლებას ჰპოვებენ. მრავალი მათგანი ღმრთის მსახურების მომიზეზებით იკრეჭს თმას, დედობრივი ბუნების სამკაულს. (...) დაქორწინებულთა სახლებში ლოცვა არ სურთ და იქ შესრულებულ ლოცვებს შეურაცხყოფენ. ხშირად დაქორწინებულთა სახლებში შესაწირავს არ ეზიარებიან. ქორწინებულ მღვდლებს შეურაცხყოფენ და მათ მიერ აღსრულებულ ჟამისწირვებს არ ესწრებიან.<sup>407</sup>

არსებითად იგივეს ვხვდებით ამ ერესის შესახებ სხვა წყაროებშიც.

იოანე დამასკელი საკუთარ ნაშრომში „მწვალებლობათა შესახებ“ საკმაოდ ვრცლად საუბრობს მესალიანთა (მასალიანთა) ერესის სიცოფთა შესახებ და სხვა უამრავთან ერთად აღნიშნავს: „გარდა ზემოხსენებულისა, მასალიელნი სხვა მრავალსაც უკეთურყოფენ და ცრუიან, კერძოდ კი ყოვლად აუღელვებლად დაარღვევენ ხოლმე სჯულიერ ქორწინებებს; ქორწინებაზე უარისმთქმელთ შეიწყნარებენ და პატვის-სცემენ, როგოც ასკეტებს.“<sup>408</sup>

მესალინელთა ერესის ცრუ-ასკეტიზმზე საუბრობს ასევე ნეტ. თეოდორიტე კვირელი საკუთარ ნაშრომში - „საეკლესიო ისტორია“ (IV წიგნის X თავი).<sup>409</sup>

მოყვანილი განსაზღვრებიდან ნათელია, რომ ღანგრის კრების მიმდინარე კანონი (და მთლიანად კრება) კრძალავს არ უბრალოდ ქალის მიერ მამაკაცის სამოსით შემოსვას, არამედ გაცილებით უფრო სიღრმისეული ერეტიკული მოძღვრებების წინააღმდეგაა მიმართული. უფრო

---

<sup>407</sup> დიდი სჯულის კანონი. დას. წყარო. გვ: 83-84

<sup>408</sup> წმ. იოანე დამასკელი. მწვალებელთა შესახებ. სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა. ტ. IV. გამომც: „ხელოვნება“. თბ. 1992 გვ: 138

<sup>409</sup> თეოდორიტე კვირელი. საეკლესიო ისტორია. გამომც: „ივირონი“. თბ. 2008. გვ: 196

კონკრეტულად, ამ ერესის არსი ცრუ-ასკეტიზმში მდგომარეობდა. ერესის სახელწოდებაც „მესალიელები“ ან „მასალიელები“ (ასევე ბერძ. „ეპქიტები“) სირიული წარმოშობისაა და *ძლოცველ ერს* ნიშნავს. სწორედ მოჩვენებითი ასკეტური ცხოვრების მიზნით შორდებოდნენ დაქორწინებული დედაკაცები და მამაკაცები; დედაკაცები იკვეცდნენ თმას და მამაკაცთა სამოსს იცვამდნენ; ასევე მამაკაცებიც და მონებიც საკუთარი ასკეტური მოღვაწეობის ხაზგასასმელად განსაკუთრებულად იმოსებოდნენ. შესაბამისად ამ ერესს სამოსელის მიმართ განსაკუთრებული, უნიკალური დამოკიდებულება ჰქონდა. ამის კვალდაკვალ ღანგრის კრებამ თავისი კანონით (მე-13) დედაკაცებს, მამაკაცთა სამოსით შემოსვა, სწორედ მოჩვენებითი ასკეტური მოღვაწეობის გამო აუკრძალა.

სწორედ ამას (მოჩვენებით ასკეტიზმს), რომ ითვალისწინებდა კანონმდებელი (ღანგრის კრება) ამ აკრძალვის დადგენისას, ამის შესახებ წერს დიდი კანონისტი და კანონთა განმმარტებელი თ. ბალსამონი საკუთარ კომენტარებში: *„კანონი ანათემას განუწესებს (შეაჩვენებს) იმ დედაკაცებს, რომლებიც მოღვაწეობის მიზნით მამაკაცთა შესამოსელით იმოსებიან და დედაკაცის ბუნებრივ სამოსელს კი უკუავადებენ. მაშემა ზედმიწევნით სწორად გაუსვეს ხაზი დათქმას „მოჩვენებითი მოღვაწეობისათვის“, რადგან ის ვინც მოღვაწეობს არა სიცრუითა და ფარისევლობით, არამედ ჭეშმარიტებითა და სიწმინდით, არა თუ ანათემას არ უნდა გადაეცეს (შეჩვენებულ იქნეს), არამედ ასეთი ქებას იმსახურებს. რადგან მრავალმა, ვინც მამაკაცურად გადაცმული ჭეშმარიტად მოღვაწეობდა, ხსნა მოიპოვა, როგორც წმ. მელანიამ, წმ. ევგენიამ<sup>410</sup> და სხვებმა.“<sup>411</sup>*

---

<sup>410</sup> წმინდანთა ცხოვრებაში წერია: „ნეტარმა [მელანია რომაელმა] საკუთარი ხელით შეიკერა *ჯვალოს სამოსი* და მას არასოდეს იხდიდა.“ ხოლო „[წმ.] ევგენიას პავლე მოციქულის ეპისტოლეები ჩაუვარდა ხელში, მისი წაკითხვის შემდეგ ირწმუნა ქრისტე, მისთვის ცხოვრების შეწირვის სურვილით ანთო, *მამაკაცის სამოსელი გადაიცვა* და მონებთან - პროტიოსთან და იაკინთოსთან

განხილულიდან ნათლად ჩანს, რომ ღანგრის კრების წმ. მამებმა მოცემული (მე-13) კანონის წინაპირობად განსაზღვრეს არათუ დედაკაცის მიერ მამაკაცის სამოსის უბრალოდ (განსაკუთრებული მიზნის გარეშე) შემოსვა, არც ჭეშმარიტი მოღვაწეობის მიზნით მამაკაცად გადაცმა, არამედ ასეთი ქმედება მოჩვენებითი მოღვაწეობის მიზნით. სწორედ ეს კერძო შემთხვევა წარმოადგენს ამ კანონის ამოქმედებისათვის სავალდებულო გარემოებას და კანონის მისგან დამოუკიდებლად განზოგადება დაუშვებელია, რადგან არც მისი შინაარსი და არც კრების სულისკვეთება (მესაღინელთა ერესის დაგმობა) არ იძლევა დედაკაცის მიერ მამაკაცის სამოსით შემოსვასთან დაკავშირებით ზოგადი მსჯელობის საშუალებას.

მესამე და უკანასკნელი კანონიკური აკრძალვა ქალისათვის მამაკაცის, მამაკაცისთვის კი ქალის სამოსის ჩაცმის შესახებ გეხვედება VI მსოფლიო საეკლესიო კრების (სხვაგვარად „ტრულის“ ან V-VI კრების) 62-ე კანონში, რომელიც ძველი ელინური დღესასწაულების და მათ აღნიშვნასთან დაკავშირებული ტრადიციების დაგმობას ეძღვნება:

*„კალანდის, ვოტას, ვრუმალის<sup>412</sup> და მარტის პირველ დღეს აღსრულებული დღესასწაულის მორწმუნეთა*

---

ერთად ნათელილო ეპისკოპოს ელიას ხელით, რომელსაც ევეგნიას შესახებ წინასწარ განეცხადა საღვთო ხილვაში. მღვდელმთავარმა წმიდა დედა აკურთხა, *მამაკაცის სამოსელში გადაცემულ* ევეგნიას სახელით ეღვაწა.“ წმიდათა ცხოვრება. წიგნი მეორე. გამომც: „ბაკმი“. თბ. 2006. გვ: 556 და 575.

<sup>411</sup> Феодор Вальсамон. „Изъяснение священных и божественных правил Святых и Всехвальных Апостол и священных соборов Вселенских и поместных или частных и прочих святых отец“ ([www.agioskanon.ru/sobor/010.htm#13](http://www.agioskanon.ru/sobor/010.htm#13))

<sup>412</sup> კ ა ლ ა ნ დ ა - წარმართული დღესასწაული, ერთი რომელიც დიდებულის პატივსაცემად აღინიშნებოდა (რომელმაც შიმშილობის დროს ერთ თვეს გამოკვება რომაელები; ვ ო ტ ა - ელინური

ცხოვრებიდან სრულიად ამოღება გვნებავს. ამასთანავე, დედაკაცთა სახალხო ცეკვას, რომელსაც დიდი ზიანის მოტანა და ზნეობის შერყვნა შეუძლია, აგრეთვე დედაკაცთა და მამაკაცთა მიერ ელინური ცრუ ღმერთებისადმი საწარმართო ჩვეულების მიხედვით შესრულებულ ცეკვას უკუვაგდებთ, როგორც საქრისტიანო ცხოვრებისათვის უცხოს, და ვადგენთ, რომ არც ერთმა მამაკაცმა სადედაკაცო სამოსელი არ შეიძოსოს, არც დედაკაცმა - სამამაკაცო.

ატიკური, ჯამბაზური, ან თამაშით გასართობი სამსახიობო ნიღაბი არავენ უნდა აიფაროს.<sup>413</sup> ნურც საწნახელში ყურძნის წურვის დროს უხმობენ სადაველი დიონისეს სახელს, ნურც ჭურში ღვინის ჩასხმის დროს იცინიან უწესოდ, როგორც უეცობითა და ამაობის ტრფიალით ეშმაკის საცთურის მოქმედნი.

ვინც ზემოთქმულთაგან რომელიმე საქციელს ჩაიდენს, უკვე იცის და ისე სცოდავს, თუ სასულიერო პირი იყოს, მათ განკვეთას ვბრძანებთ, თუ ერისკაცი - უზიარებელ იყოს.“  
414

ეს კანონი ალბათ ყველაზე ნაკლებ განმარტებას საჭიროებს, რადგან მასში უამრავი ინფორმაციაა გადმოცემული, რომელიც აკრძალული ქმედების შინაარსის ზემოწინით ზუსტი გაგების საშუალებას იძლევა. მიუხედავად ამისა, ვფიქრობ, შეიძლება რამდენიმე დამატებითი ინფორმაციის მოშველიება კიდევ უფრო ცხადყოფს კანონის არსს.

კანონთა განმმარტებლები (მაგ: ეპისკოპოსი ნიკოდიმი (მილაშ) მიმდინარე კანონს აწყვილებენ ამავე, „ტრულის“ კრების 24-ე კანონთან, რომელიც ასევე ელინურ დღესასწაულებს და მათი აღნიშვნის ელინურ-წარმართულ

---

დღესასწაული (ჰანისადმი მიძღვნილი); კ რ უ მ ა ლ ი -  
ელინური დღესასწაული (დიონისესადმი მიძღვნილი).

<sup>413</sup> იგულისხმება სატირული, კომედიური და ტრაგიკული სამსახიობო ხელოვნება.

<sup>414</sup> დიდი სჯულის კანონი. დას. წყარო. გვ:260-261.



ტრადიციების აკრძალვას უკავშირდება: „აქ, როგორც ქრისტიანტათვის შეუფერებელი, განიკითხება წარმართული დღესასწაულები, თამაშები და მოკაზმულობა - წარმართული დროიდან შემორჩენილი.“<sup>415</sup> ამ განმარტებიდან და კანონის ტექსტიდან ცხადად ჩანს, რომ ქალისა და მამაკაცის შესამოსელი და მათი ჩაცმის წესი (ქალები მამაკაცების შესამოსელით და პირიქით) სხვა მოკაზმულობასთან ერთად (სამსახიობო ნიღბები) განიხილება, როგორც წარმართული (ელინური) დღესასწაულის განუყოფელი ნაწილი, ისევე, როგორც მსახიობობა და თეატრალიზებული დადგმები.<sup>416</sup>

ამ კანონის განმარტებისას თ. ბალსამონი რამდენადმე უდრმავედა სამოსლის თემას და წერს: „მარტის თვეში აღინიშნებოდა დიდი ელინური დღესასწაული, რომლის დროსაც გამოხატავდნენ მადლიერებას ჰაერის კეთილშეზავებისათვის და კარგი ამინდებისათვის, როდესაც სრულდებოდა მამაკაცთა და დედაკაცთა ავხორცი სახალხო ცეკვები. ამ ყოველივეს აკრძალვასთან ერთად, წმ. მამებმა

---

<sup>415</sup> მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებებით. ტ. I. გამომც: „ალილო“. თბ. 2007. გვ: 511.

<sup>416</sup> აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე პერიოდის საეკლესიო პრაქტიკაში მსახიობობისა და თეატრალური დადგმების შესახებ არსებობს ასევე არა არათანმიმდევრული დამოკიდებულება. ხშირ შემთხვევაში მოცემულ და მსგავს კანონებს ისე განაზოგადებენ თანამედროვე თეატრსა და მსახიობობაზე, რომ არც კი უკვირდებიან იმ თავისებურებას, რაც ელინურ (წარმართულ) ეპოქასა და საზოგადოებაში მათ გააჩნდათ. კერძოდ, იმ ეპოქის თეატრი კულტ-მსახურების განუყოფელი ნაწილი იყო. ზოგიერთ შემთხვევაში ეს ვლინდებოდა მათი დღესასწაულებში უშუალო ჩართვით, სხვა შემთხვევებში კი, მაშინაც კი, როცა სპექტაკლი დღესასწაული ან კულტის მსახურების გარეშე იდგმებოდა, მისი შინაარსი მთლიანად მითოლოგიზირებული იყო და ძირითად შემთხვევებში ამორალური (ორგიები) ხასიათი ჰქონდა. სწორედ ეს თავისებურება წარმოადგენს იმ აკრძალვის ძირითად და უმთავრეს წინაპირობას, რაც თეატრალური დადგმებისა და მსახიობობის მიმართ მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონებითაა განსაზღვრული (ა.მ).

დაამატეს, რომ მამაკაცებმა არ უნდა ჩაიცივან დედაკაცთა სამოსი და პირიქით, არ გაიკეთონ კომიკური, ტრაგიკული ან სატირული თეატრალური ნიღბები.<sup>417</sup> თ. ბალსამონი იშველიებს რა წმ. იმპერატორი იუსტინიანეს ნოველებს, საკმაოდ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის წარმართული დღესასწაულების ხასიათისა და მათი აღნიშვნისას ჩაცმულობის (სამოსის) მნიშვნელობისა და თავისებურებების შესახებ: „ყველას, ვინც ერში ცხოვრობს, განსაკუთრებით კი იმათ, ვინც სასცენო წარმოდგენებში იღებენ მონაწილეობას, მამაკაცებსა და დედაკაცებს უკრძალავთ ბერ-მონაზონთა სამოსით შემოსვას და მათ წაბაძვას (დაცინვას). ყველამ, ვინც გაბედავს ამ სამოსით შემოსვას, ბერ-მონაზონთა წაბაძვას ან რაიმე ეკლესიურის დაცინვას, დაე იცოდნენ, რომ დაექვემდებარებიან ფიზიკურ სასჯელს და იქნებიან გადასახლებულები.“<sup>418</sup> მოცემული ნოველის ტექსტი კიდევ უფრო მკაფიოდ ადასტურებს თუ როგორი ცენტრალური ადგილი ეკავა სამოსელს და შემოსვის ფორმებს (მათ შორის დედაკათა მიერ სამამაკაცო სამოსელის და პირიქით) წარმართული ღმერთებისადმი მიძღვნილი დღესასწაულების აღნიშვნაში, რომელიც მართლმადიდებელისთვის ეშმაკის მსახურებას გულისხმობს და რიტუალურ დადგმებში, რომელიც უმეტესად აღვირახსნილ და ავხორც (ორგების) ხასიათს ატარებდა. შესაბამისად, ამ კანონის გამოყენების, მისი საშუალებით მამაკაცთათვის სადედაკაცო სამოსელით შემოსვის, ხოლო დედაკაცთათვის - სამამაკაცოთი, აკრძალვის წინაპირობაა - მხოლოდ ისეთი შემოსვა, რომელიც ერთდროულად უკავშირდება სექსუალურ აღვირახსნილობას და წარმართული ღმერთების საკულტო მსახურებას. სხვა მხრივ, ანუ ამ წინაპირობის გარეშე, მოცემული კანონის განზოგადება კანონიკურად დაუშვებელია.

## დასკვნა

<sup>417</sup> Феодор Вальсамон. დასახ. წყარო.

<sup>418</sup> 123-ე ნოველის 64-ე თავი

მოცემულ სტატიაში განხილული ორი საკითხი: *საეკლესიო კანონთა სულისკვეთებისა და მათი განმარტების პრინციპები და დელაკაცის მიერ სამამაკაცო სამოსის ტარებასთან დაკავშირებული კანონიკური განსაზღვრებები* ერთდროულად წარმოადგენს როგორც დამოუკიდებელ, ასევე (ამ სტატიის ფარგლებში) ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებულ კანონიკურ-სამართლებრივ პრობლემებს. ერთის მხრივ საეკლესიო კანონთა სულისკვეთების ზედმიწევნითი ამოკითხვის და მათი განზოგადების პრინციპების ცოდნა ხელს უწყობს მანდილოსნის მიერ მამაკაცის სამოსის ტარებასთან დაკავშირებული კანონიკური პრობლემების გადაწყვეტას, მეორეს მხრივ, კი ეს უკანასკნელი, პირველის სამეცნიერო პრაქტიკაში განხორციელების თვალსაჩინო მაგალითს წარმოადგენს.

*საეკლესიო კანონთა სულისკვეთებისა და მათი განმარტების პრინციპების შესახებ მსჯელობისას* ჩამოყალიბებული დასკვნები სტატიის პირველ ნაწილში წარმოვადგინეთ. რაც შეეხება *დელაკაცის მიერ სამამაკაცო სამოსის ტარებასთან დაკავშირებულ კანონიკურ-სამართლებრივ დასკვნას*, სტატიის მეორე ნაწილში განვითარებული მსჯელობებიდან გამომდინარე, ის შესაძლოა ასე ჩამოვაყალიბოთ:

*საეკლესიო კანონმდებლობით გათვალისწინებული წინაპირობები ანუ ფაქტობრივი გარემოებები, რომელთა არსებობაც დელაკაცისათვის სამამაკაცო სამოსის ტარების აკრძალვას გამოიწვევდა, შემდეგია:*

1. *წარმართული (ელიზური) დღესასწაულების აღნიშვნა და მათ კულტ-მსახურებაში მონაწილეობის მიღება (II რჯ. 22:5; „ტრულის“ კრების 62-ე კანონი);*
2. *სექსუალური სიაშოვნების განცდა და ავხორცული (ორვიები) ხასიათის თეატრალურ დადგმებში მონაწილეობის მიღება (II რჯ. 22:5; „ტრულის“ კრების 62-ე კანონი);*

3. მოჩვენებითი ასკეტური მოღვაწეობა (ღანგრის კრების 13-ე კანონი).

მხოლოდ და მხოლოდ მოცემული მიზნები და მიზეზები წარმოადგენს დელაკაციისათვის სამამაკაცო სამოსის ტარების აკრძალვის წინაპირობებს, სხვა შემთხვევებს ეს კანონები არ ითვალისწინებს და შესაბამისად, მათი განზოგადება ნებისმიერი სახის შემთხვევაზე მეცნიერულად მიზანშეწონილი არ არის.

**Archil Metreveli**

Ma in Church Law and History

### **Wearing of Man's Apparel by Woman (Canonical analyze Summary**

Present research, consist of tow parts. The first – *Spirit of church legislation and interpretation of holy canons* - includes a discussion over the principles and methods of interpretation and generalization of holy canons, although it doesn't settle the question, but focuses on the canonical tradition of enactment respecting particular historical problem, as well as on the need of foreseeing the essence and the historical reality of a particular problem in case of interpretation of holy canon. In the second part – *Church legislation about wearing of man's apparel by woman* - canonical expediency of wearing a man's apparel by woman is discussed. Note that, this part doesn't include discussions about all aspects of the problem, but focuses only on the particular canons related to the problem.

Preparation of the research by this system is caused by the close connection of these tow problems in the modern practice of Georgian Orthodox Church, as stated in the

following: on the one hand, a neglect of practice to interpret holy canon in historical context, creates a problem of fully understanding of spirit of particular canon, and on the other hand, unforeseeing the difference between historical reality, which existed during the enactment, and modern reality disagrees with the scientific methods of interpretation and generalization of the holy canons offered by the Canon Law.

This problem appears in our reality in the following form: while interpreting the holy canons of *Deuteronomy - 22:5 (Old Testament)*, *Regional (Local) Council of Gangra - 13*, *VII Ecumenical Council - 62*, there are discussions about wearing of man's apparel by woman without considering the historical realities, as particular problems, which were preceded by enactment.

Neglecting the absolute difference between historical and modern realities, the prohibition of wearing man's apparel by a woman is spread on wearing of *trousers* by a woman.

Therefore, we have two types of confusion: 1. Equaling modern trousers to the man's historical (existed during the enactment) apparel; and 2. Equaling the spirit of prohibitions of these canons – *transvestism, participation in heathen rituals, supposed ascetic*, to the modern problem - *the threat of sexual temptation of others by the wearing of trousers*.

In a result, we have a very difficult problem, which confronts to the practice of church life, as well as the science of canonical law.

It is impossible to equalize the threat of sexual temptation by wearing of trousers by woman (which still is an underdeveloped and vague problem) with the transvestism, participation in heathen rituals or supposed ascetic. As far as the modern problem, if we consider it as such, in its essence is quite different from the problems set out in these canons, the usage of these canons in respect to this problem is not permitted.

The solution of the problem set out in the present research is to protect the scientific methods and principles of the interpretation and generalization of holy canons offered by the Canon Law. The aim of this research is to remind these principles and methods. The discussion of this concrete issue in

frameworks of particular problem makes it more visible and practically demonstrative.

### **ცირა შალოშვილი**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
იურიდიული ფაკულტეტის სამართალმცოდნეობის  
სპეციალობის ბაკალავრიატის მე-8 სემესტრის სტუდენტი

### **ჯვრისწერის იურიდიული აღიარების პრობლემა**

#### **(სახელმწიფო**

#### **რელიგიასთან მიმართებაში)**

ჯვრისწერის იურიდიული ძალის არ ცნობა დღევანდელი საქართველოს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემაა, ვინაიდან ეს ფაქტი ხელს უწყობს ქვეყანაში დემოგრაფიული პრობლემების კიდევ უფრო გამწვავებას, ესოდენ ზრდის დანგრეული ოჯახების რიცხვს. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქი ჯვრისწერას ასე განმარტავს: “ჯვრისწერის დროს მეფე-დედოფალი ერთი სასმისიდან სვამს ღვინოს. ეს სიმბოლოა არა მარტო მათი ერთად ყოფნისა, არამედ იესო ქრისტესთან, ეკლესიასთან მათი ერთობისა. ახალდაქორწინებულთა ცხოვრება უნდა იქცეს “ლიტურჯიად”, მსახურებად ღვთისა და ქვეყნისათვის. მხოლოდ ამ შეგრძნებით, ამ რწმენით უნდა ეზიარონ ისინი ქორწინების საიდუმლოს, თასი ბოლომდე მხოლოდ ასეთი ცხოვრებით შეისმება.”<sup>419</sup>

დღეს მოქმედი კანონმდებლობა ნამდვილად არ იზიარებს ამ აზრს და “ერთხელ ქორწინების პრინციპი” სამოქალაქო სამართლსათვის უცნოა. საკითხის

---

<sup>419</sup> საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1987. საპატრიარქოს გამოცემა გვ. 12.

აქტუალობიდან გამომდინარე, გადაწყვეტეთ, განვიხილოთ საქართველოში სახელმწიფო რელიგიის გამოცხადების საჭიროების საკითხი, ჯვრისწერისათვის იურიდიული ძალის მინიჭებასთან დაკავშირებით.

უმთავრესია, განვსაზღვროთ ქრისტიანობის კანონმდებლობით განმტკიცებული ადგილი და როლი სახელმწიფოში. ევროკავშირის დასკვნით, საქართველოში ქრისტიანობა არის დეფაქტო უპირატესი რელიგია, რაც გამოიხატება რიგ უპირატესობებში სხვა აღმსარებლობებთან მიმართებაში. კონსტიტუციის მე-9 მუხლი აცხადებს რწმენისა და აღმსარებლობის სრულ თავისუფლებას, თუმცა აღიარებს საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში და მის დამოუკიდებლობას სახელმწიფოსაგან (საქართველოს კონსტიტუცია, 2010. მუხლი 9). საკმაოდ რთულია, იმის განსაზღვრა, რას ვგულისხმობთ – აღარებაში – თუ არ ვახდენთ საეკლესიო სამართლის, თუნდაც ყველაზე მნიშვნელოვანი, პრინციპების ინტეგრაციას კანონმდებლობაში, რაც ბევრ პრობლემას გადაჭრიდა. აქვე გვინდა, კიდევ ერთი საკითხი აღვნიშნოთ: კერძოდ, საქართველოს სახელმწიფოსა (შემდგომში სახელმწიფო) და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებლურ ეკლესიას (შემდგომში ეკლესია) შორის არსებული კონსტიტუციური შეთანხმების მე-3 მუხლში ვკითხულობთ: “სახელმწიფო აღიარებს ეკლესიის მიერ შესრულებულ --- ჯვრისწერას კანონმდებლობით დადგენილი წესით. სამართლობრივ ურთიერთობაში გამოიყენება ქორწინების სამოქალაქო რეგისტრაციის მონაცემები.” (კონსტიტუციური შეთანხმება საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის - მუხლი 3)

ამ შემთხვევაშიც ვაწყდებით “აღიარების” ფარგლების განუსაზღვრელობის პრობლემას და მივდივართ სავალალო დასკვნამდე: კანონმდებელი ორაზროვანი ნორმებით ცდილობს, თავიდან აიცილოს ესოდენ მნიშვნელოვანი პრობლემის

გადაჭრა – ცნებების დეფინიცია, რაც თავის მხრივ, ცხადია, დიდ აზრთა სხვადასხვაობას გამოიწვევს.

საეკლესიო სამართლითვცა განსაზღვრული: სახელმწიფოს საეკლესიო კანონმდებლობის უფლება ენიჭება მხოლოდ და მხოლოდ მაშინ, თუ მისი წყობილების ფორმა არის მონარქია. დანარჩენ შემთხვევაში სახელმწიფოს შეუძლია მხოლოდ და მხოლოდ შეასრულოს კანონიკური სამართლის მოთხოვნა<sup>420</sup>. თუმცა, ზემოხსენებული ნორმა ცხადყოფს, რომ ჩვენი სახელმწიფო თავს იკავებს ამ მოთხოვნების შესრულებისაგან, თუნდაც ის რად ღირს, რომ აბსოლუტურად გაურკვეველი მიზეზების გამო, სრულიად დაუსაბუთებლად იქნა კანონმდებლის მიერ ნორმა შეცვლილი, რომელიც კონსტიტუციური შეთანხმების პროექტში ასე იყო ჩაწერილი: “სახელმწიფო აღიარებს საეკლესიო სამართლის ნორმების მიხედვით განხორციელებული ქორწინების შედეგებს, თუ ეს აქტი რეგისტრირებულია სამოქალაქო აქტების რეგისტრაციის ორგანოში”<sup>421</sup>.

ჯვისწერას იურიდიული ძალა დაეკარგა 1921 წლის ქართული კონსტიტუციით, აქვე შეწყდა საქართველოში ქრისტიანობისათვის სახელმწიფო რელიგიის სტატუსი და განისაზღვრა რწმენის თავისუფლება, რასაც დღემდე დემოკრატიული იდეებით ხსნიან. საქართველოში IV საუკინიდან არსებობდა სახელმწიფო რელიგია, ამ პერიოდიდანვე ჯვრისწერას სამართლებრივი ძალა ჰქონდა, თუმცა ამ ფაქტს არასოდეს შეუქმნია, თუნდაც სულ იოტისოდენა პრობლემა, ჩვენს ქვეყანაში ოდიოგანვე მცხოვრები სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენლებისათვის, ამიტომ ამ საკითხით ესოდენ ხშირი აპელირება გაუმართლებლად და უსაფუძვლოდ მიგვაჩნია. სახელმწიფო რელიგიის ქონა- არ ქონა ვერ განსაზღვრავს ქვეყანაში

---

<sup>420</sup> დ. ჩიკვაძე, “საეკლესიო სამართალი” თბ., 2008, გვ. 37.

<sup>421</sup> მ. ცაცანაშვილი. “სახელმწიფო და რელიგია” თბ., 2001. გვ.,



დემოკრატიის ხარისხს; ამის კიდევ ერთ დასტურად შეგვიძლია, მოვიყვანოთ ევროკავშირის წევრი ქვეყნები, რომელთაც აქვთ სახელმწიფო რელიგია: ფინეთი, ნორვეგია, ბრიტანეთი, საბერძნეთი, კვიპროსი, დანია, ვატიკანი. ამ ქვეყნებში ასევე იურიდიული ძალა აქვს ჯვისწერას და წყვილს შეუძლია, გადაწვიტოს, იქორწინებს საეკლესიო თუ სამოქალაქო წესით. საეკლესიო ქორწინების შემთხვევაში მხოლოდ ჯვრისწერის მოწმობის რეგისტრაცია ზდება სამოქალაქო აქტების რეგისტრაციის ორგანოში.

სამართლიანობა მოითხოვს აქვე აღვნიშნოთ, თუ რა პრობლემებს შექმნის ჯვრისწერისათვის იურიდიული ძალის მინიჭება, ქართულ სამართლებრივ სივრცესა თუ საზოგადოებაში; უმთავრესი ეს არის, საქორწინო ასაკისამწუხაროდ, ხშირია ფაქტები, როდესაც ჯვარს სწერენ არასრულწლოვან პირებს (18 წელია განსაზღვრული კანონმდებლობით, ემანსიპაციის შემთხვევაში-16), რაც ძალიან გაართულებს სახელმწიფოს მხრიდან ქმედუნარო პირების (18 წლამდე პირი, არა არის ქმედუნარიანი, შესაბამისად მას არ აქვს ქორწინების უფლება, ემანსიპაციის დროს ეს ზღვარი 16 წელზე ჩამოდის) ქორწინების აღიარებას და ეს ცხადიც არს... ამიტომ მიგვაჩნია, რომ თავის მხრივ, ეკლესიაც უნდა წავიდეს დათმობაზე და მკაცრად აიკრძალოს არასრულწლოვან პირთა ქორწინება. შემდეგი პრობლემა ეს არის, განქორწინება. სამოქალაქო სამართალი არანაირ შეზღუდვას არ აწესებს ამ საკითხთან მიმართებაში, საეკლესიო სამართლის მიხედვით განქორწინება და ყოველი შემდგომი ქორწინება (თუმცა არაუმეტეს სამისა) იკონომიით დადგენილი გამოწაკლისია და რთული და ხანგრძლივი პროცედურების გავლაა საჭირო, რაც საკმაო უსიამოვნებას გამოიწვევს საზოგადოების გარკვეული ნაწილის მხრიდან, თუმცა აქ კიდევ ერთხევ განვმეორდებით და ვიტყვით, რომ გვსურს ჯვისწერას მიენიჭოს იურიდიული ძალა, თუმცა არ ვითხოვთ და არც ვთვლით საჭიროდ, მას სავალდებულო ძალა ჰქონდეს. საეკლესიო საიდუმლოების შესრულება მოეთხოვებათ და ხელწვიფებათ ეკლესიის წევრებს, ამისათვის

კი მხოლოდ ნათლობა არ არის საკმარისი, აუცილებელია რიგი წესების დაცვა... ვფიქრობთ, ჯვრისწერისათვის იურიდიული ძალის მინიჭება ქართველ წყვილებს დააფიქრებს მის რეალურ ღრმა აზრზე, გააცნობიერებენ მის უდიდეს ნიშნელობას...

უნდა განვიხილოთ ასევე ერთი უმნიშვნელოვანესი სამართლებრივი საკითხი: საქართველოს სამოქალაქო კოდექსის 50-ე მუხლის თანახმად: “გარიგება არის ცალმხრივი, ორმხრივი ან მრავალმხრივი ნების გამოვლენა, რომელიც მიმართულია სამართლებრივი ურთიერთობის წარმოშობის, შეცვლის ან შეწყვეტისაკენ” (საქართველოს სამოქალაქო კოდექსი, 2010, უხლი 50). შინაარსიდან გამომდინარე, ვთანხმდებით იმ ფაქტზე, რომ ქორწინება არის სამოქალაქო-სამართლებრივი გარიგება, რომელიც მიმართულია სამართლებრივი ურთიერთობის წარმოშობისაკენ; ჯვრისწერისას ისევე, როგორც ქორწინების სამოქალაქო რეგისტრაციის დროს, ხდება ორმხრივი ნების გამოვლენა, რაც საკმაოდ ბუნდოვანს ხდის, თუ რის საფუძველზე არ თვლის კანონიერ გარიგებად კანონმდებელი ჯვრისწერისას გამოვლენილ ორმხრივ ნებას.

რაც შეეხება სახელმწიფო რელიგიის საკითხს, აქ დასკვნის სახით უნდა აღვნიშნოთ, რომ სახელმწიფო რელიგიის აღიარება, თავისთავად ყველაფერს თავის ადგილზე ვერ დაალაგებს, ამასთან არც იმ აზრს ვიზიარებთ, რომ მხოლოდ სახელმწიფო რელიგიის აღიარებას, მის სამართლებრივ რეგულირებას, შეუძლია ჯვრისწერისათვის იურიდიული ძალის მინიჭება... ჩვენ უბრალოდ ვცდილობთ, სამართლებრივი კუთხით განვიხილოთ ჯვრისწერისათვის იურიდიული ძალის მინიჭების საჭიროება, ამასთან დავანახოთ საზოგადოებას, რომ სახელმწიფო რელიგიის არსებობა ქვეყანაში სრულებით არ ნიშნავს მის არადემოკრატიულობას, თუმცა არც ხსენებული საკითხისათვის აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. რუსეთის ფედერაციაში არ არის სახელმწიფო რელიგია, თუმცა იქ საეკლესიო ქორწინებას აქვს სამართლებრივი ძალა. სახელმწიფო რელიგიის არსებობის

გვერდის ავლით, ჯვრისწერისათვის იურიდიული ძალის მინიჭება, ვფიქრობთ, მეტად გააზრებული იქნება, როგორც საზოგადოების, ისე კანონმდებლის მხრიდან, დანახული იქნება საჭიროება და ის სარგებელიც რაც რეალურად მოჰყვება საეკლესიო სამართლის უმნიშვნელოვანესი პრინციპების ინტეგრაციას კანონმდებლობაში.

---

**Tsira Shaloshvili**

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
The student of VIII semester of faculty of law

**Problem of Juridical recognition of wedding  
(in relation to State Religion)**

**Summary**

Legal non-recognition of wedding is one of the important problem of Georgia today, as this fact causes more exasperation of demographic problems in the country , because it increases the number of divorced families. “The principle of single marriage” is not familiar for the Civil Law. Based on the topicality of the problem, we decided to consider the problem of necessity of declaration of State Religion in Georgia in relation to conferring the legal status to the fact of wedding. The place of legality of Christian Religion in Georgia is rather unclear. The Article No 9 of the Constitution of Georgia declares complete freedom of faith and confession, though it admits especial role of Apostle Autocephaly of Orthodox Church in the History of Georgia and its independence from the Government, but still, the borders of admission is not definite, it is not cleared out. The same problem arises in case of legal regulation of wedding, as due to the Law of Georgia “The Government admits wedding ceremony performed by Church according to the rules, stated by the Law. In Legal relations are

used only the data of Civil Registration of Marriage”. As it is well shown here, the Law avoids the definition of concepts and by ambiguous norms makes attempt to keep away from the problems concerning solving this issue. It is clear, that conferring legal status to wedding will arise a lot of problems (for instance: age of marriage, complicated procedures of divorce), but we would like to clarify, that we consider that it is necessary to confer only the juridical force to wedding but not obligatory feature. We also mention here, that in many European countries wedding has got legal force and the newlyweds may have choice – either they make registration according to the Civil Law, or they will register their marriage by wedding ceremony. In our opinion, it is not necessary to have State Religion in the country in order to confer legal status to wedding/

**ნათია შკუბულიანი**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
იურიდიული ფაკულტეტის სამართალმცოდნეობის  
სპეციალობის  
ბაკალავრიატის VIII სემესტრის სტუდენტი

**საქართველოს სახელმწიფოსა და ქართული ეკლესიის  
ურთიერთობის საკითხისათვის**

**(საკუთრებასა და სხვა ქონებრივ უფლებებთან  
დაკავშირებით)**

საქართველოს მთელი კულტურა, ლიტერატურა, ხელოვნება მთლიანად დაფუძნებულია ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე, მართლმადიდებლობაზე იყო აგებული საქართველოს კანონმდებლობა წარსულში.

ბუნებრივია, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობაც საქართველოს გაქრისტიანების დროიდან ძალზედ აქტუალურ თემად ითვლებოდა და დღემდე ასე რჩება. საქართველოს, ისევე როგორც სხვა დანარჩენი ქრისტიანული ქვეყნების მეთაურები, ყოველთვის დიდ პასუხისმგებლობას გრძნობდნენ ეკლესიის წინაშე და ყველანაირად ხელს უწყობდნენ მის საქმიანობას. ჩვენი ქვეყნის ხანგრძლივ ისტორიაში აღსანიშნავია დავით აღმაშენებლის მიერ მწიგობართუხუცეს–ჭყონდიდელის თანამდებობის შექმნის ფაქტი, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმას, თუ რაოდენ შემჭიდროებული და დაახლოებული იყო ერთმანეთთან ქართული ეკლესია და სახელმწიფო.

თუ გადავხედავთ საქართველოს ეკლესიის ისტორიულ განვითარებას, ვნახავთ, რომ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების დღიდან სახელმწიფო და ეკლესია ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირითა და ურთიერთობით ახორციელებდნენ ქვეყნის მართვა-გამგეობას. ეს მშვიდობიანი ურთიერთობა ძალზედ უხეშად დაირღვა რუსეთის იმპერიის მიერ 1801 წელს უძველესი ქართული სახელმწიფოებრიობის, ხოლო 1811 წელს მრავალსაუკუნოვანი ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმებით. 1921 წლის კონსტიტუციამ სახელმწიფო და რელიგია ერთმანეთისაგან განაცალკევა, ხოლო ყველა სარწმუნოებას თანაბარი უფლებები მიანიჭა. მას თან მოჰყვა ათეიზმის მრავალწლიანი ეპოქა, როცა სავსებით უგულებელყოფილ იქნა სარწმუნოება.

დღეისათვის, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის ზოგადი რეგულირება ასახულია

საქართველოს კონსტიტუციის მე-9 მუხლში,<sup>422</sup> რომლის მიხედვითაც “სახელმწიფო აცხადებს რწმენისა და აღმსარებლობის სრულ თავისუფლებას, ამასთან ერთად, აღიარებს საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებლური ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში და მის დამოუკიდებლობას სახელმწიფოსაგან.” ეს ფაქტი ნათლად დაგვანახებს იმას, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი ქვეყნის ხელისუფლება აღიარებს საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის ძალიან დიდ როლს ქვეყნის მრავალწლოვან ისტორიაში, საჭიროდ აღარ მიიჩნევს ეკლესიის ჩარევას ქვეყნის საქმიანობაში და მას დამოუკიდებელ ერთეულად აცხადებს. 2001 წლის 30 მარტის ცვლილებით მე-9 მუხლს დაემატა მე-2 პუნქტი, სადაც აღნიშნული არის, რომ “სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა განისაზღვრება კონსტიტუციური შეთანხმებით, რომელიც სრულად უნდა შეესაბამებოდეს საერთაშორისო სამართლის საყოველთაოდ აღიარებულ პრინციპებსა და ნორმებს, კერძოდ კი, ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა სფეროში.”<sup>423</sup> დღეისათვის ურთიერთობა საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის რეგულირდება სწორედ ამ კონსტიტუციური შეთანხმების საფუძველზე, რომელსაც ხანგრძლივი მომზადებისა და განხილვის შემდეგ, 2002 წლის 14 ოქტომბერს, მცხეთის სვეტიცხოვლის საკათედრო ტაძარში მოეწერა ხელი. აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ ეს დოკუმენტი, საქართველოს უზენაესი კანონის მე-6 მუხლის

---

<sup>422</sup> საქართველოს კონსტიტუცია (1995 წლის 24 აგვისტო). მე-9 მუხლი.

<sup>423</sup> საქართველოს კონსტიტუცია (1995 წლის 24 აგვისტო). მე-9 მუხლი.

თანხმად, იერარქიულ საფეხურზე თავად კონტიტუციის შემდგომ დგას და აქვს უპირატესი იურიდიული ძალა შიდასახელმწიფოებრივი ნორმატიული აქტების მიმართ.

თავად შეთანხმება 12 მუხლისგან შედგება. თითოეული მათგანი სახელწიფოსა და ეკლესიას შორის ურთიერთობის რეგულირებას წარმოადგენს სხვადასხვა სფეროში, როგორცაა, მაგალითად განათლება, სამხედრო ვალდებულებები, ჯვრისწერა. აღნიშნულ ნაშრომში განვიხილავთ კონკორდატს საკუთრებასა და სხვა ქონებრივ ურთიერთობებთან დაკავშირებით<sup>424</sup>.

სასურველი იქნება, თავდაპირველად მოვახდინოთ ტერმინების: საკუთრებისა და ქონების დეფინიცია. საკუთრება, როგორც სამართლებრივი ინსტიტუტი, ესაა სამართლებრივი ნორმების სისტემა, რომლებიც არეგულირებენ მესაკუთრის კუთვნილი ნივთის ფლობის, სარგებლობისა და განკარგვის ურთიერთობებს მესაკუთრის სურვილისამებრ მისსავე ინტერესებში, ასევე მისი სამეურნეო მმართველობის სფეროში ყველა მესამე პირის ჩარევის აღმოფხვრას. საკუთრება, როგორც სუბიექტური უფლება, ესაა მესაკუთრეზე განმტკიცებული იურიდიულად უზრუნველყოფილი ფლობდეს, ისარგებლოს და განკარგოს მისი კუთვნილი ქონება.<sup>425</sup> რაც შეეხება ქონებას, ეს არის სამოქალაქო სამართალდამოკიდებულებათა ერთ-ერთი ობიექტი. ყველაზე ხშირად ქონების ქვეშ იგულისხმება ცალკეული ნივთები ან მათი ერთობლიობა. რიგ შემთხვევაში

---

<sup>424</sup> საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის დადებული კონსტიტუციური შეთანხმება (2002 წლის 14 ოქტომბერი)

<sup>425</sup> საქართველოს სამოქალაქო კოდექსი. (1997 წლის 25 ნოემბერი) 170-ე მუხლი. / სოლომონ თეზელიშვილი. “იურიდიული ენციკლოპედია” თბილისი. 2008წ. გვ. 487

ქონებად იწოდება აბსტრაქტული ქონებრივი უფლებები.<sup>426</sup>

დავუბრუნდეთ ისე კონსტიტუციურ შეთანხმებას. აღნიშნულ დოკუმენტში საკუთრების უფლებას ეხება მე-6, მე-7 და მე-8 მუხლები. მათგან განვიხილავთ უშუალოდ საკუთრებასა და ქონებრივ უფლებებთან დაკავშირებულ ნორმებს. მე-6 მუხლის მიხედვით, ეკლესიის საკუთრება და სხვა ქონებრივი უფლებები დაცულია კანონით. ეკლესიის საკუთრებაში შეიძლება იყოს ნებისმიერი ქონება, რომელიც არ არის აკრძალული საქართველოს კანონმდებლობით. ეკლესია თავის არასალვითისმსახურო ქონების ფლობას, სარგებლობასა და განკარგვას ახორციელებს საეკლესიო სამართლებრივი ნორმებითა და საქართველოს მოქმედი კანონმდებლობით. ეკლესიის მიერ წარმოებული სალვითისმსახურო პროდუქცია – მისი დამზადება, შემოტანა, მიწოდება და შემოწირულობა, ასევე არაეკონომიკური მიზნით არსებული ქონება და მიწა გათავისუფლებულია გადასახადებისაგან.<sup>427</sup>

საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია დაარსების დღიდან ძლიერ ორგანიზაციას წარმოადგენდა, რომელიც ფლობდა დიდძალ ქონებას. სახელმწიფო ყოველთვის მფარველობდა და იცავდა ეკლესიის ქონებას და მას შეუხებლად აცხადებდა. არსებული მდგომარეობა შეიცვალა 1811წელს, რუსეთის

---

<sup>426</sup> საქართველოს სამოქალაქო კოდექსი. (1997 წლის 25 ნოემბერი) 147-ე მუხლი. / სოლომონ თეზელიშვილი. “იურიდიული ენციკლოპედია” თბილისი. 2008წ. გვ. 632

<sup>427</sup> საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის დადებული კონსტიტუციური შეთანხმება (2002 წლის 14 ოქტომბერი) მუხლი 6.



მიერ საქართველოს ავტოკეფალიის გაუქმებით, როცა ეკლესიის საკუთრებას არათუ იცავდა სახელმწიფო, არამედ ახდენდა საეკლესიო ნაგებობების თავლებად, თეატრებად, აბანოებად გადაკეთებას. დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ კი, საქართველოს პრეზიდენტის ბრძანებულებით ეკლესია გათავისუფლდა გადასახადებისგან, ხოლო სახელმწიფომ თავის თავზე აიღო ვალდებულება დაეცვა ეკლესიის ქონება. შეთანხმების მე-ნ მუხლის მიხედვით, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეკლესიის საკუთრებაში შეიძლება იყოს ნებისმიერი ქონება, რომელიც არ არის აკრძალული საქართველოს კანონმდებლობით. ამ ნორმის გათვალისწინებით, ეკლესიას უფლება არ აქვს ფლობდეს და სარგებლობდეს ისეთი ნივთებით, როგორიცაა სამხედრო დანიშნულების ტექნიკა, იარაღი, ასევე აკრძალული ნივთიერებები (გარკვეული კატეგორიის შხამ-ქიმიკატები, ტოქსიკური ნივთიერებები და ა.შ.). შეთანხმების ეს ნორმა, ვფიქრობთ, უბრალო ფორმალობას წარმოადგენს, რადგან საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია თავად ქრისტიანული სარწმუნოებიდან გამომდინარე, უარს ამბობს მსგავსი ნივთების საკუთრებაში არსებობასა და გამოყენებაზე. ყოვლად წარმოუდგენელია საეკლესიო პირები იარაღით ხელში ან სამხედრო დანიშნულების ტექნიკასთან რაიმე კავშირში.

ეკლესია თავის არასაღვთისმსახურო ქონების ფლობას, სარგებლობასა და განკარგვას ახორციელებს საეკლესიო სამართლებრივი ნორმებითა და საქართველოს მოქმედი კანონმდებლობით.<sup>428</sup> უპრიანი

---

<sup>428</sup> საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის დადებული

იქნება, თავდაპირველად აღნიშნოთ, რომ საღვთისმსახურო ქონება, ესაა ტაძრები, მონასტრები, საეკლესიო დანიშნულების ნაგებობანი, წმინდა ნაწილები, წმინდა რელიკვიები, საეკლესიო ნივთები, სასულიერო-საგანმანათლებლო ლიტერატურა, ასევე ამ დანიშნულების ტელეპრდუქცია და სხვა.<sup>429</sup> აქედან გამომდინარე, არასაღვთისმსახურო ქონება შეიძლება იყოს სხვა დანარჩენი, მაგალითად, მიწები, სხვადასხვა დანიშნულების შენობები, ტექნიკა, კომპიუტერები და ა.შ. აღნიშნულ ნივთებით ფლობას და სარგებლობას ეკლესია უკვე არა მხოლოდ კანონიკური, არამედ სახელმწიფოს კანონმდებლობის მიხედვითაც ახორციელებს.

როგორც მე-6 მუხლის შინაარსის აღწერისას აღინიშნა, ეკლესიის მიერ წარმოებული საღვთისმსახურო პროდუქცია – მისი დამზადება, შემოტანა, მიწოდება და შემოწირულობა, ასევე არაეკონომიკური მიზნით არსებული ქონება და მიწა გათავისუფლებულია გადასახადებისაგან. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სახელმწიფო ეკლესიის მიერ განხორციელებულ წარმოებით საქმიანობას ორგვარად აწესრიგებს: გადასახადებს უწესებს არასაღვთისმსახურო პროდუქციის წარმოებას, ხოლო მეორეს მხრივ, საღვთისმსახურო პროდუქციის წარმოებას ათავისუფლებს გადასახადებისგან. ეს უკანასკნელი გაგრძელებაა იმ უძველესი ტრადიციისა, რომელიც საქართველოს სამეფოში არსებობდა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ გადასახადებისაგან გათავისუფლება

---

კონსტიტუციური შეთანხმება (2002 წლის 14 ოქტომბერი) მუხლი მე-6

<sup>429</sup> სოლომონ თეზელიშვილი. “იურიდიული ენციკლოპედია” თბილისი. 2008წ. გვ. 321

ეხება მხოლოდ საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელ ეკლესიას და არა ნებისმიერ ფიზიკურ თუ იურდიულ პირს, რომელიც აწარმოებს საღვთისმსახურო პროდუქციას<sup>430</sup>.

კონსტიტუციური შეთანხმების მე-7 მუხლის 1-ლი ნაწილის მიხედვით, სახელმწიფო ეკლესიის საკუთრებად ცნობს საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე არსებულ მართლმადიდებლურ ტაძრებს, მონასტრებს (მოქმედს და არამოქმედს), მათ ნანგრევებს, აგრეთვე, მიწის ნაკვეთებს, რომლებზეც ისინია განლაგებული.<sup>431</sup> აღნიშნული ნორმის შეთანხმებაში გაწერით მრავალწლიანი პრობლემა მოგვარდა. როგორც თემის დასაწყისში აღვნიშნეთ, საბჭოთა ხელისუფლების მიერ ეკლესიას ჩამოერთვა მრავალი ტაძარი თუ მონასტერი, რომელიც ეკლესიისათვის შეუსაბამო ნაგებობებად იქნა გამოყენებული. მართალია, დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ, მათი უდიდესი ნაწილი ეკლესიას დაუბრუნდა, მაგრამ ზოგიერთი კვლავ რჩებოდა სახელმწიფოს კუთვნილებად. კონსტიტუციური შეთანხმების დადების შემდეგ კი, საქართველოს ტერიტორიაზე არსებული ყველა მონასტერი და ტაძარი ისევ ეკლესიას დაუბრუნდა.

ძალზედ საინტერესოა შეთანხმების მე-8 მუხლი საეკლესიო საგანძურთან დაკავშირებით. სახელმწიფო ეკლესიის საკუთრებად ცნობს სახელმწიფო დაცვაში

---

<sup>430</sup> დავით ჩიკვაძე. “საქართველოსა სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის კონსტიტუციურის შეთანხმების კომენტარები” თბილისი. 2005. გვ. 29

<sup>431</sup> საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის დადებული კონსტიტუციური შეთანხმება (2002 წლის 14 ოქტომბერი) მუხლი 7.

(მუზეუმებში, საცავებში) მყოფ საეკლესიო საგანძურს (კერძო საკუთრებაში არსებული ნაწილის გარდა). ზემოაღნიშნული საეკლესიო საგანძური, როგორც საერთო-ეროვნული საგანძურის ნაწილი, არის სახელმწიფოსა და ეკლესიის ერთობლივ მფლობელობაში მოქმედი კანონმდებლობის შესაბამისად (წმიდა ნაწილებისა და წმიდა რელიკვიების გარდა).<sup>432</sup>

ის საეკლესიო საგანძური, რომელიც მუხლის პირველ ნაწილშია ნახსენები, თავიდანვე საეკლესიო ღვთისმსახურებისთვის შეიქმნა, დროთა განმავლობაში კი, თავიანთი ღირებულების, სილამაზის გათვალისწინებით, ერის საგანძურად იქცა. ყოველთვის არსებობდა ადამიანთა კატეგორია, რომლებიც ეკლესიის საქმიანობაში რაიმე დასაძრახს პოულობდნენ. იყო მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ეკლესიაში ხატებს სათანადოდ არ ექცეოდნენ, არ უფროსლდებოდნენ, რის შედეგადაც ხატები ზიანდებოდა. ამიტომ უკეთესი იქნებოდა მათი შენახვა თუნდაც მუზეუმებში ან სხვა სახის საცავებში. თუმცა, შეთანხმების ამ ნორმამ აღნიშნული საკითხი საბოლოოდ დაარეგულირა და აღარ არის სხვადასხვა მოსაზრება იმასთან დაკავშირებით, თუ სად უნდა ინახებოდეს ხატი.<sup>433</sup>

რაც შეეხება მე-7 მუხლის მე-2 ნაწილს, (ზემოაღნიშნული საეკლესიო საგანძური, როგორც საერთო-ეროვნული საგანძურის ნაწილი, არის სახელმწიფოსა და ეკლესიის ერთობლივ მფლობელობაში მოქმედი კანონმდებლობის შესაბამისად

---

<sup>432</sup> აქ. მუხლი 8

<sup>433</sup> დავით ჩიკვაიძე. “საქართველოსა სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის კონსტიტუციურის შეთანხმების კომენტარები” თბილისი. 2005წ. გვ. 33

(წმიდა ნაწილებისა და წმიდა რელიკვიების გარდა)). აღნიშნულის გათვალისწინებით სახელმწიფომ თავის თავზე აიღო

ერთგვარი დახმარების ვალდებულება იმ მატერიალურ ფასეულობებზე, რომელთა შენახვაც და მოვლა-პატრონობაც ეკლესიას რაიმე მიზეზით არ შეუძლია. ეს არ ეხება წმიდა ნაწილებსა და წმიდა რელიკვიებს (მაგალითად, წმინდანთა სხეულის ნაწილები, მაცხოვრის სამსჭვალე, წმინდა ნინოს ვაზის ჯვარი და ა.შ.), რომლებიც სახელმწიფოს მფლობელობაში არ შედის.

ამდენად, კონსტიტუციური შეთანხმების ხელმოწერით დაიწყო ახალი ეტაპი საქართველოს მრავალსაუკუნოვანი მართლმადიდებელი ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთდამოკიდებულებაში, რითაც მოგვარდა ბევრი პრობლემა საკუთრებასა და სხვა ქონებრივ უფლებებთან დაკავშირებით, რომლებიც ესოდენ აქტუალურია თანამედროვე ყოფაში.

**Natia Shkubuliani**

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
The student of VIII semester of faculty of law

**For the Issue of Relation between State of Georgia and  
Georgian Church (in connection to patrimony and  
other proprietary rights)**

**Summary**

The thesis discusses constitutional agreement on patrimony and other proprietary rights between Georgian Orthodox Church and state of Georgia. The mentioned document was signed on October 14, 2002 in Svetitskhoveli Cathedral Church in Mtskheta.

Articles 6, 7 and 8 of the agreement regulate relations between state of Georgia and Georgian Church in connection to patrimony. These articles consist of several paragraphs, but main concept of the issue is expressed in the following norms: Patrimony of the Church and other proprietary rights are protected by law. The Church may own any kind of property not prohibited by the legislature of Georgia. The Church owns, uses and manages its non-service property in accordance with church legal norms and applicable law of Georgia. Service produce manufactured, imported and distributed by the Church as well as donations and land of non-economic use are free of taxes. The state recognizes orthodox churches, monasteries (active and inactive), their ruins and plots on which they are located on the whole territory of Georgia to be in the ownership of the Church. The state recognizes church treasury (except for that in private ownership) under state protection (in museums, depositories) to be in the ownership of the Church. The above treasure as a part of entire national treasure is under joint ownership of the

state and the Church according to applicable law of Georgia (except for holy parts and relics).

In a hierarchical system, according to the Constitution of Georgia, the above constitutional agreement comes after the supreme law of Georgia. This document resolved problems that faced both the state and the Church for a long time. And the problem was caused by abolishing Georgia's centuries-long statehood in 1801 by Russia and abolishing autocephaly of Georgian Church in 1811 leading to confiscation of almost entire patrimony including churches, monasteries and other ecclesiastical inventory.

**ავტორთა საყურადღებოდ :** გთხოვთ წარმოადგინოთ სტატიები A4 ფორმატზე Microsoft Word-ში აკრეფილი, ელექტრონულ ვერსიასთან ერთად. სტატიები დაიბეჭდება სარედაქციო კოლეგიის თანხმობის შემთხვევაში.

დამატებითი ინფორმაციისთვის დაგვიკავშირდით:

**ქეთევან პავლიაშვილი**

ელ-ფოსტა: ketevan.pavliashvili@yahoo.com

ტელ. 223-06-96 ; 599. 27-31-13

**მიხეილ ქართველიშვილი**

ელ.ფოსტა: mikheil.kartveli@gmail.com,

ტელ. 232-43-88; 593. 94-84-50

**ეთერ ბოკელავაძე**

ელ-ფოსტა: eter.bokelavadze@yahoo.com,

ტელ. 234-42-49; 598. 21-53-50

**Submission for Authors:** Please prepare the Article in Microsoft Word A4 format, with electronic version, the articles will be published in case to consent of Reviewer Board.

For more Information contac us :

**Ketevan Pavliashvili**

E-mail: ketevan.pavliashvili@yahoo.com,

Tel. 223-06-96; 599. 27-31-13

**Mikheil Kartvelishvili**

E-mail: mikheil.kartveli@gmail.com,

Tel. 232-43-88; 593. 94-84-50

**Eter.bokelavadze**

E-mail: eter.bokelavadze@yahoo.com,

Tel. 234-42-49; 498. 21-53-50