

ს ვ ე ტ ი ს ხ ო ვ ე ლ ი

სამეცნიერო საისტორიო ჟურნალი

Svetitskhoveli

Scientific Historical Journal

ISSN: 1987 - 6874

№1, 2017





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

მთავარი რედაქტორი: მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე

მთავარი რედაქტორის
მოადგილეები:

აკადემიკოსი ნანა ხაზარაძე
დეკანოზი ლევან მათეშვილი
მამუკა მაცაბერიძე

სარედაქციო საბჭო:

ზურაბ გასიტაშვილი
ივანე გორგიძე
ვახტანგ გურული
ალექსანდრე გრიგოლიშვილი
გიორგი კოკოშაშვილი
თამარ ლომინაძე
შალვა ნაცყეზია
გივი ღამბაშიძე
არჩილ ფრანგიშვილი
ტარიელ ფუტყარაძე
მაკა ხართიშვილი
თემურ ჯაგოდნიშვილი
გურამ ჯაგაზაძე

პასუხისმგებელი მდივანი:

ქეთევან მახაშვილი

© სვეტიცხოველი

სამეცნიერო სტატიები რეცენზირდება სარედაქციო საბჭოს მიერ.
მასალის გადაბეჭდვა რედაქციის თანხმობის გარეშე დაუშვებელია.
ISSN 1987-6874

გამომცემლობა „ტექნიკური უნივერსიტეტი“, 2013.



ედღვნება უწმიდესისა და უნეტარესის
სრულიად საქართველოს კათალიკოს-
პატრიარქის, მცხეთა-თბილისის
მთავარეპისკოპოსის და ცხუმ-აფხაზეთის
მიტროპოლიტის ილია მეორის
დაბადებიდან 85 და ინტრონიზაციის 40
წლისთავს





ჟურნალ
„სვეტიცხოველის“, 1917 წლის დეკემბრის,
ყდის ფრაგმენტი

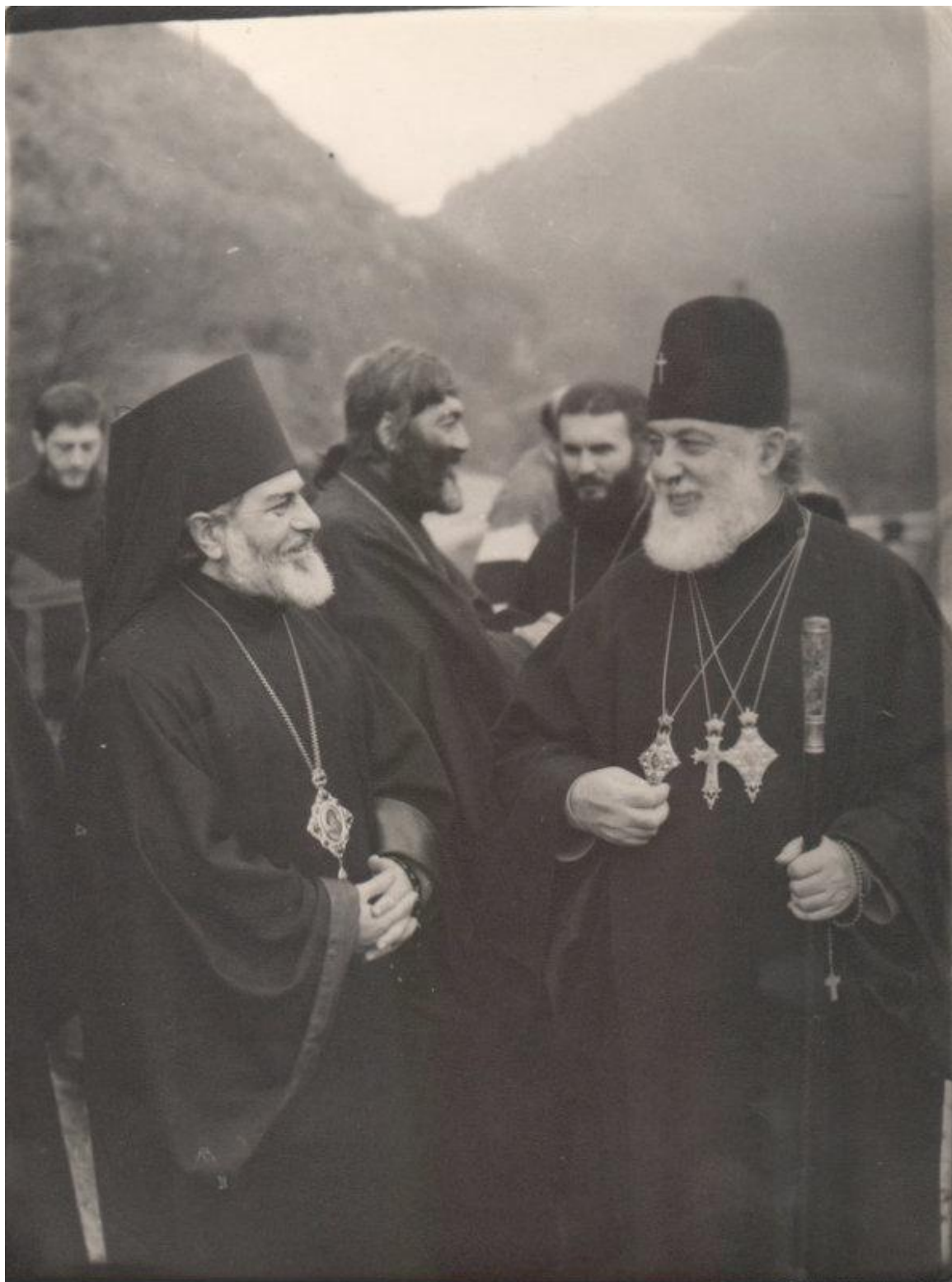
სვეტიცხოველი მუდმივი მოცემულობაა საქართველოს სულიერი აღორძინების ფუნდამენტისათვის

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

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

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

ჟურნალ სვეტიცხოველის რედაქცია





*მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, აკადემიკოსი ივერი ფრანგიშვილი,
უწმიდესი და უნეტარესი ილია II*



1981 წლის 15 მარტს, მისმა უწმინდესობამ და უნეტარესობამ, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქმა ილია II-მ, სამღვდელმთავრო ომლოფორი მოასხა არქიმანდრიტ ანანია (ჯაფარიძეს) და ეპისკოპოსად დაადგინა







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

"მოწყალების საქმი ბადაარჩენს სრულიად საქართველოს" (თანადგომის დღედ 1 ივლისი დაწესდა)

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

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

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

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

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

*ყოვლადწმიდა სამების საპატრიარქო ტაძარი
ივლისი 2008 წელი*



სრულიად საქართველოს
კათოლიკოს-პატრიარქი



CATHOLICOS PATRIARCH
OF ALL GEORGIA

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

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

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

ბრძანება № 76

სრულიად საქართველოს საპატრიარქოსადმი

10 ივლისი, 2009 წელი

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

ამასთან დაკავშირებით ვბრძანებ:

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

სრულიად საქართველოს
კათოლიკოს-პატრიარქი



სარკვევები

უწმიდესი პატრიარქის ილის II-ის მიერ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალური მოპრობის დაბრუნების შესახებ
მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე..... 15

“ვარძია ვნახე ლამაზი, თამარის ბამოჭრილია, სხვა მონასტრებიც
აბო ბაკოტხული და თელილია...” ხალხური
ნანა ხაზარაძე
თამარ ხოხობაშვილი..... 17

მირონცხეების წესის ფორმირების ისტორია
დეკანოზი ლევან მათეშვილი
დეკანოზი კახაბერ შურღაია..... 23

რელიგიურ-ერესული პოლიტსემპლაციები კავკასიაში
დეკანოზი ლევან მათეშვილი
ნარი ჩხაბერიძე..... 27

ხანძარი და ხანძარობა მისამე ათასწლეულის გადასახედიდან
თემურ ჯაგოდნიშვილი
ივანე ჯაგოდნიშვილი..... 33

მთავარეპისკოპოსი დიმიტრი (აბაშიძე)
სერგო ვარდოსანიძე..... 39

ქართული საერო და სამედიცინო ენა XX-XXI საუკუნეების მიჯნაზე
მანანა ტაბიძე..... 43

საქართველოს უაღრესი ეკლესიები
მანანა აბუთიძე..... 47

გიორგი მთაწმინდელის ბრძოლა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის
ხათუნა თოღაძე..... 50

ქართველი სასულიერო პირების მისიონერული მოღვაწეობა XVIII-XIX საუკუნეებში
მაია გურამიშვილი 54

კულაშის ჯვარცმის ეკლესიის ისტორიიდან
ელიშერ გვენეტაძე..... 58

თბილისის შემოერთებული სოფლები
მანანა ქუთათელაძე..... 63



ქართული, მართლმადიდებლური, ცენტრალურ-ჯვარბუმბათოვანი ტაძრის
კომპოზიციური სტრუქტურის ფორმირების მეთოდი
ზურაბ ტიტვინიძე..... 100

მორწმუნეებისა და ათეისტების ღირებულებათა კვლევა საქართველოში
ხატია წიკლაური..... 125

იაფილიები - ქართული ეკლესიის სამსახურში
ნუგზარ (ზაზა) იაფილი..... 129

რას გვამცნობენ ძველი ბრინჯაოს ძანდაკებები
დავით გორგიძე, გიორგი კოკოშაშვილი,
გრიგოლ დავითაშვილი, ზურაბ ჩახანიძე..... 132

ღიღი მოურავი და ქართლ-კახეთის სამეფო კარი
ვაჟა თათრაშვილი..... 144

განსჯისათვის
ЕЩЕ РАЗ К ВОПРОСУ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ГРУЗИНСКОГО АЛФАВИТА
Джагодნიшвили Темура, Чхаидзе Леван 153



უწმიდესი პატრიარქის ილის II-ის მიერ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალური მოძრაობის დაბზიბვინება

პროფესორი, მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია საეკლესიო სამართლის თანახმად უკანონოდ გააუქმეს XIX ს-ის დასაწყისში რუსეთის საიმპერატორო კარის მოთხოვნით. XIX ს-ის I ნახევარში დაიწყო ბრძოლა ავტოკეფალიის აღდგენისათვის, რაშიც მონაწილეობდა საქართველოს ეკლესიის მღვდელმთაფრები, ყველა ეპარქიის სამღვდლოება, მრევლი და დიდი ნაწილი ქართული ინტელიგენციისა.

საქართველოს ეპარქიებში ტარდებოდა სამღვდლოების კრებები. სამღვდლოება იღებდა დადგენილებებს პეტრიციის სახით, რომელსაც უზახვინდნენ რუსეთის იმპერატორს. პეტიციაში სამღვდლოება თხოვდა საიმპერატორო კარს გაეერთიანებინა ერთ ადმინისტრაციულ ერთეულად თბილისისა და ქუთაისის გუბერნიები ზაქათალას ოლქთან და სოხუმის სამხედრო ოკრუგთან ერთად. ამ ერთიან ადმინისტრაციულ ერთეულს უნდა წოდებოდა საქართველო, რომელიც ავტონომიური ერთეულის სახით იარსებებდა რუსეთის იმპერიის წიაღში. საბოლოოდ კი, ამ ავტონომიური ერთეულის საფუძველზე უნდა დამყარებულიყო საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია ანუ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის აუცილებლად საჭირო იყო ერთიანი ადმინისტრაციული ერთეულის არსებობა, რასაც თხოვდა ქართველი სამღვდლოება რუსეთის საიმპერატორო კარს.

მრავალი ასეთი მოთხოვნის შემდგომ, მართლაც განხილულ იქნა ეს საკითხი და რუსეთის იმპერატორმა პირადად ამ საკითხის გადაჭრა, ანუ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის

შესახებ დადგენილების გამოტანა, დაავალა რუსეთის დიდ საეკლესიო კრებას, რომელიც უნდა ჩატარებულიყო XX ს-ის დასაწყისში, კერძოდ კი დაგეგმილი იყო ის ჩატარებულიყო 1917-18 წლებში.

საქართველოს ეკლესიის მაღალმა იერარქებმა, ამასთან დაკავშირებით ბრძანეს, რომ საქართველოს ეკლესია ავტოკეფალური იყო ჯერ კიდევ მოციქულთა დროიდან, ამიტომაც ამ საკითხზე არ უნდა ემსჯელა რუსეთის გაფართოებულ კრებას.

1917 წლისათვის შეიქმნა შესაბამისი პოლიტიკური მომენტი. კერძოდ, I მსოფლიო ომში ოსმალეთის ფრონტზე წარუმატებლობა განიცადა რუსეთის მხედრობამ და მან დატოვა ამიერკავკასია, და ამასთანავე 1917 წლის თებერვლის თვეში საიმპერატორო ტახტი დატოვა იმპერატორმა. რუსეთის იმპერიის მმართველობა გადაეცა დროებით მთავრობას. ამ პერიოდში, 1917 წლის 25 მარტს, აღნიშნული მომენტით ისარგებლა საქართველოს ეკლესიის მაღალმა იერარქიამ და სვეტიცხოველში წირვის შემდგომ გამოაცხადა ავტოკეფალიის აღდგენა.

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია არ ცნო რუსეთის ეკლესიამ და არც სხვა იმუამინდელმა დიდმა საპატრიარქოებმა ვიდრე 1943 წლამდე. 1943 წელს საბჭოთა მთავრობამ ჩანს გაითვალისწინა ქართველი ერის თავდადებული ღვაწლი გერმანული ფაშისტების წინააღმდეგ ომში, რაც საფუძველად დაედო რუსეთის ეკლესიის მიერ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღიარებას.

ამასთან ერთად რუსეთის ეკლესიამ ცნო საქართველოს ეკლესიის საპატრიარქო ღირსება და მე-9 ადგილი მართლმადიდებლურ დიპტისში. ეს იყო ძალზედ დიდი გამარჯვება, მაგრამ მსოფლიო საპატრიარქოებმა ამის მიუხედავად არ ცნეს საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია და სხვა უფლე-



ბები. 1977 წლის შემდგომ, რაც საქართველოს ეკლესიას სათავეში ჩაუდგა უწმიდესი და უნეტარესი კათალიკოს-პატრიარქი ილია II, მან დაიწყო ძალზედ დიდი ბრძოლა, შრომა და დიდი ღვაწლი ჩადო, რათა მსოფლიო საპატრიარქოებს, განსაკუთრებით კი კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს ეცნო საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია. პირადად მახსოვს, რადგანაც იმ დროს საქართველოს საპატრიარქოში ვმოდგავარდობდი 1981 წელს ვითარცა ეპისკოპოსი, ვეცნობოდი შესაბამის წერილებს, რომელიც მოდიოდა კონსტანტინოპოლიდან. კერძოდ, ამ წერილებში კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო ითხოვდა საქართველოს ეკლესიის შესახებ მასალებს. კერძოდ, ისინი წერდნენ, რომ არ ყოფნიდათ და არ ქონდათ მასალები საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიასთან დაკავშირებით და თხოვდნენ საქართველოს ეკლესიას გაეგზავნა კონსტანტინოპოლში თავის ავტოკეფალიის დამადასტურებელი ისტორიული წყაროები, საბუთები, მასალები, გამოკვლევები. ამის გამო უწმიდესი პატრიარქი ილია II თხოვდა საქართველოს გამომჩენილ მეცნიერებს, ასევე გვაავალებდა ჩვენც, დამავალა პირადად მეც მემუშავა ამ საკითხზე და მოგვემზადებინა შესაბამისი წყაროები. კერძოდ, უწმიდესმა პატრიარქმა მე დამავალა დამეწერათემა საქართველოს ეკლესიის ადგილის შესახებ მართლმადიდებლურ დიპტიხში. დამავალა ასევე მეორეთემაც – საქართველოს ეკლესიის ძველი ავტოკეფალია. როგორც მე, ასევე სხვა მეცნიერებმა ნაშრომები გადავუცით პატრიარქს. საქართველოს საპატრიარქოს მჭიდრო ურთიერთობა ქონდა კონსტანტინოპოლთან. იქიდან რამდენჯერმე ჩამოვიდნენ მაღალი საპატრიარქო დელეგაცია, რომელიც აზუსტებდა საბოლოო ტექსტს ავტოკეფალიასთან დაკავშირებით. საბოლოოდ, საქართველოს პატრიარქის უდიდესი შრომით,

მისი დიდი საერთაშორისო ავტორიტეტის გათვალისწინებით, მისი უშუალო ღვაწლით 1990 წელს მართლმადიდებლობის დღესასწაულის დღეს კონსტანტინოპოლმა გამოაცხადა და გამოაქვეყნა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის ცნობის სიგელი. ეს სიგელი უშუალოდ პატრიარქმა ჩამოაბრძანა სტამბოლიდან ანუ კონსტანტინოპოლიდან თბილისში და გააცნო საქართველოს ეკლესიის წმიდა სინოდს ეს უდიდესი გამაჯვება. მე პირადად, მიმანია ჩემთვის სასიამოვნო მომენტად, რომ სინოდის ამ სხდომაზე უწმიდესმა პატრიარქმა პირადად მე დამავალა წამეკითხა აღნიშნული სიგელი მსოფლიო პატრიარქის მიერ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის ცნობისა.

ეს იყო უდიდესი მოვლენა საქართველოს ეკლესიის ისტორიაში, კერძოდ კი, ცნობის ეს სიგელი წარმოადგენდა თითქმის 200 წლოვანი ავტოკეფალური მოძრაობის დაგვირგვინებას. ეს იყო ჩვენი უწმიდესი პატრიარქის უდიდესი შრომისა და ღვაწლის შედეგი.

ამის დადებით შედეგს ჩვენ ვგრძნობთ ამჟამადაც კი. კერძოდ, დაიშალა საბჭოთა კავშირი, გამოცხადდა საქართველოს დამოუკიდებლობა, რის შემდგომაც აფხაზეთში მოიკალათეს საეკლესიო სეპარატისტებმა. ისინი მუდმივად უგზავნიდნენ თხოვნებს მსოფლიო საპატრიარქოს, ასევე სხვა ეკლესიებს, რათა მათ ეცნოთ აფხაზეთის ე.წ. ეკლესიის ავტოკეფალია. ამის პასუხად კონსტანტინოპოლმა მათ შეატყობინა, რომ 1990 წელს კონსტანტინოპოლმა აღიარა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია და საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციაში შედის მათ შორის აფხაზეთი. მსგავსი ვიტარება არის ცხინვალის რეგიონის მიმართ. ანუ უწმიდესი პატრიარქის აღნიშნული ღვაწლი დღესაც არის საფუძველი საქართველოს ეკლესიის მთლიანობისა საერთაშორისო მასშტაბით.



“ვარძია ვნახე ლამაზი, თამარის
ბამოჭრილია, სხვა მონასტრებიც
ააბო გაკუთხული და თლილია...”

ხალხური

ნანა ხაზარაძე, აკადემიკოსი
თამარ ხოხობაშვილი, პროფესორი

ღვთისმშობლის წილხვდომილ, ღვთისმშობლის კვართის, სარტყლის, მასთან დაკავშირებული სხვა რელიკვიების ქვეყანაში – საქართველოში ბოლო ორიათასწლეულის მანძილზე მიმდინარე პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური, ეთნოკულტურული ურთულესი პროცესების, 1811 წელს საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმების, XX საუკუნეში საქართველოში დამყარებული ბოლშევიკური რეჟიმის მიერ, განსაკუთრებით 1921-1924 წლებში ქრისტიანული რელიგიის წინააღმდეგ გამოცხადებული დაუნდობელი დაპირისპირების მიუხედავად, ქართველი ქალის სულიერი სამყარო ქრისტიანული ღირებულებებით იყო აღსავსე. ამ თვალსაზრისს სადღეისოდ არსებული ქართული და უცხოური წერილობითი პირველწყაროები, ეპიგრაფიკის ნიმუშები, ქართულ ხელნაწერთა ანდერძ-მინაწერები, ქართული ზეპირსიტყვიერება, ქართული ქრისტიანული არქიტექტურის ძეგლები, სამეცნიერო ძიებებით დადგენილი ფაქტები საეკლესიო საფუძვლებს. სწორედ ზემო აღნიშნული მონაცემების კონტექსტში ირკვევა, რომ ქართველი ქალი საუკუნეების მანძილზე აქტიურად მონაწილეობდა ქართული ეკლესია-მონასტრების აღმშენებლობაში, განახლებაში, მოვლა-პატრონობაში, თვალმარგალიტით შემკული ჯვარხატების, საეკლესიო ლიტურგიისათვის აუცილებელი ნივთების შეწირვაში.

ამჯერად ყურადღებას, ძირითადად, ქართველი ქალის საეკლესიო აღმშენებლობით მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ პირველწყაროებში ასა-

ხულ ფაქტებზე გავამახვილებთ, რომლებიც, ფაქტობრივად, პირველადაა თავმოყრილი.

ქართველი ქალის მოღვაწეობის ამ მნიშვნელოვან მხარეზე პირველ ცნობებს მცხეთის ჯვრის 596-605 წლებით დათარიღებული სამშენებლო წარწერა გვამცნობს. ამ წარწერის ინფორმაციით ჯვრის მონასტრის „დედათა სამყოფელის“ მშენებლობის ქტიტორი „თემესტია მხევალი ქრისტესი“ ყოფილა, ხოლო სამშვიდღის სიონის კედლის 777 წლით დათარიღებული წარწერიდან ვგებულობთ, რომ ეს ტაძარი დედოფალმა დებორამ აღაშენა. ქორეთის ღმრთაების ეკლესიის ბალავარის მშენებლობა (X ს.) მარიამ დედოფალს უკისრია. ღუმურიშის ეკლესიის აღმშენებლის სახელს კირქვის ფილაზე გამოსახულ ორნამენტირებულ ჯვარზე ამოკვეთილი XI ს-ის შემდეგი წარწერა გვამცნობს: „[ქ. ღმერთო შეიწყალე ორთავე ცხოვრებასა შინა ამას ტაძრი]სა მ(ა)შ(ე)ნ(ე)ბ(ე)ლი დ(ე)ოფ(ა)ლ-თა დ(ე)ოფ(ა)ლ[ი] ს(ა)გდ(უ)ხტ, ნ(ია)ნ(ია)ს ას(უ)ლი, ა(მ)ენ“]. ხეოთის ეკლესიაში აღმოჩენილი, ვ. სილოგავას მიერ X-XI სს-დმი მიკუთვნებული წარწერიდან კი ვგებულობთ, რომ ამ ეკლესიის აგების პატივი ულუმპია ხანძთელს ჰქონია („ქ(რის)ტე, ად(ი)დე ულ(უ)მ(ია)ჲ ხ(ან)ცთ(ელ)ჲ მ(ა)თ ა(ლა)შ(ე)ნ(ე)ს.“)

სავსებით კანონზომიერია, რომ ქართული საეკლესიო ხუროთმოძღვრების შედევრების მშენებლობა მაინცდამაინც დავით აღმაშენებლის, გიორგი III-სა და მეფე თამარის ზეობის წლებზე მოდის. ჩვენი ისტორიის ამ მონაკვეთს განეკუთვნება გელათის, იკორთის, ბეთანიის, ქვათახევის, ფიტარეთის, წულრულაშენის, ერთაწმინდის, ტიმოთესუბნის, ყინწვისის ეკლესია-მონასტრების, ვანის ქვაბებისა და ვარძიის ხუროთმოძღვრული კომპლექსების აგება. ამავე ეპოქით თარიღდება ხელოვნების ისეთი ცნობილი და



უმნიშვნელოვანესი ძეგლები, როგორცაა: ხახულის კარედი, ბექა და ბეშქენ ოპიზრების მიერ შექმნილი წყაროსთავის სახარების ყდა, ანჩისხატის მოჭედილობა, ბერთას სახარების ყდა, ვარძიის, ბეთანიის, ყინწვისის, ბერთუბნის, ახტალის ფრესკები და მონუმენტური მხატვრობის ნიმუშები. შემთხვევითი როლია, რომ მეფე თამარის „ქებას“ ჩახრუხაძე შემდეგი სიტყვებით ამთავრებს:

„მტკიცედ აქვს სჯული, ჩანს მართლმსაჯული,

მას რომ უხმობენ ღმრთის სახიერსა.

ძრწის ჰავარი, სტურფობს ჯავარი შვიდსა და წრფელსა და ღმობიერსა“.

მეფე თამარისადმი ასეთივე ამადლებულ დამოკიდებულებას ქართულ ხალხურ პოეზიაშიც ვხვდებით, სადაც იგი ხშირად სწორედ საქართველოს ეკლესიის სამსახურისთვისაა ხოტბაშესხმული. ხალხურ ლექსებში მრავლადაა დამოწმებული ასეთი სტრიქონები:

„სივანს ციხე ამიგია, ახალციხეს ყველაწმინდა...“ ან „უბისს ავაგე საყდარი, უწყალოს წყალი ვადინე“... ან „ვარძია ვნახე ღამაზი, თამარის გამოტრილია, სხვა მონატრებიც ააგო გაკუთხული და თლილია... ან „ხახმატს ავაგი საყდარი, ვერცხლის თასები შავადი“ და სხვა.

მეფე თამარის ღვაწლზე საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის წინაშე ბევრი დაწერილა და კვლავაც ბევრი დაიწერება. ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე მომენტს გავიხსენებთ. უდავოა, რომ ქართველთა სულიერ ცხოვრებაში მეფე თამარს სრულიად გამორჩეული ადგილი ეკუთვნოდა. მის სიცოცხლეშივე მას არა მხოლოდ „მზეთამზედ“, „დედოფალთა დედოფლად“, „შარავანდელთა შორის უმეტეს ამობრწყინებულად“, „ყოველთა კელმწიფეთა გურგუნად“, „სამეზის სანატრელად“

აცხადებდნენ, არამედ „ღმერთქმნილად“, „მესიის თაყვანისმცემლად“ და „მესიის მსახურად“. უფრო მეტიც, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდელანის“ ავტორის თვალსაზრისით: „თუ მაშინ ნაბუქოდონოსორ სამთა ყრმათა თანა ოთხებად იხილა ერთი სამებისაგანი, აქა კულა სამებისა თანა იხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და აღმატებული“.

ერთ-ერთი ადრეული ცნობა ბაგრატიონთა საგვარეულოს წარმომადგენელ ქალთა აღმშენებლობით საქმიანობაზე ღამა-გიორგის დროინდელმა მემკვიდრემ შემოგვინახა, რომლის თანახმადაც, საქართველოში დაბრუნებულ შარავანშაჰის აღსართანის ქვრივს, დავით აღმაშენებლის ქალიშვილს თამარს 1152 წელს თიღვის ეკლესია აღუშენებია, მონაზვნად აღკვეცილა და იქვე აღსრულებულა. ამ ინფორმაციას ვახუშტი ბატონიშვილიც იმეორებს. თიღვის ეკლესიამ ქრისტესადმი მიძღვნილი თამარის ვედრების შემცველი ხუთსტრიქონიანი იამბიკონი შემოგვინახა. და რაოდენ სამწუხაროა, რომ ქართული ქრისტიანული არქიტექტურის ეს შესანიშნავი ძეგლი, უნიკალური ფრესკებითურთ, დღეს რუსეთის მიერ ოკუპირებული ცხინვალის რეგიონის ტერიტორიაზე აღმოჩნდა, რადგან სადღეისოდ არსებული მონაცემების თანახმად, შიდა ქართლშიც და აფხაზეთშიც ქართული კულტურული მემკვიდრეობის კვალის გაქრობის პროცესი მიზანდასახულად და ინტენსიურად მიმდინარეობს.

საუკუნეთა მანძილზე ზრუნვა ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიაზე ქართველი ქალის წმინდათაწმინდა მოვალეობას წარმოადგენდა. ცნობილია, თუ რა ღვაწლი დასდეს ალავერდის ტაძარს „წმიდათა ეკლესიათა შემწე“ კახეთის მეფე ალექსანდრე I-მა (1476-1511 წწ.), მისმა დედამ – დედოფალმა ნესტან-დარეჯანმა და მეუღლემ – ანა



დედოფალმა. ბერი ეგნატაშვილის „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მესამე ტექსტის მოწმობით: „ამან ალექსანდრე და დედამან მათმან ბაგრატიონმან დედოფალმან ნესტან-დარეჯან დაქცეული და დაძველებული აღუშენა ალავერდსა სამკრენი და გუმბათნი, და დაახატვინა და შეამკო ჯუართა და ხატითა, წიგნითა და ეკლესიის შესამკობელითა“. „ქართლის ცხოვრების“ „ანასეული ნუსხის გადამწერის ანდერძ-მინაწერში კი, ვკითხულობთ: „ადიდენ ღმერთმან... დედოფალთა-დედოფალი ნესტან-დარეჯანი, და ძე მათი მეფე ალექსანდრე და დედოფალი ანა. ესე იყვნეს... მაშენებელნი ეკლესიათანი, რამეთუ ალავერდი წარტყუნებულ იყო წარმართთაგან... აღაშენელს ცაჲ და გუმბათი და სამკრონი“. იმავე დედოფალმა ნესტან-დარეჯანმა კახეთის სხვა „საეპისკოპოზო“ ეკლესიებიც „შეამკუნა და შესწირა ყოველნივე საეკლესიო სამკაულნი“.

ბერი ეგნატაშვილის „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მეორე ტექსტის თანახმად, საქართველოს მეფის ალექსანდრე I-ის (1412-1443 წწ.) „აღმზრდელმან მრავლის ჭირნახულობითა, ბებია მისმან ქუცნა ამირეჯიბის მეუღლე – ყოფილმან რუსა, ამან იწყო მრავლის დუაწლითა და გულისმოდგინებით აღშენებად სუეტთა საყდრისათა და ვერღარა სრულ ჰყო აღშენება მისი, ეგრეთ მიიცვალა ამიერ სოფლით“. დვთისმშობლის სახელზე აგებული ვალეს ეკლესიის სამ სვეტად შესრულებული 45-სტრიქონიანი წარწერა გვამცნობს, რომ იგი მეორედ „აღუშენებია“ ათაბაგ ქაიხოსრო II-ის (†1570) მეუღლეს, ქართლის მეფის კონსტანტინე II-ის (1484-1505 წწ.) შვილიშვილს და ქართლის მეფის, ბაგრატის (1487-1540 წწ.) ასულს, ათაბაგ-ამირსპასალარის რძალს – დედის იმედს.

ბერი ეგნატაშვილისავე ცნობით, კახეთში ეკლესიების მშენებლობისათვის გურიელის ასული, კახთა

„მპყრობელის“ ლევანის (1520-1574 წწ.) მეუღლე თინათინიც დამაშვრალა. მას შუამთის მონასტერი აუგია, „ყოველივე სამონასტრო წესითა და სამკაულითა შეუშკია“. ქართველი ისტორიკოსის თანახმად, თინათინ დედოფლისათვის დვაწლი დაუფასებიათ და ანდერძიც შეუსრულებიათ: იგი მისსავე აშენებულ ტაძარში დაუკრძალავთ („...მიიცვალა გურიელის ასული თინათინ, და დაუტევა ანდერძი, რათა არ დამარხონ გუამი მისი ქმრისა თუსსა აღშენებულსა ლევანის თანა, არამედ დაემარხოს იგი შუამთას თუსსა აღშენებულსა მონასტერსა. და ყვეს ეგრეთ, და ამისთუს არა დაემარხა ქმრისა თუსისა, თანა, რამეთუ ლევან იყო სიძვისა და მრუშების მოყვარე“).

დღესაც მისაბამ მაგალითად რჩება მანუჩარ დადიანის ასულის, ლევან დადიანის დის, ჯერ სიმონ გურიელის, ხოლო შემდგომ ორი გამაჰმადიანებული ქართველი მეფის როსტომისა და ვახტანგ V-ის მეუღლის, მარიამ დედოფლის საეკლესიო საადმინისტრაციული მოღვაწეობაც. ეჭვს არ ბადებს, რომ ქართულ საქმეს გამაჰმადიანებული ქართველი მეფეების ნაცვლად (ზოგჯერ მათი მხარდაჭერითაც), ძალზე რთულ პოლიტიკურ ვითარებაში, სპარსეთის მძიმე წნეხის პირობებში, სწორედ მათი „სახელოვანი თანამეცხედრე“ მარიამ დედოფალი ახორციელებდა.

ჩვენთვის საინტერესო ასპექტით მარიამ დედოფლის პიროვნების წარმოსაჩენად ბერი ეგნატაშვილის „ახალი ქართლის ცხოვრების“ პირველი ტექსტის შემდეგი სიტყვებიც იკმარება: „...და დედოფალმან მარიამ შეამკო ეკლესიანი შესამოსლითა ხატითა, ჯუართითა და წირვის იარაღითა, ნაკერიითა მარგალიტითა და თუალითა. და ედვა ამა დედოფალსა პატივი დიდი ყაენისაგან და ყოველთა საქართველოსა კაცთაგან და ქალთაგან, მთავართა და დიდებულთაგან, იყო ყოველითურთ



შემკული კეთილითა, რომლისა მსგავსი თამარ მეფისა შემდგომად არღარავინ...“

XX საუკუნის 80-იან წლებში გ. ჟორჟოლიანმა ქართულ, ქართულ-სპარსულ ისტორიულ დოკუმენტებში, ასევე ქართულ წერილობით წყაროებში მნიშვნელოვანი ცნობები მოიძია საქართველოს სამოციქულო ეკლესიისა და ქრისტიანული სარწმუნოებისადმი როსტომ მეფისა და მარიამ დედოფლის დამოკიდებულების პირუთენელი სურათის აღსადგენად. ასე მაგალითად, ერთ-ერთი ქართულ-სპარსული ისტორიული დოკუმენტის ჩვენებით, 1650 წელს როსტომ მეფისა და მარიამ დედოფლის თაოსნობით ელისე თბილელეს სიონის ეკლესიის „გუმბათი და სამხროები“ განუახლებია და „ყოვლისა საეკლესიო სამკაულითა“ გაუმართავს. იმავე წელს, მეფე-დედოფალს მცხეთის სვეტიცხოვლის ჩამოქცეული გუმბათი შეუმკიათ“, აღუდგენიათ „დაქცეული წმიდა მონასტერი აღავერდისა“, ქრისტეფორე კათოლიკოსის მონაწილეობით თბილისში „თემურ ლენგისაგან შემუსრული“ კვირაცხოვლის საყდარი განუახლებიათ, ერთაწმინდაში წმ. ესტატეს ტაძარი არა მხოლოდ შეუკეთებიათ, არამედ დანგრეული შენობის აღდგენაზე უზრუნიათ, თემის პირას კი, „საყდარი და მონასტერი აღუშენებიათ“.

ვახუშტი ბატონიშვილის თანახმად, მარიამ დედოფლის სახელს „შემუსვრილი“ ბოლნისის ტაძრის განახლება-აღდგენა უკავშირდება: „ამას ზედა არს მცირე ქალაქი ბოლნისი. მას ზემორ ეკლესია დიდი, უგუმბათო, ბოლნისისა, რომელი აღაშენა კ“თ მეფემან ფარსმან, და გორგასად დასუა ეპისკოპოზი. შემდგომად შემუსვრილი აღაშენა კ“თ დედოფალმან მარიამ“. იგივე ავტორი მარიამ დედოფლის აღმშენებლობითი მოღვაწეობის შესახებ კიდევ ორ ცნობას გვაწვდის. კალაზე საუბრისას ისტორიკოსი

აღნიშნავს: „არს კუაღად დაბაღს ციხესა შინა ეკლესია გუმბათიანი და აწ ცარიელი, და სხუანი გუმბათიანი არიან. უგუმბათო აღაშენა კარის საყდრად კ“თ დედოფალმან მარიამ“, ხოლო გორისა და „ლიახვისა ზეითისა“ აღწერისას დასძენს: „აღაშენა ეკლესია ესე (იგულისხმება რუისის ტაძარი – ნ. ხ., თ.ხ.) ო“გ მეფემან აღექსანდრემ. შემდგომად კუაღად განაახლა და შეამკო კ“თ დედოფალმან მარიამ“.

საეკლესიო აღმშენებლობას მარიამ დედოფალი ვახტანგ V-ზე დაქორწინების შემდეგაც აქტიურად განაგრძობდა. შემხვევითი არ არის, რომ საქართველოს საეკლესიო ცხოვრების აღმავლობას ბერი ეგნატაშვილი მაინცდამაინც ვახტანგ V-ის, მისი ვაჟებისა და, განსაკუთრებით, მარიამ დედოფლის სახელს მიაწერს. ბერი ეგნატაშვილის თანახმად, ვახტანგ V-ის მეფობის დროს: „წმიდანი ეკლესიანი ხეშთა აღმატებულყო შესაწირავითა აგარაკთა და ყოველთა სამკაულთა მიერ განაშენებული“... ყოველნივე წესნი ეკლესიასთანა განმრავლებული“, ეკლესიები მარიამ დედოფლის მიერ შემკული „შესამოსელითა ხატითა, ჯუარითა და წირვის იარაღითა, ნაკერითა მარგალიტითა და თუალითა“. შემდეგაც საგულისხმო: მიუხედავად იმისა, რომ ვახტანგ V-ის პირველი თანამეცხედრის, როდამის პიროვნებას ქართველი ავტორები მაღალ შეფასებას აძლევდნენ („ქალი ფრიად პატიოსანი და შემკული ყოვლითავე საქმითა კეთილითა, სრული სწავლითა საღმთოთა და საეროთა“...), მარიამ დედოფლისაგან განსხვავებით, მას მხოლოდ ერთი ეკლესიის მშენებლობას მიაწერენ.

როგორც ირკვევა ეკლესია-მონასტრების აღმშენებელთა და განმაახლებელთა როლში ქართველი ქალები ხშირად თანამეცხედრებთან და შვილებთან ერთად ჩანან. ამ თვალსაზრისით კი, შემდეგია საინტერესო: V-VI



სს-ში ჯვრის აღმართვის კტიტორად მეუღლის თათვარაზის გვერდით ჩვენთვის უცნობი მარიამი ფიგურირებს“. ცნობილია, რომ ბაგრატის ტაძრის ერთ-ერთ წარწერაში (1001-1008 წწ.) მის აღმშენებლად ბაგრატ III-სთან (978-1014 წწ.) ერთად მისი დედა გურანდუხტი გვევლინება. პატარა ონის წმ. გიორგის ეკლესიის კარიბჭესა და წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის ფასადზე დამოწმებული XI ს-ის წარწერებიდან ვგებულობთ, რომ ამ ტაძრების აღმშენებლობაში მონაწილეობა კახა ერისთავთან ერთად, მის მეუღლეს – დალიდა დედოფალსაც მიუძღვება. თლუღის წმ. გიორგის სახელობის, დღეს უკვე არარსებული, ეკლესიის აგებისა და მისი კედლების მოხატვის ინიციატორები XVII ს-ში მცხოვრები მერაბ წულუკიძე და მისი მეუღლე ანიკა ყოფილან. გ. ბოჭორიძის ცნობით, ეკლესიის კედლის ფრესკებზე ამ წყვილს ხელთ ეკლესიის მოდელის გამოსახულება ეპყრა. გეგუთის წმ. ელიას სახელობის ეკლესიის წარწერა კი გვამცნობს, რომ იგი ბაკურ (ბაკა) იაშვილმა და მისმა თანამეცხედრე აბაშიძის ქალმა, მარეხმა „აღაშენეს“ და ა.შ.

ქართველი მოღვაწე ქალების ზრუნვა ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე საქართველოს მხარეებით არ შემოიფარგლებოდა. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორის მონათხრობით, მეფე თამარმა „არა ოდენ საქართველოსა მონასტერნი ააშენნა, არამედ პალესტინეს იერუსალიმს ააშენა პირველად მონასტერი; და კუაღად კვპრეს დალია შეამკო და უყიდნა შესავალნი და აღაშენა მონასტერი და შეამკო ყოვლითა წესითა პატიოსნისა მონასტრისათა. და კუაღად კონსტანტინეპოლს აღაშენა მეტოქი მათი. და გრძელ სადმე არს ყოვლისა მოთხრობილობა, რომელ საბერძნეთს და ყოველსა ელადას შინანი მინასტერნი უხუად წყალობამიფენილ ყენა და საქართველოსა მცირითგან მონასტრით

საყდარ-ეკლესიანი არა დაუტევა, რომელ არა წყალობითა აღავსო“.

საქართველოს ფარგლებს გარეთ, კერძოდ, წმინდა მიწაზე განლაგებულ ეკლესია-მონასტრებს არც მარიამ დედოფალი აკლებდა ყურადღებას. ირკვევა, რომ მარიამ დედოფალი და როსტომ მეფე ქართული სულიერი კულტურის ამ კერებს დიდ მატერიალურ დახმარებას უწევდნენ.

ქართველი ქალის საეკლესიო, სააღმშენებლო მოღვაწეობის მაგალითების გამრავლება უსასრულოდ შეიძლება, თუმცა მოყვანილიც საკმარისია, საუკუნეთა მანძილზე ამ მიმართულებით ქართველი ქალის ღვაწლის წარმოსახენად. სასიხარულოა, რომ 2000 წელს, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის უწმინდესისა და უნეტარესის, ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით დაფუძნებული საპატრიარქოსთან არსებული „მორწმუნე ქალთა საზოგადოება“ დღესაც ღირსეულად აგრძელებს ეკლესია-მონასტერთა აღმშენებლობის საუკუნეთა მანძილზე არსებულ ტრადიციას. ქართველი ქალის სულიერი სამყარო კვლავ ქრისტიანული ღირებულებებითაა აღსავსე.

SUMMARY

„ I SAW BEAUTIFUL VARDZIA, SCULPTURED BY TAMAR, WHO ALSO BUILT OTHER MONASTERIES CONSTRUCTED AND HALVED”

FOLK

*Academician Nana Khazaradze
 Professor Tamar Khokhobashvili*

In the context of Georgian and foreign primary sources, epigraphic samples, Georgian manuscripts and vestiges, Georgian oral painting, monuments of Georgian Christian architecture and established facts by scientific findings, it is highlighted how Georgian



women were rebuilding church-monasteries for ages.

According to the research, the authors came to the conclusion that in Georgia, which is Virgin Mary's inheritance, Virgin's robe, belt and other related relics' country, the spiritual world of Georgian women was replete with Christian values during the last two decades despite the political, economic, social, ethno-cultural processes, during the abolition of Georgian Apostolic Orthodox Church at 1811, despite the Bolshevik regime established in Georgia at XX century and especially during the ruthless confrontation of the Christian religion at 1932-1924.

It is emphasized that "Society of Religious Women," established based on the prayer-blessing of Georgia's Catholicon-Patriarch, His Holiness and Beatitude, Ilia II, continues the centuries' tradition of rebuilding church-monasteries with honor.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ალექსიძე ზ. ვინ არის „სრულიად აღმშენებელი“ სამშვილდის სიონისა, მრავალთავი, XVI, თბილისი, 1991
2. ბოჭორიძე გ. მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი 1992
3. ბოჭორიძე გ. რაჭა-ლეჩხუმის ისტორიული ძეგლები და სიძველეები, თბილისი, 1994
4. მეტრეველი რ. დავით აღმაშენებელი, მეფე თამარი, თბილისი, 2002
5. მუსხელიშვილი ლ. არქეოლოგიური ექსკურსიები მაშავერას ხეობაში, 1941
6. Парсадан Горгиджанидзе. История Грузии, Перевод Р.К. Кикнадзе и В.С. Путуридзе, Исследование и указатели Р. К Кикнадзе, Тбилиси 1990
7. ჟორჯოლიანი გ., საქართველო XVII საუკუნის 30-50იან წლებში (ქართლ-კახეთი), თბილისი, 1987
8. რჩეულიშვილი ლ., თიღვა (შარვანის დედოფლის თამარის აღმშენებლობა), თბილისი, 1960

9. სილოგავა ვ. ხეოთის ახლად აღმოჩენილი წარწერები, ახალციხე 1997
10. უმიკაშვილი პ. ხალხური სიტყვიერება, ნაწ. I, ტფილისი, 1937
11. ქართლის ცხოვრება, II
12. ქართლის ცხოვრება, მთავარი რედაქტორი როინ მეტრეველი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული კომისია, საქართველოს ისტორიის წყაროების კომისია, საქართველოს ისტორიკოსთა ეროვნული კომიტეტი, თბილისი 2008
13. ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით, ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1973
14. ქართლის ცხოვრება, II ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1959
15. ქართული ლაპიდარული წარწერების კორპუსი, II, დასავლეთ საქართველოს წარწერები, ნაკვ. I (IX-XIII სს.) შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ვ. სილოგავამ, თბილისი, 1980
16. ქართული წარწერების კორპუსი, I, შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შოშიაშვილმა, თბილისი, 1980
17. ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, თბილისი , 1978
18. ხაზარაძე ნ., მინდაძე ნ, ღვთისმშობლის სარტყლის ქვეყანაში, რედაქტორი ხოსობაშვილი თ., თბილისი 2008
19. ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, IV, თბილისი 1967



მირონცხეის წესის ფორმირების ისტორია

დეკანოზი ლევან მათეშვილი, პროფესორი

დეკანოზი კახაბერ შურღაია, ასოც. პროფესორი

იოანეს სახარებაში ნათქვამია: „დღესასწაულის უკანასკნელ დიდ დღეს ადგა იესო, შესძახა: „თუ ვინმეს სწყურია მოვიდეს ჩემთან და შესვას; ვისაც სწამს, როგორც წერილი ამბობს, მისი მუცლიდან იდინებენ ცოცხალი წყლის მდინარეები.

ეს მან იმ სულზე სთქვა, მის მორწმუნეებს რომ უნდა მიეღოთ, რადგან ჯერ არ იყო სული, რაკი იესო ჯერ განდიდებული არ იყო“.

ორმოცდამეათე დღეს მოციქულებმა მიიღეს სულიწმინდის მადლი და იმ დღესვე დაიწყეს მისი ქადაგება იმათთვის, ვინც ირწმუნა იესო ქრისტე. „შეინანეთ და ნათელიდეთ თითოეულმა თქვენგანმა – უთხრა იმ დღეს მოციქულმა პეტრემ ხალხს – მიიღებთ ყველანი სული წმინდის ნიჭს“.

პირველად მოციქულები ლოცვითა და სულის დასხმით ახდენდნენ სული წმინდის გადმოსვლას იმათზე, ვინც „აღტაცებით მიიღეს“ კეთილი ცნობა და მოინათლნენ.

მოციქულთა საქმეები მოგვითხრობენ, რომ მოციქულები პეტრე და იოანე ნათლავდნენ სამარტიელებს. მივიდოდნენ რა მათთან, მოციქულები ლოცულობდნენ მათზე, რომ მათ მიეღოთ სულიწმინდა.

მოციქულმა პავლემ მონათლა იოანე ნათლისმცემლის ზოგიერთი მოწაფე. „როდესაც პავლემ დაასხა მათ ხელი, გადმოვიდა მათზე სულიწმინდა და იწყეს ვნებით ლაპარაკი და გაქადაგენ“.

სულის საიდუმლოს აღსრულება ხელის დასხმით მოითხოვდა მოცი-

ქულთა პირად მონაწილეობას საიდუმლოში. მოციქულები მოგზაურობდნენ და ქადაგებდნენ წმინდა სახარებას, ამიტომ მსურველთა მონათვლას ახდენდნენ მოციქულთა მიერ ნაკურთხი ეპისკოპოსები და მღვდლები მირონცხებით. მირონის კურთხევა კი შეეძლოთ მხოლოდ ეპისკოპოსებს. თავის მოქმედებაში მოციქულები ხელმძღვანელობდნენ სული წმინდის მადლით, ახსენებდნენ ყველას დაეცვათ ჭეშმარიტება და ის მცნებანი, რომელიც დაგვიტოვა მაცხოვარმა. ხელის დასხმა მონათვლის დროს შეიცვალა მირონცხებით, რაც ღვთის ნებით იყო განპირობებული.

სიტყვა „მირონი“ ბერძნულ ენაში ნიშნავს „კეთილსურნელოვან ზეთს“. მირონი განსაწმენდად გამოიყენებოდა ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის დროს. მირონით განწმინდა მოსემ უფლის „კილობანი“. მირონი სცხეს აარონს, რათა შეესრულებინა პირველი მღვდელმთავრის მოვალეობა. ყველა შემდგომი პირველი მღვდელმთავრები და წინასწარმეტყველნი იყვნენ მირონით ცხებულნი, სანამ შეუდგებოდნენ ღვთის სამსახურს. მირონის შემადგენლობა მოსეს თავად ღმერთისაგან ეუწყა. წმინდა წერილი მირონის მომზადებას უწოდებს წმინდა საქმეს, ხოლო თავად მირონი არის „დიდი სიწმინდე“.

სული წმინდის გადმოსვლის საიდუმლოების შესრულებისას მირონის გამოყენება საეკლესიო თემებმა მიიღეს როგორც ძალიან მიზანშეწონილი საქმე. ეპისკოპოსები და მღვდლები, რომლებიც დაადგინეს მოციქულებმა, რომ ემწყემსათ ქრისტეს სამწყსო, ასრულებდნენ მირონხების საიდუმლოს („თქვენ გაქვთ კურთხევა (სული) წმინდისაგან და იცით ყოველივე... კურთხევა, რომელიც თქვენ მიიღეთ მისგან... არის ჭეშმარიტი და სწორი...“ წერდა იოანე ღვთისმეტყველი).

„ხოლო ცხებულება, რომელიც თქვენ მიიღეთ მისგან, თქვენშია და



არავისგან სწავლა არ დაგჭირდებათ, არამედ მისი ცხებულება გასწავლით ყველაფერს, და ის არის ჭეშმარიტი და უტყუარი, რასაც ის გასწავლით. მასში დარჩით“ - წერდა იოანე ღვთისმეტყველი თავის პირველ სამოციქულო წერილში. ამასვე ამბობს პაველე მოციქული თავის მეორე წერილში კორინთელთა მიმართ: „ის, რომელიც ჩვენ თქვენთან ერთად გვამტკიცებს ქრისტეში და რომელმაც გვცნო ჩვენ, ღმერთის, რომელმაც აგრეთვე დაგვბეჭდა და მოგვცა ჩვენს გულებში სულის საწინდარი“.

ცხებას (ბერძნულად *χρημα-„ქსიდმა“*) აქვს მეორე საკრამენტალური მნიშვნელობა – დაბეჭვდა – ჯვრის ნიშანი, რომელიც სრულდება წმინდა სამყაროზე. „ვადებ ბეჭედს“, „გებეჭდავ“ - ქრისტიანი მწერლები ხმარობდნენ შემდეგი მნიშვნელობით: „ნიში“, „ვსახავ ჯვრის ნიშს“. გამოთქმა „ჩვენს მკერდში“ მიუთითებს რომ ცხება წმინდა მირონით ხდება მკერდზე, რომელიც ყველაზე ახლოს არის ადამიანის გულთან, რომელიც არის საცხოვრისი წმინდა სულის მადლისა.

ეკლესია ყოველთვის ასრულებდა მირონცხების საიდუმლოს, როგორც დამოუკიდებელს, მაგრამ მონათვლასთან დაკავშირებულ საიდუმლოს IV საუკუნეში საიდუმლო მირონცხების საშუალებით უშუალოდ მონათვლის შემდეგ სრულდებოდა. ამ ცხებით იბეჭდებოდა სხეულის სხვადასხვა ნაწილი: თავი, ნესტოები, ყურები, თითები – შემდეგი სიტყვების წარმოთქმით: „ბეჭედი მონიჭებულ არს სულისა წმინდისა მიერ“. თავად ცხება ხდებოდა ჯვრის გამოსახვით.

მართლმადიდებელი ეკლესიის მოთხოვნათა წესებში მირონცხების წესი იბეჭდება მონათვლის წესებთან ერთად, საერთო სათაურით „წმინდა ნათლობის თანმიმდევრობა“.

მირონცხების საიდუმლო შედგება ორი ცალ-ცალკე შესრულებული

წმინდა მოქმედებისაგან: 1) დამზადება და კურთხევა მირონის და 2) ახალმონათლულის მირონცხება მღვდლის მიერ, რომელიც ხდება უშუალოდ მონათვლის საიდუმლოს აღსრულების დამთავრებისთანავე. მიუხედავად იმისა რომ ორი წმინდა მოქმედება ერთმანეთისაგან გამოყოფილია დროით, მათ შორის არსებობს მჭიდრო ორგანული კავშირი, როგორც წმინდა ნიჭთა კურთხევისა და მორწმუნეთა მიერთება ევქარისტის საიდუმლოსადმი.

ძველ საყდარში მირონცხების საიდუმლო არ იყო გამოყოფილი დამოუკიდებელ წესის აგებად. ის მონათვლასთან ერთად წარმოადგენდა ერთ მთლიანს და იყო მჭიდრო ორგანულ კავშირში ევქარისტის საიდუმლოსთან. მოციქულთა სწორის კონსტანტინე დიდის დროიდან (IV საუკუნე) კათაკმეველთა მონათვლა ხდებოდა დიდ საეკლესიო დღესასწაულებში: აღდგომის წინ, ქრისტეს შობისა და ღმერთის გამოცხადების, წმინდა სამების, ამაღლების, ფერისცვალების, მაცხოვრის იერუსალიმში დიდებით შესვლისა და იერუსალიმში საყდრის განახლების დროს. ხშირად მონათვლას ამთხვევდნენ დიდ შაბათს, ქრისტეშობის და ღვთის გამოცხადების დღესასწაულებს, რადგანაც ამ დღესასწაულებს წინ უსწრებდა მარხვები, რომლებიც ხელს უწყობდნენ მონათვლებს მიეღოთ ქრისტეს რჯული და აეთვისებინათ ეკლესიის დოგმატები. მონათვლის შემდეგ კონსტანტინოპოლის ეკლესიაში ახლადმონათლულები სიმღერით „რაოდენთა ქრისტეს მიერ ნათელ გვიღებოდა“ სამღვდლოების და „ნათლიების“ თანხლებით, ანთებული სანთლებით მიემართებოდნენ სანათლავიდან საყდრისაკენ.

საყდარში მთელი ეკლესიის კრების თანდასწრებით ხდებოდა მირონცხების საიდუმლოს აღსრულება და ახლადმონათლულები პირველად იღებდნენ მონაწილეობას ევქარისტიაში.



XI-XII საუკუნეებში მირონცხების განსაკუთრებულობა მდგომარეობდა იმაში, რომ მოსანათლავებს მოსავდნენ თეთრი სამოსით, ადგამდნენ გვირგვინს და ხელში აძლევდნენ სანთლებს. გვირგვინის ქვეშ იკუთხებოდა სახვევი, რომელიც ფარავდა მირონცხებულის შუბლს.

მონათვლისა და მირონცხების შემდეგ ახლადმონათლულს აზიარებდნენ ლიტურგიაზე, რომელიც მოსდევდა უშუალოდ ამ საიდუმლოებას.

XIV საუკუნეში მირონცხების საიდუმლოება სრულდებოდა შემდეგნაირად: კვერქის შემდეგ იკითხებოდა ლოცვა, რომელიც ახლაც იკითხება, შემდეგ გალობდნენ „რაოდენთა ქრისტეს მიერ ნათელ გვილებიეს“, შემოუვლიდნენ ემბაზს. შემდეგ ცხებდნენ მირონს, ახლადმონათლულს სხეულის იმ ნაწილებზე, სადაც დღესაც ცხებენ.

მირონცხება XV საუკუნეში ხდებოდა ფსალმუნის თანხლებით. სხეულის იმ ნაწილების გარდა, რომელსაც მირონს ახლაც ცხებენ, XV საუკუნეში ზოგჯერ ხდებოდა ცხება გულზე, მუცელზე და მხრებზე. ზოგიერთი სიის თანახმად მირონცხების შემდეგ ახლადმონათლულს მოსავდნენ ზედა ტანსაცმლით. მღვდელი ამბობდა: „შეიმოსა მონა ღვთისა, სამოსელსა სიმართლისასა“. ზედა სამოსლით შემოსვისას მღვდელი ამბობდა: „იხარებდეს სული შენი“.

XVI საუკუნეში მღვდელი ახლადმონათლულს მირონს ცხებდა სხეულის იმ ნაწილებზე, რომლებზედაც დღესაც ცხებენ, მაგრამ უმატებდნენ „გულს, სტომაქს და მხრებს“. მირონცხების დროს საჭირო იყო შემდეგი სიტყვების თქმა: „ესე არს ბეჭედი სული წმინდის ნიჭისა“, თუმცა იყო სხვა დამატებები.

მირონცხების წესის აღსრულების ერთი რედაქციით მისი აღსრულების შემდეგ ყრმას შემოსავდნენ ახალი

სამოსით და ამბობდნენ შემდეგ სიტყვებს: „იმოსება მონა ღვთისა“.

ემბაზის სამგზის შემოვლა შემოღებულ იქნა მას შემდეგ, რაც მონათვლისა და მირონცხების საიდუმლოების აღსრულება გამოეყო ლიტურგიას და ჩამოყალიბდა დამოუკიდებელ მსახურებად. ძველ ეკლესიაში სამოციქულო და სახარება იყო ლიტურგიის შემადგენელი ნაწილი, რომელიც უშუალოდ მოსდევდა მონათვლას. ღვთისმსახურების წესებში დიდ შაბათს შენარჩუნებულ იქნა შემდეგი ჩვეულება, რომელიც ნათლად უჩვენებს, რომ: ლიტურგიული სამოციქულო და სახარების სანახევროდ კითხვა ამ დღეს – სხვა არაფერია, თუ არა თანამედროვე თანმიმდევრული აღსრულება ნათვლობისა და მირონცხებისა. XVI საუკუნეში ემბაზის შემოვლა არ იყო, მხოლოდ გალობდნენ: „რაოდენთა ქრისტეს მიერ ნათელ გვილებიეს“.

ზოგიერთი მოთხოვნის ნუსხის მიხედვით XV საუკუნეში მირონცხების შემდეგ ხდებოდა ახლადმონათლულების მიერ ამბიონის სამგზის შემოვლა.

XVI საუკუნის ძეგლების მიხედვით მირონცხების შემდეგ მღვდელი და მიმრქმელი ჩვილთან ერთად სამგზის შემოუვლიდა ემბაზს და თუ ახლადმონათლული ბიჭი იყო შეჰყავდა საკურთხეველში, ხოლო თუ გოგო მიჰყავდა აღსავლის კარამდე და არ შეჰყავდა საკურთხეველში.

ძველის პერიოდის ტაძარში სამოციქულოს და სახარების კითხვა შედიოდა ლიტურგიაში, რომელიც იწყებოდა მონათვლის საიდუმლოსა და მირონცხების დამთავრებისთანავე.

ამ საიდუმლოების დამოუკიდებლად გამოყოფის შემდეგ წესი წმინდა წერილის კითხვისა ჩართულ იქნა მირონცხების წესებში.

ზოგიერთ ეკლესიაში XVI საუკუნემდე არ მოიპოვებოდა ცნობები იმის შესახებ კითხულობდნენ თუ არა



სამოციქულოსა და სახარებას. წყაროებში მითითებულია მხოლოდ ის, რომ მირონცხების დასრულების შემდეგ იწყებოდა საღვთო ლიტურგია, რომლის დროსაც კითხულობდნენ წმინდა წერილებს. ხოლო XVI საუკუნის ზოგიერთ ძეგლში მითითებულია, რომ სამოციქულოსა და სახარების კითხვა ჩართულია მირონცხების წესებში. ეს გახლდათ სიახლე, რომლის შესახებ წინა საუკუნეებში არაფერი იცოდნენ.

ძველი დროის ეკლესიის ტრადიციის თანახმად, შვიდი დღის შემდეგ მირონცხების საიდუმლოს აღსრულებისა, ახლადმონათლული მიდიოდა ტაძარში, რათა მღვდლის ხელით განბანილიყო.

ეკლესიის ახალი წევრის კუთვნილება ლიტურგიული ცხოვრებისადმი ავალდებულებდა მას შეენახა მის სხეულზე ბეჭედი წმინდა მირონისა. ამიტომ ახლადმონათლული მერვე დღემდე არ იხდიდა სამოსელს რომელიც მას ეცვა მონათვლისას. მირონცხების დღეთსმსახურებიდან 7 დღის გასვლის შემდეგ ხდებოდა განბანვა, რომლის დროსაც ახლადმონათლული იხდიდა თეთრ სამოსელს. ახდისას მას ხსნიდნენ სახეებს სხეულის იმ ნაწილებიდან, რომელზეც იყო მირონცხებული. შემდგომ სხეულის ეს ნაწილი განიბანებოდა წმინდა მირონისაგან.

XV საუკუნეში ახლადმონათლულის განბანვა ხდებოდა მერვე დღეს და ტაძარში შესვლისა იკითხებოდა ფსალმუნი. განბანვა ხდებოდა პირველი ლოცვის შემდეგ და ახლადმონათლულის სხურების გარეშე.

XVI საუკუნეში ახლადმონათლული ესწრებოდა ლიტურგიას. დიდი შესვლის დროს მას ეჭირა ანთებული სანთელი, მას მოსდევდა მღვდელი, რომელსაც მიჰქონდა კურთხევისათვის მომზადებული ძღვენი. ლიტურგიის დამთავრების შემდეგ ნათესავებისა და

ნაცნობების თანხლებით, რომელთაც ხელში ეჭირათ ანთებული სანთლები, ახლადმონათლული მიდიოდა სახლში. შვიდი დღის განმავლობაში ის მოვალე იყო დასწრებოდა დილის, საღამოს ლოცვებს და ლიტურგიას. ამ დროს ახლადმონათლულს ხელში ეჭირა ანთებული სანთლები. დასასრულს სრულდებოდა განბანვა მერვე დღეს. ამავე დროს მღვდელი წარმოთქვამდა ასამაღლებელს: „კურთხეულ არ ღმერთი ჩვენი...“ ჩვეულებრივი დასაწყისი: ყოვლადწმინდაო სამებაო, მამაო ჩვენო, ტროპარი და ლოცვა შემდეგ მღვდელი წარმოთქვამდა: „კურთხეულ არს ღმერთი ჩვენი, რომელიც განწმინდავს და გაანათლებს ყოველ ადამიანს...“ და მღვდელი კითხულობდა ორ ლოცვას, რომელიც დღევანდელ მოთხოვნებში წაკითხულ უნდა იქნეს განბანვის წინ.

ძველ ეკლესიაში ახლადმონათლულს აჭრიდნენ თმას ნიშნად იმისა, რომ მიეღოთ ღვთის დალოცვა. ამ ჩვეულებით ახლადმონათლული გამოხატავდა მზადყოფნას ღვთისადმი თავშეწირვისა.

XV საუკუნეში ზოგიერთი მართლმადიდებელი ეკლესიის წერილობითი ძეგლები მოგვითხრობენ, რომ თმის შეკვეცა ხდებოდა ახლადმონათლულის შემოსვის შემდეგ. როგორც წმინდა საუკუნეებში, ისე XV საუკუნეში თმის შეკვეცა ხდებოდა მოსანათლის შემოსვის შემდეგ, რასაც მოსდევდა ის ლოცვები, რაც დღესაც იკითხება. XV საუკუნეში შემოვიდა წესი თმის შენახვისა: მღვდელი იღებს თბილ სანთელს და შიგ ჩააწებებს და შეინახავს ეკლესიის კედელში, თუ ეკლესია ქვის იყო, ხოლო თუ არა, მაშინ თმას ჩაფლავდნენ მიწაში, რომელსაც ამოთხრიდნენ საკურთხეველის უკან.



**რელიგიურ-ერმულო
პოლიტსაპეკულაციები კავკასიაში**

*დეკანოზი ლევან მათეშვილი, პროფესორი
ნარი ჩხაბერიძე, დოქტორანტი*

კავკასიური ერების ისტორიაში ეთნიკური მრავალფეროვნების საფუძველზე, გარდა საინტერესო და მიმზიდველი კულტურული ფაქტორის არსებობისა, დღემდე, ისეთი მეტად სამწუხარო ეთნოკონფლიქტების პრობლემები ჩნდებოდა, რომელთა ფონზეც ზოგი ეთნოსი საერთოდ გაქრობის ან გადაგვარების მსხვერპლი გამხდარა. როგორც წესი, ამ კონფლიქტების მთავარი გამომწვევი მიზეზები იმ კოლონიზატორი ერების პოლიტსაპეკულაციების შედეგად ფიქსირდება, რომლებიც კავკასიას, თავისი გეოპოლიტიკური მიზეზების გამო არასდროს აკლდა.

ისტორიულად კავკასიაში სხვადასხვა დროს თავისი ეპოქის შესაბამის პოლიტმაქინაციებს აწარმოებდნენ ირანი, ბიზანტია, არაბეთი, თურქულენოვანი, რუსეთი თუ ევროპა-აზიის სხვადასხვა გაძლიერებული სახელმწიფოები. ევროპა-აზიის გზაგასაყარზე მდებარე ეს დიდებული ადგილმდებარეობა თავისთავად ნებისმიერი გაძლიერებული სახელმწიფოსთვის სასურველ ადგილს წარმოადგენდა და შესაბამისად, ყოველ დონესა თუ ხრიკებს ხმარობდნენ მის ასათვისებლად.

ასეთი ხრიკებისთვის ერთერთი მნიშვნელოვანი როლის შესასრულებლად, მტერი ძალიან ხშირად რელიგიას იყენებდა. კავკასიური ერები ხშირად ებმებოდნენ მტრის მიერ რელიგიის ნიადაგზე შემუშავებული სხვადასხვა მზაკვრული გეგმების განხორციელების მახეში. კოლონიზატორების უმრავლესობა ერთმორწმუნეობის ნიშნის ქვეშ აიძულებდნენ კავკასიელებს თავისი მიზნების შესრულებისთვის გამოეყენებინათ. მოსახლეობას, ზეწოლისა და ზოგჯერ ფიზიკური განადგურების

ერების შიშის შედეგად, ხშირად უწევდა საკუთარი რელიგია დაეთმო და მტრის აღმსარებლობას შესდგომოდა.

ასეთი პროცესების ორომტრიალში ურთულესი იყო სარწმუნოებრივი თვითმყვადობის შენარჩუნება. მიუხედავად ამისა საქართველომ, როგორც კავკასიის წამყვანი კულტურული ძლიერების ქვეყანამ, მრავალ ისტორიულ ქარცეცხლს გამოატარა და დღემდე შეურყენელად მოიტანა ქრისტიანული მართლმადიდებლური აღმსარებლობა, რის შესაბამისადაც დღეს ჩვენ ვამაყობთ ჩვენი ეკლესიის ავტოკეფალურობით.

ზემოთ აღნიშნული ისტორიული ქარცეცხლის ერთერთ უმნიშვნელოვანეს მოვლენას წარმოადგენს მონოფიზიტობისა და დიოფიზიტობის საბაბით წარმოებული პოლიტსაპეკულაციები კავკასიაში. სწორედ მონოფიზიტობის ერესი წარმოადგენდა კავკასიაში ერთერთ უხარმაზარ საფრთხეს მართლმადიდებლური აღმსარებლობის წინააღმდეგ გამიზნულს. ჩემს მიერ წარმოდგენილ თემაში შევეცადე განვიხილო ამ ერესის შესახებ, თუ როგორ წარმოიშვა, რა არსის შემცველია და როგორ იყენებდნენ მას სხვადასხვა დამპყრობელი ერები თავისი კოლონიზატორული პოლიტიკის განსახორციელებლად კავკასიაში.

მონოფიზიტობა 433 წელს ბიზანტიაში ჩამოყალიბდა და დანარჩენ ქრისტიანობას 451 წელს ქალკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრების შემდეგ გამოეყო. მის ფუძემდებლად ითვლება კონსტანტინოპოლის ერთ-ერთი დიდი მონასტრის წინამძღვარი – არქიმანდრიტი ევქტიქი. მონოფიზიტური სწავლების მიხედვით თავიდან ცალცალკე არსებობდა ქრისტეს ორი ბუნება – ღმერთის და კაცის, მაგრამ განკაცების შემდეგ ეს ორი ბუნება შეერთდა და მხოლოდ ღვთაებრივი ბუნება დარჩა. ტერმინი „მონოფიზიტობა“ მხოლოდ VII საუკუნის ბოლოდან მკვიდრდება.



მონოფიზიტების სწავლება გავრცელდა ბიზანტიის აღმოსავლეთ პროვინციებში, სადაც ჯერ კიდევ იყო შემორჩენილი მოკვდავი ღმერთის კულტი. V საუკუნის ბოლოს მონოფიზიტებმა დაიკავეს ალექსანდრიის, ანტიოქიისა და იერუსალიმის საპატრიარქო საყდრები. VI საუკუნეში სწავლება გავრცელდა ნუბიასა და არაბეთში. [1] მონოფიზიტობა ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს ერთბუნებიანობას (მონე „ერთი“ და ფიუსის „ბუნება“). ერესიარქებად ითვლებიან დიოსკორე და ევტიქი. გამოჩენის დღიდანვე იგი დაიყო რამდენიმე შტოდ იაკობის, პეტროსის, სევეროზის, თეოდოსისა თუ გაიანეს მოძღვრებათა მიხედვით. [2]

V ს-ის მეორე ნახევარში მონოფიზიტობა რამდენიმე განშტოებად იყოფა – ზომიერ და უკიდურეს მონოფიზიტებად. შემდეგში ეს განშტოებები კიდევ იყოფა აქტისტიტებად – უკიდურეს მონოფიზიტებად და ქრისტეს სხეულის ხრწნადობისა და უხრწნადობის მომხრეებად. აქტისტიტები ქრისტეს კაცობრივ ბუნებას უქმნელად მიიჩნევენ. თანამედროვე მონოფიზიტები ამ კონფესიის ზომიერ ფრთას წარმოადგენენ, რომლებიც თავიანთი შუასაუკუნეების მამების ტრადიციისამებრ - ქრისტეს ერთიანი ბუნების აღიარებისას ქრისტეს კაცობრივ ბუნებას ჩვენი ბუნების თანაარსად აღიარებენ.

XII ს-ის მეორე ნახევარში სომხური ეკლესიის ცნობილმა მამამ, კათალიკოსმა ნერსეს შნორალიმ, ეკლესიების გაერთიანების თაობაზე ბიზანტიურ-სომხური საეკლესიო მოლაპარაკების წინ, იმპერატორ მანუაელ კომნენის თხოვნით - სარწმუნოებრივი აღმსარებლობა დაწერა, რომელიც სომხური ეკლესიის ოფიციალურ აღმსარებლობას წარმოადგენს. მასში ვკითხულობთ: „... ერთი და იგივე იესო ქრისტე არის ხორციელიც და უხორციოც: ხორციელი კაცობრივი ბუნებით,

რომელიც მან მიიღო და უხორციო ღვთაებრივი ბუნებით, რომელიც მას გააჩნდა; იგივეა ხილული და უხილავი, შეხებადი და შეუხებელი, დროული და უდროო, ძე კაცისა და ძეღვთისა, ღვთაებით მამისთანაარსი და ადამიანობით ჩვენითანაარსი, მაგრამ ერთი არსება და ერთი პირი ორი ბუნებისგან შემდგარი, რაცერთიესო ქრისტეშია გაერთიანებული, შეურევნელად და განუყოფელად“ [3].

ნერსეს შნორალის ოფიციალური მრწამსიდან ვკითხულობთ აგრეთვე შემდეგს: „მიაჭედეს ხეს (ქრისტე) ავაზაკთა შორის, როგორც ადამიანი, მაგრამ ნათელი დააბნელა და ავაზაკი სამოთხეში შეიყვანა, როგორც ღმერთმა მოკვდა ადამიანური ბუნებით, როგორც ადამიანი, მკვდრებს კი ღვთაებრივი ძალით აღადგენდა. სიკვდილი იგემახორციოთ, სანამდეც თვითონ უნდოდა, როგორც ადამიანმა, სიკვდილი კი სიკვდილით დათრგუნა, როგორც ღმერთმა. ორი საპირისპიროსგან შეერთებული, ერთი შეიქნა, თავის თავში ორივე (ბუნების) საპირისპირო შეგრძნებებს ატარებდა ადამიანური ბუნებით ვნებასა და სიკვდილს, ღვთაებრივი ბუნებით კი უვნებლობასა და უკვდავებას“ [4].

როგორც ჩანს, მონოფიზიტები, ქრისტეს სრულყოფილი ადამიანურობისა და ღვთაებრიობის ჭეშმარიტებას - ღვთაებრივ და კაცობრივ ბუნებათა შეურევნელობის დოგმატს – აღიარებენ მსგავსად დიოფიზიტებისა: „სამ მსოფლიო კრებაზე: ეფესოს III (ნესტორის წინააღმდეგ), ქალკედონის IV (ევტიქის წინააღმდეგ) და კონსტანტინოპოლის (მონოთელიტების წინააღმდეგ), ეკლესიამ განაცხადა დოგმატი, რომლის თანახმად უფალი იესო ქრისტე ერთპიპოსტასოვანი და ორბუნებოვანია (ღვთაებრივი და კაცობრივი), ამასთან აქვს ორი ნება, რომელთაგან კაცობრივი მთლიანად ემორჩილება საღვთო ნებას.“ [5]. მაგრამ მონოფიზიტები,



ბუნებათა გაერთიანების შემდეგ - ორი არსის განუყოფელი ერთობისგან შედგენილ ერთ ღვთაებრივ ბუნებას მიიხსენებენ. სწორედ აქ არის სხვაობა, რომელიც მონოფიზიტებს არისტოტელური ლოგიკის - „არ არსებობს ბუნება ჰიპოსტაზის გარეშე“-ს გამოყენებით აქვთ მიღებული და ბუნებისა და ჰიპოსტაზის აღრევის შედეგად დიდ ქრისტოლოგიურ ცდომილებაში ვარდებიან.

აღსანიშნავია, რომ ხშირად მონოფიზიტებისადმი, ყოველგვარი გამომეძიებლობისა და სამართლიანობის გარეშე, ისმის კრიტიკა მათ მიერ ქრისტეს კაცობრივი ბუნების არ აღიარებასა და შესაბამისად ჯვარცმისას ვნების ვერგანმცდელობის შესახებ, მაშინ როცა ეს ასე არ არის. ზემოთ, მათ ოფიციალურ მრწამსში, ცხადად ვნახეთ ამის შესახებ რასაც წერს ნერსეს მწორალი... ასეთი დაუსაბუთებელი კრიტიკის ავტორები ნებისთ თუ უნებლიედ კიდევ უფრო აღვივებენ უთანხმოებას მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის და ხელს უშლიან მათ დაახლოებასა და სარწმუნოებრივ ერთობას. განსაკუთრებით სავალალოა სარწმუნოებრივი უთანხმოება ერთ რეგიონში მცხოვრებ მართლმადიდებელ ქართველებსა და სომხებს შორის, რომლებიც ასევე მართლმადიდებლებს უწოდებენ თავიანთ თავს. ამ უთანხმოების საფუძველი იმთავითვე იყო პოლიტიკურ ნიადაგზე აღმოცენებული.

სხვადასხვა მეცნიერებთან ერთად, სომხეთში მონოფიზიტობის გავრცელების მიზეზად, ფანატიზმამდე მისულ ტრადიციებთან ერთად - პოლიტიკას მიიხსენებს რუსი ბოლოტოვიც: „სომხეთში მონოფიზიტობა გაუგებრობის გამო წარმოიშვა. ...უფერული ბიზანტიელი იმპერატორები არათანმიმდევრულნი იყვნენ სომხებთან დაკავშირებით: ხან მათთან კავშირს ამყარებდნენ და ხანაც სპარსებთან პირისპირ ტოვებდნენ. გართულებული პოლიტიკური ვი-

თარება როულად აისახებოდა საეკლესიო ცხოვრებაზე ...სომხების ბიზანტიასთან ურთიერთობა სულ უფროდა-უფრო სუსტდებოდა და მათ ავტოკეფალიას მიაღწიეს. ...ამ ყველაფერს დაემატა წესჩვეულებითი სხვადასხვაგვარობაც და ეს განსხვავებები იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ სომხები სირიელი მონოფიზიტების კრიტიკასაც იმსახურებდნენ. სომხები თავიანთ ტრადიციებს იმაზე ნაკლებად არ იცავდნენ, ვიდრე ერთი ბუნების შესახებ მოძღვრებას. ამიტომაც იყო, რომ უნიასთან დაკავშირებით დაწყებული ნებისმიერი მცდელობისას ისინი თავიანთ ეკლესიაში არსებულ თავისებურ ნიშნებს უსვამდნენ ხაზს. სომხური ფანატიზმი დღევანდელ დღემდე შეინიშნება. სომეხი მონაზვნის ერთ დისერტაციაში ნათქვამია, რომ სომხურ ეკლესიას თავისებურება გრიგოლ განმანათლებლის დროიდან აქვს შენარჩუნებული და ის სამუდამოდ შეურყეველად იარსებებს. ამგვარად, მონოფიზიტები წარმოიშვნენ არა მხოლოდ საეკლესიო ვითარებიდან, არამედ პოლიტიკური მდგომარეობიდან გამომდინარე. პოლიტიკური და რელიგიური ფაქტორები მჭიდროდ უკავშირდებიან ერთმანეთს“. [6].

სომხები მსოფლიოს სამ საეკლესიო კრებას უპრობლემოდ ეთანხმებოდნენ, მეოთხე, ქალკედონის კრების გადაწყვეტილებას იგივე საკითხზე დიოფიზიტობის შესახებ - უკვე უარყოფენ. ასევე ბიზანტიის იმპერატორ ზენონისაგან გამოცემულ შემრიგებლურ „ჰენოტიკონსაც“ უპირობოდ იღებენ, მაგრამ სულ მალე ისევ სპარსული პოლიტიკისგან თავს მოხვეწილი იდეოლოგის გატარებას აიძულებენ და 506 წელს, დვინის I საკლესიო კრებაზე ისევ მონოფიზიტურ სწავლებას აღიარებენ, ქალკედონიტების საწინააღმდეგო მხარეს დგებიან და უკვე დვინის II საეკლესიო კრებაზე საბოლოოდ გამოეყოფიან ბიზანტიის ეკლესიას.



მართლმადიდებლური ეკლესია ასწლევლობით ებრძოდა მონოფიზიტობას, როგორც მთელი რიგი ქრისტოლოგიური სწავლებების გაუკუღმართებულ ერესს. ამ ბრძოლის ძირითადი პერიოდია 448-681წწ. საუკუნეების მანძილზე მონოფიზიტობა მეტად დახვეწილი არამართლმადიდებლურ სწავლებად ჩამოყალიბდა. ქართული ეკლესია ყოველთვის მტკიცედ იდგა დიოფიზიტურ, ქალკედონიტურ სწავლებაზე და ბოლომდე გაუძლო იმ პოლიტიკურ ზეწოლასა და ძალადობებს, რომელთა გადატანაც ხშირად უხდებოდა სხვადასხვა დამპყრობლებისა თუ დაპყრობილი მეზობელი ქვეყნებისგან დატრიალებულ ისტორიულ ქარცეცხლში.

მაშინდელი მსოფლიოს ორი უძლიერესი სახელმწიფო, აღმოსავლეთით სპარსეთი და დასავლეთით ბიზანტია, ერთმანეთს გამუდმებით ებრძოდნენ ამიერკავკასიის ქვეყნებისათვის, მათ შორის ერთერთი მსხვერპლი იყო სომხეთი, რომელიც იმ სპარსეთის ზეგავლენის ქვეშ აღმოჩნდა რომლის მიზანიც იყო ბერძნული კულტურისა და მწიგნობრობის ასურული ჩანაცვლება. შესაბამისად სპარსი დიპლომატები ყოველ ღონეს ხმარობდნენ კავკასიაში მცხოვრებ ქრისტიანებს ანტიბიზანტიური, მწვალებლური აღმსარებლობა გაეფრცვლებინათ. არსენ კათალიკოსის „განყოფისათვის ქართველთა და სომეხთა“ გვამცნობს: „სპარსთა მეფენი აიძულებდეს სომეხთა, რათა განეშორნენ ბერძენთა სარწმუნოებასა... და რათა სიძულვილი შთავარდეს შორის მათსა განშორებითა სჯულისათა და ამით, უმეტეს მორჩილ იყვნენ სამეფოსა სპარსთასა და ქრთამი დიდძალი აღუთქუნა წინამძღუართა სომეხთა, რათამცა იქმნა ვერა“ [7]

მძიმე პოლიტიკური მდგომარეობის დროს, სომხური გრიგორიანული ეკლესია კავკასიაში სხვადასხვა აღმსარებლობითი მიმართულების ქრისტიანებისათვის იძულებით თავშესაფრად

იქცეოდა ხოლმე, იმ ფაქტორის გათვალისწინებით, რომ იგი არ იყო მკაცრად მიუღებელი და რელიგიური გრძობების დიდად შემრყენელი დიოფიზიტური მიმართულების აღმსარებლებისთვის. თუმცა, ეს მოვლენა ზოგჯერ ძვირად უჯდებოდათ ეთნიკური გადაგვარების თვალსაზრისით, რადგან ხშირი იყო სარწმუნოების გაიგივება ეროვნებასთან. შესაბამისად, უმეტესად ოკუპანტთა ინტერესებიდან გამომდინარე, მასიურად ხდებოდა ამა თუ იმ ეთნოსის გასომხება, არმენიზაცია.

აღნიშნული პროცესების ერთერთი მსხვერპლი აღმოჩნდა, შემდგომში უკვე რუკიდან გამქრალი – კავკასიის ალბანეთიც: „...VII საუკუნეში არაბულმა ხელისუფლებამ ალბანური ეკლესია სასტიკად დასაჯა პრობიზანტიური ანუ ქალკედონიტური მიმართულებისათვის და ის სომხურ ეკლესიას დაუმორჩილა, ამის შემდგომ კიდევ უფრო გაღრმავდა ალბანეთის მოსახლეობის არმენიზაცია და ისლამიზაცია“. [8] საქართველოში ერთერთი ფართომასშტაბიანი პოლიტიკური მოვლენა იყო რელიგიური სპეკულაციებით ქართველთა გასომხება, რაც გამოწვეული იყო მეზობელი, დიდი ქრისტიანული იმპერიების - ქალკედონურ ბიზანტიასა და რუსეთთან მებრძოლი მაჰმადიანი დამპყრობლების - სპარსელების, არაბების, ოსმალებისა და თურქების მიერ გატარებული ღონისძიებებით – კავკასიაში ერთმორწმუნეობის საყრდენი გამოეცალათ მოწინააღმდეგეებისათვის. რადგან დიოფიზიტი ქრისტიანებისთვის გამაჰმადიანება გაცილებით უფრო ურთულესი პროცესი იყო, ვიდრე სომხური მონოფიზიტური სარწმუნოების მიღება, მასიურად ხდებოდა სომხურ გრიგორიანულ სარწმუნოებაზე კავკასიელი მოსახლეობის მოქცევა, რის შედეგადაც იცვლებოდა მათი ეთნოფსიქოლოგია და რელიგიასა და ეროვნებას შორის ზღვარის წაშლას ოკუპანტები რელიგიის შესა-



ბამისი ეროვნების შეცვლის დარეგისტრირებით ასრულებდა.

ამდენად, ვინც ვერ გაამაჰმადიანეს, სომხურ ეკლესიას დაუქვემდებარეს. ვინაიდან მაშინდელი ხალხი სარწმუნოებას ეროვნებასთან აიგივებდა და როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ ოკუპანტებიც შესაბამისი რეგისტრირებით უწყობდა ხელს, შესაბამისად გაგრიგორიანებულები - სომხები ხდებოდნენ, გამაჰმადიანებულები - თათრები, გაკათოლიკებულებს კი - ფრანგებად მოიხსენიებდნენ.

მართალია, საქართველოს სახელმწიფოებრივი ძლიერებისას, როცა თავისი მიწები გააერთიანა არამარტო კავკასიაში, არამედ მცირე აზიაშიც ვასალური სახელმწიფოები დაარსა - ქართული ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლას ვერავინ ბედავდა, მაგრამ XV ს-იდან ქვეყნის ერთიანობის რღვევასთან ერთად, თურქეთი და ირანი ცდილობს ქართული ეკლესიის დასუსტებისთვის ბრძოლასა და სომხურის გაძლიერებას. მასვე უქვემდებარებს კავკასიაში მცხოვრებ სხვა ერებს.

როცა თურქეთის დაპყრობილ ტერიტორიაზე არნახულად გაიზარდა სომეხ ვაჭარ-მრეწველთა და გრიგორიანული ეკლესიის ავტორიტეტი, კონსტანტინოპოლის დაპყრობის შემდეგ ოსმალებმა მათ, ბერძნული მართლმადიდებლური ეკლესიისა და კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს წინააღმდეგ ბრძოლისთვის, მესამე ძალის ფუნქცია მიანიჭა და შეუქმნა მეორე სომხური საპატრიარქო კონსტანტინოპოლში, რომელსაც დაუმორჩილა სომხები, სირიელები, ქალდეველები, კოპტები, აბასინიელები, ქართველების ის ნაწილი, რომლებიც ამ დროს თურქების მიერ დაპყრობილი ყარს-არზრუმისა დანაწილობრივ იმიერ ტაოს მიმდებარე მოსახლეობას წარმოადგენდა. მიუხედავად იმისა, რომ იმ დროისათვის სომხეთს სახელმწიფოებრიობა არ გააჩნდა, ჰქონდა ორი საპატრიარქო

ენშიაძინ-კონსტანტინოპოლისა და ორი საკათალიკოსო - სისისა და ახტამარის.

თუ აღრე ირანის პოლიტიკური ინტერესები კავკასიის დაპყრობასთან დაკავშირებით ბიზანტიასთან იკვეთებოდა და ანტიბიზანტიური მიმართულების რელიგიას უჭერდა მხარს, მოგვიანებით ანტირუსული მიმართულების მხარდაჭერა გახდა საჭირო, რათა რუსეთს ერთმორწმუნე საქართველოს სახით არ გასჩენოდა კავკასიაში დასაყრდენი და შესაბამისად ყველა ღონეს ხმარობდა თავისი პოლიტიკის სასარგებლოდ რელიგიის გამოყენებისათვის. ირანი მეტად სწყალობდა გრიგორიანობას. „იმ დროს, როცა საქართველოს კათალიკოსი ევდემოზ დიასამიძე სპარსმა ხელისუფალმა კლდიდან გადააგდებინა, ხოლო კათალიკოსი დომენტი სტამბოლის ციხეში იყო გამოკეტილი, ირანის დედაქალაქში სპარსელი შაჰების ხელშეწყობით აგებდნენ სომხურ ეკლესიებს ბრწყინვალე არქიტექტურული გადაწყვეტით, მოოქროული ჭერითა და გუმბათებით, დახვეწილი გემოვნებით შესრულებული მხატვრობით (1605-1663 წწ), ამავე დროს კი თბილისის სიონი კინაღამ მაჰმადიანურ მეჩეთად გადააკეთეს“. [9].

ქართველი გრიგორიანელები მხოლოდ სარწმუნოებით განსხვავდებოდნენ მართლმადიდებელი ქართველებისგან. სხვა მხრივ ბოლომდე ინარჩუნებდნენ ეროვნულ თვითმყოფადობას, მაგრამ მათ სომხურ ეროვნულ იდენტიფიცირებას შემდეგში ხელი შეუწყო რუსულმა პოლიტიკამ, რომელიც სხვა დამპყრობლებზე კიდევ უფრო ვერაგი გეგმებით იყო კავკასიაში და საქართველოში შორს გამიზნული სეპარატისტული მიზნების განხორციელებისა და ქართველთა დენაციონალიზაციის მიზნით, შეგნებულად ახდენდა რელიგია შეცვლილი პიროვნებების შესაბამის, სხვადასხვა ეროვნებისად დარეგისტრირებას. იგივე სიტუაციაში აღმოჩ-



დნენ შიდა ქართლში მცხოვრები ქრისტიანი დვალებიც, რომელთაც გაოსება და ოსების წარმართულ რელიგიასთან ზიარება მოუხდათ.

იკვლევდა რა ქართველთა დენაციონალიზაციის საკითხებს მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, გვაუწყებს: „მოსახლეობის დაბალი ფენები ეროვნებას და სარწმუნოებას ერთმანეთთან აიგივებდა. მაგალითად, მიუხედავად იმისა, რომ ქართველი გრიგორიანელები ენით, ადათ-წესებით, ჩვეულებით ქართველები იყვნენ, ხელისუფლებამ სხვადასხვა საბუთებში მათი რჯულით „სომხობა“ ეროვნების გრაფაში შეიტანა. რჯულით სომხები ეროვნებით სომხებად იქცნენ მათ აუკრძალეს ქართულენოვანი განათლების მიღება და სომხურენოვანი დანერგეს. მაგ. ეროვნებით მაჰმადიანები ეროვნებით არაქართველად აღრიცხეს. თუმცა ქართველი კულტურული წრეებისათვის კარგად იყო ცნობილი არამარტო მაჰმადიანების ნამდვილი ეროვნება, არამედ წარჩინებულთა მრავალი ოჯახის ქართული გენეალოგიაც კი. როგორც ვხედავთ, რუსული ხელისუფლება საქართველოში არსებულ სარწმუნოებრივ ვითარებას განიხილავდა არადიფერენცირებულად, არამედ სწორხაზოვნად“. [10]

თუ ოსმალების პოლიტიკისთვის მართლმადიდებლობა მიუღებელი იყო და სასტიკად დევნიდა, კათოლიკობის მიმართ შემწეობას იხენდნენ. გამაჰმადიანებისა და გასომხების თავიდან ასაცილებლად ქართველთა ნაწილი კათოლიკობის მიღებას ამჯობინებდა. შედეგად მათ ფრანგებად მოიხსენიებდნენ. ქართველი მოღვაწე ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი, იგივე ნიკიფორე ირბახი წერდა: „ყოველდღე ჩვენის თვალთ ვხედავთ, რომ მრავალნი ქართველნი სომხდებიან, უფრო მომეტებული მათგანი კი მაჰმადის სარწმუნოებას იღებს, მაშ ვისაც უნდა გაფრანგება რაღად უნდა დაეშალოსო“. [11]

სომეხი იერარქები კი ვერ იტანდნენ გაკათოლიკებულ ქართველებს და დიდი სისასტიკით ექცეოდნენ მათ.

სარწმუნოების ცვლილებათა ასეთი მასშტაბების შესამცირებლად ანტონ კათალიკოსმა შექმნა თავისი ცნობილი „მზამეტყველება“, რომელსაც დიდი ხნის განმავლობაში არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა და XIX საუკუნეში რუსეთის იმპერატორის დავალებითაც გამოუციათ. მასში ანტონ I-მა დაწვრილებით დასაბუთებული სარწმუნოებრივი პასუხი გასცა მონოფიზიტურ მწვალებლობას და ამან საგრძნობლად დიდი როლი ითამაშა ქალკედონიტ მართლმადიდებელთა სასარგებლოდ. ქართულმა ეკლესიამ საბოლოო ჯამში თითქმის მთელ საქართველოზე შეინარჩუნა ზეგავლენა მესხეთის, საინგილოსა და ლორეტიშირის გარდა.

თუმცა, XV ს-იდან დაწყებული საქართველოს სახელმწიფოებრივი დაშლისა და შესაბამისი დენაციონალიზაციის შედეგად ქართულ სამეფო-სამთავროებში დანაწილებულ ქართველებს უჩნდებოდათ კუთხური თვითდამკვიდრების ახალი პრობლემა. ყალიბდება იმერლობა, ქართლელობა, კახელობა, მეგრელობა და სხ. ამასთანავე სახეზეა აღმსარებლობა შეცვლილთა გასომხება, გაათატრება, გაფრანგება თუ გაოსება და ასეთ გარემოებებს მტერი მომდევნო საუკუნეებში შესანიშნავად იყენებს ახალი ეთნოკონფლიქტების გასაღვივებლად ისე, რომ უკვე რელიგიური ფაქტორის გამოყენება აღარც სჭირდება. რამდენადაც უახლეს ისტორიაში დაფიქსირებული კავკასიური ეთნოკონფლიქტები ურთიერთდამოკიდებულებაშია, რელიგია უკვე აღარ თამაშობს გაამწვევტ ფაქტორს. რელიგიური ნიშანი ეთნიკურობის განმსაზღვრელი მხოლოდ ერთ-ერთი ფაქტორია.



ლიტერატურა

1. რელიგიები საქართველოში : [კრებული / რედ. ზურაბ კიკნაძე, სტილის რედ. ლევან ბრეგაძე ; ფოტო: არჩილ ქიქოძე, ლევან ხერხეულიძე ; გამოც. პმგ ბექა მინდიაშვილი] ; საქ. სახალხო დამცველთან არსებ. ტოლერანტობის ცენტრი, საქ. სახალხო დამცვ. ბიბ-კა. - თბ., 2008.
2. პაპუაშვილი ნუგზარ მსოფლიო რელიგიები საქართველოში / [რედ.: სოზარ სუბარი] - თბ. : თავისუფლების ინ-ტი, 2002
3. <http://www.orthodoxy.ge/gvtismetkveleba/pomazanski/12.htm>
4. С. Троицкий. Изложение веры Церкви Армянския, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию Боголюбивого Государя греков Мануила. С.-Петербург, 1875. с. 27-28
5. ვასილ ბოლოტოვი. ეკლესიის ისტორია მსოფლიო კრებების პერიოდში. გამომცემლობა „ახალი ივირონი“ თბილისი, 2009, გვ.411-414.
6. <http://www.georoyal.ge/?MTID=5&TID=53&id=2216>
7. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე – ალბანეთისა და ხუნძეთის საეკლესიო იურისდიქცია. თბილისი 2013.
8. <http://meufeanania.info/ქართლ-კახეთი-გასომხება/>.
9. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე. ქართველთა დენაციონალიზაცია XVII-XX საუკუნეებში. მონოგრაფია. 2010.
10. თამარაშვილი მიქელ. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII საუკუნიდან ვიდრე XX საუკუნემდე 1902, გვ. 127

ხანძთა და ხანძთელობა მუსამე ათასწლეულის ბადასახედიდან

*თემურ ჯაგოდნიშვილი, პროფესორი
ივანე ჯაგოდნიშვილი, პროფესორი*

ისტორიას ანალოგიური სწევია, თანაც განსხვავებულ სიტუაციონალურობასა და კონტექსტურობაში, რადგან დრო საერთო მნიშვნელობის ფაქტსა და მოვლენას სწორედ სიტუაციას და კონტექსტს უცვლის, ანდა სულაც უკარგავს. ამით ფაქტს ამბად გარდასახავს. ამბის მნიშვნელობა ისტორიული ეპოქის წიაღში რჩება, თავად ამბავი კი დროის მსვლელობის მიღმა დგება და ისტორიულ ნორმატივად იქცევა. თუმცა დრო თავისი კუნიუნქტურით ამბის რეალობასაც ხელყოფს, მემატინეს კონიუნქტურისათვის ანგარიშის გაწევას აიძულებს. ამის გამოა, რომ დრო და დრო აუცილებელი ხდება რეალური ისტორიის დაწერა. ჩვენში ამის საჭიროება სწორედ ჩვენს სინამდვილეში შეიქმნა. ამის დასტურია ქართული ეკლესიის საპატრიარქოში საქართველოს რეალური ისტორიის დამდგენი კომისიის ამოქმედება, რომლის მიზანი სწორედ დროის კონიუნქტურით გაყალბებული, „გამოსარჩლებით – ადვოკატური“ (ივ. ჯავახიშვილი) ისტორიის ნაცვლად საქართველოს რეალური ისტორიის აღდგენაა, რის სერიოზულ მაგალითებსაც იძლევა აღნიშნული კომისიის ხელმძღვანელი მეუფე ანანია. ამას ცხადყოფს თუნდაც მისი ქართული ეკლესიის ისტორიის ოთხტომეული და განსაკუთრებით მომენტური ნაშრომი „ქალდეა“ (საეპისკოპოსო ლაზიკაში, 2013), რომელშიც საქართველოს ისტორიის ფაქტები რეალური ისტორიის პრინციპით არის გაანალიზებული და სრულიად ახალი ინტერპრეტაციებია წარმოდგენილი. შემთხვევითი, ცხადია, არც ის არის, რომ ჩვენი წარსულის



ფაქტებისა და მოვლენების დროის კონიუნქტურისაგან გათავისუფლება და რეალური ქართული ისტორიის აღდგენა ქართულმა ეკლესიამ იტვირთა. ქართული სახელმწიფოს ისტორია და პოლიტიკური ფილოსოფია სწორედ ეკლესია-მონასტრებში იწერებოდა, ისევე, როგორც ცივილიზებული ქვეყნების სახელმწიფოებრივი ცხოვრების მატიაზებები. მართალია, ქართული ისტორიის კატაკლიზმების გამო, არაერთი ხელნაწერი წყარო დაგვეკარგა, მაგრამ ჯეროვანი ყურადღება არც იმას დათმობია, რაც შემოგვრჩა. ერთი ასეთი ხელნაწერი ძეგლია გიორგი მერჩულეს თხზულება „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“, რომელმაც გვიანდელი – XI საუკუნის ვერსიით მოაღწია და რომელიც VIII-IX და ნაწილობრივ X საუკუნეების ფაქტებისა და მოვლენების **აგიოგრაფიულ თხრობას შეიცავს**. ამ თხზულების ტექსტი ცხადყოფს, რომ ერთი საუკუნეც (100 წელიწადი) კი საკმარისია იმისათვის, რათა საეროვნო, სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის ფაქტებს და მოვლენებს კონტექსტი დაუსუსტდეს, გაუფერმკთაღდეს და მათი პერსონაჟის ცხოვრება-მოღვაწეობის ამბად გარდაისახოს. ამ ტენდენციას კი, თავის მხრივ, ამ ამბის აგიოგრაფიული თხრობაც აიძულებს.

XIX საუკუნიდან (1845 წლიდან) მოყოლებული დღემდე ქართველი მკითხველის ცნობიერებაში გიორგი მერჩულეს ტექსტი დიდი სასულიერო მოღვაწის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის გზის **მხატვრული თხრობაა**, სადაც წინა პლანზეა გრიგოლ ხანძთელის პიროვნება, ხოლო ფაქტები და მოვლენები იმდენად და ისე არის დანახული, რამდენადაც და როგორც წარმოაჩენენ მის პიროვნულობას და ამ ფაქტსა და მოვლენებში მონაწილეობა. თუმცა ამგვარია ამ ტექსტის ტრადიციული (მიზანმიმართული) წაკითხვა, რაც ქართულმა ლიტერატურისმცოდ-

ნეობამ დაამკვიდრა. ხელნაწერის ფილოლოგიური წაკითხვა (სიტუაციონალურობისა და კონტექსტურობის გათვალისწინებით) ცხადყოფს, რომ მისი რეალური დეშიფრირება, ტექსტში შთაბეჭდილი ფაქტებისა და მოვლენების მისი (ამ ტექსტის) დამბადი ეპოქის სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური, იდეოლოგიური და კულტურული სულისკვეთების უნისონში გააზრება ჯეროვნად არ მომხდარა. ამ მიმართულებით გიორგი მერჩულეს ტექსტი პავლე ინგოროყვამ იკვლია, შთამბეჭდავი შედეგებიც წარმოადგინა თავის კაპიტალურ ნაშრომში „გიორგი მერჩულე“ (1954), სადაც აღნიშნა: „არც ერთ ჩვენ დრომდე მოღწეული საისტორიო წყარო ამ ხნისა არ გვაგარძნობინებს ისე ახლო ეპოქის სულს, როგორც გიორგი მერჩულის ძეგლი“ (გვ. 75). მიუხედავად ამისა, „შორიდან მაყურებლობამ“ (იგი ტაო-კლარჯეთში არ იყო ნამყოფი) ყველაფრის დეტალურად რკვევაში საგრძნობლად შეუშალა ხელი. ეს განსაკუთრებით ხანძთის მონასტრის ადგილმდებარეობის რკვევას დაეტყო, კერძოდ, ძველი ხანძთის იგნონირებას და მისი ნაშთის ძიებას ახალი ხანძთის მონასტრის ტერიტორიაზე. არადა სწორედ ორი ხანძთის არსებობის ფაქტში იკითხება ხანძთისა და ხანძთელობის არსი, სახელმწიფოებრივი, პოლიტიკური, იდეოლოგიური მნიშვნელობის შინაარსი. ხანძთელობა ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ მეტაფორად წარმოსდგა.

ხანძთელობა არ იყო სადაურობის გამომხატველი სახელი. ხანძთელობა ქვეყნის, სახელმწიფოს სულიერი, ინტელექტუალური მსახურების ფილოსოფიად იქცა. იგი, ცხადია, პოლიტიკის პრაგმატიკასაც შეიცავდა. მისი შინაარსი გრიგოლ ხანძთელმა გააცხადა ჯავახეთის საგანგებო საეკლესიო კრებაზე: საქართველოა ყველა რეგიონი (მხარე), სადაც ხალხი ქართულ ენაზე



მეტყველებს და ღვთისმსახურებას ადასრულებსო. ეს იყო ახალი საქართველოს იდეოლოგიური დოქტრინა და მისი რეალიზების ფორმაც და საშუალებაც, – იყო ეროვნული ცნობიერების გამოკვეთა მართლმადიდებლობის ნიადაგზე.

ამაში ეძებნება ახსნა იმ დროის საეკლესიო-სამონასტრო მშენებლობის უპრეცედენტო ფაქტს – კონკრეტული მონასტრის ახალ – მომლოცველთათვის (და ცხადია, არა მარტო) ხელმისაწვდომ ადგილზე „გადატანას“ დაახლოებით 900-940-იან წლებში, რომელიც საგანგებოდ დააფიქსირა თავის თხზულებაში გიორგი მერჩულემ: „შემდგომად გურგენ კურაპალატისა, ძემან მისმან აშოტ ერისთავთ ერისთავმან (კუხმა – თ. ჯ.) ხანძთის ახალი ეკლესია დაიწყო წადიერად, „ხოლო გურგენ, ძმისწული აშოტისა, დიდი ხელმწიფე ფრიადთა ნათესავთა, ღმრთისა მიერ დაჯდა ერისთავთა ერისთავად და მან განასრულა ეკლესია ხანძთისა“. ამ ცნობით ახალი ხანძთის აგების დროც დაზუსტებულია. აშოტ II (კუხი) ქართველთა ერისთავთ-ერისთავი იყო 896-918 წლებში, ე. ი. ახალი ხანძთის მშენებლობის დაწყება სწორედ ამ წლებშია სავარაუდებელი. თვით ცნება „ახალი ხანძთაც“ გიორგი მერჩულეს ეკუთვნის.

ორივე ხანძთის – ძველის და ახლის არსებობის თეზისი და მისი დეტალური დასაბუთება წარმოდგენილია ჩვენს წიგნში „ხანძთა: ძველი, ახალი“ (2014), რომლის არგუმენტაცია მთლიანად გიორგი მერჩულეს ტექსტს ემყარება, მაგრამ ასევე გამყარებულია საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის მიერ 2014 წლის ივნისში ტაო-კლარჯეთში, მათ შორის ძველ ხანძთაში განხორციელებული საგანმანათლებლო-შემეცნიერო და სამეცნიერო ექპედიციის მიერ მოპოვებული მასალებით.

ხანძთის მონასტრის ადგილმდებარეობის შესახებ არსებულ აზრთა

სხვადასხვაობის მიუხედავად (რომელიც ნ. მარის დროიდან – XX საუკუნის ათიანი წლებიდან – მომდინარეობს), სულ უფრო მეტი მკვლევარი იზიარებს ძველი ხანძთის არსებობის ფაქტს. ბოლო დროს ასეთი აზრი გამოთქვა ცნობილმა მეცნიერმა და ისტორიული სამხრეთ საქართველოს მკვიდრთა ქართული მეტყველების მკვლევარმა შუშანა ფუტყარაძემ 2016 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „ჩვენებურების ქართული“ (წიგნი II, „გამომცემლობა აჭარა“, ბათუმი, 2016, გვ. 27). მან დააფიქსირა ძველი ხანძთის მონასტრის არსებობის ფაქტი და მიუთითა, რომ ძველი ხანძთა კლდეზე დაშენებული ნაგებობაა, ამჟამად ნუკი ქილისას (პატარა ეკლესიას) რომ უწოდებენ. შ. ფუტყარაძისათვის ნუკი ქილისა „ისტორიული ხანძთაა“, ხოლო ახალი ხანძთა – „ისტორიული შატბერდის“ მონასტერი. X-XI საუკუნეებში აგებული და განახლებული ეკლესიამონასტრების მონუმენტურობის ფონზე ძველი ხანძთა მართლაც პატარაა და სახელიც ხალხს ზედმიწევნით ზუსტად შეუურჩევია. ხანძთის ძველმა მონასტერმა, ამის მიუხედავად, განსაკუთრებული როლი შეასრულა VIII-IX საუკუნეების ახალი ქართული სამეფოს აღმშენებლობაში. ამის მაუწყებელი არაერთი ფაქტი თავად გიორგი მერჩულეს აქვს დაფიქსირებული, რომელთა უტყუარობა ქართული ისტორიის სხვა წყაროებითაც დასტურდება.

ცნობილია, რომ VIII-IX საუკუნეთა მიჯნაზე ქართული სამეფოს პოლიტიკურმა და ადმინისტრაციულმა ცენტრმა (მეტროპოლიამ) თბილისიდან სამხრეთ საქართველოში (არტანუჯი) გადაინაცვლა. ამის მიზეზი არაბთა შემოსევები იყო. ისინი განსაკუთრებით VIII საუკუნის 60-იანი წლებიდან გაძლიერდნენ და მთელს აღმოსავლეთ საქართველოს დაეპატრონენ. ბაგრატიონი მეფე აშოტ I, ქართველთა კურაპალატი მტერს გაეცალა, შავშეთ-კლარჯეთში



გადავიდა. იქაურ მიუვალ მთებში გამაგრდა, კერძოდ ბუნებრივი ზღუდეებით დაცულ არტანუჯში, გაამაგრა ციხის ზღუდეები და სატახტო ქალაქად აქცია. ეს 813 წელს მოხდა. არტანუჯი იბერიის დედაქალაქი X საუკუნის მეორე ნახევრამდე იყო. ამ დროიდან კი ჭოროხის ხეობაში ამიერტაოს მხარეში მეორე სახელმწიფოებრივი ცენტრი – ბანა გაჩნდა. აშოტ პირველმა შავშეთ-კლარჯეთში მნიშვნელოვანი კულტურულ-აღმშენებლობითი საქმიანობა გაშალა. მან არაბთაგან ხელყოფილი არაერთი ქრისტიანული ტაძარი და მონასტერი აღადგინა: დაახლოებით 818 წელს განაახლა ოპიზას მონასტერი და დედათა მონასტერი სოფელ მერესთან; ააგო მიჯნაძორის, წყაროსთავის, ბარეთელთას, დაბის, ჯმერკის, ბერთას, პარეხის, დოლიყანის უმშვენეირესი ტაძრები. ამ ტაძრებს გვერდში დაუყენეს ხანძთისა და შატბერდის მონასტრები, რომლებიც უკვე გრიგოლ ხანძთელის ძალისხმევით აიგო და ამით შეიკრა ის დიდი სულიერების სივრცე, რომელიც ზეციური ჯვარიონით იყო დამშვენებული და „საქრთველოს სინა“ ეწოდა.

გრიგოლ ხანძთელი დიდი ეროვნული ტრადიციების ოჯახში იყო აღზრდილი, სანიმუშო განათლება ჰქონდა მიღებული და სიყრმიდანვე სასულიერო მოღვაწეობისაკენ მიდრეკილი. მას კარგად ჰქონდა გაცნობიერებული ქრისტიანული სარწმუნოების მნიშვნელობა ახალი ქართული სახელმწიფოს აღმშენებლობაში. ასევე კარგად ხედავდა სამხრეთ საქართველოს პერსპექტიულობას ამ აღმშენებლობისათვის. სწორედ ამიტომ გაიარა ცოტა ხნით ადრე აშოტ პირველის მიერ 813 წელს განვლილი გზა და დამკვიდრდა ოპიზაში. გრიგოლ ხანძთელის განათლება, ბუნებითი ნიჭირება, დროის სულისკვეთების წვდომის უნარი, პოლიტიკური აღღო და კულტურული ცნობიერება იმთავითვე გამოარჩევდა და განსაკუთ-

რებულობით აღბეჭდავდა მის ყოველ ნაბიჯს. მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე ქმნიდა იგი ახალი ქართული სამეფოს იდეოლოგიურ დოქტრინას და მისი რეალიზების ფორმასა და საშუალებებს. ეს იყო ეროვნული ცნობიერების მოდელის შექმნა მართლმადიდებლობის ნიადაგზე. აშოტ პირველმა კურაპალატმა ეს მოდელი სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის დონეზე აზიდა და ქართული ეროვნული პოლიტიკური ფილოსოფიის შექმნაზე იზრუნა. როგორც ითქვა, გრიგოლ ხანძთელი ქართულ ქრისტიანობას ამყარებდა სახელმწიფოს (ქვეყნის) გაერთიანების უზენაეს მისიას. სწორედ ამ მიზნიდან გამომდინარე დაუპირისპირდა იგი ანჩის კათედრალის წინამძღვარს, თბილისის არაბი ამირას მსტოვარს ვინმე ცქირს, რომელიც ანაფორას ამოფარებული ხმალამოდებულ მტერზე უარესი იყო, რადგან ქრისტიანულ ღირებულებებს უყალბებდა შინაარსს. ცქირის „მოღვაწეობის“ ამგვარ შინაარსს ისიც ადასტურებს (მართალია არაპირდაპირ), რომ მის გამო უპრეცედენტო ამბავიც კი მოხდა:

სასულიერო პირისათვის შეუფერებელი (უღირსი) საქმიანობის გამო, იგი შერისხეს, სამოსისაგან განძარცვეს, გაკრიჭეს, ეკლესიიდან განკვეთეს, მაგრამ ამირა საკაჰმა დაიცვა და პოლიტიკური ზეწოლით კვლავ დააბრუნა ანჩის კათედრალის ეპისკოპოსად. ანჩის კათედრალის ფუნქციები ცქირის სიკვდილის შემდეგ გრიგოლის მიერ აგებული ხანძთის მონასტერზე გადავიდა. ხანძთის მონასტერი გახდა ტაო-კლარჯეთის სასულიერო მეტროპოლია. თუმცა იმის გამო, რომ გრიგოლმა ხანძთის მონასტერი მიუვალ, ციცაბო, მიუვალ კლდეს დააშენა, სასულიერო მეტროპოლიის (ცენტრის) ფუნდიდი გაჭირვებით ასრულებდა. მოხუცებულ გრიგოლსაც დიდად ემხედებოდა ხანძთის მონასტრიდან ტაო-კლარჯეთის საეკლესიო-სამონასტრო ცხოვრება –



საქმიანობის მართვა. ამის გამო უფრო შატბერდის მონასტერში იმყოფებოდა, ვიდრე ხანძთელმა ბერებმა არ დააბრუნეს უკან. ამას გიორგი მერჩულე გვაუწყებს. იმასაც გვაცნობებს, რომ გრიგოლი ხანძთაში გარდაიცვალა და იქვე დაიკრძალა.

ამ დროიდან თითქმის ერთი საუკუნის შემდეგ ტაო-კლარჯეთში საეკლესიო-სამონასტრო მშენებლობის ბუმი განახლდა, მეორე ტალღა გაიშალა, რომელიც *მონუმენტალიზმის, ფუნქციონალიზმის და ეროვნული ხუროთმოძღვრული სტილის დამკვიდრებით* აღიბეჭდა.

ამ ეტაპზე განსაკუთრებით გამოირჩნენ აშოტ მეორე ქართველთა კურაპალატი (923-954), ძე ადარნასე პირველისა და მისი მემკვიდრე გურგენ პირველი, ბაგრატ მეორის ძე (975-994-1008 წწ.). მათ, ახალი გრანდიოზული ტაძრების მშენებლობასთან ერთად, აღადგინეს ან ხელახლა ააგეს არაბობამდელი და აშოტ პირველის დროს განახლებული და აშენებული ეკლესიამონასტრები. აშოტ მეორემ, კუხად წოდებულმა (896-918) და მისმა მემკვიდრემ გურგენ პირველმა ააშენეს ხანძთის ახალი მონასტერი, ოღონდ სრულიად ახალ ადგილას, ხანძთის ძველი მონასტრიდან რამდენიმე კილომეტრის დაშორებით, სოფელ ფორთას ვენახებთან, უფრო მისადგომ ადგილზე. ცნობა ამის შესახებ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ტექსტშია წარმოდგენილი. ამ ტექსტში, ფაქტობრივ, სამი ხანძთის მონასტრის შენების ფაქტებია დაფიქსირებული. პირველი – ხის მონასტერი გრიგოლმა, საბამ, თეოდორემ და ქრისტეფორემ ააგეს. გიორგი მერჩულეს სიტყვებით, მათ ააგეს „ძველი ეკლესია და შემდგომად საყუდელი და თითო სენაკები ძმათა მათთვის მცირე და ერთი სენაკი საოსტიგნედ დიდი“ – „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ტექსტის 1981 წლის გამოცემა („ქართული პროზა“, ტ. 1, თბილისი, 1981 წელი, გვ.

227). მეორე, უკვე ქვიტიკირის, მონასტერი დიდი ფეოდალის გაბრიელ დაფანჯელის დახმარებით 783-784 წელს ააგეს, ანუ „კეთილად განესრულა ძველი იგი ეკლესია ხანძთისა“ (გვ. 232). მესამე, ახალი ხანძთის მონასტრის გრიგოლ ხანძთელის გარდაცვალებიდან 90 წლის (დაახლოებით 896 წლის) შემდეგ აშენების შესახებ კი გიორგი მერჩულე წერს: აშოტ II, კუხად წოდებული შეუდგა შენებას „ხანძთის ახალი ეკლესია დაიწყო წადიერად და ურუცხვი შესაწირავი გარდაჰმატა მას“ (გვ. 257). ახალი ხანძთის აგება რომ გამორჩეული, ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი პროექტი იყო, იმითაც დასტურდება, რომ ახალი ხანძთის მონასტერი აშენდა „მის თანამყოფელთა დიდებულთა ხელმწიფეთა და აზნაურთა და ყოველმან ერმან მორწმუნემან“ მიიღო მონაწილეობა (გვ. 258).

ახალი ხანძთა რომ ძველი ხანძთის ადგილმდებარეობიდან შორს აიგო, დაადასტურა ვახტანგ ჯობაძის კვლევებმა (იხ. მისი წიგნი „ადრეული შუა საუკუნეების მონასტრები ისტორიულ ტაოში, კლარჯეთსა და შავშეთში“, 1992. ქართული თარგმანი დ. თუმანიშვილისა და დ. ხოშტარიასი, 2007, გვ. 41). ვ. ჯორბენაძემ დაასაბუთა პ. ინგოროყვას მოსაზრების უსაფუძვლობა, თითქოს ახალი ხანძთის ტერიტორიაზე, ოპიზას სიახლოვეს, სოფელ ქვემო ფორთასთან, შემორჩენილი იყო ძველი ხანძთის ნაშთები. სინამდვილეში, იგი X საუკუნის შემდეგ დროის სამრეკლოს ნანგრევი აღმოჩნდა.

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ტექსტში ძველი და ახალი ხანძთის მონასტრების სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ადგილზე აგების ფაქტების დიად, აშკარად ფიქსირების მიუხედავად, დღემდე გრძელდება გრიგოლის მიერ აგებული ხანძთის მონასტრის ადგილმდებარეობის ძიება და ნაირნაირი არგუმენტების წამოყენება. ამგვარი აზრთა სხვადასხვაობის ერთი



მიზეზია გიორგი მერჩულეს ტექსტის შინაარსისადმი უყურადღებობა, ხოლო მეორეა ხანძთის აგების თანადროული სახელმწიფოებრივი ცხოვრების რეაქციებისა და პოლიტიკური ფილოსოფიის გაუთვალისწინებლობა, ამასთან ამ პოლიტიკური ფილოსოფიის შინაარსის განსაზღვრაში გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობის, ხანძთელობის არსის და ხანძთის მონასტირს როლის გაუთვალისწინებლობაა.

შემთხვევითი არ იყო, რომ გიორგი მერჩულეს ტექსტი სწორედ ხანძთის ახალი მონასტრის აგების შემდეგ დაიწერა, არც ის არის შემთხვევითი, რომ ამ ტექსტის რედაქტირებაში აქტიურად მონაწილეობდა ქვეყნის ხელისუფალი ადარნასე კურაპალატის ძე ბაგრატი. მეტიც, ცალკეული ფაქტები თხზულებაში ავტორს სწორედ მისი კარნახით შეჰქონდა. გიორგი მერჩულემ ეს ფაქტიც საგანგებოდ დააფიქსირა. „ესე ბაგრატი გულისხმის ყოფითა ქებულ წმიდათა ეკლესიათა აღმშენებელ, საღმრთოთა წიგნთა მეძიებელ და შემკრებელ, წმიდათა ოსა მარადის შემწე ეყავნ მას აქა და საუკუნოდ, რომელმან ნეტარისა მამისა გრიგოლისა ცხორება ესე განაახლა სასწაულითა მათ გამოხვებულთა შერთვითა“ (გვ. 308). ამგვარი დამატებებით, მწიგნობარი ხელისუფალი ჩანაფიქრით, ბუნებრივია, გაძლიერდა გრიგოლის პიროვნული გამორჩეულობა, მისი ნაღვაწის განსაკუთრებული მნიშვნელობის განცდა. ტექსტში მთავარი სათქმელიც სწორედ ამ ტენდენციაში იკითხება. ეს არის მისი მოღვაწეობის შინაარსით ახალი საქართველოს იდეოლოგიურ-პოლიტიკური დოქტრინის დასაბუთება, რომელიც ამ სახელმწიფოს არსებობის მისიას და ტერიტორიული მოწყობის პრინციპს ცხადყოფდა: საქართველოს ტერიტორიად ცხადდებოდა ყველა ის მხარე, რომელთა მოსახლეობა ქართულ ენაზე მეტყველებდა და აღასრულებდა წირვა-ლოცვას, ქართულ ენაზე

აღავლენდა უფლის სადიდებელს. და რაც მთავარია, მნიშვნელობა არ ჰქონდა, თუ რომელიმე ამგვარი რეგიონი მტერს ჰქონდა მიტაცებული. ქართული სახელმწიფო ასეთ ტერიტორიას თავისად აცხადებდა და დაბრუნების გარდაუვალობასაც ასაბუთებდა. ამგვარად იქცა ხანძთა და ხანძთელობა „ქართველთა ახალი სამეფოს“ პოლიტიკური იდეოლოგიური მეტაფორა და სიმბოლო. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ჯავახეთის საეკლესიო კრებაზე მამა გრიგოლოს მიერ გაცხადებული გამონათქვამი X საუკუნის ქართული სინამდვილისათვის შეიქმნა, რადგან ამ საუკუნეში გაშალა ფრთები ქართულმა სახელმწიფომ, რაც მონუმენტალიზმში, ფუნქციონალიზმსა და ყველაფერში ეროვნული ქართული სტილის დამკვიდრებაში გამოიხატა და განსაკუთრებით საეკლესიო ხუროთმოძღვრებას დაეტყო. თუ ხანძთელობა მის სულიერებასა და შინაარსს ქმნიდა, ახალი ხანძთის მონასტრის აგების ფაქტი და ტაძარი ხანძთელობის შინაარსის ფიზიკურ-სხეულებრივი დასაბუთება იყო. ახალი ხანძთის ახალ ადგილზე აგებით იგი გრიგოლ ხანძთელის თაოსნობით აგებული 12 მონასტრით შემორკალური ზეციური ჯვრის ცენტრში მოექცა. ახალი ხანძთის აშენება გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობის დიდი შინაარსის დაგვირგვინებად ამიტომაც იქცევა.

ძველი ხანძთა კი ამის შემდეგ თავისი მნიშვნელობითაც დაიმცრო, რადგან ტაო-კლარჯეთის სასულიერო მეტროპოლიის სტატუსი ახალ ხანძთას „გადაულოცა“, ხოლო ძნელად მოსადგომობის მიზეზით თანდათან გაუკაცრიელდა კიდევაც. დრომ თავისი ქნა და დავიწყების ფარდა ააფარა ძველი ხანძთის საეროვნო ღვაწლს და მნიშვნელობას, სახე-ხელიც დაკარგა და შენობის სიპატარავემ შეცვალა – ნუკი, ანუ პატარა ეწოდა. თუმცა დარჩა ხანძთა ქვეყნის ერთიანობის



დიდ მეტაფორად, ხოლო ხანძთელობა ქვეყნის მსახურების დიდ შინაარსად და გზავნილად ისტორიული ეპოქებისათვის.

ისტორიამ დღეს გრიგოლ ხანძთელის ეპოქის კიდევ ერთი ანალოგიის წინაშე დაგვაყენა: საქართველო კვლავაც ეკლესიურად არის მთლიანი და იქაც ხშიანობს, სადაც ქართული მიწების მიმტაცი დააბიჯებს. ხანძთა და ხანძთელობის შინაარსში იკითხება წართმეულის დაბრუნების პერსპექტივაც და უფლებაც.

მთავარეპისკოპოსი დიმიტრი (აბაშიძე)

სერგო ვარდოსანიძე, პროფესორი

XIX საუკუნის საქართველოს ისტორია თავის თავში იტევს როგორც საქართველოს სახელმწიფოებრივი და ეკლესიური თავისუფლებისათვის მებრძოლ დიდ წინაპართა სახეებს, ასევე სამშობლოსაგან გაუცხოებულ თანამემამულეებსაც, რომელნიც ემსახურებოდნენ რა რუსეთის იმპერიას საერთოდ არ ფიქრობდნენ იმ სამშობლოზე, სადაც დაიბადნენ, სადაც მათ წინაპართ სისხლი უნთხევიათ თითოეული გოჯი ქართული მიწის დასაცავად. მთავარეპისკოპოსი დიმიტრი დღეს რუსეთშია დაფასებული, თავისი სამშობლო მას ვერ პატიობს ქართველობის უარყოფას, სამშობლოს ინტერესების უგულებელყოფას.

მთავარეპისკოპოსი დიმიტრი, ერისკაცობაში დავით ილიას ძე აბაშიძე დაიბადა 1867 წლის 12 ოქტომბერს თბილისის გუბერნიის სიღნაღის მაზრის სოფელ ვეჯინში. მისი წინაპრები XVIII საუკუნეში იმერეთიდან გადმოსულან კახეთში. ოჯახში პირველ დაწყებითი განათლების მიღების შემდეგ სწავლის გასაგრძელებლად გაემშურა ოდესაში, ჩაირიცხა უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე, რომელიც წარჩინებით დაამთავრა 1891 წელს, 1892 წელს სწავლა განაგრძო კიევის სასულიერო აკადემიაში, იმავე წელს აღიკვეცა ბერად დიმიტრი როსტოველის ხსენების დღეს (21 ოქტომბერს) და უწოდეს სახელად დიმიტრი. 1896 წელს კიევის სასულიერო აკადემიის დამთავრების შემდეგ დაბრუნდა სამშობლოში. მას სხვა ქართველი სასულიერო პირებისაგან განსხვავებით ენდობოდა რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლება, როგორც იმპერიის იდეოლოგიის ერთგულ დამცველს და სამშობლოს მიმართ ინდიფერენტულს.



რენტულად განწყობილ კაცს. ამიტომ 1879 წელს იგი დანიშნეს ქუთაისის სემინარიის, 1898 წელს კი თბილისის სემინარიის ინსპექტორად. დაუზუსტებელი ინფორმაციით, იგი ერთხანს მფარველობდა სემინარიელ იოსებ ჯუღაშვილს და ცდილობდა იგი რუსეთის თვითმპყრობელობის ერთგულების სულით აღეზარდა. სემინარიაში ებრძოდა ქართულ ენას და ეროვნული სულისკვეთების უმცირეს გამოვლინებასაც. 1900 წელს მიენიჭა არქიმანდრიტის ხარისხი და დაინიშნა თბილისის სასულიერო სემინარიის რექტორად. იმ დროს, როდესაც სემინარიიდან აძევებდნენ ქართველ მასწავლებლებს, დენინდნენ ქართველ სტუდენტებს, ქართული წარმომავლობის სასულიერო პირის რექტორად დანიშნა მრავლისმეტყველი ფაქტი იყო. 1902 წლის 16 მარტს რუსეთის წმიდა სინოდის გადაწყვეტილებით და იმპერატორ ნიკოლოზ II-ის თანხმობით არქიმანდრიტი დიმიტრი გამორჩეულ იქნა ეპისკოპოსად. მისი ეპისკოპოსად კურთხევის წესი შეასრულა საქართველოს ეგზარქოსმა ალექსიმ (ოპოცკი) 1902 წლის 23 აპრილს თბილისის ალექსანდრე ნეველის სახელობის ეკლესიაში. ეპისკოპოსმა დიმიტრიმ ვრცელი სიტყვით მიმართა შეკრებილ საზოგადოებას. „ის ფაქტი, რომ არა თუ ვეძიებდი ეპისკოპოსობის პატივს, არამედ განზრახვა მქონდა გავქცეოდი მას, - აღნიშნა მან, - გულთამხილმა ღმერთმა და ჩემმა ამომრჩეველმა ეკლესიის წარმომადგენელმაც იციან... უფალმა საშიში და საპასუხისმგებლო მსახურება დამაკისრა, მე უნდა გავხდე სულიწმიდის ცოცხალი იარაღი ქრისტეს სხეულის შესაქმნელად, ყოველ წამს მზად უნდა ვიყო წარვსდგე მის წინაშე. მიუკერძოებელი უნდა ვიყო ღვთის მიმართ, მარად უცვლელი ჭეშმარიტების მიმართ, პასუხი ვაგო ჩემზე მონღობილი ხალხის სულების გამო. მისსივე ძალით უნდა შევიმოსო სიწმინდით და სისპეტაკით,

თამამად ვუთხრა ჩემს ძმებს: ჩემი მსგავსი იყავით, რადგან ქრისტეში ყოფნა ყოველმხრივ მაგალითი უნდა იყოს მართლმადიდებელი ხალხისათვის, ქრისტეს სხეულისათვის. ზნობრივი კანონიდან სულ მცირე გადახვევაც კი სამუდამო წარსაწყმედელში ჩამითრევს, რადგან საშიშია ცხოველი ღმერთის ხელში ჩავარდნა. მე უძღურმა და ცოდვილმა როგორ ვზიდო მსხნელის სისხლით გაბრწყინებული წმიდა ჯვარი? ჩემს პირველივე გზაზე ხომ არ დავეცემი. მის წინაშე? იღუმალი ხმა, წმიდა პავლე მოციქულის ხმა, მიმშვიდებს გულს და მისი სიტყვები ჩამესმის – სარწმუნოა ღმერთი, იგი არ დაუშვებს თქვენს შეცოდებებზე მეტად ცდუნდეთ. ჩემნაირ ცოდვილში ხომ ყოველადღიერი ღვთიური მადლი მოქმედებს, ახლაც მისით ვარ, თუ ვარ. ამ მადლმა დამიხსნა ცოდვით უფსკრულისაგან, განწმინდა, გამაბრწყინა, მასწავლა რწმენისა და ღვთისმოსაობის ჭეშმარიტებანი, დამნიშნა ღვთის ეკლესიის პრესვიტერად. ეს მადლი, ვსასოებ მაცხოვარი ესოს, ჩემი მამების ღმერთს, არ დამტოვებს, რადგან ვსასოებ, მე აქ ჩემი ნებით არ მოვსულვარ, არამედ მოვედი მხოლოდ ყოვლის შემოქმედის ბრძანებით... საეპისკოპოსო კათედრაზე ასვლა ნიშნავს გოლგოთასთან მიახლოებას, მაგრამ ქრისტიანს გოლგოთა ვერ დააშინებს. ჩვენ მისთვის ვართ დაბადებულნი, რადგან გოლგოთის გარეშე არ არსებობს აღდგომა, ვნების გარეშე სიხარული. ეს კანონია არამარტო ქრისტიანისათვის, არამედ რწმენაში გაუნათლებლისათვისაც“ (31, 119).

ეპისკოპოსი დიმიტრი ერთგულად იცავდა რუსეთის იმპერიულ ინტერესებს კავკასიაში. მას ქართული საქმის არაფერი არ სწამდა. ამიტომ თანამემამულეთა მხრიდან გაკიცხვასა და გმობას იმკიდა. რუსეთის ხელისუფლება ცდილობდა ქართველი ერის



დენაციონალიზაციის პოლიტიკის გატარებას. 1902 წლის 4 ივლისს რუსეთის სინოდმა გამოიტანა დადგენილება, რომ საეკლესიო-სამრევლო სკოლებში ადგილობრივი ენა ისწავლებოდეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, უკეთუ მოსახლეობა მართლაც ლაპარაკობს ამ ენაზე, ხოლო რადგანაც სამეგრელოში სალაპარაკო ენად მეგრული იყო, ამიტომ საქართველოს საეგზარქოსოს საოლქო სასწავლო საბჭომ გამოიტანა დადგენილება სამეგრელოს სკოლებში აეკრძალათ ქართული ენისა და ლიტერატურის სწავლება. ამის შესახებ 1902 წლის 20 აგვისტოს დეკანოზმა ი. ვოსტორგოვმა აცნობა გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსს ალექსანდრეს (ოქროპირიძე), რომელმაც არ შეასრულა საეგზარქოსოს ეს უკანონო, ანტიქართული გადაწყვეტილება. განრისხებულმა ვოსტორგოვმა დასმენის წერილი ფარინა პეტერბურგში ეპისკოპოსს ალექსანდრეს წინააღმდეგ, რომელმაც თითქოს ვერ გამოიჩინა უნარყ სახელმწიფო იდეების გასატარებლად. იმპერატორმა ნიკოლოზ II-მ დეაწლმოსილი მღვდელმთავარი გადააყენა გურია-ოდიშის ეპარქიის წინამძღოლობიდან და საყვედური გამოუცხადა მას. ეპისკოპოსი დიმიტრი (აბაშიძე) დაინიშნა გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსად და ენერგიულად შეუდგა სამეგრელოს სკოლებიდან ქართული ენის გამოდევნას. ამას მოჰყვა სერიოზული დაპირისპირებანი. 1904 წლის 23 ივლისს ამ კუთხის 113 თავადაზნაურის ხელმოწერით რუსეთის სინოდში გაიგზავნა საპროტესტო წერილი ქართული ენისა და ლიტერატურის აკრძალვის გამო. 1904 წლის 28 ივლისს ეპისკოპოსმა დიმიტრიმ „პეტერბურგში სინოდის სასწავლო კომიტეტში გაგზავნა საპასუხო განცხადება, რომ არა თუ სამეგრელოში, არამედ მთელ საქართველოში საეკლესიო სკოლებში ქართული ენის სწავლება უნდა აღკვეცილ იქნას, რადგან ქართული ლიტერატურა სავსეა ღვთის-

მგმობელი და სეპარატისტული აზრებითო... იგი სთხოვდა სინოდის სასწავლო კომიტეტს ეს მისი განცხადება დაეცვა საიდუმლოდ, რადგან თუ მისი შინაარსი გამომჟღავნდება აქ აღარ დამედგომებაო.“ (48, 209).

ეპისკოპოს დიმიტრის წერილის შინაარსი მაინც გამჟღავნდა, რამაც კიდევ უფრო გაზარდა მისადმი უარყოფით დამოკიდებულება. იგი 1905 წელს იძულებული გახდა ჩოხაში გადაცმული გასცლოდა მისგანვე უარყოფილ სამშობლოს. ეხებოდა რა ეპისკოპოს დიმიტრის ანტი ქართულ საქმიანობას გურია-სამეგრელოს ეპარქიაში, არქიმანდრიტი ამბროსი ხელაია შენიშნავდა: „მე არასოდეს არ თანაუგრძნობდი იმ სამღვდლო პირთ, რომლებიც ხალხის გარუსებას ცდილობდნენ. ხალხი დარწმუნდა, რომ ის სამღვდელნო პირნი, რომელნიც ებრძოდნენ მკვიდრთა სამშობლო ენას, ვერ გაუძღვებოდნენ ბავშვების აღზრდას. ხალხი აღსდგა მათ წინააღმდეგ. ეპისკოპოსი დიმიტრი აბაშიძე თავისი პოლიტიკის გამო შეიჯავრა გურია-სამეგრელოს მოსახლეობამ და თუ არა მისი გაქცევა სამწყსოდან, ყველაფერი ცუდად დამთავრდებოდა.“ (49, 158) საქართველოდ გადახვეწილი ეპისკოპოსი დიმიტრი რუსეთის სინოდმა ბალტიის ეპისკოპოსად განაწესა, სადაც მხოლოდ ერთი წელი დაჰყო, 1906 წლის იანვრიდან თურქმენეთისა და ტაშკენტის ეპისკოპოსია, სადაც ნაყოფიერ მისიონერულ საქმიანობას ეწეოდა.

1905-1906 წლებში ქართველმა სამღვდელოებამ მტკიცედ მოითხოვა რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლებისაგან საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა. რუსეთის ხელისუფლება ცდილობდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი მეცნიერული პოლემიკას არ გასცილებოდა. 1906 წელს პეტერბურგში დაინიშნა რუსეთის სინოდის სხდომა,



სადაც განსახილველად გატანილ იქნა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის მიზანშეწონილების საკითხი. სხდომაზე საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის აუცილებლობაზე მსჯელობდნენ ეპისკოპოსები: კირიონი (საბაგლიშვილი), ლეონიდე (ოქროპირიძე), პროფესორები: ნიკომარი, ალექსანდრე ცაგარელი, ალექსანდრე ხახანაშვილი. რუსეთის სინოდის წევრები არ იზიარებდნენ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის აზრს. სხდომაზე სიტყვა ითხოვა თურქმენეთისა და ტაშკენტის ეპისკოპოსმა დიმიტრიმ, რომელმაც დაგმო ქართველ ავტოკეფალისტთა მოთხოვნა და მათ ნაციონალისტები და სეპარატისტები უწოდა. დაიჭირეთ ეპისკოპოსები კირიონი და ლეონიდე საქართველოში ეკლესიის ავტოკეფალია აღარავის არ გაახსენდებო, - ასე დაასრულა თავისი გამოსვლა მან. ქართული არისტოკრატიული გვარის წარმომავლობის ეპისკოპოსისაგან ასეთი მოწოდება იყო დასანანი და სამწუხარო მოვლენა. ეპისკოპოსი დიმიტრი ვერც ტაშკენტში გრძნობდა თავს კარგად იქაც ორჯერ იყო მასზე თავდასხმა.

1912 წლის 25 ივნისიდან იგი იმპერატორის ბრძანებით დაინიშნა ტავრიისა და სიმფეროპოლის ეპარქიის მმართველად, სადაც ჩვეული ენერგიით შეუდგა საქმიანობას, აქ მან განსაკუთრებით თავი გამოიჩინა სექტანტებთან ბრძოლაში. 1913 წლის 13 მაისს რუსეთის იმპერატორმა ნიკოლოზ II-მ ეპისკოპოსი დიმიტრი ძვირფას თვლებიანი პანაღით დააჯილდოვა და აიყვანა მთავარეპისკოპოსის ხარისხში.

პირველი მსოფლიო ომის დროს თავისი სურვილით შავიზღვის ფლოტის ერთ-ერთ ხომალდზე საშტაბო მღვდლის მოვალეობას ასრულებდა. იმპერატორ ნიკოლოზ II-ის ტახტიდან გადადგომამ, რუსეთში შექმნილმა რთულმა პოლიტიკურმა პროცესებმა

მძიმედ იმოქმედა მთავარეპისკოპოს დიმიტრიზე. იგი ერთგული იყო რუსეთის თვითმპყრობელური იმპერიისა და საიმპერატორო ხელისუფლებისა. 1917 წლის აგვისტოში მოსკოვში კრემლის მიძინების ტაძარში გაიხსნა რუსეთის საეკლესიო კრება, რომელსაც უნდა გადაეწყვიტა საპატრიარქო მმართველობის აღდგენა. ეპისკოპოსი დიმიტრი აქტიურად მონაწილეობდა კრების მუშაობაში და მხარს უჭერდა რუსეთის ეკლესიაში პატრიარქობის აღდგენას. საეკლესიო კრებამ დაგმო საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა და მცხეთაში მიღებულ დამოკიდებულების აქტს უკანონო უწოდა. მთავარეპისკოპოსი დიმიტრი, როგორც საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის მოწინააღმდეგე, დაინიშნა „აკაკასიაში მართლმადიდებელი ეკლესიის მოწყობის შესახებ საეკლესიო კომისიის“ თავმჯდომარედ. 1919 წელს იგი მცირე ხნით განერიდა სამოქალაქო ომით გაწამებულ რუსეთს. უკან დაბრუნებული საბჭოთა ხელისუფლებამ არასაიმედო სასულიერო იერარქად მიიჩნია, რამდენჯერმე დააპატიმრა კიდევ. იყო მისი დახვრეტის საშიშროებაც, მაგრამ როგორც ფიქრობენ, იოსებ სტალინმა შეიწყალა თავისი ყოფილი სემინარიელი მასწავლებელი. 1923 წლიდან კიევ-პეჩორის ლავრაში იყო, 1928 წელს შეიმოსა დიდი სქემა და ეწოდა ანტონი. მას დიდ პატივს სცემდნენ რუსეთში, რასაც სამწუხაროდ ვერ ვიტყვით მის სამშობლოზე. საქართველოსთან მხოლოდ ნათესავები აკავშირებდა, რომელთაც თბილი წერილებით მოიკითხავდა. აღესრულა 1942 წლის 19 ოქტომბერს. დაკრძალეს კიევ-პეჩორის ლავრაში. საფლავის ქვას ასეთი წარწერა ჰქონდა: „მამაო, ცად მიმართ და წინაშე შენისა, არღარა ღირს ვარ წოდებად ძედ შენდა, არამედ მყავ მე ვითარცა ერთი მუშაკთაგანი.“



**ქართული სამართალი და სამეცნიერო მხარე
XX-XXI საუკუნეების მიჯნაზე**

მანანა ტაბიძე, პროფესორი

თანამედროვე ადამიანი მრავალ-
გზის გამოიცადა სულიერების, გონიერების, გულმოდგინებისა და მოყვასის სიყვარულის, მოთმინებისა და თავმდაბლობის კუთხით. ამჟამინდელი ეპოქა განსაკუთრებულად უშეღავათოა ამ გამოცდა/განსაცდელთა მიმართ ჩვენი რეაქციის შეფასებისას. ფაქტობრივ, ყოველწამიერ გვიწევს გადაწყვეტილების მიღება, არჩევანის გაკეთება, და, ჩვენს ყველა მენტალურ მანიპულაციას დღეში ასჯერ მაინც გამოაშკარავებს წამოცდენილ სიტყვა...

რამდენადაც ენა არა მარტო ფორმალური ინფორმაციების, არამედ სულიერი და მენტალური გამოცდილების შემნახავი და შემფასებელია, ვფიქრობთ, ენის სიღრმეში ხალხის, ერის უმთავრესი ფასეულობებისა და სასიცოცხლო შესაძლებლობების ამოკითხვისაკენ მიმართული მუშაობა უთუოდ პერსპექტიული საქმეა. ყოველ ენაში ფოლკლორი და მწერლობა ის ფიქსატორია, რომელიც გადმოსცემს კონკრეტული ხალხის უმთავრეს იდელებს, და იმ სახელმძღვანელო პრინციპებს, რომელთა მიხედვითაც სურს ამ ხალხს ცხოვრება და განვითარება (ცხადია, ეს არ ნიშნავს, რომ ამ იდეალის მიღწევა ხერხდება ყოველ ისტორიულ ეტაპზე, მაგრამ ეს იდეალის ნებისმიერი აზრისა და მოქმედების შესაფასებელ კრიტერიუმად მაინც რჩება). ვფიქრობთ, ქართული ენა მშვენივრად გამოხატავს საერთო ეროვნული ცნობიერების ამ ასპექტს (გავიხსენოთ მაგალითები, რომელთა გარეშე საერთო ყოფა წარმოუდგენელია: გულმოდგინება, ღვთისნიერი, ღმერთის ბეჭედი აზის, მადლიანია, სამშობლოსთვის წამებულება, რწმენით აკეთებს, ღვთისმოსავია... სულის განათლება,

ღვთის წყალობით, მადლობა ღმერთს, ღმერთმა გიშველოთ...)

რელიგიის არსი ადამიანისა და საზოგადოებისთვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი ცნებებით გადმოიცემა, ცნებას კი, ცხადია, სიტყვიერი სამოსელი ესაჭიროება; და თუმცა აზრი სიტყვაზე მნიშვნელოვნად მიიჩნევა, ჩვენ ვიცით, რომ საკრალიზებული ცოდნა მყარი შესიტყვებითაა გადმოცემული და მისი რღვევა რელიგიური კანონის ზემოქმედებითი ძალის შემცირებას იწვევს (იგივე ითქმის საერთო კანონებზეც, რომელთა დამტკიცების შემდეგ ტექსტის ხელის ხლება კატეგორიულად აკრძალულია); და რაკი კანონი ვახსენეთ, ქრისტიანული კანონების უმთავრეს ციკლსაც უნდა შევეხოთ; ათი მცნება ის საკანონმდებლო ბაზაა, რომელსაც ეყრდნობა საზოგადოებრივი ყოფის მოწყობის თანამედროვე და საერთაშორისო მასშტაბით აღიარებული კანონმდებლობა; რელიგიური კომუნიკაციის სფეროში ყალიბდება სპეციალური ენობრივი საშუალებები, რომლებიც უზრუნველყოფენ ათი მცნების უმაღლეს ავტორიტეტს საზოგადოებაში; როგორც უფლისაგან ბოძებული უმთავრესი, სრულყოფილი და მთლიანი ცოდნისას. რომლის სიტყვა არ უნდა იცვლებოდეს, რამდენადაც იგი უშუალოდ უფლისგან მომდინარეობს და თავისი უნივერსალურობით ადამიანის სულიერი განვითარების იმ გზას აჩვენებს, სადაც ცოდვა, მიუხედავად მისი ვარიანტულობისა, ცოდვაა; ხოლო ცოდვის ნებისმიერი გამოვლინებისათვის თავის არიდება სულიერი განვითარების გზაზე კიდევ ერთი გამარჯვებაა. შესაძლებელია ამით აიხსნებოდეს ქართულ საერთო ლიტერატურაში ისეთი უნივერსალური სიკეთისა და სამართლიანობის გამოხატულება, როგორცაა: ვეფხისა და მოყმის ბაღადა, ტარიელისა და ნესტანის ათწლიანი ტანჯვა მძიმე ცოდვის გამოსასყიდად, ავთან-



დიდის თავდადება შეჭირვებული მოყვასისათვის, გურამიშვილის მიერ მარადიული სიკეთის ძიება, ილიას ბრძოლა სიკვდილით დასჯის წინააღმდეგ, ბათუს მიერ ძიძიშვილის შენდობა, ალუდას, ზვიადაურისა და ჯოყოლას ამადლება მტრობაზე, მინდიას მიერ სამყაროს ხმის გაგონება და სხვ. ყველა ეს გრძნობა ქართულ მწერლობაში ენობრივი ფაქტურითაა გადმოცემული და ამ ფაქტურაში მუდმივად ღვთის არსებობა დასტურდება („ვინ დამბადა, შეძლებაცა მანვე მომცა ძლევად მტერთად/ ვინ არს ძალი უხილავი შემწვედ ყოვლთა მიწიერთად/ ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად/ იგი გაჰხდის წამის-ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად.“ (რუსთაველი); „...ღმერთმ ეს გვარგუნა ბედათა, ჯვარს არ აწყინოთ, ღმერთს ნუ სწყევთ, ნუ გადიქცევით ცეტადა...“ (ვაჟა); „...თუ მთელი ჩემი არსება აღარ იქნება საღადა, ან აქ რა პირით ვიცოცხლო, თავს რით ვიმართლებ ღმერთთანა.“ (ვაჟა); „არამედ მწყურს მე განმინათლდეს ცით ჩემი სული/

შენგან ნამცნების სიყვარულით აღმენთოს გული/რომ მტერთათვისაც, რომელთ თუნდა გულს ლახვარი მკრან/გთხოვდე: ”შეუნდე, - არ იციან, ღმერთო, რას იქმან!” (ილია) და სხვ.

ღრთოთ განმავლობაში მითოლოგიურ-ლიტერატურულ აზროვნებაში მაინც ხდებოდა ამ მცნებათა ტექსტობრივი მთლიანობის (და არა მაინცა და მაინც შინაარსის) რღვევა და სხვადასხვაგვარად ინტერპრეტირება, ემპირიული მაგალითებით ამ სრულყოფილი ფორმულების შევსება-დაკონკრეტება, ანუ დესაკრალიზაცია. შესაბამისად, გარდა ღვთისმეტყველთა განმარტებებისა, ჩნდება საერო მითოლოგიურ-ლიტერატურული ან ხალხური ინტერპრეტაციებიც, რაც საკმაოდ მრავალფეროვანია და სულ უფრო მიჯნავს ათი მცნების საკრალურ ცოდნას

სხვადასხვა საყოფაცხოვრებო (ადმინისტრაციულ-სამართლებრივი) ინსტიტუტების (თავადაპირველად ამავე ცოდნაზე დაფუძნებული) სულ უფრო და უფრო ლიბერალიზებული კოდექსებისაგან. ზოგჯერ მიზანი ტექსტის გამარტივებაა, ბავშვებისათვის უფრო მისაწვდომად გადმოცემის მიზნით, ან სპეციალური კომენტარების მეშვეობით. ეკლესიის შიგნით მოქმედებს (ყოველ შემთხვევაში უნდა მოქმედებდეს) საეკლესიო ცენზურა, რომელმაც უნდა უზრუნველყოს სათანადო ტექსტებისათვის კანონიკურობის შენარჩუნება, მიაღწევოს თვალი სოციუმში ამ ტექსტების გადმოსვლასა და მოქმედებას, ან მიანდოს ეს ტექსტები საერო ცხოვრებას (ანუ თავადაც უნდა იყოს სალიტერატურო მასალაში საღვთისმეტყველო ცნებათა შემფასებელი და ანალიტიკოსი). ამ ბოლო დროს სასულიერო ლიტერატურის თარგმნის პროცესმაც მიიღო ფართო ხასიათი, გამოდის დიდი რაოდენობით საყმაწვილო მოთხრობები ქრისტიანობაზე, თუმცა ჩვენ ყოველთვის არ ვიცით, რამდენად სწორადაა გადმოტანილი ამ თარგმანებში ქრისტიანული ლექსიკა და კონტექსტი.

უძველესი დროიდან სახარების ტექსტი, საეკლესიო ენა, სასულიერო მწერლობა და ჰიმნოგრაფია ის წიაღი იყო, რომელშიც იბადებოდა ქართული საერო ლიტერატურის ნიმუშები; ქართული მწერლობის უდიდეს წარმომადგენლებს საკმაოდ საფუძვლიანი ქრისტიანული განათლება ჰქონდათ მიღებული, რაც უზრუნველყოფდა საეკლესიო ენის სტაბილური სისტემის კეთილისმყოფელ ზეგავლენას საერო აზროვნებასა და სამწერლობო ნიმუშებზე (და პირიქითაც, ეკლესიის მოღვაწეთათვის ქართული საერო მწერლობა ახლობელი და მნიშვნელოვანი საზრდო გახლდათ). ეს კავშირი მოირყა უკვე მეოცე საუკუნეში, როდესაც:



ტექნიკური პროგრესით გაამპარტავნებულმა ათეისტური სულისკვეთების საუკუნემ ადამიანისა და ყოფითი ინსტიქტების გაკერპება წამოიწყო და სული და ხორცი ერთმანეთს დააცილა;

ათეიზმმა საბჭოთა კავშირში და ლიბერალიზმმა დასავლეთში რელიგიის (და განსაკუთრებით ქრისტიანობის) რევიზიას მიჰყო ხელი;

მწერლობამ მოიხსნა კლასიკური ნორმები და ლიტერატურა და საზოგადოება „გაათავისუფლა“ სარწმუნოების ზნეობრივი „ბორკილებისაგან“;

მეოცე საუკუნის ბოლოს და ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისში განსაკუთრებით პოსტსაბჭოთა სივრცეში (თუმცა მთლიანად მსოფლიოშიც) გაჩნდა უფსკრული თაობათა შორის; ლიბერალიზაციამ განათლებაში, ტექნოლოგიზაციამ ყოფაში და მიგრაციული პროცესების ინტენსიურობით გამოწვეულმა ტრადიციათა კარგვამ ადამიანი უკვე განვლილი გზის უარყოფით კვლავ გზის დასაწყისში გადაისროლა, ოღონდ მას აღარა აქვს გზამკვლევი რელიგიური სწავლებების სახით, ყოველ შემთხვევაში, იგი ამ გზამკვლევს ნაკლებად იყენებს; თანამედროვე მსოფლიოს პოლიტიკურ ტენდენციათა შორის ისიცაა, რომ რელიგიები თანდათანობით ცხადდება ჩამორჩენის, ფანატიკური ტერორის, ხალხთა თანასწორობის შემზღვეველ იდეოლოგიად, რაც ზღუდავს ხალხში რელიგიური განათლების სიკეთის დაწერგვას, ეს კი წარსულთან კავშირის გაწყვეტის ერთ-ერთი გზაა; ამ კონტექსტში მართებულია საბჭოთა კავშირიდან საქართველოს გამოსვლისა და დამოუკიდებლობის პირველ წელს პრეზიდენტ გამსახურდიას საპროგრამო მსჯელობა ეკლესიის სახელმწიფოებრივ როლთან დაკავშირებით: „საქართველოში, როგორც მართლმადიდებელ ქრისტიანულ ქვეყანაში ტრადიციული იყო კავშირი ეკლესიასა და სახელმ-

წიფოს შორის. ქართველთა ცხოველი მორწმუნეობა განსაზღვრავდა მტრულ გარემოცვაში საქართველოს სახელმწიფოს მრავალსაუკუნოვან არსებობას. სახელმწიფო კი, თავის მხრივ, ყოველნაირად უწყობდა ხელს ეკლესიის სამოციქულო მოღვაწეობას. საქართველოს სახელმწიფოებრივი აღორძინება, მისი დამოუკიდებლობის აღდგენა ვერ მოხერხდება ქართველთათვის ნიშნული ცხოველი მორწმუნეობის გარეშე. ამას ადასტურებს საქართველოს წარსულიცა და აწმყოც. სწორედ ამიტომ, ჭეშმარიტად ქართული ეროვნული მოძრაობა მჭიდროდ იყო და არის დაკავშირებული რელიგიურ ცნობიერებასთან, ეკლესიის წიაღთან. დღევანდელი მოძრაობა თავისი შინაგანი არსით ეროვნულ-რელიგიური მოძრაობაა, რამდენადაც იგი არ გულისხმობს მხოლოდ ეროვნული პოლიტიკური მიზნების განხორციელებას, არამედ ითვალისწინებს ზნეობრივ აღორძინებას ქრისტიანულ რწმენასა და ცნობიერებაზე დამყარებით. ეროვნული ხელისუფლება იღვაწებს ეკლესიისა და სახელმწიფოს შორის ტრადიციული ერთობის აღსადგენად. სწორედ „ქართველთათვის ნიშნული ცხოველი მორწმუნეობის“ ამ ცნობიერი კავშირის დამადასტურებელია ენა;

90-იანი წლების დასაწყისში განხორციელებული პუტჩისა და გახანგრძლივებული კრიზისის პერიოდში საგრძნობლად მოიშალა ეროვნული და სამოქალაქო საზოგადოებების გამაერთიანებელი მთავარი ატრიბუტები (ენა, სახელმწიფოებრივი საზღვრებისა თუ სამკვიდრებლის სტაბილურობა, კულტურული იდენტობა, საერთო მეხსიერება, რელიგიით განმტკიცებული საერთო ზნეობრივი ფასეულობები). საინტერესო ისაა, რომ პოსტსაბჭოთა ქვეყნების კრიზისის პარალელურად წარმატებული ევროპისა და ამერიკისთვისაც დადგა სულიერი კრიზისი, რაც სულიერ ფასეულობათა დევაღვაციაში



გამოიხატა. საზოგადოება მინიმუმ ორ მკვეთრ ნაწილად გაიყო: ა) რომელიც სიახლეს უყურებს ტრადიციული ცოდნის გათვალისწინებით; და ბ) რომელიც მიიჩნევს, რომ წარსული აუცილებლად უფრო ცუდი და ჩამორჩენილია, ვიდრე აწმყო. ეს ორი მიმდინარეობა ერთმანეთთან კატეგორიულადაა დაპირისპირებული და, როგორც ჩანს, ეს შეუთავსებლობა მხოლოდ გაღრმავდება; ენაში აშკარად დასტურდება ეს „განხეთქილება“, როდესაც „ახალთა“ ნასესხობებით, ნორმობრივი დარღვევებით, უცხოური პრონონსითა და კალკირებული ფრაზოლოგიით, ბუნდოვანი ნეოლოგიზმებითა და ინტერფერირებული ინგლისური მასალით გაჯერებულ საუბარს ვისმენთ, სასულიერო წრის წარმომადგენელთა და ტრადიციული ინტელიგენციის მეტყველების გვერდით;

საქართველოში ჩვენი პოლიტიკურ-ეკონომიკური პრობლემების გამო მოდერნიზაციის პროცესი ცოტა შენელებულია, რაც (რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა უღერდეს) საშუალებას იძლევა გარკვეული კორექტივები შევიტანოთ ენის მეტისმეტი ლიბერალიზაციისა და გლობალიზაციის პროცესში, და ვისარგებლოთ საეკლესიო ენის სუფთად შენახული რეზერვებით, რომელთა მეშვეობით შეიძლება არასასურველი ხასიათის „სიახლეთა“ განეიტრალება. ამის იმედს იძლევა ის ლექსიკა, რომელსაც სწორედ ეკლესიისა და მრევლის მეტყველება „ამაგრებს“ საერთო ქართულში (რწმენა, იმედი, სასოება, მადლი, სულიერება, ცოდვა, წაწყმედა, სიწმინდე, მიტევება, ჯვრისწრა, განწმენდა, მუხლმოყრა, ამპარტავნება, ფარისევლობა, ლიქნი, მლიქვნელობა, წყალობა, მოწყალება, ღვთის შვილი, სათნოება, ქება, ხოტბა და მრავალი სხვა).

მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესიას ესოდენ კეთილისმყოფელი გავ-

ლენა აქვს საერო ენაზე, პირიქითა პროცესიც არსებობს:

ბოლო ხანებში ყურადღებას იქცევს სასულიერო წრის შდარებით ახალგაზრდა ნაწილში ეკლესიისგარე მეტყველებაში მოჭარბებული არაწინური გამონათქვამები, და უარგონის ელემენტებიც კი; იქმნება შთაბეჭდილება, რომ სასულიერო პირი (რა თქმა უნდა, იშვიათ გამონაკლისებს ვგულისხმობთ) ტაძარში ტოვებს თავის სამეტყველო კულტურას და ყოფაში საერო პირად გადაიქცევა; ვფიქრობთ, საეკლესიო ენა დარგობრივი არგო არ არის, რომელსაც სამსახურის ატრიბუტად აღვიქვამთ; სასულიერო პირთა მეტყველება ცხოვრების წესის, მრწამსისა და ღირებულებათა მუდმივი გამოვლინებაა და მას ტანისამოსივით არ/ვერ უნდა იცვლიდეს ადამიანი; ბოლო დროს საზოგადოებრივ ტელევიზიაში გამოჩენილმა ღია თუ ფარულმა ჩანაწერებმაც ცხადყო ამგვარი ორმაგი მეტყველების არსებობის ფაქტი სასულიერო წრეში. რაც შესაძლოა, მომავალში ეკლესიის შიგნით საეკლესიო ენის ნორმობრივი რყევის მაუწყებელი ნიშანიც კი იყოს.

ამ საფრთხეს ისიც ამბაფრებს, რომ დღეს, როდესაც, ინტერნეტსივრცეში ერთმანეთის გვერდით განთავსდება საეკლესიო და ანტისაეკლესიო მასალა, სულიერ და ენობრივ ღირებულებათა მწყობრი სახით შენარჩუნება სულ უფრო ძნელდება.



საქართველოს უაღრესი ეკლესიები

მანანა აბუთიძე, ასოც. პროფესორი

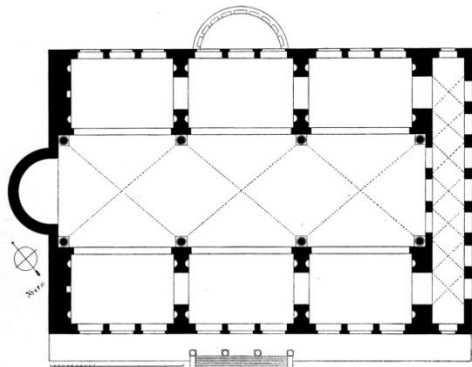
ქართული ხელოვნების უმნიშვნელოვანეს ძეგლებს, ისე, როგორც მსოფლიო კულტურული მემკვიდრეობის უდიდეს ნაწილს, ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების ბრწყინვალე ნიმუშები წარმოადგენს. ქართული საეკლესიო არქიტექტურის კვლევა თანაბრად მოითხოვს არქეოლოგიური, წყაროთმცოდნეობითი, არქიტექტურული, გეოლოგიური, ფილოსოფიური, პალეოგრაფიული თუ ისტორიული კუთხით მიდგომას და ეს არც ისე ადვილია, როდესაც საქმე ეხება ისეთ შორეულ წარსულს, როგორც მაგალითად, მირიანისა და მისი მემკვიდრეებიდან დაწყებული და ვახტანგ გორგასლისა და მისი მემკვიდრეების ეპოქით დამთავრებული ქრონოლოგიური მონაკვეთი, IV-VI საუკუნეებია. საქმეს არა მარტო ადრეული ეკლესიების მშენებლობასთან დაკავშირებულ წყაროთა ზოგჯერ ერთი შეხედვით წინააღმდეგობრივი ხასიათი და სიმწირე, ან ნაგებობების დაცულობის კონდიცია ართულებს, არამედ ისიც, რომ საქართველოში არქეოლოგიური სამუშაოების არსებული მასშტაბი ჯერ კიდევ ვერ გაწვდა ყველა იმ „საბუთის“ გამოვლენას, რაც ნათელს მოფენდა ბევრ საკითხს, რომლებიც, სხვათა შორის, ძველი თუ ახალი თაობის ქართველ მეცნიერთა დავის საგანია. მათ შორისაა საქართველოს ეკლესიათა არქიტექტურული კომპოზიციების გენეზისის თემა.

ცნობილია, რომ ქრისტიანული ტაძრისათვის შერჩეული ადგილი რეგლამენტირებულია. ის აუცილებლად უკავშირდება ლეგენდას, განსაკუთრებულ მოვლენას, აგების აუცილებლობის გარკვეულ პირობას და ა.შ. ამიტომ ადრეული ეკლესიები ყოველთვის გადაკეთების, რესტავრაციის, ახლად

აშენების ობიექტები არიან და უპირატესად ავთენტიკური ვარიანტი ნაგებობისა იმ შემთხვევაში უძლებს საუკუნეებს, როდესაც ის, მშენებლობის ხარისხის გამო, არ დაზიანებულა, მთლიანად ან ნაწილობრივ არ დანგრეულა თუ დაუნგრევიათ. ამგვარ თავიდან აშენების კამპანიებს, ბუნებრივია, ახლდა ახალი ეპოქის სტილისათვის შესაფერი არქიტექტურული კომპოზიციით ძველის ჩანაცვლება. საქართველოში, ისე როგორც მთელ მსოფლიოში, ორიენიანი ბედის ეკლესიებია და ამ პირველი ნაგებობების კომპოზიციითა, ზომების თუ სხვა მახასიათებლების შესახებ გამოთქმული გარკვეული დებულებები ვერ დაეყრდნობოდა ძეგლზე ჩატარებული სპეციფიკური არქეოლოგიური კვლევის შედეგებს ამ უკანასკნელის არარსებობის გამო. ასეთ პირობებში საქართველოს ეკლესიათა არქიტექტურული კომპოზიციების გენეზისის რეკონსტრუქციის მცდელობის გზაზე მამველ რგოლს – დანარჩენი ქრისტიანული მსოფლიოს გამოცდილებას და წერილობით წყაროებს - თითქოს ნაკლებად პრიორიტეტულად მიიჩნევდნენ. ამას მოყვა უზუსტობები ეკლესიათა დათარიღებისას, მორწმუნეთა შეკრების ადგილად სხვა ფუნქციის მქონე სათავისისა თუ ნაგებობის წარმოჩენა (ობიექტი ნეკრესის კომპლექსში; ე.წ მცირე ჯვარი) [1], შეცდომები თვით ეკლესიების თუ მათი ლოკაციების იდენტიფიკაციაში და ა.შ. სამწუხაროდ ასეთ ცდომილებებს ყოველად მკაფიო და არაორაზროვანი საქტიტორო წარწერებიც ვერ აღუდგა წინ. ამ ფონზე ყურადსაღებია ის გზა, რომელიც ქართველთა წინაპრების მსგავსად გაიარეს მსოფლიოს ხალხებმა გაქრისტიანების კვალად და ის ფაქტიც, რომ კანონიკური მსოფლმხედველობის პოპულარიზაციისა და დამკვიდრებისთვის შემუშავებული დოგმები თანაბრად იქნებოდა სავალდებულო ყველა აღმსარებლისათვის. ამ



მხრივ უპირველესად გასათვალისწინებელია ის დასკვნები, რომლებიც რომის და ბიზანტიის ადრექრისტიანული ხუროთმოძღვრების ნიმუშების თუ უშუალოდ ეკლესიების არქიტექტურული თემების შერჩევის შესახებაა ცნობილი სამეცნიერო ლიტერატურიდან, ასევე, გამომდინარე ღვთისმეტყველთა ტექსტებიდან, კულტის სპეციფიკიდან, საეკლესიო კრებებზე მიღებული დირექტივებიდან და ა.შ. მხედველობაში გვაქვს რომაული ბაზილიკების (ტაბ.1), მაგზოლენუმების, კალდარიუმების, არქიტექტურული კომპოზიციების გამოყენება ეკლესიების, ბაპტისტერიუმების და ქრისტიანული კულტისათვის საჭირო სხვა ფუნქციური ნაგებობებისთვის [2].

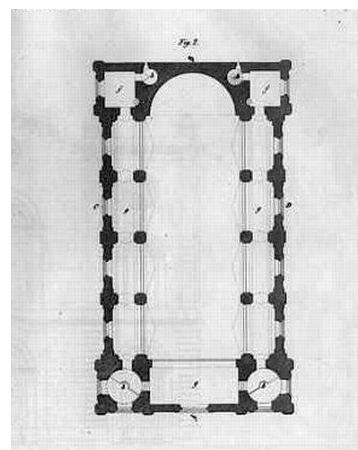


1. მაქსენციუსის-კონსტანტინეს ბაზილიკის გეგმა



2. ალექსის კიდობანი

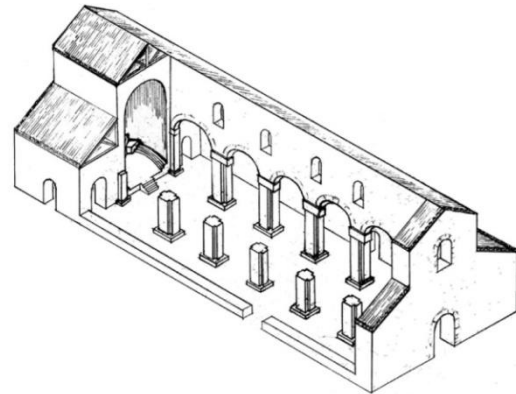
აღსანიშნავია ისიც, რომ ეკლესიების არქიტექტურული კომპოზიციების თუ მათი კონფიგურაციების „ცენტრალიზებულად“ გავრცელებაზე არაერთ ქართულ თუ უცხოურ მატრიანეშია ლაპარაკი. ვგულისხმობთ ამბავს ეკლესიის ასაგებად მირიანის მიერ საბერძნეთიდან კირითხუროების მოწვევის („...და წარავლინნა მირიან მეფემან და ითხოვნა საბერძნეთით ქვისა მთელენი და კირით ხურონი. და მოსცნა მეფემან და წარმოვიდეს ერუშეთს. და დადევს საძირკუელი ეკლესიისა[დ]... და წარმოვიდეს მანგლისს და დადევს საძირკუელი ეკლესიისა ...და ესრეთ მოვიდეს მცხეთად...“ [3]), ანდა, ალექსის კიდობნის (ტაბ.2) პარამეტრების (სიმაღლე და სიგანე - 67 ± 7 სმ; სიგრძე - 112 ± 12 სმ) პროპორციულობის კოეფიციენტის შენარჩუნების რეკომენდაციას საეკლესიო ნაგებობების ზომებში და ა.შ. აქვე ვიტყვი, რომ ალექსის კიდობნის პარამეტრების პროპორციულობის კოეფიციენტის შენარჩუნების ტრადიცია საკულტო ნაგებობის ზომებში უკავშირდება სინაგოგების (ტაბ.3) სიგრძის, სიგანის და სიმაღლის შერჩევის წესს [4].



3. სინაგოგის გეგმა

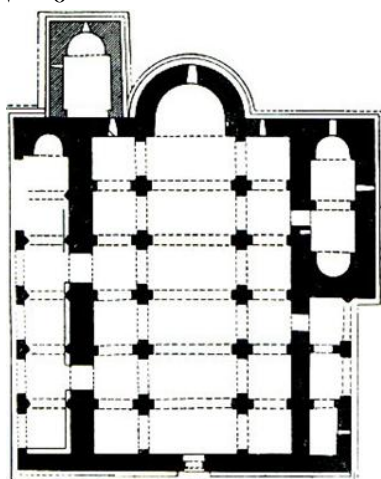


და მართლაც, არა მხოლოდ უკანასკნელი წლების არქეოლოგიურმა მონაპოვარმა ცალსახად ნათელყო ზოგადქრისტიანული ტენდენციების ლოგიკური არსებობა ისტორიული საქართველოს ხუროთმოძღვრებაში. ძველი ბაგრატის, ძველი სვეტიცხოვლის, ძველი სამთავროს, ბოლნისის სიონის (ტაბ.4), ნაგზაურის, ნოქალაქევის თუ პეტრას კომპლექსების არქეოლოგიური კვლევის შედეგებით დადასტურდა ზემოთქმული, ხოლო ჭაბუკაურის და დურუჯისპირის ბაზილიკების (ტაბ.5) შესწავლამ ცხადყო, რომ საქართველოში დიდი ზომის არქიტექტურული კომპოზიციები ხის გადახურვით მეოთხე საუკუნიდან იგება [5] ზუსტად ისე, როგორც დასავლეთის თუ აღმოსავლეთის იმდროინდელ ქრისტიანულ ცენტრებში: ცნობილია, რომ ბაზილიკური და ზოგადად გრძივ ღერძზე ორიენტირებული აფსიდური კომპოზიციები შუა საუკუნეების საკულტო ნაგებობების „სავიზიტო ბარათია“. დასავლეთ ევროპაში ის პრაქტიკულად უცვლელ პრიორიტეტადაა შენარჩუნებული, როგორც კილობნის თუ განსაწმენდელის მოდელი დედამიწაზე.

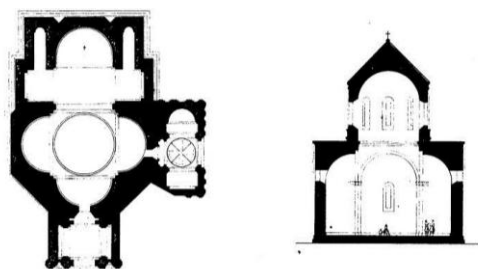


5. დურუჯისპირის ბაზილიკის რეკონსტრუქცია

კიდევ ერთი მაგალითია მანგლისის ტაძრის ადრეული სამშენებლო ფენა [6]: ზემოთ მირიანის დროს მანგლისში ეკლესიის აშენებასთან დაკავშირებული მოქცევაი ქართლისადას ფრაგმენტი მოვისხმეთ. ამჯერად საქმე გვაქვს არა გრძივ ღერძზე ორიენტირებულ, არამედ ცენტრულ აფსიდურ კომპოზიციასთან, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, აქტუალურია წმინდანებთან, რელიკვიებთან დაკავშირებული თუ რიტუალური ადრექრისტიანული ობიექტებისათვის [2]. რაც შეეხება მანგლისის სიონის დღევანდელ სახეს, ისიც, მსგავსად ხსენებული ძეგლების უმრავლესობისა, მოგვიანებითაა ფორმირებული (ტაბ.6), თუმცა, მასში შენარჩუნებულია პირველი ხუროთმოძღვრული გეგმა.



4. ბოლნისის სიონის გეგმა



6. მანგლისის სიონის გეგმა და ჭრილი



ასე, რომ საქართველოს ეკლესიების, ისე, როგორც მთელ მსოფლიოს ქრისტიანული ფუნქციური ნაგებობების არქიტექტურული თემები წინა ეპოქაშია ჩასახულიც, წარმოშობილიც, განვითარებულიც და შემდეგაა მორგებული ახალ როლზე, რაც, ბუნებრივია, არ გამორიცხავს ახალ ამპლუაში მათ შემდგომ ადაპტირებას კულტის თუ სხვა ცვლილებათა შესაბამისად.

ლიტერატურა:

1. ჩინუა თ., მცხეთის ჯვარი, თბილისი, 2000.
2. Якобсон А.Л., Закономерности в развитии средневековой архитектуры, „Наука“ Ленинград, 1985.
3. http://www.amsi.ge/istoria/qm/qarTlis_mogceva.pdf
4. <http://www.dslib.net/muzee-vedenie/arhitektura-sinagog-pozdneantichnogo-perioda-na-territorii-severnoj-palestiny.html>
5. <https://www.academia.edu/19643435/>
6. ჭანიშვილი გ. ქართული საეკლესიო არქიტექტურის გენეზისისა და განვითარების საწყისი ეტაპის ისტორია (წერილობითი და არქეოლოგიური წყაროების მიხედვით), სადოქტორო დისერტაცია, თბილისი, 2016.

**SUMMARY
THE EARLIEST GEORGIAN CHURCHES
Manana Abutidze**

The archeological finds of last years – the old Bagrati, old Svetitskhoveli, BolnisiSioni, old Samtavro, Nagzauri, Nokalakevi or Petra complexes – unequivocally confirmed logical existence of general Christian tendencies in earliest Georgian churches, while the study of Chabukauri and Durujispiri basilicas testified that in Georgia, in the wake of Roman traditions, large-size architectural compositions with wood covering are constructed since the fourth century in the same manner as in western or eastern Christian centers of that time.

ბიორბი მთაწმინდელის ბრძოლა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის

ხათუნა თოღაძე, პროფესორი

საზღვარგარეთ არსებული ქართველთა სავანეები, არა მარტო რწმენის, ქართველთა პოლიტიკური გავლენის დადასტურებაც იყო. „ქართული ეროვნული თვითშემეცნების განმტკიცებისა და გამოკვერვისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა უცხოეთში მდებარე ქართველთა მონასტრებს, სინას მთისა და პალესტინისას, შავი მთისას და განსაკუთრებით ათონის ივერთა დიდებულს ლავრას“ – წერდა ბატონი ივანე ჯავახიშვილი. XI საუკუნეში ათონის მონასტერმა თავისი აყვავების უმაღლეს საფეხურს მიაღწია და გადაიქცა ლავრად, მსხვილი სამეცნიერო-სასწავლო ცენტრით – ათონის აკადემიით. „აქ თავმოყრილი იყო ქართველთა საუკეთესო ძალები, რომელთაც მიზნად დაისახეს გაეცნოთ თავიანთი თანამემამულეთათვის დასავლეთის ლიტერატურული სიმდიდრე და მემკვიდრეობა“ – ვკითხულობთ ბატონ კორნელი კეკელიძესთან.

მონასტერში მოღვაწე მამები თავიანთი დაუღალავი ლიტერატურული მოღვაწეობით იმავდროულად ეროვნული ღირსების სადარაჯოზე იდგნენ, რადგან მშობლიური კულტურისა და თვითმყოფადობის დასაცავად, ხმალთან ერთად სიბრძნით და განსწავლულობით ბრძოლაცაა საჭირო.

მათი ეროვნული გრძობა უცხოეთში კიდევ უფრო უნდა გამტკიცებულიყო, რადგან კარგად ხედავდნენ რა დამოკიდებულება ჰქონდათ ერთმორწმუნე ბიზანტიელებს ქართველების მიმართ. ბერძენი ბერები ქართველთა მონასტრების დაპატრონებას ყველანაირი გზითა და საშუალებით ცდილობდნენ. ბრძოლა უთანასწორო იყო. ერთი მხრივ მართლმადიდებლობის დამცველთა სახელი, საეკლესიო მწერლობის სიმდიდრე და მეორე მხრივ, ერთი მუჭა ქართველი ბერ-მონაზვნები.



ბერძნებმა ათონზე შეტევა ჯერ კიდევ 1019-29 წლებში დაიწვეს. მათ მონასტრის წინააღმდეგ გიორგი ვარაზუაჩეს იმპერატორ რომანოზ არგვირას წინააღმდეგ განდგომილობა და დალატი დასწამეს. ქართველები დარწმუნებულები იყვნენ, რომ გიორგი უბრალო იყო, მაგრამ დაბეზლების შედეგად ქართველი ბერი მინოვატის კუნძულზე გადაასახლეს, სადაც აღესრულა კიდევ (1029). ბერძნები ამასაც არ დასჯერდნენ, ვინაიდან ესევეთარი ჟამი პოვეს, ჰელყვეს ყოვლითა ღონისძიებით, რათამცა ქართუელნი ამის მონასტრისაგან აღმოჰფხურნეს, და ამის პირისათჳს მოსწრაფებად აჩუნეს და მთაი ყოველი თანაშეიწიეს და საბერძნეთისა დიდებულნი და პალატის წარჩინებულნი მიდრიკნეს და მრავალი შრომა და ჭირი და რუდუნებად ჩუენხედა მოაწიეს.

სამეზის გაიძარცვა მონასტერი და „რაც კი რამ იყო „ტურფად“ მამათა ჩუენთა მოგებული ყოველივე იავარ იქმნა“. და ეს მოხდა მართლმადიდებელ ბიზანტიაში, მთელი ათონელი ბერძენი ბერების მოსწრაფებით და შეწვევით. არც ამით დამცხრალან ბერძნები. ისევ, იპოვეს ჟამი და ცეცხლი ალაზნეს ქართველთაზედა. შეუძლებელია ყოველივეს წარმოთქმა რამდენი გინება, შეურაცხყოფა, „ყუედრება“, ცემა, „გუემა“ და მწვალებლობად შერაცხვა აიტანეს ქართველმა ბერებმა. მამა არსენი, მონასტრის წინამძღვარი (1039-41 წწ.), რომელიც თავის თანამოძმეთა მდგომარეობის გაუმჯობესებას ცდილობდა და ბერძენთა მეფეთა წინაშე სამართალს ეძებდა, ბერძენთაგან „იგუემაცა და მრავალი შრომა დაითმინა და საპყრობილედ შეწყუდევა და კიცხვა და ბასრობა“. ბერძნებს მონასტერში ქართველთა სახელის სრულიად მოსპობა სურდათ. მოკლედ რომ ვთქვათ, „რამეთუ არა თუმცა ოფვალი შეწეულ იყო ჩვენხედა დღეს არცამცა ერთი ქართუელი არა იპოვების ესევეთარსა ამას ვრცელსა და დიდებულსა ლავრასა შინა, რომელი

ესე ფრიადითა წარსაგებელითა და მრავლითა ოფლითა მათ წმიდათა მამათა ჩუენთადათა ჩუენ ქართუელთათვის აღშენებულ იყო და აღმართულ – წერს გიორგი მთაწმინდელი.

ქართველთა წინააღმდეგ ბრძოლა ბერძნებმა შავ მთაზე გააგრძელეს. მწვალებლობის ბრალდებით ახლა სვიმეონ წმიდის მონასტრიდან განიზრახეს ქართველთა განდევნა. „გულარძნილობით რაათა წმიდასა ამას და მართალსა სარწმუნოებასა ჩვენსა ბიწი რამე დასწამონ და ესრეთმცა სრულიად აღმოგუფხურნეს ამის ლავრისა პირველთაგან თვით წმიდისა სვიმეონის მიერ დამკვიდრებულნი“ – მოგვითხრობს გიორგი მცირე. ბერძნებმა ახლადდანიშნულ პატრიარქ თეოდოსის მიმართეს თხოვნით: მოეშორებინა მათთვის „სამეოცი კაცი, რომელნი ქართველად სახელ იდებენ თავათვისთა და არა უწყით რად არს სარწმუნეობა მათი“. ქართველთა მწვალებლობის დასამტკიცებლად ბერძნებმა თავისებური საბუთიც კი წარუდგინეს პატრიარქს.

პატრიარქმა ქართველთა მართლმადიდებლობის გამოსაძიებლად ისეთი ქართველი მოითხოვა, რომელსაც ბერძნული ენა და დამწერლობა ეცოდინებოდა. ასეთად თვით ბერძნებმა გიორგი მთაწმინდელი დაასახელეს. „ჰე არს ერთი ვინმე მონაზონი ღრამატიკოსი და ბერძნულთა წიგნთა ქართულად თარგმნის“.

გიორგი მთაწმინდელი გიორგი დაყუდებულის მოწაფე, განსაკუთრებული ნიჭით დაჯილდოვებული კაცი, რომელმაც „სრულყო ნაკლუგანებად ენისა ჩუენისა“. პატრიარქი თეოდოსი ცუდად იცნობდა ქართველებს, ამიტომ მან ჯერ ღმრთისსულიერთა წიგნთაგან დაუწყო გამოკითხვა გიორგის და დარწმუნდა რა, რომ მასში „მადლი ღმრთისა და დამკვიდრებულიყო“, ასე მიმართა ქართველ ბერს. „შენ ნათესავით ქართველი ხარ, მაგრამ ყოვლითა სწავლულებითა, სრულიად ბერძენი



ხარ. რად არს განყოფილება ქართულთა და ჩვენ შორის“.

თავისი ნიჭი და ცოდნა გიორგი მთაწმინდელმა ისეთი წიგნების გამოთარგმნასაც მოანდომა, რომელიც საეკლესიო ღვთისმსახურებას ეხებოდა. ამიტომ პასუხი არ გასჭირვებია. ფრიად განსწავლულმა ისეთი საფუძვლიანი ასსნა-განმარტება მისცა იქ დამსწრეთ, რომ განაკვირნა მსმენელნი და თვით პატრიარქიც დაარწმუნა ქართველთა მართალ სარწმუნეობაში.

ცილისმწამებელი ბერძნები პატრიარქმა თეოდოსიმ „ფრიად შერისხა და კანონსა ქვეშე საეკლესიოსა შეყარნა“, გიორგის „ქებად და ნეტარებად“ შეასხა, ხოლო ქართველებს ნება დართო სვიმეონწმიდის მონასტერში ჟამის წირვისა. რის უფლებაც ადრე არ ჰქონდათ. „რომელსა იგი რეცა საუნებლად ჩუენდა ჰგონებდეს, ესე ჩუენდა სარგებელ იქმნა“ – წერს გიორგი მცირე.

ბერძნები არც ამან შეაჩერა. 1057 წელს ბრძოლამ შავი მთის ბიზანტიელ ბერებსა და ქართველებს შორის ახალი ძალით იფეთქა. ანტიოქიელმა სასულიერო პირებმა ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობისა და თვითმწყემსობის უფლება დააყენეს ეჭვქვეშ და პატრიარქს მიმართეს: „ვითარ ესე მეუფეო რომელ ეკლესიანი და მღვდელთ-მოძღუარნი ქართლისანი არა რომელსა პატრიარქისა კელმწიფებასა ქუეშე არიან და ყოველნი საეკლესიონი წესნი მათ მიერ განეგებიან და თუთ დაისუმენ კათალიკოსთა და ეპისკოპოსთა. არ მართალ არს ესე, რამეთუ ათორმეტთა მოციქულთაგანი არავინ მოსრულ არს ქუეყანას მათსა“. თანაც უმეცარნი და სამწყსოდ მცირე არიან, ამიტომ „ჯერ არს რადთა ხელმწიფებასა ქუეშე ანტიოქელი პატრიარქისასა იმწყესებოდინ“.

ივანე ჯავახიშვილის აზრით, ეს საკითხი პირველად გიორგი ათონელის დროს არ უნდა დასმულიყო. წყაროებში არ ჩანს ვინ და როდის ჩააგონა ეს აზრი ანტიოქიის საპატ-

რიარქოს. ისტორიული ცნობები უკვე გამწვავებულ ბრძოლას ასახავენ. ბრალდება გონივრულად იყო შედგენილი: ჯერ წამოყენებული იყო ქართული ეკლესიის გაუმართლებელი მოქმედება, რომელიც საბრალდებოდ გამოიყენებოდა, შემდეგ დასაბუთებული იყო ამგვარი მოქმედების არაკანონიერება და ბოლოს, ლოგიკური დასკვნა – მწვალებლურად მოქმედი ეკლესია უნდა დამორჩილებოდა პატრიარქის ერთ-ერთ წევრს, უახლოეს საპატრიარქოს.

ანტიოქიის პატრიარქს, რასაკვირველია, ეს აზრი მოეწონა. ვინ იტყოდა უარს სამწყსოს გაზრდაზე, მაგრამ გადაწყვიტა ბრძოლა მშვიდობიანად – მოლაპარაკებით და რჩევით წარემართა. ამიტომ ისევ გიორგი მთაწმინდელი მიიწვია. სწავლულობით და მეცნიერებით განთქმული თვით ბერძენთა შორის და მიმართა: „შენ, ნეტარო მამაო, დადაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, ხოლო სწავლულებით და მეცნიერებით ჩუენივე სწორი ხარ, ჯერ არს რომელ ეკლესიანი და მღვდელ-მოძღუარნი თქვენნი კელსა ქუეშე სამოციქულოსა ამას საყდრისასა იმწყესებოდინ და ჰმართებსაცა ესრეთ მიხეზითა მახლობლობისაითა“.

პატრიარქი გამოძიებასაც კი არ აპირებდა ნამდვილად ეკუთვნოდა თუ არა ქართულ ეკლესიას დამოუკიდებლობა. მან პირდაპირ განუცხადა გიორგი მთაწმინდელს თავისი განზრახვა და ალბათ იცოდა რა გიორგის დიდი ავტორიტეტი ბაგრატ მეოთხის კარზე. უთხრა: „უწყი ვითარმედ გისმენს მეფე თქუენი, უკეთო მიუწერო და აუწყო უმჯობესი“. გონივრული იყო პატრიარქის განზრახვა ჯერ გიორგი დაეთანხმებინა, ხოლო შემდეგ იგი გამოეყენებინა მეფისა და სამღვდლოების წინაშე, ხოლო თუ მისი „რჩევა“ არ გაჭრიდა, პატრიარქი დაუნდობელი ბრძოლის გამოცხადებას პირდებოდა ქართველებს. „მიუწეროთ ოთხთავე პატრიარქთა საყდრის მოდგმათა ჩუენთა და ვაუწყოთ თვითრჩულებად და ქედფიცხლობად თქუენისა ნათესავისა



და ვითარმედ თვნიერ სამოციქულოსა კანონისა, თვითმწვესებიან და მოციქულთაგანი არავინ მოსრულარს ქვეყანასა მათსაო“.

ეს უბრალო მუქარა როდი იყო. პატრიარქს შეეძლო ადვილად შეესრულებინა თავისი ნათქვამი. „თვითრწელობადა ქედფიცხლობადა“ საეკლესიო კანონების მიხედვით, ერთ-ერთ უსაშინლეს ცოდვად და მწვალებლობად ითვლებოდა. ჯერ კიდევ გაერთიანების პროცესში მყოფი საქართველოსთვის, რომელსაც შინაური და გარეული მტრები მოსვენებას არ აძლევდნენ, მწვალებლობის ბრალდება ნამდვილად ზედმეტი იყო. ეს იცოდა ალბათ პატრიარქმაც და ამიტომ მედიდურად აცხადებდა, თუ არ დამემორჩილეთ „ისრეთ მრავალსა ღუაწლსა შეგთხინე ვიდრე არა თვთ მეფე თქუენი წინაშე ჩუენსა მოვიდეს და ჳელმწიფობასა ჩუენსა დაემორჩილოსო“.

ამიტომ გიორგი მთაწმინდელის პასუხი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის იყო და ქართველმა ბერმა, რომელიც ალბათ აღშფოთებული იყო მშვიდად, მაგრამ გაბედულად მოახსენა პატრიარქს: „ჳეი წმიდაო მეუფეო, რადსთვის ესრეთ ადვილად ჳელჳყავ დიდისა ამისა და მადლისა საქმის მოგონებად და აღსრულებად და ვინმე არიან უგუნურნი იგი განზრახვანი შენნი. ანუ რად ესრეთ უგუნურად შეგირაცხავს ნათესავი ქართველთაო წრფელი და უმანკოდ. აჳა ესერა ვარ მე უნარჩევესი და უმდაბლესი ყოველთა ძმათა ჩემთაჲ, მე მოგეც მათ ყოველთა წილ პასუხი“ და მოითხოვა წიგნი „მიმოსვლადი ანდრია მოციქულისა“, რომელიც შეკრიბა „პირველწერილითა მოსახსენებელთაგან ნიკიტა ღირსმან და ფილოსოფოსმან“, ესეიგი მე-9 საუკუნის პანეგირისტმა და რომელიც ექვთიმე ათონელმა თარგმნა ქართულად. მაგრამ გიორგიმ მოითხოვა არა ქართული, არამედ ბერძნული ტექსტი. ჯერ ერთი, ბერძნებს ქართული არ ეცოდინებოდათ და მეორე, მათ თვალში ბერძნულ წყაროს უფრო მეტი ნდობა ექნებოდა. როცა წიგნი მოუტა-

ნეს, სანამ შესაფერის ადგილს წაიკითხავდა, პატრიარქს მიმართა: „შენ იტყუ ვითარმედ თავისა მოციქულთასა პეტრეს საყდარსა ვზიო, ხოლო ჩუენ პირველწოდებულისა და ძმისა თვისისა მწოდებელსა ანდრიას ნაწილნი ვართ და სამწყსონი მის მიერ მოციქულნი და განათლებულნი და ერთი წმიდათა ათორმეტთა მოციქულთაგანი, სიმონს ვიტყვი კანანელსა, ქუეყანასა ჩუენსა დამარხულ არს აფხაზეთს, რომელსა ნიკოფსი ეწოდების, ამათ წმიდათა მოციქულთა განათლებულ ვართო“.

როცა ეს არგუმენტი წარადგინა, ხუმრობით იერიშიც კი მიიტანა და პატრიარქს მიმართა: რაკილა სიტყვა მორჩილებაზე ჩამოაგდეთ, „შუენის ესრეთ რათა წოდებული იგი მწოდებელსა მას დაემორჩილოს, რამეთუ პეტრე ჯერ-არს რათა დაემორჩილოს მწოდებელს თვისსა და ძმასა ანდრიას და რათა თქუენ ჩუენ დაგუემორჩილნეთ“.

გიორგი მთაწმინდელმა კარგად იცოდა, რომ ანტიოქიის პატრიარქი საქართველოს საეკლესიო იერარქს არ დაექვემდებარებოდა, მაგრამ ლოგიკური დასკვნით ქართველები არათუ ამოუყენა გვერდში ბერძნებს, არამედ მათზე მაღლაც კი დააყენა.

წყაენებული ბრალდების დანარჩენ პუნქტებზე: ა) მღვდელ-მოდრუარნი ქართლისა არავის ექვემდებარებიან, ბ) ყოველნი საეკლესიო წესნი მათ მიერ განეგებიან; გ) თვით დაისმენ კათალიკოსთა და ეპოსკოპოსთა. გიორგი მთაწმინდელს პასუხი არ გაუცია, რადგან მათი უსაფუძვლობა თავისთავად მტკიცდებოდა ანდრია მოციქულის მიერ ჩვენს ქვეყანაში ქრისტიანობის ქადაგებით.

შემდეგ პატრიარქს ისიც შეახსენა, რომ ქართველები არასოდეს ყოფილან „წვალების მიმართ მიდრეკილნი“, ხოლო იყო „ჳამი, რომე ყოველსა საბერძნეთსა შინა მართლმადიდებლობაჲ არაიპოებოდა“ და მართლმადიდებლობის კერად მხოლოდ ქართლის საკათალიკოსო ითვლებოდა და რომ VIII საუკუნეში თვით იოანე გუთელი



ეპისკოპოსი მცხეთა იკურთხა ეპისკოპოსად, „ვითარცა სწერია დიდსა სუნაქსარსა“.

ყოველივე ამის შემდეგ ანტიოქიის პატრიარქს ისღა დარჩენოდა ღიმილით ეთქვა პაექრობაზე მყოფ მღვდელთმოდღერებისა და ერისკაცებისათვის: „ხედავთ ბერსა ამას, უთარ მარტო ესოდენსა სიმრავლესა გუერევის. ვეკრძალნეთ, ნუჟკუე, წინააღმდეგობა შეგუემთსვოს და არა ხოლო თუ სიტყვით, არამედ საქმით გუამხილოს ძღვეულებად ჩუენი და დაგვმრწმენს და დაგვიმრემლნეს“.

დღეს, ცნობილია, რომ ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის ერთ-ერთი მოციქულის ქადაგება სრულებით არ არის საჭირო. ეკლესიათა დამოუკიდებლობა პოლიტიკური ან სხვა ისტორიული მიზეზებით არის განპირობებული, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, მაშინაც და ახლაც ეკლესიის ავტოკეფალია ვიწრო-ადმსარებლობითი საკითხი არ არის. ის ერის თვითმყოფადი კულტურის ერთ-ერთი მთავარი არგუმენტი და ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობისა გახლავთ.

ლიტერატურა

1. ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. ტ. II, თბ., 1983.
2. ივანე ჯავახიშვილი, „ანდრია მოციქულისა და წმიდა ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში“, პეტერბურგი, 1898.
3. ძვ. ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. ტ. I, შედგენილი სოლ. ქუბანეიშვილის მიერ, თბ., 1946.
4. ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955.
5. ვ. კოპალიანი. საქართველოს და ბიზანტიის ურთიერთობა 970-1070 წწ., თბ., 1969.
6. ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა. ტ. VI, თბ., 1966.
7. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია. ძველი დამწერლობა, ტ. I, თბ., 1941.
8. История Византии, т. 2, М., 1967.

ქართველი სასულიერო პირების მისიონერული მოღვაწეობა XVIII-XIX საუკუნეებში

მაია გურამიშვილი, ასოც. პროფ.

ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის საჭეთმპყრობელები და სამღვდლოება ქართველ მეფეთა მხარდაჭერით ცდილობდნენ აღედგინათ და განემტკიცებინათ ქრისტიანობა კავკასიის მოსახლეობაში. ქართველი მქადაგებლები ძალასა და ენერგიას არ ზოგავდნენ, რათა ქრისტიანობა ექადაგათ კავკასიის მთიანეთის მოსახლეობაში. თავის მხრივ, ქართველი მეფეები, მიუხედავად მძიმე პოლიტიკური და, აქედან გამომდინარე, უმძიმესი ფინანსური მდგომარეობისა, მაინც პოულობდნენ საშუალებებს ეშენებინათ ეკლესია-მონასტრები ქვეყნის ამ მხარეებში გაეზზავნათ მღვდლები და მისიონერები. სწორედ ამ გარემოებამ მისცა ბიძგი სამისიონერო მოღვაწეობის გაშლას საქართველოში. სწორედ ამ გარემოებამ მისცა ბიძგი სამისიონერო მოღვაწეობის გაშლას საქართველოში და მის ფარგლებს გარეთ.

მთიულეთის მისიის „ოსეთის სასულიერო კომისიას“ სათავეში გარეჯში აღზრდილი იოანე მანგლელი (სააკაძე) ჩაუდგა.

1745 წელს დაარსებული ოსეთის კომისიის წევრებად შერჩეულნი იყვნენ ნამენსკის მონასტრის ქართველი ბერები; სულ 7 პიროვნება. მათ მიუღიათ საგზაოდ „100 თუმანი და წლიური ჯამაგირი დაენიშნათ 1752 მანეთის ოდენობით“.

ოსეთში ჩასვლისთანავე ბერები მხნედ შეუდგნენ საქმეს და „ფრიადი სულნი მოაქცივნეს და ნათელ მცნეს წმიდა ემბაზითა“.

იმეორ კავკასიაში გადასვლისთანავე თვალსაჩინო სასულიერო პირებმა გამოაცოცხლეს ამ მხარეში მისიონერული მოღვაწეობის ტრადიცია. მანგ-



ლელმა ეპისკოპოსმა იოანე (სააკაძემ) თავის სამოღვაწეოდ დაღესტანი აირჩია და მის მიერ გამოცოცხლებულ ქართულ საქმეს ზურგი რუსეთის სამხედრო, სასულიერო უწყებათა ქმედითი დახმარებით გაუმართა.

ქართველი მეტროპოლიტი იოანე მანგლელი თერთმეტ სასულიერო მოღვაწესთან ერთად გადასახლდა ასტრახანიდან დერბენდში (1725), სადაც ააშენა ორი ეკლესია, მისივე თაოსნობით იქნა აშენებული ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესია ყიზლარში და ჯვართამაღლების სახელობის მამათა მონასტერი. მონასტრის წინამძღვრად დაინიშნა არქიმანდრიტი დანიელი [2].

1744 წელს იოანე მანგლელმა და იოსებ სამებელმა (ქობულაშვილმა) როგორც წმინდა სინოდის არქივებიდან ჩანს გადაწყვიტეს დაეარსებინათ მისია ქრისტიანობის შეტანა-გავრცელებისათვის კავკასიის მთიელთა შორის. მათ ეს პროექტი წარუდგინეს წმინდა სინოდს, რომელმაც მოიწონა იგი. 1745 წელს დაარსდა ცნობილი: „ოსეთში ქრისტიანობის აღმდგენი საზოგადოება“. კომისიაში მხოლოდ ქართველები შევიდნენ. ამ კომისიისათვის იოანე მანგლელმა ყიზლარში ააშენა სახლი, გააშენა ბაღები და სხვა [9107].

როგორც ქართული და რუსულენოვანი მდიდარი საარქივო მასალების შესწავლის საფუძველზე ირკვევა, ქართველთა ინიციატივით შექმნილი „ოსეთის კომისია“ დაკომპლექტდა რუსეთში მცხოვრები ქართველი სასულიერო მოღვაწეობით. იოანე მანგლელის გარდაცვალების შემდეგ (1751) სინოდმა მისიას სათავეში ჩაუყენა ისევ ქართველი არქიმანდრიტი პახომი (წერეთელი) [4, 405,411]. „ოსეთის კომისიას“ მიზნად ჰქონდა, რომ ჩრდილოეთ ოსეთი რუსეთ-საქართველოს დამაკავშირებელ რგოლად ექცია, რისთვისაც ოსთა შორის ქრისტიანობის გავრცელება დაიწყეს. როგორც საარქივო მასალებიდან ჩანს, არც თუ ისე

უსაფრთხო ყოფილა ქრისტიანობის ქადაგება მთიელთა შორის, [4] მიუხედავად ყოველგვარი გაჭირვებისა, ქართველი ხალხი სამღვდელოება მოწოდების სიმაღლეზე იდგა.

„ოსეთის კომისიამ“ სცადა ოსეთში წერა-კითხვის და განათლების შეტანა. 1751 წელს ქართველმა მოღვაწეებმა რუსეთის მთავრობას წარუდგინეს ოსეთში სკოლების გახსნის პროექტი. ამ პროექტით 30 ბავშვისათვის გახსნილ სკოლაში სწავლა ქართულ ენაზე უნდა ყოფილიყო [5, 791]. ეს იმით იყო გამოწვეული, რომ მაშინ ოსურ ენაზე განათლების მიღება სათანადო სახელმძღვანელოთა უქონლობის გამო შეუძლებელი იყო. სინოდის დავალებით ქართველები უკვე თარგმნიდნენ ოსურ ენაზე სასულიერო წიგნებს. 1764 წელს ქართველმა მისიონერებმა პირველი სკოლა გახსნეს ქალაქ მოზდოკში [4, 408].

„ოსეთის კომისიის“ საქმიანობას დიდ დახმარებას უწევდნენ თეიმურაზ II, ერეკლე II და ანტონ კათალიკოსი. მათი ხელის შეწყობით საქართველოს საგანმანათლებლო კერებში აღიზარდა რამდენიმე მთიელი ბავშვი, რომლებმაც შემდეგ დიდი როლი შეასრულეს თავიანთი ხალხების ცხოვრებაში. ერთი მათგანი იყო ერეკლეს მიერ გააზნაურებული ოსი იოანე იაღლუზიძე. იოანე იაღლუზიძემ გარეჯის სამონასტრო სკოლასა და თბილისის სასულიერო სემინარიაში საფუძვლიანი განათლება მიიღო და თვალსაჩინო წვლილი შეიტანა ოსური დამწერლობისა და გავრცელების საქმეში [5, 12].

ამიერკავკასიაში სამისიონერო მოღვაწეობის ფართოდ გასაშლელად მოსკოვის ქართულ ახალშენში ხანგრძლივი და ნაყოფიერი მუშაობა ჩატარდა. სამისიონერო მოღვაწეობისათვის მოსკოვში მყოფ სასულიერო პირებს ახლა ოფიციალურად მიეცათ ნება თავიანთი მრავალწლიანი სამწერლო და საგამომცემლო მოღვაწეობის შედეგ



გად მიეცათ ნება თავიანთი მრავალწლიანი სამწერლო და საგამომცემლო მოღვაწეობის შედეგად შექმნილი პროდუქცია მიეწოდებინათ როგორც კავკასიის მკვიდრთათვის ისე თანამემამულეებისათვის საკუთრივ საქართველოში.

იოსებ სამეხელი ამბობს თ. ჟორდანიას უმთავრესი პირია იმ განათლებულ სამღვდელოებას შორის, რომელიც გარს ერტყა სწავლის მოყვარე ვახტანგს რუსეთში. სწორედ იგი გვევლინება ქართული სტამბის დაარსების ინიციატორად. მან გარდა თავგამოდებული შრომისა, ამ საქმეს მოახმარა მთელი თავისი ქონება. თვით იოსებ სამეხელი „დავითნის“ წინასიტყვაობაში ამბობს:

„...ბრძანებითა საქართველოს მეფის ბაქარისან, მე არქიეპისკოპოსმა და კახეთის მწიგნობართუხუცესის ქობულის ძის თამაზის ძემა იოსებვიღვაწე და მოვიყიდე საფასითა ჩემითა სტამბა ესე. ფრიადი შრომითა და თანაშემწეობითა გურამიშვილის ქრისტეფორესითა გაგაკეთე კეთილად დაცვისათვის“... [1].

ამგვარად, როგორც ირკვევა ხუცეს მონაზონ ქრისტეფორე გურამიშვილმა (დავითის ძმა მ. გ.) ეს სტამბა გააკეთა იოსებ სამეხელის ბრძანებით. ამისათვის ქრისტეფორე გურამიშვილი უწინარესს მიმართავს რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიას სადაც, იმპერატორის ბრძანების შესაბამისად, სტამბის ასოების ჩამომსხმელმა პალატამისთვის დაამზადა ქართული შრიფტი [11]. როგორც ჩანს, ქრისტეფორე ამ საქმეებში მშვენივრად ერკვეოდა. თვით ლიტერების ჩამოსხმისა და ასოთაწყოების ოპერაციების ჩათვლით. იგი თავის თხოვნას ასაბუთებდა უწინარეს რუსულ-ქართული „ანბანის“ გამოცემის აუცილებლობით. მის სახელთანვეა დაკავშირებული თბილისში ქართული სტამბისა და გამომცემლობის აღდგენაც. რუსეთის სინოდის არქივებში

გამოვლენილი მასალა მოწმობს, რომ იგი საქართველოში წამოსულა ოსეთიდან კათოლიკოს ანტონის გამოწვევით წიგნის საბეჭდო დაზგების გასამართავად [1, 324]. ქრისტეფორე გურამიშვილი ამ დროისათვის უკვე ცნობილი მესტამბე იყო.

1784 წელს „ოსეთის კომისიამ“ დააარსა მოზდოკის ეპარქია, რომლის მთავარ ეპისკოპოსად დადგენილ იქნა ქართველი არქიმანდიტრი გაიოზი (ნაცვლიშვილი), რომელიც ქართული წიგნების ბეჭდვის ორგანიზატორად გვევლინება. 1793 წლის 2 ივლისს, ამ დროს უკვე მოზდოკის ეპარქიის ეპისკოპოსმა ბარათი წარუდგინა იმპერატორის კაბინეტის უფროსს ვ. პოპოვს, „რომ მოზდოკს საჭიროა იყოს ქართული სტამბა, რათა პირველ ხანებში ითარგმნოს და იბეჭდებოდეს წიგნები ქართულ ენაზე.

გამოიყო თანხა, რათა თბილისის გიმნაზიის ხარჯზე განათლება მიეღოთ მოსწავლეებს ოსეთიდან, აფხაზეთიდან, ხევსურეთიდან, ლეკეთიდან, საინგილოდან და სხვ. [6, 8]. კავკასიის მთიელი მოსახლეობის, განსაკუთრებით, სვანებისა და აფხაზების გაქრისტიანების საქმეში უდიდესი როლი ითამაშა იმერეთის ეპისკოპოსმა გაბრიელმა. იყვნენ ოჯახები, რომელთა ოჯახის წევრთა ნაწილი ქრისტიანები იყვნენ, ნაწილი კი მუსლიმანები. აი, ასეთ პირობებში მოუხდა მოღვაწეობა მას. ამ საქმეში დიდი როლი ითამაშა მისმა აპოსტოლურმა შრომებმა.

გაიოზმა დიდ წარმატებას მიაღწია, იგი იყო ფრთხილი, უბრალოდ, ყველასათვის გასაგები ენით დამაჯერებლად ახდენდა მოყვანილი ფაქტების არგუმენტირებას, მაგალითის მიმცემი იყო მისი პირადი ცხოვრებაც.

ასეთი ქცევის გამო აღიარა იგი სვანმა ხალხმა ანალოგიური ხერხებითა და მეთოდებით აღადგინა გაბრიელმა საქრისტიანო სამწყსო და საფუძველი მოუმზადა საეპისკოპოსო კათედ-



რის დაარსებას სოხუმში, გამოაცოცხლა და აღადგინა ძველი ბიჭვინთა, სული შთაბერა მრავალ დანგრეულ და უპატრონო ეკლესიას. თითოეული წამი მისი ცხოვრებისა მოძღვრებაა, მაგალითია, ანდერძია, ჩვენთვის და ჩვენი ქვეყნისათვის, ერთად კი მთელი მისი ცხოვრება ერთი დიდი სკოლაა მაღალ სათნოებისა და სიყვარულისა, მარტლისა და ჭეშმარიტებისა, მაღლისა და მოწყალებისა ბევრსა ჰგონია, რომ მეცნიერება და სარწმუნოება ერთმანეთში მოურიგებელი არიანო. იგი მაგალითია ამ გარიგებისა და მოთავსებისა. მთელი მოძღვრება აწ განსვენებულის სახელოვანი მღვდელმთავრისა რომ ავიდოთ, ძნელად იპოვით მაგალითს, რომ მეცნიერება გაეწიროს სარწმუნოებისათვის ან სარწმუნოება მეცნიერებისათვის. პირიქით, იგი სარწმუნოებას ამეცნიერებდა და მეცნიერებას ასარწმუნოებდა ასე შეაფასა მისი დეაწლი ილია ჭავჭავაძემ. როდესაც ვისხენებთ განმანათლებელ გაბრიელს, არ შეიძლება არ მოვისხენით დავით მაჭავარიანის სამისიონერო მოღვაწეობა დასავლეთ საქართველოში, სამურზაყანოსა და აფხაზეთში. 10-15 წელიწადში შერეული ქრისტეს რჯული სრულიად აღსდგა „მისი უშუალო ინიციატივით გაიხსნა სასულიერო მასწავლებელი. ამ საქმეში მას დიდი დახმარებას უწევდნენ ბერები ბესარიონ დგებუა და ათანასე ჟორდანი [8].

ქართველი სამღვდელოების მისიონერულმა საქმიანობამ განსაკუთრებით დიდ წარმატებას მიაღწია XIX საუკუნის ბოლოსათვის. ამ პერიოდში სამისიონერო მოღვაწეობაში თავისი წვლილი შეიტანა „წმინდა სამშობლოს ძმობამ“, რომელიც დაარსდა თბილისში სიონის ეკლესიასთან 1885 წლის 10 ნოემბერს. მათი საქმიანობის მიზანი იყო განემტკიცებინათ ქრისტიანული მოძღვრება ქვეყნის მივარდნილ ადგილებში და წინააღმდეგობა დაეკისრათ კათოლიკური, ლუთერანული და ბაბტისტური

რელიგიის პროპაგანდას ამიერკავკასიაში, რომელმაც ფართოდ მოიკიდა ფეხი რუსეთთან შეერთების შემდეგ. თუმცა, აქვე უნდა ითქვას, რომ ქართველები ერთ-ერთი ერია მსოფლიოში, რომელსაც არასოდეს შეუვიწროებია და არ შეუღალხავს სხვა სარწმუნოება. ასე იყო ოდიტგანვე და ასეა დღესაც. მისიონერულ საქმიანობაში უდიდეს როლი შეასრულა ალექსანდრე ოქროპირიძემ. სამაგალითოა ყოვლადსამღვდელო ალექსანდრეს პირადი ცხოვრება. თავის დროზე ხარჯავდა სულ მცირეს. მთელ თავის მონაგარს უმთავრესად სწირავდა იმ საქმეს, რომელსაც ემსახურებოდა, სახელდობრ: აახლებდა ძველი მწერლობის მნიშვნელოვან ნაწარმოებებს, ნოტებად ალებინებდა და ასტამბინებდა ქართული საგალობლების საუკეთესო ნიმუშებს და სხვ. თავისი ქონების უდიდესი ნაწილი მოახმარა შიო მღვიმის მონასტრის განახლებას; აღადგინა და ძვირფასი მხატვრობით შეამკო წმ. შიო-მღვიმელის საფლავის ეკლესია. მანვე განაახლა ზედაზნის, ჯვარისა და დავით გარეჯის მონასტრები. დასასრულს უნდა ითქვას, რომ ქართველ საეკლესიო მოღვაწეთა მისიონერულმა საქმიანობამ უდიდესი როლი ითამაშა საქართველოში, განსაკუთრებით მთიელ მოსახლეობაში ქრისტიანული რელიგიის აღდგენისა და განმტკიცების საქმეში.

ლიტერატურა

1. პ. გუგუშვილი, მონოგრაფიები, ტ. VII;
2. И. Савинский, Грузины и иноалавные христиане в Астраханской епархии, Астраханская епархия (1602-1902 гг) вп II, 1903;
3. ფ. სიხარულიძე, მოსკოვის ქართული ახალშენების ისტორიიდან, 1991;
4. შ. ხანთაძე ქართველი მოღვაწეები ჩრდილო კავკასიაში მე-18 საუკუნეში, 1957;
5. Б. Алборов, Новое в истории изучения первой печатной книги, 1964;



6. И. Савинский, Духовный вестник грузинского экзархата, 1898, №18;

7. Акак, II;

8. ვ. ა. თორაძე, ნ. ვ. თორაძე, საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია მე-19-20 საუკუნეებში, თბ., 1995.

Maya Guramishvili

Activity of Georgian ecclesiastics personnel educational in north Caucasus

Summary

After failure of Vakhtang the VI, great number of nobility and clergy has emigrated in Russia. Georgian settlements have been created in North Caucasus and headed to ecclesiastic mission.

According to archives of Holy Synod Ioane Mangleli and Ioseb Sambeli decided to establish a mission for entering-spreading of Christianity among Caucasus mountainous people. The well-known "Society of Reviving of Christianity in Ossetia" was founded by their attempt in 1745. The board included only Georgians. The first school where children of mountainous persons studied was built in 1764 in Mozdok. Georgian ecclesiastics carried out active editing work, including we should be mention Ioseb Samebeli, Kristepore Guramishvili and Gaioz's activity.

კულაშის ჯვარცმის ეკლესიის ისტორიიდან

ელიშერ გვენეტაძე, პროფესორი

ტოპონიმ „კულაშის“ შესახებ არსებობს ლეგენდა, რომლის მიხედვითაც თავად მიქელაძესთან სტუმრად მყოფ მეფეს მასპინძლის კულა მოსწონებია. ეს შეუმჩნევია მიქელაძეს და გვირგვინოსნისათვის სასმისი უჩუქებია, სამაგიეროდ მეფეც არ დარჩენილა ვალში და მისთვის დაუსახლებელი ადგილი უბოძებია, სადაც შემდეგ დასახლებული ადგილი გაჩენილა, რომლისთვისაც კულაში დაურქმევიათ.

ჩვენი აზრით საფიქრებელია, რომ ტოპონიმ „კულაშის“ წარმოშობა დაკავშირებული იყოს უძველეს დროში ამ ტრიტორიაზე მცხოვრებ „კოლას“ ტომთან და ძველი კოლხეთის სამეფოსთან.

სოფელი კულაში შედიოდა ცნობილ მიქელაძეთა სათავადოში. მიქელაძეების სათავადოს აღმოსავლეთით გუბისწყალი საზღვრავდა, დასავლეთით - ცხენისწყალი, სამხრეთით ჩიჯავაძეთა კუთვნილი სოფელი გომი, ხოლო ჩრდილოეთით - ქვიტირი.

მიქელაძეთა სათავადოს რეზიდენცია კულაში ყოფილა განთავსებული. სახელდობრ იმ ადგილზე, რომელსაც ჯვარცმის მინდორს ეძახიან და სადაც ამჟამად წმიდა ნახარის (ლეჟავა) ტაძარია აღმართული. მიქელაძეების სასახლე შეადგენდა ციხესიმაგრესა და ქრისტეს ჯვარცმის სახელზედ აგებული ეკლესიას. გადმოცემის თანახმად ციხესიმაგრე სათოფურიანი კოშკებით ყოფილა გარშემოცული, რომელსაც ომიანობის დროს მიქელაძეები მტრისაგან უნდა დაეცვა. ამავე ეკლესიის ეზოში ყოფილა მათი საგვარეულო საძვალეც.

წყაროთა ცნობით მიქელაძეთა თავადურ გვარს 13 სოფელი ეკუთვნოდა. ესენი იყვნენ, მთლიანად თუ



ნაწილობრივ - 1. კულაში; 2. ჭყუშური (ჭყვიშური); 3. მიწა - ბოგირა; 4. კვირიკე; 5. ნინუაკუთხე; 6. ჭაგანი; 7. ჩხენიში; 8. ნაბაკევი; 9. ხუნჯულაური; 10. ილორი; 11. სანავარდო (ნაწილობრივ - ვინაიდან სანავარდოში ყმა - მამულებს ქუთათელი ეპისკოპოსი და ჭილაძეებიც ფლობდნენ).

სამტრედიის მუნიციპალიტეტის დაბა კულაშის ერთ-ერთი საუნჯეა „ჯვარცმის“ სახელზედ აგებული ეკლესია. იგი მდებარეობს სასაფლაოს ეზოში. მისი ზომებია: სიგრძე 6 მ 60 სმ, სიგანე 5 მ 60 სმ, სიმაღლე 3 მ 50 სმ, სამლოცველო ერთნავიანი, დარბაზული ტიპისაა, ნაგებია სუფთად გათლილი ქვის დიდი კვადრებით. ეკლესია ძველად სამნავიანი ბაზილიკა უნდა ყოფილიყო, ამჟამინდელი სამლოცველო ბაზილიკის შუა ნავია. პირველი სახით ჩვენამდე მოაღწია აღმოსავლეთ მხარის მხოლოდ ქვედა ნაწილმა.

საყდარი, თავდაპირველად, ჯვარცმის სახელზე ყოფილა ნაკურთხი, რასაც ადასტურებს ნაპოვნი ბეჭედი და სხვა წერილობითი წყაროები. ბეჭედს პირდაპირ აწერია: „კულაშის ჯვარცმის სახელობის ეკლესია“. დღეს კი იგი ჯვართამაღლების სახელზედაა აღმართული.

ყურადღებას იმსახურებს კულაშის ეკლესიის კარიბჭე. მის ბოძებს შეადგენს სუფთად გათლილი, უზარმაზარი, მოყვითალო ფერის ქვები, შემკული ორნამენტებითა და ჩუქურთმებით.

ამ სოფლის უხუცესთა თქმით ეკლესია აშენებულია 805 წელს და ამას ასაბუთებენ იმით, რომ თითქოსდა ეს თარიღი ამოკვეთილი იყო ტაძრის მაღალ კუთხეში. ტაძარი აგებულია თლილი ქვისაგან. ეკლესიას აღმოსავლეთის მხარეზე აქვს მომცრო ზომის ღია ორი ნიში სინათლისათვის, ხოლო დასავლეთის მხარეზე კედელში ჩაშენებულია ქვაში გამოკვეთილი ვერძის თავი. ეკლესიაში შემორჩენილია ფრესკები. ერთ-ერთი გადმოცემა კულაშის

ჯვარცმის ეკლესიას XII საუკუნის ქმნილებად მიიჩნევს.

საზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ კულაშის ჯვარცმის ეკლესია აგებულია შუა საუკუნეებში, სახელდობრ, XVI საუკუნეში. ამ ტაძართან უნდა იყოს დაკავშირებული ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენა. კერძოდ, მას შემდეგ რაც იმერეთის ყოფილ დედოფალ თამარ აბაშიძესა და გიორგი ჩიქოვან-ლიპარტიანს გადაუწყვეტიათ დაქორწინება, მათ ჯვარი სავარაუდოდ კულაშის ჯვარცმის ეკლესიაში უნდა დაეწერათ. ამ ამბავს ასე გადმოგვცემს დიდი ვახუშტი ბატონიშვილი: „ხოლო ასულმან აბაშიძისამან ინება შერთუა ლიპარტიანისა და სთნდა ესე ლიპარტიანსაცა.....და ამისათვის წარვიდა თამარ ოდიშს, ისტუმრა მიქელაძემ გიორგიმ, რამეთუ აბაშიძე იყო დისწული მიქელაძისა და გამოიკითხა სადა-მიმავლობა თამარისა. ხოლო სცნა რა, ეტყოდა თამარს: „რად წარხვალ ოდიშს. ვინაითგან ხარ ასული ჩვენი, მოიყვანე ლიპარტიანი და მე გიქმნა ქორწილი ჯეროვანი“. ირწმუნა თამარ და მოუწოდა ლიპარტიანსა და იგი მოვიდა მცირითა კაცითა.....სცხო მირონი თამარს. შემდგომად უმასპინძლა, უძღუნა და განუტევა.“ ეს ის გიორგი მიქელაძე უნდა იყოს, რომელსაც თავის დროზე „ოთხი მოსახლე ბერაიები შეეწირა და კათალიკოზისათვის წირვა დაედო“.

კულაშის ჯვარცმის ტაძართან და მინდორთან მრავალი საინტერესო მოვლენა და ლეგენდაა დაკავშირებული.

სოფელ კულაშში - „ერთ დროს საუკეთესო თავადთა მიქელაძეთა საცხოვრებელში ახალ კვირეობა ყოფილა განთქმული“. ლეგენდის მიხედვით მიქაელ მიქელაძეს ჰყოლია შვილი აბესალომი. ის გარდაცვლილა ქრისტეს აღდგომის დღესაწაულის წინა დღეებში. მოხუცი დედა გუღდათუთქული დასტიროდა თურმე ერთადერთ ვაჟს. მსცოვან მამას კი აღდგომის



დიდას მოუკრებია ძალა მისულა მგლოვიარე თანამეცხედრესთან მოუხვევია ხელი მისთვის და მკაცრად უთქვამს: „ახლა არ არის წუხილის დრო..... დაე იყოს უფლის ნება! უკეთესი იქნება წავიდეთ და მაცხოვრის აღდგომისათვის ვილოცოთ“. მოხუცები გამგზავრებულან ტაძარში. სახლში დაბრუნებულ მიქაელს ხელში წითელი კვერცი დაუჭერია მისულა შვილის კუბოსთან და სამჯერ წარმოუთქვამს: „ქრისტე, აღადგინე ჩემი შვილი“, „ქრისტე, აღადგინე ჩემი შვილი“, „ქრისტე, აღადგინე ჩემი შვილი“ მესამე წარმოთქმის შემდეგ, გარდაცვლილს გამოუწვდია ხელი, აუღია კვერცი და წარმომდგარა კუბოდან. აქედან მოყოლებული მიქელაძეები აღდგომას აღნიშნავდნენ არა ისე როგორც მთელი მართლმადიდებლური სამყარო, არამედ ამ სასწაულის მოხდენის დღეს - ქრისტეს აღდგომის მომდევნო კვირას, რომელსაც იმერეთში უწოდებენ ახალ კვირას. ამ დღეს ტარდებოდა თურმე ბურთაობა, რომელშიც 1500 ქვეითი და 500-მდე ცხენოსანი იღებდა მონაწილეობას. მაყურებელი კი გაზეთ „დროების“ ცნობით ათი იმდენი ყოფილა.

მე-19 საუკუნეში კულაშის საბალაღოჩინო მახრა მდებარეობდა იმერეთის ეპარქიის დასავლეთის მხრით სამეგრელოს ეპარქიის საზღვარზე. ამ საბალაღოჩინოში იყო 28 სამღვდლო შტატი.

კულაშის საბალაღოჩინო აქტიურად იყო ჩართული და მხარს უჭერდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის მებრძოლ სასულიერო და საერო მოღვაწეებს. ამას მოწმობს შემდეგი სახის დოკუმენტი: „1906 წლის 10 ივლისს მოხდა კულაშის საბალაღოჩინო ოლქის სამღვდლოების კრება. კრებამ დაადგინა: 1. გამოეცხადოს კულაშის ოლქის სამღვდლოების მხრით უგულისთადესი მადლობა ეპისკოპოსს ლეონიდს მამაცურ და

მედგარი ბრძოლისათვის ივერიის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მინიჭების გამო. 2. გამოეცხადოს ზიზიდი იმ სამღვდლო პირთ, რომელნიც გაგზავნილ „დანოსებით“ აფერხებენ საქართველოს ეკლესიის თავისუფლების საქმეს. გამოეცხადოს გაფრთხილება იმერეთის სამღვდლოების რწმუნებულთ, რათა მათ იმოქმედონ ეპისკოპოს ლეონიდთან ერთად და არა პარტიულად, რადგან ყოველგვარ მათგან წამოყენებულ „პირად კინკლაობას“ შეძლიან არაა სასურველ წერტილამდის მიიყვანოს სურვილი სამღვდლოებისა ავტოკეფალიის აღდგენის შესახებ..... 3. სამუდამოდ მოისპოს ხალხისაგან ძალმომრეობით ფულის გადახდევინება, როგორც „დრამა“ სამღვდლოების სასარგებლოდ. 4. დაარსდეს საბჭო ახლად არჩეული ბლალოჩინის თავმჯდომარეობით და ორ იმის თანაშემწისაგან.... 5. ეთხოვოს ეპისკოპოს ლეონიდს, მიიღოს ყოველი საშუალება, რათა საეპარქიო საქალეუბო სასწავლებელი მომავალ ენკენისთვიდან არ დაიხუროს; 6. მიეცეს მედავითნეებს შემოსავლიდან (ძლიერ მცირე შემოსავალია) მესამედი ნაწილი, მხოლოდ დაეკისროთ საბუთების წარმოება ქართულს ენაზე; 7. მიენდოს მომავალი წლიდანაც სახელმწიფო ჯამაგირის გამოტანა და დარიგება დეკანოზს ერმალოზ კანდელაკს; 8. ეთხოვოს ეპ. ლეონიდს აღძრას შუამდგომლობა, რათა გარდაცვალებულ მდ. სერგი კალაძის ცოლშვილს, სიღარიბეში მყოფს, თხუთმეტი წლის სამსახურისათვის დაენიშნოს ნაწილი პენსიისა; 9. სამღვდლოებამ ვერ დააკმაყოფილა სასულიერო სასწავლებლის წინადადება მოსამზადებელი კლასების შესანახად ფულით დახმარების შესახებ; 10. მოეთხოვოს სახაზინო კანტორას, დაუყოვნებლივ განაწილდეს ამ წელს სინოდის მიერ დანიშნული ჯამაგირი უჯამაგირო მღვდელთა შორის; გამოეცხადოს პროტესტი კანტორას,



რადგან იგი აგვიანებს ჯამაგირების დროზე გაყოფას“.

1887 წლის 4 ივლისს კულაშს სწვევია დიდი მომღერალი, ქართული გალობის უდიდესი მოამაგე აწ უკვე წმინდანად შერაცხული ფილიმონ ქორიძე. მის შვიდკაციან ქართული გალობის მომხრე გუნდს სასწავლებლის დარბაზში კონცერტი ჩაუტარებია. კონცერტი „განიყოფოდა“ თურმე ორ ნაწილად. პირველი შედგებოდა ექვსი რუსული სიმღერისაგან, საიდანაც ორი თავად ბ-ნ ფილიმონს უმღერია, ხოლო დანარჩენი ოთხი მისსავე ხოროს მისსავე ლოტბარობით.

1914 წლის საარქივო მასალებიდან დგინდება, რომ მრევლს კულაშის ჯვარცმის ეკლესია შეუკეთებია 1812 წელს. არის ქვის და დახურულია ყავრით.

იშვიათობა არ იყო ტაძრების ძარცვაც ასე მაგალითად 1890 წელს ყაჩაღებს ღამით გაუძარცვათ კულაშის ჯვარცმის ეკლესია, საიდანაც წაუღიათ შენაწირი ფული.

მე-20 საუკუნის 20-იან წლებში კულაშის ჯვარცმის ეკლესია აღწერა ცნობილმა მკვლევარმა და მამული-შვილმა გიორგი ბოჭორიძემ. მეცნიერის მონაცემებით: კულაშის ეკლესია ერთნაეიანი ბაზილიკაა 7x5 არშინი, რომელსაც დასავლეთით ჰქონია საქალებო 3 1/4x3 არშინი თლილი ქვისა და კირისაგან, საქალებო რიყის ქვისა და კირისაგან. საქალებო შემდეგში ყოფილა მიშენებული და ორგანულად დაკავშირებული მთავარ შენობასთან. საქალებო ეკლესია თალი არ ჰქონია, დახურული იყო ყავრით. კარები ჰქონია დასავლეთით და სამხრეთით. ტრაპეზი კედელზე ყოფილა მიდგმული. ხოლო სამკვეთლო ჩრდილო კედელში ყოფილა გამართული. აღმოსავლეთ და სამხრეთ კედლებს (საკურთხეველში) ჰქონია თახჩები.

ეკლესია და საქალებო მოხატული ყოფილას. ეკლესიის მხატვრობაში

განიჩეოდა ძველი და ახალი ხანა, ე.ი. ზედა და ქვედა ფენები. ეს განსაკუთრებით ეტყობოდა საკურთხევლის ჩრდილოეთის კედელს, სამკვეთლოს მარჯვენა კუთხესთან.

მე-19 საუკუნის 60 - იანი წლების ბოლომდე კულაშის ჯვარცმის ეკლესია შედიოდა სამეგრელოს ეპარქიის შემადგენლობაში და წყაროებში მოიხსენიება როგორც „სამეგრელოს ეპარქიის სამიქელაოს კულაშის ჯვარცმის ეკლესია“.

კულაშის ჯვარცმის ეკლესიის მრევლნი იყვნენ:

გლეხები - კრავეიშვილები; შენგელიები: ერქვანიძეები; ფსხალაძეები; სახოკიები; თურქიები; ქუთათელაძეები; ბალანჩივაძეები; ქურდიები; ჯღამაძეები; პაპაეები; კიკაჩიშვილები; ხვედელიძეები; ნიკურაძეები; ნინუები; ხუჭუები; გეგეშიძეები; გაბეჩაეები; ახოზაძეები; ოტრაბახიძეები; სტურუები; გიგინეიშვილები; კვანტალიანები; ფანცულაიები; ტორონჯაძეები; ბალანჩივაძეები; გეგეები; მოწყობილები; კაშიები.

თავადი: მიქელაძე.

საეკლესიო აზნაური: კანდელაკი.

აზნაური: მიქელაძე; კანდელაკი.

1922 წელს კულაშის ჯვარცმის ეკლესიის განძეულობის აღწერა ჩაუტარებია კომუნისტურ ხელისუფლებას. კომისიის წევრები ყოფილან: ქუთაისის პოლიტბიუროს წარმომადგენელი ალექსანდრე მაისუროვი; კულაშის აღმასრულებელი კომიტეტის თამჯდომარე დომენტი სტურუა; მღვდლები: საბა ჩაჩუა და მელიტონ კუხალეიშვილი.

კულაშის ჯვარცმის ეკლესიის განძეულობის აღწერილობა:



№	ნივთების სახელწოდება	რ	ნიშნები
1	მღვდლის გულზე შემადღებული სატარებელი ჯვარი, ვერცხლის წვრილი ჩამოსაკიდებელი ძეწკვით.	1	წარწერით „ნიკა“
2	ისეთივე ჯვარი ძეწკვით	1	გული შავი რქისა
3	ჯვარი ვერცხლის ხეზე გადაკრული	1	ძველი
4	ხის პატარა ჯვარი ვერცხლით შემოსილი	1	ხეზე ანგელოზების გამოსატყულება
5	ხატი პატარა ფორმატის ჩვეულებრივი	1	წარწერაა „მიქელაძის შემოწირულება“
6	ხელში დასაკავებელი პროცესიის ჯვარი ვერცხლის	1	ბოლოზე რკინის წვეტები, გული ფართო სურათებით
7	ბარძიმი ვერცხლის	4	სამი ძველებური, ერთი ახალი მოოქრული
8	ვარსკვლავი ვერცხლის	3	ერთი მოოქრული
9	ფეშხუმი ვერცხლის	3	ერთი მოოქრული
10	კოვზი ვერცხლის	3	ერთი მოოქრული, მეორე მოოქრული, ერთი ძველებური.
11	ლიტრები ვერცხლის, ძველებური უბრალო	2	დაზიანებული
12	საცეცხლური ვერცხლის ჯაჭვითურთ ძველებური	1	ძლიერ ნახმარია

გაიარა წლებმა, უფლის ნებითა და ადგილობრივთა ძალისხმევით კულაშის ჯვარცმის ეკლესიას გასული ათასწლეულის უკანასკნელ ათწლეულში ჩაუტარდა რესტავრაცია. ტაძარი მე-20 საუკუნის 90-იან წლებში ჯვართამაღლების სახელზედ აკურთხა ქუთათელ-გაენათის მიტროპოლიტმა კალისტრატემ. ამჟამად მასში წირვა-ლოცვა აღევლინება.

ლიტერატურა

1. ბატონიშვილი ვ. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბ., 1973.
2. ბოჭორიძე გ. იმერეთის ისტორიული ძეგლები. თბ., 1995.
3. „ივერია“, 1887, №137.
4. „ივერია“, 1890, №247.
5. „ივერია“, 1895, № 114.
6. ნიკოლეიშვილი მ. სამტრედიის ისტორიიდან (1870-1921). ქუთაისი, 1957.
7. სოსელია ო. ნარკვევები ფეოდალური ხანის დასავლეთ საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიიდან (სათავადოები). I, თბ., 1973.



თბილისის შვიდმეტოეული სოფლები

მანანა ქუთათელაძე

თბილისის სამხრეთით თრიალეთის ქედი ესაზღვრება, რომელზედაც უძველესი სოფლებია გაშენებული, დღეს ეს ტერიტორია თბილისის საზღვრებშია მოქცეული.

ისტორიულად ამ სოფლების ნაწილი მეფეთა და დიდებულთა სააგარაკო ადგილს წარმოადგენდა და მას აგარანი – აგარაები ეწოდებოდა. „აგარა“ სულხან-საბას განმარტებით სადგური საზაფხულოს“ ნიშნავს. თბილისის გარშემო სოფლები, ზოგი წარმოშობისთანავე, ზოგი შემდეგ, დაქვემდებარებით ქალაქის აგარაკები იყო – წერს ისტორიკოსი ალექსანდრე ბოშიშვილი.

აქ გადიოდა თბილისიდან სომხით-საბარათიანოსაკენ მიმავალი ერთადერთი საქარავნო გზა, რომლის დასაცავად კოჯრის მაღალ კლდეზე ციხე ააშენეს. ფეოდალური საქართველოსათვის ამ ციხე-სიმაგრეს დიდი სტრატეგიული მნიშვნელობა ჰქონდა და ამიტომ მას ქართველი მეფეები დიდ ყურადღებას აქცევდნენ.

კოჯრის ციხეს სხვადასხვა დროს სხვადასხვა სახელს უწოდებდნენ – აგარანის ციხე, კოკურის ციხე, ქოროლდი, ვახუშტი ბატონიშვილი მას ახეულას ციხეს უწოდებს. მეცნიერები ციხის აშენების თარიღად IX საუკუნეს ასახელებენ.

საისტორიო წყაროებმა ბევრი ცნობა შემოგვინახა კოჯრის ციხის შესახებ. XI საუკუნის 60-იან წლებში მეფე ბაგრატ IV-მ ციხე განძის ამირა ფადლონს წაართვა. „დიდი თურქობის“ დროს აგარანი მთლიანად მტრის ხელში იყო, მხოლოდ 1113 წელს დავით აღმაშენებელმა შეძლო ამ ტერიტორიის განთავისუფლება. 1123 წელს ახეულას ციხე მეფე დავითმა ივანე

ორბელს უწყალობა, თუმცა 1177-1178 წლებში აგარათა ციხე დემნა ბატონიშვილის და ივანე ორბელის მეფის წინააღმდეგ შეთქმულების გამო ჩამოართვეს.

აგარათა ციხე გიორგი III-სა და თამარ მეფის ხელში გადავიდა. ბასილი ეზოთმოდვარის ცნობით „დასნეულებული“ თამარ მეფე თავისი სამეფო ამალით ნახევარი წლით კოჯრის ციხეში დასახლებულა „წამოიყვანეს აგარათა ციხესა“. აქვე „აგარათა“ იმყოფებოდა მეფის მრავალრიცხოვანი კარი. ციხეში ასევე სამეფო პალატები მდებარეობდა, რომელსაც ჰქონდა მეფის „სასუენებელი“, სადაც „შემოუწოდა თამარ მეფემ ყოველთა სამეფოსა თვისისათა წინაშე მისსა და სიკვდილის წინ მეფური სიტყვა უთხრა მათ“. ნ. ბერძენიშვილის აზრით „აგარათა ციხე შენობანაგებობათა რთული კომპლექსი უნდა ყოფილიყო“.

1338 წლის წყალობის სიგელში აღნიშნულია, რომ კოჯორი გიორგი ბრწყინვალემ უბოძა „თორელ ივანე ჯავახიშვილს“.

XV საუკუნიდან ახეულას ციხე სოლღაშვილების გვარის კუთვნილება გახდა. 1488 წელს კოჯრის ციხე ძლიერ დაუზიანებია იაყუბ-ყაენის მიერ გამოგზავნილ ლაშქარს. სოლღაშვილების მცირერიცხოვანი მეციხოვნეები ხანგრძლივი და სასტიკი ბრძოლის შემდეგ იძულებულნი შეიქმნენ ციხე მტრისთვის დაეთმოთ.

თამარის სიკვდილის შემდეგ კოჯორში მეფეთა დგომის ტრადიცია შეწყდა. მხოლოდ XVII საუკუნეში მეფე როსტომმა განაახლა მეფეთა საზაფხულო სადგომი. ვახუშტი ბატონიშვილი წერს: „კოჯრის თხემსა ზედა კლდისასა. ამ ციხის სამხრეთით არს სასახლე მეფისა. კოჯორი აღაშენა პო მეფემან როსტომ. უმეტესა ჟა მეფემან გიორგიმ და ჟდ მეფემან ვახტანგ. დგებოდნენ ზაფხულს მეფენი“. ამ სასახლეშივე იყო მარნები, რომლებშიც



ქვემო ქართლის სოფლებიდან ეზიდებოდნენ ღვინოებს. ქართველ მეფეთა მთავარი საჯინიბოებიც კოჯორში მდებარეობდა.

ისტორიული საბუთის მიხედვით აღმოსავლეთ საქართველოს კათოლიკოსს ნიკოლოზ VI-ს 1687 წელს კოჯორში სასახლე და „კარის საყდარი“ აუგია.

ი. გიულდენშტედმა XVIII საუკუნეში მოგზაურობის დროს თავის დღიურში ჩაწერა: „მეფეები წინათ, ზაფხულობით, იღვანენ მთაზე კოჯორთან, რადგან იქ სიცხეები ნაკლებია...“

სოფელი კოჯორი

ახეულას ციხის მისადგომებთან სოფელი კოჯორი იყო გაშენებული, რომელიც აგარანის ყველაზე მაღლა მდებარე სოფელია. მან ციხესთან ერთად მრავალჯერ შეიცვალა პატრონი, როგორც უცხოელი დამპყრობელი ასევე ქართველი მეფე-დიდებულები.

სოფელი ციხესთან ერთად მტრისგან მრავალჯერ იქნა დარბეული. 1795 წელს, ალა-მაჰმად-ხანის შემოსევის დროს, სოფელი თითქმის მთლიანად განადგურდა, ამის შემდეგ ისტორიულ წყაროებში კოჯორს მოიხსენიებენ როგორც „ხრიოკ ადგილს მცირე მოსახლეობით“.

საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდეგ, 1840-იან წლებში მეფისნაცვალ ვორონცოვის დროს, კოჯორის მიდამოები ხაზინამ შეიძინა და მიწის ნაკვეთები უფასოდ დაარიგა, იმ პირობით, რომ ორი წლის განმავლობაში მეპატრონეს უნდა ჩაედგა სახლი და მის გარშემო ბაღი გაეშენებინა. მრავალმა შექმნილმა თავადმა და ვაჭარმა კოჯორში აგარაკები აიშენა.

1850 წლიდან კოჯორი რუსეთის მეფისნაცვლის მ. ვორონცოვის, მთავარმართებლის კანცელარიის, გენერალური შტაბის და სხვა სახაზინო დაწესებულებების საზაფხულო რეზი-

დენცია ხდება. 1898 წლის 5 მაისს გაზეთ „ცნობის ფურცელის“ ახალ ამბებში სათაურით „საზაფხულო კოლონია (ახალშენი) კოჯორში“ ვკითხულობთ: „კავკასიის მთავარმართებლის თაოსნობით კოჯორში გაიმართება საზაფხულო კოლონია სასწავლებელთა მოწაფეთათვის. კოლონიის მართვა-გამგეობა მიენდობა საგანგებო კომიტეტს მზრუნველის მეთაურობით“. ამის შემდეგ კეთილშობილ ქალთა გიმნაზია და უმეტესი სასწავლებლები ზაფხულის პერიოდში კოჯორში გადადის.

კოჯორში სახელმწიფო და საგანმანათლებლო ორგანიზაციების მომრავლების გამო საჭირო გახდა მომსახურე პერსონალის გაზრდა, ამიტომ ხელისუფლებამ საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან დაიწყო ხალხის ჩამოყვანა. XIX საუკუნის II ნახევრიდან კოჯორში იწყება მოსახლეობის ინტენსიური ზრდა.

კოჯორი იმდენად მნიშვნელოვანი დასახლება ხდება, რომ ხელისუფლება იწყებს მის იერსახის შექმნაზე ზრუნვას, გზის და კომუნიკაციების პრობლემების მოგვარებას. 1896 წელს გაჩნდა თბილისი-კოჯორის რკინიგზის მშენებლობის იდეა - „ამიერკავკასიის რკინის გზის ინჟინერი ნ.პისავეი ამ დღეებში პეტერბურგს მიდის და გზათა სამინისტროს ნებართვა უნდა სთხოვოს ტფილისსა და კოჯორს შუა ვიწრო ლიანდაგის რკინის გზის გამართვისა“ - წერს „ცნობის ფურცელი“.

ნებართვის მიღებას საკმაოდ დიდი დრო დაჭირვებია, 1902 წლის „კავკაზ“-ი წერს, რომ: „ინჟინერ რობის რწმუნებულმა, ინჟინერმა რაგოლერმა კავკასიის უმაღლეს მთავრობას თხოვნა მიართვა ტფილისსა და კოჯორს შუა ტრამვაის გასამართავად ნებართვის შესახებ. პირველი სადგური ბ-ნ რობის მიერ განზრახულ ტრამვაისა გაიმართება მამა დავითის გორაზედ, სადაც რესტორანი „განდევილია“. აქედან მთის ფერდობს გაჰყვება,



წმინდის სასწავლებლის აგარაკთან წავკისს გაუვლის და კოჯორს ზემო გზატკეცილზე ავა. სიგრძე ტრამვაის 10 ვერსი ექმნება. ვაგონები სამ ადგილას გაჩერდება: ოქროყანასა, წავკისსა და წმინდის აგარაკთან“. თუმცა ამ პროექტის განხორციელება ვერ მოხერხდა.

1897 წელს იწყება ზრუნვა სატელეფონო ხაზის გაყვანაზე - „ზოგიერთი მეაგარაკეთა თხოვნის თანახმად, ბნი ტფილისის ფოსტა-ტელეგრაფის უფროსი შუამდგომლობს, ნება მიეცეს მას გაიყვანოს ტფილისიდან კოჯრამდე ტელეფონის მავრთული და ცენტრალური სადგური გაჰმართოს იქვე“. („ცნობის ფურცელი“).

არც საბჭოთა არმიის შემოსვლას ჩაუვლია უსისხლოდ აგარაების ტერიტორიაზე. 1921 წელს რუსეთის XI არმიასთან ბრძოლებში დაიღუპა ქართველ იუნკერთა დიდი ნაწილი. საქართველოს გასაბჭოების შემდეგ მდიდარი აგარაკები ბავშვთა დაწესებულებებად გადააქციეს, ნაწილი კი საცხოვრებელ სახლებად დაარიგეს.

სოფლის სიძველეზე მიუთითებს კოჯორში და მის შემოგარენში უძველესი ქართული მართლმადიდებლური ეკლესია-მონასტრები.

კოჯორის უძველესი წმინდა გიორგის ეკლესია



კოჯორის ჩრდილოეთით, უძველესი ქედის მთის უმაღლეს მწვერვალზე, რომელიც ზღვის დონიდან 1418 მეტრზე მდებარეობს, წმინდა გიორგის უძველესი ეკლესია დგას.

მკვლევარები თვლიან, რომ წმინდა გიორგის ეკლესიის ადგილას წინაქრისტიანული პერიოდის სალოცავი მდგარა. იგი ხატობისთვის უნდა ყოფილიყო განკუთვნილი, სადაც თაყვანს მუხას სცემდნენ.

ვახუშტი კოტეტიშვილი უძველესადარებს ბერძნულ არტემი-აპოლოს კულტს, რადგან აპოლონის ტყუპის ცალი - ქალღმერთი არტემისი ანუ არტემიდა ფენმძიმე ქალებისა და ახალშობილ ბავთა მფარველი იყო. უძველესი - უძველესი ნიშნავს და იგი ტრადიციულად დღესაც უშვილოთა სალოცავია. აქ მანდილოსნები ფესშიშველები მოდიოდნენ და წმინდა გიორგის შვილს სთხოვდნენ. მომლოცველები სალოცავს პატარა აკვანს, არტახებს და სხვა ჩვილებთან დაკავშირებულ ნივთებს სწირავდნენ.

უძველესი სალოცავად მოდიოდნენ უშვილო მანდილოსნები, რომლებიც ევედრებოდნენ წმინდა გიორგის შვილს და იქვე ერთ ხეზე ტოვებდნენ შესაწირავს. ეს ხე ბოლო დრომდე არსებობდა კუნელის ხე და მას „ნატვრის“



ხეს“, ან „მოსალოც“ ხეს ეძახდნენ. აქვე ამ კუნელის ხესთან არის ნიში სახელმწიფოსათვის.

ამ ტაძართან დაკავშირებული თქმულება არსებობს: „ზეიმობდა თბილისი დიდი იყო მტერზე გამარჯვების სიხარული. გარე სოფლები მაღალი მთებიდან გადმოჰყურებდნენ თბილისს და წუთი წუთზე ელოდნენ გამარჯვებული ქმრების, შვილებისა და ახლობლების სახლში დაბრუნებას, აქ იყო მზექალაც გამარჯვებულ ხალხს შეჰხაროდა. უბრწყინავდა თვალები, გულს კი უძეოდ ყოფნის სინანული ახლა უფრო ეგრძნო. სოფლის ცხოვრებას მისდევდა ტბილი ცოლ-ქმარი, მზექალა ყოველდღე ევედრებოდა უფალს რომ მისთვის ძე მიეცა. ყოველ დღე დადიოდა საყდარში ფეხშიშველი, მუხლანოქილი. ამბობენ, ის დიდი ხე, მსხვილტოტა და ფართოდ გაშლილი რომელზეც მზექალას უყვარდა მიყრდნობა, მისი ცოდვით გახმაო. ამ დიდი მთას კი, ამაყად რომ გადმოსცქერის თბილისს, უძეოს, ანუ უძოს მთა დაარქვებს“.

საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს თემურ კენკებაშვილი რომელიც წერს, რომ: „სახელწოდება კოჯორი, ეტიმოლოგიური თვალსაზრისით, გვესახება ორფუძიან კომპროზიტად. პირველი ფუძეა სიტყვა - კო, მეორე ფუძეა - ჯორი. კო სახელწოდებალი ფორმა უნდა იყოს სიტყვისა რკო, რაც ძველ ქართულში მუხას აღნიშნავდა. ჯორი სახელწოდებალი ფორმა უნდა იყოს სიტყვისა ჯვარი. ამ სახის ცვლილებაც ქართული ენის ნორმებით გამართლებულია. ამრიგად, სიტყვა კოჯორი, როგორც კომპროზიტი, მნიშვნელობით იგივეა, რაც მუხაჯვარი. კოჯორი ანუ მუხაჯვარი თავდაპირველად სალოცავი ობიექტისა და ადგილის სახელი უნდა ყოფილიყო, ხოლო შემდეგ კი სახელწოდება კოჯორი, უნდა შერქმეოდა დასახლებულ პუნქტს, დაბას. კოჯორის, როგორც სალოცავი ობიექტისა და

ადგილის ლოკალიზაციას ვახდენთ დღევანდელი უძოს ფარგლებში. ყოფის მონაცემებით აშკარა ხდება უძოს, როგორც სალოცავი ადგილის წინაქრისტიანული ხასიათი. უძოს მთაზე მუხნარი ყოფილა, რისი ნაშთები დღესაც შემორჩენილია. უძოზე არის წმინდა გიორგის სალოცავი. წმინდა გიორგის კავშირი მუხასთან საქართველოს სინამდვილეში დადგენილ ფაქტად ითვლება“.

საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლის შემდეგ ის წმინდა გიორგის სალოცავია. გადმოცემით დღევანდელი ეკლესიის ადგილას თავდაპირველად ხის პატარა სამლოცველო მდგარა. წმინდა გიორგის დღევანდელი ეკლესიის შენობის აშენების თარიღად მეცნიერები შუა საუკუნეებს თვლიან. ვახუშტი ბატონიშვილი წერს: “უძო, ეკლესია წმინდა გიორგისა, მაღალსა გორასა ზედა, მჭვრეტელი კოჯრისა და ტფილისისა“.

1876 წელს გამოცემულ „კავკასიის კალენდარში“ წმინდა გიორგის ეკლესია მოხსენიებულია როგორც „უძოს ეკლესიის ნანგრევები“. 1877 წელს კავკასიის მეფისნაცვლის დავალებით თავად სიღამონ-ერისთავს ეკლესიის ადგილისათვის 300 მანეთი გადაეცა. როგორ გახეთი „დროება“ წერს XIX საუკუნის ბოლოს, ეკლესია განუახლებიათ და „სახელოვანი უძოს ეკლესია განაბრწყინვალა 1881 საქალბო ინსტიტუტის უფროსმა ქალმა, შიგნიდან ყველანაირი ხატებით და ნივთებით მოაწყო“.

თუმცა, როგორც 1882 წლის გახეთი „დროება“ წერდა უძოს წმინდა გიორგის ეკლესიას მაინც პრობლემები ჰქონია: „ამ ეკლესიას დიდხანს მიჩენილი ჰყავდა წყნეთის მღვდელი მღვდელი ი.მახათაძე, რომელსაც ეკლესიის დღეობას სხვადასხვა კაცებისათვის დაუვალებია ფულის შეგროვება გზისა და ოთახების გაკეთებისათვის, მაგრამ გზა ისევ ის არის, როგორც ამ



ორმოცი წლის წინათ გინახავს და ოთახებიც ისეთი არიან, როგორც მგონი ასი და ორასი წლის წინათ ყოფილან. ამას წინათ რევიზიისათვის დადიოდა ეკლესიების გასასინჯავად მამა არქიმანდრიტი მაკარი, რომელიც 21 სექტემბერს უძოს მახლობლად სოფელ წავკისში იმყოფებოდა, მაგრამ ამ ეკლესიისათვის ზედაც არ შეუხედნიათ. ჭამეს სვეს და პრიუტისაკენ იმგზავრეს. საბრალო უძო კი ზემოდან დასცქერდა და ამაოდ ელოდა, რომ ესტუმრებოდნენ, მაგრამ ამოდ. წელიწადში სულ მცირე, რომ ვსთქვათ, ყველანაირი შემოსავალი იქნება სამოცი თუმანი. ნეტავი თუ იცის საეკლესიო მთავრობამ სად მიდის ეს ფული?”

საბჭოთა პერიოდში ეკლესია უმოქმედო იყო. 2000 წელს სრულიად საქართველოს, კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ს ღოცვა-კურთხევით და მამა დავით მინდორაშვილის ინიციატივით ტაძარს ჩაუტარდა რესტავრაცია და ტაძარი დღეს მოქმედია.

დღესასწაული უძოობა ადღომის მომავალ სამშაბათს იმართება, რომელსაც ტრადიციულად უამრავი ხალხი ესწრება. უძოობაზე იმართებოდა ღვინოც, ჭიკაბი, თამაშები.

უძოს წმინდა გიორგის ეკლესია პატარა უგუმბათო ნაგებობაა, რომელიც ნაგებია დიდი კვადრებით და ქართული აგურით. გადახურულია აგურის წყობით. ტაძარში შესასვლელი სამხრეთ კედელშია გაჭრილი. აღმოსავლეთ კედელში ერთადერთი სარკმელია, რომლის თავზედ ჩუქურთმია შემორჩენილი. ტაძარი შიგნიდან შეუღესავია.

კოჯორის ფიჭვნარის ეკლესია



კოჯორის მოსახლეობაში შემორჩენილი იყო თქმულება სოფელის ერთ-ერთ ძველ უბანში წმინდა გიორგის ეკლესიის არსებობის შესახებ. მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესია აღარ არსებობდა მოსახლეობა წმინდა გიორგის დღესასწაულზე ტრადიციულად ერთი და იგივე ადგილზე იკრიბებოდა.

ადგილობრივმა მრევლმა დავით ბერუაშვილის ხელმძღვანელობით 2002 წელს დაიწყო ამ ადგილის გაწმენდა-დასუფთავება, რომლის დროსაც აღმოჩენილ იქნა ძველი ეკლესიის საძირკველი. სამწუხაროდ მათ მიერ გასაწმენდად გამოყენებულ იქნა მძიმე ტექნიკა, რამაც ძლიერ დააზიანა ეკლესიის ნაშთები.

უბანს სადაც აღმოჩენილ იქნა ეკლესიის ნანგრევები დღეს ფიჭვნარს უწოდებენ, თუმცა რუსეთის იმპერიის მფლობელობის დროს ამ ადგილს „პოლიანკას“ ეძახდნენ. ჩვენი ვარაუდით ამ სამონასტრო კომპლექსს დიდი ტერიტორია ეკავა და ამიტომაც იგი დაუსახლებელი იყო.

ნოე აფხაზავას არქეოლოგიური კვლევის მიხედვით - აღმოჩენილი ეკლესია ერთნავიან (6*4) დარბაზულ ნაგებობას წარმოადგენდა, რომელსაც აღმოსავლეთით ნახევარწრიული ფორმის აბსიდი და საკმაოდ დიდი დასავლეთი მინაშენი (6.2*4.8მ) ჰქონდა. გათხრების შედეგად გამოჩნდა, რომ ეკლე-



სია და მინაშენი, მშენებლობის სტილით ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდნენ. ეკლესია ნაშენი იყო აგურით და სხვადასხვა ზომის უფორმო ქვებით, ხოლო მინაშენი აგებული იყო მხოლოდ ქვით კირსხნარზე. იატაკზე დაგებული იყო ბრტყელი ქვის ფილები. კვლევების შედეგად დადგინდა, რომ ეკლესია გადახურული იყო ყავრით ან ქვის ლორფინებით.

გათხრებმა გამოავლინა, რომ ნახევარწრიული ფორმის აფსიდიან საკურთხევლის შუა ნაწილში მდგარა აგურით ნაშენი კვადრატული ფორმის ტრაპეზი. ნოე აფხაზავას აზრით ეკლესიის აშენების თარიღად შეიძლება მივიჩნიოთ გვიანი შუასაუკუნეები – XVI-XVIII სს. ამ მოსაზრებას ადასტურებს გათხრების შედეგად აღმოჩენილი არქეოლოგიური მასალაც.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა გათხრების დროს ნაპოვნ რუსეთის იმპერატორ ეკატერინე II-ის დროს, 1771 წელს მოჭრილი სპილენძის რუსული მონეტას ე.წ. „პიტაკს“. ამ აღმოჩენილი მონეტის მეშვეობით შესაძლებელი გახდა იმის თქმა რომ ამ პერიოდში, ანუ XVIII საუკუნეში ეკლესია მოქმედი იყო. შეიძლება ვივარაუდოდ, რომ ეკლესია შეეწირა ალა-მაჰმად-ხანის 1795 წლის შემოსევას.

ეკლესიის მთავარი ნაგის გარეთ, ჩრდილო-აღმოსავლეთ კუთხის კედელთან აღმოჩნდა თონე. მის ძირში იყო ნაცრის დიდი ფენა და რამოდენიმე აგური, რითაც შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ ეს იყო აგურის გამოსაწვავი თონე.

მეტად საყურადღებოა გათხრების დროს აღმოჩენილი საფლავის ქვები, რომელთაც პირვანდელი პოზიცია დაკარგული ჰქონდათ. მათგან ყველაზე მოხრდილ საფლავის ქვაზე რელიეფით გამოსახულია გულხელდაკრეფილი დედა-შვილი. მსგავსი სტილის მეორე საფლავის ქვაზე მანდილოსანია გამოსახული, რომელსაც მარცხენა ზედა

მხარეს გამოსახულია მაკრატელი. ამ პერიოდში საფლავის ქვებზე მაკრატელით მონაზვნებს გამოხატავდნენ. საფლავის ქვაზე იკითხება მხედრული წარწერა „მომისხენე უფალო“. ერთერთ საფლავის ქვაზე გამოსახულია მამაკაცი, რომლის მარჯვენა მხართან გამოსახულია მაღალყელიანი სამოსი, ხოლო მარცხენა მხართან კი სიმებიანი საკრავი. ამ ტიპის ორნამენტებიანი საფლავის ქვები გავრცელებული იყო შუა საუკუნეების ქართლში.

ეკლესიის ნანგრევების დასავლეთით, 300 მეტრში, იქ სადაც იუნკერთა მემორიალური საფლავის ქვებია, აღმოჩნდა კიდევ ერთი შენობის საძირკველი. სავარაუდოთ ეს მომცრო ეკლესიის ნაშთებია, რადგან მის სამხრეთ კედელზე თითქმის მიბჯენით საფლავის ქვაა შემორჩენილი, რაც გვაფიქრებინებს, რომ კოჯრის „ფიჭვნარში“ სამონასტრო კომპლექსი მდებარეობდა.

2000 წელს კოჯორის უძველესი ეკლესიის საძირკველზე სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქის, ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით ახალი ტაძრის აგება გადაწყდა. მამათა მონასტრის ღვთისმშობლის მიძინების ტაძრის მშენებლობა 2005 წელს დამთავრდა და მასში მიმდინარეობს ღვთისმსახურება.



კოჯორის წმინდა ნინოს ეკლესია



კოჯორში, დღევანდელი საშუალო სკოლის ტერიტორიაზე იდგა ძველ დროს აშენებული წმინდა ნინოს ქართული მართლმადიდებლური ეკლესია. სამწუხაროდ მისი აშენების ზუსტი თარიღი ჩვენთვის უცნობია.

თავდაპირველად პატარა ხის სამლოცველო მდგარა. მას შემდეგ, რას რუსეთის ხელისუფლებამ კოჯორში მიწები კერძო მფლობელებს დაურიგა, ნახევრად დანგრეული ხის სამლოცველო ყარაევის მიწაზე მოექცა. არქეოლოგიური საზოგადოების აქტების მიხედვით XIX საუკუნის 50-იან წლებში ეკლესია კავკასიის მეფისნაცვალმა მ. ვორონცოვმა თავისი ხარჯით აღადგინა. მომდევნო წლებში ეკლესია და მისი მიმდებარე ტერიტორია სახელმწიფო საზინამ დაიბრუნა.

1862 წელს საქართველოში რუსეთის მეფისნაცვლად დიდი მთავარი მიხეილ რომანოვი დაინიშნა. მისმა მეუღლემ ოლგა თეოდორეს ასულმა თბილისში დააარსა ქალთა გიმნაზია. თავადმა მ. ვორონცოვმა საქართველოდან გამგზავრების შემდეგ კოჯორში, წმინდა ნინოს ეკლესიასთან მდგარი თავისი სახლი ქალთა გიმნაზიას გადასცა საზაფხულო რეზიდენციის მოსაწყობად. 1864 წლის 11 აპრილიდან კავკასიის მეფისნაცვლის განკარგულებით

მ. ვორონცოვის აგარაკი ეკლესიით გადაეცა ქალთა ინსტიტუტს. მეფისნაცვალ მიხეილ რომანოვის მეუღლემ, ოლგა თეოდორეს ასულმა წმინდა ნინოს ეკლესია შეაკეთა.

1873 წელს წმინდა ნინოს პატარა ხის ეკლესიის რეკონსტრუქციის პროექტის გაკეთება ცნობილ არქიტექტორს ა.ზალცმანს დაევადა. ამავე წელს საზინამ ახალი ქვის ეკლესიის მშენებლობა დაიწყო. 1875 წლიდან წმინდა ნინოს ეკლესია ოფიციალურად ინსტიტუტის კარის ეკლესია ხდება. ზაფხულის პერიოდში წმინდა ნინოს ეკლესია ქალთა სასწავლებლის განმგებლობაში იყო, ხოლო ზამთარში იგი წავეკისის მარინეს ეკლესიას ექვემდებარებოდა.

1904 წლის გაზეთ „ივერიაში“ ვკითხულობთ, რომ: „21 ოქტომბერს კოჯორში გაიხსნა სამრევლო დაწყებითი სკოლა კორნელი ელიზბარაშვილის მეთაურობით. სკოლაში მიღებულ იქნა 40 ბავშვი: ქართველები, სომხები, მაკედონიანები. მასწავლებლად მოწვეულ იქნა საეპარქიო დედათა სასწავლებლის კურსდამთავრებული ქალბატონი მარიამ ჭუსრუკიძის ასული. სკოლა თავლსაჩინო ადგილას, ეკლესიის გვერდში იყო. შიგნითვე იყო მასწავლებლის ოთახიც“.

ადგილობრივი მოსახლეობის გადმოცემით წმინდა ნინოს ეკლესია უღამაზესი ყოფილა, მისი გუმბათი ცისფერად ყოფილა შეღებილი. ეკლესიის ფანჯრებში ფერადი ვიტრაჟები იყო ჩადგმული. კედლები მოხატული იყო ბიბლიური სიუჟეტებით.

1930-იან წლებში, საბჭოთა ხელისუფლების პერიოდში ეკლესიას გუმბათი მოხსნეს და შიგ ელექტროსადგური გამართეს. მოგვიანებით ისიც დაანგრიეს და წმინდა ნინოს ეკლესიის ადგილზე კულტურის სახლი ააშენეს.



კაბენის მამათა მონასტერი



კოჯორთან ახლოს ასურეთის-წყლის ხეობაში მდებარეობს კაბენის სამონასტრო კომპლექსი.

კალისტრატე ცინცაძე კაბენის მონასტრის შესახებ წერს, რომ იგი „IX საუკუნეში ააგეს, XII-XIII საუკუნეების მანძილზე კი რამდენჯერმე გადააკეთეს. ნაგებობა კონკრეტულად, ახეულას მთის სამხრეთ დასავლეთით, კოჯორთან ასურეთის ტბისაკენ მიმავალ გზაზე მდებარეობს. ადგილობრივი მოსახლეობა კაბენს დიდი ხნის მანძილზე უბრალოდ მონასტრის სახელით მოიხსენიებდა“.

„ტფილისიდან თორმეტს ვერსხედ მოშორებით არის ხეობა, რომელსაც ჰყოფს ორ ნაწილად პატარა მდინარე ასურეთი, აქ ამ ხეობაში, მოგზაურმა რომ გაიაროს ნახავს ერთსა მონასტერსა. ვახუშტი თავის გეოგრაფიაში უწოდებს კაბენისა მონასტერსა. ძველნი ქართველნი, მეოთხეს საუკუნეში, განათლებულნი სახარებითა, დიდის სიყვარულით და სარწმუნოებით მიდიოდნენ წმინდა ალაგების როგორც სანახავად, ისე სალოცავად საბერძნეთში და პალესტინაში. აქ, რასაც ხედავდნენ ღირს სახსოვარად, გადმოჰქონდათ თავიანთ ქრისტიან სამშობლოში დიდის სარწმუნოებით, არა თუ აშენებდნენ იმ გვართა ეკკლესიებსა რა

გვართაცა ხედავდნენ იქ, იმ წმინდა ეკკლესიების სახელებსაც არქმევდნენ საქართველოში აღშენებულთ ეკლესიებსა. ამ სახით აღშენდნენ საქართველოში ის ეკლესიები, რომელთაც დღესაც ეწოდებათ სიონი, ანტიოქე, გუფსიმანია ამ გვარად აღშენდა კაბენის მონასტერიცა ეს სახელწოდება არის სირიაში ერთსა მონასტერსა, სადაცა იშვა იოანე ოქროპირი. თვითონ იმ მდინარესათვისაც რომელიცა ჩამოუდის ამ მონასტერსა, დაურქმევიათ ასურეთი, - ეს მდინარე ასურეთი იმ ასირიის მონასტერსაც ჩამოუდის გვერდზედ. ყველა ქართველი, ვინაც კი ყოფილა ამ მონასტერში, იმ მდინარეს უწოდებს ასურეთად და თვით ვახუშტიც ამ წოდებით მოიხსენიებს თავის გეოგრაფიაში.

ის მონასტერი აშენებულია თამარ დედოფლისაგან, მაგრამ ჩვენის აზრით, ეს მონასტერი იმაზედა წინ უნდა იყოს აღშენებული, თუმცა, ერთის ეკლესიის ზედაწარწერილობითგანა, რომელიცა მოშენებული აქვს იმ კაბენის მონასტერსა, სჩანს, რომ ეს მონასტერი თამარ მეფესაგან არის აღშენებული. მაგრამ მეორე მხრით ზედწარწერილობა ამტკიცებს, რომ დიდი ეკკლესია კი არ არის იმისგან აღშენებული, იმას მიუდგავს მხოლოდ პატარა ეკკლესია ამ მონასტრისათვის. ეჭვი არ არის აქ, როდესაც მტერნი უქადოდნენ ამ მონასტერს დაქცევასა და აოხრებას, თამარ მეფის ბრძანებით მიადგეს სხვა პატარა ეკკლესია, რომელსაცა უწოდეს სიონი, სადაცა მიემატნენ სამღვდელონი და სადაცა ყოველ დღე წირვა-ლოცვა სრულდებოდა, გარშემო გალაგნის კედელიც ამ დროს გაუმაგრებითა და დაუკერებითა. ეს ბევრჯელ შევნიშნე, როდესაც ეკლესია რომელიმე ძველდებოდა და თამარ მეფობის დროს აახლებდნენ და აკერებდნენ, ზედ აწერდნენ, თამარ მეფემ აღაშენაო; მაგრამ იმის აშენებული არა ყოფილა, მხო-



ლოდ განახლება კი მიეწერება იმას – წერს პლატონ იოსელიანი.

ვახუშტი ბატონიშვილი კაბენის მონასტერს სოლოლაშვილის გვარს უკავშირებს – იგი აღნიშნავს, რომ კაბენი მათი საგვარეულო დედათა მონასტერი და საძვალე იყო.

მონასტრის ადრეული ისტორიის შესახებ ჩვენამდე ძალზე მწირმა ცნობებმა მოაღწია. ცნობილია მხოლოდ ის, რომ ლეკთა თარეშის დროს XVIII საუკუნეში კაბენის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების მონასტერმა ფუნქციონირება შეწყვიტა. „უბედურების დროს, როდესაც აოხრებდნენ მძვინვარე მტერნი, დაღისტნის ძენი, საქართველოსა, სადაცა რომ დაეცემოდნენ, რაც მოხვდებოდათ ანგრევდნენ. კაბენის მონასტრის ბერთა შემოზღუდეს ეს მონასტერი მკვიდრის ქვითკირის გალაგნითა, ეს გალაგანი დღესაც, მრთლადა დგას. რომ მეტად შეაწუხეს ამ მონასტრის ბერნი, ლეკთა; რომ ღონე აღარ იყო, უნდა გაუქმებულიყო ეს მონასტერი, რადგან ლეკთაგან შევიწროება უფრო მეტის მეტათ იყო მეტურამეტეს საუკუნეში, ჩვენცა ვგონებთ, რომ ეს მონასტერიც იმ დროებაში დაკეტილი უნდა იყოს“ – წერს პლატონ იოსელიანი.

XIX საუკუნეში საქართველოს რუსეთის იმპერიასთან შეერთების და ავტოკეფალიის გაუქმების შემდეგ, მონასტერში ისევ აღუდგენიათ ღვთისმსახურება. ნიკოლოზ დურნოვო აღნიშნავს: „მონასტრიდან ქართველი ბერები განდევნეს და კაბენის მონასტერი „რუსულად მოაქციეს“.

რუსული ეკლესია, ისევე როგორც მთელ საქართველოში კაბენის მონასტრის რუსულ ყაიდაზე გადაკეთებას შეუდგა. 1902 წლის 14 ნოემბერის გაზეთი „ცნობის ფურცელი“ წერს: „მიხეილ მთავარ-ანგელოსის ეკლესიის მღვდელს მ. გრინიოვს მანგლისში უცნობებია სასულიერო მთავრობისათვის, რომ მანგლისის მხარეს გზებზე მომუშავე ხალხი ძველ მონასტერთა ნაშთებს აფუჭებენ, არღვევენო, ზოგან ბინადაც

აქვთ გადაქცეულიო და სთხოვს, საგუბერნიო ადმინისტრაციის შემწეობით, აღეკრძალოთ მუშებს ძველ ნაშთთა დანგრევა-გაოხრება. მ. გრინოვი ნანგრევების განახლებასაც სთხოვს სასულიერო მთავრობას“.

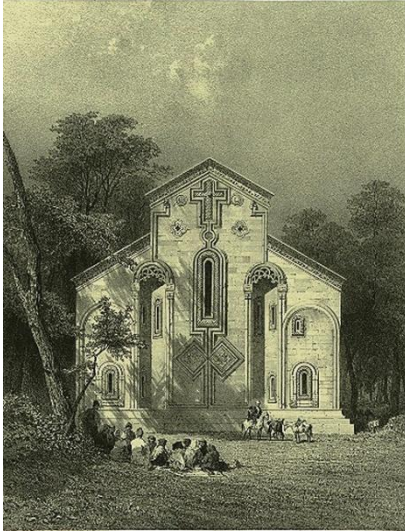
მიუხედავად საყოველთაო პროტესტისა, როგორც 1904 წლის 28 აგვისტოს გაზეთი „ივერია“ წერს კაბენის განადგურება არ შეწყვეტილა: „კოჯრის ახლოს არის კაბენის მონასტერი. ამჟამად იქ ახალ ეკლესიას აშენებენ, მაგრამ სრულად ყურადღებას არ აქცევენ ძველს პატარა ეკლესიებს. ერთი ძველი ეკლესია კიდევ დაუქცევიათ და მისი თლილი ქვები გამოყენებით ახლის აშენებისათვის. ასეთივე ბედი მოეწიეს მეორე ძველს პატარა ეკლესიას, რომელიც ჯერ კიდევ ისევ მთელია. ბერ-მონაზონნი, რომელნიც აშენებენ ახალს ეკლესიას, იღებენ ძველს ქვებს, ხშირად წარწერიანებს, სთლიან-ახლად, წარწერას სპობენ და ისე ახმარებენ. ამ გარემოებას მთავრობამაც მიაქცია ყურადღება და მიჰმართა ჯეროვან ღონისძიებას, რომ აღკრძალილ იქმნას ასე უყურადღებოდ მოპყრობა ძველი საარქეოლოგო ნაშთებისა, მთავრობამ ეს ამბავი აუწყა მოსკოვის საარქეოლოგო საზოგადოების ტფილისის განყოფილებასაც“.

ისტორიამ არ შემოგვინახა ინფორმაცია იქ მოღვაწე მღვდელ-მსახურების შესახებ, მხოლოდ ცნობილია რომ, საქართველოს გასაბჭოების შემდეგ კაბენის მონასტრისათვის რუსეთიდან ბოლშევიკების მიერ დევნილ ბერებს თავი შეუფარებიათ. ხელისუფლებას შეუტყვია მათი ადგილსამყოფელი და უკლებლივ ყველა მათგანი ადგილზე დაუხოციათ, ხოლო გადარჩენილებს ბეთანიისათვის შეუფარებიათ თავი.

დღეისათვის კაბენის მონასტრის ტერიტორიაზე შემორჩენილია ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების დიდი გუმბათოვანი ტაძრის ნანგრევები, წმინდა სვიმეონ მესვეტისა და მიქაელ მთავარანგელოზის პატარა დარბაზული ეკლესიები.



კაბენის მონასტრის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების ტაძარი



კაბენის მონასტრის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების დიდმა ტაძარმა ჩვენამდე ნანგრევების სახით მოაღწია. გრიგოლ გაგარინის ნახატისა და დიმიტრი ერმაკოვის ფოტოების მიხედვით კაბენის დიდი ტაძარი მცირე ცვლილებებით იმეორებდა ბეთანიის გუმბათოვანი ტაძრის გეგმას, თუმცა ფასადების მორთულობის სისტემით მისგან არსებითად განსხვავდებოდა.

ვახტანგ ბერიძე წერს: „XII საუკუნის ბოლო ათეულ წლებსა და XIII საუკუნის I ნახევარში, ე.ი. თამარისა და მის უშუალო მემკვიდრეთა მეფობის წლებში, შეიქმნა ქართლის გუმბათოვან ტაძართა ერთი დიდი ჯგუფი XIII საუკუნის შუა წლებსა კაბენი“.

ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესია მონასტრის მთავარ ჩახაზული ტიპის გუმბათოვან ეკლესიას წარმოადგენდა. გვერდითი აფსიდები არ უერთდებოდა საკურთხეველს. აღმოსავლეთ ფასადზე საკურთხეველში აბსიდა გამოყოფილი იყო გვერდებისაგან ღრმა თაღებით. ტაძრის შიგნით იდგა ორი ბოძი და ორიც პირდაპირ მიშენებული გვერდითა კედლებზე, რომლებიც თაღებით იყო ერთმანეთთან დაკავშირებული. ეკლესიის აღმოსავლეთ ფასადი თაღებით და

ორნამენტული ჩუქურთმებით ლამაზად იყო მორთული.

პლატონ იოსელიანი წერს: „უპირველესი ეკლესია აღშენებულია ღვთისმშობლის მიძინების სახელზედ. კედლები განახლებული თამარის დროს, დღესაც შეურყევლად დგანან. გუმბათი ნახევარი დაქცეულია თვრამეტის საუკუნის ნახევარში; სიგრძით ათი საუენია, სიზჷით ოთხი საუენია, ზედ წარწერილობა არსად არა სჩანსა. ამ ეკლესიის არხიტექტურა წარმოგვიდგენს იმ დროს დიდს ხელოვნებასა. ქუაზედ გამოქანდაკებულნი არიან დიდ ხელოვნურად ჯვრები, მრთლად და, დიდხელოვნებით არის გამოყვანილი ამ მონასტრის ქვის ჩუქურთმები, ყველაზე მეტი ხელოვნება ნახმარია ორი ქვის ფანჯრებზედ, საიდაამაც საკმაოდ დასცემს ნათელი ეკლესიის შუაგულსა, შიგნითი კედლები მხატვრობით სავსეა, სადაც თითქმის ყველგან ზედწარწერა აქვსთ როგორც ქართულს, ისე ბერძნულს ენებზედ, მაცხოვარის, თორმეტის მოციქულის მხატვრობა დღესაც კაფიათათა სჩანან, სილვესტრო ეპისკოპოზი, რომლისაგან ნათალი იღო დიდმან კონსტანტინემ, გამოხატულია აგრეთვე კაფიეთად, რომლის ქვემოთ ზედწარწერაც არის. იქვე დახატულია იოანე ნათლის მცემელი, რომელსაც აგრეთვე აწერია, თავისაგანვე წარმოთქმული სახარებითგან“.

დავით ბაქრაძე წერს, რომ: „მთავარი ტაძარი, შემოსილი ჩუქურთმებითა და მოხატული, 1896 წელში ჩვენ მიერ ნახული გრიგოლ დიოლოლონის ხატი სამხრეთის ფასადის დასავლეთის სარკმლის ფერდობში იმდენად ცოცხლად იყო შემონახული, რომ დღესაც თვალწინ გვიდგა“.

ს. ესაძის ცნობით „ეკლესია დაანგრევს ლეკებმა 1752 წელს და ამბობენ რომ ამ დროს 300 ბერი ამოწვიტეს. ეკლესიის მთავარი გუმბათი 1823 წელს ჩამოიქცა. მარჯვენა მხარეს, მეფეთა შესასვლელში (კარში) არის წმინდა ანტონის საფლავი. მხოლოდ ქვების გროვა და დამტვრეული (გატეხილი) ორნამენტების უწესრიგოდ დაყრილი,



გვაჩვენებს იმ ადგილს სადაც იმყოფება განმანათლებლის ნეშტი“.

XX საუკუნის დასაწყისში რუს ბერებს კაბენის დიდი ტაძარი დანგრევის მიზნით აუფეთქებიათ. მარი ბროსე აღნიშნავს – „ძველი დააქციეს რუსის ბერებმა, რომელნიც ალექსი ექსარხოვის (1901-1905) დროს დაბინავდნენ იქ. როდესაც ეს ამბავი გამოშუღავდა, მთავარმართებლის თანაშემწემ, ღენერალმა ფრეზემ, განრისხებულმა ბერებს ბარბაროსული საქციელით დიდხანს უბრაგუნა ფეხები არქიმანდრიტს დაკითხვით, მაგრამ უმეცრობამ თავისი საქმე ბრწყინვალედ შეასრულა: კაბენი გაქრა... აღნიშნული ბერების კადნიერება იქნობამდე მივიდა, რომ ერთ დილით მოვიდნენ ქაშვეთში, გადაიხადეს (ეკლესიის წინამძღვრის დაუკითხავად) პარაკლისი „კაბენის ღვთისმშობლის“ წინაშე და დააპირეს ხატის ქაშვეთიდან „გალობით“ წასვენება. წაასვენებდნენ კიდევაც, რომ ამ დროს არ მოესწრო დეკანოზს მამა ესტატე ელიევს, რომელმაც გამოიჩინა იმდენი „ვაჟაკობა“, რომ მისი საწინამძღვრო ეკლესიიდან თავხედი სტუმრები გაუშვა“.

შალვა ამირანაშვილი 1925 წლის გზამკვლევაში „თბილისი და მისი შემოგარენი“ ადასტურებს, „რომ ეკლესია დაანგრევს რუსმა ბერებმა 1904 წელს რუსი ეგზარხის ხელშეწყობით, მიუხედავად მოსკოვის არქეოლოგიური საზოგადოებისა და ქართველი მეცნიერების ენერგიული წინააღმდეგობისა“.

1918 წლის 16 იანვარს კაბენის ღვთისმშობლის მიძინების მონასტერს თავს დაესხნენ უცნობი პირები. მონასტერი გაძარცვეს, მოკლეს მორჩილი ანტონი და ბერი გერასიმე. ამ დროიდან მონასტერმა შეწყვიტა ფუნქციონირება.

კაბენის მონასტრის დიდმა გუმბათიანმა ეკლესიამ ჩვენამდე მხოლოდ ნანგრევების სახით მოადწია.

კაბენის მონასტრის წმინდა სვიმეონ მესვეტის ეკლესია



კაბენის სამონასტრო კომპლექსში შედიოდა წმინდა სვიმეონ მესვეტის ეკლესია. შესახებ პლატონ იოსელიანი წერს: „დასავლეთის მხრივ, აშენებულია კიდევ პატარა ეკლესია წმინდა სვიმეონის სახელობაზე; ეს ეკლესია აღშენებულია თამარის მეფობის დროსა, ამ ეკლესიას აღმოსავლეთის მხრივ აქვს შემდგომი ზედწარწერა: ...ღვთისა... მონაწილე... მეფობისა თამარისასა აღვაშენეთ, გიორგის შვილთა კ... ნიკოლოზ, ...ბასილი. თორთომარი და ი... ღმერთმან შეგინდნენ ვინც რაი მოიჭირვა ამას ზედა ამინ. ერთ ქვაზედ, რომელიც ჩასმულია ეკლესიის კედელში, სამხრეთის მხრივ, სწერია მხედრული ასოებით: „ღმერთო შემიწყალე იობ წინამძღვარი“.

წმინდა სვიმეონ მესვეტის მცირე ზომის დარბაზული ეკლესია მონასტრის გაღავნის გარეთ იმყოფება. ტაძრის დაზიანებულ კედლებზე ჩანს, რომ იგი ნატეხი ქვითაა ნაგები. მისი ფასადები მოპირკეთებულია კარგად გათლილი მოყვითალო ქვის კვადრებით.

საბჭოთა პერიოდში სვიმონ მესვეტის ეზოში, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების დიდი გუმბათოვანი ტაძრის ქვებით ბოსელი იყო აშენებული.

2001 წლიდან მამა კონსტანტინე კოლუაშვილის ძალისხმევით დაიწყო წმინდა სვიმეონ მესვეტის ტაძრის აღდგენა. ტერიტორია გაიწმინდა მიწისაგან,



ამოსული ხეებისაგან. დაიგეგმა არქიტექტორ ირაკლი გამყრელიძის და კონსტრუქტორ დიმიტრი დათუნაშვილის პროექტის მიხედვით ტაძრის აღდგენა.

როგორც 2007 წლის 19-25 ივლისის „საპატრიარქოს უწყებებში“ ვკითხულობთ: „კოჯრის წმინდა სვიმონ მესვეტეს სახელობის ტაძრის სარესტავრაციო სამუშაოებს ადგილობრივი მოსახლეობა აწარმოებდა. არაპროფესიონალური ჩარევის შედეგად განადგურდა წმინდა მეფე თამარის წარწერა, რომელმაც ცხრაასწლეულს გაუძლო. სარესტავრაციო სამუშაოები არ ყოფილა შეთანხმებული არც საპატრიარქოსთან და არც კულტურის სამინისტროსთან“.

გადმოცემით ტაძარში ინახებოდა თამარის ხელით გაკეთებული წარწერა „ტაძარი აგებულია დიდი მეფე ქალბატონის მფარველობით“, რომელიც დაკარგულია.

კაბენის მონასტრის წმინდა მიქაელ მთავარანგელოზის ეკლესია



კაბენის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ტაძრის სამხრეთით დგას წმინდა მიქაელ მთავარანგელოზის მცირე ზომის დარბაზული ეკლესია, რომელიც ქვითაა ნაგები.

შესაძლოა ამ ტაძრის ფასადები მოპირკეთებული იყო. მან ჩვენამდე დაზიანებული სახით მოაღწია. ტაძარს არ გააჩნია სახურავი და კარი, რომელიც სამხრეთ კედელშია გაჭრილი.

კაბენის ამ პატარა ტაძრის გარშემო საფლავის ქვები იყო მიმოხეული, მაგრამ სამწუხაროს მასზე წარწერები არ იყო გაკეთებული. შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ ეს ტაძარი წარმოადგენდა სოლაღაშიღლეების საძვალეს.

სამწუხაროდ უცნობია, თუ რა ხატებს და სიწმინდეებს ფლობდა კაბენის მონასტერი. კალისტრატე ცინცაძე ქაშვეთის ეკლესიის „ავლა-დიდუბაში“ აღწერს კაბენის ღვთისმშობლის ხატს „50*30 სანტ., ფიცარზე დახატული, ოქროს წყალში დაფერილი ვერცხლის პერანგით, რომელიც ფარავს ხატს მთლიანად, გარდა ღვთისმშობლისა და ყრმა იესოს სახეებისა (უკანასკნელი იმდენად დაზიანებულია, რომ ჩანს მხოლოდ სახის მოხაზულობა). თვით ხატი ჩადრმაკებულშია მოთავსებული, გარშემო კი აკრავს ხუთსანტიმეტრიანი „ჩარჩო“, რომლის ზემო ნაწილი და გვერდები მომრგვალებულ ბოლოიანი ჯვრებით არის შემკული (ჯვრები კვადრატებში სხე-



დან), ქვემოთაზე კი არის შემდეგი წარწერა (მხედრულით): „ჩვენ სახლთუხუცესმან ზურაბ ვინებეთ და მოვაჭედინეთ ხატი ყდ წმიდისა ესე ჩვენდა სადღეგრძელოთა და გასამარჯვებლად და ცოდვათა ჩვენთა შესანდობლად ღირს მყევა დღესა მას განკითხვისასა ქრონიკონ ჩტნგ (1665). სახლთუხუცესი ზურაბი გვარად უნდა ყოფილიყო სოლოდაშვილი, - ვფიქრობთ, ვინაიდან სოლოდაშვილის გვარის წარმომადგენელი ამ ხატს სოფლიან თავის „საკუთარ“ სალოცავად. ხატში (ფიცარში, ზურგით) მოთავსებულია წმინდა ნაწილები. ხატი ასვენია მარმარილოს ფარვეზში, რომელიც მიდგმული აქვს სამხრეთ-დასავლეთის პილონს, დასავლეთის მხრივ. ამბობენ, რომ ეს ხატი მოსვენებულია კაბენის მონასტრიდან, მაგრამ როდის და რა პირობებში, არა ჩანს“.

კაბენის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების მონასტერი დღეისათვის არ ფუნქციონირებს.

სოფელი ღოუბანი

თრიალეთის ქედის კალთაზე ახეულას ციხის სამხრეთით გაშენებული იყო სოფელი ღოუბანი. ისევე როგორც მისი ახლომახლო სოფლების ნაწილი ღოუბნელებიც აყრილან და სამხრეთისაკენ დაბლობზე გადასახლებულან. დღევანდელი ღოუბანი თეთრიწყაროს მუნიციპალიტეტში შემავალი სოფელია.

„ღოუბანი ყოფილა გაშენებული, თანამედროვე სოფელთან შედარებით გაცილებით ჩრდილოეთით... მოსახლეობა ძველი ღოუბნის ნასოფლარს „ორმოცებს“ უწოდებს. ამ უკანასკნელში შენარჩუნებულია შუა საუკუნეების აგურით ნაგები გუმბათიანი ეკლესია...“ - წერს კობა ხარაძე.

ღოუბნის წმინდა ორმოცმოწამეთა ეკლესია



„ორმოცნი - ასე ეძახიან ეკლესიას სპეციალისტების წრეში მას ჩვეულებრივ „კოჯრის ორმოცთა“ სახელით („კოჯრის ორმოცნი“), რაკი ქოროღლის ციხის ძირში მდებარეობს. მაგრამ კოჯრის მხარეს კი არა, არამედ მთის გადაღმა. უფრო მართებული იქნება, თუ მას ღოუბნის სახელს მივაკუთვნებთ, რადგან უახლოესი სოფელი ღოუბანია. თვით ეკლესია სრულიად განმარტოებით დგას, კლდოვანი ხევის სიღრმეში. გარშემო ტყით დაფარული მთებია, ქოროღლის ციხე კი თავს ადგას მთელ იმ არემარეს, ძალიან მყუდრო ადგილია“ - წერს ვახტანგ ბერიძე.



ტადარი აგებულია XV-XVI სს. საქართველოს მეფე ალექსანდრე I-ის დროს. მან ეს მხარე სამეფო მოღარეს ბარათა ქაჩიბაისძეს უბოძა. XVIII საუკუნისათვის ეკლესია თითქმის დანგრეული და დაცარიელებულია. 1759 წელს ბარათაშვილების განაყოფი გვარის, ორბელიან-ყაფლანიშვილების ბრძანებით, მონასტერი აღუდგენიათ.

ვახტანგ ბერიძის აღწერით: „ორმოცთას“ რვასარკმლიანი გუმბათი აქვს. იგი ეყრდნობა აფსიდის კედლებსა და გრძივი კედლებიდან პერპენდიკულარულად გამოსულ შვერილებს, რომლებიც, არსებითად, თვითონაც კედლის მონაკვეთებს წარმოადგენს. ამ ორ მონაკვეთს განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს სივრცის დანაწევრებისა და ორგანიზაციისთვის. მათი წყალობით: ა) იქმნება უბეები გუმბათქვეშა კვადრატის სამხრეთითა და ჩრდილოეთით, ე.ი. სივრცობრივი ჯვრის განივი მკლავები, რომლებიც მთავარი ღერძის პერპენდიკულარული კამარებითაა გადახურული (ღოუბანში ყველა კამარა შეისრულია). ბ) გამოიყოფა ჯვრის დასავლეთი მკლავი, რომლის კამარაც აღმოსავლეთ-დასავლეთის ღერძს ემთხვევა; გ) იქმნება უბეები დასავლეთი მკლავის სამხრეთითა და ჩრდილოეთით, რომლებიც, მსგავსად განივი მკლავებისა, კვლავ მთავარი ღერძის პერპენდიკულარული კამარებითაა აღჭურვილი.

ჩვეულებრივი ტიპის გუმბათოვან ტაძრებში ამ უკანასკნელი უბეების ადგილი უჭირავს ჯვრის მკლავებს შორის მოქცეულ კუთხის სადგომებს. რომლებიც ასე თუ ისე დამოუკიდებელ სივრცობრივ ელემენტებს შეადგენს: დასავლეთის მკლავისგან მათ გამოყოფს შედარებით დაბალი თაღები, მათი კამარები ამ თაღებზე უფრო მაღლაა, მათი ღერძის პარალელურია მთავარი ღერძისა. აქ ამ კუთხის კომპარტიმენტებს სრულიად იგივე ადგილი უჭირავს, მაგრამ დამოუკიდებელი სივრცობრივი მნიშვნელობა დაკარგუ-

ლი აქვს – ეს სწორედ დასავლეთის მკლავის უბეებია და სხვა არაფერი. მათი კამარები მხოლოდ გაგრძელებაა და გადრმავებაა იმ თაღებისა, რომლებიც დასავლეთის მკლავს ფარგლავს მარჯვნიდან და მარცხნიდან“.

ეკლესიას ორი შესასვლელი აქვს. ერთი დასავლეთ კედელშია გაჭრილი, ხოლო მეორე კი სამხრეთისაში, ეკლესიაზე მიდგმული სამრეკლოს პირველი სართულიდან.

ღოუბნის ეკლესიაში საკურთხეველი უშუალოდ უკავშირდება სამკვეთლოს, ხოლო ორივე პასტოფორია – მთავარ სივრცეს.

პირველი გაწმენდითი სამუშაოები 1983 წელს ჩატარდა. გაწმენდის შემდეგ ეკლესიის გარშემო მიწის დონემ დაიწია და გამოჩნდა, რომ შენობა თლილი ქვის ცოკოლზე დგას. ცოკოლი სიმაღლეს იცვლის ყოველ ფასადზე. ამის გარდა, დასავლეთ ფასადზე, აგურის წყობაში, აქა-იქ ციკოლის ხემთაც არის გარეული ქვის კვადრები. დეკორატიული დამუშავების მთელი ყურადღება გუმბათზეა გადატანილი. ტაძრის სარკმლების თავზე ჯვრებია გამოსახული.

ვახტანგ ბერიძე წერს - „ორმოცნი“ მე პირველად 1950 წლის ზაფხულში ვნახე. მაშინ სამხრეთის შესასვლელს ჯერ კიდევ ჰქონდა ხის კოჭზე ჩამოყრდნობილი ტიმპანი. ამ კოჭზე ამოკვეთილი იყო ჯვარი, პატარა კვადრატები სამკაულად და ასომთავრული წარწერა, რომელიც სამწუხაროდ არავითარ საინტერესო ცნობას არ შეიცავდა. 1968 წელს აღარც ტიმპანი დამხვდა და აღარც წარწერიანი კოჭი“.

ნახევრად დანგრეული ტაძრის აღდგენა მამა კონსტანტინე კოლუაშვილის ინიციატივით 1998 წლიდან დაიწყო. 1999 წლის 7 იანვარს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ილია II-ს ლოცვა-კურთხევით ტადარი ორმოც მოწამეთა სახელზე აკურთხა მანგლისისა და წაღკის მთავარეპისკოპოსმა ანანიამ (ჯაფარიძე).



ბუდელისი

სოფელი გუდელისი კოჯორის აღმოსავლეთით მდებარეობს. დღისათვის სოფლიდან მხოლოდ სასახლის გალენის, ორი ეკლესიის და სხვადასხვა ნაგებობების ნაშთებიღაა შემორჩენილი.

გუდელისი ისტორიულ საბუთებში პიველად 1581 წლის წყალობის სიგელში გვხვდება. ქართლის მეფე სვიმონ I-მა ყაფარ სოლდაშვილის შვილებს იოანეს, მერაბს და დავითს „ქალაქის პირის და ვერის ხევის“ სხვა სოფლებთან ერთად „ორი კომლი და ორი ოხერი“ გუდელისშიც უბოძა. სოფელი გუდელისი ასევე მოხსენიებულია XVII საუკუნის საბუთებში.

ვახუშტი ბატონიშვილი 1745 წლის ნაშრომში „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ სოფელ გუდელისს აღგეთს ხეობაში მოიხსენიებს. მისივე XVIII საუკუნის საქართველოს ატლასზე გუდელისი აღნიშნულია, როგორც „მთავრის სახლი“. ნ. ბერძენიშვილის მიხედვით გუდელისზე გადიოდა დღევანდელი თეთრიწყაროს მუნიციპალიტეტისაკენ მიმავალი ერთადერთი გზა - „ტაბახმელას გაყრილი ის ვაშლოვნისკენ დაუხვევდა და ფარცხისისაკენ მიემართებოდა ასურეთ-ენაგეთზე“.

ისტორიკოს ალ. ბოშიშვილის აზრით, რომელსაც ჩატარებული აქვს საკმაოდ საფუძვლიანი გამოკვლევა სოფლის ისტორიის შესახებ ფიქრობს, რომ ეს გზა და სოფელი გუდელისი ლეკიანობას შეეწირა. რუსეთის იმპერიის მმართველობის პერიოდში გზა აღადგინეს, თუმცა 1899 წლიდან თეთრიწყაროსთან დამაკავშირებელი ახალი გზა გაიხსნა – თბილისი-კოდა-თეთრიწყარო და ძველმა გზამ თავისი ფუნქცია დაკარგა. ადგილობრივი მოსახლეობა ამ გზას დღემდე „ფოსტის გზას“ უწოდებს.

1728 წელს, ოსმალების მიერ ჩატარებულ აღწერაში სოფელ გუდე-

ლისში მხოლოდ ხუთი ოჯახია მოხსენიებული, თუმცა თუ დღემდე შემორჩენილი ნაშთებით ვივარაუდებთ სოფელი გუდელისი საკმაოდ დიდი და მრავალკომლიანი სოფელი უნდა ყოფილიყო. ამასვე ადასტურებს სასახლის, ორი ეკლესიის და სხვა ნაგებობების ნაშთები.

მტრის შემოსევებისაგან მრავალჯერ აწიოკებული სოფლის მოსახლეობა აყრილა და ქვევით ტაბახმელაში გადასახლებულა, რადგან სოფელი ტაბახმელა მეფეთა რეზიდენციად ითვლებოდა და იგი ჯარით იქნებოდა დაცული.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ სოფლის ნასახლარზე, ფიალო კლდის პირზე, შემორჩენილია თავადი სოლდაშვილების სასახლის ნაშთები. ასევე შემორჩენილია ნაგალაენარის საძირკვლის და წრიული ორი ბურჯის ნაშთი. სასახლე საკმაოდ ძლიერი თავდაცვითი ნაგებობა იქნებოდა.

ბუდელისის სასახლის კარის ეკლესია



სოლოდაშვილების სასახლის კომპლექსიდან შემორჩენილია კარის ეკლესიის ნანგრევები, რომლის აშენების თარიღად XVII-XVIII საუკუნეები შეიძლება ვივარაუდოთ. სამწუხაროდ ვის სახელობაზედ იყო ეს ტაძარი ნაკურთხი ჩვენთვის უცნობია. ეკლესია დარბაზული ტიპის ერთნავიან ნაგე-



ბობას წარმოადგენს. აღ. ბოშიშვილის აღწერით მისი ზომებია 9*5.8. ტაძრის კედლები ძლიერ დაზიანებულია, დასავლეთის კედელი სრულად ჩამოქცეულია, ჩრდილოეთის კედლის აღმოსავლეთი მხარე ორი ნიშით სიმაღლეში თითქმის მთლიანად არის გადარჩენილი. აღმოსავლეთის კედლის შუა ნაწილი ჩამონგრეულია და შემორჩენილია მხოლოდ აფსიდის ნაპირები. ეკლესიის სამხრეთი კედლის ნანგრევები ორ ნაწილად არის გაყოფილი, რაც გვაფიქრვბინებს, რომ ეკლესიას შესასვლელი ამ მხრიდან ჰქონდა.

ეკლესიის შენობის შემორჩენილი ოთხ მეტრიანი ჩრდილოეთ კედლის აღმოსავლეთ მხარე ნაგებია ციკლოპური ქვებით, შუასაუკუნეების ქვემო ქართლში მშენებლობაში ლოდიქვების გამოყენების ტრადიცია ფართოდ იყო გავრცელებული.

ეკლესიის დასავლეთ კედელზე მიყუდებულია ქვიშაქვისაგან დამზადებული ქვაჯვარი. როგორც ცნობილია ქვაჯვრების ძირითადი და უძველესი კერა საქართველოში ქართლის სამხრეთ-აღმოსავლეთი კუთხეა. ამ ქვაჯვარის სიმაღლე ერთი მეტრია და მასზე მხოლოდ ჯვარია გამოსახული, ხოლო მისი უკანა მხარე დაუშუშავებულია. დღეისათვის ძნელია იმის დადგენა სად მდებარეობდა ეს ქვაჯვარი თავდაპირველად, შესაძლოა იგი ეკლესიის კედელში იყო ჩაშენებული. ასეთი ფორმის ქვაჯვრები ქართლში შუა საუკუნეებში იყო გავრცელებული.

ეკლესიის ნანგრევებში ჩადგმული ხის წარწერიანი ჯვარი კი გვამცნობს, რომ სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის, ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით ამ ადგილზე აიგება ღვთისმშობლის შობის მამათა მონასტერი.

გუდელისის წმინდა გიორგის ეკლესია



გუდელისის სასახლის კარის ეკლესიის სამხრეთ-დასავლეთით 200 მეტრში მდებარეობს წმინდა გიორგის ეკლესია, რომელიც გუდელისის მკვიდრი გვარის – ყურაშიღლების საგვარეულოს საძვალეს წარმოადგენს.

ეკლესიამ, რომელიც გარედან ნახევრამდე ჩამოწოლილი მიწით იყო დაფარული, ჩვენამდე ჩამოქცეული სახურავით და ძლიერ დაზიანებული კედლებით მოაღწია. ბოლო წლების განმავლობაში მოსახლეობამ, ირაკლი კველიშვილის თაოსნობით ეკლესია გადახურა და კედლები თანამედროვე ბლოკებით ამოაშენა. მას მოაცილეს ნაყარი მიწა, რის შედეგადაც გამოჩნდა რამოდენიმე სამშენებლო ფენა. ტაძრის კედლების ქვედა ნაწილი, რომელიც დიდი ქვებით და დუღაბით არის ნაშენი, ადრეული შუა საუკუნეებით შეიძლება დავათარილოთ.

სოფელი ხშირად ირბოდა და მასთან ერთად ინგრეოდა ეკლესიაც. ამიტომ ეკლესიას მრავალი შეკეთება აღდგენის კვალი ეტყობა, რომლის დროსაც გამოყენებულია სხვადასხვა სამშენებლო მასალა - ქვის ნატეხები და ქართული აგური.

გუდელისის წმინდა გიორგის ეკლესია დარბაზული ტიპის ერთნავიან ნაგებობას წარმოადგენს. დღეს მას



შესასვლელი დასავლეთი მხრიდან აქვს, თუმცა დაზიანებულ სამხრეთ კედელში გარედან არსებული ქვების წყობა გვაფიქრებინებს, რომ კარი თავდაპირველად ამ კედელში იყო გაჭრილი. შემორჩენილია აღმოსავლეთი კედელი და მასში გაჭრილი საკურთხევლის სარკმელი. დასავლეთ კედელში შესასვლელის ორივე მხარეს და საკურთხეველში გაჭრილია ნიშები.

ტაძარის შიდა ფართი დაახლოებით 40 კვადრატული მეტრია. იგი მაღალი უნდა ყოფილიყო, რადგან შემორჩენილი ნანგრევების სიმაღლე 5 მეტრს აღემატება. კედლის სისქე კი 1 მეტრს აღწევს.

საკურთხეველში იყო ამოსული საკმაოდ მაღალი იფნის ხე, რომელსაც ხელი არ ახლეს, რადგან მას წმინდა ხედ თვლიდნენ. ამიტომ საკურთხევლის თავზე გადახურვა არ არის. იფნის ხეს წინიდან მიუშენეს აგურის თაღოვანი კანკელი და ახლადდაწერილი ხატები დააბრძანეს. თუმცა ბოლო პერიოდში ხის მოჭრა მაინც გახდა საჭირო.

გუდელისის წმინდა გიორგის ეკლესია ძალიან ძლიერ სალოცავად ითვლებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ სოფელმა თავი ვერ შეინარჩუნა და ტაბახმელაში გადასახლდა, მოსახლეობა ამ ეკლესიას მაინც არ ივიწყებდა და ყოველ გიორგობის დღესასწაულს გუდელისის წმინდა გიორგის ეკლესიაში აღნიშნავდა.

ტაბახმელა

აგარებში შედიოდა საქართველოს ერთ-ერთი უძველესი სოფელი ტაბახმელა, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში მეფეთა საზაფხულო რეზიდენციას წარმოადგენდა. ისტორიულ წყაროებში სოფელი პირველად თამარის ისტორიკოსთან მოიხსენიება, როგორც მისი სააგარაკე ადგილი.

სოფლის სახელწოდებასთან დაკავშირებული ერთ-ერთი ლეგენდაც

თამარ მეფეს უკავშირდება. გადმოცემით მას მონადირე ჰყოლია, რომელსაც სახელად ტაბახი რქმევია. თამარს ერთხელ ტაბახმელის მიდამოებში ნადირობისას მელა შეუნიშნავს და მონადირისათვის დაუძახია – ტაბახ მელაო! გადმოცემით ამის შემდეგ შერქმევია ამ სოფელს ტაბახმელა.

მეცნიერთა აზრით კი, სოფლის სახელი მშრალ ტბას ანუ „ხმელა ტბას“ უკავშირდება. სოფელის ტერიტორია თავდაპირველად ტყით ყოფილა დაფარული, რომელიც დროთა განმავლობაში გაიკაფა, რამაც ტბის დაშრობა გამოიწვია. დღემდეა შემორჩენილი ტოპონიმი „ნატბეური“. ვ. იაშაღაშვილი წერს: „ამ ადგილზე ტბა მდებარეობდა, დედაძმის ცვალებადობით ტბა „დაშრა“, უფრო სწორედ, წყალმა იპოვა ნაპრაღი და გაიპარა, ე.ი. ტბის ადგილი გახმა და „ტბა ხმელად“ იქცა. ამბობენ, რომ დღესაც ტაბახმელის ქვეშ მდინარე მიედინებაო“

ადრე სოფელი ტაბახმელა უფრო ზევით მდებარეობდა, რაზედაც ტოპონიმი „ნასოფლარი“ მიუთითებს. ამ ტერიტორიაზე საბჭოთა პერიოდში ბიოკომბინატის მშენებლობის დროს აღმოჩენილ იქნა უძველესი ქვევრები. „ნასოფლარის“ აღმოსავლეთ ნაწილში „შეხვდებით ძველ, დახავსებულ წვეტიან ქვებს, ჩაფლულს ღრმად მიწაში, რომლის შესახებ ხალხი ამბობს, რომ ეს ადგილი იყო „კერპების სასაფლაო“ – წერს ვ.იაშაღაშვილი.

სოფლის ერთ-ერთ უბანში – ჩიხინებში, სახლების მშენებლობის დროს აღმოაჩინეს რამდენიმე ქვის სამარხი, რომლებსაც გვერდები და ხუფი ბრტყელი ქვით იყო გაკეთებული. ამ ადგილს დღემდე კერპების სასაფლაოს სახელი შემორჩა.

ისტორიული წყაროების მიხედვით ტაბახმელაში, მეფეთა საზაფხულო რეზიდენციაში შეეძენია თამარ მეფეს ლაშა-გიორგი. XVII საუკუნის ისტორიკოსი ფ. გორგიჯანიძე წერს: „აქა



თამარ მეფისაგან ლაშა გიორგის შობა ტაბახმელს, ქალაქის სიახლეს“. ივ. ჯავახიშვილის ცნობით თამარმა „ტაბახმელას „შუა ძე“, რომელსაც „უწოდა სახელი ახოვნისა მის მამისა თვისისა“ გიორგი“.

„ისტორიათა და აზმათა“ ნუსხეებში თამარის გარდაცვალების ადგილად დასახელებულია „ხმელი“. კ. კეკელიძის აზრით თავდაპირველ დედანში იქნებოდა არა „ხმელსა დგომასა შინა“, არამედ „ტაბა-ხმელსა დგომასა შინა“. კ. კეკელიძის მოსაზრებას ადასტურებს ფ. გორგიჯანიძე, რომლის თხზულებაშიც გვხვდება ასეთი სათაური „სიკვდილი მეფეთ მეფისა და ხემწიფეებში ნაქების თამარის ტაბახმელიქს“.

იოანე ბაგრატიონი „ისტორია ქართლისა“-ში წერს, რომ თამარი გარდაიცვალა ზემო ტაბახმელას. მარიამ დედოფლისეულ ნუსხაში ვკითხულობთ „ისწრაფოდეს და მუნ წარიყვანეს კობოთავე და დიდად გაძნელდა სენი იგი უწყალო. და კუალად წარმოიყვანეს აგარათა ციხესა“, იქვე წერია, რომ „მიიცვალა მეფე თამარ ხმელსა დგომასა შინა“.

ნ. ბერძენიშვილის აზრით თამარის სასახლე შეენაბადასკენ მიმავალ გზაზე - ნადარბაზევზე მდებარეობდა. „აქ ტაბახმელასა და შუა ერთ დავაკებულ ადგილს დღესაც ნადარბაზევი ეწოდება ნადარბაზევი „სერების“ ზურგზეა ტერიტორიულად ეს ნადარბაზევი ტაბახმელაში შედის. შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ თამარის ტაბახმელა აქ ყოფილიყო, უკეთ, თამარის სასახლე აქ ყოფილიყო, მაგრამ მაშინ გიორგი მეფის (თამარის მამის) სასახლეც (საზაფხულო) აქ უნდა ვიგულისხმოთ. აქ სასახლე მეტისმეტად მოხერხებული ჩანს. ის, კაცმა რომ სთქვას, თბილისშივეა და, გასაგებია, რომ მეფეს შეეძლო აქ დიდხანს ყოფილიყო“.

ტაბახმელა თამარის შემდგომი მეფეების ცხოვრების აღწერაშიც გვხვ-

დება - XIII საუკუნეში დავით ულუს, XIV საუკუნეში ვახტანგ III-ის ცხოვრების ამსახველ წყაროებში. ტაბახმელა XVI საუკუნეში ქართლის მეფე სიმონ I-ის ერთ-ერთი მთავარი სადგომი იყო.

იესე ბარათაშვილის ცნობით მეფე ერეკლესაც ჰქონია თავისი სასახლე ტაბახმელაში „ბატონი ტაბახმელას ბრძანდებოდა, მეც იქ ვახლდიო“. დღემდეა შემორჩენილი ტოპონიმი ბატონიშვილის ხევი და წყარო - ეს ტერიტორია მეფე ერეკლეს ასულს თეკლას ეკუთვნოდა.

ისტორიული წყაროების მიხედვით ტაბახმელა XV საუკუნიდან თავად სოლღაშვილების საკუთრებას წარმოადგენდა. 1721 წლის აღწერის მიხედვით „სარდალი ქაიხოსრო მერმე უშივილო სოლღაშვილი ასლამაზის წილი მამული ან ტაბახმელას რაც არის ყველა ამისი წილი შენთვის წყალობა გვიქნია, შენ დააჭირე, სხვას ხელი არავის აქვს. დაიწერა იანვარს დ. ქკს უკვე“. ამის შემდეგ სოფელ ტაბახმელას ნაწილი ორბელიანების საგვარეულოს ხელში გადადის.

აღ. ბოშიშვილის ცნობით „მანუჩარ სოლღაშვილმა 1763 წელს შინდისი და ტაბახმელა რაც თავისი წილი იყო თავის საუფროსოთი, ბიძისგან ელიზბარ სოლღაშვილისგან მამამისის მიერ შეძენილი მამული და სახლიკაცის იორამის გვერდით იესე ოსეს ძე ბარათაშვილს მიჰყიდა“.

რუსეთის იმპერიის მიერ 1804 წელს ჩატარებული აღწერის მიხედვით ტაბახმელის ძირითად მესარონედ სარდალი ივანე ორბელიანი გვევლინება.



ტაბახმელის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესია



ტაბახმელის მაცხოვრებელთა გადმოცემით, ქვემო უბანში, სოფლის ძველი სასაფლაოს ტერიტორიაზე თამარ მეფის დროინდელი ეკლესია მდგარა, რომელიც 1936 წელს, საბჭოთა პერიოდში დაუნგრევიანდა. დანგრეული ეკლესიის ქვებით კოლმეურნეობის კანტორა და საწყობი ააშენეს. ტაბახმელის ღვთისმშობლის ეკლესია, წავკისის წმინდა მარინეს ეკლესიაში დაცული 1912 წლის მრევლის ჩანაწერთა წიგნის მიხედვით მიწერილი ყოფილა ამ ეკლესიაზე.

1989 წელს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ილია II-ს ლოცვა-კურთხევით საპატრიარქოში შეიქმნა ტაბახმელის ეკლესიის ამშენებელი კომისია. 1991 წელს მშენებლობის დაწყების დროს აღმოჩენილი იქნა ძველი ეკლესიის საძირკველი, რომლის ნაშთზეც არქიტექტორ გიორგი ცხადაძის და მოძღვარ მამა ბესარიონის პროექტით აიგო ახალი ეკლესია. ტაძარი აშენდა ტაბახმელის მოსახლეობის ძალისხმევით, მშენებლობას სათავეში ედგა სოფლის მკვიდრი ამბერკი ჭალელიშვილი.

1993 წელის 28 აგვისტოს ახლად აგებულ ტაძარში საზეიმო წირვა აღავლინა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქმა, უწმინდესმა და უნეტარესმა ილია II-მ და მან ტაძარს ხარი შესწირა.

ტაბახმელის ეკლესია დარბაზული ტიპისაა, სამხრეთით მიდგმული თაღოვანი კარიბჭით. სარკმელები გაჭრილია დასავლეთ და აღმოსავლეთ კედლებში. მოხატულია მხოლოდ საკურთხევლის კედელი, მასზე გამოსახულია ღვთისმშობელი იესოთი.

თავდაპირველი დროებითი ხის კანკელი მოგვიანებით შეიცვალა და დღეისათვის აშენებული და გალესილი კანკელია. ტაძარში დაბრძანებულია ახლად დაწერილი ხატები.

ეკლესიას გალავანი აქვს შემორჩეული. ტაძრის მიმდებარედ, მის დასავლეთ მხარეს დგას 2009 წელს ილია პაპაშვილის მიერ აგურით აგებული სამრეკლო.

ტაძრის გარშემო სასაფლაო მდებარეობს, სადაც XIX საუკუნის საფლავის ქვებია შემორჩენილი.

ტაბახმელის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ეკლესია



ტაბახმელის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ეკლესია მდებარეობს სოფლის დასავლეთით, ძველ სასაფლაოზე.

ეკლესიის შენობას კუბის ფორმა აქვს. კედლებს ეტყობა შეკეთება-გადაკეთების კვალი და ამიტომ შენობის კედლები საკმაოდ უსწორ-მასწორო ფორმისაა.

პატარა ეკლესიას გარედან მამკობი ელემენტები არ გააჩნია. დასავლეთ კედელში გაჭრილია კარები და ორი დიდი ზომის ფანჯარა, რომლებ-



საც ზვეიდან თაღები აქვს. აღმოსავლეთ კედელში, კი, გაჭრილია დაბალი სარკმელი.

ეკლესია დარბაზული ტიპისაა, გარედან გალესილი და შეთეთრებული. სახურავი ახლად აღდგენილია. ეკლესიის ინტერიერი გალესილი და შეთეთრებულია. ტაძარში დაბრძანებულია ახლადაწერილი ხატები. პატარა ტაძარს არ გააჩნია კანკელი, მსახურებისათვის გამოყენებულია აღმოსავლეთ კედელში გაჭრილი სარკმლის რაფა.

ტაძრის გარშემო ძველი საფლავის ქვებია, რომლებზედაც საკმაოდ ორიგინალური ჩუქურთმებია ამოჭრილი.

ტაბახმელის ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის ნიში



სოფელი ტაბახმელის უძველეს უბანში, კერძო მოსახლის ეზოში მდებარეობს ამაღლების ნიში. ადგილობრივ მოსახლეთა გადმოცემით იგი უძველესი სალოცავია ტაბახმელაში.

ნიშის აშენება სოფელ ტაბახმელაში კოდელაშვილების გვარის დამკვიდრებას უკავშირდება. ეს გვარი ტაბახმელაში თელეთიდან გადმოსახლებულა, საიდანაც მათ წინაპრებს თელეთის ამაღლების ტაძრიდან ქვები წამოუღიათ და ტაბახმელაში პატარა საგვარეულო სამლოცველო აუგიათ.

დღეისათვის ამ სამლოცველოს მხოლოდ საძირკვლის ნაშთი, მასში ჩასასვლელი სამი კიბე და გარშემო მიმოხეული ქვებიღაა შემორჩენილი.

ძნელი სათქმელია სამლოცველო თავდაპირველად რა სახით იყო აშენებული, თუმცა შემორჩენილი საძირკვლის ზომის მიხედვით თუ ვივარაუდებთ იგი მომცრო ზომის ნაგებობას წარმოადგენდა.

2002 წელს კოდელაშვილების გვარმა ნიში აღადგინა გუმბათიანი ტაძრის მოდელით. სამლოცველო სამი მასიური ქვისაგან შედგება. ქვედა პირველ ქვაში ნიშია გამოჭრილი, რომელშიც ხატებია დაბრძანებული. მეორე ქვაში ღვთისმშობლის ჭედური ხატია ჩადგმული, მესამე ქვა გუმბათის სახითაა გამოჭრილი.

ნიშის მშენებლობის დროს შუა ქვაზე სასწაულებრივად გამოსახულა ღვთისმშობლის ხატი ყრმა იესოთი. მიუხედავად იმისა, რომ ნიში ამაღლების სახელზეა ნაკურთხი გადაწყდა მის ცენტრალურ ნაწილზე ღვთისმშობლის ხატი დაებრძანებინათ ქვაზე გამოსახულის მსგავსად.

ნიში ჩადგმულია ძველი სამლოცველოს საძირკველში.

ტაბახმელის წმინდა გიორგის ნიში



წმინდა გიორგის ნიში მდებარეობს სოფელ ტაბახმელის ძველ უბანში, ხევის პირას. იგი გადაჭყურებს მთელ ხეობას და თბილისს. ნიშის გარშემო შემორჩენილია ძველი საფლავის ქვები. შესაძლებელია აქ ადრეც მდგარიყო სალოცავი, თუმცა სამწუხაროდ მის შესახებ ინფორმაციის მოპოვება ვერ შევძელით.



ბოლო პერიოდში ადგილობრივი მოსახლეობის ძალისხმევით აშენდა პატარა სამლოცველო, რომელიც წმინდა გიორგის სახელობაზედ ეკურთხა. სამლოცველო პატარა ერთნავიან ნაგებობას წარმოადგენს, მას ჩრდილოეთ კედელში გაჭრილი აქვს პატარა სარკმელი. სამლოცველოში დაბრძანებულია ახლადდაწერილი ხატები.

ტაბახმელის მაცხოვრის ნიში



ტაბახმელის ერთ-ერთ უბანში შემორჩენილი გადმოცემის მიხედვით მდებარეობდა სოფლის უძველესი ეკლესია. ადგილობრივი მოსახლეობის, შიოშვილების გვარის მიერ ძველი ეკლესიის ადგილზე, ხევის პირზე აიგო მაცხოვრის ნიში. მშენებლობის დროს ნიშის აღმოსავლეთ კედელთან აღმოჩნდა დიდი ქვევრები.

ძიების შედეგად ეკლესიის ქვევით ხევში მაცხოვრებლებმა აღმოაჩინეს ძველი ეკლესიიდან შემორჩენილი ორნამენტებიანი ქვევი, რომლებიც ახლა ეკლესიის გვერდითაა დალაგებული.

ნაგებობა ერთნავიან მცირე ზომის სამლოცველოს წარმოადგენს, მის სამხრეთ კედელში პატარა სარკმელია გაჭრილი. ინტერიერში აღმოსავლეთ კედელზე ღამაზი ნიშია გაკეთებული სადაც დაბრძანებულია ახლადნაკეთი ჯვრები და ახლადდაწერილი ხატები.

ტაბახმელის სასაფლაოს წმინდა ბიორბის ეკლესია



ტაბახმელა თავდაპირველად დღევანდელი სოფლის სამხრეთ-დასავლეთით მდებარეობდა - ამ ადგილს დღემდე შემორჩა სახელი „ნასოფლარი“. აქ მდებარეობს სოფლის სასაფლაო, რომლის შუაგულში დგას კვირაცხოვლის წმინდა გიორგის ეკლესია. ტაძარი გარშემორტყმულია უძველესი ტყით, რომელსაც დღემდე ხატის ტყის სახელი ეწოდება. „წმინდა გიორგის ეკლესიის წყალობით ნასოფლარის ტყემ დღევანდლამდე თავისი პირვენდელი სახით მოაღწია. ეს ტყე „ხატის ტყედ“ ითვლებოდა და ამიტომ ის არ იჩეხებოდა. ტრადიცია თაობიდან თაობებზე გადადის, ტყის ზრდა-განვითარებაში ადამიანის ხელი არ ურევია, ამიტომ იგი დღესაც გვიხიბლავს თავისი სილამაზით და ბუნებრიობით“ - წერს ალ. ბოშიშვილი.

ადგილობრივი მოსახლეობის გადმოცემით ტაძარი თავდაპირველად მხოლოდ კვირაცხოვლის სახელზედ ყოფილა ნაკურთხი და სოფელი აღდგომის სწორზე კვირაცხოვლობის დღესასწაულს ზეიმობდა.

მეცნიერთა აზრით წმინდა გიორგის ეკლესიის დღევანდელი შენობა გვიან შუასაუკუნეებშია აგებული. იგი მომცრო ზომის ქვით ნაგები დარბაზული ტიპის ეკლესიაა. აღმოსავლეთ კედელში გაჭრილია ერთადერთი სარკმელი. შესასვლელი დასავლეთი მხრი-



დან აქვს. ტაძარს კანკელი არა აქვს. საკურთხეველში ვერტიკალურად დევს საფლავის ქვა რომელზედაც ამოკვეთილია თარიღი 1877 წელი.

ტაძარი ხევის პირას მდებარეობს. შემორჩენილი იყო მხოლოდ მისი აღმოსავლეთ და ჩრდილოეთ კედელი. შესაძლებელია ნიაღვრებმა გამოაცალა ძირი ეკლესიას და ამის გამო ჩამოიქცა კედლები.

ტაძრის გარშემო უძველესი სასაფლაო მდებარეობს და ძირითადათ იაშადაშვილების გვარის საფლავებია. ერთ-ერთი იაშადაშვილი საფლავის მიხედვით, რომელზედაც წარწერაა „დავიმარხე მამაპაპის ეკლესიაში“ შესაძლებელია ვთქვათ, რომ ძველი კვირაცხოვლობის ეკლესია მათი გვარის მიერ იყოს აშენებული და მათ საგვარეულო საძვალეს წარმოადგენდა.

ჩამოქცეული ეკლესიის აღდგენაც იაშადაშვილების გვარის წარმომადგენელს უთავებია, ამის შესახებ გვამცნობს ეკლესიის შესასვლელის თავზე მოთავსებული წარწერა „წმინდა გიორგის აღდგენისათვის სახსოვრად რუბენა სერგოს ძე იაშადაშვილისაგან. 1968 წ. XI“.

ტაძრის აღდგენილ დასავლეთ კედელში ჩადგმულია, საგარაუდოდ ძველი ეკლესიიდან შემორჩენილი ხუთი რელიეფური ქვა, რომელზედაც ჯვრებია გამოსახული, ხოლო ერთზე წარწერაა. ტაძარში ახლადდაწერილი ხატებია დაბრძანებული.

შიგნიდან ტაძარი გალესილი და შეეთეთრებულია. იგი თუნუქითაა გადახურული.

ეკლესიის გვერდით მოწყობილია შესაწირისათვის განკუთვნილი კაუჭები. ეტყობა აქ გიორგობას ცხვარს წირავენ. ჩრდილოეთ კედელთან დგას „ნატვრის ხე“.

ტაბახმელის ღვთისმშობლის მიძინების ახალი ტაძარი



შინდისი

აგარაებში შემავალი სოფლებიდან თბილისთან უახლოესი შინდისია. იგი პირველად ისტორიულ წყაროებში XIV საუკუნიდან მოიხსენიება. 1925 წლის გზამკვლევაში, არქეოლოგიურ კვლევებზე დაყრდნობით აღ. თვალჭრელიძე წერს, რომ სოფელი შინდისის დასახლება მიეკუთვნება ნეოლითის ხანის დასასრულს და ბრინჯაოს ხანის დასაწყისს, აქედან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ სოფელი თავისი არსებობის 3000 წელს ითვლის.

შინდისის ტერიტორიაზე სხვადასხვა დროს ნაპოვნი იქნა X საუკუნის არაბული, XIII საუკუნის რუსულან დედოფლისეული, XVII საუკუნის პოლონეთის მეფის სიგიზმუნდ I-ის, XVIII საუკუნის ერეკლე II-ის დროინდელი ოქროსა და ვერცხლის მონეტები.

ადგილობრივი მოსახლეობის გადმოცემით თავდაპირველად სოფელი



შინდისი დღევანდელი კრწანისის რაიონის მიდამოებში ყოფილა გაშენებული. იმ ადგილას კი, სადაც დღესაა გაშენებული სოფელი გაუვალი ტყე ყოფილა, რომელშიც ძირითადად შინდის ხეები ყოფილა. და ამიტომ დაურქმევიათ სოფელისათვის – შინდისი.

შინდისზე ორი მნიშვნელოვანი „საცხერო“ და „საქარაფნო“ გზები გადიოდა. დღევანდელსავე დღემდე შემორჩენილი XVII საუკუნის ერთმადიანი ხიდი, რომლითაც სოფელი თაბორს და სოლოლაკს უკავშირდებოდა. სოფელ შინდისს თავის თხზულებაში ვახუშტი ბატონიშვილიც მოიხსენიებს.

სოფელი თავდაპირველად საორბელიანო ყოფილა. ერეკლე II-ის შვილთაშვილს, გრიგოლ ორბელიანის დასეფემიას სოფელი მზითევში რგებია, ხოლო როდესაც იგი მელიტონ ბარათაშვილს გაჰყვა ცოლად, ამის შემდეგ სოფელი უკვე საბარათიანო ხდება.

შინდისში მელიტონ ბარათაშვილს ოჯახისათვის საზაფხულო რეზიდენცია აუშენებია. მას სასახლის გარშემო დიდი და ულამაზესი ბაღი გაუშენებია, რომელშიც ბევრი ღექსი დაუწერია მის ვაჟს - ნიკოლოზ (ტატო) ბარათაშვილს. ადგილობრივი მოსახლეობის გადმოცემით სახლთან ახლოს ყოფილა ძროხების ფერმა. ფერმიდან ახლადმოწველილი რძე თიხის მიღების მეშვეობით ბარათაშვილების ეზოს აუზში ჩაედინებოდა. მათი სასახლის ახლოს დღემდე შემორჩენილი ბოლნისის ტუფის თლილი ქვით აშენებული აუზის ნაშთები. დღეისათვის მათ სასახლეში ნიკოლოზ ბარათაშვილის სახლ-მუზეუმი ფუნქციონირებს.

ცხოვრების ასეთმა სტილმა ოჯახი გაკოტრების პირამდე მიიყვანა. ცენტრალური არქივის ფონდის თბილისის სისხლის სამართლისა და სამოქალაქო სამართლის, განჩინების ექსპედიციის საქმეებში დაცულია ნიკოლოზ ბარათაშვილის ხელით შედგენილი საბუთი, რომელიც ამ პერიოდ-

ში უბრალო ჩინოვნიკად მსახურობდა, მამამისის, მელიტონ ბარათაშვილის თხოვნა რუსეთის მეფე ნიკოლოზ I-ის სახელზე, რომ ნება დართონ გაყიდოს თბილისის გუბერნიის სოფელ შინდისში არსებული თავისი მამული, სადაც სახლობს მათი ოთხი ყმა-გლეხი თავიანთი ოჯახებით. მელიტონ ბარათაშვილი იძულებული შეიქმნა რუსი მოხელის ისარლიშვილის 680 მანეთის ვალის გამო შინდისის მამულები გაეყიდა. 1844 წელის ნასყიდობის დოკუმენტის მიხედვით მელიტონ ბარათაშვილმა თავისი კუთვნილი მამულები მიყიდა ნიჟეგოროდის დრაგუნთა პოლკის პორუჩიკს აბელ გურგინბეკოვს.

სოფელში ორი ძველი ეკლესიაა ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის და წმინდა გიორგის. ასევე ერთი ახლადაგებული ღვთისმშობლის ეკლესია და მშენებარე წმინდა თამარ მეფის დედათა მონასტერი.

შინდისის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესია



სოფელ შინდისში ორი ქართული მართლმადიდებლური ტაძარი მოქმედებს, მათ შორის უძველესია ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების ტაძარი. ისტორიულმა წყაროებმა ძველი



ეკლესიის შესახებ ცნობები არ შემოგვინახა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ სოფლის მეტატონემ მელიტონ ბარათაშვილმა 1863 წელს გაყიდა თავისი კუთვნილი მამულები შინდისში. ახალმა მფლობელმა ეროვნებით სომეხმა პლატონ გურგინბეგოვმა ქართული ტაძარი სომხურ ეკლესიად გადააკეთებინა. აამაღლებინა საკურთხეველი, დაადგა გუმბათი და გალავანი შემოარტყა. ეკლესიასთან გახსნა სომხური დაწყებითი სკოლა. ტაძრის გარშემო მლოცველებისათვის ღამის გასათევი ოთახები შეაკეთებინა. ამის შემდეგ ეკლესიაში მსახურებას სომეხი მღვდელი ტერტერა იწყებს. საბჭოთა პერიოდამდე ეკლესიაში ღვთისმსახურება სომხური ლიტურგიული წესით მიმდინარეობდა.

იმის გამო, რომ სომხური ეკლესია გლეხებს გადასახადებიდან ანთავისუფლებდა სოფლის გადატაკებული მოსახლეობის დიდი ნაწილი „გასომხდა“. სოფელში ძირძველი გვარების ნაცვლად სომხური გვარები გაჩნდა. მაგალითად: ტერტეროვებად იწოდებოდნენ - ასტამაძეები, შინდელიშვილები, გიორგაძეები, არველაძეები. ოსიპოვებად - არაგვიშვილები, კარახანოვად - მღებრიშვილები, ბაინდუროვებად - ბაინდურაშვილები, მაჩკალოვად - პაპიაშვილები, მეგუთნიშვილები, ლევანიშვილები და ნადირაძეები. დღეისათვის მოსახლეობამ დაიბრუნა თავისი ძირძველი გვარები.

საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ გურგინბეგოვმა დატოვა სოფელი და მისი კუთვნილი ქონება სახელმწიფოს ხელში გადავიდა. ტაძარში შეწყდა ღვთისმსახურება. ეკლესიის შენობას კოლმეურნეობის მარცვლეულის შესანახად იყენებდნენ. ტაძრიდან გამოაბრძანეს ხატები და ხევიში გადაყარეს. ჩამოაგდეს ეკლესიის უზარმაზარი ზარი.

1996 წლიდან სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქის,

უწმინდესისა და უნეტარესის ილია II-ს ლოცვა კურთხევით ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების ტაძარში ისევ აღდგა ქართული მართლმადიდებლური ღვთისმსახურება.

ამავე პერიოდიდან დაიწყო ტაძრის აღდგენითი სამუშაოები. გამაგრდა კედლები, შენობას გაუკეთდა ახალი სახურავი. რესტავრაცია გაუკეთდა XIX საუკუნის ფრესკებს, რომლებიც ნაწილობრივ შემორჩენილია ეკლესიაში. ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების აღდგენილი ტაძარი 1998 წელს ბოლნისის და დმანისის მთავარეპისკოპოსმა თადეოზმა (იორამაშვილი) აკურთხა.

დღევანდელი შენობა დარბაზული ტიპის ნაგებობას წარმოადგენს. ტაძარს შესასვლელი სამი მხრიდან აქვს - სამხრეთ, დასავლეთ და ჩრდილოეთიდან. ჩვენამდე მოაღწია ეკლესიის შენობის რამოდენიმე ძველმა ფოტომ. ერთ-ერთ ფოტოზე ჩანს, რომ დასავლეთ შესასვლელის ტიმპანზე ადრე არქიტაური დებულა. მის ადგილზე დღეს ღვთისმშობლის ხატია გამოსახული. დასავლეთ შესასვლელს სამივე მხრიდან ჩატანებული აქვს ჩუქურთმიანი ქვები. შესასვლელის თავზე გაჭრილია პატარა სარკმელი.

სამხრეთ და ჩრდილოეთ კედლებში გაჭრილია დიდი ზომის ფანჯრები, რომლებსაც აგურის თაღოვანი წყობა აქვს. სამი სარკმელია გაჭრილი აღმოსავლეთ კედელში. ეკლესია ნაგებია აგურით და შეუღესავია. გარედან შენობას აქვს აგურით გამოყვანილი თაღები და ნიშები.

ტაძარში შემორჩენილია XIX საუკუნის კედლის მოხატულობა. აღმოსავლეთ კედელზე გამოსახულია ბიბლიური სცენები. გვერდითა კედლებზე შემორჩენილია ფრესკების ფრაგმენტები. დაიდგა ახალი ხის კანკელი. აქვეა დაბრძანებული მირონმდინარე ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ხატი.



ტაძარში რამოდენიმე საფლავის ქვაა, აქ ძირითადად დასაფლავებულნი არიან სომეხი მღვდლები, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა საფლავის ქვას ქართული წარწერა აქვს.

ეკლესიის შენობა ხევის პირზე დგას და იგი ზემოდან გადმოყურებს თბილისს. ტაძრის გარშემო ძველი სასაფლაოა, რომელზედაც მრავლადაა შემორჩენილი XIX საუკუნის საფლავის ქვები. მიმდინარეობს ეკლესიის მიმდებარე ტერიტორიის კეთილმოწყობა.

რომ სოფელში შემორჩენილია ძველი დღესასწაული „შინდისობა“, რომელიც პეტრე-პავლობის მარხვის დაწყების წინ, კვირა დღეს იმართება. ტრადიციულად ეს დღესასწაული ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ეკლესიის ეზოში იმართებოდა სადაც მთელი მოსახლეობა და უამრავი სტუმარი, და ვაჭარი იყრიდა თავს. იმართებოდა სახალხო ზეიმი ცეკვებით და ჭიდაობით. აქვე ხდებოდა სარძლოს თუ სასიძოს არჩევა.

შინდისის წმინდა გიორგის ეკლესია



ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესიის სიახლოვეს მდებარეობდა წმინდა გიორგის უძველესი ტაძარი, რომელიც გადმოცემის თანახმად ბარათაშვილების კარის ეკლესია ყოფილა. სამწუხაროდ მისი აშენების ზუსტი თარიღის დადგენა შეუძლებელია, რადგან ძველი ნახევრად დანგ-

რეული ეკლესიის ადგილზე შინდისის მკვიდრებმა არჩილ შინდელაშვილმა და შალვა მღებრიშვილმა ახალი უფრო მომცრო ზომის ეკლესია ააშენეს.

მოსახლეობის გადმოცემით დღევანდელი ეკლესიის ადგილას დარბაზული ტიპის ერთნავიანი ეკლესია ყოფილა აგებული. ეკლესიის ეზოში მღვდლის პატარა სახლიც მდგარა. ჩვენამდე ამ ოთახის მხოლოდ ერთმა კედელმა მოაღწია, რომელშიც ბუხარი და პატარა სათავსებია.

საბჭოთა ხელისუფლების დროს ეკლესია უმოქმედო იყო და მთლიანად დაიქცა. უფრო მომცრო ზომის დარბაზული ტიპის ახალი ეკლესია ნაშენია აგურით და გარედან შეუღლესავია. ტაძარს შესასვლელი ჩრდილოეთიდან აქვს. აღმოსავლეთ კედელში გაჭილია პატარა სარკმელი.

ადგილობრივი მაცხოვრებლების გადმოცემით ძველი ეკლესია მოხატული ყოფილა, ერთ-ერთი მაცხოვრებლის აღწერით ეკლესიის სამხრეთ კედელზე საუდუმლო სერობის საკმაოდ დიდი ფრესკა ყოფილა.

ტაძარში შემორჩენილია საბჭოთა პერიოდში მოსახლეობის მიერ გადამალული XIX საუკუნის ხატები, მათ შორის აღსანიშნავია წმინდა გიორგის და ოჯახის მფარველების - წმინდა გურის, წმინდა სამონის და წმინდა აბიბოს ხატი.

ახლდაგებულ ეკლესიას საკმაოდ იშვიათი ფორმის ძველი ეკლესიის ჯვარი დაადგეს.



**შინდისის ყოვლადწმინდა
ღვთისმშობლის ეკლესია**



ტაძარი მომცრო ტიპის ერთნაივან ნაგებობას წარმოადგენს, რომელსაც შესასვლელი სამხრეთ კედელში აქვს დატანებული. ტაძარი მოხატულია, საკურთხეველში გამოსახულია ღვთისმშობელი ყრმით და ანგელოზები. კედლებზე ბიბლიური სცენებია გამოსახული. აღმოსავლეთ კედელში მცირე ზომის სარკმელია გაჭრილი. შენობას გარედან მამკობი ელემენტები არ აქვს.

**შინდისის წმინდა თამარ მეფის
ღვლათა მონასტერი - თამარწმინდა**



შინდისის სოფლის განაპირას, მაღალ მთაზე საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ილია II-ს ლოცვა-კურთხევით 1995 წელს დაიწყო ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ტაძრის მშენებლობა. ტაძრის აივო გელა და ზვიად თოთოლაშვილების ოჯახის ინიციატივით და სოფლის შემწეობით.

შინდისში არქიმანდრიტი ადამის (ახლაძე) ინიციატივით დაფუძნდა წმინდა თამარ მეფის ღვლათა მონასტერი - თამარწმინდა.

ტაძარი აივო სვანეთის ივარის მთავარანგელოზის ტაძრის ანალოგად. ეკლესიის შენობა წარმოადგენს მცირე ზომის ნაგებობას. შესასვლელი სამხრეთ კედელშია გაჭრილი.

სამლოცველო წმინდა თამარის სახელობისაა, ხოლო მშენებარე ტაძარი მირქმა-მიგებების სახელზეა აგებული. მონასტრის ტერიტორიაზე ღვლათა საცხოვრებელი სენაკებია განთავსებული.

1996 წელს ახლადაგებული ტაძარი სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით აკურთხა დეკანოზმა მამა ტარიელმა (სიკინჭილაშვილი).

მონასტრის კეთილმოსაწყობად და ასაღორძინებლად კიდევ ბევრი რამაა გათვალისწინებული. მონასტერთან დაარსდება სოციალური ცენტრი, სადაც იმსახურებენ მოწყალეების დები. აიგება მოხუცთა სახლი და კულტურული ცენტრი.



წამკისი

სოფელი წავკისი თავდაპირველად თბილისთან ახლოს, დღევანდელი სოფელი ოქროყანის სამხრეთით თბილისის თანადროულად გაშენებულა, სადაც დღემდე შემორჩენილი ნაგებობათა ნაშთები. ამ ადგილს „ნამოსახლარს“ უწოდებენ. ძველი წავკისი გაშენებული იყო დავაკებულ ადგილას, ზოგიერთი მეცნიერის აზრით სოფელს „წა-ვაკებული“ ადგილის გამო ეწოდა - „წა-ვაკისი“ ანუ „წავკისი“.

მტრების შემოსევებისაგან შეწუხებული სოფლის მოსახლეობა აყრილა და უფრო ზევით მდინარე წავკისის-წყალის ხევის მარჯვენა მხარეს ახალი სოფელი გაუშენებია.

წავკისი პირველად XIV საუკუნის ისტორიულ საბუთებში გვხვდება: ქართლ-კახეთ-მესხეთის საკათალიკოსო გუჯარში, რომელიც 1392 წლის 1 დეკემბრითაა დათარიღებული: „ტფილის ქალაქს ეკლესია, სასახლე, ვაჭარნი, მამულნი, ბაზარნი და ბაჟნი თვისთა შესავლითა; მტკერის პირას სოფელი და კონი და ახალუბანი. ქალაქს ვაჭრებითა კრწანისი, სოფელი შინდისი, სოფელი წავკისი, მათითა სამზღაურითა და მეორე წავკისი მახრალაჯითა, ხეკორდითა და მეტეხს რაც მეტოქია“. წავკისი ასევე 1398 წლის სვეტიცხოვლის შეწირულობის წიგნში მოიხსენიება.

როგორც ისტორიკოსი ალ. ბოშიშვილი წერს: „1578 წელს ქართლში ოსმალების ბატონობის გამო სვეტიცხოველმა წავკისის მფლობელობა დაკარგა. მოგვიანებით 1595 წელს სვიმონ მეფემ წავკისი მეტეხის ტაძარს შესწირა. თუმცა 1677 წლის 7 მაისს ლევან და გიორგი ბატონიშვილებმა იგი სვეტიცხოველს განუახლეს და ხელახლა შესწირეს“.

XVI საუკუნეში, ლუარსაბ I-ის მეორე ვაჟმა უღალატა თავის ძმას, ქართლის მეფეს სიმონ I-ს და ქართლის თავადებთან ერთად 1561 წელს

ირანს გაემგზავრა და მან ცოლად „წარიყვანა წავკისადამე ქალი ერთი ქალმა დავითის მიერ, შვა ძე და უწოდა სახელად ხოსრო მირზა“. როდესაც გამაჰმადიანებული დაუდ ხანი შაჰ თამაზ I-მა ქართლის ხანად დანიშნა და ყიზილბაშთა ჯარით საქართველოში გამოგზავნა მას წავკისელი გლეხის ქალი და თავისი მცირეწლოვანი ვაჟი, შემდგომში მეფე როსტომი თან წამოყვანია, მაგრამ „წავკისელი ქალი“ უკანა გზაზე გარდაცვლილა.

შეიძლება გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ წავკისში ქართლის მეფის – ლუარსაბ II-ის საზაფხულო სასახლე მდებარეობდა. ისტორიული წყაროებიდან ცნობილია, რომ 1612 წელს ფარსადან ციციშვილის და შადიმან ბარათაშვილის ხელმძღვანელობით გიორგი სააკაძის წინააღმდეგ შეთქმულება მოეწყო. მათ შეადგინეს სამოქმედო გეგმა იგი მეფეს სანადიროდ დააპატიებინეს წავკისში, სადაც თავს უნდა დასხმოდნენ და მოეკლათ.

სასახლის არსებობაზე ვარაუდის გამოთქმის საშუალებას გვაძლევს შუა სოფელში, ხევის პირას მდგარი სათვალთვალო კოშკის ნაშთები. შესაძლებელია ეს ყოფილიყო სასახლეს გარშემორტყმულ გალავანში ჩადგმული კოშკი. ადგილობრივი მოსახლეობის გადმოცემით კოშკი სამ სართულიანი ყოფილა. ზევით სართულებზე ასვლა კოშკში არსებული ვიწრო ხის კიბეებით ყოფილა შესაძლებელი. კედლებში მას სათოფურები ჰქონდა გამოჭრილი. პირველი სართულის კედელში ბუხარი ყოფილა ჩადგმული. კოშკს მასიური რკინის კარები ჰქონია. საბჭოთა პერიოდში კოშკი კერძო მფლობელის ეზოში მოექცა და მას ბოსლად იყენებდნენ. 1990-იან წლებში კოშკი საბოლოოდ განადგურდა, ადგილობრივმა მოსახლეობამ იგი დაშალა და სამშენებლო მასალად გამოიყენა. ამ კოშკთანაა დაკავშირებული თქმულება თინა წავკისელის შესახებ.



ასევე არსებობს თქმულება, რომ გიორგი სააკაძემ ნუგზარ არაგვის ერისთავის ქალიშვილზე – რუსუდანზე ჯვარი წაგვისის წმინდა მარინეს ეკლესიაში დაიწერა.

1721 წლის ქართლის სამეფოს სოფლების მოსახლეობის სტატისტიკური მონაცემებით სოფელ წავკისში 7 დამოკიდებული უყმო აზნაური ყოფილა: გოდერძა მოლაშქრე, სოლთათიშვილი მოლაშქრე, გოლბაბაშვილი მოლაშქრე, გოგია მოლაშქრე, მანუჩარ მოლაშქრე და კიდევ ორი მოლაშქრე. მათი მებატონეები ყოფილან მეფე და ციციშვილები. ამრიგად, მეფის ჩათვლით, წავკისში 1721 წლის აღწერით 4 მებატონე ყოფილა და შვიდი უყმო აზნაური. მეფის გარდა სოფელს ჰყავდა სამი მემამულე - აზნაური ფრიდონაშვილი შავერდა, აზნაური ფრიდონაშვილი ფრიდონა და აზნაური ფრიდონაშვილი თამაზა. სოფელ წავკისში სულ 39 კომლი ყოფილა.

1804 წლის რუსეთის იმპერიის მიერ ჩატარებული აღწერის მიხედვით წავკისის ფართობი „302 დესიატინას“ ანუ 330 ჰექტარს შეადგენდა, გლეხების მხოლოდ ცხრა კომლია დასახელებული. ხოლო მებატონეებად უკვე ფარსადან, ზაზა და უთრუთ ციციშვილები არიან დასახელებულები.

სოფელი წავკისი XVIII ს-ის დასაწყისისათვის საკმაოდ მოზრდილ სოფელს წარმოადგენდა. 1747 წელს საქართველომ თავი დაადწია ყიზილბაშობას. ვახუშტი ბატონიშვილი წერს: „მაშინ გამოვიდა ტფილისიდან მაჰმადბეგ სპითა ოსმალთა, ამათ ეკუთნენ ყიზილბაშ, ქართველნი აოტნეს ოსმალნი და მოწყვიტეს და სხვანი შევიდნენ თფილისს შემდგომად დადგნენ კოჟორზედ ყიზილბაშ-ქართველნი და ტალანინ ამათნი წავკისს“. ყიზილბაშების ერთ-ერთი ბოლო სამკედრო-სასიცოცხლე ბრძოლა წავკისის სანახებთან გაიმართა მეფე ერეკლე II და ალი-ყული-ხანის ძის ჯარებს შორის, რომე-

ლიც ქართველთა გამარჯვებით დასრულდა.

მთელი ქართლი და მათ შორის წავკისიც ლეკთა თარეშს ვერ გადაურჩა. არსებობს გადმოცემა, რომ ლეკებთან ბრძოლაში თავი უახელებია გმირ ქართველ ქალს თინა წავკიკისელს.

თინა წავკისელი, გვარად ფეიქრიშვილი XVIII საუკუნეში ცხოვრობდა. იგი გაბაშვილის ყმა ყოფილა, რომელმაც ნამუსი ახადა. ერთი ვერსიით შეურაცყოფილმა თინამ შური იძია, ბატონი იმავე ღამეს მოკლა და სასახლიდან გაიქცა. სხვა გადმოცემით კი, თინას შეთქმულება მოუწყვია და მტრისათვის ხანჯლები წაურთმევიათ, ყველანი დაუხოციათ, ცხენზე შემსხდარან და თბილისში ჩამოსულან.

ქალის გმირობით გაკვირვებულ ერეკლე მეფეს თინა სასახლეში დაუტოვებია. მალე ის დაუქორწინებია ახალგაზრდა ქართველ ვაჟკაცზე. მათ ორი შვილი გასჩენიათ. ერთხელ, ერეკლე მეფეს სოფელ წავკისის ყველა გლეხი მდევრად გაუყვანია. ამ დოს სოფელში ხმა დარხეულა, წავკისს თათრები დარბევას უპირებნო. თინას გაუგია თუ არა ეს ამბავი, მაშინვე სოფლის კოშკში შეუხიზნია სოფლის ქალები, მოხუცები და ბავშვები. კოშკის კიბის საფეხურებზე დაუწყვია ფუტკრის სკები და თვითონ ერეკლე მეფესთან წავიდა მტრის თავდასხმა რომ ეცნობებინა და ჯარი ამოეყვანა სოფელში. ღამე კოშკს ჯარი მიადგა, შეხიზნულმა ქალებმა სკები გახსნეს. ფუტკარს დაუწყია საშინელი ბზუილი და კბნა. ამასობაშიც თინა ჯარით ამოსულა თბილისიდან და გაუწყვეტია მტერი.

თინა წავკისელი მალე დაქვრივებულია. დარჩენია ორი ვაჟი. 1795 წელს თბილისში, აღა-მაჰმად-ხანის შემოსევის დროს თინა თავგამოდებით იბრძოდა, მაგრამ უთანასწორო ბრძოლაში მამაცი ქალი ტყვედ ჩავარდა და ტყვედ წაუყვანიათ. ერეკლე მეფეს თინა



წავკისელი ტყვეობიდან გამოუსხნია, მაგრამ სპარსელებს იგი კვლავ ხელში ჩაუვდიათ და ბოლნისის მხარეში წამებით მოუკლავთ. ერეკლე II-ის ბრძანებით, თინა წავკისელი ქმრის გვერდით, ბოლნისის სიონის ახლოს დაუკრძალავთ. მათი ობლები კი მეფის სასახლეში ჩაუყვანიათ აღსაზრდელად.

ლეკიანობა წავკისში XIX საუკუნეშიც გაგრძელდა. აღ. ბოშიშვილი წერს, რომ – „1808 წლის 21 ივლისს საქართველოს მმართველი გენერალი თევდორე ახვერდოვი კავკასიის მთავარმართებელს ივანე გუდოვიჩს მოსენებებს უგზავნის, სადაც აღნიშნულია, რომ 15 ივლისს ახალციხის საფაშოდან 200 თათარი გადმოსულა, წავკისს თავს დასხმია და 1200 ცხვარი, 103 მსხვილფეხა პირუტყვი, 5 ვირი და 1 ცხენი გაუტაციათ. სამაზრო მარშალი თავადი ბარათაშვილი ქართველების შეიარაღებული რაზმით გამოსდევნებია, მაგრამ ვეღარ დასწევია“.

1801 წლიდან, საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდეგ, სოფელი წავკისი ჯერ ადმინისტრაციულად ჯერ ლორის მაზრაში, ხოლო მოგვიანებით კი თბილისის მაზრაში შედიოდა. სოფელი წავკისი გივი ციციშვილს ჩამოერთვა გადაეცა სახლმწიფო სახაზინოს.

XIX საუკუნის მიწურულიდან წავკისში ციციშვილების მამულების დიდ ნაწილს თბილისის მელიქ-მამასახლისეები ბებუთაშვილები ფლობენ.

წავკისის მცხოვრებთა ერთ-ერთ საშემოსავლო დარგთაგან ყოფილა მენახშირეობა. მოსახლეობა სანახშირედ დასამუშავებელ ტყეს მემამულეებისგან იღებდნენ იჯარით. წავკისის მცხოვრობლებს ამ პერიოდშივე დაუწყიათ თოვლის და ყინულის შენახვაც. თოვლის დამზადებისათვის აშენებდნენ „საყინულეებს“ და „მაცივრებს“.

XX საუკუნის დასაწყისში, წავკისის წმინდა მარინეს ეკლესიის მიმდებარედ გერმანელი „ვეცილი“ დასახლებულა, დიდი სახლი აუშენებია და

ქოლოს პლანტაციები გაუშენებია. დღეს ეს ადგილი დასახლებულია.

1903 წლის 5 ივნისის გაზეთ „ცნობის ფურცელში“ წავკისის შესახებ ვკითხულობთ: „ტფილისიდან წავკისი სულ 5-6 ვერსის მანძილზე მდებარეობს. მდებარეობით, ჰავითა და ბუნების სიმდიდრით არამც თუ არ ჩამოუვარდება კოჯორს, არამედ სჯობიან კიდევ. გრილი ჰავა, ცივი და კაშკაშა წყაროები და სიახლოვე ტფილისთან საუკეთესო სააგარაკო ადგილად ჰქმნიან წავკისს. სოფელში კარგა ხანია ყარაშილეებმა მოაწყვეს სააგარაკოდ სადგომები. სააგარაკოდ სახლები გამართეს აგრეთვე სხვა მცხოვრებთაც. სახლები იაფად არის. მსურველი 30-50 მან. იშოვნის საზაფხულოდ სააგარაკო სადგომს. აქამდე უგზობობა ძალიან უშლიდა ხელს მეაგარაკეთ, მაგრამ ამას წინათ ადგილობრივ მცხოვრებთ მშვენიერი გზა-ტკეცილი გააკეთეს წავკისიდან ტფილისამდე. წავკისიდან მომავალი გზა კოჯორის გზატკეცილს უერთდება სოფ. ოქროყანაში. სოფლის მცხოვრებთ ამას წინად მოლაპარაკებაც ჰქონდათ იმაზე, თუ როგორ გააუმჯობესონ მიმოსვლა ტფილისსა და წავკისს შუა. სოფლის საზოგადოებამ (ასე 40 კაცმა) გამოიღო 400 მანეთამდე და ამ ფულით შეიძინეს მშვენიერი ომნიბუსი. ომნიბუსი ტფილისიდან წავკისამდე ეღირება სამი აბაზი, ხოლო წავკისიდან ტფილისამდე 50 კაპ. ომნიბუსით მიმოსვლა დაიწყება 10 ივნისიდან. საქმე ისე მოაწყვეს, რომ მოხეტიალეთაც შეუძლიანთ ისარგებლონ სამსახურის ხალხს პირდაპირ აგარაკიდან შეუძლია სიარული. სამაზრო ადმინისტრაციამ განკარგულება მოახდინა, რომ წავკისში სანოვაგეს მედუქნეებმა სუფთა, ახალი და უხვი სანოვაგე იქონიონ“.

სოფელში ჩამოედინება მდინარე წავკისისწყალი, რომელიც მტკვარს უერთდება. მდინარე წავკისისწყალის ხევი რომელიც სოფელს ორ ნაწილად



ყოფს მოედინება მთებიდან გამოყვანილი წყალი. შემორჩენილი თქმულების მიხედვით წყარო თამარ მეფეს გამოუყვანია და მას დღემდე მოსახლეობა თამარის ან დედოფლის წყაროს ეძახის.

წავკისის წმინდა მოციქული თომას, კვირაცხოველის ეკლესია



წავკისში ოთხი მოქმედი ეკლესიაა. მათ შორის უძველესია წავკისის სასაფლაოს წმინდა მოციქული თომას, კვირაცხოველობის ეკლესია, რომელიც XIV-XV საუკუნეებშია აგებული.

ბაზილიკური ტიპის ქართული პატარა ეკლესია წავკისის უძველესი სასაფლაოს ტერიტორიაზე, პატარა ბორცვზე დგას. ტაძარი გათვალისწინებული იყო მიცვალებულთათვის წესის ასაგებად.

შენობა აგებულია ფლეთილი ქვით. სარკმელების და კარების ჭრილში გამოყენებულია აგური. ეკლესიის შიდა სივრცე კარგადაა განათებული არა მარტო საკურთხევლის მხრიდან, არამედ სამხრეთ და დასავლეთ კედელში გაჭრილი სარკმელებიდან. შუასაუკუნეების ქართული არქიტექტურის დამახასიათებელი ნიშნის მიხედვით ჩრდილოეთ კედელშიაც გაჭრილია სარკმელი.

„ეკლესიას შესასვლელი დასავლეთი მხრიდან აქვს. კარები ძალიან ფართოა. მას და სარკმელებს შეისრული თალი აქვს. ეკლესიის კედლების ჭრილი გამოირჩევა ქვების განსაკუთრებული წყობით... აღმოსავლეთ ფასადზე აგურისაგან გამოსახული იყო

განსაკუთრებული ზომის დიდი ჯვარი. ღია ფირუზისფერი ჩუქურთმა აღნიშნავდა ფანჯრის თალის ცენტრს“. – წერს ლ. მელიქსეთ-ბეგი.

XIX საუკუნის დასასრულიდან და XX საუკუნის დასაწყისიდან ოსმალეთის იმპერიიდან იწყება სომხების შემოსვლა საქართველოში, რომლებიც თბილისში და თბილისის ახლო-მახლო სოფლებში სახლდებიან. ამავე პერიოდში შემოდის სომხური მოსახლეობის პირველი ნაკადი სოფელ წავკისში. ალა-მაჰმად-ხანის შემოსევის შედეგად დანგრეული სასაფლაოს კვირაცხოველის ეკლესიის აღდგენას იწყებს სომხური მოსახლეობა. ამაზე მიუთითებს აგურით აღდგენილი კედლების ნაწილიც.

სომეხი ისტორიკოსის ლეონ მელიქსეთ-ბეგი 1922 წელს გამოცემულ „სომხური სიძველენი ტფილისის ახლო მიდამოებში“ წავკისის სასაფლაოს კვირაცხოველის ქართული ეკლესიის შესახებ წერს: „საინტერესოა სასაფლაოს ძველი ეკლესია, ტფილისიდან მიმავალ ურმის გზის მარცხნივ. ეკლესია პატარაა ჩვეულებრივი ბაზილიკის რიგისაა მაღალ საკურთხევლითურთ, აქვს კარები დასავლეთიდან, რომლის ორივე მხარეს კედელში დატანებულია თითო-თითო „ხაჩკარი“, რომელთაგანაც ერთი დიდი, ნაცრისფერი, მარცხნივ, ხოლო მეორე პატარა მიხაკისფერი, მარჯვნივ. სამხრეთის კედელში დატანებულია პატარა ქვა, ნაცრისფერისა, შემდგების წარწერით „წელსა 942 [+551=1493] მე ავეტიკ მღვდელმა, აღვაშენე წმინდა ესე ეკლესია. უფალო იესო, მიიღე ხელთაგან ჩემთა“.

ცნობილი ფაქტია, რომ როდესაც მტრის შემოსევებისაგან თავისი სამშობლოდან აყრილი სომხური მოსახლეობა საქართველოში შემოდის მათ თან მოჰქონდათ ადგილობრივი ეკლესიისაგან ჩამოღებული ხაჩკარი ან წარწერიანი ქვა. ისინი ქართულ აღდგენილ ან ახლად აშენებულ ეკლესიაში ჩააშენებდნენ ხოლმე ამ ქვას. რაც საკმაოდ ხშირი იყო. თვით სომეხ



ისტორიკოსს მელიქსედ-ბეგს შეაქვს ეკვი წავკისის სასაფლაოს კვირაცხოვლობის ეკლესიის კედელში ჩატანებულ საჩკარის „ადგილობრივობაში“ – „ჩემის აზრით, ეგების მერმინდელ დროში იყოს გადმოტანილი საქართველოში სომეხ ლტოლვილთა მიერ“.

ამასვე მოწმობს 1899 წლის 24 აგვისტოს გაზეთ „ცნობის ფურცელში“ დაბეჭდილი სტატია: „ეს სოფელი ქალ. ტფილისის ახლოს მდებარეობს. ამ სოფელში სამოც-და-ათ კომლამდის ქართველი გლეხი სცხოვრობს“, ანუ ამ პერიოდის აღწერით სოფელში არცერთი სომეხი კომლი არ არის, მითუმეტეს XIV საუკუნეში სოფელში სომხური მოსახლეობა არ შეიძლება ყოფილიყო.

საბჭოთა პერიოდში, წავკისის სასაფლაოს კვირაცხოველის პატარა ეკლესია ღვთისმსახურებისათვის დაკეტილი იყო. დროთა განმავლობაში იგი მთლიანად განადგურდა. ჩამოიქცა სახურავი და მის კედლებზე ბალახი იყო ამოსული. ეკლესიის შენობა ფაქტიურად შუაზე იყო გახლეჩილი, სამხრეთ კედელი ნახევრად მიწით იყო დაფარული.

2001 წლის ივნისში წავკისის მოძღვრის მამა დავით მინდორაშვილის ძალისხმევით და რევაზ ჯანაშიას პროექტით დაიწყო ამ უძველესი ტაძრის აღდგენა. ეკლესია გარედან ახალი ქვის პერანგით შეიმოსა. ეკლესიაში დაიდგა ახალი კანკელი. გაკეთდა სამკვეთლო. აღდგენილ ეკლესიას დაადგეს წავკისის წმინდა მარინეს ეკლესიაში დაცული უძველესი ჯვარი. იმავე წელს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით ტაძარი აკურთხა მამა დავით მინდორაშვილმა.

ეკლესიის გარშემო, წავკისის სასაფლაოზე კარგად არის შემონახული უძველესი საფლავის ქვები, რომლებზედაც მამაკაცები და ქალები ნაციონალურ ტანსაცმელში არიან ჩაცმულები.

წავკისის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ეკლესია



წავკისის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ეკლესია ანუ როგორც მას სოფელ წავკისში ეძახიან – მარიამის ეკლესია დგას სოფლის შუაგულში. იგი დარბაზული ტიპისაა და თავისი გეგმით ახლოს არის სასაფლაოს კვირაცხოვლის ეკლესიასთან. კედლების მშენებლობაში გამოყენებულია ფლეთილი ქვა და აგური. მეცნიერთა აზრით, ისევე როგორც სასაფლაოს წმინდა თომას, კვირაცხოველის ეკლესია, ეს ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ტაძარიც აგებულია XIV-XV საუკუნეებში.

რ. შმერლინგი ასე აღწერს ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ეკლესიას: ეკლესიის შიგნით, „кроме кладки окон и входа, кирпич использован в своде, где применен своеобразный прием его укладки. ...Исходя из архитектурного характера церкви, можно предполагать, что время ее возведения относится к XVI в. особо примечательна в этой маленькой пристройке алтарная преграда в виде невысокой стенки с арочными проходами в алтарь. Литая из гипса, эта прекрасно орнаментированная, тонкого мастерства преграда принадлежит к числу лучших рельефной полуциркульной арочкой, обрисованной двумя округлыми жгутами, положенными на гладкий выступ, Окно в южной стене рисуется на фасаде в виде узкого проема в кладке стены, зато алтарное окно обрамлено широким наличником, состоящим из трех выпуклых валиков ширины, нижняя часть этого обрамления находится на своем месте“.

საბჭოთა პერიოდში ეს პატარა ეკლესია სხვადასხვა დანიშნულებით



გამოიყენებოდა. მას დაკარგული ჰქონდა თავდაპირველი სახე. ტაძარში შემორჩენილია XVIII საუკუნეში თაბაშირისაგან ჩამოსხმული ღამაზი ორნამენტებიანი კანკელი.

მამა დავით მინდორაშვილის თხოვნის საფუძველზე საქართველოს საპატრიარქოს საეკლესიო ხელოვნების საბჭომ 1999 წელს აღწერა ტაძარი: „ეკლესიის ინტერიერში, საკურთხეველის აფსიდის სიღრმეში XVII-XVIII საუკუნეების ტიპიური ქართული ხელობის სამთალიანი აგურის კანკელი დგას. იგი გაჯითაა შელესილი და გვიანი შუა საუკუნეებისათვის მახასიათებელი სპარსული ყაიდის ვარდულების უწყვეტი ორნამენტითაა შემკული. ამ კანკელს მართლმადიდებელი ლიტურგიისათვის ერთი უჩვეულო რამ გააჩნია, კერძოდ, მის აღსავლის კარში იატაკიდან შუა ნაწილამდე ჩადგმულია ბაზალტის ფილა, რომელზეც მოზრდილი ჯვარია გამოკვეთილი. ფილის ზედა ნაწილი მაგიდისებურადაა მოწყობილი. აღსავლის კარის სვეტებს უკანა მხრიდან (აღმოსავლეთიდან) აგურითავე ამოყვანილი მაღალი მოცულობა აქვს მიდგმული. ამგვარად, აღსავლის კარის ზედა ნაწილში-ერთგვარი ნიშია მოწყობილი“.

წავკისის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ტაძარი დარბაზული ტიპის ნაგებობას წარმოადგენს. ბოლო პერიოდში ეკლესია გარედან ქართული აგურით შემოსა. მის ოთხივე კედელზე სარკმელია გაჭრილი. ეკლესიას შესასვლელი დასავლეთ კედელში აქვს გაჭრილი. კარის თავზე ჩადგმულია ქვა, რომელზედაც ღვთისმშობლი ყრმა იესოთია გამოსახული. აღმოსავლეთ კედელზე, გარედან ჩადგმულია ქვის დიდი ჯვარი. მიმდინარეობს ეკლესიის მიმდებარე ტერიტორიის კეთილმოწყობა.

1990 წლიდან წავკისის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის პატარა ეკლესიაში სრულიად საქართველოს, კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ილია II-ის ღოცვა-კურთხევით აღდგა ღვთისმსახურება.

წავკისის წმინდა მარინეს ეკლესია



წავკისის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის ეკლესიის მახლობლად, სოფლის შუაგულში, მდებარეობს წმინდა მარინეს ეკლესია. იგი აგებულია ერეკლე II-ის მეფობაში, XVIII საუკუნეში.

ეს ეკლესია აგარების რელიგიურ ცენტრს წარმოადგენდა. წავკისის და მიმდებარე ტერიტორიაზე მრავლად იყო ძველი ტაძრები, მაგრამ ამ ეკლესიის საეკლესიო წიგნში წავკისის მოსახლეობასთან ერთად, ასევე ტაბახმელის, კოჯრის, დიდების, კიკეთის მრევლია ჩამოთვლილი, ანუ ამ სოფლების მრევლი წმინდა მარინეს ეკლესიაზე ყოფილა მიწერილი.

საბჭოთა პერიოდში, როდესაც ტაძრების უმეტესობა გაუქმდა წმინდა მარინეს ეკლესიაშიც აიკრძალა ღვთისმსახურება. ეკლესიის ზარები II მსოფლიო ომის დროს ჩამოსხნეს და ტყვიაწამლისათვის გადაადნეს. მიუხედავად საბჭოთა რეჟიმისა ეკლესია უყურადღებოდ არ დარჩენილა. 1956 წელს წმინდა მარინეს ეკლესია წავკისის მკვიდრმა ეკატერინე გვარამემ შეაკეთა. წლების მანძილზე ტაძრს უვლიდა სოფლის მკვიდრი ბაბუცა ბეჟიაშვილი. 1971 წელს მარგო გლოველის თაოსნობით ტაძრის შენობა ხელახლა შეაკეთეს, ამის შესახებ გვამცნობს დასავლეთ კედელში ჩადგმული ფილა. მისივე მზრუნველობით განადგურებას გადაურჩა ტაძარში შემორჩენილი



ძველი საღვთისმსახურო წიგნები და საეკლესიო ნივთები.

წმინდა მარინეს ეკლესიაში დაცული 1912 წლის „ეკლესიის უწყისში“ ვკითხულობთ: „უცნობია თუ როდის და ვის მიერ არის აშენებული. ეკლესია ქვით ნაშენია და მყარია. სამრევლო მოწყობილია ეკლესიის დასავლეთ კედელში. ეკლესიაში მსახურობს ერთი მღვდელი და ერთი მეფსალმუნე“.

აქვეა ნათქვამი, რომ ეკლესიას გააჩნია ორი ათეული სახნავი მიწა. უწყისში აღნიშნულია, რომ მრევლის შემოწირულობებით 1880 წელს აშენებულია სახლი მღვდელმსახურთათვის. ამავე უწყისის საშუალებით ვგებულობთ, რომ წავკისის წმინდა მარინეს ეკლესიაზე მიწერილი ყოფილა ტაბახმელის ღვთისმშობლის და კიკეთის წმინდა გიორგის ეკლესიები. აღნიშნულია, რომ ეკლესიაში 1818 წლიდან „მეტრიკები“ ინახება. ეკლესიასთან არსებობდა სამრევლო სკოლა, რომელიც გაიხსნა 1899 წელს და სკოლის მასწავლებლად განმწესებულია ვერა ბარნაბოვა (ბარნაბიშვილი). სკოლას თავისი შენობა გააჩნდა და მასში სწავლობდა 38 მოსწავლე, აქედან 15 ვაჟი და 23 გოგონა. უწყისს ხელს აწერს მღვდელი სიმეონ მჭედლიშვილი.

1997 წლიდან საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის, ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით წავკისის წმინდა მარინეს ეკლესიაში აღდგა ღვთისმსახურება. ტაძარი აკურთხა ცაგერისა და სვანეთის ეპისკოპოსმა ნიკოლოზმა (ფაჩუაშვილი).

მღვდელ დავით მინდორაშვილის ძალისხმევით ტაძარს ჩაუტარდა სარესტავრაციო სამუშაოები, გაკეთდა გალავანი, კეთილმოეწყო ეზო. 2000 წლის 17 ივლისს, დიდმოწამე მარინეს ხსენების დღეს, ტაძარში პარაკლისი გადაიხადა უწმინდესმა და უნეტარესმა, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქმა, უწმინდესმა და უნეტარესმა ილია

II-მ. ამ დღიდან დაწესდა სოფლის დღესასწაული – წავკისობა.

ტაძარი ერთნავიანი დარბაზული ტიპის ნაგებობას წარმოადგენს, ორფერდა გადახურვით. შენობა გარედან გაღვსილია. სამხრეთ კედელში ორი სარკმელია გაჭრილი, ხოლო ჩრდილოეთისაში სამი.

ეკლესიაში ახლადაწერილ ხატებთან ერთად დაბრძანებულია XIX საუკუნის ხატებიც. ტაძარი შიგნიდან მოიხატა. დაიდგა ახალი ხის კანკელი. დასავლეთ შესავლელში, რომელიც გაჭრილია ტაძრის დასავლეთ კედელში, დაიკიდა ვაზის ჩუქურთმიანი ლამაზი კარი და მის თავზე ჩაიდგა წმინდა მარინეს ხატი. ტაძარს შემოერთვა გალავანი. მიმდინარეობს ეზოს კეთილმოწყობა.

ტაძრის ეზოში შემორჩენილია სამღვდლო პირთა ძველი საფლავის ქვები.

წავკისის წმინდა ნინოს ეკლესია



XX საუკუნის დასაწყისში, ოსმალეთის იმპერიიდან გადმოსახლებული სომხობა წავკისის ზემო უბანში სახლდება, სადაც იწყებენ სომხური ეკლესიის მშენებლობას. ტაძრის აშენება დააფინანსა ცნობილმა თბილისელმა მეცენატმა ალექსანდრე მანთაშევმა.

რ. შმერლინგი წერს, რომ გუმბათოვან ტაძარს სამხრეთ კედელზე ქონდა ქტიტორული წარწერა, რომელიც



საბჭოთა პერიოდში განადგურებულა. „Храм возведен из кирпича, в традициях насаждавшегося в Тбилиси в 60-х годах XIX в. ложно-готического стиля... выстроена старательно, с применением лекального кирпича в сложной декорации фасадов. Тем не менее, печать упадочного времени, лежит на архитектуре этого здания – его вычурном плане, не обычном решении внутреннего пространства и эклектическом украшении фасадов“.

სომხურმა მოსახლეობამ ფეხი ვერ მოიკიდა სოფელში და მათმა უდიდესმა ნაწილმა სხვაგან გადასახლება ამჯობინა. ამის საფუძველი ორი ძირითადი მიზეზი შეიძლება ყოფილიყო. ერთი მათგანი მიწის უკმარისობა, რომლის შესახებ 1903 წლის 17 სექტემბერის გაზეთ „ცნობის ფურცელში“ ვკითხულობთ: „ოსმაღეთიდან გადმოსული სომხები, ბევრნი, სოფლად დასახლდნენ, ერევნისა, განჯისა და ტფილისის გუბერნიაში. მაშინ იმედი ჰქონდათ, რომ ამ ახლად დასახლებულთ ხაზინა ადგილებს მისცემდა, მაგრამ ეს იმედი არ გამართლდა...“.

სოფლიდან სომხური მოსახლეობის აყრის მეორე მიზეზი არანაკლებ მნიშვნელოვანია - ეს იყო ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის სიძლიერე და სოფლის მოძღვრის მამა კორნელი ელიზბარაშვილის ზრუნვა თავის მრევლზე. 1899 წლის 24 აგვისტოს გაზეთ „ცნობის ფურცელში“ დაბეჭდილი სტატიიდან ვგებულობთ, რომ წავკისში „აქომამდე არა ჰქონდათ სკოლა. დღეს-კი დიდად პატივცემულის მოძღვრის მამა კორნელი ელიზბარაშვილის მეცადინეობით უკვე შედგენილი იქმნა განაჩენი წერა-კითხვის სკოლის დაარსების შესახებ. ეს განაჩენი უკვე წარდგენილია ტფილისის გუბერნატორთან დასამტკიცებლად. ესრედ მალე სოფელს წავკისს, წილად არგუნა ტფილისთან ერთად ცხოვრების მძიმე უღელის წვევა, ეღირსება თავისი სკოლა, რომელშიაც ამ სოფლის

ქართველთა ახალთაობა შეისწავლის წერა-კითხვას და ცოტათი მაინც გაინათლებს ჭკუა-გონებას. ამ სკოლის გამგედ დანიშნულ იქნება მამა ელიზბარაშვილი“.

1904 წლის 21 ოქტომბრის გაზეთ „ივერიაში“ ვკითხულობთ, რომ “მამა კორნელი ელიზბარაშვილის მეცადინეობით სოფელ წავკისის სამრევლოში, ექვსი წლის განმავლობაში, ორი სკოლა იქნა დაარსებული“.

უმიწოდ და ასეთ ძლიერ ქართულ მართლმადიდებელ სოფელში ცხადია გაუჭირდებოდა სომხურ მოსახლეობას ფეხის მოკიდება. მათი დიდი ნაწილი აიყარა და რაც დარჩა „გაქართველდებოდა“.

საბჭოთა პერიოდში აგურით აშენებული გუმბათიანი სომხური სურბ სარქისის ეკლესია ძლიერ დაზიანდა. 1980 წელს კულტურის და ძეგლთა დაცვის სამინისტროს მიერ მოხდა ძეგლის აღწერა: „ეკლესია ჯვარგუმბათიანი ტიპის ნაგებობაა (16*13.6მ). შიდა სივრცე აღმოსავლეთით კოლოფა აბსიდიტაა შემოფარგლული. აბსიდის ორივე მხარეს თითო პასტოფორია განლაგებული. საკურთხევლის იატაკის წინ მოაჯირი აქვს მოწყობილი. აბსიდს ორივე მხარეს სამ საფეხურიანი ასასვლელი გააჩნია. აბსიდის მხრებზე, ასასვლელის მესამე საფეხურის ზემოთ თითო სწორკუთხა ნიშია განლაგებული. აბსიდი თაღოვანი სარკმელითაა განათებული. დარბაზის ცენტრალურ ნაწილში აღმართულ ოთხ მრგვალ სვეტზე, გრძივი და განივი მიმართულებით გადაყვანილი თაღებით გუმბათი იყო გამაგრებული. გუმბათის წრეზე გადასვლა ბრტყელი აფრების საშუალებითაა შესრულებული. დასავლეთ კედლის ზედა მონაკვეთში ხის პატრონიკვა გაყოლებული. პატრონიკვიდან სამრევლოში აყვანილია კიბე. ნაგებობას გააჩნია სამი თაღოვანი შესასვლელი: სამხრეთიდან, ჩრდილოეთიდან



დადასავლეთიდან. იატაკი მოგებულ იყო ქართული აგურით.

ფასადზე განლაგებულია ნიშები, ცრუ პილასტრები, დეკორატიული ჯვრები. ჩრდილოეთისა და სამხრეთის შესასვლელი ხაზგასმულია აგურის თავსართავებით. დასავლეთ კედელზე მიშენებულია აგურის ორსართულიანი სამრეკლო. სამრეკლოს პირველი სართული წარმოადგენს აღმოსავლეთ ნაწილში ორი ოთხკუთხა პილასტრითა და დასავლეთ ნაწილში ნახევარპილასტრებით გამაგრებულ კვადრატულ კვარცხლბეკს. პილასტრების კაპიტელებზე აგურის სამი ნახევარწრიული თავსართავია გადაყვანილი. კვარცხლბეკზე ექვსმალისანი აგურის სამრეკლოა აღმართული. ეკლესია ნაგებია ქართული აგურით“.

ძველის ტექნიკურ მდგომარეობის აღწერის დროს ნათქვამია, რომ ძველი ავარიულია. გუმბათი ჩამონგრეულია. კედლები დამსკდარია. კონქი ქვემოთაა ჩამოხრეული. თაღთა უმეტესობა დამსკდარია და ერთმანეთისაგან დაცილებული. იატაკზე ჩამოყრილია ქვები და აგურები. სამრეკლო აღმოსავლეთითაა დაქანებული და ჩამოვარდნამდეა მისული. სახურავზე მცენარეულობაა ამოსული.

2002 წელს მომხდარმა მიწისძვრამ კიდევ უფრო დაამძიმა ეკლესიის მდგომარეობა. მნიშვნელოვნად დაზიანდა შენობის ყველა კონსტრუქციული ელემენტი, შენობის ნაწილებს შორის დაირღვა კავშირი და მისი კედლების ჩამონგრევა საფრთხეს უქმნიდა გარშემო არსებულ ნაგებობებსა და ადამიანებს. ამიტომ კომისიის მიერ იქნა მიღებული გადაწყვეტილება ეკლესიის შენობის დაშლის შესახებ.

მოხდა შენობის დემონტაჟი და მის ადგილას აშენდა სამნავიანი ბაზილიკის ტიპის ახალი შენობა. ეკლესიას გაუკეთდა გალავანი, რომელშიც დასავლეთ მხრიდან ჩადგმულია ორსართულიანი სამრეკლო, რომლის პირველ

სართულში ტაძარში მთავარი შესასვლელია მოწყობილი. კეთილმოეწყო ეზო. აიგო მესანთლის ოთახი.

2006 წლის 9 ნოემბერს, ახალციხის, ტაო-კლარჯეთისა და ლაზეთის ახალციხის და მთავარეპისკოპოსმა თეოდორემ (ჭუაძე) წავკისში აკურთხა წმინდა ნინოს ტაძარი. იმავე დღეს ახლადნაკურთხი ტაძარი უწმინდესმა და უნეტარესმა, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა ილია II-მ მოინახულა და სავედრებელი პარაკლისი აღავლინა.

წავკისის წმინდა გიორგის ნიში



წავკისში, უძოსკენ მიმავალ ძველ გზაზე მდებარეობდა წმინდა გიორგის ნიში. დღეს ძველი ნიშის ნანგრევებზე აგებულია ახალი ნაგებობა, რომელშიც ძველი წარწერიანი ქვაა ჩადგმული - “უძოს წმინდა გიორგის შავწირე მე დავით ნურალოვმა. ჩყნბ”, ანუ 1852 წელს.



ოქროყანა

სოფელი ოქროყანა თბილისთან მდებარე უახლოესი დასახლებაა. ვახუშტი ბატონიშვილის რუკაზე დღევანდელი ოქროყანის ტერიტორიაზე სოფელი პაწისია აღნიშნული. „კრწანისსა და წყნეთს შორის პაწისია აღნიშნული. პაწისი ახლა შენარჩუნებული არ არის, მაგრამ ეს ადგილი ახლანდელ ოქროყანას ეუარდება. ოქროყანა კი ძველ წყაროებში დადასტურებული არ არის“ - წერს კ.ხარაძე.

ოქროყანის მაცხოვრებლებში შემორჩენილია სოფელის სახელწოდებასთან დაკავშირებული ასეთი თქმულება - XII საუკუნეში სოფლის გარშემო ყოფილა უამრავი სახნავ-სათესი ადგილი, სადაც მოჰყავდათ პურის ყანები სადაც თავთავები ოქროსფრად დეღაავდა. ერთ დღეს აქ თამარ მეფეს ჩამოუვლია, ულამაზესი ადგილების დათვალიერებისას თითიდან ბეჭედი წაძრობია და როდესაც ერთ-ერთ მხლებელს მეფისთვის პურის თავთავზე წამოცმული ბეჭედი მიუწოდებია, მეფეს აღფრთოვანებულს უთქვამს: აქაურობა ნამდვილი ოქროს ყანააო, აი, ასე წარმოსდგაო ამ დასახლების სახელწოდება.

ოქროყანის ტერიტორიის დიდი ნაწილი თავადი გაბაშვილების მამული ყოფილა. მათ ოროყანაში, ქვედა აგარაკებზე თავისი სასახლე ჰქონიათ. დღეს ამ ადგილზე საჯარო სკოლაა აშენებული. 1893 წელს კონსტანტინე გაბაშვილის შვილიშვილი ნინო პოლტარაცკი ცოლად მოუყვანია ექვთიმე თავაიშვილს. ნინოს დიდი მზითვეი მოჰყოლია ოქროყანაში მამულის სახით, თვით მთაწმინდის პარკიც კი პოლტარაცკების საკუთრება ყოფილა.

თავდაპირველად სოფლის მოსახლეობა აქ მცირერიცხოვანი ყოფილა, ოქტომბრის რევოლუციის შემდეგ იგი სულ სულ 90-მდე ოჯახს ითვლიდა. მათ ძირითად საქმიანობას მესა-

ქონლეობა, მეყვავილეობა და მიწათმოქმედება წარმოადგენდა.

საბჭოთა პერიოდის ხელისუფლებაც არ დარჩენილა ამ ულამაზესი ადგილის მიმართ გულგრილი. ოქროყანა ლავრენტი ბერიასა და სტალინის საყვარელი ადგილი ყოფილა. ბერიას ხელმძღვანელობით გაუმწვანებიათ მთაწმინდის პარკი.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ ოქროყანა თბილისის სამხრეთით უახლოესი სოფელია და ცხადია იგი თბილისთან ერთად ვერ გადაურჩებოდა მტრის შემოსევებს. ამიტომ ამ სოფელში შემორჩენილი არაა ძველი ტაძრები.

ოქროყანა დიდი ხანია თბილისის შეერწყა და 2007 წლიდან იგი ოფიციალურად თბილისის საზღვრებში შემოვიდა თრიალეთის ქედის აღმოსავლეთ კალთაზე მდებარე სოფლებთან ერთად.

ოქროყანის სასაფლაოს ეკლესია



ოქროყანის მოსახლეობაში შემორჩენილია თქმულება, რომ სოფლის ცენტრში, ძველი სასაფლაოს ტერიტორიაზე უძველესი ეკლესია მდგარა,



რომელიც ტრაგიკულ შემთხვევას ემსხვერპლა.

სოფელში ერთ გაჭირვებულ ოჯახს უცხოვრია, რომელსაც უსახსრობის გამო ქალიშვილი გაუშვილებია და მხოლოდ ერთი ვაჟი დაუტოვებია. ბევრი წლების შემდეგ გაშვილებულ ქალიშვილს და ოჯახში დარჩენილ ვაჟს ერთმანეთი შეეყვარებიათ და ჯვრის დაწერა გადაუწყვეტიათ. ჯვრისწერა ოქროყანის ეკლესიაში დანიშნულა. პროცესიის მიმდინარეობის დროს მიწა გახსნილა და ნეფე-პატარძალი მექორწილებით მიწას შთაუნთქავს.

ოქროყანაში ასევე აგებულია:

ა.წერეთლის ქუჩაზე წმინდა გიორგის ნიში



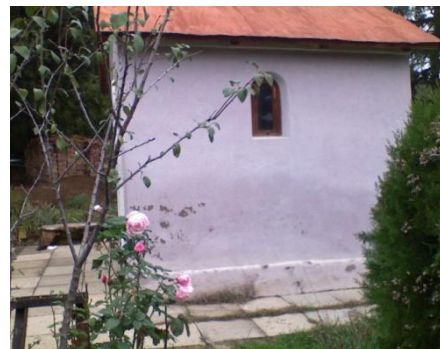
სოფლის შემოსასვლელში უფლის ნიში



თბილისის ქუჩაზე წმინდა მარიამის ნიში



წმინდა გიორგის პატარა ეკლესია





**ქართული, მართლმადიდებლური,
ცენტრალურ-ჯვარგუმბათოვანი
ტაძრის კომპოზიციური სტრუქტურის
ფორმირების მეთოდი**

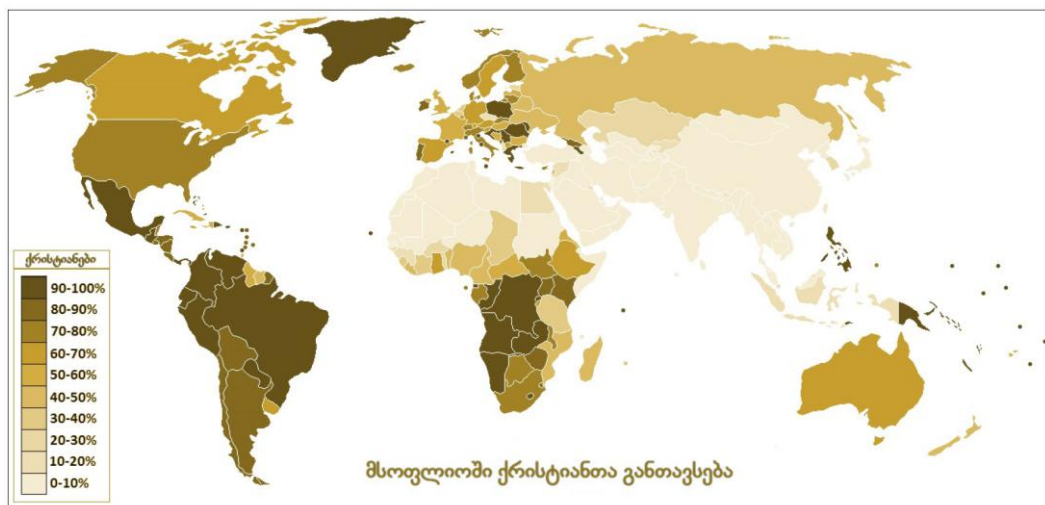
ზურაბ ტიტვინიძე, პროფესორი

შესავალი

ქრისტიანული სარწმუნოების ამ ჭეშმარიტად მსოფლიო რელიგიის (სქემა1) საწყისებიდან (I საუკუნე, პალესტინა) დაწყებული, მისი მრწამსისა და ფილოსოფიის შესატყვისი, ქრისტიანული ტაძრის როგორც ახალი სახეობის საკრალური ნაგებობის წარმოშობის, ჩამოყალიბებისა და მისი განვითარების დინამიკის, ისტორიული სტადიების გაცნობისა და შესწავლის საფუძველზე, ადრექრისტიანული ბიზანტიის, საქართველოსა და აღმოსავლეთის სხვა მართლმადიდებლური ქვეყნების ცენტრალურ-ჯვარგუმბათოვანი ტაძრების, არქიტექტურის გრაფიკული, წერილობითი და ვიზუალური მასალის ანალიზის საფუძველზე, გვინდოდა გამოგვევლინა, დაგვედგინა და შემოგვეთავაზებინა

მართლმადიდებლური დოგმატიკის ფარგლებში, ცენტრალურ-ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის არქიტექტონიკა, ანუ მთლიანის ერთიანი პროპორციის და მის წიაღში ცალკეული შემადგენელი ნაწილების პროპორციული ურთიერთდამოკიდებულებისა და სისტემური თანაარსებობის პროპორციონირების პრინციპების ალგორითმი, დაფუძნებული არა ინდივიდის სუბიექტურ მოსაზრებებზე, არამედ აბსოლუტურად ობიექტურ, მათემატიკური და გეომეტრიული შინაარსის ფორმულირებებზე.

ღვთაებრივი არსის მქონე და სულიერებით გამსჭვალური არქიტექტურის ნათელი მაგალითი, ქრისტიანული მართლმადიდებლური ტაძარი, სამყაროს სიმბოლურ სახონებებს წარმოადგენს. მისი ყოველი ელემენტი სიმბოლიზმითაა გამსჭვალური, დაწყებული ტაძრის ფუნქციონალურ-გეგმარებითი ზონირებიდან, მოცულობით-სივრცითი გადაწყვეტიდან, ექსტერიერის დეკორის არქიტექტურულ-მხატვრული სახის ფორმებიდან და დამთავრებული ინტერიერის ფერწერული ელემენტებით და საეკლესიო-საკულტო ადჭურვილობის იერარქიული განლაგებით ტაძრის წიაღში.



სქემა 1. ქრისტიანთა გავრცელების პროცენტული მაჩვენებელი მსოფლიოში. (ყველასტატისტიკური მონაცემები დაფუძნებულია აღწერის მონაცემებზე)



ქრისტიანული ტაძარი თავისი ელემენტების სამბოლიზმის საშუალებით, ატარებს ინფორმაციას მიკრო და მაკრო (კოსმოსის) სამყაროთა სტრუქტურისა და მათი ურთიერთქმედების თაობაზე, იგი წარმოადგენს სამყაროს როგორც მატერიალურ, ასევე ენერგეტიკულ მოდელსაც და გააჩნია განსაკუთრებული, სულიერი თუ ფიზიკური გავლენა ადამიანის ფსიქიკაზე, გრძობაზე, მის ცნობიერებასა და ქვეცნობიერზე. ყოველივე ამ ზეგავლენათა მნიშვნელოვან ინსტრუმენტს წარმოადგენს სიმბოლიზმი, რადგანაც არამატერიალურის და სულიერის სამგანზომილებიან სივრცეში გადმოცემის, გამოსახვის სხვა საშუალება ვიდრე არის სიმბოლიზმი, არ არსებობს. ნათქვამია „ყოველი უხილავი ხილულშია“.

* * *

ადრექრისტიანული არქიტექტურის მოკლე ისტორია

ადრექრისტიანული არქიტექტურის ჩამოყალიბებისა და ფორმირების ისტორია, პირობითად ორ ეტაპად შეიძლება დაიყოს: კონსტანტინემდელი და კონსტანტინეს შემდგომი პერიოდი. კონსტანტინემდელი პერიოდი ეს არის ხანა, ქრისტიანობის წარმოშობიდან და ვიდრე კონსტანტინეს მიერ ოფიციალური სტატუსის მინიჭებამდე (30-325 წწ.). კონსტანტინეს შემდგომი პერიოდი – კონსტანტინე დიდიდან დაწყებული და ვიდრე რომის იმპერიის დასავლეთ ნაწილის დაცემამდე (476 წ.), კონსტანტინემდელ პერიოდში, მორწმუნე ქრისტიანთა შეკრებები ეწყობოდათემის შექმნულ წევრთა საცხოვრებელ სახლებში, ეგრეთ წოდებულ „ქრისტიანთა სამლოცველო სახლებში“. ბუნებრივია რომ ეს ნაგებობანი, საკრალურივერ იქნებოდნენ, ისინი მხოლოდ მორწმუნეთა შეკრები ს ადგილს წარმოადგენდნენ. ეკლესია ხომ

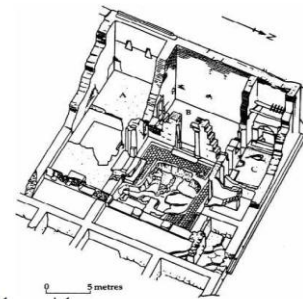
ბერძნულად სწორედ, რომ შეკრებას ნიშნავს (ბერძ. ΕΚΚΛΗΣΙΑ – ვიწვევ, ვკრებ). მოგვიანებით ხორციელდება მცდელობა ამ სახლების ინტერიერის ადაპტაცია დამოუკიდებელ ეკლესიე ბად. პირველი ასეთი „შეკრებათა სახლი“ ქრისტიანული ეკლესია, დათარიღებული 231/235 წწ.) არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილია ანტიკური ხანის, ისტორიულ ქალაქ დურა-ევროპუსში (ბერძ. Δούρα Ευρώπιδος), დღევანდელი სირიის ტერიტორიაზე.



„შეკრებათა სახლი“, ანტიკური ქალაქი დურა ევროპუსში, 231 წ.



„შეკრებათა სახლის“ ინტერიერი



აქსიონომეტრული ჭრილი

სურ. 1. ქრისტიანული თემის «შეკრებათა სახლი» ანტიკური ხანის ქალაქ დურა-ევროპუსში (Dura-Europos), 231 წ. საერთო ხედი, ინტერიერი და აქსიონომეტრული ჭრილი



რომის წარმართულ ხელისუფათა მხრიდან დევნის პერიოდის დადგომამ, განაპირობა ქრისტიანთა არალეგალური მდგომარეობა. განიცდიდნენ რა დევნას, შევიწროებას, ქრისტიანთა თემი სიკვდილით დასჯის შიშით, იძულებული იყო მალულად შეკრებილიყო და ტაძრის როლში კატაკომბები (ნეკროპოლიები) გამოეყენებინა. მიწისქვეშა გალერეების ეს ერთობ რთული სისტემა გარდა რომისაიყო ეფესში, ალექსანდრიაში, სირაკუზებში და იმპერიის სხვა ქალაქებში. მათ შორის უძველესი და ალბათ ყველაზე ცნობილია წმ. კალისტოს კატაკომბებია რომში (II-III სს.).

ახალი გამოწვევების გამოკატაკომბები, განიცდიდნენ ადაპტაციას და მათ შემადგენლობაში თანდათან ჩნდებიან რელიგიური დანიშნულების სხვა და სხვა სათავესოები: ჰიპოგეუმი (ლათ. hypogaeum) მიწისქვეშა ტაძარი, სატრაპეზო, დარბაზი შეკრებებისთვის. კატაკომბებს ჰქონდათ რამდენიმე ვერტიკალური შახტა განათებისა (ლათ. luminare) და აერაციისათვის.

რომის იმპერატორთა რეპრესიული სისტემის შედეგად დაღუპულ ქრისტიანთა და მათ შორის წამებულთა კატაკომბებში დაკრძალვის წესი ქრისტიანებმა II საუკუნეში შემოიღეს. მათ საფლავებზე, ღვთისმსახურების წარმართვის რიტუალური წესი დამკვიდრდა. სწორედ აქედან იწყებს სათავეს წმინდანთა წმინდა ნაწილებზე ლიტურგიის ჩატარების დღესაც ცოცხალი ტრადიცია. დაწყებული IV საუკუნიდან, კატაკომბები თავის ფუნქციას თანდათან კარგავენ და V საუკუნეში აქ დაკრძალვები საერთოდ შეწყდა.



წმ.კალისტოს კატაკომბები ქროში



წმ.კალისტოს კატაკომბები ქროში



პაპთა კუბიკულის რეკონსტრუქცია

სურ. 2-3. წმ. კალისტოს კატაკომბები რომში (იტალ. Catacombe di San Callisto) II-III სს. 21 კმ. სიგრძის გალერიების ოთხ დონიანი სისტემა 15 ჰა-ს მოიცავს. ამ ქრისტიანულ მიწისქვეშედში 0.5 მილიონზე მეტი სარკოფაგია.რომაელთა შორის მრავლად არიან წმინდანები და წამებულნი

სურ. 4. წმ. კალისტოს კატაკომბებში პაპთა კუბიკულის გრაფიკული რეკონსტრუქცია



სურ.5. კონსტანტინე დიდი

ადრექრისტიანული არქიტექტურის მეორე ეტაპი მოიცავს პერიოდს, კონსტანტინე დიდის ეპოქიდან დაწყებული ბიზანტიის დაცემამდე 1453 წლამდე.

IV საუკუნეში იმპერატორ კონსტანტინე დიდის მიერ ქრისტიანობის აღიარებიდან და იმავე საუკუნის დასასრულს თეოდოსუს I-ის მმართველობისას (379-395) ქრისტიანობის ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებიდან, დაიწყო ქრისტიანული ტაძარების ინტენსიური მშენებლობა.

მართალია ვიზანტიის იმპერია წარმოადგენდა რომის იმპერიის მემკვიდრეს და სახელმწიფო ტრადიციების გამგრძელებელს, ის მაინც განსხვავდებოდა ანტიკური რომისგან, რამეთუ ვიზანტია ბერძნული კულტურის მატარებელი იყო და არა ლათინურის, სახელმწიფო რელიგიას, მართლმადიდებლური ქრისტიანობა წარმოადგენდა და არა რომაული პოლითეიზმი, რომელიც ვიზანტიის იმპერიაში აიკრძალა. ბიზანტიური კულტურა და ზოგადად არქიტექტურა, წარმართული ელინიზმისა და ახალი ქრისტიანული კულტურის ერთგვარი შერწყმის შედეგია, მისი ცენტრი კი ორად გაყოფილი რომის იმპერიის აღმოსავლეთი ნაწილის დედაქალაქი, კონსტანტინეპოლი (Nova Roma) გახდა.

ქრისტიანული ტაძრის არქიტექტურული სახე, როგორც არქიტექტურული ტიპი, ფორმირდებოდა ქრისტიანულ დოგმატიკასთან ერთად ბიზანტიასა და IV-VIII საუკუნეების ქრისტიანული აღმოსავლეთის ქვეყნებში და კონკრეტულად საქართველოში. ამავე დროით თარიღდება აქტიური ქრისტიანული ტაძართმშენებლობა წმინდა მიწაზე.

ქრისტიანული სარწმუნოების დოგმატა სისტემის ფორმირების პარალელურად ჩამოყალიბდა სატაძრო ნაგებობათა მიმართ ძირითადი მოთხოვნები:

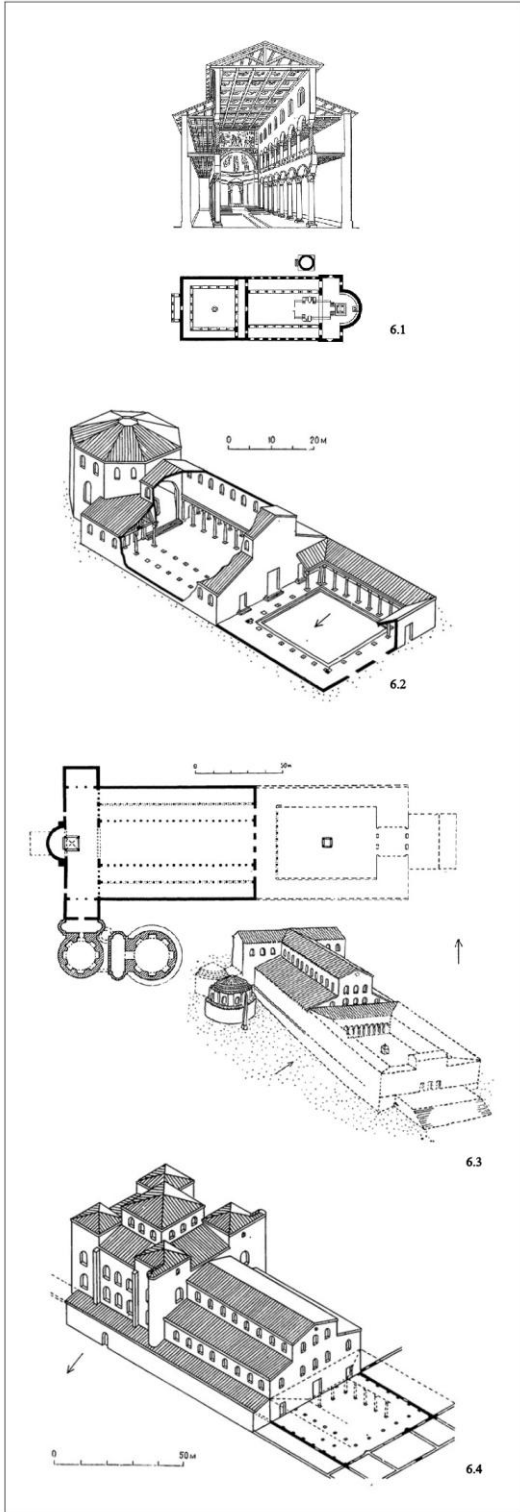
1. ტევადობა – ერთობის, ქრისტიანობის მასებისადმი მიპყრობის და ყველა ცოდვილის გადარჩენის იდეას ასახავდა;
2. ცენტრულობა – თანადაქვემდებარება შიდა სივრცისა ცენტრისადმი, რაც მოისაზრებოდა, როგორც ღმერთი, ქრისტე ყოვლისმპყრობელი (პანტოკრატორი);
3. ერთიანი, განუყოფელი სივრცე – სიმბოლიზირებდა ადამიანთა შორის სულიერ კავშირსა და თანასწორობას ღმერთის წინაშე.

აღმოსავლეთის და დასავლეთის ქრისტიანობის სათავე ერთიანი ტრადიციიდან არის აღმოცენებული, როგორც ღვთისმეტყველების ასევე საკულტო ხუროთმოძღვრების თვალსაზრისით.

თავდაპირველად, ქრისტიანული ტაძრის სახეობის ძიებისას, გვიანი რომის იმპერიის ეპოქაში, საფუძველად დაედოსამოქალაქო ტიპის ნაგებობების სავაჭრო ბირჟისა და სასამართლოს შენობების არქიტექტურული ტიპი ბაზილიკა, რაც განაპირობა იმ ფაქტმა, რომ ნაგებობათა ეს სახეობა იმ დროის ყველაზე მოცულობითი და დიდი ტევადობის გადასურულ ნაგებობის სახეობას წარმოადგენდა. ამდენად ბაზილიკალური ტიპის ნაგებობა საშუალებას იძლეოდა ღვთისმეტყველების პროცესის ჩატარებას დიდი რაოდენობის მრევლთან. სამღვდელოება თავიდანვე ცდილობდა ბაზილიკის ტიპის ნაგებობის არქიტექტურული ფორმის მორგებას ქრისტიანული საკულტო მოთხოვნების დასაკმაყოფილებლად ისე, რომ ტაძრის კონსტრუქცია, მისი მოცულობა, დეკორი, მორგებოდა ქრისტიანული სარწმუნოების ფუნდამენტალურ იდეებს. ბაზილიკის ტრანსფორმაცია სატაძრო ნაგებობათა მიმართ ძირითადი სამი პრინციპის მოთხოვნების შესაბამისად ხორციელდებოდა, მაგრამ თუ დასავლეთის კათოლიკური ეკლესია შემოიფარგლა ბაზილიკის მხოლოდ შიდა სივრცის უმნიშვნელო ცვლილებებით – მის აღმოსავლეთ ნაწილში მართობულად განთავსებული გალერეის, ტრანსეპტის დამატებით, აღმოსავლეთის მართლმადიდებლური ქრისტიანობა პრინციპიალურად განსხვავებული, ახალი ტიპის ნაგებობის შექმნის გზით წავიდა. კერძოდ: ტაძრის აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ



მიმართული გრძივი ნეფი და მისი მართობული ტრანსეპტი, სივრცეში წარმოქმნიდა ჯვარს.



სურ. 6.1. ქრისტიანული ბაზილიკა (გეგმის და ინტერიერის სქემა)

სურ. 6.2. ვიფლიემი (პალესტინა) შობის ბაზილიკა, IV საუკუნის დასაწყისი, აქსონომეტრიული ჭრილი

სურ. 6.3. რომი. წმ. პეტრეს ბაზილიკა 324-349 წწ. გეგმა, საერთო ხედის რეკონსტრუქცია.

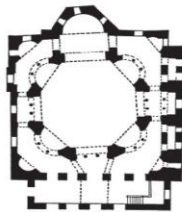
სურ. 6.4. ბაზილიკა ტრირში (რომის კოლონია)

მათ გადაკვეთაზე ცალკემდგომ კოლონებზე ტრომპების ან აფრების საშუალებით გუმბათის ცილინდრული ფორმის ყელი განთავსდა, რომელიც გუმბათით დამშვენდდა. ახალი ტიპის ქრისტიანული ტაძრის ამგვარმა კონსტრუქციულმა გადაწყვეტამ განაპირობა მისი სახელწოდება „ჯვარგუმბათოვანი“ ტაძარი. ამრიგად ადრექრისტიანულ ხანაში ჩამოყალიბდა ქრისტიანული ტაძრის რამდენიმე სახეობა და მათ შორისუგუმბათო (ერთი ან სამნავიანი) და გუმბათიანი ბაზილიკური ტიპი, ცენტრული ტიპი, ცენტრალურ-ჯვარგუმბათოვანი, ჯვარგუმბათოვანი ტიპი და სხვა.

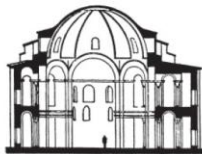




წმინდანების სერგიასა და ვაკხის სახ. ტაძარი. (527-529 წწ.)



გეგმა



ჭრილი

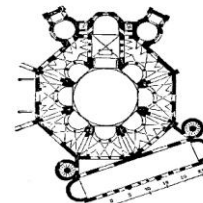
სურ. 7. წმ. სერგი და ბაქოსის (ლათ. **Sergius et Bacchus**) სახ. ტაძარი, კონსტანტინოპოლი). 527-529/536) წწ.

1054 წელს ქრისტიანული ეკლესიის გაყოფამ დასავლეთის (კათოლიკურ) და აღმოსავლეთის (მართლმადიდებლურ) ეკლესიებად, ღვთისმსახურების წესებში განსხვავებათა გაღრმავებამ, განაპირობა დასავლეთ ევროპაში ბაზილიკისა და გუმბათოვანი ბაზილიკის ტიპის ტაძართა გავრცელება, ხოლო აღმოსავლეთის ქრისტიანულ სამყაროში და მათ შორის საქართველოში გავრცელდა ტაძრების ჯვარგუმბათოვანი ტიპი, როგორც ქრისტიანული მართლმადიდებლური ტაძრის ძირითადი სახეობა.

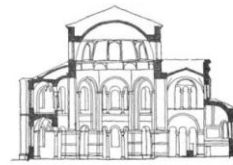
წმინდანების სერგისა და ბაქოსის (ლათ. **Sergius et Bacchus**) სახ. კონსტანტინოპოლის ერთ-ერთი უძველესი ბაზილიკური ტაძარი, აშენებული 527-536 წლებში, ისევე როგორც ქ. რავენას (იტალია)



წმინდა ვიტალეს ტაძარი რავენაში. (526-547 წწ.)
იტალია



გეგმა



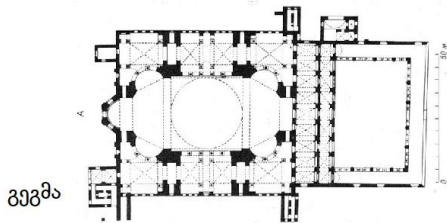
ჭრილი

სურ. 8. წმ. ვიტალეს ტაძარი რავენაში (იტალია) 526-547 წ. (იტალ. **Basilica di San Vitale**)

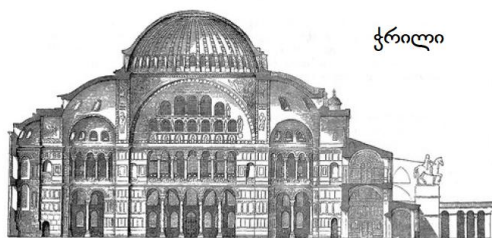
წმინდა ვიტალე მილანელის (იტალ. **Basilica di San Vitale**, 526-547), სახ. ბაზილიკა, ვიზანტიური ხელოვნების მნიშვნელოვანი ძეგლი, დასავლეთ ევროპაში, ითვლება პროტოტიპად ტაძრისა, რომელიც ვიზანტიის „ოქროს ხანის“ ეპოქის სიმბოლო და თავისი მასშტაბურობით ნამდვილი მეგასტრუქტურაა და მართლაც ჭეშმარიტი შედევრი მსოფლიო არქიტექტურის, დიდი იუსტიანე I-ის ბრძანებით 532-537 წლებში აშენებული, კონსტანტინოპოლის აია სოფიას (ბერძ. **Αγία Σοφία**,) ქრისტიანული საპატრიარქო ტაძარი (გუმბათოვანი ბაზილიკა) ათას წელზე მეტ ხანს ყველაზე დიდი ტაძარი იყო ქრისტიანულ სამყაროში (h=55.6 მ. d= 31 მ.), ვიდრე რომში წმ. პეტრეს ტაძარი აშენდებოდა.



კონსტანტინოპოლის აია სოფიას ტაძარი (დღევანდელი სტამბული)

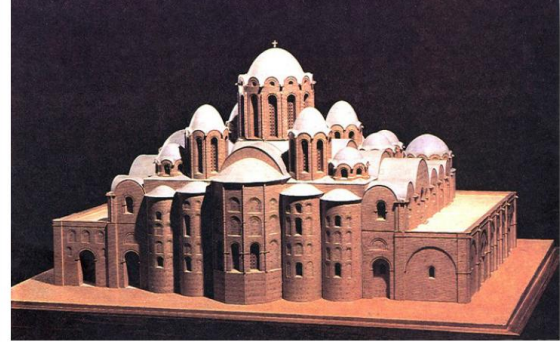


გეგმა

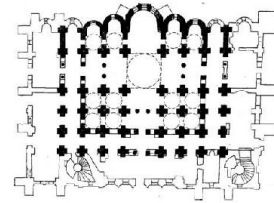


ჭრილი

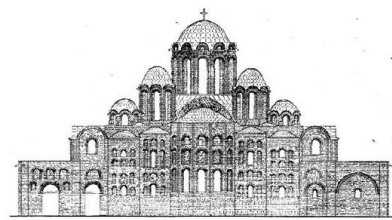
სურ. 9. ბიზანტიის ოქროს ხანის სიმბოლო კონსტანტინეპოლის აია სოფიას (ბერძ. Αγία Σοφία) ტაძარი. მიეკუთვნება გუმბათოვანი ბაზილიკის სახეობას. (დღევანდელი სტამბული).



კიევის წმ.სოფიის ტაძრის მოდელი პირვლანდელი სახით, რეკონსტრუქციამდე (XI ს - ის 20-30 წწ). უკრაინა



გეგმა



ჭრილი

სურ. 10. კიევის წმინდა სოფიის ტაძრის მოდელი პირვლანდელი სახით, რეკონსტრუქციამდე, (XI ს-ის 20-30 წწ.) უკრაინა.

საკრალური გეომეტრიის ნიშნები ქართულ სატაძრო ხუროთმოძღვრებაში

დიდი ქართველი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე, აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილი (1876-1940 წწ.) მისი გარდაცვალებიდან ექვსი წლის შემდგომ 1946 წელს გამოცემულ ნაშრომში „მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში“, გამოთქვამს მოსაზრებას: თუ შესწავლილი არ გვექნება ქართული

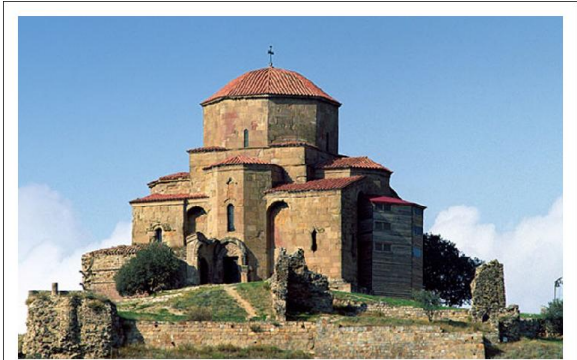


ხუროთმოძღვრების ნაგებობათა ზოგადი და ცალკეული ნაწილების პროპორციების, სიმეტრიისა და შეფარდებების მათემატიკური ფორმულები, თუ შესწავლილი არ გვექნება ძველი, შეუძლებელი გახდება ამ დარგის ხელოვნების სათანადო სიღრმით შეფასება და ახალი ქართული ხუროთმოძღვრების განვითარებისთვისაც მტკიცე საფუძვლის შექმნა უამისოდ ამო გარჯა იქნება“. 70 წლის წინ, მის მიერ დაფიქსირებულ ამ მოსაზრებას, არამც თუ არ დაუკარგავს მნიშვნელობა, არამედ „ეს მოწოდება კიდევ უფრო აქტუალურად ეღერს დღეს, როცა ქართული

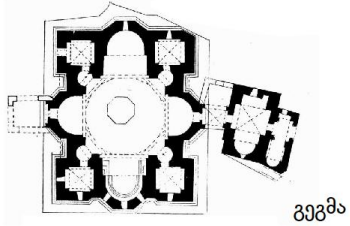
საეკლესიო ხუროთმოძღვრება ახალი აღმავლობის გზაზეა“, ციტატა პროფესორ ჰ. მოსულიშვილის წიგნიდან „ქართული ხუროთმოძღვრული ძეგლების სტრუქტურა“.

ივანე ჯავახიშვილი, ზემოთ ხსენებულ მის ნაშრომში წერს: „ეკლესიას თავისი გეგმა მოეპოვებოდა, სამლოცველოს – თავისი. სხვა ნაგებობასაც დანიშნულებისა და მიხედვით სხვანაირი გეგმა უნდა ჰქონოდა. შენობის აგება იწყებოდა მას შემდეგ, როდესაც გეგმა არსებობდა. ამის შესახებ ჩვენ სრულიად გარკვეული ცნობები გვაქვს. ბასილ ზარზმელს აქვს აღნიშნული და გიორგი მერჩულის თხზულებითგანაც ჩანს, რომ არამც თუ გეგმა ჰქონდათ ზოგადად წარმოდგენილი, არამედ მოდელსაც – კი აკეთებდნენ წინასწარ“.

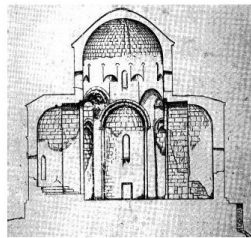
ჩვენთვის უადრესად საინტერესოა რა ცოდნას ფლობდნენ ქრისტიანული ტაძრის მშენებელი ჩვენი წინაპარნი. კიდევ უფრო საინტერესოა ამ ცოდნის წარმომავლობა. ქართველი ისტორიკოსის, „ამბავთა მწერლის“ (პ. ინგოროყვას თანახმად VIII საუკუნის მოღვაწე), ლეონტი მროველი ი ს მიხედვით, IV საუკუნის 30-იან წლებში მეფე მირიანმა ქართლში გამოაცხადა რა სახელმწიფო რელიგიად ქრისტიანობა, მან ბიზანტიის იმპერატორს კონსტანტინე დიდს, ქვით-ხუროთა გამოგზავნა სთხოვა. როგორც სჩანს იმპერატორმა მეფის თხოვნა შეასრულა და საქართველოში ვიზანტიიდან ჩამოსულმა მშენებლებმა რამდენიმე რეგიონში (წუნდა, მანგლისი, ერუშეთი) მართლაც ააშენეს ქრისტიანული ტაძრები, თუმცა ისინი უამთა სვლას ვერ გადაურჩნენ. სავარაუდოდ გარკვეული ცოდნა, ტაძრის მშენებლობის გაზიარებული იქნა და სწორედ ამ პერიოდიდან, IV საუკუნიდან იღებს სათავეს თვითმყოფადი ქართული ქრისტიანული საეკლესიო ხუროთმოძღვრება და აღგება განვითარების საკუთარ გზას.



მცხეთს ჯვარი 586/87-604 წწ.

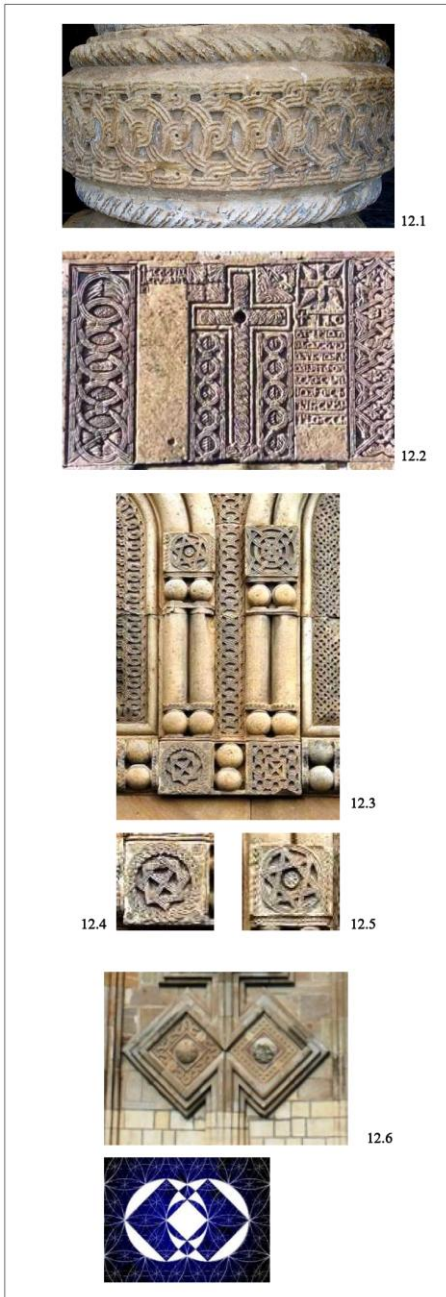


გეგმა



ჭრილი

სურ. 11. მცხეთის ჯვარი 586/87– 604წწ.



სურ. 12.1 გელათის სამონასტრო კომპლექსი XII ს.;
 სურ. 12.2 კუმურდო X ს.;
 სურ. 12.3 ერთაწმინდა XIII ს.;
 სურ. 12.4 / 13.5 ერთაწმინდა (ფრაგმენტი) სტატიკური და დინამიური კვადრატები;
 12.6 სამთავისი XI ს. „ტყუპი“ დინამიური კვადრატები;
 სურ. 12.7 დინამიური კვადრატები ჩახაზული ვესიკა პისკისში.

სურ. 14. მცხეთის საკათალიკოსო ტაძარი სვეტიცხოველი, XI ს. – ფრესკის ფრაგმენტები.

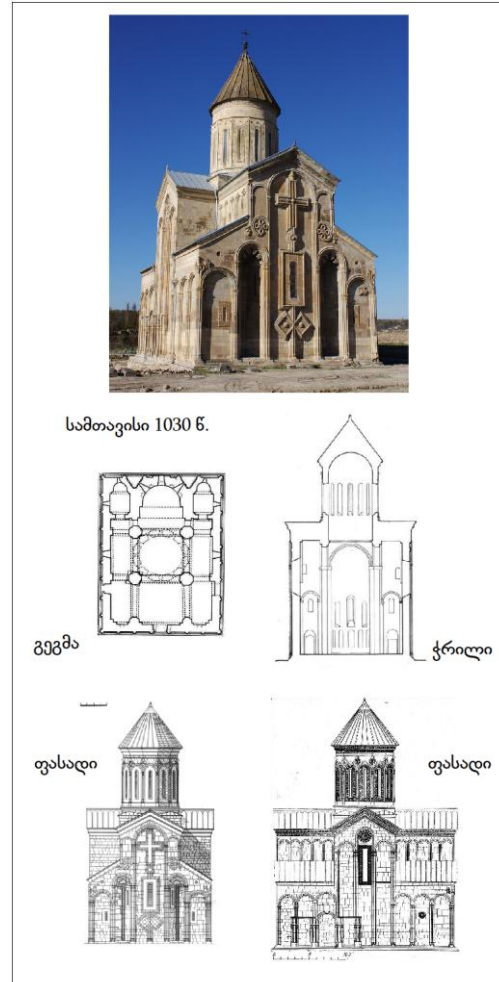


„საკრალური გეომეტრია“ (SACRED GEOMETRY) კაცობრიობის ისტორიის მსვლელობისას, გამოიყენებოდა ყველა დროში და ყველა მსოფლიო რელიგიებში, ფილოსოფიაში, არქიტექტურაში, ხელოვნებაში, მუსიკაში, ფერწერასა და იკონოგრაფიაში, როგორც კოსმოსის ღვთაებრივი პროპორციონირების გეომეტრიული ინტერპრეტაცია, როგორც სამყაროს მოწესრიგებულობის გამოსახვის ფორმა. მისი როლი ათასწლეულების მანძილზე, იყო და დღესაც არის უაღრესად მნიშვნელოვანი სხვადასხვა კულტურათა ცხოვრებაში. ვფიქრობ, ამ მხრივ, არც ქართული ხუროთმოძღვრული თუ იკონოგრაფიული კულტურაა გამონაკლისი.

ქართული მართლმადიდებლური ტაძრების ფასადებზე, ქვაში გამოკვეთილ დეკორატიულ ჩუქურთმათა ნახატებში, ადვილად იკითხება საკრალური გეომეტრიის ღვთაებრივი სიმბოლოები (გელათი, კუმურდო, ერთაწმინდა, წულგულაშენი და სხვა. სურ. 13).

საკრალური გეომეტრიის ღვთაებრივ სიმბოლოებს, ტაძართა ინტერიორშიც ვხედავთ ფრესკებზე გამოსახულს (სვეტიცხოვლის საკათედრო ტაძარი, გელათი. სურ. 14).

ქრისტიანული ტაძრის არქიტექტურა, თავისი საკრალური შინაარსით, ღვთის ხილული წყალობაა, რომელმაც თავის არსში შეკრიბა ყოველივე ის საუკეთესო, რაც არის საკრალურ გეომეტრიაში, მეტაფიზიკაში, კოსმოლოგიასა და განსწავლულ უდიდეს განმანათლებელთა სწავლებაში. ისტორიული ტაძარი, როგორც ღვთაებრივი არქიტექტურის ნაწარმოები, განიხილება არა მარტო როგორც ხუროთმოძღვრული ძეგლი, არამედ როგორც საგანძური ერთგვარი გაშიფრული ცოდნისა, რომელიც ადამიანს უხსნის მის დანიშნულებას და აწვდის საიდუმლო ინფორმაციას სამყაროს მოწყობის თაობაზე.



სურ. 12. სამთავისი. საქართველოში 1030 წელს აშენებული სამთავისის ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის შემდეგ რეაასი (800) წლის განმავლობაში ცენტრალურ-გუმბათოვანი ტაძრის სხვა ტიპი საქართველოში არ შექმნილა. (იხ. პარმენ ზაქარაია 5 [გვ.27-28]).

XI საუკუნის ჯვარგუმბათოვანი - სამთავისის ტაძარი, გამორჩეულია, ერთის მხრივ ტაძრის გეგმის ნოვატორული გადაწყვეტით, რამაც ფაქტიურად ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის ახალ ტიპს ჩაუყარა საფუძველი და მეორეს მხრივ – მის უნიკალობას განაპირობებს ნაგებობის, როგორც ერთიანი სტრუქტურის, პროპორციათა ზედმიწევნითი სრულყოფილება. მისი პირვანდელი სახით გადარჩენილი და ჩვენამდე



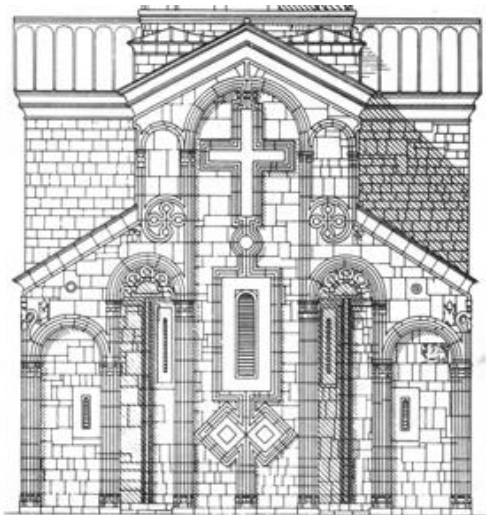
მოდწეული აღმოსავლეთ ფასადის დეკორი, ყოველთვის განსაკუთრებული აღფრთოვანებისა და ყურადღების საგანს წარმოადგენდა და დღემდე ეს ასეა. საკურთხეველის კედლის ფასადის გარე დეკორის ღირსება, ძირითადად მისი მაღალ-მხატვრული და კომპოზიციური ღირებულებით განისაზღვრებოდა, თუმცა შეიძლება ითქვას, რომ ამ დეკორის, მთავარი ღირსება, მისი შინაარსი და მნიშვნელობა, თითქმის ათი საუკუნის მანძილზე ჩვენი ყურადღების მიღმა რჩებოდა.

და მაინც რა დარჩა ჩვენი ყურადღების მიღმა?

სამთავისის აღმოსავლეთის კედლის დეკორი, ცისკენ მიპყრობილი ანთებული სანთლის აღის მსგავსად, ზეცისკენ არის მიმართული ვერტიკალურად ვითარდება ქვემოდან ზევით, მიწისპირა ცოკლიდან ფრონტონის წვერისაკენ. კომპოზიციის შემადგენელი თვითოეული კომპონენტი ვფიქრობთ, რომ კონკრეტული ინფორმაციის მატარებელი უნდა იყოს. კომპოზიციის საწყისი, მიწასთან ყველაზე ახლოს განთავსებული ფიგურა ორი ერთმანეთს შერწყმული და დინამიურ მდგომარეობაში გამოსახული „ტყუპი“ კვადრატების ჩუქურთმაა, ამ ფიგურის ზევით სარკმელია, რომელიც მართკუთხა ფორმის არშით არის გარშემოვლებული. ამას მოყვება შედარებით მცირე ზომის, მოცულობითი სფერული ფიგურა, ე.წ. ვარდული, რომლის ზევით ჯვარია გამოსახული. ვერტიკალური კომპოზიციის ოთხივე კომპონენტი ნახევარწრიული, თაღისებრი კარნიზით არის დაგვირგვინებული.

რას უნდა ნიშნავდეს ყოველივე ეს. კომპოზიციის საწყისი, შედგენილი ფიგურა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ორი ერთმანეთს შერწყმული და დინამიურ მდგომარეობაში გამოსახული „ტყუპი“ კვადრატებია. თუ თითოეულ მათგანს წრეწირებს შემოვაგვლებთ, რომელთა ცენტრები კვადრატების ცენტრებს

რებს დაემთხვევა, მივიღებთ საცრალური გეომეტრიის უმნიშვნელოვანეს პოსტულატს ვესიკა პისკისი-ს (Vesica Piscis) ე.წ. „თევზის ბუშტის“ გამოსახულებას. ეს ფიგურა ღვთაებრივი გეომეტრიის ხუთივე თანაფარდობას შეიცავს და სიმბოლურად სამყაროს შექმნის მეორე დღეს აღწერს. ის რომ ეს ფიგურა საწყის, ერთგვარ ფუნდამენტალურ პოზიციაზეა გამოსახული, ვფიქრობთ მრავლისმეტყველი ინფორმაციის შემცველი ფაქტია ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის პროპორციათა თანაფარდობის სისტემის ასპექტში.



სურ. 15.სამთავისის აღმოსავლეთ ფასადის დეკორი

მეორე ფიგურა, საკურთხეველის ცენტრალური სარკმელის სწორხაზოვანი ჩუქურთმით შემომსახლდვრელი მართკუთხედი, თუმცა ლოგიკით მომრგვალებული საკმელი ასევე მომრგვალებული არშით უფრო უნდა ყოფილიყო შემოფარგლური, მაგრამ ოსტატმა ის სწორკუთხა გააკეთა, რატომ? თუ ამ მართკუთხედის გვერდების პროპორციას გავეცნობით და გაგაანალიზებთ, ვნახავთ, რომ მართკუთხედის დიდი გვერდი (სიმაღლე) ორჯერ მეტია მის მცირე გვერდზე, ანუ ეს სწორკუთხედი ორი კვადრატისაგან შედგება. ამგვარი მართკუთხედის დიაგონალი კი



√5-ის ტოლია. ეს პირდაპირი მითითებაა თუ რა პრინციპებია ჩადებული ტაძრის პროპორციებში. პირველ რიგში შესაძლებელი ხდება სამთავისის პირვანდელი (XV საუკუნეში გუმბათის ჩამონგრევამდე) სიმაღლის დადგენა.

რას უნდა ნიშნავდეს, მხატვრული ღირებულების თვალსაზრისით, ტაძრის გუმბათქვედა ნაწილის თითქმის ცენტრში, სარკმელსა და ჯვარს შორის განთავსებული, თითქოს კედლიდან ამოსულიაო, ნახევარი სფეროს ფორმის წერტილოვანი ფიგურა, ძნელი სათქმელია. იმას ხომ არა, რომ წერტილიდან დაიწყო ყველაფერი (დიდი აფეთქება). თუმცა ერთი რამ ნათელია რომ ამ სფერული, „წერტილის“ მასშტაბის ფიგურეს აქ არსებობა შემთხვევითობა არ არის და ვფიქრობთ, რომ მას დიდი ალბათობით გარკვეული საკრალური დატვირთვა უნდა ჰქონდეს.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან შესაძლებელია გამოვიტანოთ დასკვნა, რომ რომ სამთავისის ხუროთმოძღვარი, არამარტო იცნობდა ღვთაებრივი გეომეტრიის პოსტულატებს, არამედ გამოიყენა ისინი სამთავისის ტაძრის აგებისას და ეს ჩუქურთმა ერთგვარი შიფრული გზავნილია, საიდუმლო ინფორმაცია იმის თაობაზე, რომ ტაძრის პროპორციები საკრალური გეომეტრიის სწავლების შედეგს წარმოადგენს. საიდან ჰქონდა ქართველ ოსტატს, ქვათხუროს ეს ცოდნა. აქ ხომ ისეთ მათემატიკურ ირაციონალურ რიცხვებთან გვაქვს საქმე, როგორცაა √2, √3 vesica piscis, √5, φ და π. ამ რიცხვებით მანიპულირება მათემატიკის ორდინალური ცოდნით, ვფიქრობთ ძნელად თუ მოხერხდებოდა. ამ კითხვაზე პასუხი, შემდგომი კვლევის საგანი და მომავლის საქმეა, ხოლო რაც შეეხება სამთავისის ტაძრის პროექტირებისას, საკრალური გეომეტრიის გამოყენებას, ამ თემაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი.

ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის პროექტირების ალგორითმი

პროპორციონირების შემოთავაზებული მეთოდი



ქართული ეროვნული თვითყოფადობისა და თვითშეგნების ჩამოყალიბების, შენარჩუნებისა და განმტკიცების საქმეში საქართველოს ეკლესიას უდიდესი ღვაწლი მიუძღვის ქვეყნისა და ქართველი ერის წინაშე. მისი როლი ერის სულიერების ამაღლებაში დღესაც აქტუალურია. ღვთისმსახურება საკრალური აქტია, რომელიც ტაძარში წარმოებს, ამიტომ თანამედროვე მართლმადიდებლური ტაძრის არქიტექტურა უნდა იქმნებოდეს უპირველესად ქრისტიანული დოგმატიკის ფარგლებში და იმ გაკვენათა გათვალისწინებით, რომლებსაც სალოცავი ისტორიულად ახდენდა და დღესაც ახდენს ადამიანის ჯანმრთელობაზე, მის ბედზე და ფსიქიკურ თუ სულიერ მდგომარეობაზე. ტაძარი საკრალური არქიტექტურული ნაწარმოებია, ის ინსტრუმენტი, რომლის საშუალებითაც იხსნება უხილავი ნიშნები ღვთიური არსებობისა და სწორედ მასში და მის გარშემო გენერირდება ადამიანის თვითრეალიზაციისათვის განსაკუთრებული ენერგია, რომელიც ხმარება ადამიანის გონს ზეცნობიერის წვდომაში.

ჩვენი მცდელობა, წინამდებარე ნაშრომის სახით, მდგომარეობს იმაში, რომ გამოგვევლინა ქართული, მართლმადიდებლური, ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის არქიტექტონიკა (ძვ. ბერძ. ἀρχιτεκτονική) ანუ ამ საკრალური



ნაგებობის აგების ხელოვნება, ჩამოგვეყალიბებინა ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის პროექტირებისათვის სტრუქტურული და სისტემური ალგორითმი, მისი მთავარი და ძირითადი პრინციპი, რომელიც განაპირობებდა მისი ცალკეული ნაწილების ერთ მთლიან კომპოზიციურ, მონუმენტალურ და მხატვრულ სტრუქტურად ჩამოყალიბების საერთო სისტემას, და უზრუნველყოფდა ტაძრის განსაკუთრებულ, ენერგეტიკულ-ვიბრაციულ პოტენციალს, რაც საშუალებას მოგვცემდა შეგვექმნა იმ სახის ჯვარგუმბათოვანი ტაძრი, რომლის არქიტექტურულ ფორმათა მზერა, მსგავსი იქნებოდა ესთეტიკური იდეალური თანაზიარებისა, რომელსაც მიჰყავართ შეგნების ერთგვარი გარდასახვისკენ და სულიერებისაკენ.

პროპორციათა ჰარმონია, სინათლე და ფერი, გარემოსთან კავშირი, ენერგეტიკული ეფექტურობა და გეომეტრიულ ფორმათა თანაზომიერება – ყოველივე ეს სასიკეთო ზეგავლენას ახდენს ადამიანის სულზე.

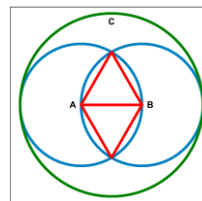
სიმბოლიზმი

ქრისტიანული ტაძრების მშენებელმა ჩვენმა წინაპრებმა იცოდნენ, რომ გარკვეული ფორმის, ზომისა და პროპორციის მქონე ქრისტიანული ტაძრების არქიტექტურა, წარმოადგენს ღვთაებრივი, კოსმიური ენერჯის ერთგვარ გამტარს ჩვენს მიწიერ სამყაროში და რომ ტაძრების არქიტექტურა შესაძლებელს ხდის ადამიანის სულიერ კავშირს ღვთაებრივ ენერჯიესთან. შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანული ტაძარი, თავისი საკრალური არქიტექტურით, შუასკნელის ზესკნელთან კავშირს განაპირობებს. ვფიქრობთ, რომ ქართული მართმადიდებლური ტაძრების კომპოზიციური სტრუქტურის ისტორიულად ჩამოყალიბებული სახის შენარჩუნება, ახალი ტაძრების მშენებლობისას, განპიროვნებულია მათი ამ საკრალური თვისებების შესანარჩუნებ-

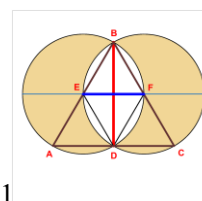
ლად, რომელთა გარეშე ტაძარი დაკარგავდა ღვთაებრივ თვისებებს და გადაიქცეოდა ჩვეულებრივ ნაგებობად.

როგორც გრამატიკა იცავს და ინახავს ზოგადად ენას, ასევე ქრისტიანული დოგმატი უფროხილდება და ინარჩუნებს მართმადიდებლური ტაძრის საკრალურ არსს, მის მისიას იყოს გამტარი ფიზიკურსა და სულიერ სამყაროს შორის.

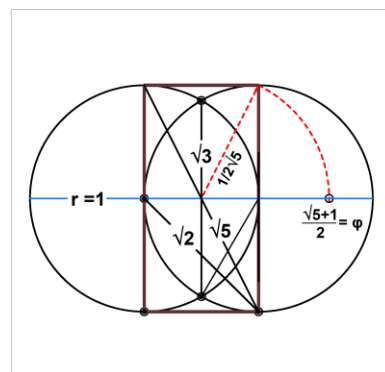
ქრისტიანული ტაძრის ერთიანი კომპოზიციური სტრუქტურა რამდენიმე ძირითად შემადგენელს მოიცავს. თითოეულ მათგანს საკუთარი ფორმა და სიმბოლური დატვირთვა გააჩნია. ტაძრის გუმბათქვედა კუბური მოცულობა დედამიწასთან ასოცირდება, კუბისებურ მოცულობაზე, ცენტრში განთავსებული ცილინდრული ფორმის მოცულობა დაგვირგვინებული გუმბათით – ზეცის სიმბოლოს წარმოადგენს



15.1



15.2



15.3

სურ. 15.1. ვესიკა პისკისი (Vesica piscis);
 სურ.15.2. ვესიკა პისკისი – ინვერსია;
 სურ. 15.3. ვესიკა პისკისი და საკრალური გეომეტრიის პოსტულატები.



ეს კომპოზიცია განასახიერებს ქრისტიანული სარწმუნოების ძირითად მრწამსს, ზეციურის ანუ სულიერის და მიწიერის ანუ მატერიალურის ერთიანობას და იგი კანონიკური გახდა ზოგადად მართმადიდებლური ეკლესიისათვის და ქართული მართმადიდებლური ეკლესიისათვის განსაკუთრებით.

ადამიანი, რომელსაც არა აქვს წარმოდგენილი ძალები რომლებიც ძვეს გეომეტრიულ ფორმებში, ვერ წარმოუდგენია, რომ მათი საშუალებით ის კონტაქტირებს ფანტასტიკურად მდიდარ ინფორმაციულ-ენერგეტიკულ სამყაროსთან, მოკლებულია მიწიერი და კოსმოსური ენერგიების შეთვისების საშუალებას.

საკრალური (ღვთაებრივი) გეომეტრია (ლათ. Sacralis - წმინდა, სიწმინდით გამსჭვალური, ღვთაებრივად აღიარებული) განიმარტება, როგორც ძველი მითოლოგიისა და რელიგიის გეომეტრიული წარმოდგენების სინთეზი - სამყაროს სივრცითი მოწყობისა და მისი ფორმების შესახებ, სიცოცხლის საფუძველში მყოფი ამ ფორმებისმთელსა და მათ ნაწილებს შორის პროპორციული თანაფარდობის შესახებ. საკრალური (ღვთაებრივი) გეომეტრია უძველესი, წარდგენილი ცოდნაა მსოფლიო წესრიგისა კოსმოსში და იდეა ჰარმონიული ურთიერთობისა სოციალურ ყოფაში.

საკრალური გეომეტრია - სამყაროს და ადამიანის შემეცნების გზაა. მისი ფილოსოფია, სულიერების ზრდის მნიშვნელოვანი საშუალებაა და მისი უბრალო ჭეშმარიტების გაგებასაც კი მიყვარათ ჩვენი შემეცნების ერთგვარ გახსნასთან, რეალობის აღქმის არა ზედაპირულ, არამედ ფუნდამენტალურ ხედვასთან, რაც ადამიანის შემეცნების განვითარების შემდგომ, ხარისხობრივად აღმატებულ ნაბიჯს წარმოადგენს.

ინვერსია

ქრისტიანული სუროთმოდვრული ძეგლების საკრალური, ღვთაებრივი არსი ასახულია ქრისტიანული ტაძრის მოცულობით-სივრცით გადაწყვეტაში. მის ძირითად სიმბოლურ საფუძველს წარმოადგენს სამკუთხედი - ფიგურა, რომელიც სიმბოლიზირებს ქრისტიანული სარწმუნოების ძირითად მრწამსს, ინვერსიას (ლათ. inversio - გადაადგილება, გარდაქმნა), გადასვლას ამქვეყნიურიდან იმქვეყნიურში, ცხოვრების გზას მატერიალური სამყაროდან სულიერების სამყაროში (სურ.14.2).

3.1. ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის გუმბათქვედა კუბისებრი მოცულობის ფასადთა ფრონტალური სიბრტყეების განივი, მაღლივი და გრძივი გაბარიტები

3.1.1. გუმბათქვედა მოცულობის განივი ($\alpha = \text{CONSTANTA}$) გაბარიტი

წინამდებარე ნაშრომში, შემოთავაზებული მეთოდის თანახმად, ცენტრალურ-ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის მოცულობით-სივრცითი პროპორციები პირდაპირ დამოკიდებულებაშია მის განივ ზომასთან, უშუალოდ მასზეა დაქვემდებარებული და მისგან გამომდინარეობს ტაძრის ნებისმიერი სხვა ვერტიკალური თუ ჰორიზონტალური სიდიდე. ტაძრის განივი ზომა, პროექტირების ეტაპზე მისი გეგმარებითი და მოცულობით-სივრცითი სტრუქტურის ჩამოყალიბების საფუძველი ხდება, ამიტომ ის განიხილება როგორც კონსტანტა (ლათ. constanta - მუდმივი, უცვლელი), პროექტირების ნებისმიერ ეტაპზე.

კონსტანტის თუნდაც უმნიშვნელო ცვლილება (პლიუსის ან მინუსისკენ) გამოიწვევს მთლიანად ტაძრის და მისი შემადგენელი ყველა დანარჩენი ნაწილების ზომების შეცვლას, თუმცა



თანაფარდობა ნაწილებს შორის დაამ-
ნაწილებისა ერთიან ტაძართან მიმარ-
თებაში არ შეიცვლება და ტაძრის
კომპოზიციური სტრუქტურის ფორმატი
ნებისმიერ შემთხვევაში დარჩება უცვ-
ლელი. აღნიშნული, წინამდებარე მეთო-
დის უმთავრეს და მნიშვნელოვან
თვისებად მიგვაჩნია.

პროპორციონირების წარმოდგე-
ნილი მეთოდის თანახმად, როგორც
უკვე აღვნიშნეთ, მომავალი ტაძრის
ნებისმიერი გაბარიტებიდან, განვიგვერ-
დის ზომა შერჩევითა და განისაზ-
ღვრება პროექტირების საწყის ეტაპზე.
მაგრამ როდესაც ის უკვე განსაზღვ-
რულია და ცნობილი, მისი ციფრული
მნიშვნელობა (მეტრულ სისტემაში),
წარმოდგენილი მეთოდის კონცეფციის
თანახმად, მიიჩნევა როგორც კონსტან-
ტა და ამის შემდგომ ტაძრის ყველა
სხვა ზომა მასზეა დამოკიდებული,
მისგან გამომდინარეობს და მისგანვე
იწარმოება.

დასაპროექტებელი ტაძრის სიგანე
პირობითად აღვნიშნოთ a ასონიშნით
და ჰორიზონტალურ წრფეზე (სქემა 1).
მოვნიშნოთ $B = a = constant$ -ს ტოლი
მონაკვეთი და მივანიჭოთ მას შერჩევი-
თი ფიზიკური სიდიდე მეტრებში,
მაგალითად $a=11.40$ მეტრი.

3.1.2. ტაძრის გუმბათქვედა მოცულობის სიმაღლე (h_1)

განვსაზღვროთ ტაძრის კომპო-
ზიციის ისეთი მნიშვნელოვანი სიდიდე,
როგორცაა გუმბათქვედა ე.წ. „კუბი-
სებრი“ მოცულობის სიმაღლე და
აღვნიშნოთ ის h_1 ასონიშნით ჰორი-
ზონტალურ წრფეზე (სქემა 1) უკვე
მონიშნულ ტაძრის განივი გაბარიტის
 $AB=a$ -ს ტოლი მონაკვეთის შუა Q წერ-
ტილში ავღმართოთ მართობული QQ'
წრფე და დავარქვათ მას Y დერძი.
ავაგოთ $ACDB$ კვადრეტი a -ს ტოლი

გვერდებით. მიღებული კვადრატის AD
და BC დიაგონალების გადაკვეთის Z
წერტილზე გაავალოთ ჰორიზონტალუ-
რი ab წრფე. $ACDB$ კვადრეტი გაიყო
ოთხ ერთმანეთის ტოლ კვადრატებად,
რომელთა გვერდები $\frac{1}{2}a$ -ს ტოლია. Y
დერძი $ACDB$ კვადრატს ორ ტოლ
 $ACZ'Q$ და $QZ'DB$ მართკუთხედებად
ჰყოფს. ამ მართკუთხედების გვერდები
 $\frac{1}{2}a$ -ს და a -ს ტოლია. თითოეული მართ-
კუთხედი ორ-ორი ტოლი კვადრატე-
ბისგან შედგება და წარმოადგენენ ე.წ.
„ორკვადრეტიან“ მართკუთხედებს. ცნო-
ბილია, რომ „ორკვადრეტიანი“ მართ-
კუთხედის დიაგონალი ისე შეეფარ-
დება მცირე გვერდს, როგორც $\sqrt{5}$
შეეფარდება 1-ს, ანუ $QC : AQ = \sqrt{5} : 1$,
აქედან $QC = AQ \times \sqrt{5} = \frac{1}{2}a\sqrt{5}$.

თუ მსგავსი მართკუთხედის მცი-
რე გვერდს აღვნიშნავთ 1-ით, მაშინ
დიდი გვერდი 2-ის ტოლი იქნება. პიტა-
გორეს თეორემის თანახმად ჰიპოტენუ-
ზა ტოლია $1^2+2^2 = \sqrt{1+4} = \sqrt{5} = 2.2360679...$,
და წარმოადგენს ირაციონალურ, აღ-
გებრულ რიცხვს. საინტერესოა, რომ ამ
ორი სიდიდის ($\sqrt{5}$ და 1) საშუალო
არითმეტიკული ოქროს კვეთის ϕ -ის
ტოლია. $(\sqrt{5}+1) : 2 = (2.236+1) : 2 = 3.236 : 2$
 $= 1.618 = \phi$. ტრიგონომეტრიული ფუნ-
ქციით ϕ წარმოვიდგებთ:

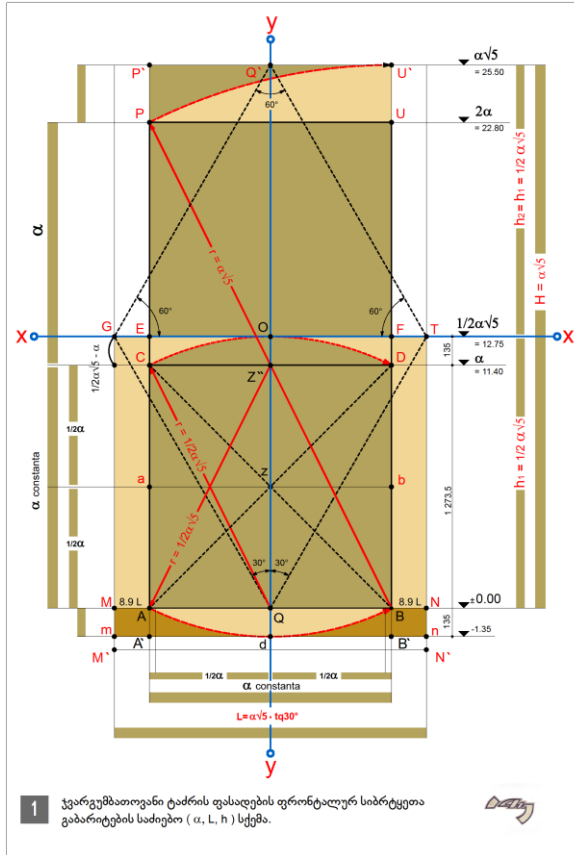
$$\phi = 2 \cos \frac{\pi}{5} = 2 \cos 36^\circ.$$

ოქროს პროპორცია – გეომეტრიუ-
ლი წონასწორობის წერტილია, რო-
გორც მთელსა და მის ნაწილებს
შორის, ასევე მთელის ნაწილებს შო-
რისა. ამდენად ის ერთგვარი იდეა-
ლური კონსტანტაა, ობიექტის, სისტე-
მის ან პროცესების განვითარებისთვის.

$\sqrt{5}$ და ϕ – საკრალური
გეომეტრიის ხუთ მისტიკური
თანაფარდობათა შორისაა, რომელნიც
ღვთაებრივი გეომეტრიის აგებათა
საფუძველს წარმოადგენენ. ჰარმონიის



მათემატიკური გამო სახელებაა, ხოლო $\sqrt{5}$ სტიმულირებს ვიბრაციულ ტალღებთან მუშაობას.



სქემა 1. ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის ფასადების ფრონტალურ სიბრტყეთა გაბარიტების საძიებო (α, L, H) სქემა

იმისათვის, რომ განვსაზღვროთ ტაძრის გუმბათქვედა მოცულობის სიმაღლე h_1 - QC დიაგონალს მივანიჭოთ რადიუსის ($QC = r$) ფუნქცია და Q წერტილიდან $r = \frac{1}{2}\alpha\sqrt{5}$ სიდიდის რადიუსით შემოვსაზოთ CD რკალი, რომელიც Y ღერძს გადაკვეთს O წერტილში. ამგვარად, Y ღერძზე მივიღეთ QO ვერტიკალური სიდიდე და პროპორციონირების შემოთავაზებული მეთოდის თანახმად, ამ სიდიდით განისაზღვრება ტაძრის გუმბათქვედა „კუბისებრი“ მოცულობის სიმაღლე, და ბუნებრივია გულისხმობს ასევე ტაძრის

გუმბათქვედა მოცულობის ოთხივე (აღმოსავლეთ, დასავლეთ, ჩრდილოეთ და სამხრეთ) ფასადების ფრონტალური სიბრტყეების სიმაღლეებსაც. სხვა სიტყვებით განისაზღვრა ჯვრის მკლავების განმსაზღვრელი, ცენტრალური ნეფების ანუ ტრანსეფტის ოთხივე მხარეს განთავსებული ნეფების სიმაღლე ფასადზე, მათი ფრონტონ(ებ)ის წვერამდე.

ამის შემდგომ წერტილზე გავავლოთ ჰორიზონტალური ხაზი და დავარქვათ მას X ღერძი ACDB კვადრატის C და D წერტილებიდან აღვმართოთ მართობები, რომლებიც X ღერძს გადაკვეთენ E და F წერტილებში. მიღებული მართკუთხედი წარმოადგენს ტაძრის გუმბათქვედა მოცულობის (აღმოსავლეთის და დასავლეთის) განივი გვერდების ფასადების შემომსაზღვრელ ფრონტალურ სიბრტყეს.

ამრიგად, ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის გუმბათქვედა მოცულობის სიმაღლე h_1 განისაზღვრება ფორმულა 1-ით.

$$h_1 = \frac{1}{2}\alpha\sqrt{5}(1);$$

სადაც: h_1 – ტაძრის გუმბათქვედა მოცულობის სიმაღლეა; α – ტაძრის მცირე გვერდია; $\sqrt{5} = 2.23606797...$

თუ მიღებულ ფორმულა 1-ში ($h_1 = \frac{1}{2}\alpha\sqrt{5}$) ჩავსვათ α -ს მეტრულ მნიშვნელობას მივიღებთ ტაძრის გუმბათქვედა მოცულობის სიმაღლეს მეტრებში.

1. $QC = AQ \times \sqrt{5} = 5,70 \times 2,236 = 12,7455874717488 \approx 12,75$ მ.

თუმცა არსებობს სხვა გზაც, ა.მ.

2. ACQ მართკუთხა სამკუთხედში ცნობილია, რომ კათეტები $Q = \frac{1}{2}\alpha = 5.70$ მ-ს და $AC = \alpha = 11.40$ მ. QC ჰიპოტენუზა, თანახმად პითაგორეს ცნობილი ფორმულისა $c = \sqrt{(a^2 + b^2)}$ ტოლია:



$$QC = \sqrt{QD^2 + DC^2} = \sqrt{5.70^2 + 11.40^2} = \sqrt{32.49 + 129.96} = \sqrt{162.45} = 12.74558747174 \approx 12.75 \text{ მ.}$$

ორივე შემთხვევაში შედეგი ერთნაირია. ამგვარად, ტაძრის განივი გუმბათოქვედა მოცულობის სიმაღლის გამოსათვლელი ფორმულა განსაზღვრულია, ტაძრის განივი ზომა კი მოცემული იყო თავიდან. ასე, რომ განივი ფრონტალური სიბრტყეების (ფასადების) პერიმეტრალური გაბარიტები დადგენილია. სიგანე = 11.40 მეტრს და სიმაღლე უდრის $h_1 = \frac{1}{2} \alpha \sqrt{5} = 12.75$ მეტრს.

3.1.3. გუმბათქვედა მოცულობის გრძივი (L) გაბარიტი

წინამდებარე მეთოდის ფარგლებში განვიხილოთ ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის გუმბათქვედა მოცულობის ჩრდილოეთისა და სამხრეთის, გრძივი გვერდების (კედლების) ფრონტალურ სიბრტყეთა პროექციების განსაზღვრის თეორიული მექანიზმი (სქემა 3). ამისათვის ნულოვან (± 0.000) ნიშნულზე მდებარე AB ჰორიზონტალური წრფის შუა წერტილიდან აღმართოთ ღერძის მარცხნივ და მარჯვნივ 60° -იანი კუთხით დახრილი ორი QG და QT წრფე ისე, რომ მათ გადაკვეთონ ჰორიზონტალური X ღერძი. გადაკვეთის G და T წერტილებზე გავავლოთ ღერძის პარალელური ვერტიკალური წრფეები, რომლებიც ჰორიზონტალს M და N წერტილებში გადაკვეთენ. ამრიგად, შემოთავაზებული მეთოდის თანახმად, მონაკვეთები GT = MN მიხნეულია ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის გრძივი კედლების ზომად და მას აღვნიშნავთ L-ით.

მიღებული MGTN მართკუთხედი, განსაზღვრავს ტაძრის ჩრდილოეთ და სამხრეთ კედლების ფრონტალურ სიბრტყეთა საზღვრებს. ამ მართკუთხედის სიმაღლე ჩვენთვის ცნობილია, გავი-

გოთ მისი სიგრძე GT, რომელიც GO და TO მონაკვეთების ჯამს შეადგენს.

GOQ და TOQ მართკუთხა სამკუთხედებში QG და QT გვერდები წარმოადგენენ ჰიპოტენუზებს, QO კათეტი ორივე სამკუთხედისთვის საერთოა, ხოლო GO და TO მცირე კათეტებია. ამ სამკუთხედების კუთხეები $GQO = TQO = 90^\circ - 60^\circ = 30^\circ$. ცნობილია რომ, მართკუთხა სამკუთხედში 30° -იანი კუთხის მოპირდაპირე კათეტი ტოლია მიმდებარე კათეტი გამრავლებული $\tan 30^\circ$ -ზე. ჩვენს შემთხვევაში ორივე სამკუთხედისთვის საერთო მიმდებარე QO კათეტია, ხოლო საპირდაპირე კათეტები კი - $GO = TO$. ამ კათეტების ჯამი $GO + TO = GT$. გამოვიანგარიშოთ ერთ-ერთი მოპირდაპირე მცირე კათეტი $GO = QO \times \tan 30^\circ$. რადგან $QO = QC = \frac{1}{2} \alpha \sqrt{5}$, ამიტომ $GO = \frac{1}{2} \alpha \sqrt{5} \times \tan 30^\circ$, ანუ ტაძრის გრძივი ზომატოლია:

$$L = GO \times 2 = \left(\frac{1}{2} \alpha \sqrt{5} \times \tan 30^\circ \right) \times 2 = \alpha \sqrt{5} \times \tan 30^\circ$$

ე.ი. ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის გრძივი ზომა, შემოთავაზებული მეთოდის თანახმად ტოლია, ტაძრის მცირე აგვერდი გამრავლებული $\sqrt{5}$ -დან და გამრავლებული $\tan 30^\circ$ -ზე. ამრიგად, ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის სიგრძე გამოიანგარიშება ფორმულა 2-ით:

$$L = \alpha \sqrt{5} \times \tan 30^\circ \quad (2);$$

სადაც L ტაძრის გრძივი ზომაა; α - ტაძრის განივი გვერდის სიდიდე; $\sqrt{5} = 2.2360$; $\tan 30^\circ = 0.5774$

ტაძრის გრძივი (ჩრდილოეთის და სამხრეთის) ფასადების სიგრძის დადგენით, ცნობილი გახდა ასევე ტაძრის გვერდის გრძივი ზომაც. ასევე ცნობილია გუმბათქვედა „კუბისებრი“ მოცულობის h_1 სიმაღლეც. ამგვარად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ტაძრის გუმბათქვედა გრძივი გვერდების პერიმეტრალური გაბარიტები ფრონტალურ სიბრტყეში დადგენილია და განსაზღვრულია ამ სიდიდეთა თეორიული ასპექტები.



თუ მიღებულ ფორმულა 2-ში ჩავსვავთ ტაძრის განივი კედლის ზომას მეტრებში, α constanta =11.40 მეტრს, მივიღებთ ტაძრის სიგრძეს მეტრულ სისტემაში.

$$L = \alpha \sqrt{5} \tan 30^\circ = 11,40 \times 2.236 \times 0.5774 = 14.7237 \approx 14.70 \text{ მ-ს}$$

გრძივი ზომის დადგენით, მივიღით კვლევის მნიშვნელოვან ეტაპზე, როდესაც ფაქტიურად ტაძრის გუმბათქვედა ნაწილის პროპორციათა გეომეტრიის როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული ასპექტები ბოლომდე გარკვეულია და „კუბისებრი“ მოცულობის სამივე პარამეტრი ცნობილია.

* * *

3.1.4. ტაძრის სრული სიმაღლის (H) განსაზღვრა

ცენტრალურ-ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის გუმბათოვანი ნაწილის გრძივი თუ განივი გაბარიტების განსაზღვრა უმნიშვნელოვანესი მომენტია ტაძრის მოცულობით-სივრცითი სახის ფორმირების თვალსაზრისით. გუმბათი სახურავთან ერთად, ისე უნდა დაიგეგმოს, რომ მან უზრუნველყოს მთლიანად ტაძრის გამომსახველობითი ხარისხი, განაპირობოს მისი სტრუქტურული მთლიანობა და კომპოზიციის ერთიანობა. გუმბათი თავისი ყელის ცილინდრისებრი ფორმით, მისი გაბარიტებით, წახნაგთა რაოდენობით, სახურავის დახრის კუთხით უნდა უზრუნველყოფდეს ტაძრის ზეცისკენ სწრაფვის მუხტს და პასუხობდეს ცასთან, ზესკნელთან ასოცირების თემას (სქემა 2; სქემა 3).

ტაძრის გუმბათოვანი ნაწილის სიმაღლის განსაზღვრა, წინამდებარე კვლევაში ორი ერთმანეთისგან რადიკალურად განსხვავებული მიმართულებით ხორციელდება:

1. ტაძრის გუმბათქვედა „კუბისებრი“ მოცულობის სიმაღლის განსაზ-

ღვრისას (იხ. 3.1.2.) ავაგეთ ACDB კვადრატი. ეხლა ავაგოთ კიდევ ერთი CPUD კვადრატი ისე როგორც ეს ნახვენებია სქემა 3-ზე. მივიღეთ ახალი APUB მართკუთხედი, რომელიც შედგება ACDB და CPUD კვადრატებისგან, ანუ ამჯერადაც საქმე გვაქვს „ორკვადრატთან“ მართკუთხედთან და ტაძრის სიმაღლედ წინამდებარე კვლევის თანახმად, მიღებულია ახალი APUB მართკუთხედის დიაგონალის სიგრძე. BP-ს მივანიჭოთ რადიუსის ფუნქცია $BP=R=AB \times \sqrt{5}$ და შემოვხაზავთ PU' რკალი, რომელიც APUB მართკუთხედის BU გვერდის გაგრძელებულ წრფეს გადაკვეთს U' წერტილში. ამ წერტილიდან გავავლოთ X ჰორიზონტალური ღერძის პარალელური PU' წრფე, რომელიც Y ღერძს გადაკვეთს Q' წერტილში. მიღებული AP'U'B მართკუთხედი, წარმოადგენს ტაძრის სრული სიმაღლის განმსაზღვრელ, განივი (აღმოსავლეთ და დასავლეთ) ფასადების ფრონტალურ სიბრტყეს, ხოლო Y ღერძზე QQ' წრფის მონაკვეთი წარმოადგენს ჯვარგუმბათოვანი მართლმადიდებლური ტაძრის სრულ სიმაღლეს ± 0.000 ნიშნულიდან გუმბათის სახურავის წვერამდე.

ტაძრის სიმაღლე H) გამოითვლება ფორმულით:

$$H = \alpha \sqrt{5}(4);$$

სადაც: H- ტაძრის სიმაღლეა; α - ტაძრის განივი გვერდის სიდიდე; $\sqrt{5} = 2.2360$.

თუ ფორმულა (3)-ში შევიტანთ α -ს ციფრულ მნიშვნელობას, მივიღებთ ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის სრულ სიმაღლეს გამოხატულს მეტრებში. $H = 11.40 \times 2,2360... = 25,491... \approx 25,50$ მ.

2. როდესაც ტაძრის გრძივი ზომას ვსაზღვრავდით X ღერძზე ჩვენ G და T წერტილები დავაფიქსირეთ (სქემა 3). ახლა ამავე წერტილებიდან 60°-იანი კუთხით დახრილი GQ' და TQ' წრფეები აღვმართოდ ვიდრე ისინი Y ღერძის Q'



წერტილში არ გადაიკვეთებიან. Q' წერტილით მონიშნული Y ღერძზე QQ' მონაკვეთით განისაზღვრება ტაძრის სრული H სიმაღლე ± 0.000 ნიშნულიდან გუმბათის სახურავის წვერამდე, რომელიც შედგება

$$h_1 + h_2 = \frac{1}{2}\alpha\sqrt{5} + \frac{1}{2}\alpha\sqrt{5} = \alpha\sqrt{5}; \text{ e.i. } H = \alpha\sqrt{5}(4')$$

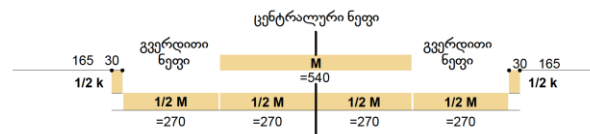
* * *

3.4. ტაძრის გეგმის „სტრუქტურული დაღერძვის მოდულური სისტემა“

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ცენტრალურ-ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის პროექტირების საწყის ეტაპზე უპირველესყოვლისა განისაზღვრება დასაპროექტებელი ტაძრის განივი (აღმოსავლეთის და დასავლეთის) ფასადების ზომა, რომელიც განიხილება როგორც ჯამური სიდიდე, რომელიც მოიცავს ცენტრალური და გვერდითი (ჩრდილოეთის და სამხრეთის) ნეფების სიდიდეებს, პლიუს ტაძრის მზიდი კედლების სისქე (min 60 სმ). ცენტრალური ნეფის და გვერდითი ნეფების ღერძებს შორის მანძილის დადგენა ხორციელდება წინამდებარე მეთოდის ფარგლებში შემუშავებული, ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის გეგმის სტრუქტურული დარღვევის მოდულური სისტემის განსაზღვრის წესის საფუძველზე.

განვიხილოთ ტაძრის გეგმის სტრუქტურული დაღერძვის მოდულური სისტემა (ნახ.11). დავადგინოთ დასავლეთის და აღმოსავლეთის ფასადების, მათი შემადგენელი ცენტრალური და გვერდითი ნეფების, სიგანე ღერძებში. მოცემულ ნაშრომში, ცენტრალური ნეფის განივი ზომა ღერძებში, ჩვენს მიერ მიღებულია როგორც მოდული (M), ხოლო გვერდითი ნეფების სიგანე ცენტრალური ნეფის ნახევარს ანუ $\frac{1}{2}M$ -ს შეადგენს. ამგვარად, ტაძრის განივი გვერდი შედგება: ერთი მოდულის, ორი ნახევარი მოდულის და

კედლის სისქის ნახევრის ორი ნაწილისაგან. ტაძრის განივი გვერდი შედგება: ერთი მოდულის, ორი ნახევარი მოდულის და კედლის სისქის ნახევრის ორი ნაწილისაგან.



სქემა 3. ტაძრის განივი გვერდის სტრუქტურული დაღერძვის ანუ მოდულური სისტემის სქემა

ტაძრის განივი გვერდის სიდიდე აღნიშნულია α ასონიშნით, მზიდი კედლის მინიმალური სისქე (60 სმ.) აღნიშნოთ k ასონიშნით, ხოლო მის ნახევარი $\frac{1}{2}k$ -ით. შემდგომ მოვახდინოთ განივი გვერდის დაღერძვა სტრუქტურული დაღერძვის ანუ მოდულური სისტემის განსაზღვრის შემოთავაზებული წესის გამოყენებით. ამისათვის შემოვიღოთ ფორმულა:

$$\alpha = \frac{1}{2}k + \frac{1}{2}M + (\frac{1}{2}M + \frac{1}{2}M) + \frac{1}{2}M + \frac{1}{2}k \quad (1)$$

სადაც: α – ტაძრის განივი გვერდია; M – მოდული; k – კედლის სისქე.

შემოვიღოთ მოდულის გამსაზღვრელი ფორმულა, უკვე ცნობილი საბაზო კომპონენტების α -ს და k-ს გამოყენებით

$$M = (\alpha - k) : 2 \quad (2)$$

გვერდითი ნეფების განივი ზომა ღერძებში ნახევარი მოდული ტოლია,

$$M = [(\alpha - k) : 2] : 2 = (\alpha - k) : 4 \quad (3)$$

ხოლო მზიდი კედლების სისქე

$$k = \frac{1}{9} M - s \quad (4).$$

თუ ფორმულა 2-ში შევიტანთ ტაძრის განივი ზომის რიცხვით მნიშვნე-



ნელობას სანტიმეტრებში $\alpha=11.40$ მ-ს = 1 140 სმ-ს, ხოლო ტაძრის კედლის მინიმალურ სისქედ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ მიღებულია $k = 1/9 M = 60$ სმ. მივიღებთ:

$$M=(\alpha-k):2= (1140-60):2 = 1080 : 2 = 540\text{სმ,}$$

აქედან გამომდინარე $M = 540$ სმ-ს; $1/2M = 270$ სმ-ს; კედლის სისქე ტოლია $k = 1/9M=60$ სმ-ს, ხოლო $1/2 k=1/18 M=30$ სმ-ს.

დავადგინოთ ცენტრალური და გვერდითი ნეფების გაბარიტული განივი ზომები: ცენტრალური ნეფი - $1/2k+M + 1/2k = M + k = 540 + 60 = 600$ სმ-ს. გვერდითი (ჩრდილოეთი და სამხრეთი) ნეფები $\alpha - (\text{ცენტრ. ნეფი}) : 2 = (1140-600) : 2 = 540:2=270$ სმ.

შენიშვნა: სასურველია α -ს სიდიდე ისე შეირჩეს, რომ ის უნაშთოდ იყოფოდეს 4-ზე.

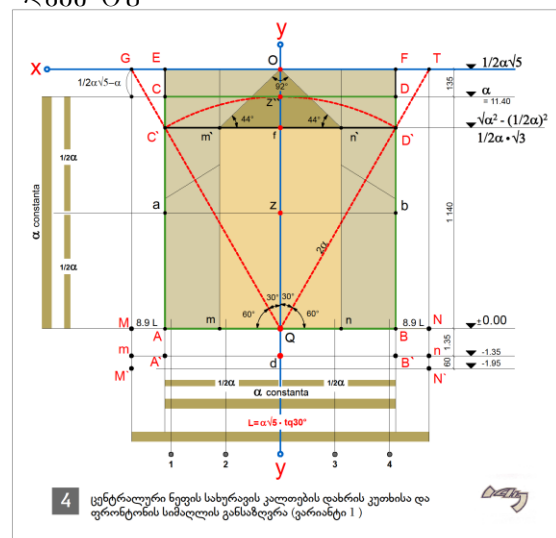
* * *

3.5. ცენტრალური ნეფის სახურავის კალთების დახრის კუთხისა და ფრონტონის სიმაღლის განსაზღვრა

ტაძრის არქიტექტურული სახის ჩამოყალიბების საქმეში, ფრონტონის სახურავის კალთების დახრის კუთხის სწორად შერჩევა, მნიშვნელოვანი ფაქტორია. წინამდებარე მეთოდში, ეკლესიის კანონიკურ მოთხოვნათა ფარგლებში, შემოთავაზებულია ფრონტონის სახურავის კალთების დახრილი სიბრტყეების პროპორციონირების ორი ვერსია. უპირველესად, ტაძრის სქემაზე დავიტანოთ ცენტრალური ნეფი, რომის სიგანე (გარე გაბარიტი) განსაზღვრული გვაქვს და იგი ტოლია: $mn=mQ+Qn=1/2k+ M + 1/2k = 6.00$ მეტრს.

ვერსია - 1. ▪ CDB კვადრატის ფუძის Q წერტილიდან (სქემა 4), სიმეტრიის ვერტიკალურ ღერძზე კვადრატის სიმაღლის ტოლი რადიუსით ($QZ=r$) შემოვსახოთ რკალი, რომელიც ACDB კვადრატის ვერტიკალურ გვერდებს გადაკვეთს C' და D' წერტილებში. ამ წერტილების შემაერთებელი ჰორიზონტალური C'D' წრფე ცენტრალური ნეფის გარე კედლებს გადაკვეთს m' და n' წერტილებში. თუ ამ წერტილებს შევაერთებთ O წერტილთან მივიღებთ სახურავის ფრონტონის ორი ფერდის დახრის კუთხეს. ამ ვერსიაში დახრის კუთხე 44°-ის ტოლია.

ამრიგად, მიღებული m'On' სამკუთხედის აგებით განისაზღვრა, როგორც ფრონტონის დახრილი გვერდების კუთხე (44°), ასევე მისი სიმაღლე ($1/2\alpha\sqrt{5}$) და ფრონტონის ჰორიზონტალური სიბრტყის დონე ($\sqrt{\alpha^2 - 1/2\alpha^2}$), რაც ნეფის ვერტიკალური კედლების სიმაღლის ადეკვატურია.



სქემა 4. ნეფის სახურავის კალთების დახრის კუთხისა და ფრონტონის სიმაღლის განსაზღვრა ვერსია - 1.

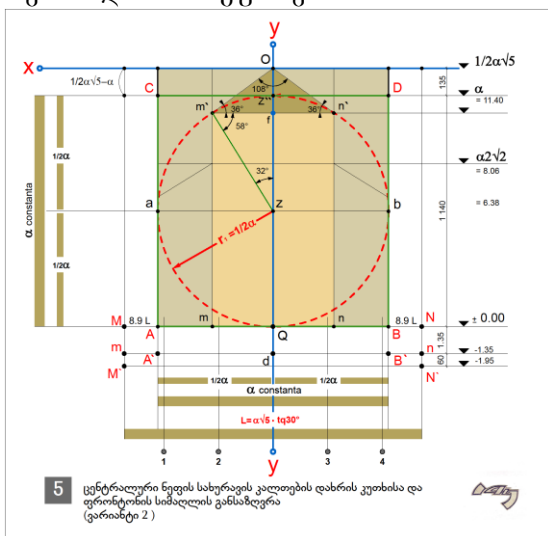
ანალოგიურ შედეგს მივიღებთ (სქემა 4), თუ წერტილიდან ACDB კვადრატის ჰორიზონტალური გვერდის მიმართ 60°-იანი კუთხით დახრილ QC' და



QD' წრფეებს აღმართავთ, რომლებიც კვადრატის გვერდით კედლებს იმავე C' და D' წერტილში გადაკვეთენ. მივიღეთ m'On' სამკუთხედი, რომელიც ცენტრალური ნეფის ფრონტონს წარმოადგენს. ამ ვერსიაშიც, ისევე როგორც წინა ვერსიაში, დახრის კუთხე ტოლია 44°-ის.

გავიგოთ ფრონტონის m'n' ჰორიზონტალური გვერდის ნიშნული. ცნობილია რომ მართკუთხა სამკუთხედში მცირე კათეტი QB = 1/2α, კუთხე QD'B = 30°-ს. მაშასადამე, ჰიპოტენუზა QD' = 1/2α x 2 = α-ს. კათეტი ტოლია BD' = √QD'² - QB² = √α² - 1/4α². გამოდის, რომ ცენტრალური ნეფის ფრონტონის ჰორიზონტალური სიბრტყე მდებარეობს BD' = √α² - 1/4α² სიმაღლეზე, ტაძარის იატაკის ±0.000 დონიდან.

ვერსია - 2. ACDB კვადრატის ცენტრში ჩახეხაზოთ 1/2α-ს ტოლი რადიუსის მქონე წრეწირი, რომელიც ცენტრალური ნეფის ვერტიკალურ გარე კედლებს გადაკვეთს m და n' წერტილებში. ამ წერტილების შეერთებით O წერტილთან მივიღებთ m'On' ტოლგვერდა სამკუთხედს, რომელიც განსაზღვრავს ცენტრალური ნეფის სახურავის კალთების დახრის კუთხეს.



სქემა 5. ნეფის სახურავის კალთების დახრის კუთხისა და ფრონტონის სიმაღლის განსაზღვრა ვერსია - 2.

m'On' ტოლგვერდა სამკუთხედის ფუძესთან კუთხეები ტოლია 36°-36°-ის, ხოლო ფრონტონის წვეროსთან - 108°-ის, რაც იმას ნიშნავს, რომ m'On' ტოლგვერდა სამკუთხედი წარმოადგენს „ოქროს სამკუთხედს“.

ცენტრალური ნეფის სახურავის კალთების დახრის კუთხის ორივე ვერსია სავსებით შეესაბამება წინამდებარე ნაშრომის კონცეფციას.

* * *

3.6. გვერდითი ნეფების სიმაღლე და მათი სახურავების დახრის კუთხე

გვერდითი ნეფ(ებ)ის გაბარიტების (სიგანე, სიგრძე) დადგენის მეთოდი გვემაზე, ადრე განესაზღვრეთ, ესაა განვიხილოთ, თუ როგორ ხდება შემოთავაზებული მეთოდით მათი სიმაღლის და სახურავის დახრის კუთხის განსაზღვრა. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ოთხივე გვერდითი ნეფი ერთმანეთის ტოლია და სიმეტრიულად არიან განთავსებული ცენტრალური, გრძივი ნეფის ორივემხარეს, ამიტომ სავსებით საკმარისია ერთი მათგანის გაბარიტების დადგენა (იხ. სქემა 6) და გვეცოდინება ოთხივე მათგანის მონაცემები. გვახსოვს, რომ ACDB კვადრატი დაყოფილია ოთხ ტოლ მცირე კვადრატებად. QZbB მცირე კვადრატის BZ = r/2 დიაგონალით, როგორც რადიუსით შემოვსაზოთ Z3 რკალი, რომელიც კვადრატის BD გვერდს გადაკვეთს ციფრი 3-ით აღნიშნულ წერტილში და გავაგლოთ X დერძის პარალელური 33' წრფე, რომელიც ცენტრალური ნეფის nn' და mm' გვერდებს გადაკვეთს 44' წერტილში. მივიღეთ n4 = m4' = r/2 = 1/2α√2. ამრიგად, გვერდითი ნეფის დახრილი სახურავის ზედა დონე ტოლია 1/2α√2.

დავადგინოთ გვერდითი ნეფის დახრილი სახურავის ქვედა დონე.



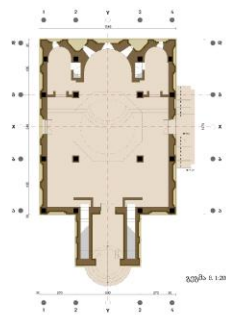
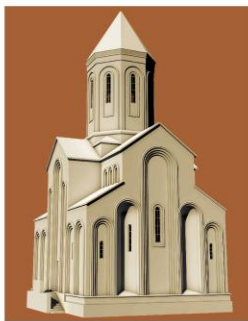
დასკვნა



წინამდებარე ნაშრომში განხილულია, ცენტრალურ ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის არქიტექტურულ-კომპოზიციური აგების ალგორითმი. დაპროექტების შემოთავაზებული მეთოდოლოგია ეყრდნობა ქრისტიანული კანონიკური დოგმატიკის ფარგლებში, ქართული მართლმადიდებლური ტაძრის ტრადიციულ ფორმათა პროპორციონირების მრავალსაუკუნეობრივ გამოცდილებას, საკრალური გეომეტრიის და მათემატიკის ზოგადსაკაცობრიო კანონებს.

წინამდებარე ნაშრომში განხილულია, ცენტრალურ ჯვარგუმბათოვანი ტაძრის არქიტექტურულ-კომპოზიციური აგების ალგორითმი. დაპროექტების შემოთავაზებული მეთოდოლოგია ეყრდნობა ქრისტიანული კანონიკური დოგმატიკის ფარგლებში, ქართული მართლმადიდებლური ტაძრის ტრადიციულ ფორმათა პროპორციონირების მრავალსაუკუნეობრივ გამოცდილებას, საკრალური გეომეტრიის და მათემატიკის ზოგადსაკაცობრიო კანონებს.

ქართული მართლმადიდებლური ცენტრალურ ჯვარგუმბათოვანი ტაძარი. (პროექტი შედგენილია წარმოდგენილი კონცეფციის მიხედვით)



სქემა 7. ქართული, მართლმადიდებლური ცენტრალურ-ჯვარგუმბათოვანი ტაძარი. (პროექტი შედგენილია წარმოდგენილი პროპორციონირების მეთოდის მიხედვით)

ტაძრის განივი ზომა (α), შემოთავაზებული მეთოდის თანახმად, შერჩევითაა, და აღინიშნება α ასონიშნით. იგი

უცვლელია, ანუ წარმოადგენს კონსტანტას და ყველა სხვა ზომები მისგან იწარმოება და მასზეა დამოკიდებული. α-ს გაზრდის ან შემცირების შემთხვევაში იცვლება ტაძრის გაბარიტები, მაგრამ მისი პროპორციები, უცვლელი რჩება და ტაძრის არქიტექტურა ინარჩუნებს თავდაპირველ სტრუქტურულ და კომპოზიციურ მთლიანობას.

■ ტაძრის გუმბათქვედა მოცულობის სიმაღლე (h₁) გამოთვლება ფორმულით: h₁ = 1/2 α √5 (1). თუ მოცემულ ფორმულაში ჩავსვათ α-ს რიცხვით მნიშვნელობას მეტრებში მივიღებთ: h = 1/2 11.40 × √5 = 5.70 × 2.2360 = 12.7452 ≈ 12.75 მ.

■ გრძივი (L) ზომის დადგენა შესაძლებელია 2ან2' ფორმულით.

L = α√5 × tan30°(2); L:H : √3 = α√5 : √3(2') ფორმულა 2-ში ჩავსვათ α-ს რიცხვით მნიშვნელობას მეტრებში, მივიღებთ:

L = 11.40 × 2.2360 × 0.5774 = 14.7181 ≈ 14.72 მ.

ან თუ გამოვიყენებთ ფორმულა 2-ს და ჩავსვათ α-ს რიცხვით მნიშვნელობას მეტრებში მივიღებთ:

L = 25.50 : 1.7320 = 14.7228 ≈ 14.72 მ.

შედეგი ორივე შემთხვევაში იდენტურია.

ტაძრის სრული სიმაღლე (H) გამოიანგარიშება ფორმულით: H = α√5 (3); ან H = L√3(3') მეტრულ სისტემაში მივიღებთ:

H = 11.40 × 2.2360 = 25.491 ≈ 25.50 მ.

■ განაშენიანების ფართობის (S) გამოსათვლელად შემუშავებულია ფორმულა (4) მეტრულ სისტემაში:

S = α × L = α × α√5 × tan30° = α²√5 × tan30° (4).

S = (11.40)² × 2.2360 × 0.5774 = 129.96 × 2.2360 × 0.5774 = 167.7869 მ² ≈ 167.79 მ².



შენიშვნა: ფორმულა (4) საშუალებას გვაძლევს გამოვიანგარიშოთ ტაძრის ძირითადი მოცულობის განაშენიანების ფართობი. შესასვლელის, კიბის, პანდუსის ფართობები ფორმულაში არ აისახება. მათი განაშენიანების ფართობი თითოეულ კონკრეტულ შემთხვევაში გამოითვლება ინდივიდუალურად.

ლიტერატურა:

1. საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა. წიგნი V. თბილისი, 1990, 504 გვ.
2. ივ. ჯავახიშვილი. მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის. მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში, ტ.I, თბ. 1946წ.
3. ვ. ბერიძე. ძველი ქართული ხუროთმოძღვრება. გამომცემლობა «ხელოვნება», 1974 წ.
4. ირ. ციციშვილი. ქართული არქიტექტურის საწესები.
5. პ. ზაქარაია. ქართული ცენტრალურ-გუმბათოვანი არქიტექტურა(XI-XII სს.), გამომცემლობა«ხელოვნება», თბილისი, 1975 წ.
6. П. Закарая. Памятники восточной Грузии. Издательство «Искусство», Москва, 1983 г.
7. ჰმოსულიშვილი ქართული ხუროთმოძღვრული ძეგლების სტრუქტურა
8. გამოცემული: «არქიტექტორთა კლუბი», თბილისი, 2012 წ.
9. გ. ყიფიანი„მოწესრიგებული ქაოსი“ ქართულ არქიტექტურაში.
<http://www.nplg.gov.ge/gsd/cgi-bin/library>.
10. Кеслер М.Ю. Православные храмы. 1-3 том. изд. Архитектурно-художественный центр Московской Патриархии. 2003 г.
11. Православные храмы, Том 2. Православные храмы и комплексы. Пособие по проектированию и строительству. (КСП 31-103-99). МДС 31-9.2003, Москва 2003 г.
<http://www.gosthelp.ru/text/MDS3192003Pravoslavnyexra.html>

12. მათა კაჭარავა. XIსაუკუნის ქართული ჯვარ-გუმბათოვანი ძეგლების პროპორციები. გამომცემლობა „კლიო“, თბილისი, 2014 წ. ISBN 978-9941-441-31-8.

13. Неаполитанский С.М., Матвеев С.А. Сакральная геометрия, Издательство института метафизики, 632 с, илл. 2004 г.



**მორწმუნეებისა და ათეისტების
ღირებულებათა კვლევა
საქართველოში**

*ხატია წიკლაური, ფსიქოლოგიის
დოქტორი*

ადამიანის ღირებულებების შესწავლა სოციალური ფსიქოლოგიის და პიროვნების ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ამოცანაა. პიროვნების ღირებულებათა სისტემის ჩამოყალიბებას განსაზღვრავს პოლიტიკური და სოციალური გარემო, კულტურა, ოჯახი, პიროვნული მახასიათებლები, რელიგია. ღირებულებათა იერარქია მეტ-ნაკლებად სტაბილურია, თუმცა, იგი შეიძლება შეიცვალოს რადიკალური პოლიტიკური და სოციალური გარდაქმნების პერიოდში, რასაც თან სდევს ძველი ღირებულებების გადაფასება და ახალი ღირებულებათა სისტემის შექმნა.

საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე მიმდინარეობდა ღირებულებათა შორის ბრძოლა, რაც გამოწვეული იყო არსებული სოციალურ-პოლიტიკური ვითარებების ცვლილებებით. ეს განსაკუთრებით ეხება საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდგომ პერიოდს.

ამდენად, მნიშვნელოვანი და აქტუალურია, როგორ შეიცვალა ჩვენი საზოგადოება ბოლო 20-25 წლის მანძილზე, რა ცვლილებები მოხდა მის ღირებულებათა სისტემაში, რა ღირებულებებია დომინანტური, რა ტენდენციებია საზოგადოებაში რელიგიურობის თვალსაზრისით, რამდენადაა რელიგიურობა მნიშვნელოვანი ადამიანებისათვის, განსხვავდება თუ არა ერთმანეთისგან სხვადასხვა აღმსარებლობებისა და საზოგადოების არამორწმუნე ნაწილის ღირებულებათა სისტემები, და, თუ განსხვავდება, რამდენად მნიშვნელოვანია განსხვავება, ხომ არ შეუქმნის ეს პრობლემას სხვადასხვა აღმსარებლობების ადამიანთა თანაცხოვრებას საქართველოში. საქართველო ოდითგან ტოლერანტული ქვეყანა

იყო. აქ მართლმადიდებლებთან ერთად საუკუნეების მანძილზე მშვიდობიანად ცხოვრობდნენ სხვადასხვა რელიგიების მიმდევარი ადამიანები. თუმცა, ბოლო ათწლეულში ამ კუთხით აღინიშნა ძალადობის ფაქტები, რაც, შესაძლოა, მიუთითებდეს რელიგიური რადიკალიზმისა და ექსტრემიზმის წარმოქმნის საშიშროებაზე. ამდენად, ეს კვლევა გარკვეულ წარმოდგენას გვიქნის აღნიშნული პრობლემის შესახებ – სხვადასხვა აღმსარებლობების მიმდევართა ღირებულებათა სისტემები იმდენად არის თუ არა განსხვავებული, რომ ეს დაპირისპირება რელიგიური მიზეზითაა გამოწვეული, თუ ეს კონფლიქტები თავსმოხვეულია პოლიტიკური და სოციალური გავლენის შედეგად.

მიუხედავად იმისა, რომ საქართველო მრავალეთნიკური და მრავალკონფესიური ქვეყანაა, დღემდე არ ჩატარებულა კვლევა, რომელიც შეისწავლიდა რელიგიური ფაქტორის გავლენას ჩვენი საზოგადოების ღირებულებათა სისტემებზე და გამოიკვლევდა მორწმუნეებისა და ათეისტების პრიორიტეტულ ფასეულობებს.

2013-2015 წლებში ჩვენ საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში შვარცის ღირებულებათა საკვლევო კითხვარის გამოყენებით ჩავატარეთ ჩვენთან გავრცელებული 5 ტრადიციული რელიგიის (მართლმადიდებლობა, კათოლიციზმი, მონოფიზიტობა, ისლამი, იუდაიზმი) აღმსარებლებისა და ათეისტების ღირებულებათა სისტემების კვლევა. საკვლევ კატეგორიებად არჩეულ იქნა ტრადიციული რელიგიების აღმსარებლები, რადგან საზოგადოების ღირებულებათა სისტემის ჩამოყალიბებას საკმაოდრო ესაჭიროება, ტრადიციული რელიგიები საქართველოში უკვე საუკუნეების მანძილზეა გავრცელებული და, ჩვენი აზრით, უფრო მეტად ახდენს გავლენას საქართველოში მცხოვრებ მორწმუნეთა ღირებულებათა სისტემების ჩამოყალიბებაზე, ვიდრე ბოლო პერიოდში შემო-



სული და გავრცელებული რელიგიური მიმდინარეობები.

გარდა ამისა, სტატისტიკური მეთოდების გამოყენებით გავაკეთეთ პროგნოზირება, თითოეული რელიგიური ჯგუფის რაოდენობრივი მატება ან კლება როგორ შეცვლის საზოგადოებას, რა მსოფლმხედველობრივი ცვლილებები მოხდება ადამიანების ღირებულებათა სისტემაში.

კვლევაში მონაწილეობა მიიღეს ეროვნების 8 დონის (ქართველი, რუსი, ბერძენი, იტალიელი, სომეხი, აზერბაიჯანელი, ფრანგი, ებრაელი), ორივე სქესის, ორი ასაკობრივი დონის (30 წლამდე და 30 წლის ზემოთ), განათლების ორი დონის (უმაღლესი, საშუალო), დასაქმების ორი დონისა (დასაქმებული, უმუშევარი) და მატერიალური მდგომარეობის სამი დონის (კარგი, საშუალო და მინიმალური) რესპონდენტებმა. შედეგების დამუშავებისას აღმოჩნდა, რომ ღირებულებათა სისტემის ჩამოყალიბებაზე ყველაზე მეტ გავლენას ახდენს რელიგია, შედარებით ნაკლებ გავლენას - ეროვნება, ასაკი, სქესი, განათლება, დასაქმება და მატერიალური მდგომარეობა. კვლევის შედეგად ასევე აღმოჩნდა, რომ ერთმანეთისაგან განსხვავდება როგორც მორწმუნეებისა და ათეისტების, ასევე სხვადასხვა რელიგიების აღმსარებელთა ღირებულებები.

პირველ რიგში, შევადარეთ საშუალოთა განაწილება ტერმინალური და ინსტრუმენტული ღირებულებების მიხედვით როგორც ყველა ჯგუფის რესპონდენტებისთვის, ასევე ცალ-ცალკე მორწმუნეთა და ათეისტათვის და მორწმუნეთა ხუთივე ჯგუფისათვის. რის შედეგადაც დადგინდა, რომ მორწმუნეთათვის დამახასიათებელია კოლექტივისტური („კეთილგანწყობა“, „კონფორმულობა“, „უსაფრთხოება“), ხოლო ათეისტებისთვის - ინდივიდუალისტური ღირებულებები („მიღწევა“, „დამოუკიდებლობა“, „სტიმულირება“).

მორწმუნეებში მაღალი მნიშვნელობები მიიღო ღირებულებებმა: „მშვიდობა მთელ მსოფლიოში“, „ოჯახის უსაფრთხოება“, „ნამდვილი მეგობრობა“, „მშობლებისა და უფროსების პატივისმცემელი“, „ერთგული“, „პატიოსანი“. ხოლო ნაკლებმნიშვნელოვანი აღმოჩნდა: „სოციალური ძალა“, „ავტორიტეტი“, „სიმდიდრე“, „განებიერებულობა“, „ტკბება ცხოვრებით“, „ცხოვრებისეული ვითარების მორჩილი“. მორწმუნეთათვის ასევე მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა „სულიერი ცხოვრება“. ათეისტებთან ყველაზე მაღალი მნიშვნელობა მიიღო შემდეგმა ღირებულებებმა: „თავისუფლება“, „თანასწორობა“, „შინაგანი ჰარმონია“, „მიზანდასახული“, „დამოუკიდებელი“, „ჯანმრთელი“. ხოლო დაბალი შეფასების აღმოჩნდა ღირებულებები: „სულიერი ცხოვრება“, „სოციალური კუთვნილება“, „თვითღირსეულობა“, „ღვთისმოსავი“, „ცხოვრებისეული ვითარების მორჩილი“, „განებიერებულობა“.

როგორც ჩანს, მორწმუნეთა ღირებულებების სისტემა ორიენტირებულია ახლობლებზე, ოჯახზე, სხვების პატივისცემაზე, საყოველთაო მშვიდობაზე, ხოლო ათეისტებისთვის უმთავრესია თავისუფლება, თანასწორობა და შინაგანი ჰარმონია, ნაკლებ მნიშვნელოვანი - სხვების აზრის გათვალისწინება და ტრადიციულობა. მორწმუნეთათვის მნიშვნელოვანია სულიერი ცხოვრება, რაც მიუღებელი აღმოჩნდა ათეისტებისთვის.

რაც შეეხება სხვადასხვა აღმსარებლობების ადამიანებს, ღირებულებათა გარკვეული ნაწილი მნიშვნელოვანია 5-ვე რელიგიური ჯგუფისათვის. ესენია: „ნამდვილი მეგობრობა“, „ოჯახის უსაფრთხოება“, „მშვიდობა მთელ მსოფლიოში“, „სულიერი ცხოვრება“, „ტრადიციების პატივისცემა“, „ზრდილობა“, „სოციალური სამართლიანობა“, „ეროვნული უშიშროება“, „მშობლებისა და უფროსების პატივისმცემელი“, „პატიოსანი“, „ერთგული“, „პა-



სუხისმგებელი“, „ღვთისმოსავი“. ხოლო ნაკლებმნიშვნელოვანი ღირებულებები 5-ვე რელიგიური ჯგუფისათვის არის: „სოციალური ძალა“, „სიამოვნება“, „ავტორიტეტი“, „განებიერებული“, „ტკეპბა ცხოვრებით“, „ცხოვრებისეული ვითარების მორჩილი“, „გავლენიანი“, „მამაცი“. თუმცა, აღსანიშნავია, რომ სხვადასხვა რელიგიური მიმდინარეობების აღმსარებლების ღირებულებათა სისტემებს შორის არსებული მცირე სხვაობები იძლევა საკმარის რეზულტატს რელიგიურ ჯგუფებს შორის განსხვავებების დასადგენად.

ანალიზმა გვაჩვენა, რომ მორწმუნეებსა და ათეისტებს, ასევე სარწმუნოების ყველა ჯგუფს შორის უნივერსალიზმის გარდა, ყველა ღირებულებას აქვს სანდოობის მაღალი მაჩვენებელი, ე. ი. სარწმუნოების მიხედვით ღირებულებებს შორის განსხვავება სტატისტიკურად მნიშვნელოვანია, რაც იმას ნიშნავს, რომ რელიგიურობა ან არარელიგიურობა, ასევე სხვადასხვა რელიგიების აღმსარებლობა გავლენას ახდენს უნივერსალიზმის გარდა დანარჩენი სხვა ღირებულებების ჩამოყალიბებაზე. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მორწმუნეებისა და ათეისტების, ასევე სხვადასხვა რელიგიების აღმსარებელთა ღირებულებების სისტემები განსხვავდება ერთმანეთისაგან.

სხვადასხვა სარწმუნოებრივ ჯგუფებში ჩატარებული ანალიზით აღმოჩნდა, რომ მართლმადიდებლობის მატება ზრდის კოლექტივისტურ და ამცირებს ინდივიდუალისტურ ღირებულებებს, ამცირებს ასევე უსაფრთხოების მოთხოვნილებას. რაც ალბათ იმით არის გამოწვეული, რომ რელიგიურობა ადამიანს მატებს დაცულობის შეგრძნებას და მას უსაფრთხოების მოთხოვნილება ნაკლებად აქვს. გამონაკლისია სტიმულირება, რომელიც მატულობს კათოლიკებში რელიგიურობის მომატება ასევე ამცირებს ინდივიდუალისტურ ღირებულებებსა და უსაფრთხოებას. მონოფიზიტებში რელიგიურობის მომა-

ტება ამცირებს მიღწევასა და ძალაუფლებას, ხოლო ჰედონიზმს ზრდის. მაკმადიანებში რელიგიურობის მომატება ამცირებს სტიმულირებასა და ჰედონიზმს, ზრდის უსაფრთხოებას. ხოლო იუდეველებში რელიგიურობის მომატება იწვევს ტრადიციულობისა და მიღწევის მომატებას და უნივერსალიზმისა და დამოუკიდებლობის დაქვეითებას. ათეისტებთან განსხვავებული სურათია: მათთან არარელიგიურობის მომატება ზრდის უნივერსალიზმს, დამოუკიდებლობასა და ძალაუფლებას, იმატებს ასევე უსაფრთხოება, ხოლო კოლექტივისტური ღირებულებების მნიშვნელობა მცირდება.

როგორც ვხედავთ, მორწმუნეებისა და ათეისტების, ასევე სხვადასხვა რელიგიური ჯგუფების ღირებულებები რეგრესიული ანალიზითაც განსხვავდება ერთმანეთისგან. თუმცა განსხვავება უფრო მნიშვნელოვანია მორწმუნეებისა და ათეისტების ღირებულებათა სისტემებს შორის. როგორც ჩანს, აღნიშნული რელიგიები დაახლოებით მსგავს ღირებულებებს ამკვიდრებენ და საქართველოში მორწმუნეები ცხოვრების წესით მნიშვნელოვნად არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, ყველა მათგანის ცხოვრებისეული ფასეულობები მეტ-ნაკლებად თანხვედრაშია, ამიტომ ისინი ერთმანეთს არ დაუპირისპირდებიან, მიუხედავად იმისა, რომ თვითონ რელიგიები თავიანთი არსით ერთმანეთისგან მნიშვნელოვნად განსხვავდება.

კვლევის პროცესში შვარცის ღირებულებების ნუსხის გარდა კითხვარში შეტანილი გვექონდა ორი დამატებითი კითხვა. პირველი ეხებოდა ბედნიერების განცდას, მეორე კი – ტოლერანტულობას ადამიანთა სხვადასხვა ჯგუფებთან მიმართებაში. ბედნიერების განცდა რთული ფენომენია. იგი წარმოადგენს სუბიექტური შეფასების პარამეტრს, რომელიც არ დაიყვანება ერთ რომელიმე მახასიათებელზე. ჩვენს კითხვარშიც არ იყო დაკონკრეტებული,



რა იგულისხმებოდა ბედნიერებაში, რესპონდენტი საკუთარი შეხედულები-სამებრ სცემდა მას პასუხს. ჩვენ ამ კითხვაზე პასუხი გვაინტერესებდა იმ-დენად, თუ როგორ კავშირშია ბედ-ნიერება რელიგიურობასთან ან არა-რელიგიურობასთან, არის თუ არა რე-ლიგია ბედნიერების განცდის მომტანი.

როგორც აღმოჩნდა, ხუთივე რე-ლიგიის წარმომადგენლებში ერთნაი-რად მაღალია ბედნიერების განცდა (88%-92%), ვიდრე ათეისტებში (80,0%), რომლებშიც, გარდა ამისა, საკმაოდ მაღალია დადებითი პასუხი ვარიანტზე „უბედური“ რელიგიურ რესპონდენტებ-თან შედარებით, რომლებთანაც აღნიშ-ნული პასუხი არის 0% ან 1,0%. რამდენ-ად შესაძლებელია ბედნიერების განც-და იმ სიძნელეების პირობებში, რომე-ლიც ჩვენი ცხოვრების მუდმივი თანმ-დეგია და მიუხედავად პრობლემების არსებობისა, ადამიანი მაინც ბედნიე-რად გრძნობს თავს? მორწმუნე სხვაგ-ვარად უყურებს ამ საკითხს და ათეის-ტი - სხვაგვარად. მორწმუნეს აქვს იმქვეყნიური ცხოვრების იმედი, რომ ამქვეყნად განცდილ ტანჯვას იმქვეყ-ნიური სიხარული შეცვლის, ათეისტი კი რეალურად აფასებს მოვლენებს და უფრო მძაფრად განიცდის არსებულ პრობლემებს. ფროიდი ბედნიერების ასეთ განცდას „ილუზიას“ უწოდებდა, თუმცა ასეთი ილუზია, რომელიც ბედნიერების მომნიჭებელია, ფსიქოლო-გიურად ეხმარება და ოპტიმიზმს მატებს ადამიანს.

კითხვარში შეტანილი მეორე და-მატებითი კითხვა ეხებოდა ტოლერან-ტულობას ადამიანთა სხვადასხვა ჯგუ-ფებთან მიმართებაში. ეს ჯგუფებია: სხვა რასის წარმომადგენელი, შიდასით დაავადებული, უცხოეთიდან ჩამოსული მუშახელი, სხვა რელიგიის ან კონ-ფესიის მიმდევარი, ქორწინების გარეშე ერთად მცხოვრები წყვილი, ჩვენთან ტრადიციულად მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობის წარმომადგენელი, ღოთი, ნარკომანი, ჰომოსექსუალი. კითხვარში

აღნიშნული კითხვა შევიტანეთ იმის გასარკვევად, ხომ არ არის რწმენაში ან ათეიზმში ისეთი ფასეულობა, რო-მელიც აჩენს დაპირისპირებას საზოგა-დოებაში რაიმე ნიშნით განსხვავებუ-ლობის გამო.

როგორც კვლევის შედეგად აღ-მოჩნდა, 5-ვე რელიგიის აღმსარებლე-ბისა და ათეისტების დამოკიდებულება ერთიდაიგივე კატეგორიის ადამიანთა მიმართ მსგავსია. ყველაზე ტოლერან-ტული დამოკიდებულება გამოქვეყნდა ჩვენთან ტრადიციულად მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების წარმომად-გენელთა მიმართ. ასევე საკმაოდ შემწ-ყნარებელია დამოკიდებულება სხვა რასის წარმომადგენელთა და სხვა რე-ლიგიის ან კონფესიის მიმდევართა მი-მართ. რესპონდენტთა დაახლოებით 15% უარყოფითად არის განწყობილი ქორწინების გარეშე ერთად მცხოვრები წყვილის მიმართ, მაგრამ მეტ ნაწილს მაინც ნეიტრალური დამოკიდებულება აქვთ ადამიანთა ამ ჯგუფისადმი. უცხოეთიდან ჩამოსული მუშახელის მიმართ უფრო მეტად უარყოფითად არიან განწყობილი მართლმადიდებლე-ბი, მაჰმადიანები, ქართველები, აზერ-ბაიჯანელები, უფროსი ასაკის ადა-მიანები და მინიმალური მატერიალური მდგომარეობის მქონენი. შედარებით მეტი უარყოფითი დამოკიდებულება გამოიკვეთა შიდასით დაავადებულთა მიმართ, და ყველაზე მეტი უარყოფითი განწყობა დაფიქსირდა ღოთის (საშუა-ლოდ 70-80%), ნარკომანისა (საშუა-ლოდ 80-85%) და ჰომოსექსუალის (სა-შუალოდ 60-70%) მიმართ, რაც აიხსნე-ბა ზოგადი ეთნოკულტურული ღირებუ-ლებებით. ასეთი შედეგი იმაზე მეტყვე-ლებს, რომ გარკვეული კატეგორიის ადამიანებთან მიმართებაში საზოგა-დოებაში არსებობს კონფლიქტები, რომელიც საჭიროებს პრევენციასა და საზოგადოების მეტად ინფორმირებუ-ლობას.



REZUME

The aim of this research is the study of values religious believer and atheist residents – weather the value systems differ between atheists and representatives of various religious groups and if so, how significant the differences are and weather these differences will lead to difficulties with religious diversity in Georgia. We surveyed members of 5 traditional religious organizations situated in Georgia (Orthodox Christians, Catholics, Oriental Orthodox Christians, Muslims and Judaists) as well as atheists to study the peculiarities of their value systems.

According to terminal and instrumental values religious people favor collectivist values, while atheists – individualist values. The value systems of religious people are oriented towards their family, friends and respect for others, common good. Atheists' values on the other hand are centered more on the self: freedom, equality, inner harmony. Religious people also greatly emphasize spiritual life, what appears to be unacceptable for atheists. The difference among religious groups was observed via dispersion analysis, which showed, that there is a difference between religious groups in values and this difference is statistically significant. The analysis showed, that the differences are the most trustworthy when conducted by religiosity, which means, that religious views play a major role in formation of person's value system.

As for the question of perception of happiness, the perception of happiness among all 5 religious groups are high in comparison to atheists (80%), among whom the answer „unhappy“ is higher (7%) than religious individuals, by whom the answer is either 0 or 1 percent.

As the research showed, the view of the same group as the respondent is similar among all 5 religious groups as well as atheists. The highest tolerance was exhibited towards ethnic minorities living in Georgia, while the least tolerant – towards people with alcohol or drug problems and homosexuals.

იაშვილები - ქართული ეკლესიის სამსახურში

ნუგ ზარ (ზაზა) იაშვილი

იაშვილი ერთ-ერთი უძველესი გვარია საქართველოში. ვახუშტი ბატონიშვილი თავის ცნობილ ნაშრომში „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“-ში ამ გვარს მოიხსენიებს როგორც ერთ-ერთ წარჩინებულ თავადურ გვარს რაჭაში: „...ხოლო რაჭას წულუკიძე, იაშვილი, ჯაფარიძე...“ (იხ. „ქართლის ცხოვრება“, ტომი IV, თბილისი, 1973 წ.).

იმერეთის მეფე ალექსანდრე V-ის დროს იაშვილთა გვარის წარმომადგენლებს საეკლესიო სფეროში დიდი წარმატებისთვის მიუღწევიათ: ერთ-ერთ იაშვილს ცაგერის ეპისკოპოსის ხარისხი დაუმსახურებია, შემდეგში კი მაქსიმე იაშვილი ჯერ ბედიის მიტროპოლიტი, ხოლო 1763-1769 წლებში ხონის მთავარი ეპისკოპოსი გამხდარა.

ჩვენ შევეხებით იაშვილების მხოლოდ სამ სასულიერო პირს, რომელთა შესახებაც ცნობები არქივებში მოვიძიეთ. ასევე გამოყენებული იქნა წლების წინ საქართველოს საპატრიარქოს სხვადასხვა ჟურნალში გამოქვეყნებული წერილები.

არქიმანდრიტი გერმანე – ერისკაცობაში გრიგოლ იაშვილი 1861 წელს, აზნაურის ოჯახში დაიბადა. წერა-კითხვა, საღმრთო წერილი, გალობა და საეკლესიო ტიბიკონი თბილისის ფერისცვალების სახელობის მონასტერში ისწავლა. 1885 წლის ამავე მონასტერში მორჩილად მიიღეს. შვიდი წლის შემდეგ ფერისცვალების მონასტერში ბერად აღიკვეცა და სახელად გერმანე უწოდეს. იგი მალე დიაკვნად აკურთხეს, ხოლო 1897 წლის ოქტომბერში მღვდლის ხარისხი მიიღო. ოთხი წლის შემდეგ მარტყოფის წმინდა ანტონის სახელობის მონასტრის მმართველად გადაიყვანეს. 1904 წელს სამკერდე ოქროს ჯვარი უბოძეს. 1912 წლის



ნოემბრში წმინდა სინოდის ბრძანების საფუძველზე, ქვათახევის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის მონასტრის წინამძღვრად დაინიშნა და არქიმანდრიტის წოდება მიენიჭა. როგორც ერთ-ერთი მონასტრის წინამძღვარი, 1917 წელს მიწვეული იყო საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის პირველ საეკლესიო კრებაზე დელეგატად. 1918 წელს არქიმანდრიტი გერმანე კვლავ მარტყოფის მონასტრში წინამძღვრად გადაიყვანეს.

საქართველოში საბჭოთა რეჟიმის დამყარების შემდეგ დაიწვეს ტაძრებისა და მონასტრების დახურვა, სიწმინდეების შეურაცხყოფა, სასულიერო პირთა განუკითხავი დევნა-შევიწროება და მათი ლიკვიდაციაც კი. გამონაკლისი ცხადია, რომ არც მარტყოფის მონასტერი იქნებოდა. მართლაც, 1923 წლის აპრილში მარტყოფის აღმასრულებელმა კომიტეტმა აღწერა მონასტერი. მეტად ძელი იყო ბერებისათვის მონასტრის დატოვება, მაგრამ სხვა გამოსავალი არ დაუტოვეს. 1934 წელს, კომუნისტებმა მეორეჯერ დაარბიეს მარტყოფის მონასტერი და მამა გერმანეც საძმოს სხვა წევრებთან ერთად იძულებული გახდა დაეტოვებინა იქაურობა. იგი ქირით დასახლდა სოფლის ზემო უბანში. ყაჩაღებად მიგზავნილ ჩეკისტებს დაურბევიათ მისი ოჯახი, თავად მამა გერმანე კი სასტიკად უწამებიათ და მოხუცი ბერისათვის ცალ-მხარეს წვერი ჩამოუპარსავთ. მოუხედავად ასეთი დამცირებისა და შეურაცყოფისა ბერს ერთი სამღურავიც არ დასცდენია, რაც მის სიწმინდეს მოწმობს. მასში იმდენად დიდი იყო ღმერთისა და ხალხის სიყვარული, რომ ბერმა ყოველგვარი შევიწროების მიუხედავად არ დატოვა თავისი ადგილსამყოფელი, ერთი წამითაც არ შერყევია რწმენა და ადასრულებდა ღმრთისმსახურებას: ნათლავდა, მიცვა-

ლებულეს წესს უგებდა და შეძლებისდაგვარად წირვა-ლოცვასაც ადასრულებდა.

მამა გერმანე თავდადებულმა მსახურებამ უფლის წინაშე, მისმა სიწმინდემ, მრევლში დიდი ხნის მანძილზე შემოინახა თბილი და ტკბილი მოგონება. ერისა და ეკლესიისათვის თავდადებულმა მოღვაწე, არქიმანდრიტი გერმანე 1947 წელს გარდაიცვალა.

ქუთაისის გუბერნიის რაჭის მაზრის უღამაზეს პატარა სოფელ სომიწოში ცხოვრობდა მღვდელი ბასილი (ერისკაცობაში ვასილი იაშვილი). იგი თავის ოჯახში წარმომავლობით მეშვიდე თაობის მღვდელი იყო. ამ ოჯახის წევრთა უმრავლესობას განათლება ევროპის სხვადასხვა ქვეყნის უნივერსიტეტებში ჰქონდათ მიღებული. ვასილი ბავშვობიდანვე ღვთისმოსაობით გამოირჩეოდა. მან სასულიერო სემინარია დაამთავრა და თავის მშობლიურ სოფელში დაიწყო მოღვაწეობა. სომიწოს გარდა მამა ბასილი ღვთისმსახურებას ადასრულებდა ახლო მდებარე სოფლების - ჟაშქვის და პიპილეთის ეკლესიებში.

გასული საუკუნის 20-იანი წლებიდან დაწყებული რეპრესიების მიუხედავად მოძღვარი მამა ბასილი ხელისუფალთა მუქარასა არ შეუშინდა და ძველებურად აგრძელებდა ღვთისმსახურებას. მამა ბასილს პიროვნული თვისებების გამო – უსაზღვრო კაცთმოყვარეობა, მიმტვევებლობა, შემწყნარებლობა, განათლება - მრევლის მხრიდან უდიდესი სიყვარული და პატივისცემა დაიმსახურა, რასაც იმუამინდელი კომუნისტურ-კომკავშირელი მოღვაწეებიც კი ვერ უვლიდნენ გვერდს. მათ მისთვის ცნობილი ბრალდების – „ხალხის მტრის“ მორგებაც კი ვერ შეძლეს. თუმცა ყოველსშემძლე რეჟიმმა ბასილი იაშვილის საქმიანობაში მაინც შეამჩნია „საერთო-სახალხო ინტერესებიდან“ გადახვევის ფაქტი და სასჯელმაც არ



დააყოვნა. მღვდელი ბასილი იაშვილი მალე დააპატიმრეს და დახვრიტეს. განაჩენის აღსრულებისას მისი ოჯახიდან უამრავი ოჯახური რელიკვია და საეკლესიო ინვენტარი – საღვთისმსახურო წიგნები, ხატები, ჯვრები, შანდლები და სხვა დაუყოვნებლივ გაზიდეს. რეპრესირებული მღვდლის ოჯახის წევრები იძულებულნი გახდნენ, გაცლოდნენ მშობლიურ სოფელს და თბილისს შეხიზნოდნენ. სომიწოში, პიპილეთსა და ქაშქვაში დიდხანს ახსოვდათ მამა ბასილის ღვაწლი.

დავით ილარიონის ძე იაშვილი კახეთში, 1872 წელს სოფ. საქობაოში, მღვდლის ოჯახში დაიბადა. მან ჯერ თელავის, ხოლო შემდეგ თბილისის სასულიერო სემინარია დაამთავრა. 1896-98 წლებში სოფელ ჯუგაანის საეკლესიო-სამრევლო სკოლაში მასწავლებლად მუშაობდა. 1898 წელს თბილისის სიონის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის საკათედრო ტაძარში გორის ეპისკოპოსმა ლეონიდემ იგი დიაკვნად აკურთხა, ერთი კვირის შემდეგ კი მღვდლად დაასხეს ხელი და მშობლიური საქობაოს წმინდა სტეფანე პირველ-დიაკონის სახელობის ეკლესიის წინამძღვრად დაინიშნა.

მღვდლად კურთხევის შემდეგ დავითი განაგრძობდა პედაგოგიურ მოღვაწეობას. იყო სიღნაღის სასულიერო სასწავლებლის ზედამხედველი და ეპარქიალური სასწავლებლის საბჭოს თავმჯდომარე. 1912 წელს თბილისში, ავლაბრის წმინდა მიქაელ მთავარანგელოზის სახელობის ეკლესიის წინამძღვრად გადაიყვანეს. მალე მას ღეკანოზის წოდება მიენიჭა.

საქართველოში საბჭოთა წყობილების დამყარების შემდეგ დავით იაშვილი იძულებული გახადეს დაეტოვებინა საეკლესიო მღვდელმსახურება და მუშაობა საავადმყოფოში დაიწყო. თბილისის პირველ საავადმყოფოში მამა დავითმა 1934 წლამდე იმუშავა. 1934-48

წლებში იგი თვალის დისპანსერში საქმის მწარმოებლად და ბულალტრად მუშაობდა. 1949 წლის 30 ივნისს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა კალისტრატემ კვლავ აღადგინა მღვდლის ხარისხში და თბილისის წმინდა მოციქულთა პეტრესა და პავლეს სახელობის ეკლესიის წინამძღვრად დანიშნა. 1952 წლის ივნისში სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა მელქისედეკ III ბერად აღკვეცა და სახელად დიმიტრი უწოდა. მეორე ღღეს ნინოწმიდელ ეპისკოპოსად და კათოლიკოს-პატრიარქის ქორეპისკოპოსად დაინიშნა. 1953 წლიდან მასვე დაევალა ბოდბის ეპარქიის მართვა-გამგეობა. 1957-58 წლებში ალავერდის ეპარქიასაც განაგებდა. 1958 წელს ეკლესიაში ერთგული და დამსახურებული მოღვაწეობისთვის მიტროპოლიტის წოდება მიენიჭა. მიტროპოლიტი დიმიტრი 1961 წლის 22 ივლისს გარდაიცვალა. ანდერძის თანახმად იგი თბილისის წმინდა მოციქულთა პეტრესა და პავლეს სახელობის ეკლესიაში იქნა დაკრძალული.



**რას გვამცნობენ ძველი ბრინჯაოს
ქანდაკეზები**

*დავით გორგიძე,
გიორგი კოკოშაშვილი,
ვრიგოლ დავითაშვილი,
ზურაბ ჩაჩანიძე*

1877 წელს დაბა ყაზბეგში წარმოებული არქეოლოგიური გათხრების დროს გ. ფილიმონოვის მიერ აღმოჩენილ იქნა ბრინჯაოს, ვერცხლისა და რკინის ნაკეთობებისგან შემდგარი უმდიდრესი განძი, რომელიც სპეციალისტთა წრეში „ყაზბეგის განძის“ სახელითაა ცნობილი.

ლითონისა და კერამიკის ნივთების კოლექციაში დაფიქსირებულია ბრინჯაოს ჭურჭელი, 22 მშვილდ-საკინძი, ანუ ფიბულა, ირმის 12 ფიგურა, ბრინჯაოს ითიფალური ქანდაკებები, კვერთხის ბუნიკები ზოომორფული გამოსახულებებით, რკინის მახვილები და მახვილის ტარები, ბრინჯაოს ქამრის ბალთები, შუბისპირები და სხვა. აღნიშნული კომპლექსის დათარიღება მოხდა ვერცხლის ფიალისა და ცხვრის ფიგურის მიხედვით, რომლებიც აქემენიდური ხელოვნების ნიმუშების სტილშია შესრულებული. შესაბამისად ამ განძის ასაკი განისაზღვრა ძვ. წელთაღრიცხვის VI-V საუკუნეებით.

არტეფაქტებს შორის გამოირჩევა ბრინჯაოს მცირე ზომის ანთროპომორფული ქანდაკებები. აღნიშნულ ფიგურებს თავზე ადგათ სხვადასხვა ფორმის რქები, სახის მაგივრად ზოგიერთ მათგანს ცხოველის თავი აქვს, ხოლო ადამიანის სახე ძლიერ უტრირებულია. შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს ყოველ მათგანს თავზე ნიღაბი აქვს ჩამოცმული, იმის მსგავსი, როგორსაც „ყვენობის“ დროს იხურავდნენ „ბერიკები“. აღსანიშნავია, რომ ზოგადად ყველა ქანდაკება დინამიურ

პოზაშია გამოსახული. აშკარაა, რომ ეს მოძრავი ფიგურები რაღაც რიტუალურ ქმედებას ასრულებენ. სწორედ ამის გამო შ. ამირანაშვილმა ისინი ე.წ. „საქმისას“ ფერხულის მთავარი მოქმედი პირების გამოსახულებებად მიიჩნია.

სარიტუალო ფერხულის პერსონაჟებს შორის აღმოჩნდა ერთი ქანდაკება, რომელმაც მეცნიერების ყურადღება მიიქცია. იგი წარმოადგენს ორი, ერთმანეთისთვის მარცხენა ხელჩაკიდებული, კაცის ფიგურას. ფიგურები წელში წინ არიან გადახრილი და ისე დგანან ერთმანეთის პირისპირ დინამიურ პოზაში. სწორედ ამიტომ ეს ქანდაკებაც წლების განმავლობაში რელიგიურ-საკულტო ქმედების, ე. წ. „საქმისას“ ერთი შემადგენელი ნაწილის, კერძოდ კი რიტუალური ცეკვის – „ფერხისას“ გამოსახულებად მიიჩნეოდა სამეცნიერო წრეებში.

აღტერნატიული აზრი გამოითქვა ქართული საბრძოლო ხელოვნების მკვლევრის – კახა ზარნაძის მიერ, რომელმაც აღნიშნული ქანდაკება რიტუალური ორთაბრძოლის გამოსახულებად მიიჩნია. მისი აზრით ფიგურების პოზიცია ერთმანეთის მიმართ და გამოსახულების დინამიკა ერთმნიშვნელოვნად მიუთითებდა, რომ ქანდაკება ასახავდა ჭიდაობის სცენას. თუმცა ამ თეორიის დამამტკიცებელი რაიმე სერიოზული არგუმენტი ბოლო დრომდე არ იყო ცნობილი. პრობლემას ნათელი მოეფინა 2015 წელს, როდესაც სტუ-ს მკვლევართა ჯგუფმა გადაწყვიტა ქართული საბრძოლო ხელოვნების ცალკეულ დისციპლინათა მექანიკის შესწავლა. რათქმაუნდა, დღის წესრიგში დადგა ჩვენთვის საინტერესო ქანდაკების აღნიშნული კუთხით შესწავლის საკითხიც.

უნდა ითქვას, რომ საბრძოლო ხელოვნების და, კერძოდ ჭიდაობის ერთ-ერთი მთავარი ამოცანაა მოწინააღმდეგის წონასწორობიდან გამოყ-



ვანა, რაც სხვადასხვა მანიპულაციით მიიღწევა.

ქართული ჭიდაობის ტექნიკური არსენალი დაყოფილია საერთო ნიშნით გაერთიანებული ილეთების რამდენიმე ჯგუფად, რომლებსაც პირობითად დარგებს უწოდებენ. ესენია: სარმები, კაურები, ცერულები, მოგვერდები, კისრულები და ნამგალები. ქართული ჭიდაობა ე. წ. ზეზელა ჭიდაობათა ჯგუფს განეკუთვნება, რაც მხოლოდ დგომში შერკინებას გულისხმობს და გამორიცხავს ქვეჭიდში ბრძოლას. შესაბამისად მისი ყოველი ილეთის მიზანია მოწინააღმდეგის წაქცევა ანუ გდების შესრულება. ქართული ჭიდაობის ყოველი ილეთი ისეა გათვლილი, რომ გდების განხორციელება ხდება (ილეთის სრულყოფილად შესრულების შემთხვევაში) ძალების მინიმალური დახარჯვითა და მოწინააღმდეგის ძალის გამოყენებით. ილეთის არსის ზუსტი გაგებისთვის საჭიროა იმ ზოგად პრინციპებში გარკვევა, რომლებიც საშუალებას მოგვცემენ შევაფასოთ ამა თუ იმ ილეთის ოპტიმალურობის ხარისხი. თავისთავად ნებისმიერი გდება არის მოძრაობა, რომელიც ემორჩილება მექანიკის კანონებს. სწორედ ამ კანონების გათვალისწინებით ჩვენ შეგვიძლია ყოველი ცალკეული ილეთი განვიხილოთ მოძრაობის ცალკეულ მოცემულ ფაზაში.

ვიდრე საქმის არსებით განხილვაზე გადავიდოდეთ გვინდა შევჩერდეთ ქართულ ენაზე გაუღებრებული რამდენიმე სპეციფიკური ტერმინის განმარტებაზე, რომელთა გამოყენება პირველად ამ ნაშრომში მოხდა.

როგორც ითქვა, ყოველი საჭიდაო ილეთის მიზანია მოწინააღმდეგის წონასწორობიდან გამოყვანა, ანუ სხეულის მდგრადობის დაძლევა, რც მიიღწევა ადამიანის სიმძიმის ცენტრზე შემოქმედებით.

განასხვავებენ სტატიკურ და დინამიკურ მდგრადობას.

თუ სხეულზე არ მოქმედებენ დინამიკური ძალები (ცენტრიდანული და ინერციის ძალები) მისი მდგრადობა სტატიკურია.

შესაბამისად დინამიკური მდგრადობის დროს სხეულზე მოქმედებენ ცენტრიდანული და ინერციის ძალები და ასევე მათი გამაწონასწორებელი ძალები.

სხეულის მდგომარეობა სტატიკურად მდგრადია თუ ის გრავიტაციული ძალის შემოქმედების მიუხედავად ინარჩუნებს წონასწორობას.

გარე ძალების არ არსებობის შემთხვევაში მდგრადობა განისაზღვრება სხეულის ზღვრული დახრის კუთხით, რომელსაც უწოდებენ სტატიკური მდგრადობის კუთხეს. ეს არის კუთხე სიმძიმის ძალის ვექტორსა და სხეულის მასის ცენტრიდან გადაყირავების ხაზამდე გაველებულ ხაზს შორის.

ადამიანის სხეულის როგორც მასის, ასევე სიმძიმის ცენტრი მდებარეობს ადამიანის ჭიპის ქვემოთ ოთხი თითის დადებაზე არსებული წერტილის გასწვრივ სხეულის სირმეში. ქართულად მას „ღვინჭიპა“ ეწოდება.

სიმძიმის ძალის ფუძე ეწოდება წრფეს, რომელზედაც მდებარეობს სიმძიმის ძალა.

სხეულის მდგრადობას ასევე განსაზღვრავს ე.წ. ბაზური საყრდენი ფართი, რომელიც შემოსაზღვრულია, ერთი მხრივ, ადამიანის ტერფების გარეთა კონტურზე – ე. წ. „ხომზე“ – გამავალი წრფით, ხოლო მეორე მხრივ ქუსლებისა და ფეხის ცხვირების, ანუ ჭვინტების შემაერთებელი ხაზით.

ბაზური საყრდენი ფართი შემოსაზღვრულ წრფეებს ეწოდებათ გადაყირავების ხაზი.

თუ სიმძიმის ძალის ფუძის პროექცია ბაზური საყრდენი ფართის პერიმეტრზე ან მის შიგნითაა, მაშინ სხეული წონასწორობაშია.

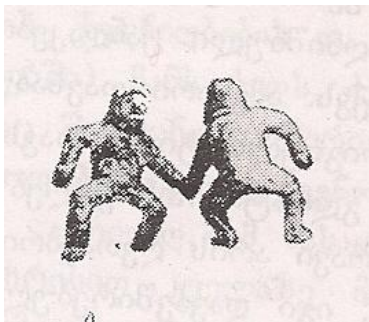
სხეულის წონასწორობიდან გამოსაყვანად საჭიროა სიმძიმის ძალის



ფუძის პროექცია გავიდეს ბაზური საყრდენი ფართის პერიმეტრის გარეთ, ანუ გადასცდეს გადაყირავეების ხაზს. ამ შემთხვევაში სტატიკური მდგრადობის კუთხე გადააჭარბებს თავის ზღვრულ ნიშნულს.

მყარი სხეულის სტატიკური (ნელი) დახრის დროს ვარდნა ხდება აღნიშნული გადაყირავეების ხაზის მიმართ.

საჭიდაო ილეთის შესრულება ბერკეტის პრინციპის გამოყენებაზეა აგებული. ბერკეტი კი, როგორც ცნობილია, არის მყარი სხეული რომელსაც შეუძლია ბრუნვა უძრავი საყრდენი წერტილის ირგვლივ ბრუნვის ღერძის მართობ სიბრტყეში მდებარე ძალების მოქმედებით.



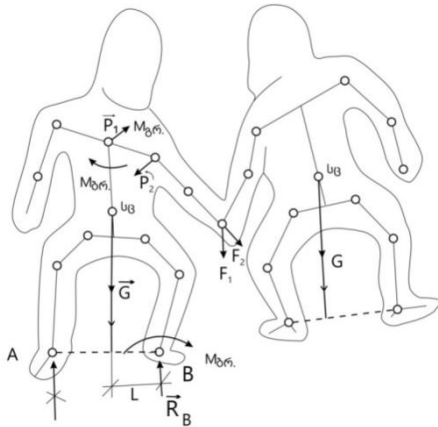
სურ. 1. ბრინჯაოს ქანდაკება, ძვ. წ.ა. VI ს.

ჩვენთვის საინტერესო ბრინჯაოს ქანდაკების (სურ. 1) ფიგურები წელში წინ არიან გადახრილნი, და ისე დგანან ერთმანეთის პირისპირ დინამიურ პოზაში, თითქოს საჭიდაო ილეთის შესრულებას აპირებენო. თუ დავაკვირდებით ფოტოზე გამოსახულ მარჯვენა ფიგურას, შევნიშნავთ, რომ მას მარცხენა ხელი ბოლომდე აქვს გაშლილი და პრაქტიკულად საკუთარი სხეულის წინ, ე. წ. „დვინჭიპას“ გასწვრივ უჭირავს. წონასწორობა მარცხენა ფეხზე გადაუტანია და სხეულის მთელი სიმძიმით აწევს მოწინააღმდეგის ხელის მტევანს. ამ უკანასკნელის

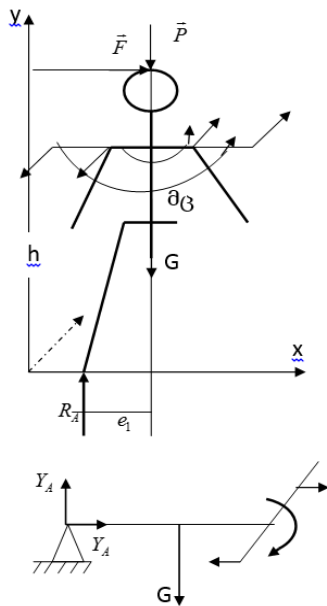
მკლავი გაშლილი და დაჭიმულია, რაც მხოლოდ ხელის მტევანზე მაჯის სახსრის ბუნებრივი ღუნვის საწინააღმდეგო მიმართულებით განხორციელებული დატვირთვის შედეგადაა შესაძლებელი. ამაზე მიუთითებს დაბლა დაწეული მარცხენა და აწეული მარჯვენა მხარი. მასაც (მარცხენა ფიგურას) სიმძიმე მუხლში მოხრილ მარცხენა ფეხზე გადაუტანია, თუმცა, პირველი ფიგურისგან განსხვავებით მარცხენა მკლავი გვერდზე აქვს გაწეული, რის გამოც წელში მარცხნივ გადახრილა და ჩანს, რომ წონასწორობიდანაა გამოსული. სურათზე მარცხნივ გამოსახული ფიგურის სიმძიმის ცენტრის პროექცია გასულია მისივე ფეხის ქუსლებზე გამავალი წარმოსახვითი ხაზის გარეთ, რაც უცილობლად მიუთითებს, რომ აღნიშნულ სხეულს დაკარგული აქვს მდგრადობა და იმყოფება ვარდნის მდგომარეობაში.

ბრინჯაოს ქანდაკების სქემატურ გამოსახულებაზე (სურ. 2) ვხედავთ, რომ ზურგით მდგარ ფიგურას მარცხენა ხელი იდაყვში აქვს მოხრილი, სიმძიმის ძალის ვექტორი გადახრილია მარცხენა ფეხისკენ და პროეცირდება ბაზური საყრდენი ფართის შიგნით, მარცხენა ტერფთან ახლოს. მდგრადობის კუთხის სიდიდე ნულზე მეტია, თუმცა არ სცდება ზღვრულ ნიშნულს. ეს უცილობლად მიუთითებს იმაზე, რომ სხეულს დაწეებული აქვს მოძრაობა, მაგრამ ამავე დროს წონასწორობის მდგომარეობაშია. შეიძლება ითქვას, რომ ფიგურა ასახავს გარკვეული მოძრაობის ერთ კონკრეტულ ეპიზოდს¹, რომლის მიზანი პარტნიორის მარცხენა ხელზე ზემოქმედებაა.

¹„დვინჭიპას“ პროექცია, რომელიც თავიდან უნდა ეოფილიყო ქუსლების შემაერთებელი ხაზის შუა ნაწილში, ახლა გადაადგილებულია ერთ-ერთი ფეხის მიმართულებით, თუმცა ჯერ არ არის მისული ამ ფეხის



სურ. 2



სურ. 3

$$\sum X_i = 0$$

$$\sum Y_i = 0 \quad G - R_B = 0$$

$$\sum L_B = 0 \quad G \cdot l \neq 0$$

საყრდენ წერტილამდე, რაც მოძრაობის დამთავრების მახვენებელი იქნებოდა

იდაყვის სახსრით დაკავშირებული მხრისა და წინამხრის ერთობლიობა წარმოადგენს კინემატიკურ წყვილს, რომელიც სხეულთან დაკავშირებულია მხრის სახსრით. კინემატიკური წყვილი წარმოადგენს ერთმანეთის მიმართ მოძრავე, ორ შეერთებულ სხეულს. რამდენიმე კინემატიკური წყვილის ერთობლიობა კი ქმნის ე. წ. კინემატიკურ ჯაჭვს. ხელის მტევნის, წინამხრის, მხრის და ბეჭის ერთმანეთთან სახსრებით დაკავშირებული ერთობლიობა და შემდეგ მათთან ხერხემლის მყესებითა და კუნთებით შეერთება შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც კინემატიკური ჯაჭვი.

სახსარზე ბუნებრივი ღუნვის საწინააღმდეგო მიმართულებით ზემოქმედების შედეგად სახსარი ანატომიურად იკეტება. მაჯის სახსრის ჩაკეტვას მოჰყვება ხელის მტევნისა და წინამხრის თავისუფლების ხარისხის შემცირება და მათი ერთმანეთის მიმართ უძრავად დაფიქსირება. მსგავსი მანიპულაციების გაგრძელებით, იკეტება იდაყვის სახსარიც, რასაც მოჰყვება პარტნიორის მკლავის სრული გაშლა. მაჯისა და იდაყვის სახსრის ჩაკეტვის შედეგად, კინემატიკური ჯაჭვის ნაცვლად, ხელის მტევნის, წინამხრისა და მხრის ერთობლიობა წარმოქმნისმყარ სხეულს, რომლის მეშვეობითაც შეგვიძლია მსგავსი ზემოქმედება განვახორციელოთ მხრის სახსარზეც. აღნიშნული ქმედების ტექნიკის აღწერა ამჟამად არ წარმოადგენს ჩვენი კვლევის მიზანს, რადგან ეს სპეციალურ ლიტერატურაში გვაქვს გათვალისწინებული. აღნიშნავთ მხოლოდ, რომ დასახელებული ტექნიკის მეშვეობით სახსრების თანმიმდევრული ჩაკეტვის შედეგად, ხელის მტევნის, წინამხრის, მხრის, ბეჭის და ხერხემლის თავისუფლების ხარისხის შეზღუდვით მივიღებთ ერთიან მყარ სხეულს, ბერკეტს, რომელიც წარმოადგენს შესატყვის



ობიექტზე მოქმედი ძალის მხარს. ასეთი სურათი კარგად ფიქსირდება მოცემულ გამოსახულებაზე.

ცნობილია, რომ რაც მეტია მხარის სიგრძე, მით ნაკლები სიდიდის ძალის მოდებია საჭირო სხეულზე აუცილებელი ზემოქმედების განსახორციელებლად. შესაბამისად ხელის მტევანზე ძალის მოდების შემთხვევაში მოწინააღმდეგის წონასწორობიდან გამოსაყვანად დაგვეჭირდება მინიმალური ძალისხმევა. ამ დროს კინემატიკური ჯაჭვის მაგიერად მიღებული მყარი სხეულის, ანუ გაშლილი და გაჭიმული მკლავის მეშვეობით, რომლის მოდების წერტილია მხრის სახსარი, შემტევი აგრძელებს ზემოქმედებას პარტნიორზე – აწევა ქვემოთ და წრიულად, რის შედეგადაც მხრის სახსარზე მოდებული ძალა მოქმედებს ხერხემალზე – გრიხავს რა მას საკუთარი ღერძის გასწვრივ. ამ დროს მაბრუნებელი მომენტი გადაეცემა სხეულს, რომელიც თავის მხრივ იწეებს ტრიალს უძრავ საყრდენ წერტილზე (ქუსლზე) გამავალი ღერძის ირგვლივ. აღნიშნული მოქმედებების შემდეგ შესატევი ობიექტის სიმძიმის ცენტრის ვერტიკალური პროექციის წერტილი ფიქსირდება გადაყირავეების ხაზს მიღმა, ე.ი. სხეული იმყოფება წონასწორობის ზღურბლზე. ასეთ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი წონასწორობის დასაბალანსებლად იძულებულია კუნთის დაძაბვის ხარჯზე სცადოს სიმძიმის ცენტრის დაბრუნება წონასწორობის წრის შიგნით, რისთვისაც ხრის ფეხებს მუხლის სახსარში, ხოლო დაბლა დაწეულ მარცხენა მხარს აკომპენსირებს მეორე მხრის ნაწილობრივი გაშლითა და მაღლა აწევით. ასეთ მდგომარეობას ზუსტად შეესაბამება ჩვენთვის საინტერესო გამოსახულებაზე მარცხნივ მდგომი ფიგურის პოზა.

მსგავსი ბრუნვითი მოძრაობები, ზედა კიდურების სახსრების ჩაკეტვით,

დამახასიათებელია ცალხელა ჭიდაობის ზოგიერთი ილეთისათვის.

ამ პრინციპის ილუსტრაცია ქვემოთაა მოყვანილი. შემდგომ კადრირებული სურათები დაგვეხმარება ორთაბრძოლის მექანიკაში გასარკვევად.

ფაზა 1



ნახ.1

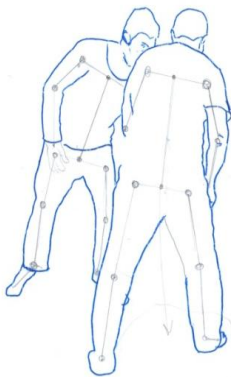


ნახ.2

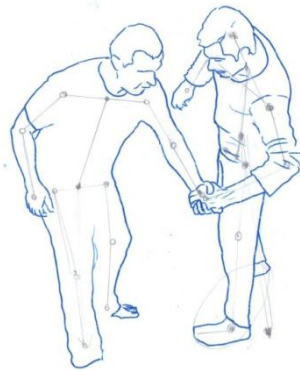
სისტემა წონასწორობაშია. მოწინააღმდეგის მდგომარეობა სტატიკური და მდგრადია. ის დგომში ორივე ფეხს ეყრდნობა. ბაზური საყრდენი ფართი ოპტიმალურია. სიმძიმის G ძალის ფუძე გაივლის საყრდენი ფართის ცენტრში.



დასკვნა; სისტემა სტატიკური და მდგრადია.



ნახ. 2ა



ნახ. 2ბ.

ფაზა 2. წონასწორობიდან გამოყვანა

მოწინააღმდეგის წონასწორობიდან გამოსაყვანად სახსრების თანმიმდევრობითი ჩაკეტვით ვეჭმით ბერკეტს. ამასთან ვდგამთ ნაბიჯს, სხეულის სიმძიმე გადაგვაქვს გაშლილ ხელზე და ვაწვებით პარტნიორის მაჯას ქვემოთ და განზე. ბერკეტის მეშვეობით, რომლის მხარის სიგრძე არის მთლიანად მკლავი, ხოლო ძალის მოდების წერტილები ხელის მტევანი და ბეჭი, ვმოქმედებთ სხეულზე ისე, რომ მოწინააღმდეგეს სიმძიმე გადააქვს მთლიანად მარცხენა ფეხზე. ამ დროს მარჯვენა ფეხი ოდნავ ეხება საყრდენ ზედაპირს და აღარ მოქმედებს რეაქციის ძალა. ბაზური საყრდენი ფართი მცირდება ტერფის ზომამდე, სადაც გაივლის სიმძიმის G ძალის ფუძე.

ფაზა 3. წონასწორობიდან გამოყვანა

გრძელდება წონასწორობის დარღვევა. ამისათვის მოწინააღმდეგეზე მოქმედებას იწყებს გადამყირავებელი და მაბრუნებელი მომენტი. წინააღმდეგობის გაწევის მიზნით, მოწინააღმდეგე კეტავს სხეულს და ამცირებს მოძრაობის თავისუფლების ხარისხს. მოწინააღმდეგეს აქვს ერთი საყრდენი წერტილი. მას შეუძლია შეასრულოს ბრუნვითი მოძრაობა ამ წერტილის გარშემო.

დასკვნა: სისტემა არამდგრადია. მოწინააღმდეგის მდგომარეობა არამდგრადია.



ფაზა 4. წონასწორობიდან გამოყვანა

მოწინააღმდეგეზე მოქმედებს როგორც გადამყრავებელი მომენტი, ასევე მახრუნებელი მომენტი. ჯამური მომენტის ზემოქმედებით მოწინააღმდეგე ეცემა.



ნახ.3ა



ნახ.4ა



ნახ. 3ბ.



ნახ.4ბ



ამ გარემოებათა გათვალისწინებით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ საკვლევი ბრინჯაოს ქანდაკება წარმოადგენს კომპოზიციას, რომელიც ასახავს ჩვენს მიერ შესწავლილი მოძრაობის ერთ-ერთ ფაზას და წარმოადგენს რიტუალური ორთაბრძოლის პლასტიკურ გამოსახულებას.

ასეთი ილეთი გვხვდება ქართული ჭიდაობის ერთ-ერთი სახეობის – „მაჯურას“ არსენალში. ამ ილეთში, რომელიც ცალი ხელით სრულდება, კარგად ჩანს გდების შესრულების დროს ბერკეტის გამოყენების პრინციპი. მყარი სხეულის შესაქმნელად მებრძოლები მიმართავენ შემდეგ ხერხს: ჯერ კეტავენ მაჯის სახსარს, რისთვისაც ძალას მოსდებენ სახსრის ბუნებრივი ღუნვის საწინააღმდეგო მიმართულებით. მიიღება მყარი სხეული, ანუ ბერკეტი, რომლისთვისაც ძალის მოდების წერტილი არის მაჯის სახსარი, ხოლო მხარი მთლიანად წინამხარი და ხელის მტევანი. ხელის მტევანზე დაწოლის შედეგად იკეტება იდაყვის სახსარიც და ახლა უკვე მთელი მკლავი აღმოჩნდება ხისტ მდგომარეობაში, რის გამოც ის შეასრულებს ბერკეტის ფუნქციას საყრდენი წერტილით მხრის სახსარში. ამ ბერკეტის გამოყენებით სრულდება წრიული მოძრაობა, რომლის ამოცანაა უკვე მხრიდან ფეხის ტერფამდე სხეულის გადაყვანა ხისტ მდგომარეობაში და ქუსლის გამოყენება საყრდენ წერტილად. ამ დროს მთლიანდ მკლავი და სხეული მხრიდან ფეხის ტერფამდე წარმოადგენს ბერკეტს (რადგან სახსრების თანმიმდევრული ჩაკეტვის გამო იმყოფება ხისტ მდგომარეობაში), რომლის მოდების წერტილი არის ხელის მტევანი, ხოლო საყრდენი უძრავი წერტილი კი ფეხის ქუსლი. ხელის მტევანზე განხორციელებული შემდგომი დატვირთვის შედეგად შესატყვის ობიექტი, შემტყვის მხრიდან მცირე

ძალების დახარჯვის შემდეგ, გამოდის წონასწორობის მდგომარეობიდან.

როგორც ვხედავთ ბრინჯაოს ქანდაკების მექანიკის შესწავლამ ცხადყო, რომ „მაჯურა“ ჭიდაობის ერთ-ერთი ილეთისა და აღნიშნული ქანდაკების ფიგურათა დინამიკა პრაქტიკულად იდენტურია. ამასთან არ არსებობს ცეკვის არც ერთი სახეობა, თუნდაც რიტუალურისა, რომელიც გულისხმობდეს პარტნიორის წონასწორობიდან გამოყვანას ძალისა და ტექნიკური მანიპულაციის მეშვეობით. ამიტომ შეგვიძლია დაბეჯითებით განვაცხადოთ, რომ სტეფანწმინდის განძის კოლექციაში დაცული ბრინჯაოს ანთროპომორფული ქანდაკება, ორი ხელჩაკიდებული კაცის გამოსახულებით, წარმოადგენს რიტუალური ჭიდაობის სცენას და შეადგენს რელიგიურ-საწესო ქმედების „საქმისას“ ნაწილს.

ამასთან ჩანს, რომ ბრინჯაოს ქანდაკების შემქმნელი კარგად ერკვევა კონტაქტური ბრძოლის საკითხებში. მან იცის სქემატური მოცულობითი გამოსახულების შექმნისას როგორ გაამახვილოს ყურადღება ზუსტად იმ დინამიურ პროცესზე, რომელიც მიზნად ისახავს მოწინააღმდეგის თუ პარტნიორის წონასწორობიდან გამოყვანას. გავიხსენოთ, რომ აღნიშნული ბრინჯაოს ნაკეთობის ანთროპომორფული ფიგურები არ წარმოადგენენ ანატომიის ზედმიწევნითი სიზუსტით შესრულებულ ადამიანთა ქანდაკებებს. აქ ძირითადი ყურადღება, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გადატანილია თვითონ ჭიდაობის დინამიკაზე. ეს კი, როგორც ჩანს, მოქანდაკის მთავარ მიზანს წარმოადგენს.

საინტერესოა, რომ არსებობს მსგავსი შინაარსის სხვა პლასტიკური გამოსახულებები, რომლებიც ასევე საკულტო ობიექტისთვის არის შეწირული.

უძველესი ნაკეთობა, რომელიც საჭიდაო სცენას გამოხატავს, არის



ბრინჯაოს ქანდაკება, რომელიც კაფაჯას კულტურას განეკუთვნება. იგი აღმოაჩინეს მესოპოტამიაში, დაკლოს სამეფოში და დათარიღებულია ძველი წელთაღრიცხვის 2600 წლით. მასზე აღბეჭდილია ორი ათლეტური აღნაგობის მოჭიდავე, რომლებსაც ერთმანეთისთვის ქამრებში ჩაუვლიათ ხელი. ამასთან თავზე ორივეს ადგას თიხის მაღალი ჭურჭლები (ქილები) (სურ. 3).



სურ. 3

ფაქტობრივად ეს ქანდაკება წარმოადგენს ანთროპომორფულ სტილიზებულ ჭურჭელს, რომელსაც, სავარაუდოდ, საკულტო დანიშნულება უნდა ჰქონოდა.

ცნობილია, რომ უძველესი ხანის საქართველოს სალოცავებში მიღებული იყო საკულტო ობიექტისთვის მცირე ზომის თიხის ჭურჭლით სხვადასხვა სახის ძღვენის შეწირვა. მაგალითად, ზეთის, ღვინის, ხორბლის, თაფლისა და ა. შ. ამას ადასტურებს ივრის ხეობაში ბოლო დროს წარმოებულ წარმართული ხანის სალოცავის გათხრების მასალები, სადაც აღმოჩნდა ათასობით მინიატურული თიხის ქილა, რომლებშიც ღვინისა და დამწვარი ხორბლის კვალი დაფიქსირდა (სურ. 4).



სურ. 4. შესაწირი თიხის ქილა, ძვ. წ. XIV ს.

ჩვენ ასევე ვიცით, რომ სალოცავებს სწირავდნენ ბრინჯაოს ქანდაკებებსაც, რომლებსაც სხვადასხვა დინამიურ პოზაში – მათ შორის საჭიდაო პოზაშიც – გამოსახავდნენ. ასეთია, მაგალითად მცირე აზიაში ქაღმერთ კიბელეს სალოცავისადმი შეწირული ბრინჯაოს ქანდაკება მებრძოლი ქალების გამოსახულებით (სურ. 5).



სურ. 5. ორი მებრძოლი ქალის ბრინჯაოს ფიგურა. მცირე აზია, ძვ. წ. ა. VI ს.

ჩვენთვის საინტერესო სტილიზებული ბრინჯაოს ქანდაკება შუამდინარეთიდან წარმოადგენს სწორედ დინამიური გამოსახულებისა და თიხის



ჭურჭლის სინთეზს. პროფესორი ვ. ელაშვილი ამბობს:

„უნდა ვიგულისხმობ, რომ ეს პლასტიკური მანერით შესრულებული მოჭიდავეების გამოსახულებაა და საკულტო დანიშნულება აქვს. გაურკვეველია ის, რომელი ტომის მიერ არის გაკეთებული ზემოაღნიშნული ბრინჯაოს ქანდაკება. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ შუმერებს კავკასიის მთებიდან წასულებად და იქ დასახლებულ ტომად მიიჩნევენ და საერთოდ მათთან ბევრი რამ გვაკავშირებს, უნდა ვთქვათ, რომ მოჭიდავეთა პოზა მეტად ახლოა ქართულ ჭიდაობასთან.“

ამის შესახებ საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა კ. კოლუამ. მან აღნიშნა, რომ შუმერული ჭიდაობის იდეით მეტად წააგავს ქართულ ფანდსო. შემდეგ კ. კოლუამ სპეციალურად შეისწავლა შუმერული ენა და თავის მოსაზრებას პასუხიც მოუძებნა. მან ქართულ და შუმერულ ენებში აღმოაჩინა საერთო სიტყვები, განსაკუთრებით ადამიანის ნაწილებისა და ჭიდაობის ფანდების სახელწოდებებში. კ. კოლუამ ამ შედარებიდან ასეთი დასკვნა გამოიტანა: „შუმერული მოჭიდავენი იმ ფანდს ასრულებენ, რომელიც დღევანდელ ქართულ ჭიდაობას შემოუნახავს, ენობრივი დამთხვევა მიუთითებს ქართული ჭიდაობის შუმერულ წარმოშობაზე“ (ვასილ ელაშვილი, ქართული ჭიდაობა, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1971).

პლასტიკური გამოსახულებების სალოცავისათვის შეწირვის ჩვეულება ქართულმა ეთნოგრაფიულმა ყოფამ მეოცე საუკუნეშიც შემოგვინახა. საუბარია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შემორჩენილ საწესო ქმედებაზე „ვაცაობაზე“, რომელიც შესაწირავი ცხოველის გამომცხვარი გამოსახულების – „ვაცის“ საკულტო დანიშნულებით გამოყენებას ასახავს. ეს წესი დიდმარხვის მეორე შაბათს სრულდება და მას „სულთაკრეფა“ ჰქვია. ამ დღეს მიცვალებულების პატრონები წესისამებრ ამზადებენ სულის

საკურთხს, თითოეულ მიცვალებულს გაუშლიან ცალკე ტაბლას და ოჯახის უფროსი დიასახლისი „დაზღებს სახელს“ – დალოცავს კონკრეტული მიცვალებულის სახელზე. ცხვება შესაწირვი კვერები, ანუ „ვაცები“:

„... ვაცს გამააცხოვს ის, ვისაც ყმაწვილი ხყავ მამკვდარი, დაზღებს სახელს. ...“

იციან კიდევ საზომის ვაცი. ვისაც ვაჟი ხყავ ყმაწვილი სამ წლამდინ, ზოგი ხუთ წლამდინაც, აცხობს იმ ყმაწვილის ზომის ვაცსა-დ იმას აყენებს. საზომის ვაცი იმით ხქვიან, რო ყმაწვილის ზომისაი ას. საზომის ვაცს უფრო ის აცხობს, ვისაც სამანატურო ვაჟი ხყავ (სამანატურო: ვისაც ვაჟიშვილი არ ხყავდა, ენატრებოდა და ახლა შეეძინა). ზოგ კი სხოიც აცხობს.

... ყმაწვილები დილასავ გიტანენა-დ დაყენებენ ვაცებს, მიიტანს ყველა თავის მშვილდისარსა-დ ახლიან ისრებს ერთხალაგ ხეთ.

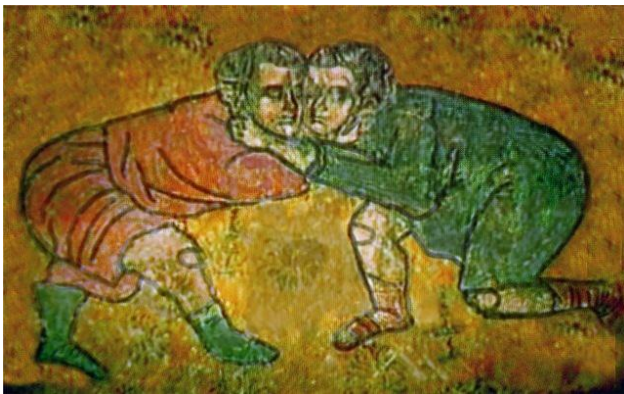
... აქ რო გაათავებენ ვაცობას, მემრ სახლშით გამააქვ, დაზღმენ ყველანი, ახლიან ისრებს, ვინაც რას დახკრავს, იმას შხეის“. (ალექსი ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, თბილისი 2005, გვ. 57).

პლასტიკური გამოსახულებების საკულტო დანიშნულებით გამოყენებას საქართველოში დიდი ტრადიცია აქვს. ამის დასტურია არქეოლოგიური შესწავლის შედეგად აღმოჩენილი ანთროპომორფული და ზომორფული ქანდაკებების სიმრავლე (და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ყოფაში დადასტურებული ე.წ. „ვაცების“ შეწირვის ტრადიცია).

თუ ეს მოსაზრება მართებულია, შეგვიძლია ვისაუბროთ სალოცავისათვის ჭიდაობის ამსახველი პლასტიკური გამოსახულების შეწირვის ოცსაუკუნოვანი ტრადიციის არსებობაზე. უფრო მეტიც – შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ მსგავსი ტრადიცია ქრისტიანობის პერიოდშიც გრძელდებოდა და შუა საუკუნეების საეკლესიო მხატვრობაშიც პოვა ასახვა. მხედველობაში



გვაქვს ალავერდისა და გელათის ფრესკები, ასევე ანისის ტაძრის ბარელიეფი, რომლებზეც ქართული ჭიდაობის სცენებია გამოსახული. ცნობილია, რომ ალავერდის წმინდა გიორგის სახელობის ტაძარი წარმართობის პერიოდის სალოცავის ადგილზეა აშენებული. ჭიდაობის სცენა ტაძრის დასავლეთ, ცენტრალური შესასვლელის თავზე არსებული წმინდა გიორგის ფრესკის მარცხენა დაბალ კუთხეშია წარმოდგენილი.

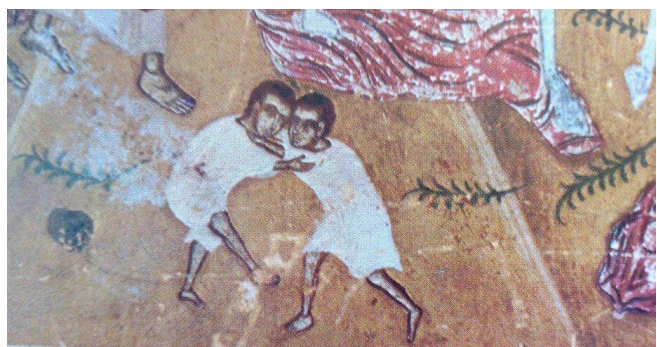
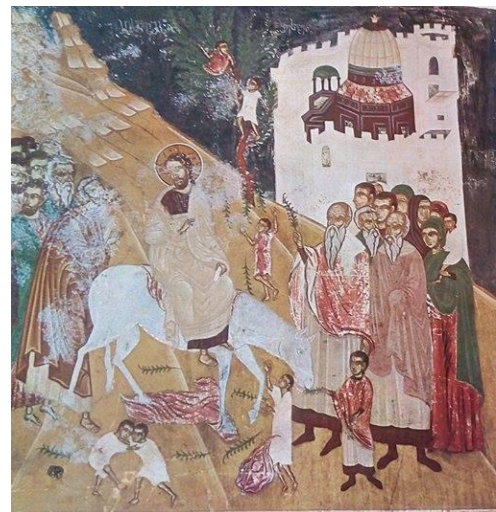


სურ. 6

მკვლევართა წრეში არსებობს მოსაზრება, რომ ზემოხსენებული ფრესკა უნდა გამოხატავდეს სასულიერო პირის მიერ იმ ხალხის წყევლა-კრულვას, რომლებიც ისეთ „ამქვეყნიურ“ გართობას მისდევენ, როგორიც ჭიდაობაა. ამას იმით ხსნიან, რომ შუა საუკუნეებში ქრისტიანობა მკაცრად ილაშქრებდა ყოველგვარი მიწიერი გართობის წინააღმდეგ. ასეთი მიდგომა მთლად გამართლებული არ უნდა იყოს, რადგან ქრისტიანული რელიგია და შესაბამისად ქრისტიანი მოძღვარი არ არის ვინმეს წყევლა-კრულვისათვის მოწოდებული; მით უმეტეს, დაუშვებელი იქნებოდა ასეთი რამის ფრესკაზე გადატანა. თუმცა აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სხვადასხვა სახის ცოდვის ამსახველი და ცოდვისთვის სასჯელის გამომხატველი ფრესკები უცხო არ არის მართლმადიდებლური ტაძრებისათვის (მაგ., ნიკორწმინდის

ტაძრის ფრესკაზე სოლომური ცოდვის სასჯელის სცენა). რაც შეეხება ალავერდის ჩვენთვის საინტერესო გამოსახულებას, ჩვენი აზრით ის სრულიად სხვა მოვლენას ასახავს. ალბათ აქ წარმოჩენილია რელიგიური დღესასწაულის დროს მლოცველთა მიერ სალოცავისადმი მიძღვნილი ფიზიკური შრომის ღვაწლი. სავარაუდოდ, ფრესკა სწორედ წმინდა გიორგის დიდებას ასახავს და გიორგობის დღესასწაულის გამომხატველია.

ჭიდაობის სახით ფიზიკური ღვაწლის მიძღვნა სალოცავისთვის გამოსატყუი უნდა იყოს გელათის ფრესკაზეც, რომელიც იერუსალიმში უფლის დიდებით შესვლას ანუ ბზობას ასახავს (სურ. 7).



სურ. 7



ტრადიციულად ამ ფრესკაზეც გამოხატულია კარაულზე ამხედრებული მაცხოვარი, რომელსაც ხალხი პალმის რტოებსა და ტანსაცმელს უფენს ფეხქვეშ. ყოველი მათგანი უფალს მიაგებს შესაწირს თავისი შესაძლებლობის მიხედვით, ერთნი ნივთიერს – სამოსის სახით და მეორენი – საკუთარ შრომას, რომელიც პალმის რტოების მოკრეფაზე გასწიეს. ამავე ფრესკაზე ვხედავთ ორ ახალგაზრდას, რომლებიც საჭიდაო პოზაში დგანან და ერთმანეთისთვის ხელი ჩაუვლიათ. ერთ-ერთი მათგანი ცდილობს ქართული ჭიდაობის იღეთი – „ცერული“ შეასრულოს. ჩვენი აზრით, სამოსისა და პალმის რტოების შემწირველნიც და მორკინალებიც ერთ იდეურ სივრცეში არიან გამოხატულნი – ისინი შესაწირს უძღვნიან უფალს.

ამავე იდეის მატარებელი ჩანს ალავერდის ფრესკაც სადაც, ჩვენი აზრით, გიორგობის დღესასწაულის დროს მლოცველთა მიერ ფიზიკური ღვაწლის, კერძოდ კი, ჭიდაობის, წმინდა გიორგისადმი მიძღვნა უნდა იყოს გამოსახული.

უნდა ითქვას, რომ საქართველოში საბრძოლო ხასიათის ვარჯიშობები ყოველთვის წარმოადგენდა საკულტო-საწესო ქმედების ორგანულ ნაწილს. ხევესურეთში ბოლო დრომდე დღეობების დროს იმართებოდა პაექრობა სამხედრო-ძალოსნურ სახეობებში – იქნებოდა ეს დოღი, ჭიდაობა, სიმძიმეების აწევა, სირბილი სხვადასხვა დისტანციაზე თუ ფარიკაობა (მაგ., სოფელ ღელისვაკეში დამოწმებული „ხეთისკრობის“ დღესასწაული). სვანეთში „ლიფანაალის“ დღესასწაულზე იმართებოდა „ლიმურყვამალი“ ანუ კოშკობა, მასობრივი ჭიდაობა, რომელსაც საკულტო დანიშნულება ჰქონდა. გურიაში, სოფელ შუხუთში, ყოველწლიურად ტარდება ღელო, ბურთისთვის ბრძოლა, რომელსაც ასევე საკრალური დატვირთვა

აქვს. ქრისტიანული რელიგიური დღესასწაულების – მცხეთობისა და ალავერდობის დროს გამართული ჭიდაობის ამსახველი სცენები თავიანთ ტილოებზე გადაუტანიათ მხატვრებს გრიგორი გაგარინსა და გიგო გაბაშვილს. ასეთი მაგალითების მოყვანა მრავლად შეიძლება. მთავარია, რომ აშკარად იჩანს თავს საქართველოში სამხედრო-სპორტული ტიპის ორთაბრძოლების რელიგიურ-საწესო ხასიათი.

თუ ჩვენი მოსაზრება სწორია, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ქართულ კულტურულ სივრცეში რიტუალური ჭიდაობის მიძღვნას სალოცავისადმი მრავალსაუკუნოვანი ტრადიცია გააჩნია და ეს ვლინდება როგორც უშუალოდ ფიზიკური აქტივობის სახით ასევე ამ პროცესის ამსახველი პლასტიკური თუ ფერწერული ნამუშევრების შეწირვის გზით.



დიდი მოურავი და ქართლ-კახეთის სამეფო პარი

ვაჟა ოთარაშვილი, დოქტორანტი

ქართული ეროვნული ცნობიერების წინააღმდეგ ბრძოლა დასაბამიდან მომდინარეობს. ჩვენთვის უცხო არ არისსახელოვანი და წმინდანი წინაპრების შეურაცხყოფა. ჩვენ ვართ ის ერი, ვინც დავით აღმაშენებლის მიერ დიდგორის ომის მოგების მნიშვნელობა დაამცრო, მისი ძეგლი დედაქალაქის ცენტრიდან „მიუვალ ადგილზე“ „გადაამისამართა“, თამარ მეფის სახელი და ღირსება შებიღწა, კალას ხილზე წამებულთა რიცხვი ეჭვქვეშ დააყენა, გიორგი ბრწყინვალე გამოგონებულ ისტორიულ პერსონაჟად შერაცხა, გალაკტიონი სოფელელ ბიჭად „მონათლა“, ლადო ასათიანი „მკვდრადშობილ“ პოეტად, ცოტნე დადიანის გმირობა ილუზიად მიიჩნია, გრიგოლ რობაქიძე ერის მოლაღატედ შერაცხა, პაატა სააკაძის თავის მოკვეთამასხრად აიგდო, ილიას ტყვია არ აკმარა, ახლა აუგადაც იხსენიებს... და რამდენი ასეთი...

გიორგი სააკაძის სახელი მარადიული თანამგზავრია ქართველი ერის ტრაგიკული ისტორიისა და ერთ-ერთი გამორჩეული სიმბოლო ივერიელთა თავისუფლების მოყვარე და დაუმორჩილებელი სულისა. გიორგი სააკაძე მე-17 საუკუნის საქართველოს უდიდესი ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ბრწყინვალე წარმომადგენელია და მისი ახალი სიცოცხლე ქართველთა გულში, დიდი მოურავის თურქეთში (ალეპო, თოხათის ციხე) ტრაგიკული აღსასრულისთანავე დაიწყო. იგი შეიყვარა ქართველმა ერმა, დაადგა ეროვნული გმირის გვირგვინი და დიდი მოურავი უწოდა. მას 1663 წლიდან ისტორიულ საბუთებში უკვე „დიდ მოურავად“ იხსენიებენ. გიორგი სააკაძემ ივერიას ერთიანობისა და ძლიერების

სათვის ყველაფერი შესწირა: შვილები – პაატა, დავითი (იგივე ალაპიტი), ავთანდილი, ახლობლები და... საკუთარი სიცოცხლე. სულმნათი ივანე ჯავახიშვილი ბრძანებს: „გიორგი სააკაძეს რომ არ დაემარცხებინა სპარსელები მარტყოფის ველზე, შეიძლებოდა საქართველო სამუდამოდ ადგილიყო პირისაგან მიწისა“...

გიორგი სააკაძე ახალ რეალობას მშობელი ხალხის სიყვარულმა დაუბრუნა და არა ფილმმა თუ სპექტაკლმა. თავიდანვე ხაზგასასმელია, რომ ისტორიოგრაფიაში მოხსენებული დიდი მოურავის ყველა პირდაპირი წინაპარი ქართული ცენტრალიზებული სამეფო ხელისუფლებისა და ქვეყნის ერთიანობისათვის იბრძოდა. აუცილებელია, რომ ზოგიერთი ვაი ქართველის ნათქვამი სიცრუის ნაცვლად საზოგადოებამ ისტორიული სიმართლე იცოდეს. იოანე ბაგრატიონის მიხედვით, სააკაძეთა წინაპრები ყოფილან ერთიანი საქართველოს მეფის ბაგრატ IV-ის (1027-1072) სამსახურში. გამორჩეული ისტორიული გმირია დონა სააკაძე – XIV ს-ის მე-2 ნახევრის მოღვაწე და ბაგრატ V-ის(1360-1395) თანამებრძოლი, დედაქალაქის ციხისთავი. როდესაც თემურ-ლენგის ლაშქარმა 1386 წ. 13 ნოემბერს თბილისი აიღო და დაატყვევა ქართველთა მეფე და დედოფალი, დატუსაღებულ მეფეს დონა სააკაძე კვალდაკვალ გაჰყვა და ნებაყოფლობით ჩაბარდა მტერს. მან საუკუნუნახევრის შემდეგ ცოტნე დადიანის გმირობა გაიმეორა...

დაწყებული ივანე სააკაძის დროიდან (მე-15 ს.) სააკაძეთა საგვარეულო ეკონომიურად და თანამდებობრივად ძალზე გაძლიერებულია და მსხვილ ფეოდალთა რიცხვს მიეკუთვნება, რაზეც წერს სულმნათი ივანე ჯავახიშვილი: „დიდებულნი ხელისუფალნი და ძლიერი გვარის შვილნი მეფესავით პატრონებად იწოდებოდნენ“.



დიდი მოურავის პაპის – გიორგი „პატრონის“ გარდაცვალების შემდეგ, ხდება სააკაძეთა ერთიანი სახლის გაყოფა ოთხ ძმას: ზემთაელს, სიაუშს, ჯანზურაბსა და იოანე შორის. დიდი მოურავის მამა, სიაუში მეფის სახლთუხუცესია სიმონ I-ის, გიორგი X-ის და ლუარსაბ II-ის მეფობაში. საერთოდ, ოთხივე ძმა სამეფო კართან დაახლოებული, მეფის ერთგული და დაწინაურებული პირია. დიდი მოურავის მამა-ბიძეები რომ ქართლის მეფის და სამშობლოს უერთგულესი მსახურები არიან, ისტორიული საბუთებით: სიგელ-გუჯარებით, წაყლობის წიგნებით დასტურდება. მაგ: სიმონ I-ის 1569 წ. ყიზილბაშთა დატყვევების შემდეგ, 1573 წ. კავთისხევში სამეფო რეზიდენციაში მყოფ „დედოფალ ნესტან-დარეჯანს ქსნის ერისთავი და ამილახორი მიუხდნენ“ და ააწიოკეს. ქართლის დედოფალს მხარში დაუდგნენ, გამოესარჩლნენ და ფიზიკურად დაიცვეს გიორგი სააკაძის მამა-ბიძეებმა, რასაც ადასტურებს 1578 წ. გაცემული სიგელ-გუჯარი და ა.შ.

დიდი მოურავის მამა შიაოშ (სიაუშ) სააკაძე მაღალი ავტორიტეტით სარგებლობდა სიმონ მეფის კარზე. მას ცოლად ჰყავდა დიდი ფეოდალების, ბარათაშვილების გვარიდან ქალი – თამარ ბარათაშვილი. გიორგი სააკაძის დედა – თამარი ყველა ისტორიულ საბუთში „საპატიო ქალბატონად“ მოიხსენიება. იგი ამაყი, ღვთისნიერი, სამართლიანი, შეუვალი, მამულის მოყვარული ქალბატონი ყოფილა. თავად გიორგი სააკაძე ყველა ისტორიულ საბუთში დედას კრძალვით მოიხსენიებს: „ბატონმან დედაჩემმან“. თამარ ბარათაშვილი და მისი ქალიშვილი შესანიშნავი კალიგრაფები ყოფილან და ლეგენდასავით შემორჩა ქართული ლიტერატურის ისტორიას: თუ როგორ გადაწერეს ერთ დღეღამეში უკვდავი „ვეფხისტყაოსანი“...

ზოგიერთ უვიცს ჰგონია, რომ გიორგი სააკაძის აღზევების უმთავრესი მოვლენა მეფე ლუარსაბ II-თან მისი დის ქორწინებას უკავშირდება, რაც ლოგიკურად, აბსურდია ზემომოყვანილი ისტორიული საბუთებიდან კარგად ჩანს, გიორგი სააკაძის წინაპრები როგორ და რისთვის არიან აღზევებულნი. ახლა კი თავად დიდი მოურავის – საქართველოს ეროვნული გმირის შესახებ სიმართლე, რასაც დღემდე სრული სახით არ ახმაურებდა, არ ამზეურებდა ისტორიოგრაფია სხვადასხვა მიზეზთა გამო, კერძოდ: ქართველი მეისტორიე ბაგრატიონები, რომლებიც საკუთარ მტრად მიიჩნევენ გიორგი სააკაძეს; რუსეთის მეფის ცარიზმი, რომლისთვისაც მიუღებელი იყო ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მეთაური, ბოლშევიკური ხელისუფლებისთვის პატრიოტული სულისკვეთების სახალხო გმირი იდეოლოგიური მტერი იყო; მაჰმადიან მეისტორიეთათვის გიორგი სააკაძე – „ვერაგი მოურავი“ და მათი ჯარების გამანადგურებელი იყო და ა.შ.

გიორგი სააკაძე 1570-75 წლების მონაკვეთში ქართლში დაიბადა. როგორც ისტორიული წყაროები მეტყველებენ, დიდი მოურავი სამოღვაწეო ასპარეზზე სრულიად ახალგაზრდა გამოვიდა და მისი „აღზევება“ არ უკავშირდება ლუარსაბ II-ს. ეს დასტურდება მნიშვნელოვანი ისტორიული დოკუმენტით, კერძოდ, სვიმონ მეფის (სვიმონ I) წყალობის წიგნით გიორგი სააკაძისადმი, რომელიც თარიღება 1594 წ. 10 აგვისტოთი: „... მეფეთ მეფემან პატრონმან სვიმონ ეს წყალობის წიგნი... გიბოძეთ ჩუენს ერთგულს თავდადებით ნამსახურს ყმასა სააკაძეს გიორგის...“ „წყალობის წიგნის“ მიღებისას გიორგი სააკაძე 20-23 წლის ჭაბუკია და უკვე „აღზევებული“. ამ დროს ლუარსაბ მეფე 13-15 წლის ყმაწვილი იქნებოდა, რასაც ცხადყოფს ოსებ ტფილელის „დიდმოურავიანის“



შემდეგი სტრიქონები: „მეფეს ლუარსაბს როს ვახლდი, ვით ვიყავ მისად ქებამდი; ოცი წლის მამამ მიმართვა, ის იყო ცამეტებამდი...“

ახალგაზრდა გიორგი სააკაძე სტამბოლშიც ახლდა თავის პატრონს – დატყვევებულ სვიმონ მეფეს. შემდეგ კი, როცამისი ტყვეობიდან დახსნის მცდელობა უშედეგოდ დამთავრდა, მეფის ნებართვითვე ქართლში დაბრუნდა და გიორგი X-ის სამსახურში ჩადგა. მან თავი გამოიჩინა გიორგი X-ის მიერ ოსმალეთის წინააღმდეგ წარმოებულ ყველა ბრძოლაში 1604-1605 წლებში. გიორგი სააკაძე გამორჩეული ყოფილა 1604 წლის 9 ივნისს ერევნის ციხის აღების დროსაც. ამ ბრძოლებიდან, 1604 წელს ქართლში დაბრუნებულ გიორგი სააკაძეს გიორგი მეფემ თარხნობა უბოძა და დანიშნა ახალგაზრდა ლუარსაბის სამხედრო ხელოვნებაში გაწაფვის ხელმძღვანელად, ხოლო 1605 წელს უბოძა თავადმთავრობა სააკაძე-მოურავის გვარით, რაც დასტურდება ბაგრატ VII-ის „წაყლობის წიგნით“. სამწუხაროდ, 1605 წ. 7 ნოემბერს ქართლის მეფე გიორგი X საეკვო ვითარებაში უეცრად გარდაიცვალა და ტახტზე ავიდა ლუარსაბ II, რომელმაც გამეფებისთანავე გიორგი სააკაძეს თბილისისა და ქართლის სანახების მოურავობას კიდევ ორი სახელო დაუმატა, ცხინვალისა და დვალეთის მოურავობა. გიორგი სააკაძე 1606წ.-დან დაუღალავად იბრძვის ლუარსაბ მეფის მხარდამხარ ცენტრალიზებული სახელმწიფოს გასაძლიერებლად, ქმნის პირველ ქართულ „სპეცრაზმს“, ამარცხებს აჯანყებულ დვალ-ოსებს. ამ დროს მეფე ლუარსაბი და გიორგი სააკაძე ერთი გუნდია – ქვეყნის გაერთიანებისათვის მებრძოლი ეროვნულ-პროგრესული ძალა. ლუარსაბ II „დიდად მადლიერია“ გიორგი სააკაძისა, რასაც ადასტურებს 1608 წელს გაცემული ქართლის მეფის „წყალობის წიგნი“: „თავდადებით ნამსა-

ხურსა გიორგი სააკაძესა“... ამ პროგრესული რეფორმების, ქვეყნის გაერთიანების წინააღმდეგნი არიან მსხვილი ფეოდალები... თუ დავესესხებით ქალბატონ რიმა ფირცხალაიშვილს: „გიორგი სააკაძის სახელმა ფაქტიურად ორ დაპირისპირებულ ბანაკად გაჰყო მთელი მაშინდელი საქართველო, ეს იყო ეროვნული და ანტიეროვნული ძალთა ბანაკები“. დავსძენდი: ეს იყო პროგრესულად მოაზროვნე და ქვეყნის ანარქიის მომხრეთა ბანაკები...

განვიხილოთ ისტორიული მოვლენები და კულუარები, რამაც გამოიწვია ურთიერთობის დაძაბვა მეფესა და დიდმოურავს შორის. XVII ს. პირველ მეოთხედში ქართლ-კახეთში მომხდარ მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან მოვლენებში შაჰ-აბასის და ირანის აგენტურის მზაკვრული ხელი ერია. 1607 წელს თეიმურაზ მეფემ იქორწინა მამია გურიელის ასულზე – ანაზე. 1610 წელს ანა გარდაიცვალა. შაჰ-აბასმა 1611 წელს სამძიმრის წერილი გააგზავნა თეიმურაზ მეფესთან. შაჰის ანკესს (და არა სააკაძის!) წამოეგო ორივე მეფე: ლუარსაბიც და თეიმურაზიც. შაჰის მიერ „დალოცვილ“ კახეთის მეფეს შაჰ-აბასის ბრძანებით ლუარსაბის უფროსი და, ხორეშანი მოჰყავს ცოლად – საკუთარი პაპიდაშვილი! ქრისტიანული მრწამსით უდიდეს ცოდვად ითვლება – სისხლის აღრევა. თეიმურაზი და ხორეშანი ხომ და-ძმის კახთა მეფე აღექსანდრე II-ისა და ქართლის დედოფლის ნესტან-დარეჯანის შვილიშვილები იყვნენ. რადგან ეს ქორწინება შაჰის ზეწოლით ხდებოდა, აღნიშნულს უნდა შეწინააღმდეგებოდა მართლმადიდებელი ეკლესია და იმდროინდელი საზოგადოება. ამ დროს შაჰ-აბასს ცოლად ჰყავდა ლუარსაბის და – თინათინი (იგივე ლელა ხათუნი). ვერც ლუარსაბ მეორე და ვერც თეიმურაზი წინააღმდეგობას ვერ უწევენ შაჰ-აბასის სურვილს და უდიდესი ცოდვის მორევში აღმოჩნდე-



ბიან, რაც 1611 წლის გაზაფხულზე გრემის სასახლეში დიდი ქორწილით მთავრდება. არქანჯელო ლამბერტი ერთგან აღწერებს კახეთის სამეფო კარის ძალიან საყურადღებო შეხედულებას, კერძოდ, „მისიანებმა თეიმურაზს სწორედ დარეჯანის შერთვა ურჩიეს: რამდენადაც მას სხვა ძმა არ ჰყავდა გარდა ლუარსაბისა, ხოლო ისიც უშვილო იყო, ადვილად შეიძლებოდა ლუარსაბის გარდაცვალების შემდეგ თეიმურაზი მისი სამეფოს ბატონ-პატრონიც გამხდარიყო... თეიმურაზი მოხიბლული იყო ამ მეფის ასული ქალის სილამაზით (ანუ საკუთარი პაპიდაშვილის – ვ.ო.) ასევე იმ იმედით, რომ ერთ დღეს ამ შესანიშნავი ქვეყნის (ქართლის) ბატონიც გახდებოდა...“

ისმის კითხვა: იქნებ შაჰ-აბასის მიერ შექმნილ ამ მზაკვრულ სცენარში თეიმურაზ მეფე შეგნებულნი მონაწილე იყო და ლუარსაბ მეფის მოცილებას პასიურად ეთანხმებოდა? შემდგომში კი მეფის კარს ლუარსაბის დატყვევება-სიკვდილზე ხელი ვინმეზე უნდა შეეწმინდა. მოვლენები ისე განავითარეს, რომ ეს „ვინმე“ შესანიშნავი სარდალი და ეროვნული გმირი – გიორგი სააკაძე აღმოჩნდა.

უძძიმესი ცოდვა დაიდო ქართლ-კახეთის სამეფო გეარმა ამ ქორწინებით, რაზეც სდუმს ქართული ისტორიოგრაფია. არადა, ამბავი თეიმურაზისა და ხორეშანის ქორწინების მართლმადიდებლობისთვის მიუღებლობის შესახებ საქართველოს საზღვრებს გასცდა და საერთაშორისო რეზონანსი შეიძინა. იერუსალიმის პატრიარქმა თეოფანის III-ემ კახეთში, თეიმურაზის კარზე ყოფნისას ეს ქორწინება უკანონოდ გამოაცხადა და „ჯვრის აყრა“ მოინდომა. თეიმურაზმა და ნესტან-დარეჯანმა ერთად „ოქროს თასი და ძვირფასეულობა“ მისცეს იერუსალიმის პატრიარქს, რომ ამ უდიდეს ცოდვაზე თვალი დაეხუჭა. თუმცა ამ თასმა იერუსალიმამდე ვერ მიაღწია და კონს-

ტანტინეპოლში დაიკარგა. ეს ამბავი იერუსალიმის შემდგომმა პატრიარქმა დოსითეოს II-ემ გაახმაურა. გიორგი სააკაძისთვის მიუღებელია შაჰის დაკვეთით მოწეობილი ქორწინება, თუმცა დიდი მოურავის აფორიაქებას ქართველი მემკვიდრეები მხოლოდ იმით ხსნიან, რომ ხორეშანი არაგვის ერისთავის ნუგზარის (სააკაძის სიმამრი) ვაჟზე ზურაბზე იყო დანიშნული და ისე გამოვიდა, რომ ლუარსაბ მეფემ პირი უშალა არაგველ სასიძოს, ხოლო თეიმურაზ მეფემ საპატარძლო წაართვა არაგვის ამაყი ერისთავის ვაჟს. 1611 წლის ზაფხულში მეორე ქორწინებაც მოხდა. შაჰ-აბასმა ცოლად შეირთო თეიმურაზის და ელენე ანუ გუშინდელი ქვისლები სიძე-ცოლისძმობითაც ერთმანეთს დაუმოყვრდნენ! 1611 წ. ჯვარი დაიწერეს ლუარსაბ II-ემ და გიორგი სააკაძის „ტურფად შევნიერმა“ დამ. სააკაძეთა ქალის გადღოფლება ტრაგიკული აღმოჩნდება ლუარსაბისათვისაც, გიორგი სააკაძისთვისაც, ქართლის დედოფლისთვისაც (რომელიც შემდგომ მონაზვნად აღიკვეცა) და მთავარი: საქართველოსთვის! კმაყოფილნი დარჩებიან შაჰ-აბასი, შადიმან ბარათაშვილი, ფარსადან ციციშვილი, ანდუყაფარ ამილახვარი, ქაიხოსრო და ბერუკა ჯავახიშვილები (ამ უკანასკნელებმა სიხარულით მიიტაცეს შემდგომ სააკაძისეული მამულები, რაც ისტორიული „სიკვლ-გუჯარებით“ და „წყალობის წიგნებით“ დასტურდება).

შემდეგ კი, 1612 წ. 20 მაისს, ხდება წავკისის ამაზრზენი შეთქმულება დიდი მოურავის წინააღმდეგ. საკითხავია, რა გზა გამოიარა ამ შეთქმულებამდე სააკაძემ და ვინ იყო მისი მტერი? 1612 წ. გაზაფხულამდე გიორგი სააკაძემ თავი გამოიჩინა სვიმონ I, გიორგი X და ლუარსაბ II-ის მიერ წარმოებულ ბევრ ბრძოლაში. დაუწყნარა მთიულ-დვალ-ოვსთა შფოთი, გამორჩეული გმირია სხერტის ჭაღის (სოფ. ნაბსა და მეტეხს შუა, კასპის რ.)



და ტაშისკარის ბრძოლებისა, ეწვეა მხარდამხარ სახელმწიფო აღმშენებლობით საქმიანობას, რეფორმას ატარებს ქართულ ჯარში, აძლიერებს თავის მომხრეთა ბანაკს („მოკიდებულნი კაცნი“), რომელიც ქვეყნის ერთგული, ნიჭიერი, მამაცი პიროვნებებისგან შედგება, ე.წ. „საშუალო ფენა“ ქვეყნისა. გიორგი სააკაძე იმდროინდელი საქართველოს მონარქისტული წყობის რეფორმატორად გვევლინება, რომლის უმთავრესი მიზანია, საქართველოს გაერთიანება, ერთიანი ცენტრალიზებული ქართული სახელმწიფოს შექმნა ბაგრატიონ მეფეთა კვერთხის ქვეშ. სხვა საკითხია, როგორ ატარებენ იმდროინდელი ქართველი მეფეები ერის წინამძღოლობის გვირგვინს, როგორ აფასებენ დიდი მოურავის ერთგულებასა და თავდადებას, მის პროგრესულ აზროვნებასა და ნაბიჯებს. ამ დროისათვის გიორგი სააკაძე რვა შვილის მამაა (ოთხი ვაჟი: ავთანდილი, დავითი, იორამი, პაატა; ოთხი ქალიშვილი: ერთი თეიმურაზ მუხრანბატონის მეუღლე, მეორე იასე ქსნის ეერისთავის მეუღლე, მესამე ფარად ფაშა ჯაყელის მეუღლე, მეოთხე გორგასლან ჩხეიძის მეუღლე).

კითხვაზე, თუ ვინ არის გიორგი სააკაძის მტერი? პასუხი ერთია: ანტიეროვნული, ანტიპროგრესული ძალები, რომლის შემადგენლობაშიც იყვნენ ირანისგან თუ თურქეთისგან მოსყიდული ქართველი დიდებულები, ასევე მოურავის წარმატებული კარიერისა და გასაოცარი გმირული ბრძოლების მოშურნენი, ანუ გიორგი სააკაძის მთავარი მტერი შინაურთა და გარეულთა შური იყო მისი გამორჩეული პიროვნების მიმართ. „შური – ესე არს მწუხარებაი სხვისა სიკეთესა ზედა“ – განმარტავს სულხან-საბა. ეს ის მტერია, რომელიც მარადიულად უტევს უძლეველ სარდალს, საქართველოშიც და მის ფარგლებს გარეთაც. ამ მტრისთვის დრო არ არსებობს, სამ-

წუხაროდ... დღესაც ებრძვის დიდ მოურავს ლაშქარი უვიცთა და მოშურნეთა, შინაურთა თუ გარეულთა...

1609 წლის სხერტის ჭაღისა და ტაშისკარის ბრძოლების შეუდარებელი გმირი რომ გიორგი სააკაძეა, ამას ერთხმად აღნიშნავენ მეისტორიენი. მაგრამ მის მიმართ მტრობა, სამწუხაროდ, უფრო ადრეა დაწყებული, რასაც „ქართლის ცხოვრება“ გვაუწყებს „ქვეყნის არევის მოყვარეთა და მოჩხუბართა კაცთა“ შესახებ, ამასვე ადასტურებს შემდგომში 1620 წლით დათარიღებული სასამართლოს განაჩენი „დიდი მოურავისა და ჯავახიშვილის საქმის გამო“. თვით სააკაძე გულისტკივილით ჩივის, რომ მას „ბეზღობა დაუწყეს“ მეფესთან (ლუარსაბ II) ტყუილ-უბრალოდ, უმიზეზოდ, პირადი ანგარება-შურით. და უნებლიედ გახსენდება ვაჟა-ფშაველას გენიალური სიტყვები: „ცუდას რად უნდა მტერობა, კარგია მუდამ მტრიანი...“

უმთავრესი ბრალდება განვიხილოთ გიორგი სააკაძის მიმართ: „ხელის შეწყობა ლუარსაბ მეფის დატყვევებასა და მოკვდინებაში“, ანუ როგორც ზოგიერთ ნაცვალსახელს მიაჩნია, „როგორ წამოეგო ახალგაზრდა ლუარსაბი სააკაძის ანკესზე“.

თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ შაჰ-აბასს განზრახული ჰქონდა ქართლ-კახეთში ბაგრატიონთა დინასტიის მოსპობა. ამ ბოროტი გეგმის შესრულებას ემსახურებოდა მისი ყველა ნაბიჯი: გიორგი X-ის ნელმოქმედი შხამით მოწამლა, თეიმურაზისა და ლურსაბის დების ცოლად შერთვა, ლუარსაბის მოკვდინება, ქეთევან დედოფლისთვის ხელის თხოვნა, რომ ლევირატობის წესით გამეფებულიყო კახეთში, და უარის გამო მისი წამებით სიკვდილი...

დიდი მოურავი რომ „მუდამ მტრიანი“ იყო ყველა დროში და ყველა ვითარებაში, ქართული თუ უცხოური წყაროებიდან კარგად ჩანს. მაგრამ



არსებობს ერთი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიული ნაწარმოები, რომლის მიმართ დღემდე გიორგი სააკაძის მოღვაწეობის მკვლევართა აზრი არ არის გამოთქმული და შეფასებული. ეს ნაწარმოებია ბესარიონ ქართლის კათალიკოსის „ლუარსაბ მეფის მარტვილობა“. ბესარიონ ბარათაშვილი-ორბელიშვილი ქართლის კათალიკოსად ჩანს 1724-1737 წლებში. სწორედ ბესარიონ ქართლის კათალიკოსს აღუწერია პირველად ვრცლად ლუარსაბ II-ის ღვაწლი და წამება. აღნიშნული თხზულება უაღრესად ძვირფას ცნობებს შეიცავს შაჰ-აბასის 1614-1615 წლის ლაშქრობების შესახებ, რომელთაგან ზოგი უცნობია ძველი ქართველი ისტორიკოსებისთვის. სისხლისმსმელი შაჰ-აბასი 1614 წელს ირანელთა დიდძალი ლაშქრით შემოესია აღმოსავლეთ საქართველოს. კახეთის მეფე თეიმურაზ I-მა და ქართლის მეფე ლუარსაბ II-მ ვერაფერი მოახერხეს იმის გარდა, რომ იმერეთის მეფე გიორგისთან შეაფარეს თავი. მაგრამ შაჰ-აბასმა, მზაკვრობით და ქართველ დიდებულთა მოსყიდვით, მოახერხა ლუარსაბ II-ის მიტყუება თავისთან. აქ „მთავარი მოღალატის“ როლი შადიმან ბარათაშვილმა ითამაშა. მას შემდეგ, რაც შაჰისგან ლუარსაბთან და თეიმურაზთან რამდენჯერმე მიგზავნილი შუამავალი – სარუ ხოჯა პატივყრილი გააბრუნეს, გამოჩნდა შადიმან ბარათაშვილი – „ბოროტების მსახური, წყეულის შვილი, ეშმაკისაგან აღძრული, სატანის წაქეზებით მოვიდა თბილისიდან ხელმწიფის ბანაკში და უთხრა შაჰს: „თუ შენი უდიდებულესობის მიზანია ლუარსაბის მოყვანა ... წავალ და მოვიყვან მას შენთან ...“ იგი მირონცხების მადლით არის ჩემი ნათლული და ჩვენ ურთიერთშორის დიდი ნდობა გვაქვს ... იგი დაუჯერებს ჩემს სიტყვას“, ამ ცნობას არქაელთაგურიხელი გვაწვდის. ვერაგმა შაჰმა „იმ კაცს აღუთქვა დიდძალი განძი,

მრავალი საჩუქარი და დიდი პატივით განდიდება – თუ მოიყვანდა ლუარსაბს“. ასე ითამაშა იუდას როლი სამშობლოსა და მეფის გამყიდველმა, რომლის სახელიც ქართველი ერის ცნობიერებაში შევიდა, როგორც მოღალატისა, გამცემლისა ლუარსაბ მეფის დატყვევებაში დიდი მოურავი რომ არაფერ შუაშია, როგორც ჩანს, კარგად იცოდა ბესარიონ ქართლის კათალიკოსმა, ამიტომაც შესანიშნავ ნაწარმოებში – „ლუარსაბ მეფის მარტვილობაში“ დადებით პერსონაჟად ახასითებს. ამ ნაწარმოების ყველაზე საინტერესო და მრავლისმეტყველი ისტორიული პასაჟია: როდესაც „განკრთეს“ მტრის ურიცხვი ლაშქრის მხილველნი „მცირედი ტაძრეული მეფისა მოულოდნელობისაგან“ და თვით მეფე ლუარსაბმა, როგორც ღრმად მორწმუნემ, მხოლოდ უფალს მიანდო თავისი ქვეყნის ბედი. წმინდანი მეფის გვერდით ერთადერთი უაღრესად დადებითად დახასიათებული მეფის ერთგული და მხარშიმდგომი მხოლოდ დიდი მოურავი – გიორგი სააკაძეა: „ხოლო მოურავი გიორგი, სააკის ძე, ქველი იგი მხედარი და უშიში გონებითა, რომელი სიმხნითა და ახოვანებითა ზეშთა ჰმატდა ყოველთა კაცთა, თანაჰყვა მეფესა და იგინცა მუნ მიიწივნეს ...“. შემდგომ ამისა, აღწერილია ტაშისკარის „ომი ფიცხელი“ და „მოსცა ღმერთმან სანატრელსა ამას მეფესა და ქართველთა ძლევა მტრისა“ და ა.შ. ისტორიკოსებისთვის ცნობილია ამ ბრძოლის პერიპეტეები. ისმის კითხვა: თუ გიორგი სააკაძე მოღალატეა ლუარსაბ II-ისა და სამშობლოსი, თუ დიდი მოურავის წინააღმდეგ მისი მტრების ბრალდება მართალია, მაშინ როგორ მოხდა, რომ ქართული ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხული ლუარსაბ II-ის „მარტვილობაში“ მეფის ვითომდა „დაუძინებელი მტერი“ გიორგი სააკაძე, ერთგულ თანამებრძოლად გვევლინება:



„გიორგი სააკისძე, ქველი იგი მხედარი“, ასევე „უშიში გონებითა“, რომელიც „სიმხნითა და ახოვანებითა ზეშთა ჰმატდა ყოველთა კაცთა“. ასეთი გმირი, რაინდული თვისებებით აღჭურვილი დიდი მოურავი, მუდამ მეფის გვერდითაა მძიმე წუთებში, როცა „უღონობამან მოიცვნა“ მეფეც და მისი თანმხლები ამაღაც, გიორგი სააკაძე „თანაჰყვა მეფესა“. ბესარიონ კათალიკოსის ამ სასულიერო ნაწარმოებიდან ჩანს, რომ სწორედ მეფის და „სიმხნით და ახოვანებითა“ გამორჩეული მისი მხედართმთავრის ერთიანობით მოიგეს ქართველებმა ტაშისკართან თუ ახალდაბასთან რიცხვმრავალ მტრის ლაშქართან უმძიმესი ბრძოლა ბრწყინვალედ. თუ გიორგი სააკაძე ერის მოღალატე იყო და მეფე ლუარსაბ II-ის მტერი, რატომ შეიყვანა ბესარიონ კათალიკოსმა „ლუარსაბ მეფის მარტვილობაში“ მეფის და ქვეყნის მტერი? ან რატომ არ ახსენა სადმე, რომ დიდმა მოურავმა მეფეს ოდესმე უღალატა? ბესარიონ კათალიკოსი, ბართაშვილი-ორბელიშვილი ხომ გიორგი სააკაძის შემდგომ ეპოქაში მოღვაწეობდა. ბესარიონ კათალიკოსი ბართაშვილი-ორბელიშვილების ცნობილი თავადური გვარის წარმომადგენელია, რომლებიც მტრობდნენ გიორგი სააკაძეს (მაგ. შადიმან ბართაშვილი). ბესარიონ კათალიკოსი ღრმად გარკვეულია ისტორიულ მოვლენათა ნიუანსებში და ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ გიორგი სააკაძის ტრაგიკულად აღსრულებიდან დაახლოებით ერთი საუკუნის შემდეგ, იგი დიდ მოურავს უშიშარ მხედრად, გონიერებით თუ ახოვანებით სხვებთან შედარებით ბევრად აღმატებულად და მეფე ლუარსაბის ერთგულ თანამებრძოლად ახასიათებს. განა შეიძლება, რომ დავით გარეჯის უდაბნოში ბერმონაზვნურ ცხოვრებაგამოვლილ, მაცხოვრის რჯულის ერთგულ მხედარს, ქართლის კათალიკოსს ტყუილი

ეკადრა და გიორგი სააკაძის სიკვდილიდან ერთი საუკუნის შემდეგ შესანიშნავი სასულიერო-საეკლესიო ნაწარმოები სიცრუით გაეჯერებინა? მოღალატე და იუდა მამაც მხედართმთავარსა და მეფის ერთგულ თანამებრძოლში შეშლოდა? პასუხი ერთია, რა თქმა უნდა, არა!

საკმარისია გავისენოთ, 1608 წელს მეფე ლუარსაბის „წყალობის წიგნში“ ნათქვამი: „ჩვენსა ერთგულსა და თავდადებით ნამსახურსა ყმასა სააკაძესა ქალაქის ამირთ-ამირას გიორგის“. დავაკვირდეთ როგორ ამკობს ახალგაზრდა ქართლის მეფე დიდ მოურავს ეპითეტებით: „ჩვენს ერთგულსა“, „თავდადებით ნამსახურსა“. ამ დროს სხერტის ჭაღის და ტაშისკარის ბრძოლები ჯერ არ მოუგია გიორგი სააკაძეს და, მეფისგან უკვე აღზევებულია, დაფასებულია, ნაქვია. წარმოვიდგინოთ დიდი მოურავის სახელი და ღირსება ოსმალთათარხანთან ზემოთნახსენები ომების შემდეგ და მისი „ბედნიერი ოპოზიციის“ შურ-ბაღღამით სავსე ფიალები, რომლებიც წავკისის შეთქმულებისას დაიღვარა, რამაც ქართველთა სწორუპოვარი მხედართმთავრის და მამულიშვილის სამშობლოდან გაძევება-გადახვეწა გამოიწვია. არადა, იმდროინდელ ფეოდალურ საქართველოში არც ამირთ-ამირობა და არც მოურავობა არ ყოფილა ყველაზე „მნიშვნელოვანი სახელო“. მასზე უფრო მნიშვნელოვანია ვაზრობა, სახლთუხუცესობა და ა.შ. აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ გიორგი სააკაძის ხელში მოურავობამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა და შინაარსი შეიძინა, ე.ი. თვითონ პიროვნებამ განადიდა თანამდებობა და ამიტომ იწოდებოდა კიდევ „დიდ მოურავად“, რაც მის პიროვნულ აღმატებულებასაც გამოხატავდა. სწორედ თავისი დიდი მამულიშვილური და პიროვნული თვისებებიდან გამომდინარე აქცია გიორგი სააკაძემ მოურავის



თანამდებობა „დიდ სახელოდ“ ფეოდალურ საქართველოში, რომელიც არ შეესაბამებოდა ქართულ სამოხელეო წყობილების სამართლებრივ სივრცეს, და მეფის შემდეგ „პირველ კაცად ჩანდა“, ანუ, როგორც ბესარიონ ქართლის კათოლიკოსი ბრძანებს, „ზეშთა ჰმატდა ყოველთა კაცთა“.

დიდი მოურავის უჩვეულო განდიდების მანკენებელია აგრეთვე ისიც, რომ 1620 წლით დათარიღებულ ქართული სამართლის ძეგლში – „სასამართლოს განაჩენი დიდი მოურავისა და ჯავახიშვილის საქმის გამო“ – გიორგი სააკაძე ყოველთვის „ბატონის“ ტიტულით არის მოხსენიებული, მაშინ, როდესაც მის მოწინააღმდეგე, ქაიხოსროს მიმართ – მხოლოდ „ჯავახიშვილი“-ს აღნიშვნით კმაყოფილდებიან, მიუხედავად იმისა, რომ ჯავახიშვილები საკმაოდ მაღალ ფეოდალურ გვარს მიეკუთვნებოდნენ. დამაფიქრებელი შეფარდებაა ზემოაღნიშნული. როგორც ჩანს, ბესარიონ კათალიკოსი კარგად იცნობდა მე-XVII საუკუნის საისტორიო მწერალთა, ქართველ თუ უცხოელ მემატიანეთა თხზულებებს, კარგად იცნობდა იმ ეპოქას, ამიტომაც საქართველოს ერთიანობისათვის მებრძოლ გმირს მან სათანადო პატივი მიაგო და წმინდანად შერაცხული მეფე ლუარსაბის მარტვილობაში მომავალ თაობას დაუტოვა „მხედარი უშიში გონებითა“, რითაც გაფანტა ყოველგვარი ეჭვი დიდი მოურავის „დანაშაულისა“ მეფის წინაშე. უამთა სიავის მიუხედავად კი, უფალმა უბოძა ქართველ ერს 1625 წლის 7 აპრილს (25 მარტი ძვ.სტ.), ხარება დღეს, სწორედ გიორგი სააკაძის თავგანწირვითა და ხელმძღვანელობით გაემარჯვა ყიზილბაშთა მრავალრიცხოვან ლაშქარზე მარტყოფში – უღვევლას (უღვევარას) ველზე. იქვე მდგომ აპარანის წმინდა გიორგის სახელობის საყდარს დღესაც ახსოვს გამარჯვებულ ქართველთა ყიჟინა და დიდი მოურავის ღომური

შეძახილები. მარტყოფის ომში სრულიად საქართველო მონაწილეობდა. მარტყოფის ბრძოლის შესახებ ნიკოლოზ ბარათაშვილი ბრძანებს: „მარტყოფი ეს არის ის, რისთვისაც მოველინა... სააკაძე ამ ქვეყანას. მარტყოფი საქართველოს გადარჩენა...“ დიდმა მოურავმა მარტყოფის ველზე გამარჯვება უდიდესი პირადი ტრაგედიის ფასად შესძლო – შვილი პაატა შესწირა სამშობლოს. მსგავსი რამ მსოფლიო ისტორიაში აბრაამის ისაკივით შეწირვისასვე ქართველმა გაიმეორა...

1625 წლის 7 აპრილს ხარება დღეს ქართველთა გამარჯვება ყიზილბაშთა რჩეულ ჯარზე ერთადერთ დიდგორის გამარჯვებას შეიძლება შევადაროთ. 1629 წლის 3 ოქტომბერს, თურქეთში, დიდი მოურავის სიკვდილით დასჯის ნამდვილი მიზეზი სამშობლოში გამოპარვის მცდელობა იყო და ალთუნ კალაში („ოქროს ციხე“) მის მიერ გამოგზავნილი იარაღი და ძვირფასეულობა, რომლითაც საქართველოს გაერთიანებისათვის ახალ აჯანყებას გეგმავდა ლევან II დადიანთან ერთად...

რაც შეეხება აბსურდულ ბრალდებას 1620 წელს სააკაძის მიერ ისლამის მიღების შესახებ, 1620 წელს სააკაძეს რომ ისლამი არ მიუღია, იტალიელი პიეტრო დელავალეს ამავე წლით დათარიღებული წერილი ადასტურებს: „...მიუხედავად იმისა, რომ მოურავი ჯიუტი და მტკიცე მიმდევარია ქრისტეს სარწმუნოებისა, შაჰ-აბასი მაინც კარგად ეპყრობა მას და გულუხვად აჯილდოებს... ბატონ მოურავს ემორჩილება მის სამშობლოში განლაგებული ჯარები...“ ესლა თვითონ ირანელ მეისტორიეს ისკანდენ ბეგ თორქემანს, იგივე მუნშს მოვუსმინოთ: „... ბედუკუდმართი მოურავი, რომელიც მხოლოდ დროსა და გარემოების მიხედვით აღიარებდა ისლამს და ხელი არ აუღია ქრისტიანობის რჯულზე, ქართველებს... შაჰის ერთგულების



გზას გადაახვევინა“... და აჯანყდა ირანელთა ძლევამოსილების წინააღმდეგ. ეს წერილი 1625 წლით თარიღდება... შემდგომ წლებში იგივეს წერს დიდი მოურავის ქრისტიანობაზე (უკვე თურქეთში მყოფზე) უცხოელი მისიონერი არქანჯელო ლამბერტი... ამიტომ ზოგიერთი ნიღბიანი ნაცვალსახელი სააკაძის ისლამზე მომნათველ მოლად ნუ გამოხვალთ...

ბესარიონ კათალიკოსს თავის „წყობილსიტყვაობაში“ უაღრესად კარგად ახასიათებს კათალიკოსი ანტონ I (ბაგრატიონი): „ბესარიონმან – კაცმან მაღალ-გონებაჲ, მონაზონებრთაგან შრომათგან ნეტარმან... ქართველ წმიდათა მოთხრობა-ისტორია... საწად იყვნეს მსმენელთა“ და ა.შ. არადა, ანტონ I გვევლინება დიდი მოურავის უპირველეს კრიტიკოსად, მოლაღატელ შემრაცხავად, დაუძინებელ მტრად. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ანტონ I-ს არც შოთა რუსთაველი მოსწონდა, არც სულხან-საბა ორბელიანი და არც იოსებ ტფილელი. იგი გენიალურ რუსთაველზე ბრძანებს: „ამოდ დაშვრა საწუხარს ესე“. თუ „ვეფხისტყაოსანი“ „საწუხარია“, მაშინ გიორგი სააკაძისადმი მისი დამოკიდებულებაც არ არის საკვირველი. საკუთარი დიდი შეილებიანადმი ჰიპერკრიტიკული მიდგომა წესად გვექონია ქართველებს... ალბათ, დადგა დრო საქართველოს ისტორიის ფსიქოანალიზისა.

1921 წლის 18 თებერვლით დათარიღებულ ლექსში კონსტანტინე გამსახურდია, როცა საქართველოს ლიბერალ-ბოლშევიკთა არმია უტევდა, მშველელად ისევ დიდ მოურავს უხმობს: „დღეს ჩვენთან მოვა ქართლის დაცვას ვინც მოისურვებს, სადღაა, ვამბობ, სააკაძე – ქართლის ცეზარი?“ სამაგიეროდ დღეს უგვანო ნაცვალსახელებად ქცეულები უტევენ ქართულ ცნობიერებას. წერილი კი მინდა დავასრულო სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქის სიტყვებით:

„... სამშობლოს სიყვარული მისთვის უმთავრესი იყო. ღმერთმა შეიწყალოს გიორგი სააკაძის უკვდავი სული“. ამინ!



საგანმანათლებლო

ЕЩЕ РАЗ К ВОПРОСУ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ГРУЗИНСКОГО АЛФАВИТА

Джагоднишвили Темур, Чхаидзе Леван
обзор структуралистской модели

1. Существует и хранится в Матенадаране апокрифическое житие выдающегося армянского просветителя, учёного и священника Месропа Маштоца, которое считается принадлежащим его любимому ученику Корюну и написано через несколько десятилетий после смерти Маштоца. Там утверждается об авторстве Маштоца как грузинского алфавита, так и алфавита т.н. кавказских албанцев (их называют также агванцами, арранами, алуанками, удинами, гаргарами), этнически близких к лезгинам. Полный перевод с древнеармянского на русский апокрифического жизнеописания Маштоца и истории создания письменностей для народа Кавказа был осуществлен Ш.В.Смбатяном и К.А. Мелик-Огаджаняном.

Ввиду важности темы основанное на этом источнике понимание истории культуры давно вышло за рамки академических дискуссий и приобрело далекое от науки пропагандное значение, вызвавшее длительную полемику. Один из самых авторитетных современных зарубежных специалистов по грузинскому языку и литературе, руководитель создания "*Большого грузино-английского словаря*", переводчик грузинской поэзии, а также автор уникальной монографии по грузинской литературе, профессор Лондонского университета Donald Reyfield следующим образом констатирует распространенность этого мнения: *«считается, и не только в Армении, что все кавказские алфавиты – армянские, грузинские и кавказских албанцев – были изобретены в четвертом веке армянским ученым Месропом Маштоцем»*. Эта точка зрения проникла и в

Википедию, где она нашла свое отражение в такой ключевой для грузинской тематики статье, как «Грузинское письмо».

Но не только выросшая из разразившейся полемики проблема побуждает еще раз вернуться к вопросу происхождения грузинского алфавита. За прошедшее время в самой области научных исследований происхождения алфавитов произошел качественный скачок, который позволил по-новому осмыслить накопленные за долгие годы факты и прийти к новым гипотезам и выводам. Первый и весьма значительный шаг в этом направлении был сделан Т.В.Гамкрелидзе, выделившим в независимую проблематику соотношение между внутренними закономерностями расположения литер в каждом алфавите, в которую он внес свежую струю, интерпретируя их с позиции Копенгагенской школы структурной лингвистики. Трудно переоценить и заслуги А.Г. Периханян, которая заново структурировала проблему сходства внешней формы литер. Продвижение в этих направлениях еще только намечается, что и составляет предмет настоящего обзора

2. Существует значительная литература по оценке адекватности сведений, сообщаемых в рукописи, приписываемой Корюну, которая отличается ярко выраженной противоречивостью мнений.

2.1. Подлинность излагаемых Корюном фактов ставится под серьезное сомнение по многим причинам фактологического характера:

– приведенные у Корюна сведения не находят своего отражения ни в одном лежащем вне армянской культуры источнике той эпохи (об этом прямо говорится в Википедии), что можно понять как указание на определенную односторонность этого источника;

– Более того, согласно Википедии, армянские современники Корюна Лазарь Парпеци («наиболее достоверный из древнейших армянских историков») и Езник



2.5. Существуют некоторые изолированные факты, которые можно интерпретировать как указание на справедливость сообщаемых Корюном сведений. Так например, Википедия приводит ссылку на третье письмо католикоса армян Авраама картлийскому епископу Кириону Первому (607 г.), где говорится о том, что христианство в Армении и Грузии происходило из одного и того же источника, «сначала блаженный св. Григорий, а затем Маштоц, и знание писем в непоколебимости веры» известен также ответ Кириона, не оспаривающий этого замечания, поскольку эта тема была второстепенной на фоне основной – происходящего бесповоротного разрыва между дифизитскими и монофизитскими Церквями (см. п.22).

Из этой полемики видный армянский историк-медиевист и текстолог П.М. Мурадян (ученик К.С. Кекелидзе) делает вывод, что эти влиятельные деятели рубежа VI-VII вв. были хорошо осведомлены о роли Маштоца в создании грузинского алфавита; впрочем, остается открытым вопрос, можно ли признать решающим аргументом столь далеко идущее заключение на основании одного частного факта, тем более высказанного в таком конфликтном контексте.

2.6. Указанные противоречия могут быть преодолены, если вне армянских источников будет найден подлинный синхронный документ, в котором однозначно подтверждается высказывание Корюна (чего пока не произошло), либо, вслед за немецким ученым, известным византологом, арменологом и картвелологом Werner Seibt, считающим «эти данные из соответствующей главы текста Корюна довольно подозрительными», принять, что они являются возможной интерполяцией в оригинальном тексте Корюна, обусловленной различными политическими соображениями более поздних эпох. По его словам, «как замечают даже некоторые армянские ученые, утверждения об изобретении грузинских и албанских писем в

первоначальной редакции рассказа вовсе не имелось».

2.7. Естественно, что возник большой интерес к доказательству (или опровержению) приведенного выше утверждения, высказанного Корюном, которое могло бы удовлетворять принятым в современной науке стандартам. Ниже для детально обсуждаемого утверждения Корюна будет использоваться термин «**гипотеза Маштоца**», причем ввиду его нетрадиционности, он будет употребляться в кавычках.

2.8. Поскольку научный анализ «гипотезы Маштоца» неизбежно сталкивается с противоречивым характером имеющих вокруг нее сведений, это вызвало к жизни ряд оригинальных исследований, в которых его участие в создании грузинского (а также албанского) алфавита рассматривается не с позиции доказательства (или опровержения) его безусловного авторства, как это следует из слов Корюна, а в рамках других возможных в ту эпоху проявлений научного сотрудничества (А.Г. Периханян, John Greppin, Werner Seibt; эта тема детально обсуждается в п.25, п.26, п.27).

2.9. Другое направление научных исследований, которое развилось из критики «гипотезы Маштоца», заключается в привлечении принципиально нового для этой задачи теоретического аппарата, почерпнутого из структурной лингвистики (в интерпретации Копенгагенской школы). Находящиеся в этом русле пионерские работы Т.В.Гамкрелидзе составляют основную тему настоящего обзора и подробно изложены, начиная с п.10.

2.10. В связи с исследованием подлинности «гипотезы Маштоца» необходимо отдельно остановиться на работах по этому вопросу, принадлежащих видному советскому и российскому археологу, этнологу и антропологу В.А.Шнирельману. В своей вызвавшей острую полемику монографии «Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье, 2003» он высказывает большой интерес к проблеме участия Месропа Маштоца в деле создания



алфавитов для грузинского и албанского языков, в которой он занимает бескомпромиссную позицию опоры на сведения Корюна, и приходит к выводу: «в Грузии (как и в Азербайджане) происходит замалчивание культурно-просветительской деятельности великого армянского подвижника Месропа Маштоца». В результате он во имя борьбы с мифами выносит следующий вердикт, иногда используемый в качестве аргумента Википедией: «весьма характерным оказывается болезненное отношение к Месропу Маштоцу со стороны как грузинских, так и азербайджанских авторов . . . хотя пришельцы могли сыграть немалую роль в формировании данного народа или его исторической судьбе, во многих версиях древней истории значение культурного синтеза сводится к минимуму или вовсе игнорируется во имя создания мифа о некоей чистой самобытной культуре». Надо отметить, что такие категорические слова сочетаются у него с резкой критикой некоторых армянских деятелей, доходящих до того, что они объявляют армян «культуртрегерами, одарившими народы всеми основными изобретениями, включая алфавит и календарь, железо и колесницу». Нередко цитируемое критическое мнение В.А.Шнирельмана требует достаточно подробного анализа научного содержания его позиции, которому посвящен п.23.4.

2.11. Подлинность «гипотезы Маштоца» затрагивается и в работах незаурядного советского и российского ученого в области теории и истории письменности В.А.Истрина (всемирно признанного исследователя древнеславянских письменностей), придерживающегося традиционных палеографических взглядов, которые отражены в его получившей международное признание монографии "Возникновение и развитие письма", 1965.

Рассматривая вопрос возможного участия самого Маштоца в создании грузинского алфавита и соглашаясь, что оно действительно может быть поставлено под

сомнение тем, что о создании Маштоцем грузинского алфавита нет указаний в других источниках того времени, кроме корюновского «Жития Маштоца», В.А.Истрин тем не менее формулирует аргументы в пользу участия Маштоца, причем в своеобразной косвенной форме – он выступает против мнения «некоторых грузинских ученых», утверждающих «если бы Маштоц создал и армянский, и грузинский алфавит, то между ними было бы значительное сходство», но раз этого, по мнению этих грузинских ученых, не наблюдается, то для них, в противоположность мнению В.А.Истрина, авторство Маштоца представляется невозможным.

В.А.Истрин объявляет такое мнение грузинских ученых *наименее убедительным аргументом* против «гипотезы Маштоца», поскольку сходство между этими алфавитами, по его оценке, напротив, является настолько значащим (на что, в частности, указывает таблица п.4.1), что на основании этого факта следует признать справедливость «гипотезы Маштоца», или же, по крайней мере, получить серьезные аргументы в ее пользу (Ш.В.Смбатян и К.А.Мелик-Огаджанян указывают, что это мнение разделяет и ряд армянских ученых).

Это часто цитируемое критическое мнение авторитетного ученого обуславливает необходимость достаточно подробного анализа научного содержания его позиции, которому посвящен п.23.5.

3. В настоящее время существует три подхода к научному анализу адекватности «гипотезы Маштоца». Далее имеется в виду только сравнение первого армянского маюскульного (заглавного) алфавита «Еркатагир» и первого грузинского маюскульного алфавита «Асомтаврули»; тема происхождения албанского алфавита рассматривается только эпизодически:

– традиционный в исследованиях алфавитного письма **палеографический** подход, основанный на анализе графических образов литер обоих алфавитов в их сравнительно-историческом развитии;



этому подходу в настоящем обзоре уделяется ограниченное внимание (см. критику этого подхода в п.18);

– развивший в последние десятилетия **структуралистский** подход, основанный на анализе различных формальных закономерностей, выявляемых в построении обоих алфавитов; этот подход в настоящем обзоре занимает преимущественное положение;

– известный еще в эпоху Пифагора **историко-астрономо-нумерологический** подход, предполагающий выявление связей между различными числовыми параметрами алфавита «Асомтаврули» и сопоставляемыми с ними определенными историческими и астрономическими датами, чтобы обнаружить зашифрованные в этом алфавите знания той эпохи, вплоть до даты создания самого алфавита. В настоящем обзоре этот подход не затрагивается, однако авторам приходится признать косвенное торжество нумерологии в знаменитой *теореме о неполноте* Kurt Goedel-я, устанавливающей (путем кодирования математических формул через натуральные числа), что в непротиворечивой арифметике существуют высказывания, которые нельзя ни доказать, ни опровергнуть.

4. Ключевым палеографическим аргументом В ПОЛЬЗУ «гипотезы Маштоца» является бросающаяся в глаза близость графических образов, вплоть до почти точного или же различающегося с точностью до зеркального поворота сходства ряда литер алфавита «Еркагагир» и литер грузинского алфавита «Асомтаврули»

4.1. Таблица графических соответствий между литерами «Еркагагир» (левый столбец) и литерами «Асомтаврули» (правый столбец) была опубликована в Википедии Taron Zakaryan-ом, насчитавшем в обоих алфавитах 16 пар общих литер; она содержит неявную апелляцию к модели В.А. Истрина (см. п 2.10 и п.23.5) и по сути предназначена для ее обоснования. Очень похожие совпадения между графическими образами этих алфавитов и

алфавитом кавказских албанцев в настоящем обзоре не рассматривается.

Армянский

Древнегрузинский

Դ	d	Ⴀ	v
Շ	ts	Շ	d
Ղ	gh	Ⴁ	g
Վ	v	Ⴂ	b
Ի	i	Ⴃ	ey/ē
Կ	k	Ⴃ	q/q̄
Ի	h	Ⴃ	č
Դ	d	Ⴃ	r
Փ	p'	Ⴃ	p
Ո	o	Ⴃ	ğ
Գ	ts'	Ⴃ	š
Ժ	zh	Ⴃ	j
Ք	k'	Ⴃ	c
Տ	t	Ⴃ	č
Ն	n	Ⴃ	h
Մ	m	Ⴃ	p̄

4.2. К перечисленным в таблице соответствиям можно добавить следующие факты близости:

– графический образ грузинского "ო/ო" в «Асомтаврули» практически



совпадает с армянским "օ"/"օ", правда, не в самом «Еркагагир», а в более поздних, «послемаштоцовских» вариантах армянского алфавита, примерно начиная с XII-XIII века, что не меняет важности этого соответствия, тем более, что эта литера – несомненно буква "O" греческого алфавита и речь должна идти об общем заимствовании (она используется преимущественно для слов иностранного происхождения, наподобие того, как в близкую эпоху для иностранных слов пытались расширить грузинский алфавит литерой "ფ/Ბ", что закончилось неудачей – грузинский язык сохранил предпочтение традиционной аппроксимации фонемы "F" через придыхательное "P").

– необходимо особенно подчеркнуть еще одну важную общую черту и армянского «Еркагагир», и грузинского «Асомтаврули», которую можно считать еще одним, хотя и негативным фактом их близости: в обеих алфавитах *не было буквы для изображения фонемы "U"*, равно как ее не было в коптском алфавите – и это совершенно закономерно, поскольку ее не было в греческом алфавите, который рассматривается как важнейший *прототип* этих алфавитов (см. п.13).

Дальнейший процесс развития и армянского, и грузинского алфавита настоятельно потребовал расширения обоих алфавитов изображающей фонему "U" литерой; в частности, для грузинского языка это стало совершенно необходимым, поскольку она была нагружена такими семантически важными функциями, как негативная частица в начале существительных, и как маркер объектной версии для глаголов, а также участвовала во многих часто употребляемых суффиксах.

Показательно, что в обоих языках этот процесс с самого начала происходил близкими путями – введением в алфавит *диграфа*, т.е. синтагматического неразрывного сочетания двух литер, изображающих пару коренных фонем греческого языка "o" и "wi", которое из-за отсутствия греческого

прототипа не могло иметь числового значения. В армянском алфавите это привело к устойчивому сочетанию "ՈԻ" (в минускульном, т.е. строчном варианте "ոի"), использование которого сохранилось до настоящего времени. В грузинском алфавите «Асомтаврули» это привело к устойчивому сочетанию "ოი", которое в процессе перехода к «Нусхури» приобрело вид "ოი", в дальнейшем принявшего в скорописи форму *лигатуры* (слияния литер) "ოი", которая при переходе к «Мхедрули» постепенно приобрела очертание отдельной литеры "ი" (естественно, не имеющей числового значения); между прочим, в формировании этой литеры можно обнаружить сильное влияние графики арабо-персидской письменности, занимавшей в то время ведущее место в светской (*«рыцарской»* = «Мхедрули») культуре Кавказа.

Еще одним фактом, свидетельствующим о *«прогрессивных»* установках создателя «Асомтаврули», является наличие в нем двух близких по своему звучанию букв для изображения фонемы "E" – в пятой позиции "ე" = "j" = "e", и в восьмой позиции "ჲ" = "e" = "eu/ej/ē" (т.н. «е восьмое»); обращает внимание, что вторая литера почти не имеет семантической нагрузки и употреблялась в явно искусственном для грузинского языка звучании своеобразного *дифтонга*, чаще всего в единственном слове – в грузинском аналоге общеизвестного семитского топонима "ERUSHALAIM" = "Иерусалим", сохранилась форма его грузинской записи "ერუსალჲმი" / "erusalemi"; эта буква по своему значению фактически приблизилась к *«эписемону»*, служащему только для обозначения чисел (Илья Чавчавадзе исключил эту букву из алфавита). По мнению Т.В.Гамкрелидзе, этот факт убедительно говорит о *«знакомстве с архаической греческой системой письма, как и об знании греческой фонетической теории, со стороны создателя грузинского алфавита»*.



Очевидное объяснение находится в том, что в греческом языке имеются две разные буквы "E/ε" = "Epsilon" = "e", и "H/η" = "Eta" = "e, ē", обозначающие отличающиеся по длине варианты фонемы "E" (вторая – т.н. «долгая гласная»), а создатель грузинского алфавита строго следовал греческой традиции. Показательно, что аналогичная литера в той же самой позиции имеется и в «Еркатагир», что позволяет ее рассматривать как еще одно своеобразное проявление близости между «Асомтаврული» и «Еркатагир».

4.3. Если оставаться на позиции традиционной палеографии, опирающейся исключительно на графическую форму литер, то ограничиваясь только указанными соответствиями, эти два алфавита как раз следует считать если не заимствованными друг от друга (или же из общего источника, см. п.20.4), то во всяком случае созданными одним лицом. Проблема состоит в том, достаточен ли палеографический подход для преодоления многочисленных противоречий, возникающих при логическом анализе «гипотезы Маштоца» (этой теме посвящены п.7, п.8, п.11, п.12, п.15), или же он требует новых идей и новых подходов, чему и посвящен настоящий обзор.

5. Объявляемая «гипотезой Маштоца» схема происхождения литер алфавита «Асомтаврული» из алфавита «Еркатагир», предположительно полученных заимствованием графических образов букв или близостью звучания соответствующих им фонем, приводится в следующей таблице, являющейся полным вариантом сравнения двух алфавитов, начатым в публикации Taron Zakaryan-а (см. п.4.1). В ней исправлена незначительная неточность: литере «Асомтаврული» "ჟ" соответствует фонема с транскрипцией "dz", а не фонема "j". Вызывает также сомнение корректность сравнения графического образа минускульной литеры "g" = "c'/ts^h" «Еркатагир» с графическим образом маюскульной литеры "U" = "š/sh" «Асомтаврული», а также сравнение графического образа минус-

кульной литеры "h" = "h" «Еркатагир» с графическим образом маюскульной литеры "ჩ" = "č/ch" «Асомтаврული», поскольку в эпоху Маштоца минускульных вариантов литер этих алфавитов вообще не существовало; правильнее рассматривать эти грузинские литеры через связи с близостью звучания. Особенно необходимо отметить неоднозначность возможного заимствования литер алфавита «Асомтаврული», образами которых в случае разных источников могут являться разные буквы «Еркатагир»: например, литере "ჟ" = "k'/k^h" при предполагаемом графическом заимствовании в «Асомтаврული» соответствует литера "P" = "c'/ ts'", а при фонетическом заимствовании – литера "†" = "k^h"; в случае параллельных вариантов предпочтение отдается графическому заимствованию.

6. Широко распространенным палеографическим аргументом ПРОТИВ «гипотезы Маштоца» является впервые опубликованная в 1926 г. версия происхождения грузинского алфавита академика Иванэ (Ивана Александровича) Джавахишвили (позже поддержанная видным грузинским востоковедом и семитологом Г.В.Церетели), которая утверждает, что *шифр "Асомтаврული" произошел от одного из древнесемитских, скорее всего от арамейского алфавита (в его северном варианте), ориентировочно, в VII-VIII веке до Р.Х.* Существуют многочисленные аргументы за и против указанной версии, как прямые палеографического характера, так косвенные (законченность очертаний грузинских знаков, начиная с памятников VI века, а также не всеми признаваемое сходство некоторых образов христианской символики с литерами "†" = "k^h", "U" = "γ", "X" = "dj"); в специальной литературе им посвящено значительное число публикаций (более подробно см. ниже п.17).



Груз.буква	Груз. транск.	Асомт.	Числ. знач.	Источник	Арм. транск.	Еркат.	Минуск	Числ. знач.
ა	a	Ա	1	фонетич.	a	Ա	ա	1
ბ	b	ბ	2	графич.	v	Վ	վ	3000
გ	g	გ	3	графич.	ġ / ġ	Դ	դ	90
დ	d	დ	4	графич.	c / ç / ts	Ծ	ծ	50
ე	e	ე	5	фонетич.	e	Ե	ե	5
ვ	v	ვ	6	графич.	d	Դ	դ	4
ზ	z	ზ	7	фонетич.	z	Զ	զ	6
ყ	ey/ej/ë	ყ	8	графич.	i	Ի	ի	20
ო	t ^h	ო	9	фонетич.	t ^h / t ^c	Թ	թ	9
ი	i	ი	10	фонетич.	i	Ի	ի	20
კ	k	კ	20	фонетич.	k	Կ	կ	60
ლ	l	ლ	30	фонетич.	l	Լ	լ	30
მ	m	მ	40	фонетич.	m	Մ	մ	200
ნ	n	ნ	50	фонетич.	n	Ն	ն	400
ი	j	ი	60	фонетич.	j / y	ԅ	յ	300
ო	o	ო	70	фонетич.	o / vo	Ո	ո	600
პ	p ^c	პ	80	графич.	m	Մ	մ	200
ჭ	ž / zh	ჭ	90	фонетич.	ž / že	Ժ	ժ	10
რ	r	რ	100	графич.	d	Դ	դ	4
ს	s	ს	200	фонетич.	s	Ս	ս	2000
ტ	t ^c	ტ	300	фонетич.	t ^c / t ^h	Թ	թ	9
ვ	w	ვ	400	фонетич.	w / v	Ի	ւ	7000
უ	u	უ	-	фон. диграф	u	ՈԻ	ու	-
ფ	p ^h	ფ	500	графич.	p ^c / p ^h	Փ	փ	8000
ქ	k ^h	ქ	600	фонетич.	k ^c / k ^h	Ք	ք	9000
ც	□	ც	700	графич.	o / vo	Ո	ո	600
ყ	q ^c	ყ	800	графич.	k	Կ	կ	60
შ	š / sh	შ	900	фонетич.	š / ſ	Շ	շ	500
ჩ	č / ch	ჩ	1000	фонетич.	č	Շ	չ	100
ც	c / ts	ც	2000	фонетич.	c ^c / ts ^h	Յ	ց	6000
ძ	dz	ძ	3000	графич.	ž / že	Ժ	ժ	10
წ	c ^c / ts ^c	წ	4000	графич.	k ^c / k ^h	Ք	ք	9000
ჭ	č ^c /ch ^c /tch	ჭ	5000	графич.	t	Տ	տ	4000
ხ	χ / x / kh	ხ	6000	фонетич.	χ / x	Խ	խ	40
ღ	q ^h	ღ	7000	оригин.	-	-	-	-
ჯ	ǰ / dj	ჯ	8000	фонетич.	ǰ / dǰ	Զ	ջ	900
ჰ	h	ჰ	9000	графич.	n	Ն	ն	400



Конечно, серьезнейшим аргументом являлся беспрекословный авторитет Иванэ Джавахишвили, знаковой фигуры в современном грузинском обществе, ученого очень широкого профиля, с именем которого связано интеллектуальное возрождение Грузии и открытие Тбилисского Университета (ныне носящего его имя).

Важным, хотя отчасти спорным аргументом в пользу такого происхождения грузинского алфавита, является широкое распространение арамейского алфавита в дохристианской Грузии, в частности, существование значительного числа арамейских (точнее говоря, особого варианта арамейских – армазских) надгробных надписей, обнаруженных при раскопках древней столицы Грузии Мцхета, с указанием грузинских имен погребенных. Такова, например, всемирно известная трогательная греческая и армазская надпись на могиле *«прекрасной Серафиты, дочери Зеваха. . . горе тебе, которая была молода. И столь хороша и красива была, что никто не был ей подобен по красоте. И умерла на 21 году жизни»*.

Этот аргумент связывается со существованием достаточно многих настойчивых исторических свидетельств того, что грузинский царь Фарнаоз (Фарнаваз, Фарнавазд, кон. IV – нач. III века до Р.Х.) распространил *«книжничество грузинское»*. Это сравнительно хорошо согласуется с предполагаемым И. Джавахишвили сроком создания грузинского алфавита "Асомтаврули", хотя основывается на неявном предположении, что царь Фарнаоз распространял *«книжничество»* именно на этом алфавите; однозначного доказательства этого до сих пор не найдено, более того, многие ученые предполагают, что в действительности имела место т.н. *аллоглотография* («иноязычное письмо»), когда текст или сообщение на одном бесписьменном языке записываются с помощью литер другого языка (в Грузии – арамейского), имеющего развитую письменность; впрочем, это предположение также нельзя считать доказанным.

В конце концов, точка зрения Иванэ Джавахишвили в свое время была признана настолько обоснованной, что она была принята Академией Наук СССР, как имеющая самые убедительные доказательства, несмотря на давно известные

критические замечания. Как следствие, во всех изданных при Советской власти изданиях справочного и энциклопедического характера она приводится как единственная научно подтвержденная, хотя и в более осторожных формулировках по сравнению с первоначальными. В частности, на нее опирается весьма авторитетный *«Лингвистический энциклопедический словарь»* под ред. чл.-корр. АН СССР В.Н. Ярцевой, 1990.

7. Фундаментальным возражением ПРОТИВ палеографических аргументов в пользу «гипотезы Маштоца» является наглядно продемонстрированный в п.4.1 факт ее серьезного противоречия законам заимствования, хорошо известным при заимствовании алфавитов, согласно которым, *если оно основано на копировании графических образов букв, то близким по графике литерам в таких парах алфавитов, как правило, соответствуют близкие по звучанию фонемы*.

7.1. Общеизвестно, например, что первая заглавная греческая буква "ἄλφα" = "Alpha", перейдя в латинский алфавит в образе "A", сохранила и свой графический образ, и свою фонетику, и свою позицию (на самом деле она происходит от имеющей то же самое звучание первой буквы "Алеф" древних семитских алфавитов – финикийского "𐤀" и иврита "א", от которых был заимствован греческий алфавит, причем с отказом от копирования графических образов букв). Это соответствие не было поколеблено при создании кириллицы, которая унаследовала и форму, и звучание, и позицию первой буквы греческого алфавита.

Если рассматривать только господствовавшие в ту эпоху маюскульные (заглавные) буквы, то такое же соответствие (хотя и с нарушением позиций) относительно образа букв греческого алфавита "A", "E", "K", "M", "O", "T" сохраняется и в латинском алфавите, и в кириллице; образ букв "B", "Z", "I", "N", "P" сохраняется только в латинском алфавите. Аналогично, образ букв "Г", "Λ", "Π" сохраняется только в кириллице, а с некоторой вариацией звучания он сохраняется и для букв "Ф", "Х"; это соответствие нарушается разве что для буквы греческого алфавита "H",



остальные буквы греческого алфавита соответствий не имеют.

7.2. Совсем другая картина имеет место при попытке установить такое же соответствие между «Еркатагир» и «Асомтаврули». Единственной парой литер этих алфавитов, сохраняющих в обоих алфавитах и свою форму, и свое звучание, является только "Ф" и "Φ" (они расположены в различных позициях – в 35-ой и в 23-ей), причем эта литера – несомненно буква "Ф" греческого алфавита и наверняка является общим заимствованием (с некоторыми фонетическими особенностями). Для всех других возможных пар литер имеет место следующая принципиальная альтернатива:

– либо при совпадении графических образов далеки по звучанию обозначаемые ими фонемы; например, графический образ "S" в «Еркатагир» соответствует фонеме "t" = "tyun", а в «Асомтаврули» – фонеме "č" = "č'ari", с транскрипциями "Ch'" или "Tch", первая находится на 35-ой позиции, а вторая – на 32-ой;

– либо при близости фонем по звучанию совершенно далеки их графические образы; например, образ фонемы "K" в этих алфавитах имеет различные графические образы "b" и "č", первая находится на 11-ой позиции, а вторая – на 15-ой; впрочем, в ряде случаев между этими графическими образами можно заметить отдаленное сходство, например, графические образы фонемы "t" в «Еркатагир» "t" и в «Асомтаврули» "P" имеют едва уловимую общность; во всяком случае, более или менее сохраняется их общий графический стиль;

– либо даже если литерам соответствует и одинаковое звучание, и одинаковые позиции в алфавитах, то не имеется никакого сходства между их графическими образами. В частности, это относится к первой букве «Еркатагир» "U" и первой букве «Асомтаврули» "C", по незыблемой древнейшей традиции (см. п.7.1) имеющих одинаковое звучание "A"; аналогично, двенадцатая буква «Еркатагир» "L" и никак не схожая с ней двенадцатая буква «Асомтаврули» "b" также имеют одинаковое звучание "L";

– отмечена только одна литера «Асомтаврули», не имеющая предполагаемого прообраза в «Еркатагир» – невозможная для армянского языка ларингальная согласная "Y" = "q^h" (т.н. "кхари"); реформой И.Чавчавадзе она исключена из современного грузинского алфавита.

7.3. Таким образом, если в одной части литер рассматриваемых алфавитов при совпадении графических образов никак не совпадает фонетика (в отличие от латинского алфавита и кириллицы), то в другой части при сравнительно точном совпадении фонетики – никак не совпадает графический образ. Еще труднее объяснить, почему это разделение касается не много, не мало, как почти половины литер обоих алфавитов. На возможный источник такого разделения указано ниже, в п.7.4; более подробно оно обсуждается в п.20.1 как феномен «различного кодирования одних и тех же фонем», вызванный различными глубинными структурами знания соответствующих родных языков авторами алфавитов. Как подчеркивает проф.Ладо Тодриа, именно глубинные структуры «определяются внутренним содержанием языка, а еще более точно - передающимся из поколения в поколение лежащими в глубине сознания особенностями мышления говорящих на нем людей, на которые не могут существенно повлиять внешние факторы».

Действительно, если принять «гипотезу Маштоца» и предположить, что он создавал грузинский алфавит, сохраняя графическую форму литер своего родного языка (на чем настаивает Taron Zakaryan, если судить по опубликованной в п.4.1 схеме), то было бы вполне логично, если бы он следовал уже известному в его время принципу создания латинского алфавита из греческого, согласно которому (см. выше) почти половина латинских букв была перенесена от греческих без какого-либо изменения их формы и фонетики, а остальные литеры ("C", "D", "F", "G", "H", "J", "L", "P", "R", "S", "V", "W", "X", "Y") были созданы из греческих, в основном исходя из близости звучания, иногда с помощью простой перестановки графических образов, иногда – несложной модификации их графики, а лишь только некоторые были созданы заново ("Q", "U") – однако Маштоц пошел



по совершенно иному пути! Тем более не пошел он и по пути создателей греческого алфавита, которые, вдохновленные своим уникальным открытием (изображением в алфавите гласных фонем), полностью отказались от графического образа прототипов из старых семитских алфавитов, но почти полностью сохранили их фонетическую основу для согласных.

7.4. Если сопоставить указанные факты с тем, что разница между фонетикой грузинского и армянского языков на самом деле не столь уж значительна и со стороны грузинского языка наиболее ярко проявляется в ларингальных согласных, тогда возникает естественный вопрос: раз Маштоц решил отказаться от такого традиционного решения, как предложить соседним народам скопировать уже готовые армянские письмена (согласовав только сравнительно немногочисленные различия в фонетике), то почему создатель такой стройной системы, как армянский алфавит, в гипотетическом процессе трансформации своего детища в грузинский алфавит пошел на такую коренную переделку им же созданного прототипа?

Все становится на свои места, если отказаться от «гипотезы Маштоца» и принять, что грузинский алфавит создавался каким-то другим лицом, для которого родным был грузинский язык, и который был полностью свободен от соблюдения любой формы наследования «Еркатагир», кроме графического образа некоторых важных для него литер (этой теме посвящены п.13, п.19, п.20, п.21).

8. Еще более важной при рассмотрении «гипотезы Маштоца» является радикально различающаяся логика расположения литер в этих двух алфавитах, настолько, что в алфавите «Еркатагир» это привело к отказу от древней системы представления чисел с помощью литер, единой для греческого, коптского, готского и древнего грузинского алфавитов, которая имела жизненное значение для любых социально-экономических отношений той эпохи, поскольку единое представление чисел естественно позволяло одинаковое произношение их значений, на грузинском языке, в точности такое же, как и на других распространенных языках Ближнего Восто-

ка – кроме армянского – что на практике было особенно важно с точки зрения удобства межнациональных торговых контактов. Например, если на восточном базаре, когда произносилось "SN" = "სბ", то и грек, и израильтянин, и копт (египтянин-христианин), и гот, и древний славянин, и грузин – все прекрасно понимали, что речь идет о 250 мерах зерна, все, кроме армянина, который связывал строку "SN" аж с числом 2400 (см. п.13). Отказ от такого взаимопонимания мог иметь крайне серьезное, если даже не деструктивное влияние на торгово-экономические отношения армянского социума с окружающим миром, и тем не менее эта древняя универсальная система была Маштоцем отвергнута!

В указанной системе, единственной до проникновения в Европу арабско-индийской десятичной системы исчисления (что произошло только в средние века), 27 букв использовались в качестве обозначения обобщенных «цифр» (первые 9 – «цифры» от 1 до 9, вторые 9 – «цифры» от 10 до 90, третьи 9 – «цифры» от 100 до 900); каждое число от 1 до 999 записывалось с помощью строки, содержащей сумму «значений» от одной до трех не совпадающих между собой букв, являющихся цифрами в указанном выше смысле и расположенными в последовательности убывания их числовых значений; понятия нуля не существовало вообще, а выполнение арифметических операций фактически едва предполагалось; грузинский (как и армянский) алфавит позволил расширить диапазон «цифр» от 1000 до 9000. Можно отметить, что для реалий экономической жизни Грузии эта система представления чисел оказалась настолько важной, что грузинский алфавит оказался в несоответствии с живым языком, как известно, имеющим двадцатиричную систему счета! Сегодня таким кодом Грузинской Церковью отмечаются некоторые торжественные даты, например $2017 = 2000 + 10 + 7 = "ცოჭ" / "ciz"$.

9. Описанные выше глубокие противоречия побудили ученых следующего поколения привлечь для сравнения алфавитов основной теоретический аппарат современной лингвистической науки – Структурную лингвистику, признанным



– «планы выражения» рассматриваемых алфавитов действительно очень близки друг к другу, хотя и не являются полностью совпадающими;

– основным для структуралистского подхода аргументом, утверждающим несовпадение «планов содержания» рассматриваемых алфавитов, является отмеченное в п.5 радикальное несовпадение одинаковых по начертанию литер со соответствующими фонемами этих алфавитов;

– этот аргумент со структуралистской точки зрения углубляется тем, что в случае справедливости «гипотезы Маштоца» для одной части литер, составляющих примерно половину армянского алфавита, при гипотетическом переносе их графики в грузинский алфавит, полностью игнорируется принцип сохранения фонетического звучания при сохранении графического образа, а другая часть литер грузинского алфавита по этой гипотезе вообще создана заново, при определенном сохранении общего стиля графики (см. п.7.2); «гипотеза Маштоца» не предоставляет каких-либо указаний на мотивы, обосновывающие важнейшее структурное решение – разделение армянского алфавита примерно пополам на переносимую в грузинский алфавит и на вновь создаваемую в нем часть, что конечно, несовместимо с целостностью мотивации создателя грузинского алфавита, если он опирался на ту или иную форму копирования армянского алфавита;

– другим структуралистским аргументом, свидетельствующим о несовпадении «планов содержания» рассматриваемых алфавитов, является (также отмеченная в п.5) радикально различающаяся логика расположения литер в этих алфавитах и отказ от сложившейся в ту эпоху системы представления чисел в виде буквенных кодов;

– этот аргумент со структуралистской точки зрения углубляется тем, что хотя в основу и грузинского, и армянского алфавитов положен греческий алфавит (см. ниже п.13 и п.14), а последовательность литер, соответствующих фонемам греческого алфавита, в них полностью сохранена (при полном несовпадении их графических образов), однако в грузинском алфавите для добавления новых литер,

изображающих фонемы, отсутствующие в греческом алфавите, был избран структурный принцип, полностью отличающийся от аналогичного добавления в случае армянского алфавита; в случае грузинского алфавита они вынесены в конец, за всеми литерами, имеющими греческий прототип и распределены по своеобразному фонетическому принципу (см. ниже п.12 и п.13), а в случае армянского алфавита они распределяются внутри последовательности всех остальных букв, имеющих греческий прототип, причем какая-либо общая теоретическая модель, обосновывающая примененный здесь принцип размещения дополнительных к греческому алфавиту литер, пока не известна (что не исключает выявления отдельных закономерностей, рассмотренных в п.14). В обоих случаях Т.В.Гамкрелидзе формулирует справедливость важнейшего принципа «идентичности прототипов для этих письменностей». Опираясь на эти аргументы, концепция глоссематики приходит к логическому выводу, что при всей близости «планов выражения» этих алфавитов, с точки зрения «планов содержания» они в структурном смысле настолько далеки друг от друга, что «со структуралистской позиции» их общее авторство следует считать **крайне маловероятным**. Этот вывод и является тем ответом, который глоссематика предлагает для преодоления структуралистских противоречий между «планами содержания», сформулированных в п.11 и в п.12 – поскольку решения, принятые различными лицами, определяются отражением на их творчество личных «глубинных структур» и лишь в редких случаях могут в точности совпадать друг с другом.

Впрочем, указанный водораздел не противоречит каким-либо другим формам научного сотрудничества создателей армянского и грузинского алфавитов. В частности, Месроп Маштоц в качестве «консультанта» или «инструктора», «делящегося своим опытом», рассматривается в п.25, в п.26, и в п.27, как «инициатор» работ по созданию грузинского алфавита – в п.24, а как выдающийся ученый, «без участия которого не могла бы возникнуть грузинская письменность» – в п.25.



12. Подходя более детально к добавлению в алфавите "Асомтаврული" отсутствовавших в греческом алфавите фонем, нельзя не заметить, что гипотетический автор явно слишком хорошо знал тонкости грузинского языка и очень любовно относился к нему, тщательнейшим образом учтя его фонетические законы. Вряд ли можно мотивировать одними только политическими или коммерческими мотивами то, как продуманно расположил он в конце алфавита согласные по фонетически согласующимся парам, свойственным именно грузинскому языку:

1-ая пара: "ღ/ყ" — "g/q";

2-ая пара: "ძ/წ" — "p/c";

3-ая пара: "ც/ც" — "d/dz";

4-ая пара: "ჭ/ჭ" — "j/c'";

5-ая пара: "ბ/ხ" — "z/q^h" (последняя

литера изъята Ильей Чавчавадзе из современного алфавита, но фонема сохранилась в сванском языке и в некоторых диалектах грузинского языка).

Для транскрипции грузинских литер здесь применяется близкая к международному фонетическому алфавиту (IPA) таблица, использованная в работах Т.В. Гамкрелидзе, за исключением литер "ძ" и "ჯ", для которых применяются менее зависимые от компьютерных реализаций транскрипции "dz" и "dj", подсказанные романизацией образа грузинских литер.

Как отметил принадлежащий к школе Герхарда Деетерса известный специалист грузинского языка Winfried Boeder, в указанной схеме явно прослеживается фонетическая классификация звуков речи, хорошо изученная еще классиком античной грамматической науки II-I века до Р.Х. Дионисием Фракийским в его «Искусстве грамматики» (тот употреблял термины "густые", "голые", "простые", "средние" звуки). Подробно изучавший эту схему и предложивший для нее наглядную циклическую модель, известный французско-российский филолог-классик, историк письменности Закавказья и исследователь античной палеогеографии Кавказа С.Н. Муравьев (Serge Mouraviev) приходит к заключению: «очевидно, что алфавитный порядок, полученный этим способом, не мог возникнуть стихийно и является плодом целенаправленной

деятельности человека, не только знакомого с эллинской культурой, но и обладающего незаурядными способностями, и совершенно исключительными для своего времени познаниями в области фонологии».

Создание этой поразительно «научномоемкой» для эпохи Маштоца схемы, вполне достойной сегодняшнему уровню научных представлений о фонетике иберийско-кавказских языков, резко контрастирует с тем, что ничего подобного для своего родного языка Маштоц не считал необходимым делать. Убедительной модели, объясняющей это противоречие, пока не существует, что, в частности, открыло Т.В.Гамкрелидзе возможность прийти к теории, изложенной им в монографии «Алфавитное письмо и древнегрузинская письменность (типология и происхождение алфавитных систем письма), 1979».

13. В своей монографии Т.В. Гамкрелидзе детально рассматривает соответствие между начальной частью грузинского алфавита «Асомтаврული» и общеизвестным древнегреческим алфавитом, а также с предшествовавшим им финикийским алфавитом и современным для «эпохи Маштоца» коптским и готским алфавитами. Результаты этого сравнения, не оставляющие сомнения в грекофильской традиции создателя грузинского письма, вместе с остальной частью «Асомтаврული», могут быть сведены в следующую таблицу (три греческих литеры, т.н. «эписемонь»), уже тогда не использовались в практической речи и сохранялись только для обозначения чисел). Эта таблица убедительно свидетельствует, что прототипом для грузинского (как и для армянского) алфавита является именно греческий алфавит, поскольку последовательность литер, соответствующих фонемам греческого алфавита, в них полностью сохранена, до 24-ой буквы почти полностью совпадает их звучание, и что самое главное — в точности совпадает числовое значение, приписываемое каждой букве (при полном несовпадении их графических образов), в результате чего не остается сомнения в грекофильской традиции создателя грузинского письма.



Груз. назв.	Числ. знач.	Транс крип.	Романизация	Мхედ-рули	Асомтав-рули	Греческий	Греч. транс крип.	Финик. про образ	Числ. знач.
ani	1	a	A a	ა	𐌆	Α α	a	𐤀 <u>алеф</u>	1
bani	2	b	B b	ბ	𐌇	Β β	b	𐤁 <u>бет</u>	2
gani	3	g	G g	გ	𐌈	Γ γ	g	𐤂 <u>гимел</u>	3
doni	4	d	D d	დ	𐌉	Δ δ	d	𐤃 <u>далет</u>	4
eni	5	e	E e	ე	𐌊	Ε ε	e	𐤄 <u>хе</u>	5
vini	6	v	V v	ვ	𐌋	эписемон (v)	-	ბ	
zeni	7	z	Z z	ზ	𐌌	Z ζ	z	𐤅 <u>заин</u>	7
he	8	ej	-	ჲ	𐌍	Η η	ē	𐤆 <u>хет</u>	8
t ^h ani	9	t ^h	T t	თ	𐌎	Θ θ	th	𐤇 <u>тет</u>	9
ini	10	i	I i	ი	𐌏	Ι ι	i	𐤈 <u>йод</u>	10
k ^ʼ ani	20	k ^ʼ	K' k'	კ	𐌐	Κ κ	k/c	𐤉 <u>каф</u>	20
lasi	30	l	L l	ლ	𐌑	Λ λ	l	𐤊 <u>ламед</u>	30
mani	40	m	M m	მ	𐌒	Μ μ	m	𐤋 <u>мем</u>	40
nari	50	n	N n	ნ	𐌓	Ν ν	n	𐤌 <u>нун</u>	50
je	60	j	J j	ი	𐌔	Ξ ξ	ks/x	𐤍 <u>самех</u>	60
oni	70	o	O o	ო	𐌕	Ο ο	o	𐤎 <u>аин</u>	70
p ^ʼ ari	80	p ^ʼ	P' p'	პ	𐌖	Π π	p	𐤏 <u>пе</u>	80
žani	90	ž	Zh zh	ჟ	𐌗	эписем.(корра)	Φ κοφ	90	
rae	100	r	R r	რ	𐌘	Ρ ρ	r	𐤐 <u>реш</u>	100
sani	200	s	S s	ს	𐌙	Σ σ	s	𐤑 <u>шин</u>	200
t ^ʼ ari	300	t ^ʼ	T' t'	ტ	𐌚	Τ τ	t	𐤒 <u>тав</u>	300
wie	400	wi	-	ჳ	𐌛	Υ υ	u, y, v	𐤓 <u>вав</u>	400
uni	-	u	U u	უ	𐌜	-	-	-	-
p ^h ari	500	p ^h	P p	ფ	𐌝	Φ φ	ph, f	?	500
k ^h ani	600	k ^h	K k	ჩ	𐌞	Χ χ	ch, kh	?	600
γani	700	γ	Gh gh	ჭ	𐌟	Ψ ψ	ps	?	700
q ^ʼ ari	800	q ^ʼ	Q' q'	ჭ	𐌠	Ω ω	o, ō	?	800
šini	900	š	Sh sh	ც	𐌡	эписем.(ss, ts)	-	900	
čini	1000	č	Ch ch	ც	𐌢	-	-	-	-
cani	2000	c'	Ts ts	ც	𐌣	-	-	-	-
dzili	3000	dz	Dz dz	ც	𐌤	-	-	-	-
c'ili	4000	c'	Ts' ts'	ც	𐌥	-	-	-	-
č'ari	5000	č'	Ch' ch'	ც	𐌦	-	-	-	-
xani	6000	x	Kh kh	ც	𐌧	-	-	-	-
q ^h ari	7000	q ^h	—	ც	𐌨	-	-	-	-
djani	8000	dj	J j	ჯ	𐌩	-	-	-	-
hae	9000	h	H h	ჲ	𐌪	-	-	-	-



14. Что касается описания точной закономерности размещения дополнительных к греческому алфавиту литер в армянском алфавите, в Википедии опубликованы отдельные ее модели, имеющие сакрально-геометрический (возможно, также религиозный) характер, отражающий особенности глубинных структур мышления их авторов и их гармонии с менталитетом армянского народа (С.М. Бабаян, С.Н.Муравьев); кроме того, в них можно обнаружить отражение геометрическо-нумерологических конструкций Пифагора:

– если расположить все литеры армянского алфавита в алфавитном порядке в виде геометрической формы ромба, то вершины получившейся фигуры образуют слово из четырех букв, совпадающее с названием Армении на армянском языке;

– если же расположить все литеры армянского алфавита в алфавитном порядке в виде геометрической формы равнобедренного треугольника, то вершины получившейся фигуры совпадают с начальными буквами названия лиц Христианской Троицы на армянском языке;

С.Н. Муравьев предложил несколько иную схему, объясняющую упорядочение литер армянского алфавита. Он расположил 24 литеры армянского алфавита, фонетически совпадающие с буквами греческого алфавита, в виде таблицы 4 на 6, и показал, что 12 литер, дополнительных к греческому алфавиту, могут быть определенным образом вставлены в эту таблицу между столбцами и строками по принципу близости звучания к соседним буквам таблицы, получая таблицу уже размером 4 на 9 (в разных публикациях этого автора приводятся различающиеся форматы этих таблиц, иногда они даже разделяются на отдельные подтаблицы). Из-за своей сложности и некоторой искусственности эта схема не получила всеобщего признания.

Т.В. Гамкрелидзе придерживается в этом вопросе другого подхода: «это происходило, по всей вероятности, как некоторое проявление тенденций, диктовавшихся

в восточнохристианском культурном мире того времени определенными религиозно-политическими соображениями, к сокрытию всякой связи и зависимости местной христианской культуры от греческой. Аналогичные тенденции проявлялись, очевидно, и при создании других письменностей христианской эпохи, в частности старославянской письменности» (у Корюна есть указание, что Маштоц использовал такое расположение литер, потому что старался максимально противопоставить созданный им алфавит греческому, см. п.29).

В.А. Истрин также замечает, что «изменение формы букв, а иногда и общего их графического характера, в наибольшей степени обуславливалось конкретно-историческими условиями, в которых создавалось новое письмо; например, стремлением к укреплению культурно-политических связей с Византией, или же, наоборот, преобладанию тенденций к культурно-политическому обособлению».

15. Создатели армянского алфавита проявили даже такой радикализм, что принятыми добавлениями разрушили неизменную еще со времен финикийцев (изобретателей первого алфавита, построенного по фонетическому принципу) последовательность согласных "К"- "Л"- "М"- "Н", которая не то что у финикийцев – строго соблюдалась еще в угаритской клинописи за 2000 лет до Р.Х. Отметим, что эти согласные исторически связываются с магическими семитскими словами "коф" – "ламед" – "мем" – "нун" (по-гречески "каппа" – "лямбда" – "мю" – "ню"), на самом деле означающими древнейшие семитские иероглифы "ладонь" – "жало" – "вода" – "рыба", которые у финикийцев стали играть роль букв. С другой стороны, создатели армянского алфавита воздержались от того, чтобы разрушить столь же давно сложившуюся начальную последовательность литер алфавитов "А"- "В"- "Г"- "Д", которая связывается с магическими семитскими словами "алеф" – "бет" –



"гимел" – "далет" (по-гречески "альфа" – "бета" – "гамма" – "дельта"), на самом деле означающими древнейшие семитские иероглифы "бык" – "дом" – "верблюд" – "дверь" (можно провести параллели с названиями первых четырех букв грузинского алфавита "ани" – "бани" – "гани" – "дони", а также с названиями первых четырех букв армянского алфавита "այբ" – "ben" – "gim" – "da").

16. Почти одновременно с работами Т.В. Гамкрелидзе была опубликована обширная статья известного петербургского востоковеда, исключительного знатока древних языков и первоисточников, ученицы Бориса Пиотровского (кстати, он сам был учеником Н.Марра), проф. Анаит Георгиевны Периханян (1928-2012) «К вопросу о происхождении армянской письменности, 1966». В ней рассматриваются различные модели происхождения алфавитов и приводятся свои убедительные аргументы против возможного авторства Месропа Маштоца, из которых наиболее существенным является точно установленный факт, что Маштоц не знал ни грузинского, ни албанского языков, а выполнение такой работы, как утверждает у Корюна, «с помощью переводчиков», А.Г. Периханян совершенно справедливо считала несовместимой со сложностью задачи. По ее принципиальному утверждению, «мог ли Маштоц выступить в качестве непосредственного изобретателя грузинской и албанской письменностей – на этот вопрос *a priori* можно дать отрицательный ответ».

В основу такой категорической оценки А.Г. Периханян лежит следующая модель: «создание новой письменности, обслуживающей тот или иной язык, нельзя свести к буквотворчеству — это большой и сложный процесс, включающий прежде всего выделение фонем данного языка и предполагающий тонкое знание как фонетики, так и строя языка. Маштоц же не знал ни грузинского, ни албанского языков, и сообщению Корюна о том, что он,

Маштоц, там, на месте, собрал сведения о звуковом составе этих языков, не следует придавать большого значения, так как собранные таким образом сведения никак нельзя считать адекватными для подобного предприятия».

Как обратил внимание проф. Лад Тодриа, принципиальная оценка А.Г.Периханян косвенно отразилась и на Посвящении, предваряющем ее работу, в котором она пишет: «Посвящается 1600-летнему юбилею Месропа Маштоца, изобретателя армянской письменности», т.е. – армянской, и только, здесь нет ни слова о Маштоце, предполагаемом Корюном создателе письменности как для грузин (иберов), так и албанцев (агван).

17. Основная критика А.Г. Периханян направлена против традиционной теории происхождения грузинской письменности, принадлежащей акад. Иванэ Джавахишвили (см. п.6). А.Г. Периханян основывается прежде всего на многочисленных противоречиях чисто палеографического характера, обнаруженные ею в предложенной И.Джавахишвили схеме происхождения очертаний знаков алфавита «Асомтаврули» из литер различных древних алфавитов – древнегреческого, финикийского, древнееврейского, арамейского, а также из некоторых других менее известных систем письма. По ее мнению, такая схема может считаться проявлением сравнительной слабости его позиции, поскольку она основана на объяснении производства одного грузинского знака от столь большого количества прототипов, причем относящихся к разным эпохам и к разным уголкам региона. Это видно, например, по эволюции графического образа фонемы "D" в следующих алфавитах: в финикийском "𐤃" – "делт", в древнееврейском "ד" – "далет", в арамейском "ܕ" – "далат", в сирийском "ܕ" – "далат", в древнегреческом "Δ" – "дельта", в «Асомтаврули» "Ծ" – "дони", в «Нусхури»



с тем же именем "Q", в «Еркатагир» "Г" – "da", в соврем. армянском минускульном варианте с тем же именем "δ".

Кроме палеографических аргументов, А.Г.Периханян привлекает ряд серьезных системных аргументов (направление письма, отсутствие гласных), противоречащих модели И.Джавахишвили, а также скептически относится к его интерпретации размещения в грузинском алфавите дополнительных к греческому алфавиту литер (см. п.13) как следствия *«исторической эволюции грузинского алфавита, совершенствовавшегося и пополнявшегося в ходе своего развития новыми, дополнительными знаками»*. Этот вывод И. Джавахишвили действительно трудно считать убедительным, поскольку уж слишком искусственным выглядит предположение, что подобная эволюция, тем более длительная, постепенно привела алфавит «Асомтаврули» к столь явному совпадению со структурой древнегреческого алфавита, как и со столь изоциренному расположению литер, дополнительных к греческим (см. описание в п.12 и в п.13), а не была, словами С.Н. Муравьева, творческим решением лица со *«совершенно исключительными для своего времени познаниями в области фонологии»* – вполне уместно добавить слова Т.В. Гамкрелидзе о его *«глубоком знакомстве с архаической греческой системой письма»*.

Однако наиболее серьезным аргументом А.Г. Периханян (и ряда других ученых) является недостаток убедительных археологических артефактов, подтверждающих существование грузинских письменных документов до V века: *«полностью отсутствуют памятники грузинской письменности до V в. н.э. (или хотя бы упоминания о них в более древних источниках), которые могли бы оправдать подобную постановку вопроса, – и это несмотря на то, что на территории Грузии вскрыт уже не один археологический комплекс, относящийся к периоду от начала I тысячелетия до н.э. до V в. н.э.»*.

Этот аргумент А.Г. Периханян близок к взглядам большинства авторитетных западных ученых нового поколения; в том числе его разделяет Donald Reyfield (*«до сегодняшнего дня не обнаружено никаких материальных и тем более археологических свидетельств о создании тогда грузинского алфавита, а результаты раскопок в Мухета свидетельствуют как раз об обратном»*), Stephen Rapp, лингвист и общественный деятель (*«нет никаких доказательств, подтверждающих легенду о создании алфавита Фарнавазом; самые ранние сохранившиеся памятники грузинской письменности относятся к V веку»*), Werner Seibt (последний категорически заявляет, что *«дохристианское возникновение грузинского письма не стоит принимать всерьез»*); С.Н. Муравьев позволил себе еще более резкое высказывание, связанное с участием в дискуссии известного ученого С. Джанашия: *«наука не располагает не только ни единым примером иероглифической или клинописной грузинской надписи, но и даже намеком на существование такового, и расценивает подобные датировки как экстравагантные наукообразные мифологемы»*.

18. Модель происхождения грузинского алфавита, первоначально высказанная Ак. Г. Шанидзе (и поддержанная К.С. Кекелидзе), а в настоящее время развиваемая Т.В. Гамкрелидзе, также строится на отрицании теории Иванэ Джавахишвили, однако опирается на очевидную структурную общность древнегреческого алфавита и алфавита «Асомтаврули» (см. выше п.13), откуда вытекает его весьма вероятное происхождение не от ранних восточных алфавитов, а в более позднюю эпоху, по убеждению Т.В. Гамкрелидзе – в христианскую. Хотя А.Г. Периханян, как представитель классической палеографии, далека от идей и методов структурализма, ее основные выводы фактически близки к выводам структурной модели. К тем же самым выводам, и тоже на основе палеографических рассуждений, приходит



и В.А. Истрин, хотя они не имеют такого утвердительного характера: «основа, на которой был построен грузинский алфавит, неясна. Арамейская гипотеза (Мюллер, Тейлор, Джавахишвили, Церетели и др.) ссылается на сходство ряда букв и общих графический стиль, однако между грузинскими и греческими буквами имеется не меньшее сходство. Грузинское и греческое письма вокализировано-звуковые, а арамейское - консонантно-звуковое. Направление грузинского письма – слева направо, а арамейского - наоборот. Наконец, порядок букв грузинского алфавита ближе к греческому. Все это делает несомненным, если не построение грузинского письма на основании греческого, то во всяком случае сильное влияние греческого письма на грузинское, тем более, что оно было наиболее большим в период христианизации Грузии, т.е. в IV веке»

Несмотря на такую близость выводов, показательно скептическое отношение Т.В. Гамкрелидзе к палеографической аргументации вообще: «палеография есть частная дисциплина, изучающая преимущественно план выражения письменной системы, т. е. специфику графического выражения особых значимостей с помощью определенных знаков письма и вопросы графического преобразования этих знаков во времени; все это наглядно показывает, насколько произвольны и субъективны заключения о происхождении той или иной письменности, основанные преимущественно на графическом анализе письменных знаков» – что и стало побудительным мотивом для принятия им существенно иного подхода к исследованию процессов создания алфавитной письменности. По меткому выражению проф. Ладо Тодриа, «этот шаг ознаменовал прорыв в изучении происхождения грузинского письма – иначе нельзя назвать открывшуюся возможность решения задач, недоступных для традиционных методов».

Впрочем, столь различающиеся позиции Т.В. Гамкрелидзе и А.Г. Перихаян

следует рассматривать не более чем как личные концептуальные воззрения двух выдающихся ученых, и тем более не распространять их огульно на всю имеющую длительный период развития науку – палеографию, известную еще из Древней Греции, но берущую свое современное начало в XVII веке из дипломатических исследований, определяющих подлинность древних документов, грамот и других письменных источников, а также затребованные датировкой текстов и записей на листьях и стеблях растений (пальмовых листьях, папирусе, лотосе), на берёсте, и на специально обработанной для письма коже - пергаменте. Палеография опирается на методику датировки по совокупности палеографических примет и технику анализа графических данных, в которой используются такие технические приемы, как например точное измерение углов в компонентах литер, имеющих сходные элементы начертания, а также длину и форму отдельных элементов литер, благодаря чему она накопила много общепризнанных достижений (заимствовано из Википедии). Естественно, это ничуть не противоречит существованию возникающих при исследовании алфавитов задач, решение которых недоступно средствами палеографии.

19. В связи с обсуждением модели Ак. Г. Шанидзе – Т.В. Гамкрелидзе возникает вопрос о подлинном авторе грузинского алфавита. Хотя в источниках того времени, отличающихся от «гипотезы Маштоца», прямых указаний на его конкретного создателя пока не найдено, здесь в первую очередь необходимо исходить из существования многих свидетельств (очень важно, что и самого Корюна) того, что творческий процесс создания указанных алфавитов развивался вокруг существовавшего в то время крупнейшего учебного и научного центра раннего христианства – Эдессы и проводился на базе прославленного тогда эдесского книгохранилища, точнее, существовавшей при нем Эдесско-Нисибисской школы. Этот факт



позволяет в гораздо более широком плане рассмотреть деятельность неоднократно упомянутого и самым Корюном, и во многих других источниках, принявшего большое участие в работе Маштоца видного греческого ученого, принадлежащего Эдесской школе – **Руфина / Руфаноса / Ропаноса** (в разной транскрипции), который безусловно был одним из образованных людей того времени, учеником крупнейшего современного ему религиозного мыслителя – епископа Теодора из Мопсуэстии. Более того, А.Г. Периханян говорит о тесном сотрудничестве Месропа Маштоца с самым Теодором, даже написавшем специально для Маштоца трактат о религии магов – в этом прослеживается возможное взаимодействие этих ярких фигур (см. также п.28).

20. Хотя, как утверждается у Корюна, Руфин / Руфанос / Ропанос исполнял обязанности писца-каллиграфа и помощника Маштоца, оформившего начертание всех букв армянского алфавита, «тонких и жирных, коротких и длинных, отдельных и двойных» (а также обучавшего учеников Маштоца), имеются серьезные основания предполагать, что на самом деле он выполнял существенно более важные функции; частности, не лишена оснований гипотеза, что именно он являлся общим руководителем находившейся в Эдессе научной школы, способной в ту историческую эпоху на таком высоком уровне решать задачи подобной сложности, и притом для трех совершенно разных языков. Конкурирующие гипотезы изложены в п.24, п.25, в п.27 и в п.28.

20.1. С одной стороны, предположение об каком-то общем руководителе неявно содержится в модели А.Г. Периханян, которая опирается на неоднократно отмеченное и неоспоримое мнение, что *совпадение значительной части графических образов букв алфавита "Асомтаврули" с графическими образами букв алфавита "Еркатагир" никак нельзя считать случайным явлением, поскольку оно сущес-*

твенно превышает число совпадений с графическими образами других пар алфавитов той эпохи (хотя сравнение древнегреческого и латинского алфавитов демонстрирует отнюдь не меньшее число совпадений). Этот факт трудно рассматривать иначе, чем с позиции существования какой-то единой группы, работавшей над созданием трех алфавитов, но разделенной на отдельные специализированные подгруппы. А.Г. Периханян именно так его рассматривает – как «различное кодирование одних и тех же фонем», и приходит к очень важному заключению: «то, что один и тот же исходный знак получил различное оформление в армянской и в грузинской письменностях (также и в албанский), свидетельствует в пользу предположения о создании этих алфавитов **разными лицами**» (при таком числе совпадений, очевидно, что действовавших в самой тесной зависимости друг от друга). Отсюда прямо следует, что подобный процесс мог происходить только в рамках творческого коллектива создателей трех алфавитов для трех народов Кавказа, в котором лидером армянской части и лидером грузинской части были личности, в силу понятных причин обладавшие существенно разными *глубинными структурами* знания соответствующих родных языков (это наверняка относится и к главе албанской части). Именно отсюда произошли столь различающиеся схемы связи между планами содержания и планами выражения, проявившиеся в работе специализированных частей этого коллектива, а с другой стороны, сохранилась не менее впечатляющая графическая близость между стилями литер этих алфавитов, вплоть до совпадения столь многих из них – а как же все это могло происходить без той или иной формы общего руководства? Этот важнейший вывод А.Г. Периханян, по образному выражению проф. Ладо Тодриа, означает, что «отказавшись от концепции Корюна, она широко растворила ученым дверь в прост-



რანსტო პოდლინო ნაუჩნყ რეშენიყ ვოპროსა ობ ავტორსტვე გრუზინსკოგო ალფავიტა».

20.2. უბედირტელო სვიდეტელო სუცესტოვანი ობოგო რუკოვოდსტა, კოტორე ბოლო ზაინტერესოვანო ვ მაქსიმალნო უნიფიციროვანო ბაზე (ი სტრუქტურნო, ი გრაფიკესკო) ვსყ ჩასტეი ობოგო «პროექტა», მოგნო უსმორეტე ვ ტომ, ჩო პრი ვსყ უკაზანნყ რაზლიჩიყ (პო სუცესტო – პრინციპიალნყ რაზნოგლასიყ) ოდალესო სოხრანირე ზავიდნოე ედინსტო ეტოგო კოლლექტივა, ვყრავიშესეა პრეჟდე ვსეგო ვ იდენტინოსტი პროტოტიპოვ დეა ეტიყ ნიყსმენნოსტეი ი ნე ვ მენიშეი სტეპენი ვ ედინსტე იყ სტილეი. ეტოტ ფაქტ ნე პროტივორეჩიტ ტომუ, ჩო პო ვაჟნეიშყ ვოპროსა, სვიჯანნყ ს ვნუტრენეი სტრუქტურა ეტიყ ალფავიტოვ, ობოგო რუკოვოდირე ნე პროვირე ობოჩნუო დეა ტაკოი ფუნქცი ჯესტკუო ვოლო, სოგლასაყ ს მნენიემ უჟო სპეციალიზიროვანნყ რუკოვოდირეი ობოგო ნაუჩნყ ნაპრავლენიყ (ტემ სამყმ ბოლი დოპუცენო პოლნოსტო ნესოვმესტიმე სტრუქტურნე რეშენიყ); ოცევიდნო, ჩო ეტო ოტრაჟალე ობოდელენნე პრიორიტეტი ობოგო რუკოვოდსტა (სმ. ტაკჟე პ.26).

პო გიპოტეზე პროფ. ლადო ტოდირა , ჩო კორიუნ დალეკო ნე სლუჩაიწო უპომინაეტ რუფინა / რუფანოსა / როპანოსა «ვ ისკლუჩიტელნო კომპლიმენტარნო, პოლოჟიტელნო კლუჩე» ი ნე პროსტო იზ-ჯა აქტივნოი პოდდერჟკი მაშტოცა ვ რაზრადოტე ვაჟნყ გრაფიკესკიყ დეტალეი, ბეჯ კოტორყ ალფავიტ, პო მნენიემ კორიუნა, ბოლ ბყ გორაზდო მენეე სოვერშენნყმ, ა ვოობე პოდჩერკივაყ ეგო ვოჟოკუო კომპეტენციუ ვ ვოპროსაყ ჯაჟოკოვანიყ ტოგო ვრემენი.

20.3. ვოჟმოგნ ნესოკოლო ინოი პოდჩოდი კ ობყარენიემ ორგანიჯაციი რაბოტე ნაუჩნყ სჟოკოლი, სპოსობნოი ნა ტაკო მოჟოკო ურევენე რეშარე ზადაჩი სოჯადანი ალფავიტა, ჩო ტაკჟე ტესნო სვიჯანო ს ბოლეე ჯანყმ პონიმიემ ნეობოჯინოტი ობოგო ნაუჩნყ რუკოვოდსტა ვსემ «პროექტომ».

რაზლიჩნე ვარიანტი ორგანიჯაციი ეტოგო გრანდიოზნოგო დეა სოვეი ეპოხი ისსედოვანი, სოჩეტავიშეი ი ნაუჩნუო, ი პრაქტიკესკუო სტორონუ (ეტი ვარიანტი პერეჩისლენიყ ნიჟე,

ვ პ.23, 24, პ.25, პ.27, პ.28), ს ტოკი ჯრენიყ ოტნოშენიყ მებჟდო ჩასტაი ობოგო ნაუჩნყ კოლლექტივა მოგნო სვესტი კ ვებორო გორიზონტალნოი ილ ვერტიკალნოი სტრუქტურე სვიჯაი მებჟდო გრუპაი, ორიენტიროვანნიყ ნა სოჯადანი ალფავიტა დეა ობოდელნყ ჯაჟოკოვ.

გორიზონტალნა სტრუქტურა სვიჯაი ოზნაჩაეტ, ჩო ობნი იზ ეტიყ გრუპე მოგლი ნაოხირესეა პოდ რეშაოიშყ იდეოლოგიკესკი ი ტექნიკესკი ვლიანიემ დრუგიყ, ვ ჩასტინსტი, მაშტოც, სოგლასო პონიმიანი ო.გ. პერიხანიან, პოლუჩივ რეზულტატი რანეე დრუგიყ, მოგ პოდსკაჟარე (ილ პოვლიარე კაკიმ-ლიბო დრუგიმ ობრაზომ) ნა ნენაჟანნყ სპეციალისტოვ გრუზინსკოგო ჯაჟოკო (კაკიყ ბოლო მენალე სრედი დუოვნყ ნიყ) პოპყტარესეა სდელარე ტო, ჩო ტაკ ხოროშო ოდალესო სდელარე ემუ სამოგო დეა არმეანსკოგო ჯაჟოკო. ვპოლნე ვოჟმოგნო ტაკჟე, ჩო პოდობნოე ვლიანიე სკაჟივალასეა ი ვ რაბოტე გრუპეი, სპეციალიზიროვანეიშეა ნა ალფავიტე ალბანსკოგო ჯაჟოკო.

კონეჩნო, ნელჟა ისკლუჩარე, ჩო ტაკოე ინტელექტუალნოე ვზაიმოდეიწვიე პროიხოდო დაჟე ვ V ეკე. ობოგო პრედპოლოჟენიე ო ვერტიკალნოი სტრუქტურე სვიჯაი ვყგლიდიტ გორაზდო ბოლეე პრედპოტიტელნყმ, პოსოკლუკო:

– ვერტიკალნა სტრუქტურა სვიჯაი, პროტივოპოლოჟნა გორიზონტალნოი, ვოობე გორაზდო ლუჩშე სოგლასოეტესეა ს რაზვეტლენნოი ორგანიჯაციი დეაქტელნოტი ხრისტიანსკიყ ცერკვეი (კაკ ი პრაქტიკესკი ვსყ მიროვყ კონფესიიყ); ტრუდნო პრედასტივარე, ჩო პრედპოლოჟენნე ვ. ჯაიბტომ (სმ. პ.24) "გრუზინსკიე მონახი, უჯნავიშიე ო პერეადე ბიბლიი ნა არმეანსკიი ჯაჟოკო", მოგლი ბყ ვჯარესეა ზა ტაკოი სერეჟნყ "პროექტ" ვ ობლასტი "ინფრასტრუქტურე" სოვეი ჯე დეაქტელნოტი, ოტრაჟაოიშეი იყ "ობოცესტვენნე ფუნქციი", ბეჯ სერეჟნეიშეი სოგლასოვანიყ ს "ვშიესტოიჯიციმე ინსტანციიყმ", ტ.ე. ბეჯ ბლავოსლოვენიყ ცერკოვნყ იერარხოვ (ჟდესეა ნამერენნო ისპოლუკეტესეა ტერმინოლოგია სოვერენნყ თეორეტიკესკიყ ი პრაქტიკესკიყ ისსედოვანიყ, ვპოლნე ადეკვატნა ვდაოიჯიშეა უსილიემ ოცენყ ვ ეკე);

– დეტალნო რასმორენნა ვ პ.5, ვ პ.7 ი ვ პ.13 ტოჩნოე ილ ჯე ნე ოცენო სილნო რაზლიჩაოიშეა სოხდოსტო მებჟდო გრაფი-



чекими образами почти половины литер армянского и грузинского алфавитов, а также неоспоримая общность их стилей лучше всего объяснимы именно вертикальной структурой связей как навязанные жестким и авторитетным (не исключено, что даже авторитарном) руководителем. С другой стороны, при горизонтальных связях решение установить такие запутанные отношения между планом содержания и планом выражения (то, что создатели алфавита не ведали структурной лингвистики, по существу не меняет картины) практически несовместимо с действиями «только по заразительному примеру» между частями научного коллектива, тем более в условиях глубоких структурных различий, обсуждаемых в п.11.

Изложенные предпочтения в структурной модели «общего научного руководства всем проектом» являются важнейшим аргументом в пользу необходимости существования лица, непосредственно осуществлявшего эту функцию.

20.4. С другой стороны, со структурной точки зрения существование общего руководителя не только объясняет указанную выше существенную графическую близость всех трех алфавитов, но и хорошо согласуется с твердо установленным фактом, что во всех них почти точно используются графические образы заметного числа литер существовавшего задолго до этих событий эфиопского алфавита, более того – к этому алфавиту очень близок графический стиль всех остальных литер этих алфавитов. Крупный советский африканист, этнограф, историк и лингвист Д.А. Ольдерогге оценивал, что «из эфиопского алфавита графическим методом могут быть получены 22 или 23 графических символа, т.е. две трети всей древнеармянской графической системы». Особенно резко высказывался о такой близости графического стиля исследователь наследия эфиопских императоров, профессор Tecola Hagos, с несколько преувеличенной эмоциональной образностью назвав ее «клеттоманией».

Справедливость требует подчеркнуть, что фактам заимствования алфавитов, хорошо известным из истории культуры, не следует придавать сколь-нибудь конфронтационного звучания. Например, ни русские, ни болгары не вступают в конфликт из-за того, что первые пользуются алфавитом, заимствованным у вторых, причем созданный третьими – братьями Кириллом и Мефодием, которые, как утверждает Википедия, не были ни болгарами, ни русскими (правда, их ученики не публиковали мемуаров, в которых утверждалось, как учителя подряд благодетельствовали весь христианский мир). Связь между эфиопской и древнеармянской графическими системами является самым естественным явлением в развитии общечеловеческой культуры, тем более что в обоих государствах тогда ведущую роль играла монофизитская конфессия христианства.

20.5. Параллели между литерами алфавита «Еркатагир» (отчасти и литерами алфавита «Асомтаврули») и эфиопским алфавитом (несмотря на принципиально отличающуюся организацию эфиопского алфавита, осуществленной по слоговому принципу, аналогично японскому) иллюстрирует следующее частичное сопоставление, принадлежащее Taron Zakaryan-у (первая строка – эфиопский алфавит, вторая строка – армянский):

ሀ	በ	ቡ	ገ	ጊ	ጣ	ቀ
ha	ba	bu	gu	gi	ta	qa
Ս	Ո	Ր	Դ	Զ	Պ	Փ
s	o	r	d	ğ	p	p'

20.6. Небезынтересно отметить, что сравнительно частный эпизод с расширением армянского и грузинского алфавитов практически аналогичными средствами



для изображения фонемы "U" (см. п.4.2) говорит не только об общей «грекофильской традиции» создателей этих алфавитов, но и наглядно свидетельствует о наличии общего руководства, установившего в точности один и тот же путь для преодоления органического недостатка греческого алфавита при его «адаптации» к столь отличающимся языкам.

20.7. Аргументы в пользу того, почему именно Руфина / Руфаноса / Ропаноса все-таки следует считать наиболее вероятным кандидатом на роль несомненно существовавшего общего руководителя «проекта» по созданию трех алфавитов, могут быть сформулированы следующим образом:

– его высокая для того времени квалификация не вызывает сомнения, хотя бы потому, что *оформление начертания всех букв алфавита* отнюдь не является каллиграфической задачей – трудно не согласиться с А.Г. Периханян, что это «нельзя свести к буквотворчеству - это большой и сложный процесс, включающий прежде всего выделение фонем данного языка и предполагающий тонкое знание как фонетики, так и строя языка» (подробно см. п.16);

– он несомненно пользовался самым высоким авторитетом, как ученик крупнейшего ученого и религиозного деятеля того времени – Теодора из Мопсуэстии;

– не подлежит сомнению и его глубокая религиозная целеустремленность – ведь он был отнюдь не рядовым членом важнейшего тогда учебного и научного центра монофизитского христианства – Эдессы и существовавшей там авторитетнейшей Эдесско-Нисибисской школы;

– об его существенной роли в «проекте» по созданию трех алфавитов свидетельствуют многочисленные и настойчивые упоминания его личности, и далеко не только Корюном (см. Википедию), причем в связи с различными аспектами «проекта»; если бы его роль только сводилась к второстепенному техническому вопросу

каллиграфии – «*уточнению начертания тонких и жирных и т.д. букв алфавита*», то почему же возникли такие многочисленные ссылки на его имя?

– только имеющая такой авторитет личность общего лидера, а никак не лидеры отдельных «подпроектов», могла настаивать на их единой структурной и графической базе, а с другой стороны – в качестве глубоко нейтрального и объективного арбитра допустить те значительные различия в реализации «подпроектов», которые коснулись их структурной и графической стороны; иначе говоря, только лидер такого масштаба и авторитета мог пойти на столь непростое решение, как соединить существенную унификацию в работе подчинявшихся ему рабочих коллективов с одновременным предоставлением им настолько значительной творческой свободы (подробнее см. п.30);

– наконец, никак не случайным является полное молчание исторических источников относительно других лиц с подобным характером и масштабом деятельности, связанных с «проектом» по созданию трех алфавитов.

21. Продолжая приведенное выше рассуждение, возникает обоснованное предположение, что руководителем частной для указанной школы задачи – создания алфавита для грузинского языка – был упомянутый Корюном всего лишь как «знаток грузинского языка на услужении Маштоца» **Джага**, характеризуя его как *мужа просвещенного и верующего, переводчика армянского и греческого языков* (А.Г. Периханян приводит транскрипцию его имени как «Джалай» (**Jalay**), а исполнителя этой же самой функции для албанского алфавита как «**Вениамин**»; вполне вероятно, что имелось в виду написание фонетически близких грузинских имен «ჯაღა»/"djaɣa" или «ჯუღა»/"djuɣa", см. известную фамилию «ჯუღაშვილი»/"djuɣašvili"). Иначе невозможно объяснить продемонстрированную автором алфавита глубину проникновения в фонетику грузинского



языка, что выразилось в изложенной в п.12 изящной схеме фонетически взаимно согласующихся пар грузинских согласных, которая не имеет аналога для никаких других алфавитов. Это является косвенным, но весьма солидным аргументом в пользу того, что в этой работе с грузинской стороны участвовал кто-то, создавший эту схему и намного глубже понимавший родной язык, чем простой переводчик. К такому же выводу, но из других соображений, однозначно приходит и А.Г. Периханян: *«следует признать достоверными и имена тех лиц, которые положили свой труд и талант на создание письменности для родного языка, – Джалая, изобретателя грузинской письменности, и Вениамина – изобретателя албанской; упоминания у Корюна и Моисея Хоренского этих лиц, привлеченных Маштоцом, является гораздо более реальным и важным, чем обсуждение, мог ли Маштоц выступать в качестве изобретателя грузинской и албанской письменностей»*.

22. Возникает риторический вопрос: если упомянутый в обсуждаемой модели создания алфавита для грузинского языка упомянутый выше *муж просвещенный и верующий* Джага / Джалай сыграл такую ключевую роль, то почему его имя было предано забвению во всех грузинских источниках, начиная от эпохи Маштоца (может быть, эпохи Руфина / Руфаноса / Ропаноса?) и до самого последнего времени, хотя оно благодаря Корюну сохранилась в армянской историографии?

Возможное объяснение этому парадоксу предлагает А.Г. Периханян. Она опирается на хорошо известные факты из истории Иберийской (Грузинской) Церкви, которая в 486-488 г.г. формально подчинялась Антиохийскому патриарху, в 480-х годах, при царе Вахтанге I Горгасале, претерпела реорганизацию и стала автокефальной с центром в Мцхета, в конце V и в VI веке временно попала под влияние монофизитской церкви в результате Поместного собора 491 года в армянской

столице Вагаршапате, тогда соединившего в Вере Армянскую, Албанскую и Грузинскую Церкви. Однако после 70 лет близости с монофизитством уже в 608-609 усилиями епископа *Кириона Первого* Грузинская Церковь порвала с монофизитством в пользу поддерживаемого Византией *диофизитского* православия, и именно в этом статусе получила в VIII веке автокефалию, которую сохраняет до сих пор (с перерывами во времена царизма и большевизма). Поскольку Грузинская Церковь уже более 1500 лет, согласно догматам христианства, является *халкидонистской* церковью, твердо исповедующей диофизитство (по имени города Византии, где в 451 году происходил Вселенский Собор Христианских Церквей, осудивший монофизитство как ересь), то непримиримый характер отношений между этими христианскими конфессиями неизбежно сказался на личностях, выдвинувшихся под эгидой Эдесско-Нисибисской духовной школы – центра монофизитского христианства того времени (в силу чего Джага / Джалай, как и Вениамин, не могли не являться монофизитами), и все они по понятным причинам предавались забвению. А.Г. Периханян уточняет: *«отсутствие упоминания имени Джалая, как и истории изобретения грузинского письма вообще, в грузинской исторической традиции объясняется, видимо, тем, что дошедшая до нас традиция восходит к сравнительно позднему времени, когда в результате раскола армянской и грузинской церквей и обострения отношений между ними взяли верх конфессиональные соображения; в этих условиях образец культурного сотрудничества, который являла история Маштоца и Джалая, выглядел достаточно одиозно. Аналогичная ситуация засвидетельствована и в труде Корюна, который скрывает связи Маштоца с Теодором из Мопсуэстии, известные нам по византийским каналам»* (необходимо иметь в виду, что сам Теодор из Мопсуэстии был осужден как еретик на Пятом Вселенском



Соборе 553 года, а также были осуждены все его сочинения).

23. Описанная модель создания алфавитов получает завершённую форму после сформулированной проф. Ладо Тодриа гипотезе о заслуживающем особого внимания упоминании о высшем духовном лице Эдессы того времени – епископе **Вавиле**, который, согласно Википедии, являлся *покровителем создания алфавитов Кавказа* и почти наверняка был реальным инициатором всей деятельности «*проекта*», согласно модели п.20 – действий самого Руфина / Руфаноса / Ропаноса. Проф.Ладо Тодриа, используя терминологию современной организации научных исследований, вполне применимую к работе этого уникального содружества, постулировал следующую «*трехуровневую структуру*» коллектива создания грузинского алфавита «Асомтаврули», которая вносит ясное представление о социальном статусе ее участников:

23.1. В первую очередь следует выделить епископа Вавилу, которого можно ассоциировать с **первым, высшим уровнем** руководства – **инициатором** всех работ по созданию новых алфавитов для недавно обретших христианскую веру народов; не подлежит сомнению, что сконцентрированная в Эдессе масштабная деятельность по созданию имеющего исключительное религиозное (в то время также и общественное, а по существу – государственное) значение «*продукта*» не могла быть начата без благословения лица, занимающего самые высшие позиции в религиозно-государственной иерархии монофизитской ойкумены, лежащей существенно выше, чем вдохновивший Маштоца католикос Саак;

23.2. На **втором** уровне следует признать высоко квалифицированного **общего научного руководителя** всех работ (как предполагает принятая модель, Руфина / Руфаноса / Ропаноса), обеспечивавшего общую «*базу знаний проекта*» – в современных терминах, выдержанный в единых рамках графический стиль его «*плана*

выражения» и «грекофильские» структурные свойства его «*плана содержания*»;

23.3. На **третьем** уровне следует отметить подчиненных общему руководству узко специализированных **руководителей** отдельных "научных задач" (скорее даже "научных направлений"), имена которых известны лишь частично – это безусловно Месроп Маштоц, и это (предположительно) Джага / Джалай, а также Вениамин, однако они оставили свой неповторимый след в организации созданных ими алфавитов.

23.4. Предложенная трехуровневая структура коллектива создания алфавитов позволяет рассмотреть научное содержание позиции В.А. Шнирельмана, не касаясь ее социальных, социологических и пропагандных аспектов, выраженных далекими от компетенции структурной лингвистики понятиями и терминами «*национальная идентичность*», «*замалчивание культурно-просветительской деятельности*», «*болезненное отношение к Месропу Маштоцу*», «*создание мифа о некой чистой самобытной культуре*», и т.д., сосредоточившись на понятии «**культурного синтеза**» в приложении к созданию алфавитов.

В первую очередь следует подчеркнуть, что В.А. Шнирельман не останавливается на доказательстве реальности создания Маштоцем грузинского (как и албанского) алфавита ни фактологическими аргументами, ни средствами традиционной палеографии, ни методами структурной лингвистики, что безусловно определяется его ярко публицистической специализацией, поэтому в настоящем обзоре вступать в ним дискуссию по этому вопросу не имеет смысла. Однако феномен *культурного синтеза*, если под ним понимать самое распространенное определение как «*воссоздание единства духа культуры при сохранении различий его форм*» (Википедия), без всякого сомнения играющий ключевую роль в создании любой письменности, в том числе весьма актуальный при обсуждении «гипотезы Маштоца», может получить самое богатое освещение в созда-



ნიი письменностей для трех обретших христианскую веру народов Кавказа.

Не подлежит никакому сомнению, что в данном процессе произошло слияние нескольких ярких национальных и конфессиональных культур (не затрагивая проблемы происхождения албанской культуры и письменности):

– национальная культура древнесемитских этносов, запечатленная в форме финикийского и арамейского алфавитов, а также развитая в древнееврейском алфавите;

– национальная культура этноса Сирии, запечатленная в форме сирийского алфавита;

– национальная культура греческого этноса, запечатленная в форме древнегреческого алфавита;

– национальное мышление армянского этноса, запечатленное Месропом Маштоцем через его нравственный и гражданский подвиг – создание оригинального алфавита «Еркатагир», сыгравшего выдающуюся роль в культурной истории Армении;

– национальное мышление грузинского этноса, запечатленное через не меньший подвиг пока точно не установленных деятелей (по самому вероятному предположению, Джагой / Джалаем, см. п.21) – создание алфавита «Асомтаврули», оригинальность которого детализировалась в оригинальной последовательности букв и в использовании особых фонетических свойств грузинского языка;

– конфессиональная концепция распространения христианства (в то время – прежде всего в монофизитском варианте), отразившаяся в целеустремленной деятельности по инициированию созданию национально-ориентированных средств убеждения в Истинной Вере, пришедшей от деятелей масштаба Теодора из Мопсуэстии и епископа Вавилы, которые наверняка стояли у истоков культурного синтеза, приведшего к таким историческим явлениям в сфере национальных культур;

– конфессиональная деятельность в целях распространения христианства, отразившаяся в организации создания письменностей для трех обретших христианскую веру народов Кавказа и выразившаяся в общем научном руководстве творческим процессом в области их общей регламентированной графической базы, но с учетом особых ментальных и культурных черт каждого народа (не уточняя личности руководителя, который являлся непосредственным организатором и дирижером данного аспекта культурного синтеза);

– безусловно, весьма важную (хотя и незаслуженно забытую) роль сыграл культурный синтез с графическим образом древней письменности эфиопского народа.

Позиция В.А. Шнирельмана, рассматривающего в описанном выше контексте явление синтеза перечисленных богатейших культур исключительно с точки зрения возможного вклада Месропа Маштоца в грузинскую и в албанскую письменность, безусловно несет черты чрезмерно односторонней (отчасти даже политизированной) постановки вопроса. Впрочем, авторитет этого ученого в глазах грузинской общественности серьезно поколеблен его несовместимой со всеми научными знаниями и традициями оценкой *«с тех пор, как мегрелы вместе со сванами и аджарцами впервые стали фигурировать во Всесоюзной переписи как грузины, их особая история, памятники и историческая территория были (т.е. насильственно и в наши дни!) интегрированы в единую версию общегрузинского прошлого»*.

23.5. Поучительно сопоставить позицию В.А. Шнирельмана, не содержащую каких-либо попыток научного доказательства приведенных им утверждений, с квалифицированными по своему научному содержанию, хотя и во многом спорными рассуждениями В.А. Истрина.

23.5.1. Тема графической близости между «Еркатагир» и «Асомтаврули» по существу является экспозицией настоящего обзора, начиная от п.1, она подробно



обсуждалась в п.4 и в п.5. Находясь на позиции традиционной палеографии, опирающейся исключительно на графическую форму литер (см. п.4.3), следует признать существование консенсуса вокруг существования значительной общности между внешними сторонами армянского и грузинского алфавитов, вплоть до весьма близкого (или же не очень сильно различающегося) сходства графических образов определенного числа букв, не говоря уже о бросающемся в глаза едином графическом стиле (авторы обзора не имеют компетенции судить о близости в искусстве этих народов, хотя имеют основания предполагать, что оно тоже могло сыграть здесь заметную роль). Известно, например, что для западных историков зачастую является очень трудной задачей различить древние рукописи, записаны они на армянском, или на грузинском языке, для чего требуется привлечения узко специализированных экспертов, бегло владеющих обоими языками.

23.5.2. Трудности в рассуждениях В.А. Истрина в полной мере обнаруживается тогда, когда разница между этими алфавитами, и притом весьма существенная, устанавливается уже не средствами проверки совпадения графических образов, а в результате анализа несовпадений между этими образами и их фонетическими значениями. Более глубокие исследования усугубляют возникающие трудности, когда обнаруживаются радикальные противоречия в «планах содержания» (см. п.10 и п.11) рассматриваемых алфавитов – этот факт с позиции структурной лингвистики имеет важнейшее значение. Тут нельзя не принять во внимание, почему версия Шанидзе-Гамкрелидзе не могла быть отражена В.А.Истриным – он скончался в 1967 г., а при жизни его поколения, под давлением идеологических доктрин, структурная лингвистика рассматривалась как буржуазная лженаука, подлежащая всеобщему ostracismu вместе с кибернетикой (хотя первые робкие публикации на

эту тему в советской научной прессе появились уже в конце 50-ых годов).

Так что смогла ли преодолеть «гипотеза Маштоца» подлинные различия между алфавитами, или наоборот, они приобрели зияющий вид (конечно, с позиции структурной лингвистики)? Эта тема находится в центре исследований грузинских ученых, отошедших от версии Иванэ Джавахишвили, и подробно рассмотрена, помимо п.7, также в п.8 и в п.11.

23.5.3. Трудности в рассуждениях В.А. Истрина вырастают до парадоксальности его позиции, если продолжить их логику и поставить естественный вопрос – а доказывает ли сходство между двумя алфавитами то, что они созданы одним и тем же лицом? Источник парадокса состоит в том, что В.А.Истриным используется сомнительное логическое заключение: *«хотя фонетика и армянского, и грузинского языков, равно как и искусство этих народов, во многом отличались . . . построение армянского алфавита свидетельствует, что Маштоц исключительно внимательно учитывал как фонетические особенности языка, так и особенности декоративного искусства того народа, для которого предназначался алфавит»* – фактически здесь прямо утверждается, что Маштоцу удалось достигнуть настолько высокого уровня понимания фонетики языка *каждого народа*, для которого предназначался алфавит (т.е. и для армянского, и для грузинского языка), и именно это, согласно В.А.Истрину, послужило основой создания им настолько похожих алфавитов для настолько различающихся языков.

23.5.4. Несмотря на заслуженный научный авторитет В.А.Истрина, нельзя не признать, что из парадоксальности его рассуждений следуют весьма парадоксальные выводы. Ведь из того обстоятельства, что Месроп Маштоц действительно исключительно внимательно учитывал фонетические особенности армянского языка, *никак не следует* реконструкция, что Маштоц столь же глубоко изучил фоне-



грузинского (как и албанского) письма в начале V в. н.э.». Все приводимые А.Г. Периханян сведения почти точно совпадают с данными, приведенными Ш.В. Смбалянном и К.А. Мелик-Огаджаняном в переводе труда Корюна (см. п.1), и объясняются, по этому источнику, «заботой о варварских странах», с которых Маштоц «силой духовной любви соскреб зловонную ржавчину и грязь дьявольскую и суеверное поклонение идолам», и язык которых «изобиловал гортанными, грубейшими, варварскими и труднопроизносимыми звуками».

Подкрепленная этими выводами модель А.Г. Периханян, вносящая ясность в сообщение Корюна, фактически утверждает, что Месроп Маштоц после получения неоспоримой технической помощи от Руфина / Руфаноса / Ропаноса реально получил статус научного руководителя процесса создания армянского алфавита и с именно этим статусом отправился в «просветительские визиты» в Иверию и в Албанию; в результате этих миссий его статус якобы расширился до научного руководителя создания всех трех алфавитов для трех христианских народов Кавказа. Правда, А.Г. Периханян, понимая масштаб фигуры «переводчика грузинского языка у Маштоца» Джаги / Джалая и подчеркнуто объективно оценивая подлинные самостоятельные заслуги этой незаурядной личности (см п.21, а также п.12), избегает преувеличенной оценки функций Маштоца как «руководителя», предпочитая более осторожную формулировку «научного консультанта» или «инструктора», который «делится своим опытом создания новой письменности, общими принципами» – но никак не бывшего создателем грузинского письма, как утверждает Корюн. Близкой точки зрения придерживается известный специалист по армянскому и кавказским языкам John Greppin, считающий, что «возможно, Месроп Маштоц не являлся прямым создателем грузинской письменности, однако последняя не могла бы возникнуть без его участия» (правда, в

доступных источниках не уточняется, в чем же, по его мнению, выразалось настолько решающее участие Маштоца). Говоря современными терминами, согласно этой модели Месроп Маштоц «выдал техническое задание» на работу Джаги / Джалая.

26. Для того, чтобы обосновать право на существование предложенной А.Г. Периханян модели создания грузинского алфавита (или опровергнуть ее) следует более точно сформулировать возможные функции научного руководителя этого «проекта» и рассмотреть, кто бы мог их осуществлять.

26.1. Выбор греческого алфавита как основы-прототипа для вновь создаваемых алфавитов. Это решение, скорее всего, было принято на самом первом этапе разработки армянского алфавита и с этой точки зрения может быть признано хорошо согласующимся с рассмотренной в п.25 моделью А.Г. Периханян; с другой стороны, стратегический характер такого решения делает более вероятным другое предположение – оно было принято еще епископом Вавилой как инициатором всех работ по созданию новых алфавитов и передано Маштоцу (см. п.23).

26.2. Создание единой графической основы для этих алфавитов (альтернатива – она была преимущественно заимствована из эфиопского алфавита). Вполне логично, что это решение составляло основную творческую часть самого первого этапе разработки армянского алфавита и было принято самым Маштоцем. Однако этому существенно противоречит факт большой разницы в общем списке графических образов армянского и грузинского алфавитов, достигающей почти половины списка (см. п.7 и п.13). Модель А.Г. Периханян не объясняет генезис этой разницы – неубедительным выглядит предположение, что ее с самого начала заложил сам Маштоц (а не передал все сделанное им для подражания, с небольшими необходимыми вариациями, как обсуждалось в п.7.4), но еще менее убедительным выглядит



предположение, что на такое «преобразование» почему-то пошел Джага / Джалай после «инструктирования» Маштоцем; в модели А.Г. Периханян он не имел для этого ни мотивов, ни права настолько изменять то, что было дано ему «инструктором». Гораздо более разумным здесь выглядит предположение, что автор грузинского алфавита, если и получал «консультации» от Маштоца, то действовал полностью самостоятельно, опираясь на прямую связь с неким лицом, облеченным руководящими полномочиями и стоящим выше Маштоца.

26.3. Установление порядка букв в этих алфавитах, в первую очередь – размещение дополнительных к греческому алфавиту литер по совершенно разным принципам (см. п.12, п.13 и п.14). Повторяя рассуждения п.26.2, приходится констатировать, что в данном случае модель «инструктажа» А.Г. Периханян еще более далека от объяснения, почему возникли эти принципиальные отличия; единственной логичной альтернативой здесь опять-таки является прямая связь имеющего серьезный авторитет автора грузинского алфавита с осуществляющим действительное научное руководство и облеченным значительной властью лицом, принадлежащим к иерархии ключевых игроков создания алфавитов, хотя никаких указаний на способ организации этой связи усмотреть из имеющихся источников невозможно – ведь такие важные решения тогда не принимались по переписке!

26.4. Установление соответствия литер с фонемами каждого алфавита. Степень различий между алфавитами, обсуждаемая в п.7.2, здесь настолько разительна, что выводы п.26.3 выглядят даже еще более убедительными.

Как предположил проф. Ладო Годриа, подчеркнуто структуралистский характер перечисленных аргументов против модели А.Г. Периханян, видимо, подтолкнул Т.В. Гамкрелидзе оценить эту модель как *не имеющую объективных оснований*.

26.5. Вопрос о том, кто же в конце концов являлся этим «облаченным властью лицом, принадлежащим к иерархии ключевых игроков создания алфавитов», пока не имеет удовлетворяющего все точки зрения ответа. Был ли им Руфин / Руфанос / Ропанос, как было предположено развитой в п.20 моделью, нельзя считать полностью доказанным, но исходя из всей развитой ранее аргументации, весьма вероятным. Однако и альтернативные модели п.24, п.25, п.27, п.28 сохраняют определенную степень достоверности.

27. Изложенная в п.21 самая высокая оценка А.Г. Периханян заслуг Джаги / Джалая (наряду с Вениамином), который «положил свой труд и талант на создание письменности для родного языка», сочетающаяся с ее сдержанной оценкой самого Маштоца, который по ее мнению, в этой части «проекта» был всего лишь «научным консультантом» или «инструктором», является лишь слегка замаскированной формулировкой еще одной модели создания грузинского алфавита, согласно которой вообще не существовало общего научного руководителя создания трех алфавитов для обретших христианскую веру трех народов (будь то Руфин / Руфанос / Ропанос или кто-то иной), а каждый из руководителей отдельного «подпроекта» (наверняка им был Маштоц, но также, как следует из выше изложенного, и Джага / Джалай, и Вениамин) действовали практически самостоятельно, в лучшем случае при том, что Маштоц «делился с остальными своим опытом создания новой письменности, общими принципами», тем самым, согласно John Greppin, «грузинская письменность не могла бы возникнуть без его участия».

Утверждение о возможности существования подобной модели фактически содержится в откровенно критических словах А.Г.Периханян по отношению к высказываниям Корюна и Моисея Хоренского: «само упоминания лиц, привлеченных Маштоцом, является гораздо более



реальным и важным, чем обсуждение, могли Маштоц выступать в качестве изобретателя грузинской и албанской письменностей» (подробнее см. п.21).

Эта модель также имеет право на существование, хотя она явно противоречит изложенной в п.23 модели «трехуровневой структуры» процесса создания грузинского алфавита; более точно, она фактически означает что общий инициатор всех работ по созданию новых алфавитов, епископ Вавила вдохновил на этот подвиг только непосредственно Месропа Маштоца, а уж последний донес его волю до Джаги / Джалая и Вениамина.

Привлекательной стороной этой модели является акцент на объясняемые ею глубокие изменения «плана содержания», которые осуществил Джага / Джалай по сравнению с якобы предложенной ему в порядке «научного консультирования» моделью Маштоца. Но этот же аргумент говорит против, поскольку такое принципиальное и притом высоко квалифицированное развитие глубинной структуры могло быть достигнуто только ученым, прошедшим весьма солидную научную подготовку в каком-то серьезном научном центре – для рассматриваемого «проекта» им, очевидно, являлась Эдесса. Однако о прямых научных контактах Джаги / Джалая с этим действительно авторитетнейшим центром нет никаких сообщений, вследствие чего опять-таки приходится возвращаться к существованию наделенного полномочиями научного руководителя работой Джаги / Джалая, что трудно представить, без Руфина / Руфаноса / Ропаноса или с его участием.

28. Предметом дискуссий остается вопрос участия Теодора из Мопсуэстии в создании трех алфавитов для трех христианских народов Кавказа. В п.19 содержится определенная косвенная информация, свидетельствующая о его тесных отношениях с Маштоцем, но этого недостаточно для более определенных выводов, которые тем не менее напрашиваются –

ведь не стал бы такой исключительно целеустремленный человек, как Маштоц, лишаться поддержки своей миссии столь выдающейся и близкой к нему личности, к тому же учителя Руфина / Руфаноса / Ропаноса!

29. Социально-исторические аспекты создания алфавитов для обретших христианскую веру рассматривались неоднократно. Видный деятель культуры коренных кавказских народов, принадлежащий к новому поколению национальной интеллигенции, Вагиф Пашаевич Керимов (1961; литературные псевдонимы "Али Албанви" = "Али Албанец" и "Али Лезгиви" = "Али Лезгин"), в центре интересов которого находится древнейшая (ныне утраченная) письменность его народа, уделяет большое внимание единовременности создания письменности трех кавказских народов, объясняя их происхождение следующими социальными факторами того времени (согласно изложению его позиции в Википедии):

«Вечные соперники в данном регионе, Византия (Восточная Римская Империя) и Персидская держава имели на тот период времени, примерно, равные позиции. Влиять они могли на государства Кавказа, в основном, идеологическими методами. В данном вопросе инициатива, несомненно, была на стороне Византии. Единственно, все усложнялось тем, что существовала внутренняя (т.е. внутрехристианская) конкуренция между Главной Константинопольской Архиепископией и Антиохийской (сирийской) Архиепископией. Именно сирийские миссионеры первыми, системно, принесли новую веру на Кавказ. Первые христианские храмы (I-IV веков) также были построены ими. К тому же, в Персии большинство христиан тяготело к Антиохии, а государственный аппарат благоволил сирийцам как наследникам арамейского языка, имевшего здесь давнее применение. Очевидно, что все происходящее не устраивало греческий Константинополь, решивший резко ослабить позиции конкурирующей



Церкви на Кавказе. В том числе, с этой целью (воспользовавшись заказом, поступившим от трех «новых» национальных Церквей) было инициировано создание трех новых алфавитов. **Поточное** их появление, одного за другим, также говорит о существовании **единого внешнего центра**, управлявшего этим процессом. Из жизнеописания Месропа Маштоца хорошо видно, что основной целью письменной реформы, было создание новых алфавитов, максимально, отличающихся от прежнего арамейско-сирийского».

По существу, Али Албанви высказывает аналогичное п.23 предположение о существовании высшего центра управления создания всеми алфавитами, что подтверждает гипотезу о многоуровневой структуре международного научного коллектива (см. п.23) – тем самым косвенно обосновывается существование общего руководства этими работами.

Относительно роли религиозно-политического фактора в создании армянского алфавита в том же направлении высказывается и А.Г. Периханян, приближаясь к взглядам Али Албанви: *«как известно, создание армянской письменности было не только культурно-миссионерской, но и в большой степени политической акцией, направленной на консолидацию «национальных» сил, возглавлявшихся царем Врамшанухом и церковью, для оказания сопротивления политике расчленения Армении и насильственной ассимиляции, проводившейся в это время двумя великими державами – Ираном и Византией»*. Близкой позиции придерживается и Т.В. Гамкрелидзе (см. п.14). Схожую позицию занимает и П.М. Мурадян: *«создание алфавитов армян, грузин и албанцев и возникновение книжности на местных языках рассматривается как единый процесс, возникший на основе общности культурной обстановки в крае, как результат христианизации и проявление одинаковой направленности политических и этнокультурных интересов»*.

30. Вопрос создания алфавитов для обретших христианскую веру народов Кавказа имел еще один, весьма важный религиозно-политический аспект. Он заключался в том, что именно потребность распространения Истинного Учения была основным мотивом для создания алфавитов языков недавно поклонявшихся язычеству племен, только что обретших христианство, поскольку как раз письменность в эту эпоху стала основным оружием убеждения Христианских Церквей. В частности, с позиции рассмотренной в п.23 модели, не подлежит сомнению, что именно этим руководствовался епископ Вавила, вдохновляя подвижнический труд создателей алфавитов.

В этих условиях **унификация** важнейших для распространения христианского учения письменных средств убеждения (в терминах современной информатики, *«твердых копий»*), выглядит как очень серьезное и политически заостренное подспорье для главного средства решения поставленных Учением Христа духовных задач, создание которого и было осуществлено под руководством Руфина / Руфаноса / Ропаноса (или какого-то другого лица), причем эта унификация далеко не случайно осуществлялась для армянского и грузинского алфавитов (в значительной степени и для албанского) – это легко объясняется как географической близостью народов, так и близостью этих Церквей в эпоху наибольшего влияния монофизитского христианства в регионе.

С другой стороны, как отмечено выше в п.29, создание совершенно нового и притом унифицированного средства для пропаганды Истинного Учения оказалась действенным оружием не только для задач Церкви, но и для чисто политических интересов Константинополя – существенного ослабления позиции конкурирующей Антиохийской Церкви на Кавказе (что, кстати, прекрасно понимал Месроп Маштоц и не раз говорил об этом, см. п.29).



Исходя из принципиальной роли письменности, как ее понимает христианская религия, предпринятый в рассматриваемом «*проекте*» путь создания (или заимствования от эфиопских) новых графических образов литер, радикально отличающихся от греческого прототипа, есть безусловное следствие приоритета основных целей, которыми руководствовался возможный руководитель «*проекта*», и которые он поставил перед создателями алфавитов для всех входящих в «*проекте*» языков.

Что же касается других решений, принятых при параллельной разработке алфавитов, в том числе далеко не достигнутого единства внутренней структуры различных вариантов созданного «*продукта*» (см. п.11) и их неодинаковой связи с «*греческим прототипом*» (см. п.12), то поскольку они реализовывались в различных и почти не пересекающихся социумах, мало связанных и по языку, и по ментальности, то их значение оказалось неизмеримо меньшим по сравнению с основным «*визуальным*» направлением унификации; вполне вероятно, что руководитель «*проекта*» не уделял им заметного внимания или даже вообще не задумывался об их существовании. Отсюда и та значительная независимость, которая была предоставлена самому Маштоцу, вероятно, Джаге / Джалаю и Вениамину в принятии структурных решений, но которая неизбежно распространилась и на существенные отклонения от единой унифицированной графической основы «*проекта*» (см. п.7).

Представляется, что эта версия, в наибольшей степени согласующаяся с реалиями V века, дает самое удовлетворительное объяснение той **несимметричности** решений общего руководителя «*проекта*», которая предстает в связи с преодолением противоречий в утверждениях, высказанных выше вокруг «*гипотезы Маштоца*».

31. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

31.1. Инициаторами создания алфавитов для обретших Христианскую Веру народов Кавказа несомненно являлись высшие иерархи Церкви, преследовавшие цель создания возможности для широкого распространения Учения Христа; к их числу, весьма вероятно, принадлежал крупнейший религиозный мыслитель той эпохи епископ Теодор из Мопсуэстии; называется также епископ Эдессы Вавила.

31.2. Не исключалось и проявление встречной инициативы отдельных региональных политических и религиозных групп, направленной на консолидацию национальных сил с целью оказания сопротивления политике расчленения и насильственной ассимиляции, проводившейся в это время крупными региональными державами; этот фактор в особенной степени подчеркивается армянской национальной традицией.

31.3. Создание национального алфавита являлось для того времени исключительно сложной научной задачей, при решении которой были приняты следующие принципиальные решения, согласующиеся с политической обстановкой вокруг религиозной жизни того времени:

– в качестве структурного прототипа было решено использовать широко распространенный греческий алфавит;

– было решено создать письменность на оригинальной графической основе, не совпадающей с греческим прототипом, для чего было предпринято широкое заимствование графем из известного эфиопского алфавита.

31.4. Под общим руководством Эдесско-Нисибисской школы (существовавшего тогда крупнейшего учебного и научного центра раннего христианства) были созданы три группы, специализированных по научным направлениям создания алфавитов для армянского, грузинского и албанского языков.

31.5. Хорошо сохранилось имя руководителя направления для алфавита армянского языка – Месропа Маштоца; в силу различ-



ნых религиозных и исторических причин получило меньшую известность, но не подлежит сомнению имя руководителя направления для алфавита грузинского языка Джаги (Джалая), и для алфавита албанского языка Вениамина.

31.6. Каждому из руководителей отдельного направления была предоставлена значительная творческая свобода для выражения своего понимания родного языка, что, по модели А.Г. Перихаян и Т.В. Гамкрелидзе, привело к феномену *«различного кодирования одних и тех же фонем»*, вызванному различными *глубинными структурами* знания родных языков авторами алфавитов; на это указывает, например, очень значительные расхождения между фонемами, изображающими близкие по начертанию литеры в армянском и грузинском алфавитах «Еркатагир» и «Асомтаврули», а также существенные отличия в самом начертании литер; еще более принципиальные расхождения имеются в последовательности расположения дополнительных букв этих алфавитов, не совпадающих с буквами греческого прототипа.

31.7. Следует особенно отметить уникальную схему расширения греческого прототипа для представления отсутствующих в нем фонем грузинского языка, основанной на фонетической классификации звуков речи классика античной грамматической науки Дионисия Фракийского; как отмечает С.Н. Муравьев, *«очевидно, что алфавитный порядок, полученный этим способом, не мог возникнуть стихийно и является плодом целенаправленной деятельности человека, не только знакомого с эллинской культурой, но и обладающего незаурядными способностями, и совершенно исключительными для своего времени познаниями в области фонологии»*.

31.8. Остается открытым вопрос о характере взаимодействия между указанными выше параллельными группами для решения задач создания алфавитов каждого языка; армянская историческая традиция считает Маштоца *«консультантом»* или *«инструктором»*, *«делящимся своим опы-*

том» с остальными группами, хотя существуют серьезные аргументы структуралистского характера, что подобное взаимодействие могло быть несовместимым с концепциями других групп.

31.9. Известное апокрифическое житие Месропа Маштоца, которое объявляется принадлежащим его ученику Корюну, якобы написанным через несколько десятилетий после смерти Маштоца, в котором утверждается авторство Маштоца как грузинского алфавита, так и алфавита кавказских албанцев, по предложению Вернера Зайбта, следует признать *«довольно подозрительным»* и квалифицировать его как выполненную переписчиками интерполяцию в оригинальном тексте Корюна, обусловленную различными политическими соображениями более поздних эпох; эта оценка сохранится до тех пор, пока вне армянских источников не будет найден подлинный синхронный документ, в котором однозначно подтверждаются высказывания Корюна.

