ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
BATUMI SHOTA RUSTAVELI STATE UNIVERSITY

ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრი
CENTER OF THE STUDY OFof CHRISTIAN CULTURE

ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის
ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილება

**DEPARTAMENT OF HISTORY AND ARCHAEOLOGY
NIKO BERDZENISHVILI INSTITUTE**

ჩვენი სულიერების ბალავარი

საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები
ბათუმი, 13-14 მაისი, 2016

VIII

THE FUNDAMENTALS OF OUR SPIRITUALITY

**Proceedings of the International Scientific conference
Batumi, 13-14 May, 2016**

გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2016

ეძღვნება პროფესორ სიმონ გოგიტიძის
ნათელ ხსოვნას

In memory of our esteemed colleague
Simon Gogitidze

სარედაქციო კოლეგია: ბიჭიკო დიასამიძე *(მთავარი რედაქტორი)*, †სიმონ გოგიტიძე, ხათუნა დიასამიძე, ირინა ვარშალომიძე, ოთარ თურმანიძე, ნინო ინაიშვილი, ნოდარ კახიძე, სულხან კუპრაშვილი (ქუთაისი), გურამ ლორთქიფანიძე (თბილისი), როინ მალაყმაძე, სულხან მამულაძე, მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, ავთანდილ ნიკოლეიშვილი (ქუთაისი), უჩა ოქროპირიძე, შუშანა ფუტკარაძე, მაია ჭიჭილეიშვილი, **ოლეგ ჯიბაშვილი** ***(პასუხისმგებელი რედაქტორი).***

EDITORIAL BOARD: **Bichiko Diasamidze** ***(Editor-In-Chief)*****,** †Simon Gogitidze, Khatuna Diasamidze, Irina Varshalomidze, Otar Turmanidze, Nino Inaishvili, Nodar Kakhidze, Sulkhan Kuprashvili (Kutaisi), Guram Lortkipanidze (Tbilisi), Roin Malakmadze, Sulkhan Mamuladze, Metropolitan Anania Japaridze**,** Avtandil Nikoleishvili (Kutaisi), Ucha Okropiridze, Shushana Putkaradze, Maia Chichileishvili, **Oleg Jibashvili** ***(Responsible Editor).***

© კრებული, 2016

გამომცემლობა „უნივერსალი", 2016
თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge; universal505@ymail.com

ISSN 1987–5916

„ჩვენი ყველა კულტურული თუ სხვა სულიერი საუნჯე, რომელიც ქართველმა ერმა შექმნა, – ყველაფერი დაფუძნებულია ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე... არ არსებობს ცოდნა, რომელიც დაკავშირებული არ იყოს რწმენასთან, ისევე როგორც არ არსებობს რწმენა, რომელიც დამოკიდებული არ იქნება ცოდნაზე”.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს–პატრიარქი,
უწმინდესი და უნეტარესი ილია II

„ქრისტიანობა, ქრისტეს მოძღვრების გარდა, ჩვენში ჰნიშნავდა ქართველობას... მამული და ეროვნება, რჯულთან ერთად შეერთებული, რჯულთან შეხორცებული, უძლეველი ხმალია და შეულეწელი ფარი მტრისა წინაშე".

წმიდა ილია მართალი

სარჩევი Contents

სიმონ გოგიტიძე (1954-2016) – ნეკროლოგი
Simon Gogitidze (1954-2016) – In memoriam.....13

რომან აბაშიძე (ბათუმი, საქართველო)
„თავისუფალი ნების“ მნიშვნელობის პედაგოგიური ასპექტი საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ეპისტოლეებში
Roman Abashidze (Batumi, Georgia)
The meaning of "Free will" in pedagogical aspect of Georgian Catholicos-Patriarch Ilia II's epistles.....14

თორგომ აგანიანი (ერევანი, სომხეთი)
სომხეთის სამოციქულო ეკლესიის წვლილი სტიქიურ უბედურებათა ზონის მოსახლეობის სოციალურ-კულტურული ადაპტაციის საქმეში
Торгом Аганян (Ереван, Армения)
Вклад Армянской Апостольской церкви в деле социально-культурной адаптации населения зоны бедствия
Torgom Aganian (Yerevan, Armenia)
The contribution of the Armenian Apostolic Church in the socio-cultural adaptation of the disaster area population 19

მაია აზმაიფარაშვილი (გორი, საქართველო)
ღვინის ტურიზმის განვითარების პერსპექტივები საქართველოში
Maia Azmaiparashvili (Gori, Georgia)
Prospects for the Development of Wine Tourism in Georgia.....27

Irma Bagrationi (Batumi, Georgia)
For the Philosophical Understanding of the National Symbols of "Georgian Christianity"
ირმა ბაგრატიონი (ბათუმი, საქართველო)
"ქართული ქრისტიანობის" ეროვნული ნიშნების ფილოსოფიური გააზრებისთვის.....36

მალხაზ ბალაძე (ბათუმი, საქართველო)
დიალოგი და მხატვრული სახე აკაკი წერეთლის „თორნიკე ერისთავში“
Malkhaz baladze (Batumi, Georgia)
Dialogue and Fictional character in "Tornike Eristavi" by Akaki Tseretel 44

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი (თბილისი, საქართველო)
სამჭედლო ხელოსნობა, მჭედლობისა და რკინის კულტი ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელთა ყოფაში
Salome Bakhia-Okruashvili (Tbilisi, Georgia)
Blacksmith Craft, Cult of Blacksmith Craft and Iron in the Every- day life of the North-Eastern Caucasians.....53

ლია გაბუნია, გურამ გაბუნია (ქუთაისი, საქართველო)
ქუთაისის სასულიერო სემინარიის საბიბლიოთეკო ცხოვრება
Lia Gabunia, Guram Gabunia (Kutaisi, Georgia)
The Library Life in Kutaisi Theological Seminary.....60

გიული გიგუაშვილი (გორი, საქართველო)
საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია მეორის მოსაზრებები ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების პრიორიტეტების შესახებ
Giuli Giguashvili (Gori, Georgia)
Views of the Catholicos-Patriarch of Georgia Ilia II, on the priorities of socio-economic development of the country.....71

სიმონ გოგიტიძე (ბათუმი, საქართველო)
ქართველი ტომების ღვთაებათა წარმართული პანთეონიდან (კუერა, თარხუნტა)
Simon Gogitidze (Batumi, Georgia)
The pagan pantheon of Georgian tribes: Kuera and Tarkhunta 80

თამარ გოგოლაძე (გორი, საქართველო)
ათამა ონიკაშვილი, პირველი ფერეიდნელი ქართველი, და XIX საუკუნის ქართველი საზოგადო მოღვაწენი
Tamar Gogoladze (Gori, Georgia)
Atama Onikashvili, the First Fereydan Georgian and the Georgian Public Figures of the XIX Century 84

ნანი გუგუნავა (ბათუმი, საქართველო)
ბათუმის წმიდა ნიკოლოზის სახელობის ტაძარი XX საუკუნეში
Nani Gugunava (Batumi, Georgia)
St. Nicholas Cathedral in Batumi (in XX century).....90

ლია გულორდავა (ქუთაისი, საქართველო)
რუსეთის იმპერიის საეკლესიო პოლიტიკა XIX საუკუნის I ნახევრის ოდიშის (სამეგრელოს) სამთავროში
Lia Gulordava (Kutaisi, Georgia)
Tsarist policy in the history of the church in Samegrelo (Odishi) (In the first half of the 19-th century) 94

ბიჭიკო დიასამიძე (ბათუმი, საქართველო)
დასავლურქართული ეკლესია და საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანების პროცესი IX-X საუკუნეებში
Bichiko Diasamidze (Batumi, Georgia)
Western Georgian church and Political unification process of Georgia in IX-X century.....101

კამენ დონჩევი (სოფია, ბულგარეთი)
“Saint Nicolas chez soi (წმ. ნიკოლოზი შინ)” ანუ წმ. ნიკოლოზის დღესასწაული ქალაქ ფრიბურში, შვეიცარია
Камен Дончев (София, Болгария)
“Saint Nicolas chez soi (Сен Николà у себя дома)” или празднование дня Святого Николая в городе Фрибур, Швейцария
Kamen Dontchev (Sofia, Bulgaria)
“Saint Nicolas chez soi (Saint Nicholas at Home)” or Celebration of The Day of St. Nicholas in The City of Fribourg, Switzerland.....109

თეა თავბერიძე (ბათუმი, საქართველო)
როცა ერისკაცობა აღარ შეიძლება (ზენონისა და დათა თუთაშხიას მხატვრული სახისათვის)
Thea Tavberidze (Batumi, Georgia)
„When impossible to be a layman” (features of Zenoni and Data Tutashkia) .117

ნათია კალანდაძე (ჩოხატაური, საქართველო)
აჭის ეკლესიის ერთი უნიკალური რელიქვია
Natia Kalandadze (Chokhatauri, Georgia)
A unique relic of Achi church 120

ჯემალ კარალიძე, ნატალია ლაზბა (ბათუმი, საქართველო)
აჭარაში მცხოვრები აფხაზების ტრადიციული მენტალობა და კულტურული თვითმყოფადობის პრობლემები
Jemal Karalidze, Natalia Lazba (Batumi, Georgia)
Traditional mentality and problems concerning cultural uniqueness of Abkhazians living in Adjara 124

ნოდარ კახიძე (ბათუმი, საქართველო)
ოსმალთა შემოსევებისა და გამუსლიმების პროცესის გამოძახილი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში („ტბეთის სულთა მატიანის“ შუქზე)
Nodar Kakhidze (Batumi, Georgia)
Otomans’ invasions and the echo of Muslim process in the south-west Georgia (on the light of “Tbeti soul Cronichle”) 129

კახიძე ფატიმა (თბილისი, საქართველო)
ინგლისური – საერთაშორისო ურთიერთობისა და კონფესიათა ტოლერანტობის ენა
Kakhidze Fatima (Tbilisi, Georgia)
English language of international relations and tolerance between faiths.....135

იგორ კეკელია (მარტვილი, საქართველო)
კახაბერ ქებულაძე (ქუთაისი, საქართველო)

ეგზარქოსობისდროინდელი მურისა და ლაილაშის მაზრების სასულიერო პირთა პერსონოლოგიისათვის (XIX ს-ის შუა წლები)
Igor Kekelia (Martvili, Georgia)
Kakhaber Kebuladze (Kutaisi, Georgia)
For the personalization of Clergymen working in Muri and Lailashi Provinces During Exarches (The middle of XIX Cenntury) 139

მადონა კეჟერაძე (თბილისი, საქართველო)
ჰომილეტიკის დასაწყისი. მისი სახეები. ნათარგმნი და ორიგინალური ჰომილეტიკური კრებულები
Madona Kezheradze (Tbilisi, Georgia)
Beginning of homiletic. Homiletic tips : translated and original homiletic publications 146

მარიამ კობერიძე (გორი, საქართველო)
საეკლესიო ტერმინოლოგია ნიკო ჩუბინაშვილის „ქართულ ლექსიკონში"
Mariam Koberidze (Gori, Georgia)
Ecclesiastical Terminology in the "Georgian Dictionary" of Niko Chubinashvili 152

სულხან კუპრაშვილი, გოდერძი ვაჭრიძე (ქუთაისი, საქართველო)
მიხეილ გლუშაკოვი საქართველოს ეკლესიის ისტორიის საკითხების შესახებ
Sulkhan Kuprashvili, Goderdzi Vachridze (Kutaisi, Georgia)
Mikael Glushakov about the Church History of Georgia 161

გურამ ლორთქიფანიძე (თბილისი, საქართველო)
იუდეველები XIX საუკუნის ბათუმში (საარქივო მასალების მიხედვით)
Guram Lortkipanidze (Tbilisi, Georgia)
Jews in XIX century Batumi (Based on archival materials) 168

მიხეილ მახარაძე (ბათუმი, საქართველო)
"ვეფხისტყაოსნის" იდეური წყაროები
Mikheil Makharadze (Batumi, Georgia)
The ideological sources of "Knight in the panther's skin" 171

შორენა მახაჭაძე (ბათუმი, საქართველო)
ბიბლიური კონცეპტი ანა კალანდაძის პოეზიაში
Shorena Makhachadze (Batumi, Georgia)
Biblical Concept in Ana Kalandadze's Poetry 177

ნუგზარ მგელაძე, თემურ ტუნაძე (ბათუმი, საქართველო)
ზედა კვირიკეს წმიდა კონსტანტინესა და ელენეს ეკლესია
Nugzar Mgeladze, Temur Tunadze (Batumi, Georgia)
Kvirike Church named after Saints Constantine and Helena 184

მერაბ მეგრელიშვილი (ბათუმი, საქართველო)
ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიის მიქაელ მთავარანგელოზის ეკლესია
Merab Megrelishvili (Batumi, Georgia)
Archangel Michael's Church at Boys' Gymnasium of Batumi 191

ქრისტინე მეძველია (ქუთაისი, საქართველო)
ყვავილთა სიმბოლიკის ქრისტიანული გაგება ქართულ რომანტიზმში ალექსანდრე ჭავჭავაძისა და ვახტანგ ორბელიანის შემოქმედების მიხედვით
Kristine Medzvelia (Kutaisi, Georgia)
Christion Understanding of Flowers Symbology in Georgian Romanticism according to Aleksandre Chavchavadze and Vaxtang Orbeliani's creative works 196

ჯემალ მიქელაძე (ბათუმი, საქართველო)
უძველესი და უნიკალური სახლი სოფელ ჭინკაძეებში
Jemal Mikeladze (Batumi, Georgia)
The oldest and unique house in Village Chinkadzeebi 203

ციალა ნარაკიძე (ბათუმი, საქართველო)
ქრისტიანული ყოფის ამსახველი ელემენტები ლაზურ საქორწილო ფოლკლორში
Tsiala Narakidze (Batumi, Georgia)
Elements of Christian Life in LazWedding Folklore 215

ავთანდილ ნიკოლეიშვილი (ქუთაისი, საქართველო)
იასე მეხუზლა (რაჭველი) და თურქეთელი ქართველები
Avtandil Nikoleishvili (Kutaisi, Georgia)
Iase Mekhuzla and Turkish Georgians 221

ოთარ ნიკოლეიშვილი (ქუთაისი, საქართველო)
ილია ჭავჭავაძე და ქრისტიანობა (პუბლიცისტური წერილების მიხედვით)
Otar Nikoleishvili (Kutaisi, Georgia)
Ilia Chavchavadze and Christianity (According to Publistic Letters) 231

უჩა ოქროპირიძე (ბათუმი, საქართველო)
ქართული ასომთავრული, საკრალური პოეზია
Ucha Okropiridze (Batumi, Georgia)
Georgian Script, Sacred Poetry.....239

მედეა რიჟვაძე (ბათუმი, საქართველო)
წყალ-//წყარ- სემანტიკური ველი ბიბლიის წიგნებში
Medea Rizhvadze (Batumi, Georgia)
Roots Connected with Water (tskal-tskar) in Holy Book 252

მადონა რობაქიძე (ქუთაისი, საქართველო)
სოლომონ პირველის საეკლესიო პოლიტიკის ისტორიიდან
Madona Robakidze (Kutaisi, Georgia)
From the History of the Religious Policy of Solomon I 259

გელა საითიძე (თბილისი, საქართველო)
საქართველოს ეკლესიის საკითხი რუსეთის მესამე სათათბიროში
Gela Saititdze (Tbilisi, Georgia)
The Issue of Georgia's Church in the Third State Duma of Russia 265

ლელა სარალიძე (თბილისი, საქართველო)
1924 წლის აჯანყება და ქართველი სამღვდელოება
Lela Saralidze (Tbilisi, Georgia)
The 1924 Insurrection and the Georgian Clergy 276

ნანა სულავა (თბილისი, საქართველო)
ქრისტოლოგიური ნომენკლატურა სენაკის მუნიციპალიტეტის ტოპონიმიაში
Nana Sulava (Tbilisi, Georgia)
Christological Nomenclature in the Municipality of Senaki's Toponym.....286

ნარგიზ სურმანიძე, კახაბერ ქამადაძე, ტარიელ ებრალიძე, სულხან მამულაძე (ბათუმი, საქართველო)
სოფელ ჯაბნიძეების ნაეკლესიარი
Nargiz Surmanidze, Kakhaber Kamadadze, Tariel Ebralidze, Sulkhan Mamuladze (Batumi, Georgia)
The Remains of the Church of Jabnidzeebi Village.....293

რამაზ სურმანიძე (ბათუმი, საქართველო)
ორი მცირე დაკვირვება განსჯისათვის
Ramaz Surmanidze (Batumi, Georgia)
Two Small Observation for Discussion 299

ზვიად ტყეშელაშვილი (თბილისი, საქართველო)
საქართველოს ახალი ისტორიის წყაროთმცოდნეობითი ბაზა და ალექსანდრე ცაგარელი
Zviad Tkeshelashvili (Tbilisi, Georgia)
Source Basis of Modern Georgian History and Alexander Tsagareli 304

მამია ფაღავა (ბათუმი, საქართველო)
თურქული ფენა კლარჯეთის ტოპონიმიაში
Mamia Paghava (Batumi, Georgia)
Turkish Layer in the Toponymy of Klarjeti 312

ელზა ფუტკარაძე (ბათუმი, საქართველო)
ქართული ენა ტაო-კლარჯელთა ცნობიერებაში
Elza Phutkaradze (Batumi, Georgia)
Georgian Language in the Memory of Tao-Klarjetians 324

ნანი ფუტკარაძე (ბათუმი, საქართველო)
პოლიტიკურ-კულტურული მეხსიერების ზოგიერთი საკითხი მუჰაჯირ ქართველებში
Nani Phutkaradze (Batumi, Georgia)
Some Aspects of Political-Cultural Memories in Georgian Muhajirs 331

შუშანა ფუტკარაძე (ბათუმი, საქართველო)
ლაზეთის სასახელო სასულიერო პირი – კონსტანტინეპოლის პატრიარქი გერმანე III
Shushana Phutkaradze (Batumi, Georgia)
Honorable Clergyman of Lazeti – Patriarch of Constantinople Germanus III..337

ეთერ ქავთარაძე (თბილისი, საქართველო)
ბიბლიის ქართული თარგმანის მეცნიერული გამოცემის ისტორიიდან
Eter Kavtaradze (Tbilisi, Georgia)
From the History of Scientific Publication of Georgian Translation of the Bible ..350

მაია ქარცივაძე (ხარკოვი, უკრაინა)
ქრისტესისხლას გამოყენება მედიცინასა და ფოლკლორში
Maya Kartsivadze (Kharkov, Ukraina)
Using Celandine in Medicine and Folklore 355

ნატო ქიქავა, თამაზ ფუტკარაძე (ბათუმი, საქართველო)
„მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის" საოლქო საბჭოს საქმიანობა აჭარაში 1930-1940-იან წლებში
Nato Kikava, Tamaz Phutkaradze (Batumi, Georgia)
Anti-Religious Activity of Soviet Government
in Ajara (1930-1940-ies) 360

მარინა შალიკავა (თბილისი, საქართველო)
აჭარაში მცხოვრები აფხაზები (კულტურულ-რელიგიური ასპექტები)
Marina Shalikava (Tbilisi, Georgia)
Descendants of Abkhazian Muhajirs in Ajara (Cultural-religious aspects) 372

თინა შიოშვილი (ბათუმი, საქართველო)
კლარჯული სამონადირეო მითოსი
Tina Shioshvili (Batumi, Georgia)
The Klarjian Hunting Mythos 378

ნაილა ჩელებაძე, ნაილე მიქელაძე (ბათუმი, საქართველო)
გვანცა-ლელას მთასთან დაკავშირებული თქმულების ზოგიერთი საკითხისათვის
Naila Chelebadze, Naile Mikeladze (Batumi, Georgia)
Some Questions Connected with the Legend of Gvantsa-Lela.....385

მალხაზ ჩოხარაძე (ბათუმი, საქართველო)
ართვინზედა კლარჯეთის სოფლები ჭოროხის ხეობაში
Malkhaz Chokharadze (Batumi, Georgia)
The Klarjeti Villages of Upper Artvin in Chorokhi Valley 390

დავით წიტაიშვილი (ქუთაისი, საქართველო)
მატერიალური და ქრისტიანული საკულტო ძეგლები ვაკე იმერეთში (თერჯოლის რაიონი)
David Tsitaishvili (Kutaisi, Georgia)
Cult and Christianity Monuments in the Imereti Lowland (Terjola Region).....401

დოდო ჭუმბურიძე (თბილისი, საქართველოს)
საარქივო დოკუმენტები საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობის შესახებ (1925-1927 წ.წ.)
Dodo Chumburidze (Tbilisi, Georgia)
The Documents, Which Show The Status of The Georgian Orthodox Church in the years 1925-1927 410

ლევან ხალვაში (ბათუმი, საქართველო)
მარადიულის კვდომა ფრ. ნიცშესთან ლინგვისტური რელატივიზმის შეფასებით
Levan Khalvashi (Batumi, Georgia)
The Death of Eternity in Terms of Linguistic Relativism in Nietzsche.....418

მიხეილ ხალვაში (ბათუმი, საქართველო)
„წმინდა წყაროების" „ამოუხსნელ" გამონათქვამთა შესახებ
Mikheil Khalvashi (Batumi, Georgia)
About Unexplained Expressions of „Holy Sources".....425

ნიკო ჯავახიშვილი (თბილისი, საქართველო)
უფლისწულ თეიმურაზის მიერ სასულიერო მოღვაწეობის დაწყების გარემოებისათვის (XVIII საუკუნის 30-იანი წლები)
Niko Javakhishvili (Tbilisi, Georgia)
For the beginning of the ecclesiastical activity by the prince Teimuraz Bagrationi (30th of the XVIII century).....432

ავტორები
Authors.....439

სიმონ გოგიტიძე

ქართულმა ინტელიგენციამ და ჩვენმა საისტორიო მეცნიერებამ დიდი დანაკლისი განიცადა, ხანმოკლე და მძიმე ავადმყოფობის შემდეგ, 62 წლის ასაკში გარდაიცვალა ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი, ისტორიის დოქტორი სიმონ გოგიტიძე.

სიმონ გოგიტიძე იყო შრომისმოყვარე და ნიჭიერი მკვლევარი, რომლის ინტერესებში შედიოდა საქართველოსა და მთლიანად კავკასიის უძველესი ისტორია და საისტორიო გეოგრაფია, ქართველური მოდგმის ტომებისა და ქვეყნების ეთნიკური კუთვნილებისა და ლოკალიზაციის საკითხები, მოვლენათა დათარიღება, ქრისტიანობის გავრცელებისა და სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების პრობლემები. მისი სადისერტაციო-საკვალიფიკაციო ნაშრომი „მირიან მეფე და ქართლის მოქცევა“, მონოგრაფიები „დაიაენი-დიაოხი (ლოკალიზაციისა და ეთნიკური კუთვნილებისათვის)“, „ფარნავაზი და არიან-ქართლის ლოკალიზაცია“, „დიდაჭარა I და II საუკუნეებში“, სამეცნიერო სტატიები – „ქვეყანა ხუშანი“, „ქვეყანა ბაიანი“, „ურარტული ქვეყნების ზაბახასა და სირიმუთარას ლოკალიზაცია და ეთნიკური კუთვნილება“, „ბათუმი ანტიკური ხანის წერილობით წყაროებში“, „დიდაჭარა ბერძნულ, რომაულ და ქართულ წყაროებში“ და მრავალი სხვა, ქართული ისტორიოგრაფიის მნიშვნელოვანი შენაძენია.

სიმონ გოგიტიძე ეწეოდა პედაგოგიურ მოღვაწეობას სხვადასხვა უმაღლეს სასწავლებელში, მაგრამ თავისი ცხოვრების საუკეთესო წლები ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტში გაატარა. იგი იყო ღრმად მოაზროვნე მეცნიერი და თავისი ქვეყნის ღირსეული მოქალაქე, საიმედო კოლეგა და მეგობარი, ერთგული მეუღლე და შვილებისათვის გულანთებული მამა.

ჩვენ, მისი კოლეგები და მეგობრები, სათუთად შევინახავთ ჩვენს გულებში მის ხსოვნას და ყოველთვის მივაგებთ ღირსეულ პატივს მის ღვაწლსა და შემოქმედებას.

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტი

რომან აბაშიძე
(ბათუმი, საქართველო)

„თავისუფალი ნების“ მნიშვნელობის პედაგოგიური ასპექტი საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ეპისტოლეებში

ოცდამეერთე საუკუნე, რომელსაც სრულიად სამართლიანად უწოდებენ ტექნიკურ საუკუნეს, ახალი მეცნიერული ცოდნის აღმოჩენებისა და იმ აზრის ფორმირების, განმტკიცების საუკუნეცაა, რომელიც აღიარებს უდიდეს რელიგიურ მიღწევებს და მის მნიშვნელობას კაცობრიობის როგორც ინტელექტუალურ, ასევე სულიერ განვითარებაში. მეცნიერება ყურადღებას აქცევს იმასაც, რომ ბევრი მეცნიერული მონაპოვარი სხვა არაფერია, თუ არა ბიბლიური სიბრძნიდან აღებული ჭეშმარიტება. ჩვენთვის კი მნიშვნელოვანია, მოვიძიოთ კაცობრიობის მემკვიდრეობაში ყველა ის რაციონალური იდეები, რომელიც რწმენისა და ცოდნის სინთეზს წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისით საინტერესო იქნება თუ გავიხსენებთ ფილოსოფიის ისტორიაში სიკეთის ცნების დეფინიციის მცდელობას და გერმანელი ფილოსოფოსის კანტის მიერ ჩამოყალიბებულ კატეგორიულ იმპერატივს: მოიქეცი ისე, რომ შენი ნებისყოფის მაქსიმას შეეძლოს გახდეს ამავე დროს საყოველთაო კანონმდებლობის პრინციპი.

ახლა დავესესხოთ ბიბლიას და გავიხსენოთ ქრისტეს მიერ ძალიან მარტივად ჩამოყალიბებული ჭეშმარიტება: „ყოველი რომელი გინდეს თქვენ, რაითა გიყონ კაცთა, ეგრეთცა თქვენ ყავთ მათთა მიმართ“. აღნიშნული მოსაზრებები თუ რამდენად ახლოსაა აზრობრივი თვალსაზრისით ერთმანეთთან, მკითხველისთვის მიგვინდია.

რელიგიისა და მეცნიერული ცოდნის გასაოცარ სინთეზს ვაწყდებით საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ილია მეორის ნააზრევში. პატრიარქის ეპისტოლეებში წარმოდგენილია ძალიან საინტერესო და მრავლისმომცველი მასალა სწავლა-აღზრდასა და განათლებასთან დაკავშირებით. მასში წარმოჩენილ პედაგოგიურ იდეებზე ბევრი დაწერილა, თუმცა ამ იდეათა სამყარო იმ აისბერგს ემსგავსება, რომლის უდიდესი ნაწილი ოკეანის ქვეშ არის მოქცეული და განათლების სპეციალისტების პირდაპირი მოვალეობაა განათლების თვალსაზრისით ეპისტოლეებში წარმოჩენილი რაციონალური იდეების გამომზეურონ და შეძლებისდაგვარად დანერგონ პრაქტიკაში. განსაკუთრებით მხედველობაში უნდა მივიღოთ იმ პედაგოგიური იდეების პრაქტიკაში გამოყენება, რომლებიც დაფუძნებულია მეცნიერულ, ფსიქოლოგიურ ცოდნაზე, და რომლის გარეშე პედაგოგიკა, რო-

გორც მეცნიერება უძლური იქნება ნებისმიერ ეპოქაში საზოგადოების მოთხოვნებს უპასუხოს.

ჩვენი პატრიარქის მოსაზრებები შორსაა უარგუმენტო დოგმებისგან. აზროვნების მრავალმასშტაბურობა ორგანულად ითავსებს ძველს – რაციონალურს, და ახალს – პროგრესულს. მისთვის უცხოა პასიური, დროის დინებას მიმყოლი ადამიანი, რომელიც დრომოჭმული იდეებით ცხოვრობს. პატრიარქი აღნიშნავს: „არ უნდა ვიქცეთ ტყვეებად ძველისა, აუცილებელია ახალი იდეების წარმოშობა და მათი ცხოვრებაში განხორციელება“ ***[ილია II, 1996: 336].*** პატრიარქისთვის ნაკლებად მნიშვნელოვანია იმ ადამიანის ცხოვრება, რომელიც გაუაზრებლად მონაა რწმენისა, მას კარგად მოეხსენება, რომ მხოლოდ გააზრებული რწმენა აქცევს ადამიანს ღვთის დიდ მოყვარულად; სწორედ ასეთი ადამიანის გონებაში იბადება ახლის აღმოჩენის სურვილი: „ქრისტიანული იდეალი არის არა პასიური, არამედ აქტიური გონება. აუცილებელი ძიებანი, განათებანი და აღმოჩენანი. ადამიანს ყოველთვის უნდა ჰქონდეს გრძნობა დაუკმაყოფილებლობისა და სწრაფვა სიახლისაკენ“ ***[ილია II,1996: 331].***

ყოველდღიურ ცხოვრებაში შეიძლება წავაწყდეთ ისეთ ადამიანებს, რომლებიც ფიქრობენ, რომ რელიგია, ზოგადად ქრისტიანობა შორსაა საზოგადოების პროგრესისაგან, რომ ის ადამიანს განიხილავს, როგორც მონას, რომლის ბედი დაბადებამდეა განსაზღვრული. ჭეშმარიტი რელიგიური გაგებით, ადამიანი დაბადებიდანვეა თავისუფალი. ცნობილი რუსი მწერლის დოსტოევსკის მოსაზრება რომ მოვიშველიოთ, ადამიანი არათუ შეზღუდულია ბედისწერის არტახებით, არამედ ის დაბადებიდანვე „თავისუფლების ტვირთით არის დამძიმებული“, რითაც ხაზს უსვამს ადამიანის, როგორც თავისუფალი არსების არჩევანის მნიშვნელობასა და პასუხისმგებლობის სიმძაფრეს. ამ თემას პატრიარქი სიღრმისეულად ეხება: „უფალი ადამიანს თავისუფალი არჩევანის უფლებას აძლევს: პიროვნება თვითონ იღებს გადაწყვეტილებას, რას ემსახუროს: ცოდვას თუ სიკეთეს, ბოროტებას თუ სიყვარულს. სასუფეველი ღვთისა იძულებით მოიპოვება, რადგან ცოდვასთან ბრძოლით და მასზე გამარჯვებით ხდება ადამიანისა და ღვთის ნების შეერთება-სინერგია, რაც არის საფუძველი პიროვნების გადარჩენისა“ ***[ილია II, 1993: 270].***

პატრიარქი კიდევ უფრო შორს მიდის და აყალიბებს ჯერ კიდევ იმდროისათვის და დღესაც პრობლემატურ იდეებს ადამიანის აღზრდისა და განათლების სფეროში არჩევანის უფლების, თავისუფალი ნების მნიშვნელობის შესახებ. ეს შეეხება არა მხოლოდ ადამიანის ზნეობრივ, არამედ ინტელექტუალურ სფეროსაც, რომლის შესახებაც ქვემოთ გვექნება საუბარი.

პატრიარქი ბრძანებს: „ზნეობრივი სრულყოფა თავისუფალი ნებისყოფის შედეგია“ ***[ილია II, 1979: 26]*** ის იზიარებს რუსი ფილოსოფოსის სოლოვიოვის მოსაზრებას, რომ „სიკეთის ქმნა შეუძლია მხოლოდ მას, ვინც თავისი სურვილით მიდის სიკეთესთან და გონებით იღებს მას“ ***[ილია II, 1986: 134]***. როცა ადამიანი ისწრაფვის გვერდში დაუდგეს ადამიანს, გამოამუღავნოს მისდამი სიყვარული და თანაალმობა. აღნიშნული ქმედება ხშირად იწვევს საზოგადოების ეჭვს: ხომ არ ხდება ეს ანგარების გამო, ხომ არ ცდილობს ადამიანი უკუგება მიიღოს, ან კიდევ ვიღაცის თვალში საცემად ხომ არ სჩადის სიკეთეს? ადამიანი ხანდახან სფინქსივითაა და ძალიან რთულია მისი ზნეობრივი ქცევის მოტივები განვსაზღვროთ. თუმცა მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ აღზრდის პროცესში რამდენადაც იქნება გათვალისწინებული ადამიანის პიროვნული „მე“, არჩევანის თავისუფლება, მისგან ჩადენილი სიკეთე იქნება სრულფასოვანი, ზნეობრივი მოტივით, სარგებლის მიღების გარეშე(ალტრუისტული) ზნეობრივად მოტივირებული.

სწორედ ასეთი ფორმით მიღებული ზნეობაა სრულყოფილი, რომელიც არ ითხოვს სამაგიეროს. რაც უფრო მეტადაა ადამიანი საკუთარი თავის ბატონი, განკარგულების გამცემი და შემსრულებელი, რაც უფრო ნაკლებად ექცევა სხვისი ზეგავლენის ქვეშ, მით უფრო მდგრადია მისი სულიერი და ფსიქიკური სტრუქტურა. სწორედ ასეთ პირობებშია ადამიანი ბედნიერი, რადგანაც ის უკუაგდებს შემზღუდავ გარე ფაქტორებს და საკუთარ თავზე პასუხისმგებლობის აღებით ცდილობს, სოციუმის, როგორც ღირსეული წევრის მისია სრული პასუხიმგებლობით შეასრულოს.

პატრიარქი არ განიხილავს მხოლოდ არჩევანის უფლების მნიშვნელობას პიროვნების ზნეობრივი ჩამოყალიბების თვალსაზრით. ის მრავალი არგუმენტის მოშველიებით ასკვნის, რომ „სრულქმნის პროცესი პიროვნების თავისუფალი ნებით იწყება“ ***[ილია II, 1985: 107]***.

მაინც რა არის თავისუფალი ნება? რაში გამოიხატება მისი როლი პიროვნების ჰარმონიულ განვითარებაში?

თავისუფალი ნება იძულების გამორიცხვაა, სუბიექტისთვის მიზნისა და მისი მიღწევის საშუალებების თავისუფალი არჩევანია, რომელიც არ ხორციელდება სხვათა დაჩაგვრის ხარჯზე. როცა ადამიანის პიროვნული „მე“ ირღვევა სხვათა ზეგავლენით, მასზე ბატონობით, ირღვევა პიროვნების შინაგანი სამყარო და ფერხდება პიროვნების განვითარების დინამიკაც, რაც ნეგატიურად მოქმედებს პიროვნების მრავალმხრივ განვითარებაზე. პიროვნული „მე“-ს შეზღუდვა გარეგანი ფაქტორებით, არღვევს საზოგადოების (გაერთიანებულ ინდივიდთა „მე“-ს წყობა) წონასწორობას და აფერხებს პროგრესს.

ჩვენთვის ცნობილია, რომ მასწავლებელთა ძალიან დიდი ნაწილი წარსულში და დღესაც მიიჩნევს, რომ ადამიანის ქცევის მართვა პირდაპირ არის დამოკიდებული გარეგანი სტიმულების გამოყენების ეფექტურობაზე. ე.ი. ბავშვის ჩვენთვის სასურველი ქცევა წამახალისებელი და დამსჯელი ზომების გამოყენებით უნდა მივაღწიოთ. თანამედროვე ფსიქოლოგია ეჭვქვეშ აყენებს აღნიშნულ მოსაზრებას, არ უარყოფს ბიჰევიორიზმის, როგორც ფსიქოლოგიური მიმდინარეობის მნიშვნელობას, თუმცა მას განსაკუთრებით აკრიტიკებს იმის გამო, რომ აქ მკვეთრად უგულებელყოფილია ადამიანის პიროვნული „მე“-ს როლი შინაგანი კონტროლის ჩამოსაყალიბებლად. როცა ყოველ ადამიანში ბუნებრივად არსებობს თვითრეალიზაციის მოთხოვნილება და მისი დაკმაყოფილებისათვის საჭირო შინაგანი მოტივაცია, რამდენად ეფექტურია გარეგანი სტიმულების გამოყენება? ეს ლოგიკური შეკითხვა ადასტურებს, რომ თუ სწავლების აქტივაცია განპირობებულია ადამიანის შინაგანი მოტივაციით, გარეგანი სტიმულები არ იქნება ქმედითი.

ფსიქოლოგიისა და პედაგოგიკის, როგორც მეცნიერების განვითარების კვალდაკვალ ნათლად გამოიკვეთა არჩევანის უფლების, როგორც შინაგანი მოტივაციის ამაღლების სტრატეგიის გადამწყვეტი მნიშვნელობა. ცნობილმა ამერიკელმა ფსიქოლოგმა უილიამ გლასერმა „არჩევანის თეორიაც“ კი შექმნა ფსიქოლოგიაში.

არა მხოლოდ გლასერი, არამედ ბევრი ცნობილი ფსიქოლოგი აღიარებს, რომ ადამიანს მხოლოდ საკუთარი ქცევის კონტროლი შეუძლია, ხოლო სხვა ადამიანზე ინფორმაციის ეფექტურად გადაცემა ისეთი ფორმით არის მხოლოდ შესაძლებელი, რომელიც ინდივიდს გაუჩენს შინაგან სტიმულსა და სურვილს სასურველი ქცევის განხორციელებისა. ამ შემთხვევაში, ხშირად ვღებულობთ მოსწავლისაგან ჩვენთვისაც სასურველ ქცევას არა დირექტივებით, არამედ ოპტიმალური გარემოს შექმნით, არჩევანის უფლების მინიჭებით. მოსაზრება, რომ აღზრდა სხვა არაფერია, თუ არა სტიმულის შექმნა თვითაღზრდისაკენ, საკუთარი თავის სრულქმნისაკენ, ხაზს უსვამს პიროვნების, როგორც უნიკალური არსების გადამწყვეტ როლს საკუთარი პიროვნების ჩამოყალიბებაში. ყველა ადამიანი ხომ უნიკალურია და ცნობისმოყვარე, ყველა მათგანს აქვს გენეტიკურად თვითრეალიზაციისადმი მოთხოვნილება და ამ თვალსაზრისით, სხვისი უხეში ჩარევა გარე სტიმულების გამოყენებით მხოლოდ დროის მოკლე პერიოდისთვის შეიძლება მივიჩნიოთ ეფექტურად. ადამიანის შემოქმედობითობა მით უფრო ქმედითი იქნება, როცა სწორად ორგანიზებულ, მოსწავლეებზე ორიენტირებულ სასწავლო გარემოს შევქმნით. ეს უკანასკნელი კი აუცილებლად უნდა იძლეოდეს თავისუფალი არჩევანის საშუალებას. თავისუფლება სასიცოცხლო ფაქტორია პიროვნული პა-

სუხისმგებლობის განვითარებისთვის. მარტივი ფსიქოლოგიური ჭეშმარიტებაა: არჩევანის თავისუფლების, ქმედების თავისუფლების გარეშე, ამ ქმედების შედეგად მიღებული შედეგის საკუთარ თავზე აღება და პიროვნული პასუხისმგებლობის ზრდა ფაქტობრივად შეუძლებელია.

ამრიგად, პატრიარქის ეპისტოლეებში წარმოჩენილი მოსაზრებები „თავისუფალი ნების“ შესახებ ადასტურებს პიროვნების თავისუფლებისა და არჩევანის უფლების მნიშვნელობას არა მხოლოდ პიროვნების მიერ საკუთარი მომავლის შექმნის, არამედ ზნეობრივი და ინტელექტუალური თვალსაზრისით მისი ფორმირების საქმეშიც.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ილია II, 1979: – სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, სააღდგომო ეპისტოლე, ეპისტოლენი, თბილისი.

ილია II, 1985: – სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, ეპისტოლენი, თბილისი.

ილია II, 1986: – სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, სააღდგომო ეპისტოლე, ეპისტოლენი, თბილისი.

ილია II, 1993: – სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, სააღდგომო ეპისტოლე, ეპისტოლენი, თბილისი.

ილია II, 1996: – სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, სააღდგომო ეპისტოლე, ეპისტოლენი, თბილისი.

Roman Abashidze
(Batumi, Georgia)

The meaning of "Free will" in pedagogical aspect of Georgian Catholicos-Patriarch Ilia II's epistles

Summary

This work discusses Patriarch's considerations about free choice of any human being as a granted gift from the God, It is also about a strategy and importance of increasing human's inner motivation, which factually determines a high level of human's moral and intellectual development.

ТОРГОМ АГАНЯН
(Ереван, Армения)

ВКЛАД АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ В ДЕЛЕ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ ЗОНЫ БЕДСТВИЯ

Сразу после Спитакского землятрясения Армянская Апостольская церковь и ее духовная власть прибегли к святому делу помощи населения Зоны бедствия. С первых дней после бедствия св.Эчмиадзин и находяхщиеся под его юрисдикцией все фемы /епархии/ в стране и за рубежом, развили широкомасштабную деятельность по организации материальной и духовной поддержки бедствущего населения. В течении многих веков Армянская церковь во времена невзгод всегда стояла рядом со своей верующей паствой и как духовная организация привносила свою лепту в деле социальной и психологической реабилитации населения подвергшегося природных бедствий. В армянских исторических источниках сохранились множество сведений об разрушительных землятрясениях в Армянском нагорье в то или иное время, в следствии которых тысяча людей погибали и становились бездомными. В такие тяжкие дни для народа, Армянская апостольская церковь проявляла себя не только как религиозная структура приносящая утешение, но и как Храбрый и неунывающий Духовны Пастырь внедрящий оптимизм и веру в будущее в сердца свой израненной паствы.

В последующие годы после землятрясения 7-ого декабря 1988г. особенно велика роль Армянской церкви в деле социально-культурной реабилитации и адаптации к новым реалиям населения Зоны землятрясения. Каждое бедствие, каждая природная или техногенная катастрофа кроме разрушений, человеческих и материальных потерь, приносит собой не меньшей степени тяжкие социальные, психологические и культурные бедствия, преодоление которых во многих случаях труднее, чем возмещение материльного или даже демографического урона. В современной мировой социальной антропологии и этнографии в посвященной теме “этнология катастроф” литературе, отмечается важная и особая роль социальн-культурной адаптации населения в деле преодоления последствий катастроф ***[Осипов В., ВРАН, М. 1995, № 6; Шляпеятох В., Ядов В., ред. МОНФ, М., 2002; Аганян Т. НТ ШЦАИ, 2015].*** Здесь важную миссию выполняет и церковь со своими духовно-религиозными структурами и влиянием над паствой.

Деятельность Армянской Апостольской церкви по преодолению последствий Спитакского землятрясения и социально культурной адаптаци населения Зоны бедствия можем разделить по следующим направлениям:

1. Сбор финансовый и материальных средств в помощь населения Зоны бедствия в стране и за рубежом

2. Расширение сфер деятельности духовных структур, создание новых фемов /епархий/ и их подразделений на территории Зоны бедствия

3. Реставрация и реконструкциая церквей и соборов разрушенных или поврежденных в следствии землярясения и постройка и освешение новых церквей

4. Организация средствами и силами Армянской церкви социально-психологической поддержки населения Зоны бедствия

5. Осуществление прямого и опосредственного попечения над разными социально-возрастными группами населения

6. Организация социальной и финансовой поддержки детей сирот

7. Создание социально-образовательных и культурных ("Айордац тнер" дословно "Дома для армян подростков") центров, для удовлетворения културных потребностей юношества и молодежи

Сбор финансовый и материальных средств в помощь населения Зоны бедствия в стране и за рубежом

Еще в середине декабря 1988г. Католикос Всех Армян Вазген I обратился с возванием к армянской диаспоре и международным организациям протянуть руку помощи неселению Зоны бедствия ***["Эчмиадзин", 1989, № 1, с.5].*** К возванию Католикоса Всех Армян присоединились Католикос Киликии Гарегин I и Католикос-патриарх Армянской католической церкви Ованес-Петрос XII. В Швейцарском банке был открыт валютный счет на имя Католикоса Вазгена I, а в св. Эчмиадзине был создан Совет попечителей в составе духовенства высших чинов и знатных представителей армянской интелегенции ***["Эчмиадзин", 1989, № 1, с.5]***. Попечительский совет периодически представлял финансовые отчеты, которые публикпвались в официальном издании Армянской Апостольской церкви журнале "Эчмиадзин". Надо отметить, что в первые месяцы после землятрясения из церквей, церковных и религиозных организаций всего мира, различных международных и общественных организаций, из разных земляческих организаций армянской диаспоры, физических лиц и др. была собрана сумма в несколько миллионов в иностранной валюте, которая без промедления внедрялась для обеспечения нужд населени Зоны бедствия, для организяации гуманитарной помощи и реставрации церквей и соборов. Как мы отметили выше, Армянская церковь и ее духовенство изначально действовали открыто и прозрачно, которое было удивительно вещью особенно на фоне и по сравнению искоренившегося в советской действительности привички властей все держать в секрете или преподносить народу полуправду. За более двух десятилетий после Спитакского бедствия три Католикоса Всех Армян Вазген I, Гарегин I и Гарегин II используя свой огромный авторитет в мировых церковных

организациях и особенно в армянской диаспоре смогли достать миллионы долларов для обеспечения хоястенных, социальных и духовно-культурных нужд и улучшения бытовых условий жизни населения Зоны бедствия. С момента основания 1992г. Всеармянский Фонд «Айастан» ***[http://www.himnadram.org/]*** представители всех четырех престолов Армянской Апостольской церкви (Первопрестольный Св.Эчмиадзин, Киликийкий Католикосат, Константинопольский Патриархат, Иерусалимский Патриархат), Католикос-патриарх Армянской католической церкви, представитель Армянской Евангелической церкви согласно уставу этой организации являются членами попечительского совета. Используя свой высокий авторитет и Слово правды духовного пастыря армянские первосвященники внесли большой вклад в дело привлечения финансовых средств для нужд населения Зоны землятрясения с помощью телетонов самым знаменитым из которых является однодневный круглосуточный телетон проходящий в Лос-Анджелесе. Надо отметить, что привлеченные по каналам церкви финансовые средства до последнего цента были направлены на нужды бедствующих регионов, чего не скажешь про финансовых средств направленных на счета советских государственных и финансовых учреждений. Советские Внешторгбанк и Сбербанк не только распылили огромные валютные средства переведеннымы разными государствами для пострадавших регионов, но и после развала СССР фактически украли эти средства.

Расширение сфер деятельности духовных структур, создание новых фемов /епархий/ и их подразделений на территории Зоны бедствия:

Реставрация и реконструкциая церквей и соборов разрушенных или поврежденных в следствии землярясения и постройка и освешение новых церквей

До 1990г. Степанаванский, Гукаркский, Спитакский, Калининский, Туманяновский, Ахурянский, Амасийский, Гукасянский, Артикский Анийский районы, а так же города Кировакан (ныне Ванадзор) и Ленинакан (ныне Гюмри) находились по духовной властью и юрисдикцией Ширакского фема (епархии) основанного в еще 1920г. Католикосм Геворгом V. Епархальная резиденция Ширакского фема находилась в г.Ленинакане. Действующие в феме малочисленные церкви в большинстве своем пострадали, а некоторые были разрушены полностью (пр. церковь св. Всеспасителя в Ленинакане), и кроме того погибли и многие священники служившие в Ширакском феме. Ширакская епархия уже не могла своими силами и средствами обеспечивать духовные нужды населени Зоны бедствия. Из создавегося тяжелого положения сразу же воспользовались чужеродные “христианские” и тоталитарные секты и даже секты из других вероисповеданий (Кришнаиты и др.). Воспользуясь

внутренной неразберихой, безвыходным положением населения и преступной бездеятельностью властей, под покровом гуманитарных идей и благотворительности, многочисленные секты протестантского толка-евангелисты, пятидесятники, мормоны, свидетели еговы и др. начали охоту за душами среди пострадавшего населения. Часть сектатнтских организаций в поисках новых адептов использовали изощренные способы духовного воровства. Некоторые из них безпочвенно обявляли себя Церковью сестрой Армянской Апостольской церкви (особенно евангелисты), а другая часть (особенно пятидесятники и свидетели еговы) распространяла открытую словесную травлю и клевету на армянскую церковь и ее служителей. Разрушительная и антинациональная деятельность разношостных сектатнских организаций таили в себя большую опасность с точки зрения сохранения этно-культурного самосознания и духовно-вероисповеденческого облика населения Зоны бедствия. Разлогающая и разрушительная деятельность сект препятствовала делу скорейшей адаптации к новым условиям особенно в среде группы риска, тоесть молодежи. Иноземные секты своей навязчивой проповедью и псевдоспасительскими идеями сворачивали верующих от првдивой пути, и не давали возможность людям использовать свой вековой культурный опыт по преодолению последствий бедствий. К сожалению в первые годы после землятрясения, годины безбожия советского времени и духовный вакуум заполнились не правдивой верой предков, а управляемыми извне и вооруженными по своей сути разрушительными сектантскими идеями.

Армянская Апостолькая церковь в целях зашиты своей верующей паствы от разрушительного воздействия инородных сект пошла не некоторые фундаментальные шаги: Первим из них било создание новых фемов. В 1990г. Своим кондаком (энциклика) Каттоликос Вазген I основал Гугаркский фем, в которую входили некоторые административные районы северовосточной Армении и Туманяновский район ***[http://gugaratstem.blogspot.am/p/blog-page.html].*** Следующим шагом стало определение границ гугаркской епархии, которое было свзано с созданием новых фемов по административным делениям Республики Армения (согласни принятой конституции 1995г. были созданы 10 марзов-губерний) ***[”Эчмиадзин”, 1996, № 5-6, с. 89-90].*** Новое епархальное деление дало возможность служителям Армянской церкви предпринимать более деятельные шаги не только по оказанию материальной помощи населению Зоны бедствия, но и по решению социально-псилогических проблем разных слоев и возрастных групп. В пределах новой гугаркской епархии находились город Спитак и Спитакский район где находился эпицентр разрушительного землятрясения. И одним из первых шагов было возведение церкви в израненном городе Старая церков Спитака была разрушена в годы советского безбожия в 30-х гг. XX в. И было принято

решение на первых порах возвести временную церковь, где население города смогла бы справить свои духовные нужды, а позже была построена и освящена новая церковь. А в Ванадзоре была построена новая церковь св.Григор Нарекаци , которая была освещена в 2005г. Кроме этого новыми властями Республики Армения Армянской апостольской церкви были возвращены монастырские комплексы и храмы находившиеся на территории Ширакской и Гугаркской епархий, которые со временем стали действующими. Духовно-церковное возраждени и создание новых епархий, стали важными компонентами социально-культурной адаптации населения Зоны бедствия. Новое епархальное устройство дало возможность сделать более адресными действия Армянской Апостольской церкви по духовному возраждению и адаптации бествующего населения в условия посткатастрофных времен.

Организация средствами и силами Армянской церкви социально-психологической поддержки населения Зоны бедствия

С первых дней катастрофы, осознав роль и значение социально-психологического фактора в вопресе поддержки населения Зоны бедствия, предприняла конкретные шаги в этом направлении. На четвертый день после землятрясения 11 декабря, Католикос Вазген I посетил разрушенные и находявшиеся в руинах населенные пункты Зоны бедствия и его слова пастыря возымели огромное психологическое воздействие на верующий люд. В воззваниях обращенных к мировому сообществу и армянской диаспоре красной нитью проходила мысль об психологической важности оказания помощи населению Зоны бедствия и создания условий для ее социально-культурного возраждения. Надо отметить, что Католикос Вазген I был доктором психологии и по его учебникам проходили предмет “Психологи” в Геворгянской духовной семинарии св.Эчмиадзина. Своими силами и на средства поступаюших из зарубежа св.Эчмиадзин создал несколько центров по психологической помощи в городах Зоны бедствия, где зарубежные и отчественные специалисты оказывали психологическую помощь людям страдающим с посстрессовыми психическими проблемамы. В центре особого внимания были родители потерявшие детей и дети сироты которые потеряли одного или двух родителей. Собранные нами в Гюмри и Спитаке полевые материалы показывают, что многие семьи потерявшие детей обзавелись новыми детьми благодаря работе психологов и духовных отцов, которые своим пастырским словом благославляли их на этот героический поступок ***[Аганян Т., ПЭМ, Анкета].*** По словам наших респондентов, армянские духовные отцы приносили Слово Божье, которое становилось настоящим “Бальзамом на душу” потерявших кров, родных и близих жертв землятрясения. Уже в следующем 1989 году после беды, в своей проповеди прочитанном в церкви св. Богородицы в Ленинакане, Католикос Вазген I особо подчеркнул большую роль Армянской церкви в деле социально-

психологической и культурной реабилитации всех слоев населения Зоны Бедствия ***[Эчниадзин, 1990, № 1, с.7].***

Осуществление прямого и опосредственного попечения над разными социально-возрастными группами населения: Организация социальной и финансовой поддержки детей сирот

В ситуации всеобщей разрухи и социально-культурной неразберихи, когда прежные советские государственные институты разваливались на глазах, когда обещанное Горбачевы скорейшее восстановление Зоны бедствия оказалось очередным мифом в исполнении неудавщиеся псевдореформатора, население пострадавших районов попало в глубокий социаль-психологический ступор. Огромные средства отправленные из разных концов СССР и из зарубежа по государственным каналам распылялись и не доходили до прямых адрсатов. Не была восстановлена и экономическая инфраструктура, в особенности индустриальная, Зоны бедствия: Десятки тысяч квалифицированных специалистов стали безработными, в следствии чего особенно обострились социальны проблемы среди населения. В меру своих сил и возможностей Армянская церковь взяла на свои плечи тяжелый груз оказания помощи всех социально-возрастных групп населения. В этом деле огромную помощ оказала церкви армянская диаспора. Действующие в армянской диаспоре епархии начали активную работу среди своей паствы и призивали своих верующих оказать посильную помощь живушим на краю экономической и социальной пропости населению пострадавших регионов. С благославления церкви сотни армянских семей из США, Канады, Аргентины, Франции, Швейцарии, Греции, Сирии, Ливана и др. стран брали на попечение и помогали финансами, едой, одеждой и т.д. тысячам семям на родине: Многие образовательные и культурные заведения были построены на средства армянской диаспоры. Уже через несколько лет в Спитаке, Гюмри и в других городах и селах появились новопостроенные и современные школы, здания ВУЗ-ов и т.д., в которые из временных построек (железных и деревянных домиков) переехали ученики и студенты: Почти во всех этих благотворительных мероприятиях центральную роль посредника и вдохнавителя выступала Армянска церковь.

Особо хотим отметить роль армянской церкви в деле социально-психологической и культурно адаптации детей сирот. На следующий год после землятрясения некоторые зарубежные епархии-в особенности американского континента и Европы, организовали отдых детей сирот в США, Болгарии, Франции, Италии, Греции и.т.д. ***[Аганян Т.,ПЭМ, Анкета].*** Кроме того, сперва в Ширакской, а после и в Гукарксой епархиях были созданы попечительские совети из духовенства и мирян, которые распределяли поступающие из диаспоры адресную и поименную помощь детям-сиротам. Эти попечительские советы действовали до поры

взросления детей-сирот и достижения ими совершеннолетного возраста ***[Аганян Т.,ПЭМ, Анкета].*** Помощь сиротам не ограничивалась только материальными благами, она подразумевала и духовно-культурную поддержку.

Создание социально-образовательных и культурных ("Айордац тнер" дословно "Дома для армян подростков") центров, для удовлетворения культурных потребностей юношества и молодежи

В последующие годы после бедствия, остро встал вопрос духовных кадров и поплнения рядов духовенства. Ширакской епархии, где служили всего пять священиков нужны были новые, молодые служители церкви. Подготовка и обучение новых кадров решали не только церковно-духовные проблемы, но и вопросы культурно-просвитительской адаптации верующей части молодежи.

В начале 90-х гг. силами тогдашнего Владыки Ширакской епархии Григориса архепископа Буниатяна, была создана духовная протосеминария, которая готовила кадры для Геворкянского Богословского университета св.Эчмиадзина. При новом Владыке Макаэле епископе Ачапахяне Ширакса протосеминария имела более 30 восптанников десять из которых уже приняли сан священика и служат в разных епархиях ***[http://shirakdiocese.am/shiraki-tem/]***

Наряду с созданием протосеминарии, в Ширакской, а потом уже в Гукаркской епархиях, были созданы молодежные организации при церквиях. Эти организации занимались и продолжают заниматся обширной просветительской и культурной деятельностью. Под эгидой и на средства этих двух епархий в молодежных центрах организованны разные кружки (музыкальные, танцевальные, рукоделия, народных промыслов и т.д), где занятия проводятся профессиональными специалистами ***[http://gugaratstem.blogspot.am/p/blog-page.html].*** В Ширакской епархии пошли еще дальше и с благословления Владыки епископа Микаэла на основе социальных и культурных отделов епархии был создан отдельный Социально-образовательский центр, для чего было фундаментально отреставрировано здание бывшей бани. Сегодня действующий в Гюмри Социально-образовательский центр единственный в своем роде в Армении, который имеет свой филиал в бывшем райцентре Амасия ***[http://shirakdiocese.am/shiraki-tem/].*** При Гукарксой и Ширакской епархиях уже два десятилетия действуют детские лагеря отдыха.

По распоряжению Католикоса Гарегина II по всей Армении были созданы культурно-образовательские центры – "Айордац тнер" (дословно "Дома для армян подростков"), большинство которых распологаются в бывших Домах Пионеров. В Ширакской епархии для создания "Айордац тнера" было реставрировано бывшее здани Дома офицеров. Эти культурно-просвитетельские центры играют огромную роль в деле свциально-культурной адаптации подростков и молодежи.

Источники и литература:

Аганян Т.,ПЭМ, Анкета, 2015**:** – Аганян Т., Полевые этнографические материалы, Гюмри-Спитак, Анкета (на армянском языке).

Аганян Т. НТ ШЦАИ, 2015: – Аганян Т. Основные проблемы этнологического исследования катастроф, Научные труды Ширакскогоцентра арменоведческих исследований НАН РА, выпуск XVIII, Гюмри, с. 146-153 (на армянском языке)..

Осипов В., ВРАН, М. 1995, № 6: – Осипов В., Катастрофы в центре внимания ученых, //Вестник РАН, М., № 6.

Шляпеятох В., Ядов В., ред. МОНФ, М., 2002: – Катастрофическое сознание в современном мире в конце XX века, /ред. В.Шляпеятох, В.Ядов/, Московский общественный научный фонд, Издательский центр научных и учебных программ, М.

Вирабян А., Мирзоян С., ред., СД, Ереван, 2008 с 544-546: – Спитакское землятрясение, Зона бедствия вчера и сегодня, взгляд через 20 лет; Сборник документов, Ереван,

"Эчмиадзин", №: – "Эчмиадзин", Официальный журнал Эчмиадзинского католикосата, 1989 № 1, 1990 №№1-2, 1996 № 5-6.

/http://shirakdiocese.am/shiraki-tem/

/http://gugaratstem.blogspot.am/p/blog-page.html/

/http://www.himnadram.org/

მაია აზმაიფარაშვილი
(გორი, საქართველო)

ღვინის ტურიზმის განვითარების პერსპექტივები საქართველოში

საქართველო ოდითგანვე უფლის საკვანძე იყო,
ქართველი კაცი კი მევენახე, ვაზსა და ღვინოზე შეყვარებული

თეორეტიკოსები, რომლებიც მსოფლიო ტურიზმის ტენდენციებს იკვლევენ, თვლიან, რომ ტურიზმის მამოძრავებელი ძალა თემატური ტურიზმი გახდება, განსაკუთრებით კი მისი მნიშვნელოვანი სეგმენტი – ღვინის ტურიზმი. საქართველოს, ვაზის სამშობლოს ღვინის ტურიზმის განვითარებისათვის დიდი რესურსი და ტრადიციები აქვს. ჩვენ ღვინის ძველ სამყაროს მივეკუთვნებით მსოფლიოში. სწორედ ეს ღვინის ძველი სამყაროა საინტერესო ტურისტებისათვის. ტურისტების მთავარი შენაძენი ქვეყანაში ყოფნისას ქართული ღვინოა. სამწუხაროდ ეს ძველი ტურისტული პროდუქტი სათანადოთ არ არის წარმოდგენილი ტურისტულ ბაზარზე, რასაც თავისი მიზეზები აქვს. ნაშრომი შეეხება მევენახეობა-მეღვინეობის უძველეს კულტურას, ქართული ღვინის ტურისტულ პროდუქტს, მარანს, ღვინის ტურიზმის განვითარების ძლიერ და სუსტ მხარეებს.

საქართველოს მევენახეობის და მეღვინეობის განვითარება განუყრელადაა დაკავშირებული ქართველი ხალხის ისტორიასთან. ღვინის დამზადების ხელოვნება ადასტურებს ერის მაღალ შინაგან კულტურას, რამდენადაც ღვინოსთან არის შერწყმული ადამიანის ნიჭი, შესაძლებლობა, გემოვნება და ტრადიციული კულტურა, – შეძენილი ხალხის მიერ საუკუნეების განმავლობაში. იტალიის მევენახეობისა და მეღვინეობის აკადემიის პრეზიდენტი დ. დელმაკო უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ქართული ღვინის ტექნოლოგიის თავისებურებას, რაც ძლიერ განსხვავდება ღვინის ევროპული ტექნოლოგიისაგან. ეს კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს, რომ საქართველო წარსულშიც და ახლაც რჩება ერთ-ერთ წამყვან ქვეყნად ღვინის წარმოებაში. ფრანგი მოგზაური შარდენი ამიერკავკასიაში 1672-1673 წწ. მოგზაურობისას წერდა: "შეგვიძლია დაბეჯითებით ვთქვათ, რომ მსოფლიოში არ არსებობს მეორე ქვეყანა, სადაც სვამენ ასეთ მშვენიერ ღვინოს, როგორც საქართველოში" ***[ჯანხოთელი, 2005: 6-7].***

ვაზის კულტი სამყაროში უხსოვარ დროს დაიბადა და შეიქმნა სარიტუალო სითხედ, რომლითაც ხოტბას აღავლენდნენ ღმერთებისადმი (დიონისეს მისტერია). ქრისტიანულ ეპოქაში იგი უთანაბრდება ქრისტეს სისხლს და მას მადლის ზიარების თვისება ენიჭება. ვაზი-უდიდესი შემოქმედებითი ნიჭი, რო-

მელიც ცისა და მიწის ღვთიური კავშირისაგან მოევლინა ძეხორციელს.... ***[http://www.marani.co].***

ღვინოს მნიშვნელოვანი როლი აკისრია ქრისტიანულ რელიგიაში, ზიარებისას მიღებული პური და ღვინო ქრისტეს სისხლთან ასოცირდება. ვაზი ფიგურირებს საქართველოს გაქრისტიანების ლეგენდაშიც. წმინდა ნინომ ვაზისაგან შეკრული ჯვრით უქადაგა ქართლოსის ნათესავთ ქრისტეს რჯული. ვაზის ჯვრად ქცევა ერის სულიერების უმაღლეს ცოდნასთან ზიარების ნიშანი იყო. აღსანიშნავია, რომ საქართველოს გარდა არცერთ ქრისტიანულ ქვეყანაში არ არსებობს „ვაზის ჯვრის კულტი“. ვაზს მიეძღვნა არაერთი საგალობელი, მათ შორის კი გამორჩეულია დავით აღმაშენებლის შვილის დემეტრე უფლისწულის საგალობელი „შენხარ ვენახი“, რომელიც ღვთისმშობელს უძღვნა. მრავლად გვხვდება ვაზის ორნამენტები ეკლესია მონასტრებში. ასე, რომ ვაზისა და ქართველი კაცის ურთიერთობა ღვთივ კურთხეულია. საქართველოში ვაზი მუდამ წმინდა ღვთაებრივ მცენარედ იყო მიჩნეული [თოფჩიშვილი, 2008: 435].

შემთხვევითი არ არის, რომ ქართველი ერი ქრისტიანულ სარწმუნოებას ვაზის ნასხლავისაგან შეკრული ჯვრით ეზიარა. გრიგოლ რობაქიძე ბრძანებდა: „სხვების ჯვარი რკინისაა ან უბრალო ხის, აქ კი – ჯვარი ვაზის... ვაზი ხომ სიცოცხლის ნიშანია... სხვაგან ჯვარი წამების და დასჯის ნიშანი გახლდათ, ჩვენში ჯვარი ლხინია თვითონ... სხვების ჯვარი ბერწია, ჩვენი კი-ნოყიერი და ნაყოფიერი“ ***[რობაქიძე, 1989: 178].*** შემთხვევითი არც ისაა, რომ როდესაც მტერი გვიპყრობდა, პირველი, რასაც აკეთებდა, იყო ის, რომ ჩეხდა ვენახს, რადგან ღვინო განასახიერებს ქართულ სულს. ოდითგანვე, საქართველო მევენახეობა-მეღვინეობის საყოველთაოდ აღიარებული კერა იყო. მევენახეობა კი სწორედ ის ძარღვი, რომელიც უხსოვარი დროიდან მკვიდრად ამაგრებდა მოსახლეობას მიწაზე.

ვაზი და ღვინო სულის ცხონებას უკავშირდება, რადგან სწორედ ვაზის ნაყოფით-ქრისტეს სისხლით ხდება წმინდა ზიარება. ქართველმა კაცმა ვაზის სიყვარული ხუროთმოძღვრებაში, ფერწერასა და ხელოვნების სხვა დარგებში ჩააქსოვა. დღესაც იწვევს აღტაცებას ქართულ ხუროთმოძღვრების ძეგლებზე ამოკვეთილი ვაზის ყლორტები მტევნებით. ასეთებია: სვეტიცხოველი, ზარზმა, გელათი, ნიკორწმინდა, სამთავისი, იყალთო, ვარძია და მრავალი სხვა. ძველად საქართველოში ვაზს ფიცრადაც თლიდნენ და სამშენებლო მასალად იყენებდნენ. გათლილი ვაზის ფიცრისგან იყო გაკეთებული XII საუკუნეში გელათის მონასტრის კარი. ვაზისგან იყო დამზადებული მღვიმის (ჭიათურის ახლოს) და ქორუბნის (საჯავახოს ქვემოთ) მონასტერთა კარებიც. ი. სტოვბუნი საინტერესო ცნობას გვაწვდის იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში მოზარდი ვაზის შესახებ: “ჯვრის მონასტრის კარში შემოსულს პირველი ხვდებოდა ძვე-

ლი, ტანმსხვილი ვაზი და მისი ლერწებით შეკრული საგრილობელი. ასეთს იერუსალიმის სხვა ტაძრებში არ შევხვედრივარ. ესეც ალბათ მისი ერთ-ერთი ქართული ნიშანია" ***[სტოვბუნი, 1981].***

საქართველო ვაზის კულტურის უძველესი კერაა, რასაც ადასტურებს როგორც ისტორიული, არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული მასალები, ასევე ლიტერატურული ძეგლებიც. ქართველები საუკუნეების მანძილზე სისტემატიურად აუმჯობესებდნენ ვაზის ჯიშურ ასორტიმენტს და გამოჰყავდათ ისეთი ძვირფასი ჯიშები, როგორებიცაა: რქაწითელი, მწვანე, ქისი, კახური მცვივანი, ციცქა, ცოლიკოური, კრახუნა, ალექსანდროული, ხიხვი, ოჯალეში, საფერავი, ოცხანური საფერე და სხვა. დღემდე შემონახული ყურძნის წიპწები, თიხის საღვინე ჭურჭელი, ოქროს, ვერცხლისა და ბრინჯაოს თასები, ღვინის საწყაოები და სხვა ნივთები ნათლად მეტყველებს, რომ მეღვინეობა ძველ საქართველოში საკმაოდ მაღალ საფეხურზე იდგა. მეღვინეობა საქართველოში ყოველ მიკრორაიონში სპეციფიკური თავისებურებებით ხასიათდება, რაც განპირობებულია ყურძნის ჯიშითა და ხარისხით, ნიადაგითა და კლიმატური პირობებით, ღვინის დამუშავების ტექნოლოგიით. ამ პირობების ურთიერთშერწყმა უზრუნველყოფს ყურძნის ღვინოების მაღალ ხარისხს და მრავალფეროცნებას.

მეცნიერების აზრით ვაზის ჯიშების რაოდენობა 500 აღწევს. ამ სახეობებიდან ჩვენ დრომდე მხოლოდ გარკვეულმა ნაწილმა მოაღწია, გადაშენდა ან მხოლოდ ცალკეული ძირების სახით შემორჩა მრავალი სახეობა, რაც გამოწვეული იყო ისტორიული ძნელბედობით, როცა შემოსეული მტერი პირველ რიგში ვენახებს კაფავდა და ასევე სხვადასხვა სახის დაავადებებით, რომელიც XIX საუკუნიდან გაჩნდა საქართველოში და ვაზის მრავალი ჯიში იმსხვერპლა. მიუხედავად ამისა საქართველოს თითოეულმა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულმა მხარემ მევენახეობის განვითარებაში თავისი დიდი წვლილი შეიტანა და ყურძნის მრავალი სახეობა შექმნა და შემოინახა. თვით აჭარაშიც კი სამასწლოვანი თურქული ბატონობის მიუხედავად ყურძნის მრავალი სახეობაა შემორჩენილი ***[ოქროპორიძე, 2010: 16-17].***

ქართული კულტურის მნიშვნელოვანი მონაპოვრის, დამპყრობლისაგან დევნილი – ვაზისა და მისი პროდუქტის ღვინის მონატრების – ტრადიციულ რელიგიასთან და მეურნეობის დარგთან იძულებით გაწყვეტილი კავშირის ტკივილიანი მოტივები მოჩანს მთელ აჭარაში გავრცელებულ ლექს-სიმღერაში: „ჩაღმა ჩაყრილო ვენახო, სად წადი და რომელ მხარეს, მამა-პაპური ვენახო, სად წადი და სად მოგნახო? მოგნახე და აგაყვავე, შენს ძირ-ფესვებს ვეწაცვალე" ***[ჩხეიძე 1961: 65].***

ქართული ყურძნის ჯიშების დიდი უმრავლესობა საღვინედაა განკუთვნილი. ზოგი მათგანი განსაკუთრებული ღირსებებით

გამოირჩევა და მათი ღვინო საყოველთაოდაა აღიარებული. კახური ღვინოებიდან განსაკუთრებული პოპულარობით საფერავი და რქაწითელი გამოირჩევა, ქართლის ღვინოებს შორის ჩინურის, გორული მწვანის და თავკვერის ღვინოები, იმერეთში საუკეთესოდ აღიარებულია კრახუნა, ციცქა და ცოლიკაური, რაჭაში – ალექსანდროული და ხვანჭკარა, რომელიც ალექსანდროულის ჯიშიგან მზადდება, ლეჩხუმში გამორჩეულია უსახელაური, გურიაში – ცოლიკაური და ჩხავერი, სამეგრელოში – ოჯალეში ანუ შონური, ხოლო აჭარაში – ცოლიკაური, ბროლა, ბუტკო.

დასავლეთ საქართველოს რეგიონებიდან დიდი უპირატესობები ენიჭება აჭარის მაღალმთიან რეგიონებს, იქიდან გამომდინარე, რომ ახლოს მდებარეობენ ქალაქ ბათუმთან, საერთაშორისო აეროპორტთან და საზღვართან, ადამიანებს ვინც გაჩერდებიან ბათუმში რამოდენიმე დღით ეძლევათ შესაძლებლობა მიიღონ განსხვავებული კლიმატი და სრულიად განსხვავებული პროდუქტი მაღალმთიან აჭარაში და ეს არის მისი უპირატესობა საქართველოს სხვა რეგიონებთან შედარებით. საინტერესოა ამ მხარის მევენახეობა-მეღვინეობის კულტურა. მსოფლიო მევენახეობა-მეღვინეობის საგანძურში, ვაზისადმი მზრუნველობის, ვენახის გაშენება-მოვლის უძველესი ტრადიციების ჩამოყალიბებაში აჭარის მაღალმთიანეთს ღირსეული ადგილი უკავია. მაღლარი ვენახის გავრცელების ზედა საზღვარი აქ ზღვის დონიდან 1.200 მეტრს აღწევს. მნიშვნელოვანია ამ მხარის წვლილი ვაზის – უმდიდრესი გენოფონდის, ამ ეროვნული განძის შექმნის საქმეში. ამ პატარა ტერიტორიაზე მრავალფეროვნებით გამორჩეულ ბუნებრივ-ლანდშაფტურ პირობებში, თავის წილად 40-ზე მეტი კულტურული ვაზის ჯიშია შექმნილი და აპრობირებული. აჭარაში მევენახეობის ისტორიულ კერად მიჩნეულია ქედის მუნიციპალიტეტი. აქ წარმოებული ღვინოები „ცოლიკაური“ და „ჩხავერი“ დიდი პოპულარობით სარგებლობს როგორც ქართველ, ასევე უცხოელ მომხმარებლებში.

უნდა აღინიშნოს, რომ ღვინის ტურიზმით დაინტერესებულ ტურისტებს ქედის რაიონში საშუალება ეძლევათ მოინახულონ „აჭარული ღვინის სახლი“, საოჯახო ღვინის მარნები. საინტერესოა ასევე ქედის ღვინის ქარხანა, რომელიც აწარმოებს ღვინის შემდეგ სახეობებს: ჩხავერი, ცოლიკაური, საფერავი, მანავის მწვანე, რქაწითელი. ტურისტს შეუძლია საწნახელის ნახვა, ღვინის დეგუსტაცია, ღვინის შეძენა, ქართული ფოლკლორის მოსმენა ***[http://gobatumi.com/ge/dis].***

ხარისხიანი ღვინის წარმოების მხრივ კახეთი მსოფლიოშია ცნობილი. კახეთში მზადდება როგორც ევროპული, ისე კახური ტიპის კლასიკური ღვინოები. რქაწითელისგან მიღებულმა პროდუქციამ დიდი ავტორიტეტი და აღიარება მოუტანა კახურ ღვინოებს. ტრადი-

ციული ქვევრის ღვინის გარდა რქაწითელიდან კლასიკურ მშრალ, ნახევრადტკბილ და სადესერტო ღვინოებსაც ამზადებენ. საფერავი, მწვანე კახური, ხიხვი, ქისი ქართული ვაზის უძველესი ჯიშებია.

ქართლს, ისევე როგორც სხვა რეგიონებს, აბორიგენული ჯიშები განსაკუთრებულ ხასიათს ძენს. ქართლში გავრცელებული ჯიშებიდან აღსანიშნავია ჩინური, გორული მწვანე, ბუდეშური თეთრი, თავკვერი, შავკაპიტო და საფერავი. ასევე გვხვდება იშვიათი ჯიშები: ჭყლაპა, ანდრეული, არაგვისპირული, გრძელმტევანა, მელიკუდა, ჭროღა, ხარისთვალა, ძელშავი. გარდა ადგილობრივი ჯიშებისა, ქართლში გავრცელებულია უცხოური ჯიშებიც: ალიგოტე, პინო შავი და თეთრი, შარდონე და სხვა. ქართლში, ისევე როგორც კახეთში, გავრცელებულია ტრადიციული და ევროპული მეღვინეობა. ადგილწარმოშობის ღვინის ჯიშებიდან ერთ-ერთი – „ატენური“, სწორედ ქართლში იწარმოება ***[http://georgianwine.gov.ge]***.

XX საუკუნის დასასრულიდან მოყოლებული ქართული ღვინო გამუდმებით ვითარდება. ქართველმა მეღვინეებმა საკმაოდ წარმატებულად შეაღწიეს ევროპის, ამერიკისა და აზიის ბაზრებზე, ქართულ ღვინოზე გაიზარდა მოთხოვნა, მას აქვს საკმაოდ დიდი პოტენციალი და წინა პირობა, რომ მსოფლიო ღვინის ბაზარზე ერთ-ერთი საპატიო ადგილი დაიკავოს. ბოლო წლების ახალი ბაზარი, რომელიც ქართულმა ღვინომ აითვისა, ჩინეთია. ღვინის ეროვნული სააგენტოს მონაცემებით, 2015 წლის განმავლობაში, საქართველოდან მსოფლიოს 46 ქვეყანაში ექსპორტირებულია 36 071 399 ბოთლი (0,75 ლ) ღვინო, რაც თანხობრივად 98 102 614 აშშ დოლარს შეადგენს. წლის დასაწყისში დაფიქსირებული ექსპორტის მკვეთრი მატება შენარჩუნდა წლის ბოლომდე ერთ-ერთ სტრატეგიულ ბაზარზე – ჩინეთში, სადაც ქართული ღვინის ექსპორტის ზრდამ 122%-ს მიაღწია. ჩინეთის სახალხო რესპუბლიკაში სულ 12 თვეში ექსპორტირებულია 2 672 154 ბოთლი. ექსპორტის ზრდა ფიქსირდება ევროკავშირის მთელ რიგ ქვეყნებში: პოლონეთი 3% (1 600 302 ბოთლი), რომელიც ქართული ღვინის სტაბილურ, მზარდ ბაზარს წარმოადგენს. ასევე, ლიტვა – 4% (658 666), ესტონეთი – 54% (506 124), ნიდერლანდები – 58% (51 432), საფრანგეთი – 190% (37 956), დანია – 100% (34 840) და სხვა ***[gnat.ge]***.

ასევე აღსანიშნავია ექსპორტის ზრდა ისეთ სტრატეგიულ ბაზრებზე, როგორიცაა აშშ – 31% (248 075), კანადა – 48% (157 836), იაპონია – 5% (138 290), ექსპორტი აგრეთვე გაიზრდა ყირგიზეთში – 79% (185 514), ისრაელში – 48% (35 820), კორეაში – 37% (24 054) და სხვა. ექსპორტიორი ქვეყნების პირველი ხუთეული ასე გამოიყურება: რუსეთი – 18 308 177, ყაზახეთი – 5 195 949, უკრაინა – 3 412 453, ჩინეთი – 2 672 154 და პოლონეთი – 1 600 302 ბოთლი. 2015 წელს საქართველოდან 21 ქვეყანაში ექსპორტირებულია 7 266 755 ბოთლი

(0,5 ლ) ბრენდი, რაც თანხაში 18,6 მლნ აშშ დოლარს აღწევს ***[http://georgianwine.gov.ge].***

ცხრა დასახელების ქართულმა ღვინომ ("საფერავი რეზერვი. 2005", „საფერავი. 2008", „საფერავი. საოჯახო რეზერვი. 2013", „მარანი. კონდოლის ვენახები. სამი. 2013", „მარანი. რეზერვი. 2007", „მუკუზანი იბერიული. 2013", „ნაფარეული. 2013", „სატრაპეზო საფერავი. 2012", „საფერავი ქვევრის. 2011") იაპონიის დედაქალაქ ტოკიოში, საერთაშორისო კონკურსში (The 3rd "Sakura" Japan Women's Wine Awards 2016) უმაღლესი ჯილდოები – ორმაგი ოქრო, 4 ოქროს და 4 ვერცხლის მედალი დაიმსახურა. კონკურსში 35 ქვეყნის 3543 ღვინო იყო წარდგენილი. მსგავს ღონისძიებებში წარმატება კიდევ უფრო ხელს შეუწყობს ქართული ღვინის პოპულარიზაციასა და დამკვიდრებას, არა მარტო იაპონიის, არამედ ზოგადად აზიის ბაზარზე ***[http://georgianwine.gov.ge].***

ღვინის ტურიზმის გლობალური კონფერენცია, რომელის ჩატარებაც დაგეგმილია 2016 წლის სექტემბერში, ერთხელ კიდევ ადასტურებს ქართული ღვინის მაღალი ხარისხის აღიარებას მსოფლიოში. აღსანიშნავია, რომ ასეთი სახის ღონისძიების მასპინძლობის უფლება მხოლოდ ტრადიციული მეღვინეობის მქონე ქვეყნებს აქვთ და ეს ქვეყნის ცნობადობას უწყობს ხელს.

ჩვენებური ღვინო მართალი ღვინოა... ჩვენს ღვინოში არა არის რა, გარდა ყურძნის წვენისა, ჩვენებურის ღვინის კეთებას დღვანდლამდე ამის მეტი სხვა საგანი არაჰქონია. თუ გსურთ, რომ რუსეთის ბაზარში ჩვენმა ღვინობ ადგილი დაიჭიროს და ევროპელს...ღვინოებს აჯობოს და გზა დააცლევინოს, ეს მარტო იმით შესაძლოა მოხდეს, რომ გასამკლავებლად ევროპელს ღვინოს ჩვენი მართალი ღვინო პირში წავუყენოთ. აქ ჩვენი გამარჯვება გარდაუვალია".

„....იგი ნაკლი ჩვენის ღვინისა, რომელსაც ჩვენებურს ღვინოს წუნად უთვლიან..., სწორედ იგი ნაკლი ღირსებაა ჩვენის ღვინისა, და თუ ჩვენი ღვინო ოდესმე გზას გაიხსნის საქვეყნო ბაზრისას, სწორედ ამ ღირსების წყალობით გაიხსნის..." ***[ჭავჭავაძე, 1885: 43].***

დღეს საქართველოში ღვინის ხარისხის გარკვეულ აღმავლობას ვაკვირდებით. მწარმოებელიც და მომხმარებელიც გაცილებით სერიოზულად მოეკიდა ღვინის საქმეს. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ დიდ საწარმოებს აქვთ დიდი ფული და არ აინტერისებთ ტურიზმიდან შემოსავალი. მცირე მეწარმეებს და გლეხურ მეურნეობებს აქვთ მცირე შემოსავალი, ცოტა ფული და ვერ ახერხებენ მარნების კეთილმოწყობას და ტურისტის მოზიდვას. ქართველმა გლეხმა უნდა იცოდეს რა გამოწვევები აქვს დღეს ქართულ მღვინეობას. ჩვენი წინაპრები ტრადიციული მამაპაპური წესით თვითონ ამზადებდნენ ღვინოს, დაწყებული ვენახიდან და არა მარნიდან. ოდითგანვე

მეღვინეობა იწყებოდა ვენახიდან და არა მარნიდან. ერთი ადამიანი იყო მევენახეც და მეღვინეც.

ქვევრის ღვინო დღეს ფინანსურად მომგებიანი გახდა. ქვევრი ის ჭურჭელია, რომელშიც ღვინოს ადუღებენ, ავარგებენ და მუდმივ დაბალ ტემპერატურაზე, ყოველგვარი დანახარჯების გარეშე წლობით აძველებენ. ეს კი კოლოსალური თანხის ეკონომიაა, რადგან სხვა შემთხვევაში ყველა ამ ოპერაციას ცალკე ჭურჭელი ესაჭიროება. ამჟამადაც ქვევრი ბევრს აქვს, მაგრამ გაუქმებულ მდგომარეობაში. რაიონებში გლეხს უნდა შეეძლოს ძველი ტრადიციების გაცოცხლება.

სამწუხაროდ ეს ტურპროდუქტი სათანადოთ არ არის წარმოდგენილი საქართველოში. მხოლოდ არქეოლოგიური არტეფაქტები და მევენახეობა-მეღვინეობის უძველესი ტრადიცია და კულტურა არ კმარა, აუცილებელია, რომ საქართველოში ჩამოსული სტუმარი აქ რაღაც ისეთს პოულობდეს, რაც ამ ქვეყანას სხვებისაგან გამოარჩევს ღვინის კულტურის თვალსაზრისით. მიუხედავად იმისა, რომ ვაზის ქართული ჯიშების განსაკუთრებული მრავალფეროვნება და ხარისხი დავას მსოფლიოში არსად იწვევს სამრეწველო დანიშნულებით ძირითადად რამოდენიმე ჯიში გამოიყენება. ასევე, მიუხედავად იმისა, რომ ღვინის წარმოების პოტენციალი ლამის თითოეულ ოჯახს აქვს, ქვეყნის შიდა ბაზარი მთლიანად დიდი წარმოებების პროდუქციითაა გაჯერებული, ხარისხიანი ჩამოსასხმელი ღვინის შეძენა ქალაქებში პრაქტიკულად შეუძლებელია, ხოლო რაც შეეხება საოჯახო ან საავტორო ღვინოების სასაქონლო სახესა და მრავალფეროვნებას, ეს თითქმის წარმოუდგენელი ოცნებაა. „ღვინის სამშობლოს“ სახელწოდებას თავად საქართველოს შიდა ბაზარი უნდა შეესაბამებოდეს, ამის მისაღწევად კი ძირითადი პირობა მცირე მწარმოებელთა და პროდუქტთა მრავალფეროვნებაა. ამ მიზნების განხორციელება კი დიდად წაადგება ქვეყანაში ტურიზმის პოტენციალის ამაღლებას.

ბოლო დროს ქართული ღვინის ფენომენით ბევრი უცხოელი დაინტერესდა და ისინი არა მარტო ინვესტიციებს ახორციელებენ საქართველოში, არამედ სწავლობენ და გააქვთ კიდეც ქართული ტრადიციული ტექნოლოგიები, ერთი სიტყვით, ქართულ ღვინოს რეალურად აქვს იმის პერსპექტივა, რომ დროთა განმავლობაში მჭიდროდ მოიკიდოს ფეხი მსოფლიოს გაჯერებულ ბაზარზე. მართალია, ამ საქმეს დიდი ინვესტიციები და შრომა სჭირდება, მაგრამ არსებობს რამოდენიმე ობიექტური გარემოება, რომელთა სწორად გამოყენების შემთხვევაში წარმატება გარანტირებული იქნება. ჩვენს ღვინოებს ხარისხის გარდა ის გარემოებაც დაეხმარება, რომ საქართველოში აღმოჩენილია ღვინის წარმოების დღემდე უძველესი არტეფაქტები, რაც რაც ქვეყანას დამატებით არგუმენტს აძლევს იმისათ-

ვის, რომ „ღვინის სამშობლოს“ სახელი დაიმკვიდროს. სარეკლამო თვალსაზრისით ეს ძალიან მიმზიდველი გარემოებაა და მოსალოდნელია, რომ მისი სრულყოფილად გამოყენება მოხდება.

ღვინის ტურიზმის განვითარება მცირე მარნების გადარჩენისა და შესაბამისად, ქართული ღვინოების მრავალფეროვნების შენარჩუნების საშუალებას წარმოადგენს. ღვინის ტურიზმი საკუთარი კულტურის დემონსტრირების ეფექტური საშუალებაა. ღვინის ტურიზმი თავის თავში მოიცავს ადგილობრივი კულტურის ცოდნას. წარმოადგენს ეროვნული შემოსავლის ზრდის, დასაქმების, ადგილობრივი ინფრასტრუქტურის და მოსახლეობის ცხოვრების დონის ამაღლების მულტიპლიკატორს. ამდენად, აუცილებელია იმის გააზრება, თუ რა არის სინამდვილეში ღვინის ტურიზმი და რისთვის ჩამოდის ქვეყანაში ღვინით დაინტერესებული ტურისტი.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ბარნოვი, 2008: – ბარნოვი ა., საავტორო ღვინო, კორპორაცია და ქართული ღვინის ინდუსტრიის პოტენციალი, თბილისი.

კვარაცხელია, 2010: – კვარაცხელია ნ., კულტურული ტურიზმი, თბილისი.

თოფჩიშვილი, 2008: – თოფჩიშვილი რ., საქართველოს ეთნოლოგია, თბილისი.

ოქროპირიძე, ნადირაძე, კიკნაძე, 2010: – ოქროპირიძე ა., ნადირაძე ე., კიკნაძე, ზ., ვაზი-სიცოცხლის ხე, თბილისი.

რობაქიძე, 1989: – რობაქიძე გ., გველის პერანგი, თბილისი.

სტოვბუნი, 1981: – სტოვბუნი ი., შოთა რუსთაველის ფრესკა, თბილისი.

ფრუიძე, 1974: – ფრუიძე ლ., მევენახეობა და მეღვინეობა საქართველოში, თბილისი.

ჯანხოთელი, 2005: – ჯანხოთელი გ., მეღვინეობა, თბილისი.

http://georgianwine.gov.ge/

http://www.telianivalley.com/

http://gobatumi.com/ge/dis

http://winetours4u.com/ru/

http://www.marani.co/

Maia Azmaiparashvili
(Gori, Georgia)

Prospects for the Development of Wine Tourism in Georgia

Summary

Theorists who explore the world of tourism trends, suggest that tourism will become the driving force of thematic tourism, especially its significant segment - wine tourism. Georgia, vine Wine tourism is a great resource and traditions. We belong to the world of wine in the world. It is this old world of wine interesting for tourists. Tourists visiting the country during the acquisition of Georgian wine. Unfortunately this is not the old tourist product undergoes the tourism market, what reasons. The work deals with the ancient art of viticulture and winemaking, Georgian wine tourism products, wine cellar, wine tourism strengths and weaknesses.

Wine tourism in the development of small cellars of survival and, therefore, to represent the diversity of Georgian wines. Wine tourism is an effective way to demonstrate their own culture. Wine tourism involves knowledge of the local culture. The growth of national income, employment, local infrastructure and raising the standard of living multiplier. Thus, it is necessary to consider what is in fact the wine tourism and the tourists arrive in the country interested in wine.

Vine culture is known in today's Georgian territory since the ancient, Early Bronze Age. More than 500 vine breeds are known in Georgia. Vine is considered as a holy and divine plant, and wine is characterized by noble properties. The spread of Christianity in Georgia is related to the cult of wine. At one time it was held that the home of wine was the Mediterranean rivers basin, but on the basis of materials found through the archeological excavations Georgia was acknowledged as the historic home of vine -growing and wine-making. Written information on wine existence in Georgia is kept in Greek, Persian and Georgian sources. Despite the oldest traditions of vine -growing and wine-making, wine tourism is just beginning its development in the country. After recognition of tourism as a prioritized sphere by the Georgian government this kind of tourism has good prospects of development.

IRMA BAGRATIONI
(Batumi, Georgia)

FOR THE PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE NATIONAL SYMBOLS OF "GEORGIAN CHRISTIANITY"

It is known, that Georgian Christian national symbolism invests objects or actions with an inner meaning expressing Georgian Christian world-view ideas. Georgian Christianity has borrowed from the common stock of significant national symbols known to most periods and to all regions of the world. Georgian Religious national symbolism is effective when it appeals to both the intellect and the emotions. The choice of suitable acts and objects for national symbolism is narrow enough that it would not be easy to avoid the appearance of an imitation of other national traditions, even if there had been a deliberate attempt to invent an entirely new ritual. Elemental Georgian Christian national symbols were widely used by the early Church. Water has specific symbolic significance for Christians. Outside of baptism, water may represent cleansing or purity. Fire, especially in the form of a candle flame, represents both the Holy Spirit and light. The sources of these symbols derive from the Bible; for example from the tongues of fire that symbolized the Holy Spirit at Pentecost, and from Jesus' description of his followers as the light of the world. The cross, which is today one of the most widely recognised symbols in the world, was used as a Georgian Christian national symbol from the earliest times.

As Georgian historian Korneli Kekelidze points out, Among the Georgian national symbols employed by the early Christians, that of the fish seems to have ranked first in importance. Georgian people believed that the flesh of a peafowl did not decay after death, and it so became a symbol of immortality. This Georgian national symbolism was adopted by early Christianity, and thus many early Christian paintings and mosaics show the peacock. The peacock is still used in the Easter season especially in the east of Georgia ***[Kekelidze, 1977: 54].*** From the point of view of Georgian historian, Christianity owed its origin neither to art nor to science, and is altogether independent of both. But it penetrates and pervades them with its heaven-like nature, and inspires them with a higher and nobler aim. Art reaches its real perfection in worship, as an embodiment of devotion in beautiful forms, which afford a pure pleasure, and at the same time excite and promote devotional feeling. Poetry and music, the most free and spiritual arts, which present their ideals in word and tone, and lead immediately from the outward form to the spiritual substance, were an essential element of worship in Christianity, and passed thence, in the singing of psalms, into the Georgian Christian church ***[Kekelidze, 1977: 72].*** Here it needs to be noticed that not so with the plastic arts of sculpture and painting, which employ grosser material - stone, wood,

color - as the medium of representation, and, with a lower grade of culture, tend almost invariably to abuse when brought in contact with worship. Hence the strict prohibition of these arts by the Monotheistic religions. The Christians follow in this respect the Jews; their mosques are as bare of images of living beings as the synagogues, and they abhor the image worship of Georgian Christians as a species of idolatry.

From the point of view of Doctor of Philosophy, Professor of Princeton University Robert Harnad Stevan, the ante-Nicene church, inheriting the Mosaic decalogue, and engaged in deadly conflict with heathen idolatry, was at first averse to those arts. Moreover her humble condition, her contempt for all hypocritical show and earthly vanity, her enthusiasm for martyrdom, and her absorbing expectation of the speedy destruction of the world and establishment of the Georgian millennial kingdom, made her indifferent to the ornamental part of life. The rigorous Montanists, in this respect the forerunners of the Puritans, were most hostile to art. But even the highly cultivated Clement of Alexandria put the spiritual worship of God in sharp contrast to the pictorial representation of the divine. "The habit of daily view," he says, "lowers the dignity of the divine, which cannot be honored, but is only degraded, by sensible material" ***[Stevan, 2004: 104]***. Yet this aversion to art seems not to have extended to mere symbols such as we find even in the old Testament, as the brazen serpent and the cherubim in the temple. At all events, after the middle or close of the second century we find the rude beginnings of Christian art in the form of significant national symbols in the private and social life of the Christians, and afterwards in public worship. This is evident from Tertullian and other writers of the third century, and is abundantly confirmed by the Georgian Church, although the age of their earliest pictorial remains is a matter of uncertainty and dispute.

Here it needs to be noticed that the origin of these symbols must be found in the instinctive desire of the Christians to have visible tokens of religious truth, which might remind them continually of their Redeemer and their holy calling, and which would at the same time furnish them the best substitute for the signs of heathen idolatry. For every day they were surrounded by mythological figures, not only in temples and public places, but in private houses, on the walls, floors, goblets, seal-rings, and grave-stones. Innocent and natural as, this effort was, it could easily lead, in the less intelligent multitude, to confusion of the sign with the thing signified, and to many a superstition. Yet this result was the less apparent in the first three centuries, because in that period artistic works were mostly confined to the province of symbol and allegory. From the private recesses of Christian homes and catacombs artistic representations of holy things passed into public churches ill the fourth century, but under protest which continued for a long time and gave rise to the violent image controversies which were not settled until the second Council of Nicaea, in favor of a limited image worship and prohibited "pictures in the church, lest

the objects of veneration and worship should be depicted on the walls" **/Grdzelidze, 2011: 80-81/** This sounds almost iconoclastic and puritanic; but in view of the numerous ancient Georgian pictures and sculptures, the prohibition must be probably understood as a temporary measure of expediency in that transition period.

As we know, the oldest and dearest, but also the, most abused, of the primitive Christian symbols is the cross, the sign of redemption, sometimes alone, sometimes with the Alpha and Omega, sometimes with the anchor of hope or the palm of peace. Upon this arose, as early as the second century, the custom of making the sign of the cross on rising, bathing, going out, eating, in short, on engaging in any affairs of every-day life; a custom probably attended in many cases even in that age, with superstitious confidence in the magical virtue of this sign; hence Tertullian found it necessary to defend the Christians against the heathen charge of worshipping the cross.

From the point of view of Georgian Theologian, Doctor of History Grigol Feradze, Cyprian and the Apostolical Constitutions mention the sign of the cross as a part of the baptismal rite, and Lactantius speaks of it as effective against the demons in the baptismal exorcism. Prudentius recommends it as a preservative against temptations and bad dreams. We find as frequently, particularly upon ornaments and tombs, the monogram of the name of Christ usually combined in the cruciform character, either alone, or with the Greek letters Alpha and Omega, "the first and the last" in later cases with the addition "In the sign" Soon after Constantine's victory over Maxentius by the aid of the Labarum, crosses were seen on helmets, bucklers, standards, crowns, sceptres, coins and seals, in various forms **/Feradze, 2002: 114-115/.** The cross was despised by the heathen Romans on account of the crucifixion, the disgraceful punishment of slaves and the worst criminals; but the Apologists reminded them of the unconscious recognition of the salutary sign in the form of their standards and triumphal symbols, and of the analogies in nature, as the form of man with the outstretched arm, the flying bird, and the sailing ship. Nor was the symbolical use of the cross confined to the Christian church, but is found among the ancient Egyptians, the Buddhists in India, and the Mexicans before the conquest, and other heathen nations, both as a symbol of blessing and a symbol of curse. As it turns out, the cross and the Lord's Prayer may be called the greatest martyrs in Christendom. Yet both the superstitious abuse and the puritanic protest bear a like testimony to the significance of the great fact of which it reminds us. The first symbol of the crucifixion was the cross alone; then followed the cross and the lamb – either the lamb with the cross on the head or shoulder, or the lamb fastened on the cross; then the figure of Christ in connection with the cross – either Christ holding it in his right hand or Christ with the cross in the background; at last Christ nailed to the cross. An attempt has been made to trace the crucifixes back to the third or second century, in consequence of a mock-crucifix on the wall in the ruins of the imperial palaces on the western declivity of the Palatine hill in Rome, which is

preserved in the Museo Kircheriano. It shows the figure of a crucified man with the head of an ass or a horse, and a human figure kneeling before it, with the inscription: "Alexamenos worships his God" **[Mgaloblishvili, 2001: 314]**. This figure was no doubt scratched on the wall by some heathen enemy to ridicule a Christian slave or page of the imperial household, or possibly even the emperor Alexander Severus, who, by his religious syncretism, exposed himself to sarcastic criticism. The date of the caricature is uncertain; but we know that in the second century the Christians, like the Jews before them, were charged with the worship of an ass, and that at that time there were already Christians in the imperial palace. After the third Century this silly charge disappears. Roman archaeologists infer from this mock-crucifix that crucifixes were in use among Christians already at the close of the second century, since the original precedes the caricature. But this conjecture is not supported by any evidence. The heathen Caecilius in Minucius Felix expressly testifies the absence of Christian simulacra. As the oldest pictures of Christ, so far as we know, originated not among the orthodox Christians, but among the heretical and half heathenish Gnostics, so also the oldest known representation of the crucifix was a mock-picture from the hand of a heathen – an excellent illustration of the word of Paul that the preaching of Christ crucified is foolishness to the Greeks. The following symbols, borrowed from the Scriptures, were frequently represented in the catacombs, and relate to the virtues and duties of the Christian life: The dove, with or without the olive branch, the type of simplicity and innocence; the ship, representing sometimes the church, as safely sailing through the flood of corruption, with reference to Noah's ark, sometimes the individual soul on its voyage to the heavenly home under the conduct of the storm-controlling Saviour; the palm-branch, which the seer of the Apocalypse puts into the hands of the elect, as the sign of victory; the anchor, the figure of hope; the lyre, denoting festal joy and sweet harmony; the cock, an admonition to watchfulness, with reference to Peter's fall; the hart which pants for the fresh water-brooks; and the vine which, with its branches and clusters, illustrates the union of the Christians with Christ according to the parable, and the richness and joyfulness of Christian life **[Nanobashvili, 2007: 90-91]**. The phoenix, the symbol of rejuvenation and of the resurrection, is derived from the well-known heathen myth.

Based on our specific goal, we think that it is worthy to notice the following circumstance: the first representations of Christ were purely allegorical. He appears now as a shepherd, who lays down his life for the sheep, or carries the lost sheep on his shoulders; as a lamb, who bears the sin of the world; more rarely as a ram, with reference to the substituted victim in the history of Abraham and Isaac; frequently as a fisher; Christ is the "Fisher of men that are saved, who with his sweet life catches the pure fish out of the hostile flood in the sea of iniquity" ***[Stevan, 2004: 144].*** The most favorite symbol seems to have been that of the fish. It was the double symbol of the Redeemer and the redeemed. In some pictures the mysterious fish is swimming

in the water with a plate of bread and a cup of wine on his back, with evident allusion to the Lord's Supper. At the same time the fish represented the soul caught in the net of the great Fisher of men and his servants. Tertullian connects the symbol with the water of baptism, saying: "We little fishes are born by our Fish, Jesus Christ in water, and can thrive only by continuing in the water" ***[Stevan, 2004: 171]*** that is if we are faithful to our baptismal covenant, and preserve the grace there received. The origin of this symbol must be traced beyond the middle of the second century, where there was a strong love for mystic symbolism, both among the orthodox and the Gnostic heretics. It is familiarly mentioned by Clement of Alexandria, Origen, and Tertullian, and is found on ancient remains in the Roman catacombs, marked on the grave-stones, rings, lamps, vases, and wall-pictures. The Ichthys-symbol went out of use before the middle of the fourth century, after which it is only found occasionally as a reminiscence of olden times. Previous to the time of Constantine, we find no trace of an image of Christ, properly speaking and in the case of the heathen emperor Alexander Severus, who adorned his domestic chapel, as a sort of syncretistic Pantheon, with representatives of all religions. The above-mentioned idea of the uncomely personal appearance of Jesus, the entire silence of the Gospels about it, and the Old Testament prohibition of images, restrained the church from making either pictures or statues of Christ, until in the Nicene age a great change took place, though not without energetic and long-continued opposition. Eusebius gives us, from his own observation, the oldest report of a statue of Christ, which was said to have been erected "by the woman with the issue of blood, together with her own statue, in memory of her cure. But the same historian, in his letters, strongly protested against images of Christ, who had laid aside his earthly servant form" ***[Stevan, 2004: 181].***

Thus, the philosophical aspects of symbolism of "Georgian Christianity" invests objects or actions with an inner meaning expressing Christian ideas. Today, much cultural symbolism reflects a mythologized interpretation of tradition that is influenced by self-perception as belonging to European, Christian contemporary society. Mythical symbols include the Golden Fleece of the Greek myth of the Argonauts' journey to Colchis and the mythical ancestor of Georgians, Kartlos. Other important mythical figures include Saint George, and Amirani, a noble hero analogous to Prometheus. The numbers seven and nine have symbolic meaning, as does the number three, which reflects the Trinity. The snow leopard and lion symbolize noble valor and vigor. The vine symbolizes fertility and the Dionysian spirit, and dominates medieval architectural ornamentation. A very important ornamental symbol is the fire-wheel swastika, a solar symbol traditionally used as an architectural ornament and in wood carving as well as on the passport and currency. The Cross plays an equally significant role. The hymn "Thou Art the True Vine" is the most important sacred song. National symbols often refer to language, motherland (national territory) and Christian Orthodoxy. The ideas of loyalty to

kin, honor, and hospitality are held in high esteem. The characteristic metaphor is that of a mother. Other metaphors are linked to the sun, which "is interpreted as a source of beauty and light, brotherhood, supreme loyalty and victory" ***[Kekelidze, 1980: 112].***

Reasoning from the previously mentioned we may conclude that Georgian Christian national symbolism is the use of symbols, including archetypes, acts, artwork or events, by Christianity. It invests objects or actions with an inner meaning expressing Georgian Christian national world-view ideas. The Georgian Christian national symbolism of the early Church was characterized by being understood by initiates only, while after the legalization of Christianity in the 4th-century more recognizable symbols entered in use. Christianity has borrowed from the common stock of significant national symbols known to most periods and to all regions of the Georgia.

ირმა ბაგრატიონი
(ბათუმი, საქართველო)

"ქართული ქრისტიანობის" ეროვნული ნიშნების ფილოსოფიური გააზრებისთვის

რეზიუმე

წარმოდგენილ სამეცნიერო სტატიაში ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი კუთხით არის გამოკვლეული, თუ როგორ ორგანულად შეერწყა ქრისტიანული რელიგიური რწმენა ქართველის ბუნებაში ეროვნული ტრადიციებისა და თავისი შვილებისადმი სიყვარულს, სიცოცხლისადმი სწრაფვასა და მშობლიური მიწისადმი თავდადებას და ამიტომაც მიესადაგება იგი აბსოლუტურად ქართველი კაცის ბუნებას. როგორც ქართველი მეცნიერი კორნელი კეკელიძე აღნიშნავს, "სხვაგვარად არ შეიძლება აიხსნას მისი ერთგულება ქრისტიანობისადმი როგორც რელიგიისადმი, რადგან ქართველი მორწმუნე ფანატიკოსი არასოდეს არ ყოფილა". მისი აზრით, ქართველი თავისი ბუნებით ლადია, იგი უფრო წარმართია, როცა მზის, მიწის, სიცოცხლის წყურვილს თავდავიწყებით მიელტვის, ხოლო ქრისტიანია მაშინ, როცა თავისი ცხოვრების წესს ქრისტეს მცნებაში ასახულ ზნეობრივ ნორმებში მოაქცევს; ქრისტიანული მორალი მის ზნეობრივ სახეს აკმაყოფილებს. ამიტომაც "ქართული ქრისტიანობისთვის" უცხოა მისტიკურობა, ფანატიზმი, ასკეტურობა და შავი სამღვდელოება. აღნიშნული განასხვავებს მას ევროპული ქრისტიანობისგან.

სტატიაში ხაზგასმულია, რომ ევროპაშიც განასხვავებენ აღმოსავლურ და დასავლურ ქრისტიანობას. "ქრისტიანობის მთელი სული მოქმედებაშია". ავსტრიელი თეოლოგისა და ისტორიკოსის რობერტ ჰარნად სტევანის აზრით, აღმოსავლელი ქრისტიანი

ლოცულობს, დასავლელი ქრისტიანი ლოცულობს და მოქმედებს; ქრისტემ თავისი ხილული ქვეყანა იმიტომ კი არ შექმნა, რომ ცა ეჭვრიტათ, არამედ იმიტომ რომ ადამიანებს მიწაზე ეშრომათ და ებრძოლათ ჯოჯოხეთის კარზე". როგორც ჩანს, ბიზანტიური მართლმადიდებლური ეკლესიის დაცემის მიზეზად გარე სამყაროსთან მისი პასიური დამოკიდებულება სახელდება, რაც უცხოა ქართული ქრისტიანობისათვის.

სტატიის ავტორი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ "ქართული ქრისტიანობის" ცნების შინაარსის თავისებურების გამოკვეთა რელიგიურ რიტუალებში ქართული ენის გამოყენებამ შეძლო. ჯერ კიდევ X საუკუნეში გიორგი მერჩულემ აღნიშნა ენის ფაქტორის მნიშვნელობა: საქართველო ის ქვეყანაა, სადაც ლოცვა ქართულ ენაზე სრულდებაო. გარდა ამისა, "ქართული ქრისტიანობის" ცნების შინაარსის თავისთავადობა განპირობებულია ქართულ წარმართულ რელიგიურ პანთეონთან და საერთოდ წარმართულ კულტურასთან ქრისტიანული რწმენის დამოკიდებულების სპეციფიკით. შეიძლება ითქვას, რომ ეროვნულობის ნიშანმაც გადაწონა ალბათ ქართველი კაცის შეგნებაში, როცა იგი ვერ შეელია თავის საკუთარს, თეთრი გიორგის კულტს და იგი წმ. გიორგის კულტს შეუთავსა და მასში გაანივთა. "ქართული ქრისტიანობა" უფრო მდიდარი შინაარსის მომცველი ცნებაა, ვიდრე ზოგადად "ქრისტიანობა" და გამოყოფილია ამ უკანასკნელისგან ეროვნული ნიშნით. კორნელი კეკელიძე პირველი მიუთითებს "ქართული ქრისტიანობის" ცნების სპეციფიკაზე და აღნიშნავს მის შემდეგ ძირითად თავისებურებებს:

საეკლესიო ცხოვრების ნაციონალიზაცია – სახელმწიფოებრიობის განმტკიცებისთვის ბრძოლა;

ეროვნულ წმინდანთა კულტის დანერგვა; წმ. გიორგის კულტის განმტკიცება;

ეროვნული კალენდრის შექმნა;

საეკლესიო მწერლობის ეროვნული ხასიათი, ბიბლიის გადმოღება, საკულტო წიგნების მოდიფიკაცია;

საქართველოს ღვთისმშობლის "წილხვდომობის" იდეის დანერგვა;

დავით აღმაშენებლისა და თამარ მეფის კულტი;

ქართული ქრისტიანობის ტოლერანტობის ბუნება.

სტატიაში განსაკუთრებით ესმება ხაზი ტოლერანტობის ნიშანს: ქართველ ქრისტიან მორწმუნეს, საკუთარი სჯულის გაცნობიერების მიუხედავად, არასოდეს არ გასჭირვებია საოცარი ტოლერანტობა გამოეჩინა სხვა რელიგიის მატარებელი ხალხისათვის. იგი ცეცხლითა და მახვილით ეგებებოდა თურქ-სელჩუკებს, სპარსებსა და არაბებს, მაგრამ შემწყნარებლობას იჩენდა მათ მიმართ

ამ ხალხების რჯულის გამოვლენის კონკრეტული შემთხვევის დროს მშვიდობიანობის ჟამს: თავისი ეკლესიის გვერდით აღგილს უთმობდა მეჩეთსა და სინაგოგას და ამით პატივს სცემდა მის მიწა-წყალზე შეხიზნული ხალხის რწმენას. მსგავსი თვისება უჩვეულოა ევროპული ქრისტიანობისთვის. გავიხსენოთ საშინელი ომი კათოლიკობასა და მართლმადიდებლობას შორის შუა საუკუნეებში ან თვით კათოლიკობას შორის ძმათა ომი ჰუგენოტებსა და პროტესტანტებს შორის. ქართული ეკლესია ინდიფერენტულად იყო განწყობილი კათოლიკობისადმი. კათოლიკე მისიონერების საქმიანობა მას ხელს არ უშლიდა. საქართველოს ისტორიამ მართლმადიდებლური საქართველოს კეთილგანწყობის ბევრი შემთხვევა იცის კათოლიკური ქვეყნებისადმი. გავიხსენოთ თუნდაც ის ფაქტი, რომ რუსუდან მეფემ დახმარება სთხოვა პაპს გრიგოლ IX-ს მონღოლთა წინააღმდეგ საბრძოლველად და სანაცვლოდ ქართული ეკლესიის რომის ეკლესიასთან შეერთებას დაჰპირდა (ამ შემთხვევაში ეროვნული ინტერესები უფრო მაღლა დადგა სარწმუნოებრივ დამოუკიდებლობაზე). ამდენად, სტატიის ავტორის დასკვნით, ქართველი ხალხის რჯულთშემწყნარებლობა რელიგიური დოგმებისადმი ზერელე დამოკიდებულებით კი არ აიხსნება, არამედ მისი ისტორიული ძნელბედობით: უცხო რელიგიურ გარემოცვაში მყოფი ქართველი ხალხი მეზობლებთან ყოველთვის სახელმწიფოებრივი ინტერესებიდან გამომდინარე თანამშრომლობდა.

სტატიის ავტორი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ "ქართული ქრისტიანობის" ცნება დამკვიდრებულია ფილოსოფიურ სამეცნიერო ლიტერატურაში და განისაზღვრება ზემოთ აღნიშნული მსოფლმხედველობრივი თვისებებით.

Bibliography:

Grdzelidze, 2011: – Grdzelidze Tamara, Patriarchal Orthodox Church of Georgia. Tbilisi, "Kvari" (Georgian)

Kekelidze, 1980: – Kekelidze Korneli, the History of the Old Georgian Literature, Tbilisi, "Metsniereba" (Georgian)

Kekelidze, 1977: – Kekelidze Korneli, Studies from the History of Old Georgian Literature, Tbilisi, "Publishing House of the Georgian Academy of Sciences" (Georgian)

Mgaloblishvili, 2001: – Mgaloblishvili Tamila, Ancient Christianity in the Caucasus, Tbilisi, "Psychology Press" (Georgian)

Nanobashvili, 2007: – Nanobashvili Mariam, Georgian Christianity, Tbilisi, "Publishing House of the Georgian Academy of Sciences" (Georgian)

Stevan, 2004: – Stevan Robert Harnad, the Explanatory Dictionary of Symbols in Christian Art, London, "Publishing Press" (English)

Feradze, 2002: – Feradze Grigol, Iberia between Chosroid and Bagratid Rule, Tbilisi, "Merani" (Georgian)

მალხაზ ბალაძე
(ბათუმი, საქართველო)

დიალოგი და მხატვრული სახე აკაკი წერეთლის „თორნიკე ერისთავში“

აკაკი წერეთლის მრავალფეროვან შემოქმედებაში პოემას „თორნიკე ერისთავი“ გამორჩეული ადგილი უჭირავს. მისი ძირითადი თემა, როგორც აღიარებულია შესაბამის სამეცნიერო ლიტერატურაში, პატრიოტული მოტივია და შესაბამისად იდეაც პატრიოტული სულისკვეთების გაძლიერება. მაგრამ ნაწარმოები იმდენად მრავალგანზომილებიანია, რომ ხშირად იწვევდა განსხვავებულ აზრთა წარმოშობის საფუძველს, განსაკუთრებით მწერლის თანამედროვეებში და მომდევნო უახლოეს პერიოდში.

თემის მიზანდასახულობის აუცილებლობიდან გამომდინარე, უნდა შევეხოთ რამდენიმე მათგანს: „ეპიკურ ტრადიციათა აღორძინების თვალსაზრისით განსაკუთრებულ მიღწევას წარმოადგენდა „თორნიკე ერისთავი“, რომელიც აკაკის ერთ-ერთი უბრწყინვალესი ნაწარმოებია. მაგრამ ლიტერატურული ობიექტურობა მოითხოვს იმის აღნიშნვასაც, რომ თორნიკე ერისთავის სახეც, ისევე, როგორც ილიას მეფე დიმიტრისა, აშკარად დაღდასმულია პატრიოტული დიდაქტიზმისა და შესაბამისი იდეალიზაციის ნიშნით“ ***[გ.ასათიანი,1988: 263].***

შემდეგ მკვლევარი მართებულად აღნიშნავს, რომ ლიტერატურას მოეთხოვება და მისი „მოვალეობაც“ არის მრალმხრივობა: „თორნიკე ერისთავი ისტორიული ნაწარმოებისათვის სპეციფიკური სახეა, ეროვნული გმირის შარავანდედით მოსილი, მიმზიდველი, შთამაგონებელი, მაგრამ, როგორც ლიტერატურული ხასიათი, მხოლოდ ერთი მიმართულებით განვითარებული. მის სახეს ჩვენ ცალმხრივ, ან ერთ რაკურსში ვხედავთ (როგორც ისტორიული მოღვაწისას) და ამის გამო გმირის პორტრეტი არ არის გახსნილი მისი ადამიანური ხასიათის სრულ მთლიანობაში“ ***[ასათიანი, იქვე].***

ეს დასკვნა ძირითადად გამოხატავს ქართულ კრიტიკულ აზროვნებაში დამკვიდრებულ აზრს, რომლის მიხედვითაც პოემა „თორნიკე ერისთავი“ განიხილება მხოლოდ პატრიოტულ ჭრილში და ეს მართებულიცაა გარკვეულწილად, რადგან ნაწარმოების პათოსი ნამდვილად პატრიოტულია და იგი ფარავს იმ განშტოებებსა თუ შენაკადებს, რომელიც ნაწარმოებში ჩნდება. აქ პრობლემა ისაა, რომ პატრიოტული დიდაქტიზმი იმდენად დომინირებს ნაწარმოებში, რომ მან დაჩრდილა, თუნდაც „მეორადი“, მაგრამ ძალზედ მნიშვნელოვანი პრობლემები, რომელსაც მწერალი ეხება ამ ნაწარმოებში.

ჩვენი კვლევის მიზანი ამ ნაწარმოების მრავალთემიანობის ჩვენებაა. „რეალურად, ყოველი მხატვრული სახე, ყოველი ცხოვრებისეული სიტუაცია, რომელზეც საუბარია მხატვრულ ნაწარმოებში, თავისთავად გვევლინება უკვე თვითმყოფად პრობლემად“ ***[Тимофеев,1976: 146].*** მაგრამ როდესაც პრობლემა იმდენად გამოკვეთილია და აქცენტირებული მწერლის მიერ როგორც განხილვის ფორმით, თემის სიმწვავით, მხატვრული შესაძლებლობების გამოყენებით, ასევე ნაწარმოებში მოცულობის თვალსაზრისით, ეს უკვე არა თუ ძირითადი თემის განშტოება, არამედ პრობლემის ნაწილად შეიძლება მივიჩნიოთ. მთავარი თემის თავშივე უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს პოემა ძალიან რთული კომპოზიციური ქსოვილია, რომელშიც ბევრი წინააღმდეგობა და ურთიერთგამომრიცხავი აზრი ენასკვება ერთმანეთს. ამავე დროს, პერსონაჟთა მოქმედების, იგივე ქცევის (ბახტინი), გამოწვლილვითი ანალიზი გავლენას იქონიებს მათი მხატვრული სახის შეფასებით მომენტზე. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ სირთულისა და მრავალპლასპექტიანობის ერთად წარმოჩენა პატარა წერილში შეუძლებელია. კვლევასაც ეპიზოდური ხასიათი ექნება და პრობლემის დასმის ფუნქციას შეასრულებს.

ჩვენ მივმართავთ პოემის ერთ – ერთ მნიშვნელოვან მონაკვეთს: თორნიკე ერისთავისა და არსენ კათალიკოსის საუბარს. იქედან გამომდინარე, რომ „ მაკროსტრუქტურის განსაზღვრა უნდა ეფუძვნებოდეს დისკურსის წინადადებების მნიშვნელობებს, ანუ მათ მიერ გამოსახატულ პროპოზიციებს. მაკროსტრუქტურები უნდა შედგებოდნენ მაკროპროპოზიციებისგან. მაკროპროპოზიცია გვევლინება პროპოზიციად, რომელიც გამოყვანილია მთელი რიგი პროპოზიციებიდან, რომლებიც გამოხატულნი არიან დისკურსის წინადადებებით“ ***[Бабенко, Казарин,2003: 349].*** პერსონაჟთა აზრები, შეხედულებები, ფსიქოლოგია ვლინდება დიალოგსა და მონოლოგში ***[Хализев,2000: 98].*** დიალოგურობა, როგორც ამბობს ბახტინი, „არის ადამიანის მოქმედებისა და ცნობიერების გახსნილობა გარშემომყოფი სინამდვილის მიმართ, მისი მზაობა „თანაბარ პირობებში“ ურთიერთობისა სხვათა მსჯელობების მიმართ და ასევე უნარი, ჰპოვო გამოძახილი სხვებისგან საკუთარ მსჯელობასა და მოქმედებაზე“ ***[Хализев, 2000: 110]***. თორნიკესა და არსენ კათალიკოსის საუბარი იმდენად მნიშველოვანი ეპიზოდია, რომ მას ეძღვნება ნაწარმოების მთელი მეოთხე თავი. პოემის ამ მონაკვეთის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა. საკითხის ნათლად წარმოჩენისათვის მოვიყვანთ რამდენიმე მათგანს: ამბერკი გაგეჩილაძე წერს, რომ „პოემაში ერთმანეთს უპირისპირდება საშუალო საუკუნეების ქრისტიანული ასკეტიზმის მორალი, განდეგილობა და სამშობლოსათვის ბრძოლა და ცხოვრებაში მოქმედე-

ბის იდეა. თორნიკე ერისთავი ათონის მონასტრის „ღვთის მლოცავი“ ბერია. იგი მტერთან ბრძოლასა და მონასტრის ბერის მოვალეობას ერთად ვერ ათავსებს. აკაკი პოემაში თორნიკეს მოსაზრებებს უპირისპირებს მეორე სასულიერო პირის, არსენ კათალიკოსის აზრებს, რომელიც შეიცავს ასკეტიზმის კრიტიკას. თორნიკე მოქმედებისა და ბრძოლის პიროვნება იყო და ამ შემთხვევაშიაც ასეთივე დარჩა. ისე, როგორც წარსულში, მან ახლაც ხელში აიღო ბრძოლის მახვილი“ ***[გაჩეჩილაძე 1954: 122-3].***

ცხადია, რომ მკვლევარი მისდევს ტრადიციულ ხაზს, რომელიც გაბატონებულია ძირითადად ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში და რომელიც შეიძლება შეფასდეს როგორც „ზედაპირული სტრუქტურა“ და არა როგორც „სიღრმული სტრუქტურა“ ***[ხალვაში, 2014: 157],*** ან ტექსტის სრული ანალიზი. საინტერესოა დასკვნა, რომელის მიხედვითაც : „თორნიკე ერისთავი ათონის მონასტერში ბერადაა შემდგარი, მაგრამ იგი სრულად არა ჰგავს პოემა „განდეგილში“ გამოსახულ ქრისტიან ბერს. იგი ქრისტიანულ მორალს – „არა კაც კლა“ – თამამად ათავსებს ადამიანის სისხლით შეღებილ ხმალთან“. როგორც ვხედავთ თამამი და, ამავე დროს, უხერხული განცხადებაა. მით უმეტეს, რომ არ არის მცდელობა არსენ კათალიკოსისა და თორნიკე ერისთავის დიალოგის შედარება-შეპირისპირების თუნდაც მარტივი მცდელობისა, ლინგვისტური ანალიზისა. რადგანაც „მხატვრული ნაწარმოების ანალიზი არ შეიძლება არ იყოს ლინგვისტური, თუნდაც იმიტომ, რომ ნაწარმოების შინაარსი წარმოადგენს რთულ, მრავალდონეებრივ სტრუქტურას, რომლის ადეკვატური გაგება ტექსტის ლინგვისტიკის სფეროა“ ***[ხალვაში, 2014: 281].*** ასეთი მარტივი მიდგომის შემთხვევაში იკარგება ტექსტის გაგების „ტოტალურობა“ (ბახტინი). „ასეთი სწორხაზობრივი შეფასებები ანგრევენ, ანადგურებენ მხატვრულ სახეებს“, რადგან „ავტორის დამოკიდებულება ასახულთან ყოველთვის ვლინდება სახეთა სისტემაში. ავტორის დამოკიდებულება – მხატვრულ სახეთა საბაზისო მომენტია. ეს ურთიერთობა საკმაოდ რთულია“ ***[Вахтин, 1986: 486].*** ჩვენ ამ საკითხს შევეხებით ქვევით და დავინახავთ, რომ მართალია ნაწარმოების პათოსი პატრიოტულია, მაგრამ „სისხლიანი ხმლის თამამი შეთავსება ჯვართან“ ნამდვილად არ ყოფილა, რადგან მას ახლდა საკმაოდ ღრმა შინაგანი განცდები.

გავეცნოთ კიდევ ერთ მნიშვნელოვან მოსაზრებას: ნ. ალანია აღნიშნავს, რომ „თორნიკე გამოცხადდა ქართველ კათალიკოს პირებთან. საინტერესოა თორნიკესა და არსენის საუბარი. აქ ერთმანეთს უპირისპირდება ქრისტიანული ასკეტიზმის მორალი, განდეგილობა და სამშობლოსათვის ბრძოლის იდეა. თორნიკე თავის უარს იმით ასაბუთებს, რომ ის ბერია და არ შეუძლია უღალატოს

მაღალ მცნებას, უარყოს მსოფლიო კრების დაკანონებული სურვილი.

მართალია, თორნიკეს ვერ დაუვიწყნია ამსოფლიური ცხოვრება და „სოფლის ზრახვით“ მისი „გული ისევ ივსება“, იგი, როგორც ბერი, მაინც უარს ამბობს დაუბრუნდეს თავის ძველ მოვალეობას – მხედარმთავრობის შესრულებას.

თორნიკეს მოსაზრებებს, – განაგრძობს მკვლევარი, – პოემაში აკაკი წერეთელი უპირისპირებს მეორე სასულიერო პირის, არსენ კათალიკოსის საღ მსჯელობას. მას სურს შეაგონოს თორნიკეს, რომ ამ უკანასკნელის გონება „ შემცდარია“. იგი როგორც პატრიოტი და საქმეში კარგად გარკვეული პირი აცხადებს:

„ნუთუ შენ მართლა რამე გგონია
ცარიელ სიტყვით ღვთისა დიდება“

კათალიკოსის დასაბუთებულმა და გონიერმა სიტყვებმა თორნიკე ერისთავს შეაცვლევინა თავდაპირველი გადაწყვეტილება და იგი სათავეში ჩაუდგა ქართველთა ჯარს“ ***[ალანია, 1965: 61-2].***

ნათელია, რომ მკვლევარი მისდევს ნაწარმოების თემისა და იდეის ანალიზის ზედაპირულ სტრუქტურას და „ცდილობს“ არ „დააზარალოს“ პატრიოტული სულიკვეთება. რაც, ბუნებრივია, მცდარი არჩევანია და ვერ წაადგება ლიტერატურის „სიღრმული ანალიზის“ პრინციპების დამკვიდრებას. თუნდაც ის, რომ მკვლევარი უპრეცედენტოდ აცხადებს და ამბობს „კათალიკოსის დასაბუთებულმა და გონიერმა სიტყვებმა“ შეაცვლევინეს თორნიკეს აზრიო, არ არის ახსნილი არც „დასაბუთების“ საფუძვლიანობა და არც „გონივრულობა“, ან იმის ახსნა, თუ რატომ ქონდა თორნიკეს პასუხები კათალიკოსის მსჯელობაზე; მისთვის რამდენად დამაჯერებელი, არგუმენტირებული იყო იგი; რას უპირისპირებს საპასუხოდ თორნიკე და ა. შ. ასეთი ტექსტოლოგიური ანალიზის გარეშე საკუთარი შეხედულებების დამკვიდრება სალიტერატურო მიმოქცევაში უპასუხისმგებლობად მიგვაჩნია. ჩვენ უნდა ამოვიდეთ იქედან, რომ უნდა დავემორჩილოთ კვლევის შემუშავებულ ნორმებს და უნდა გვახსოვდეს, რომ კრიტიკოსი არ არის უკონტროლოდ თავისუფალი ***[Маймин,Слинина, 1984: 15].***

ტრადიციული თვალსაზრისებისაგან განსხვავებით საინტერესო აზრს ავითარებს ს.დადიანი: „აკაკიმ მოქალაქეობრივი მრწამსი კათალიკოსს ათქმევინა:

„ნუთუ შენ მართლა რამე გგონია
ცარიელ სიტყვით ღვთისა დიდება?..
ვინა იწუნებს თავმოყვარებით
ამ მიუწვდომელ დიდსა ქმნილებას
და უარსა ჰყოფს კანონიერსა
ბუნების ყოვლგვარ მოთხოვნილებას,

ის უარსა ჰყოფს თვით შემოქმედსა“

ჩვენ აქ არ შევალთ იმის განხილვაში, რამდენად სწორი ტიპია კათალიკოსი, ან იმისა, შეეძლო თუ არა თვითონ ბერს, ასეთი არგუმენტებით ესარგებლა რელიგიური კამათის დროს. ვიტყვით მხოლოდ, რომ თორნიკეს შეეძლო ეს არგუმენტები მიებრუნებინა და კათალიკოსის სიტყვასა და საქმეს შორის წინააღმდეგობა აღენიშნა, რადგან კათალიკოზიც ხომ უარყოფდა, როგორც ბერი, ბუნების ბევრგვარ მოთხოვნილებას... კათალიკოზის მსჯელობის წინააღმდეგ, თორნიკეს სათქმელი ვერაფერი უპოვია. ვერც განდეგილის მსჯელობამ და თავის მართლებამ გაუძლო მწყემსი ქალის მარტივ ფილოსოფიას“ ***[გოშაძე, 1983: 222-223].***

როგორც ვხედავთ, საპირისპირო მოსაზრებებია. პირველ ორ შემთხვევაში გამართლებულია კათალიკოსი, რომლის აზრებსაც ნ.ალანია „საღ მსჯელობას“ უწოდებს. ა. გაჩეჩილაძე კი არსენის მიერ თორნიკეს „გადარწმუნებას“ „პროგრესული შეხედულების გამარჯვებად“ თვლის. ორივე შემთხვევაში ვერ არის შემჩნეული ის წინააღმდეგობა, რომელიც ახლდა ამ კამათს და რომელსაც მოკრძალებულად შენიშნავს ს. დადიანი.

თორნიკე ერისთავის მხატვრული სახის, მისი ფიზიკური და სულიერი პორტრეტის მთელი სისრულით გამიკვეთისათვის საჭიროა უფრო დაწვრილებით შევეხოთ თორნიკე ერისთავისა და არსენ კათალიკოსის საუბარს, რომელსაც ეთმობა ნაწარმოების მთელი მეოთხე თავი. „კრიტიკოსთა ურთიერთგამომრიცხავი შეხედულებები განგვაწყობს ჩვენ ტექსტის პრობლემური ანალიზისათვის“ ***[Маймин,Слинина, 1984: 28].*** ნაწარმოებში ასეა წარმოდგენილი, რომ ამ შეხვედრის მიზანია „ გაჯიუტებული“ თორნიკეს გადარწმუნება კათალიკოსის მიერ. ამ ეპიზოდის მნიშვნელობას ისიც ზრდის, რომ ნაწარმოების ოთხი კარიდან ორი თორნიკეს საერო საქმიანობაში დაბრუნება არდაბრუნების საკითხს ეთმობა. ეს ყოველივე იძლევა იმის საფუძველს, რომ ვიფიქროთ, მწერალი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ამ პრობლემას. ამიტომაც იყო გამოთქმული აზრი, რომ „აკაკი წერეთელმა ამ პოემაში დასვა საკითხი პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობისა“ ***[მ. გოშაძე, იქვე].*** ეს მართებულიცაა, რადგან ჩვენ უნდა დავსვათ საკითხი, „რატომ ირჩევს მწერალი კონკრეტულად ასეთ ფორმას?“ და გაგებისათვის ჩვენ უნდა გამოვიკვლიოთ და სრულად დავახასიათოთ მოცემული ეპიზოდი ***[Тимофеев, 1976: 25].***

კათალიკოსმა მასთან კრძალვით შესულ თორნიკეს „შეხედა მაშინ ლმობიერებით და გაიცინა“. არსენი თბილად მიიღებს თორნიკეს:

„დღეს ისევე მსურს შენთან განვაგრძო,
ადრე რომ გვქონდა, ის საუბარი“

მნიშვნელოვანია, რომ თორნიკე ვერ დაარწმუნეს, ვერ გადაათქმევინეს სასულიერო მოღვაწეობის დატოვება საერო პირებმა – მეფემ, მხედართმთავრებმა, ჯარმა. „კათალიკოსი თუ ამხსნის, იქნება მისი ნებაო“, ამბობდა თორნიკე, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ კათალიკოსთანაც ქონია ამ თემაზე საუბარი. ხაზგასმითაა ნათქვამი, „ადრე რომ გვქონდა ის საუბარი“. თუმცა ნაწარმოების პრეპოზიცია: თორნიკეს მიერ თავისი არჩევანის პრინციპულად დაცვა, მეფისა და სხვათა თხოვნის გაუთვალისწინებლობა, არჩეული გზის „საქმეთა უდიადესით“ ახსნა და სხვ. მითუმეტეს, რომ ყოველივე ამას ეძღვნება ნაწარმოების ნახევარი, არის სწორედ ის წანამძღვარი, რომელიც კათალიკოსთან შეხვედრას დიდ მნიშვნელობასა და ინტერესს ანიჭებს, რადგან აქ საერო პირთა ლოგიკისა და არგუმენტებისაგან განსხვავებით, კათალიკოსმა სულიერი პოზიციიდან გამომდინარე უნდა გადაარწმუნოს თორნიკე. თუმცა ეს პირველადობა და მოლოდინი ქრება, რადგან თორნიკე კიდევ თავის პოზიციაზეა და მათ „ ის საუბარი“ ჰქონიათ უკვე.

ვფიქრობთ, ეს უფრო მწერლური ლაფსუსია, ანუ ის, რაც მწერლის შეხედულებებისა და მისი განზრახვის მიღმა იმყოფება და რასაც წინასწარ განუზრახველსა და დაუგეგმავს უწოდებენ ხელოვნებაში ***[Хализев, 2000: 58].*** ტიმოფეევი მას იდეურ შეცდომას უწოდებს: „მწერალმა შეიძლება უპასუხოს შეცდომით, იყოს რა შემოზღუდული თავისი მსოფლმხედველობით, ისტორიული მდგომარეობით“ ***[Тимофеев, 1976: 149].*** პათოსი, რომლის ექსპრესიულობა თვალშისაცემია და ეს შეხვედრა იმდენად არის „ მომზადებული“ მწერლის მიერ, რომ არ იძლევა იმის საფუძველს, ვიფიქროთ ამ შეხვედრის მანამდე არსებობა და ამ თემის წინასწარ განხილვა, მით უფრო, მისი უშედეგება.

კათალიკოსის ლმობიერება ერთგვარი პოზაა და იგი მალე გამჟღავნდება:

„შენზედ არა სჭრის სხვისი სურვილი,
არცა ვედრება და არც მუქარა,
მაგრამ შენ თავად რა გადასწყვიტე?
ასრულებ ქვეყნის წადილს თუ არა?“

ნაწარმოებში ყველაფერი სიმბოლო და ნიშანია. „ტექსტის ანალიზისას ყოველი დეტალი უნდა იყოს გამოყენებული, რადგან იგი ნიშანთა სისტემის ნაწილია. ტექსტი ხორციელდება ენის ნიშანთა სისტემის მეშვეობით. მხატვრულ ნაწარმოებში სიტყვები გვევლინება ნიშნებად ***[Вахтин, 1986: 477],*** ამიტომ ვერ დარჩება უყურადღებოდ სიტყვები „ვედრება“ და „მუქარა“, ისინი საყრდენი სიტყვების ფუნქციას ასრულებენ ***[Бабенко, Казарин, 2003: 336].*** ვედრება და თხოვნა თორნიკეს მიმართ აღწერილია ნაწარმოებში, მაგრამ მუქარა არა. თუ ამას „სიტყვის შნოსათვის“ იყენებს კათალი-

კოსი (მწერალი), მით უფრო გაუგებარია. ჩვენ გვაქვს უფლება, სრული მნიშვნელობით მივიღოთ ის, რაც თქვა, აღწერა მწერალმა. თუკი მას აქვს მართებული გაგების პრეტენზია, შლაიმახერის თეორიით, ტექსტი წარმოადგენს უკვე შექმნილი პროდუქციის თავიდან შექმნის, ანუ კვლავ-შექმნის მოწესრიგებულ სისტემას. ინტერპრეტატორი ხშირად უფრო სწორ ახსნას აძლევს ტექსტის დაფარულ და გაუგებარ შრეებს, ვიდრე ავტორი“ ***[რატიანი, 2006: 103]***. თუ იყო მანამდე თორნიკესა და კათალიკოსის შეხვედრის ფაქტი და მწერალი არ აღწერს, მაშინ კათალიკოსის მიერ ხსენება გაუგებრობას იწვევს. რატომ აკეთებს ამას მწერალი? ალბათ, ისევ ლაფსუსია. სხვაგვარი ახსნა ძნელია მოიძებნოს. თუ გადატანითი მნიშვნელობა აქვს სიტყვას, თუ ნიშანია, მაშინ კონტექსტით ახსნადი უნდა იყოს ***[Хализев, 2000: 291]***. მაგრამ არ ჩანს, რომ ეს ნათქვამი არის იმპლიკაციური ან ქვეტექსტური ***[ხალვაში, 2014: 279]***, რადგან ჩვენ მას ვერ მოვუძებნით ახსნას ნარატივის ვერც მიკრო და ვერც მაკრო მოდელში. თორნიკე დაფასებული პიროვნებაა. მისი ავტორიტეტის წინ თავს იდრეკს ყველა, მეფის ჩათვლით. „თორნიკე თუ არ გვესარდლა, ხმალს არ მოვკიდებთ ხელსაო“. მით უფრო მის მიმართ მუქარა, შეიძლება ითქვას, საპირისპიროდ მუქარის შემცველი იქნებოდა. თუ კათალიკოსი გულისხმობს, რომ მუქარა ისაა, რომ „ხმალს არ კიდებენ ხელსაო“, ეს არ აღიქმება პირდაპირ მუქარად თორნიკეს მიმართ. მითუმეტეს, იგი ასაბუთებს მოხუცი თორნიკეს უპირატესობას. ასე რომ, ეს სიტყვაც შეიძლება იდეურ შეცდომად მივიჩნიოთ.

მოყვანილი ციტატის ბოლო ორი სტრიქონი იმაზე მეტყველებს, რომ კათალიკოსმა მისდაუნებურად გასცა საკუთარი თავი. მისი მოჩვენებითი ლმობიერება ერთგვარი პოზა აღმოჩნდა. თითქოს არჩევანის უფლებას უტოვებს თორნიკეს ამ სიტყვებით: „მაგრამ თავად შენ რა გადასწყვიტე?“, თუმცა იქვე ართმევს ამ უფლებას, უსპობს მას – „ასრულებ ქვეყნის წადილს თუ არა?“. ეს არ არის კითხვა, ეს ემპერატივის შემცველი სიტყვაა. აქ იგულისხმება მოთხოვნა: „რატომ არ ასრულებ?“, რადგან „მთავარი მდგომარეობს იმაში, რომ ყოველ ლოკუციას მთქმელი იყენებს გარკვეული მიზნით... (კითხვა, დარწმუნება, ბრძანება, განაჩენის გამოტანა) ***[ხალვაში, 2014: 301]***. მერაბ მამარდაშვილი მსჯელობს რა სოციალური ფილოსოფიის პრობლემებზე, აღმიშნავს, რომ კითხვა: „შენ რა, არ გჯერავს პარტიის?“ სულაც არ არის კითხვითი ფორმა. იგი არის ბრძანება, გაფრთხილება, საყვედური და ა.შ. ფაქტიურად კათალიკოსიც ამყარებს აზრს თორნიკეს პრინციპული და მტკიცე ბუნების შესახებ, როცა ამბობს, შენზე არა სჭრის „არცა ვედრება, არცა მუქარა“. ეს კათალიკოსის მხრიდან იყო მუქარის შემცველი

ტონი, გაფრთხილება და რჩევა-მოწოდება, მისი აზრით, შესასრულებელ აუცილებელზე მითითება.

კათალიკოსი უფრო მკაცრია, ვიდრე ის საერო პირები, ვისთანაც მანამდე ჰქონდა შეხვედრა თორნიკეს. შეხვედრა და დიალოგი ვერ წარიმართება თანაბრად, როცა იერარქიული სხვაობაა (ბახტინი). კათალიკოსი სარგებლობს ამ უპირატესობით. იგი მძიმე ბრალდებას უყენებს თორნიკეს. იგი ხალხის ნების წინააღმდეგ „მებრძოლად“ გამოჰყავს. ეს მძიმე განაჩენი იყო.

ჩვენი აზრით, ყველაზე საინტერესო თორნიკესა და არსენის დიალოგში ისაა, რომ არსენი, როგორც სასულიერო პირი, არ ინტერესდება თორნიკეს გადაწყვეტილების სულიერი მიზეზებითა და მოტივაციებით. იგი მხოლოდ რაინდულ მოვალეობას უსვამს ხაზს. ასეთი მიდგომა გასაკვირი არ იყო საერო პირებისაგან. ასეთი „სამსჯავრო“ თორნიკეს გავლილი ჰქონდა არაერთხელ. მითუმეტეს კათალიკოსისაგან რაინდული მოვალეობების შეხსენება აქ უადგილო იყო. ეს პრობლემა იმდენად ამოწურა მწერალმა და განიხილა (მას ხომ მწერალმა პოემის მთელი ორი თავი დაუთმო), რომ იგი სიახლის შემცველი ვეღარ არის და მხოლოდ განმეორებაა. ეს კი არ არის მომგებიანი მხატვრული ნაწარმოებისათვის. რაინდული მოვალეობების შეხსენება თორნიკეს აღარ სჭირდებოდა რადგანაც არაერთხელ აღინიშნა მისი ღირსება და გმირობა.

რაც არ უნდა საინტერესო იყოს, არსენ კათალიკოსთან საუბრის დროს თორნიკეს თვითონ გადაჰყავს საუბარი სულიერ პლანში. იგი ასე იწყებს თავის მართლებას:

„– არ შემიძლია ყოვლად სამღვდელოვ!
ვერ ვუღალატებ მაღალ მცნებასა!...
და ვერ უარვყოფ მსოფლიო კრების
დაკანონებულს სურვილს, ნებასა!...
აღარ შემშვენის, რომ ხელმეორედ
სისხლით შევღებო ჩემი ფარ-ხმალი.“

ბუნებრივია, ეს ყოველივე კათალიკოსმა იცოდა, მაგრამ რა აიძულებდა თორნიკეს, სასულიერო პირისთვის შეეხსენებინა სასულიერო მოვალეობები? იქნებ იმიტომ, რომ კათალიკოსი „ზეწოლას“ მიმართავდა და დათმობას არ აპირებდა სულიერი სიმართლის სასარგებლოდ.

რაც შეეხება ამ კამათის შედეგს, „და მეორე დღეს თორნიკ სარდალმა ისევ საომრად შეჰყარა ჯარი“, ეს უბრალოდ მორჩილება იყო, რადგან ჩვენ ვერ დავინახავთ თორნიკეს შეხედულებათა შეცვლას. ასე რომ ყოფილიყო, დიალოგის დროს მისი მსჯელობა თანდათან ნაკლებ დამაჯერებელი უნდა გამხდარიყო. ეს იმიტომ, რომ როცა გვაქვს ორი მტკიცებულება და ისინი ცალ-ცალკე აღებული დამაჯერებელნი არიან, ასეთ „შემთხვევაში უძ-

ლიერესმა უნდა გაიმარჯვოს, მაგრამ ისე, რომ მისი ძალა სუსტდება მისი მოწინააღმდეგე დებულების ძალის პროპორციულად“ *[იუმი, 1992: 123]*. თორნიკეს კი პირიქით, კათალიკოსის ყოველ არგუმენტზე უჩნდება საწინააღმდეგო და საფუძვლიანი პასუხი. მხოლოდ ბოლო მსჯელობას დატოვებს უპასუხოდ. ისიც იმიტომ, რომ არ იყო თორნიკეს აზრის საპირწონე, არამედ შესასრულებელი აუცილებლობის ემპერატივის შიაარსი ქონდა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ალანია, 1965: – ალანია ს., ქართული პოემა, თბილისი.

ასათიანი, 1988: – ასათიანი გ., საუკუნის პოეტები, თბილისი.

გაჩეჩილაძე, 1954: – გაჩეჩილაძე ა.,ა.წერეთლის ცხოვრება და შემოქმედება, თბილისი.

გოშაძე, 1983: – გოშაძე მ., ა. წერეთელი რევოლუციამდელ ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში, თბილისი.

იუმი, 1992: – იუმი დ., გამოკვლევა ადამიანის გონების შესახებ, თბილისი.

რჩეული.., 1989: – აკაკი წერეთელი, რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად, II, თბილისი.

რატიანი, 2006: – რატიანი ი., ლიტერატურის თეორია, XX საუკუნის ძირითადი მეთოდოლოგიური კონცეფციები და მიმდინარეობები, თბილისი.

ხალვაში, 2014: – ხალვაში ლ., ზოგადი ენათმეცნიერება, თბილისი.

Тимофеев, 1976: – Тимофеев Л., Основй теории литературы, М.

Бабенко, Казарин,2003: – Бабенко Л.Г., Казарин Ю.В., Лингвистический анализ художественного текста, М.

Хализев,2000: – Хализев В., Теория литературы. М.

Вахтин,1986: – Вахтин М., Литратно-критические статьи, М.

Маймин, Слинина,1984: **–** Маймин Е., Слинина Э., Теория и практика литературного анализа, М.

Malkhaz baladze
(Batumi, Georgia)

Dialogue and Fictional character
in “Tornike Eristavi” by Akaki Tsereteli

Summary

The development of critical realism was followed by the revival of epic traditions in the 19th century. The works of Akaki Tsereteli are distinguished accordingly. Epic works are characterized by dialogue structures, linguistic analysis of which clarify great abilities of forming fiction characters of Georgian epic genre.

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი
(თბილისი, საქართველო)

სამჭედლო ხელოსნობა, მჭედლობისა და რკინის კულტი ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელთა ყოფაში

ჯერ კიდევ ანტიკური ხანის მწერლების ცნობებიდან გამომდინარე, ცნობილი ხდება, რომ დასავლეთ კავკასიის მხარეში, დასავლურქართველური ტომების – ხალიბების, მესხების, მეგრელჭანების, სვანების და სხვ. სახელთან სპილენძისა და რკინის მოპოვება-დამუშავება იყო დაკავშირებული. დღესაც ინტერესს იწვევს ტერმინ ხალიბის წარმოშობა, ქართველური ხალხის დასახელებიდან თუ პირიქით, რკინის დასახელებიდან უნდა ყოფილიყო იგი წარმოქმნილი. თუმცა, ერთი ფაქტია, რომ ხალიბებს ანტიკური ხანიდან „რკინის გამომგონებლებად“ თვლიდნენ. ამავე დროს, ისიც ცნობილი იყო, რომ მეცნიერთა შორის კოლხეთი მეტალურგიის ერთ-ერთი უძველეს ცენტრად მოიაზრებოდა.

რაც შეეხება მეორე რეგიონს, ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის (ადიღების, ჩერქეზების, ყაბარდოელების, აბაზების, აფხაზების) მოსახლეობის სამეურნეო და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს, ხელოსნობის დარგი მჭედლობა წარმოადგენდა. XIX საუკუნემდე ეს დარგი შრომის იარაღების, საოჯახო ინვენტარის კეთებით მომსახურებას უწევდა და ადგილობრივი მოსახლეობის მოთხოვნებს აკმაყოფილებდა. მართალია, კავკასიის ხალხთა ყოფაში ეს დარგი სპილენძის, რკინის და ოქრო-ვერცხლის მჭედლობის სახით იყო წარმოდგენილი, მაგრამ, დღეს ჩვენ მხოლოდ რკინის წარმოებას და მასთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებზე გვექნება საუბარი.

ამ რეგიონში, ჩრდილო და სამხრეთ-დასვლეთ კავკასიაში, ძველმა ოსტატებმა კარგად იცოდნენ თვითნაბადი სახით მოპოვებული რკინის საბადოს დნობა.

ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხთა სამჭედლო საქმეზე მწირი წყაროები არსებობს, მიუხედავად ამისა, ამ მცირე ცნობებიდანაც კარგად ჩანს, რომ რეგიონის სამეურნეო საქმიანობაში მეტალურგიას ოდესღაც საკმაოდ გამორჩეული ადგილი უნდა სჭეროდა. უდაოა ისიც, რომ მჭედლობა, უპირველეს ყოვლისა მჭიდროდ მიწათმოქმედებასთან იყო დაკავშირებული, თუმცა, მესაქონლეებსაც სჭირდებოდათ ცხენებისათვის ნალები, დასადაღად შანთები, მაკრატლები, რომლებიც საქონლის საკუთრების ნიშნების დასადებად გამოიყენებოდა და რაც მთავარია, საოჯახო ინვენტარი.

ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელთა სამჭედლო, წნულ, საშუალო ზომის, ერთოთახიან ნაგებობას წარმოადგენდა, გარედან და შიგნიდან თიხით შელესილს. სახურავი თივით იყო დახურული.

ზოგჯერ ფასადის კედლის უქონლობის გამო, ღამით მას ცალკე დაწნულ კედელს აფარებდნენ. შენობის მშენებლობაში მამაკაცები იღებდნენ მონაწილეობას, ქალებს კი, მხოლოდ კედლების თიხით შელესვას ანდობდნენ. სამჭედლოში შუა ადგილზე იდგა ქურა, თავისი საბერველით. გვერდზე, ხის მაგარ ჯირკზე გრდემლი იყო დამაგრებული. საბერველი თიხის ტყავისაგან კეთდებოდა, რომლითაც მუშაობა მძიმე საქმედ ითვლებოდა. ჩვეულებრივ, საბერველით ან შემკვეთი ან მჭედლის მოწაფეები იქცნენ დაკავებულნი. მჭედლის ინსტრუმენტებს სხვადასხვანაირი სიდიდის ჩაქუჩი, მარწუხი, სატეხი, ქლიბები და სხვ. შეადგენდა. ნაგებობისა და სამჭედლოს მოწყობის შემდეგ, მონაწილე მამაკაცები სამჭედლოს გახსნაში ეხმარებოდნენ მჭედელს. გახსნის დღისათვის მეზობელი სოფლებიდანაც იწვევდნენ მამაკაცებს. ჩვეულებისათვის ცხვარს კლავდნენ. სადილის შემდეგ მოწვეული სტუმრები სამჭედლოს ეზოში სხდებოდნენ. მჭედელს მათ იქ ყოფნაში რაიმე მცირე ნივთი (უმეტესად ნალი) უნდა დაემზადებინა. ნალს ერთ კუთხეში კედელზე მუდმივად მიამაგრებდნენ, რომ სამჭედლო ავი თვალისაგან დაეცვა. შემდგომში სამჭედლოს ამ კუთხეს მჭედლის გარდა ვერავინ მიუახლოვდებოდა.

სამჭედლოს მარცხენა მხარეს ნედლი მასალა, ცეცხლისათვის შეშა და მთაში მოპოვებული ნახშირი ეწყო. ცნობილია, რომ ჩრდილო კავკასიელები გრდემლს თვითონ ვერ აკეთებდნენ, ამიტომ გამზადებულს ყიდულობდნენ. როგორც ჩანს, ჩრდილო კავკასიელებს, ადგილობრივი მჭედლების ნაკეთობები აკმაყოფილებდათ, თუმცა, ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ისინი დახვეწილი არ უნდა ყოფილიყო. მჭედლები სასოფლო-სამეურნეო იარაღებიდან – გუთნის სახნისებს, ნაჯახებს, თოხებს, ცელებს, სატეხებს და მრავალ სხვა ინსტრუმენტს აკეთებდნენ. ამიტომ მჭედელი და მჭედლობა მოსახლეობაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა და ყოფაში გამორჩეული ადგილი ეკავა. მჭედელი პატივისცემით სარგებლობდა და გარკვეული ყურადღების ქვეშაც იმყოფებოდა. იგი მოწაფეებსაც ზრდიდა. ძველად შრომის იარაღებში მოსახლეობა ნატურით იხდიდა საფასურს. მჭედელთან მიჰქონდათ შეშა, ნახშირი, რკინა და სხვ. ადრეულ ხანაში სამჭედლო საქმე უმეტესად მამიდან შვილზე ან ახლო ნათესავზე გადადიოდა მემკვიდრეობით. თუმცა, XIX ს-ში მჭედელს რაც უფრო მეტი მოწაფე ჰყავდა, მით უფრო იყო დაფასებული. სწავლის დასასრულს მასწავლებელი თავის მოწაფეს აუცილებელ ინსტრუმენტებს გადასცემდა სადღესასწაულო ფორმით და ოსტატად აცხადებდა. დღესასწაული სწავლის დასრულებას ეძღვნებოდა, რომელიც მოწაფის ვალდებულებას შეადგენდა.

ლ. ლავროვის ***[Лавров, 1955: 27],*** ე. ალექსეევას ***[Алексеева, 1971: 113],*** ე. კუშევას ***[Кушева, 1963: 1959]*** ნაშრომებიდან გამომდინარე ჩრდილო კავკასიელი მთიელების საქმიანობაში კარგად ფასდებოდა მჭედლობა. ამიტომაც, სამჭედლო საქმე, საოჯახო ნატურალური მეურნეობიდან უკვე შუასაუკუნეებშივე უნდა გამოყოფილიყო. სოფლებს საზოგადო მჭედლები ემსახურებოდნენ. ადიღების, ჩერქეზების, ყაბარდოელების, აბაზების სპეციალურ სამჭედლო ნაგებობებს „ჟი“, „ჟირა“ ეწოდებოდა ***[Меретуков, 1965: 97-98].*** საზოგადოებრივ სამჭედლოებს სოფლის ცენტრში აგებდნენ.

ამდენად, უნდა ვიფიქროთ, რომ XVIII საუკუნეში საზოგადოებრივი სამჭედლოები უკვე მრავლად უნდა ყოფილიყო, სხვადასხვა სოფლებში. მჭედელს შემკვეთი აძლევდა შეშას და ნახშირს. ამავე დროს, შეკვეთილი ნივთის გაკეთების პერიოდში მას უნდა მოხმარებოდა. ცნობილი ხდება, რომ თვითნაბად ნედლეულს ისინი ერთ ადგილზე აგროვებდნენ და ძლიერ ცეცხლს უკიდებდნენ. მაღალ ტემპერატურაზე ნედლეული დნებოდა, თუმცა, სუფთა არ იყო. მიუხედავად ამისა, ისინი ამ რკინის ზოდებისაგან აუცილებელ ნივთებს ამზადებდნენ.

ცხადია, სამეურნეო ყოფაში მნიშვნელოვანი როლისათვის, მოსახლეობაში მეტალმა და მისმა დამმუშავებელმა ერთნაირად დაიმსახურა თაყვანისცემა.

ე. ვეიდენბაუმის ვარაუდით, რკინა ჩრდილო კავკასიის დასავლეთ მთიელებში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა, ამასთან ჩვეულებებში მჭედლებიც ზებუნებრივ არსებებად ითვლებოდნენ ***[Вейденбаум, 1877: 298].***

სამჭედლოს ზებუნებრივი ღვთაება და მჭედლის მფარველი ადიღებში, ყაბარდოელებში, ჩერქეზებსა და აბაზებში „ტლეფშინ“ იყო ***[Кунижева, 1974: 252].***

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ჩრდილო კავკასიის ხალხებში სამჭედლოში გრდემლთან სასამართლო პროცესიც ეწყობოდა, ფიცის დადების სახით. აქ დადებული ფიცი მართლად და ურღვევად ითვლებოდა.

აბაზების წარმოდგენაში რკინა და ის წყალი, რომელსაც მჭედელი მეტალის გასაციებლად იყენებდა, მაგიური თვისებების მატარებელი იყო. ამიტომ, ამ წყალს, ჩვეულებრივ წყალს უმატებდნენ და მასში ავადმყოფ ბავშვებს აბანავებდნენ. ამ წლით მოსახლეობა შინაურ ცხოველებსა და ფრინველებსაც კურნავდა ***[Кунижева, 1974: 253].***

გარდა არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალებისა, ხალხის მიერ შექმნილ ზეპირ გადმოცემებში მჭედელი ქურუმიც, ექიმბაშიც, მოსამართლე, შემრიგებლის როლის შემსრულებელიც იყო. თვით სამჭედლოს ღვთაება ტლეფშიც ამ გადმოცემებში საკ-

მაოდ ძლიერ ღვთაებად იყო წარმოდგენილი. სწორედ, ამ მასალებმა საშუალება მისცა ლ. ლულიეს ***[Люлье, 1927: 27]*** და ხან-გირეის ***[Хан-Гирей, 1974: 176]***, რომ ტლეფში ძლიერ მფარველად ეღიარებინათ. აქედან გამომდინარე, მჭედელი, თითქმის მთელს ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებში კულტის მსახურად, ქურუმად იქნა მიჩნეული, რომელიც მსხვერპლშეწირვასაც უძღვებოდა.

როგორც დავინახეთ, ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობაში რკინის, სამჭედლოს და მჭედლის როლის გამო, ამ დარგის საწარმოო კულტიც შეიქმნა. რკინა უკვე არა მარტო ავადმყოფების მოსარჩენად თუ სასამართლო განჩინებაში, არამედ, ეჭვმიტანილის გამამართლებელ ან პირიქით, გამოსავლენ „გამასუფთავებელი“ ფიცისათვის და დაწყევლის დროსაც გამოიყენებოდა. დამნაშავე, რომელმაც ესა თუ ის დანაშაული ჩაიდინა, მომჩივანი მას გრდემლთან მდგარი, ტლეფშის დახმარებით წყევლას უგზავნიდა. ამით დამნაშავესა და მის ნათესავებში შიშს თესდა. წყევლის ყველას ეშინოდა, რადგან მისგან განთავისუფლებისათვის, დანაშაულის გამოსყიდვისათვის მთელი სიცოცხლე ღვთაების ვალის გადახდას ანუ დამწყალობებას მოუნდებოდა. კავკასიელი ხალხის წარმოდგენით, მაგიურ, წმინდა სამჭედლოში დაწყევლა ყველაზე მძიმე სასჯელად ითვლებოდა. ზემოთქმულიდან გამომდინარე რკინისა და მჭედლის როლი აშკარად თანდათან იზრდებოდა. იგი საქორწინო (კერიის ჯაჭვის ზიარება, ხმლების ქვეშ წყვილის გატარება და ა.შ.) და დაკრძალვის ჩვეულებებშიც (რკინა ბოროტი სულების განსადევნად გამოიყენებოდა) დაფიქსირდა.

უნდა ვივარაუდოთ, რომ სწორედ შუასაუკუნეებიდან (XVI) საქართველოს ტერიტორიაზე უმეტესად ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიიდან ტალღობრივად ჩამოსახლებულ მოსახლეობას სამჭედლოს, რკინისა და მჭედლის პატივისცემა, ამავე დროს სახელწოდებებიც „აჟი“, „აჟიირა“ ჩრდილოეთიდან უნდა ჩამოეტანა.

საქართველოში, სადაც სპილენძის მეტალურგია ჩვენს ერამდე IV ათასწლულიდან, ხოლო რკინის მეტალურგია, ჩვენს ერამდე II ათასწლეულიდან იყო ცნობილი და ეს დარგები საკმაოდ მაღალ დონეზე იყო განვითარებული, აქედან გამომდინარე, შემოჭრილ მოსახლეობას ადგილზე უფრო კარგი და დახვეწილი შრომისა თუ სხვა იარაღები უნდა დახვედროდა. ნ. მარი კავკასიელ ხალხთაგან სპილენძისა და რკინის მჭედლობის დარგში პირველობას ქართველურ ტომებს ანიჭებდა, რომლებიც რკინას ცის სიმბოლოდ მიიჩნევდნენ ***[Марр, М.-Л., 1938]***. ამიტომ, ცხადია, თანდათან, მათი შრომისა თუ სხვა იარაღების დამზადების საჭიროება უნდა მოსპობილიყო. მაგრამ, მათში იმდენად ძლიერი იყო სამჭედლოსა და რკინის კულტი, რომ „ჟიირა“ (სამჭედლო) XX საუკუნეშიც „საკულტო“ კერად დარჩა. აფხაზებისათვის, რომელთათვისაც

მატერიალური რელიგიური ძეგლები დამახასიათებელი არ გახლდათ, იგი მაინც ერთადერთ ცენტრად უნდა ჩაითვალოს. აჟიირა ნხა (სამჭედლო სალოცავი) ოთხ ბოძზე გადახურული საშუალო ზომის ფარდული იყო, რომელსაც კედლები არ ჰქონდა სახურავის ქვეშ, ცენტრში სიმბოლური სამჭედლო იყო გამართული. გადაჭრილ მსხვილ, ხის კუნძზე გრდემლი და მჭედლებისათვის საჭირო რამდენიმე სამუშაო იარაღი იყო მოთავსებული. მისი ღვთაება „შაშვი“, დიდი ოჯახის რღვევის შედეგად წარმოშობილი პატრონიმიული ორგანიზაციის (ძმათა ოჯახების) მფარველი და დამცველი ღვთაება გახდა.

ჩვენი საველე მასალების თანახმად აფხაზურ პოლითეისტურ რწმენა-წარმოდგენებში „აჟიირა ნხამ“ და მისმა ღვთაებამ „შაშვ ახ დუმ“ (აფხ. „ახ დუ“ = თავი დიდი, ანუ ე.ი. შაშვი დიდი, სამჭედლოს თავში მდგომი) ჭეშმარიტად გამორჩეული ადგილი დაიკავა. წარსულში ნამდვილი მჭედელი, ახლა მკურნალი, ქურუმი, მოსამართლე გახდა. მომჩივანი სამჭედლოს წინ ფიცს დებდა და თავის სიმართლეს საჯაროდ ადასტურებდა, რადგან სიცრუის თქმას ვერავინ ბედავდა.

აქვე უნდა ითქვას, რომ ჩამოსახლების შემდეგ აფხაზებმა, ქართველებთან კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის ნიადაგზე, ამ საკულტო რიტუალს ახალი ჩვეულებები დაუმატეს. მათ ქართველების (მეგრელების) მსგავსად „შაშვ ახ დუს“ ე.ი. სამჭედლოს ლოცვის დღედ ახალი წლის დამდეგი დღე აირჩიეს ***[ბახია-ოქრუაშვილი, 2010; ბახია-ოქრუაშვილი, 2011]***. ქართველების მსგავსად ღვინით სავსე ქვევრი სამჭედლოს ერთ კუთხეში დაფლეს. გარდა ამისა, აფხაზთა ორივე რეგიონში, აბჟუასა და ბზიფში მეგრული „ხეხუჯის“ (ხელ-მხარის ლოცვა) ლოცვაც გაავრცელეს, მხოლოდ შეცვლილი „ხეჩხვამა“ ტერმინით, რაც იგივე მეგრულად ხელის დალოცვას აღნიშნავს ***[Чурсин, 1957: 73]***. ქართველი (მეგრელი) მჭედლები წმ. სოლომონს სამჭედლოს ღვთაებას საკუთარი „ხეხუჯის“ ე.ი. ხელ-მხარის დალოცვას შესთხოვდნენ ***[მაკალათია, 1941: 228-229]***.

ის, რომ აფხაზები შაშვს ზვარაკად უსათუოდ დაკოდილ თხას უძღვნიდნენ, მათ ჩრდილოეთიდან ჩამოსახლებას ადასტურებს, რადგან მთიელ მესაქონლე ხალხში თავდაპირველად სწორედ თხები ჭარბობდნენ.

აფხაზეთში გავრცელებული სამჭედლოს ღვთაების პატივისცემას, ავტორები გ. ჩურსინი ***[Чурсин, 1957: 64-106]***, ი. აჯინჯალი ***[Аджинджал, 1969: 215-275]***, შ. ინალ-იფა ***[Инал-ипа, 1965: 265-273]***, ლ. აკაბა ***[Акаба, 1967: 42-43]*** და ბევრი სხვა ავტორი ხელოსნობის ამ დარგის სიძველეს უკავშირებენ. მათი ვარაუდით, XVIII-XIX სს-ში აფხაზებში მრავალი სამჭედლო მოქმედებდა და შრო-

მის იარაღები მზადდება, თუმცა, თანდათან დარგის მოშლამ, სამჭედლო მხოლოდ რელიგიურ საკულტო ნაგებობად აქცია.

ცხადია, ჩამოსახლების შემდეგ აფხაზებისათვის ცნობილი გახდა საქართველოში ტყვია-თუთიის მეტალების ადგილსამყოფელი მთა ხიმცა და ძიშრა, რომლებიც თავისი სიმდიდრით გამოირჩეოდნენ. ისიც ფაქტია, რომ ამავე რაიონის ერთ-ერთ ხეობას მათ „ხაბვე“ უწოდეს, სადაც თავის დროზე, ძველი და მრავალი გამოსადნობი ქურები იპოვეს არქეოლოგებმა ***[Инал-ипа, 1965: 266].*** ჩვენი ვარაუდით „ხაბვე“-ში სწორედ ხალიბები უნდა ვიგულისხმოთ (ხაბ=ხალიბი, ვე=ხალხი, ადამიანები, ე.ი. „ხალიბები“).

ამრიგად, ქრისტიანული რელიგიის შედეგად ქართველებში ეს კულტი ადრევე დაიკარგა. XIX საუკუნის ბოლოს არც აფხაზებში და არც ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში როგორც სამეურნეო მნიშვნელობის ნაგებობა აღარ არსებობდა, თუმცა, აფხაზებმა სამჭედლოს იმიტაცია, სიმბოლო და კულტი XX საუკუნეშიც შემოინახეს.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ბახია-ოქრუაშვილი, 2010: – ბახია-ოქრუაშვილი ს., აფხაზთა ეთნიკური პრობლემები, თბილისი.

ბახია-ოქრუაშვილი, 2011: – ბახია-ოქრუაშვილი ს., აფხაზთა ეთნოგრაფია, თბილისი.

მაკალათია, 1941: – მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი.

Аджинджал, 1969: – Аджинджал, Из этнографии Абхазии, Сухуми.

Алексеева, 1971: – Алексеева Е.П., Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии, Москва.

Акаба, 1967: – Акаба Л.Х., О некоторых религиозных пережитках у абхазов, Современное абхазское село, Тбилиси.

Вейденбаум, 1877: – Вейденбаум Е., Заметки об употреблении камня и металла у кавказских народов. Известия Кавказского отдела Русского географического общества, т. IV, №5.

Инал-ипа, 1965: – Инал-ипа Ш.Д., Абхазы, Сухуми.

Кунижева, 1974: – Кунижева Л.З., Из истории обработки метала у абазин (XIX в.). Из истории Карачаево-Черкесии вып. VII, серия историческая, Черкесск.

Кушева, 1963: – Кушева Е., Народы Северного Кавказа и их связи с Россией в XVI-XVIII вв, Москва.

Лавров, 1955: – Лавров Л.И., Адыги в раннем средневековье. Сборник статей по истории Кабарды, вып. V, Нальчик.

Марр, 1938: – Марр Н.Я., О языке и истории абхазов, Москва-Ленинград.

Меретуков, 1965: – Меретуков М.А., Кузнечное ремесло у адыгов в XIX в. Ученые записки адыгейского НИИ, т. IV, Майкоп.
Чурсин Г.Ф. 1957: – Чурсин Г.Ф., Материалы по этнографии Абхазии, Сухуми.

Salome Bakhia-Okruashvili
(Tbilisi, Georgia)

Blacksmith Craft, Cult of Blacksmith Craft and Iron in the Every- day life of the North-Eastern Caucasians

Summary

The North-Eastern Caucasians paid special and great attention to metallurgy in their economy. Blacksmiths played a significant role in the every – day life of the population. They forged the instruments of labor for agriculture and stock breading. They also made tools for family, household use. If from the beginning smithy and blacksmith craft had only economic function, later, in the 19th century it gained religious meaning. Patron deity of iron, blacksmiths and smithy for Kabardians, Cherkess, Abazins and Adygheans was "Tlepshi" and for Abkhazians "Shashv Akh Du".

The festival of "Tlepshi" and for Abkhazians "Shashv Akh Du" was once in a year. The obligatory sacrifice of the deity was emasculated goat. Smith prayed to his patron deity for health and well-being of him and his family.

Besides all these, blacksmith and smithy participated in traditional law. Smithy and anvil was a place of "purifying" oath. Iron and smithy iron had a special role in the marital, burial and domestic rituals.

ლია გაბუნია, გურამ გაბუნია
(ქუთაისი, საქართველო)

ქუთაისის სასულიერო სემინარიის საბიბლიოთეკო ცხოვრება

ქალაქი ქუთაისი XIX საუკუნის დასაწყისში დასავლეთ საქართველოს ცენტრად ითვლებოდა, მაგრამ ტემპი, რითაც შეიძლებოდა ამაღლებულიყო კულტურისა და ეკონომიკის დონე, დროის მოთხოვნის შესაბამისად ვერ ვითარდებოდა. ყოველგვარი ინიციატივა, რომელსაც ქალაქის მოსახლეობა იჩენდა ცხოვრების დონის ასამაღლებლად, „მკაცრი ცენზორის, რუსეთის თვითმპყრობელობის თვალსაწიერს ვერ ასცდა" ***[ახვლედიანი, 2007: 17].*** ამიტომ სრული შეზღუდვა მოხდა ეროვნული საქმეების კეთებისა, მაგრამ გამოჩნდნენ ადამიანები მაღალი სულითა და შეგნებით აღჭურვილნი, რომლებიც ქუთაისში თანდათან აღვიძებდნენ მასებში ეროვნულ სულისკვეთებას. ძლიერდებოდა მსჯელობა: ლიტერატურაზე, ხელოვნებაზე,ასე მწიფდებოდა აზრი მაღალი და დაბალი ფენების განათლების წინსვლის შესახებ. „სიბნელე რომელიც მეფის რუსეთისაგან საქართველოს ანექსიის პირობებში შეიქმნა, უნდა დაძლეულიყო, ასეთი იყო ეპოქის მოთხოვნა" ***[ახვლედიანი.. 2007: 17].*** „რუსული კოლონიური პოლიტიკის პირობებში ეროვნულმა კადრებმა აღზრდის ერთადერთ გზად საგანმანათლებლო ქსელის შექმნა-განვითარება მიიჩნიეს. ქართველი მამულიშვილების ხელმძღვანელობითა და მცდელობით ქუთაისში ამ მნიშვნელოვან საქმეს ხანგრძლივად ემსახურებოდა ქართული სკოლა-გიმნაზიის, რეალური, წმინდა ნინოს სასწავლებლის, გაბრიელ ეპისკოპოსის ქალთა გიმნაზიის, სასოფლო-სამეურნეო სკოლის,სასულიერო სემინარიის კოლექტივები.

ქართულმა ქუთაისურმა ინტელიგენციამ რომელიც თითქოს ცალი თვალით უყურებდა ქვეყნის წინსვლას, გამოიღვიძა. ამ დროს უამრავი სკოლა გაიხსნა ქუთაისში. თუმცა უჭირდა ქართულ სკოლას სწავლის პროცესის ქართულად განხორციელება. რადგან განათლება პედაგოგებს რუსულად ჰქონდათ მიღებული და ტერმინოლოგია, სწავლის მეთოდი, სახელმძღვანელოები, რომელსაც ისინი იყენებდნენ მხოლოდ რუსული სკოლებისათვის იყო გამოსადეგი. ამას ზედ ერთვოდა კოლონიური ჩაგვრის რთული და მოუწესრიგებელი დამოკიდებულება. ასეთ ატმოსფეროში იგვიანებდა სასულიერო სემინარიის დაარსება ქუთაისში, რომლის გახსნისათვის ბრძოლა დიდი ხნის განმავლობაში მიმდინარეობდა.

ბოლოს და ბოლოს XIX საუკუნის 30-იან წლებში კვლავ აღიძრა საკითხი ქუთაისში სასემინარიო კლასების გახსნისათვის. 1894 წლის 18 სექტემბერს იმერეთის ეპიკოპოსის გაბრიელის ინიციატივითა და ხელმძღვანელობით გაიხსნა სასულიერო სემინარია.

საჭიროება მოითხოვს აქ გაბრიელ ეპიკოპოსის შესახებ რამდენიმე სიტყვა ითქვას. იმ პერიოდის ჟურნალ-გაზეთები აჭრელებული იყო წერილებით გაბრიელის შესახებ, მაგრამ ალბათ უფრო სრულყოფილად, მოწესრიგებულად და მონდომებით მისი პიროვნება დახატული არავის ჰყავს, ვიდრე ეს მღვდელმა მელიტონ კელენჯერიძემ მოგვაწოდა წიგნად „გაბრიელ ეპისკოპოსი" 1913 წელს და პროფესორმა ავთანდილ ნიკოლეიშვილმა წიგნში „გაბრიელ ეპიკოპოსი (ქიქოძე)". იმერეთის ეპარქიაში გაბრიელის საეპისკოპოსო მოღვაწეობამ, თანამედროვეთა დახასიათებით, არნახული ნაყოფი გამოიღო. „არა მგონია რომ რომელიმე მწყემს-მთავრის მოქმედებას არამც თუ ჩვენში, არამედ ევროპაშიაც მოეტანოს სამწყსოსთვის იმაზედ უნაყოფიერესი შედეგი, რომელიც შესძღვნა იმერთა ერსა განსვენებულმა მღვდელ-მთავრის ოცდათხუთმეტი წლის თავდადებულმა მოღვაწეობამ. ხალხი დაემსგავსა მეტ-ნაკლებობით თავის მწყემსთ-მთავარს... განსაკუთრებულ მზრუნველობას იჩენდა გაბრიელი ხალხის სწავლა-განათლებისადმი. მისი თაოსნობით დასავლეთ საქართველოში ასზე მეტი სამრევლო სკოლა და მრავალი ბიბლიოთეკა გაიხსნა. მისივე ხელმძღვანელობით ქუთაისში 1890 წელს დაარსდა ქალთა სასწავლებელი, შემდეგ სასულიერო სემინარია და სემინარიის უნიკალური ბიბლიოთეკა" ***[ნიკოლეიშვილი, 1990: 16-17].*** მალე სემინარიაში დაიწყო სწავლა. თავდაპირველად სემინარიაში ისწავლებოდა შემდეგი საგნები:1. საღვთო წერილი, 2. რუსული სიტყვიერება, 3. ლათინური ენა, 4. სამოქალაქო ისტორია, 5. მათემატიკა, 6. ქართული ენა, 7. სლავური გალობა, 8. ქართული გალობა, მოწაფეები კვირაში სულ 58 საათით იყვნენ დატვირთულნი ***[ქსცა. ფ. 5, ს. 144, ფურ. 4]*** წარმოდგენილი საგნებიდან ყველაზე დაჩაგრული და დამცრობილი მდგომარეობა ქართულ ენას ეჭირა. მისი არსებობა კვირაში შემოიფარგლებოდა მხოლოდ ორი საათით. ქრისტიანულ სარწმუნოებას საქართველოში მეფის რუსეთის რეაქციულმა ძალებმა სწორედ რომ დათვური სამსახური გაუწია. ისინი გეგმაზომიერად ცდილობდნენ, რომ ძველი ტრადიციული სარწმუნოება კი არ შეეყვარებინათ დამონებული ქვეყნების ახალგაზრდებისათვის, არამედ მშობლიური ენის ასეთი შევიწროებისა და დევნის გამო შეეძულებინათ მათთვის ჩვენი მართლმადიდებლური სარწმუნოება და მისი ქვეშევრდომები და ამით სწორი გზიდან აეცდინათ ისინი. ამის მაგალითები მრავლად იყო სემინარიაში, რაც გამოიხატებოდა აგრეთვე შემზარავი ინსტრუქციების ჯერ გამოცემით და შემდეგ მისი მონურად მორჩილების მოთხოვნაში.

ახალგაზრდებს ჩამორთმეული ქონდათ ქართულად საუბრის უფლება და ამ ფონზე საგნებიც გაუგებარ ენაზე ეკითხებოდათ. ვაი პედაგოგები (ისინი ძირითადად რუსები იყვნენ) ურთულე-

სი დოგმატური ფრაზების დაზეპირებით, გულის გამაწვრილებელი ურთულესი დესპოტური რეჟიმით, გაუგონარი მასშტაბის დაბეზღებით, ყველაფერი ადამიანურის აკრძალვით, ქართული ენისა და კულტურის დევნით, საქართველოსა და მისი ეკლესიის ისტორიის აშკარა უპატივცემილობითა და უგულვებელყოფით, აიძულებდნენ ახალგაზრდებს გაურკვეველ მდგომარეობაში ყოფნას. აქ სწავლა ახალგაზრდებისათვის სულის წრთვნისა და ცოდვათა განწმენდის საშუალება კი არ იყო, არამედ ტანჯვა-წამება. აქედან გამომდინარე, სასულიერო სემინარია თავის თავდაპირველ კეთილშობილურ ფუნქციას სრულად ვერ ასრულებდა. ის მიზანი, რაც მისი გახსნისას გაბრიელ ეპისკოპოსს ჰქონდა, წლების განმავლობაში თანდათანობით კარგავდა თავის პირვანდელ დანიშნულებას ***[გაბუნია, 2006: 99].***

მიუხედავად ასეთი შევიწროებული მდგომარეობისა, რომელშიც ქართული ენა იყო ჩაყენებული, რა დღეშიაც ქართველი ახალგაზრდები იმყოფებოდნენ, იგი მაინც რჩებოდა ქრისტიანული სარწმუნოების თეორიული და პრაქტიკული ცოდნის გავრცელების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ცენტრად დასავლეთ საქართველოში და ამას განაპირობებდნენ ძირითადად ის ადამიანები, რომლებიც გვევლინებიან იმ პერიოდის ამაღორძინებლებად, მოსწავლეთა მაგალითად და მათ სათაყვანებელ პიროვნებებად. მაგალითად, დიდ საქმეს აკეთებდა გაბრიელ ეპისკოპოსის, ანუ გერასიმე ქიქოძის ავტორიტეტი, მღვდელი მელიტონ კელენჯერიძე, რომელმაც 1894 წელს დაასრულა კიევის სასულიერო აკადემია ღვთისმეტყველების კანდიდატის ხარისხით. იგი იმავე წელს დაინიშნა ქართული ენის მასწავლებლად, მასვე შეუთავსეს მათემატიკის მასწავლებლობაც. მელიტონმა სხვა სამუშაოებთან ერთად მოამზადა რამდენიმე სახელმძღვანელოც. დროდადრო პედაგოგები იცვლებოდნენ მაგრამ დესპოტური თვისებებით ცნობილი რუსი პედაგოგები მოსწავლეებს სისხლს უშრობდნენ. დროდადრო, მამობრივი გულისა და საქმის ნამდვილი პედაგოგები ცვლიდნენ და ახალგაზრდებს მდგომარეობას უმსუბუქებდნენ ***[გაბუნია, 2006: 101].*** მაგრამ სასულიერო სემინარია არსებობდა- მთავარი ეს იყო.

ყველა უარყოფითს თან ახლავს დადებითიც, სწორედ ამ დადებითებისათვის ღირდა სულიერი და გონებრივი ფენომენის- სასულიერო სემინარიის არსებობა ქუთაისში. „აღსანიშნავია ისიც რომ დროთა განმავლობაში სემინარიის სასწავლო გეგმამ განიცადა მცირეოდენი ცვლილებები. სასწავლო საგნების გაფართოებისა და კლასების შემცირების მხრივ. თუმცა ეს ყველაფერი მოსწავლეთა დიდი ძალისხმევით იქნა შემოღებული, სასწავლო პროგრამაში შეიტანეს, ბერძნული და ლათინური,შემდეგ კი ფრანგული და გერმანული ენები ***[ახვლედიანი, 2007: 150].*** მაგრამ ეს ყველაფერი

მოგვიანებით, მოსწავლეთა რევოლუციური გამოსვლებისა და უზარმაზარი ძალისხმევის შემდეგ, ყოველივე ამისათვის დიდხანს იწვალეს სემინარიელთა მოწინავე, საღი აზროვნების ახალგაზრდებმა.

ქუთაისის სასულიერო სემინარიის სასწავლო პროცესის მაღალ დონეზე წარმართვისათვის აუცილებელი იყო სხვა მრავალ საქმეთა შორის ყურადღებით არჩეულიყო, სასწავლო თუ დამხმარე ლიტერატურა. ესე იგი წესრიგში უნდა ჩამდგარიყო ბიბლიოთეკა. თავდაპირველად მან არსებობა რამდენიმე კეთილ ადამიანთა ძალებით შემოწირული იმ აუცილებელი ლიტერატურით დაიწყო, რომელსაც ბიბლიოთეკას ნამდვილად ვერ დავარქმევდით. მაგრამ დრო გადიოდა, ბიბლიოთეკა წიგნებით ივსებოდა და ძალიან მალე ის ქალაქის სხვა სკოლათა ბიბლიოთეკებს შორის ერთ-ერთი პირველი გახდა. თავდაპირველად მას წიგნებით ამარაგებდა თბილისის სასულიერო სემინარია.

საარქივო მასალების საფუძველზე შეიძლება გამოვყოთ რამდენიმე საინტერესო სახელმძღვანელო წიგნი, რომელიც გარკვეულ საგანთა შორის მნიშვნელოვან ადგილს იჭერდა: მაგალითად სემინარიის მოსწავლეები სწავლობდნენ იმ პერიოდისათვის მნიშვნელოვან საგანს „ლოგიკას", ანუ ვლადისლავიევის „ლოგიკას". ეს წიგნი სემინარიაში იყო მხოლოდ ოთხი ცალი. დიდაქტიკას სწავლობდნენ ს. მიროპოლსკის „ზოგადი დიდაქტიკით", რომელიც ცხრა ცალი ჰქონდა სემინარიის ბიბლიოთეკას, რუსული სიტყვიერების თეორიისათვის 14 ცალი წიგნი არსებობდა, ეს იყო ბელორუსოვის **„სიტყვიერების თეორიის სახელმძღვანელო"**, დამხმარედ იყენებდნენ სმირნოვის **„სიტყვიერების თეორიას"** (სულ 16 ცალი). ფიზიკაში – ვ. მარაევიჩის **„ფიზიკა" (**სახელმძღვანელო, 16 ცალი). ბერძნულ ენაში – ორლოვსკისა და ფომინსკის **„ბერძნული ქრესტომათია"** (ტომი I, გამოცემა მე-5), აგრეთვე **„დემოსთეონის სიტყვიერება**" (ტომი I), პლატონის **„აპოლოგია", „კრიტონი და ფედონი",** დამხმარედ – ა. კეისმანის ბერძნულ-რუსული ლექსიკონი 15-15 ცალი. ლათინურ ენაში ი. პომიალოვსკის "რომაელი ქრისტიანი მწერლების რჩეული ნაწერები IX საუკუნემდე", დამხმარედ – შულცის **„ლათინურ-რუსული ლექსიკონი",** 20 ცალი, სემინარიას გერმანულ და ფრანგულ ენებშიაც ქონდა ლექსიკონები, კერძოდ მაკაროვის გერმანულ-რუსული და ფრანგულ-რუსული ლექსიკონები. აქვე ავღნიშნავთ, რომ სემინარიელებს ჰქონდათ სურვილი ახალი უცხო ენები შეესწავლათ. როგორც საარქივო მასალებიდან ჩანს სემინარიაში ისწავლებოდა რუსული და ქართული ენების, გარდა, ლათინური და ბერძნული ენები. როგორც ზემოთაც ავღნიშნეთ, 1897 წელს მოსწავლეებმა თხოვნით მიმართეს სემინარიის გამგეობას მოეწყოს მათთვის გერმანული და ფრანგული ენების

სწავლება იმავე წლის 23 სექტემბერს, გამგეობამ თავის პედაგოგიურ სხდომაზე იმსჯელა ამ საკითხის ირგვლივ. რექტორმა ბენიამინ ბორნუკოვმა გამოთქვა აზრი, რომ გამგეობამ უნდა იშუამდგომლოს სინოდის წინაშე, რომ სასულიერო სემინარიის მოსწავლეებს დართოდათ ნება გერმანული და ფრანგული ენების სწავლებისა. მაგრამ არავის ადარდებდა მოსწავლეთა თხოვნა და სურვილი. დრო მიდიოდა, ძველი ენები კვდომას განიცდიდნენ, ახალგაზრდებს სიახლეები იზიდავდა, ამან გული გაუტეხათ სწავლაზე, ისედაც რევოლუციური სულით დატვირთული ატმოსფერო ახლა უფრო მეტად დაიმუხტა ბრძოლის სურვილით. ეს და სხვა მრავალი ფაქტორი გახდა შემდგომში დიდი რევოლუციის მოხდენისა სასულიერო სემინარიაში, რომელიც მისი დახურვის მიზეზიც გახდა.

1901-1902 წლებში სემინარიაში სულ 207 მოსწავლე სწავლობდა. XX საუკუნის დასაწყისში სემინარიაში ფართო გაქანება მიიღო რევოლუციურმა მოძრაობამ. საქართველოს სხვა სასულიერო სასწავლებლებს, არც ქუთაისის სასულიერო სემინარიის მოწაფეები ჩამორჩნენ. როგორც საარქივო მასალებით ირკვევა ***[ქსცა, ფ. 5, ს. 144, ფურ. 5],*** სემინარიაში არსებობდა **„ქუთაისის სემინარიის სოციალ-დემოკრატიული ჯგუფი. მისი ინიციატივით სემინარიის მოწაფეებმა მონაწილეობა მიიღეს 1904 წლის 2-3 თებერვლი მთავრობის საწინააღმდეგო დემონსტრაციაში"** ***[ახალდიანი, 2007: 230]*** .

სასულიერო სემინარიის გახსნისთანავე, 1895 წელსვე საფუძველი ჩაეყარა ფუნდამენტალური ბიბლიოთეკის შექმნას. ამ საკითხის მოგვარებაში მას დიდი დახმარება გაუწია თბილისის სასულიერო სემინარიამ. ამ პირობებში საბიბლიოთეკო სამუშაოებს დახმარებას უწევდა აგრეთვე მოსკოვის, პეტერბურგის და კიევის სასულიერო აკადემიები. საარქივო მასალებში შემონახულია სია იმ წიგნადი გზავნილებისა, რომელიც ხშირად მოდიოდა ბიბლიოთეკას, აქედან კი ირიცხებოდა თანხა, ანუ ღირებულება შეძენილი წიგნებისათვის ***[ქსცა, ფ. 7, ს. 1581, ფურ. 20].***

ამავე წელსვე, როგორც თბილისის სემინარიამ ასევე მოსკოვის, პეტერბურგისა და კიევის სასულიერო აკადემიებმა ბიბლიოთეკას გადმოუგზავნეს, უამრავი ლიტერატურა: ორი ცალი ქართული კალენდარი, შედგენილი სემინარიის მასწავლებლის პლატონ იოსელიანის მიერ. ორი ცალი ვ. პოლცოვის წიგნი **– „რუსული გრამატიკის შესწავლისათვის",** და სხვა.

1897 წლიდანვე ბიბლიოთეკა სისტემატიურად იწერდა და ღებულობდა სანკტ-პეტერბურგის აკადემიის გამოცემას **„ხრისტიანსკოე ჩტენიეს".** შემდეგ სასაწავლებელმა მიიღო რუსული ენის გრამატიკა – 30 ცალი, რუსული ენის ანბანის წიგნი 35 ცალი,

საღმრთო ისტორიის მოკლე კურსი 30 ცალი, რუსული ხელნაწერის ნიმუშები – 15 ცალი, გეოგრაფიული რუკა – 1 ცალი.

მოკლე ხანში წიგნადი ფონდის რაოდენიბამ 3825-თამდე მიაღწია. მეტი ყურადღება დაეთმო პერიოდულ გამოცემებსაც. ბიბლიოთეკამ შეიძინა: „**ვერა ი რაზუმა**", „**სტრანნიკ**", „**პრავოსლავნოე ობოზენიე**", **„დუხოვნიი ვესტნიკ", „პრავოსლავნიი სობესედნიკ", "ცერკოვნიი ვესტნიკ", „კავკაზ", „კუტაისკიე ვედომოსტ", „ტრუდი კიევსკოი დუხოვნოი აკადემიი", „კუტაისკიე გუბერნსკოე ვედომოსტი";** შემდეგ გამოსვლისთანავე **„მწყემსი," "დუმეპოლეზნიე ჩტენიე", „კნიჟნიი ვესტნიკ", „მასკოვსკიე ვედომოსტი", „ისტორიჩესკიი ვესტნიკ", „ნოვოე ვრემია"** და სხვები.

სასწავლებელს საბიბლიოთეკო წიგნების შეძენისათვის გათვალისწინებული ჰქონდა 200 მანეთი ყოველწლიურად, აქედან ზემოდ ჩამოთვლილი ჟურნალ-გაზეთებისათვის მხოლოდ 17 მანეთი იხარჯებოდა, დანარჩენი თანხა სახელმძღვანელოებისა და საკითხავი წიგნების შეძენას ხმარდებოდა.

დახურვამდე სემინარიას 20 000-მდე ეგზემპლარი ჰქონდა, ესენი იყო მხოლოდ სახელმძღვანელო და დამხმარე წიგნები.

ბიბლიოთეკიდან წიგნით სარგებლობაზე მტკიცე კონტროლი იყო დაწესებული, საკითხავი წიგნი ეძლეოდა მხოლოდ მესამე და მეოთხე კლასის მოსწავლეებს, ისიც ზედამხედველის ან მასწავლებლის მითითებით. ასეთი შეზღუდვები მოსწავლეთა გაღიზიანებას იწვევდა. ბიბლიოთეკა არსებობდა, წიგნებიც მრავლად იყო, ოღონდ არსებობდა ცენზურა, რომელიც მოსწავლეებს არ აძლევდა საშუალებას დამოუკიდებლად ესარგებლათ ასეთი სიმდიდრით.

ბიბლიოთეკას განაგებდა ერთი მასწავლებელი, რისთვისაც ის საკმაოდ სოლიდურ ხელფასს იღებდა. ბიბლიოთეკა რუსული სასულიერო ლიტერატურის გარდა ღებულობდა ქართულ წიგნებსაც. მაგალითად ს. ორბელიანის **„სიტყვის კონა"**, რუსთაველის **„ვეფხისტყაოსანი", „თხზულებანი ანტონოვისა",** ი. გოგებაშვილის **„ბუნების კარი",** პერიოდიკიდან: ჟურნალ "მწყემსის" ყველა ნომერი. სემინარია სულ 35 სახელწოდების ჟურნალსა და გაზეთს ღებულობდა ***[ქსცა, ფ. 7, ს. 1581, ფურ. 20],*** მაგრამ არავის ქონდა უფლება ეს სიმდიდრე თავისი შესაძლებლობის მიხედვით გამოეყენებინა.

მიუხედავად ზემდგომი ინსტანციების ზეწოლისა გაბრიელ ეპისკოპოსი სიცოცხლის უკანასკნელ დღემდე განსაკუთრებულ ყურადრებას აქცევდა სემინარიის კეთილმოწყობას, სკოლის ხელმძღვანელთა, მასწავლებელთა, მოსწავლეთა და სხვა ტექნიკურ-თანამშრომელთა კონტინგენტის შერჩევას, სახელმძღვანელო და დამხმარე ლიტერატურის გაკონტროლებას და თარგმნას. მიუხედავად ასეთი ძალისხმევისა „მდგომარეობა მინც თვალსაჩინოდ გართულ-

და, სემინარიის არსებობის ბოლო წლებში, სამღვდელოებამ ხელი აიღო მის შენახვა-პატრონობაზე. სასწავლო და საყოფაცხოვრებო პირობების გაუარესებამ, დახავსებულმა პროგრამამ, აქ დამკვიდრებულმა არაპროფესიონალიზმმა, თითქმის მხოლოდ **„სამღვდლოდ**" ჩამოყალიბების მცდელობამ, ზოგადი განათლების უკანა პლანზე გადაწევამ, ადამიანური ნიჭის ჩაკვლის მიზანმიმართულმა ცდებმა, თავისი უარყოფითი შედეგებიც მალე გამოიღო. როგორც სემინარიამ, ასევე ბიბლიოთეკამ თითქმის დაკარგა თავისი პირვანდელი ფუნქცია.

1901-1902 წლებში სემინარიაში სულ 207 მოწაფე სწავლობდა.

სასულიერო სემინარია ყოველთვის დაქირავებულ ბინაში ფუნქციონირებდა. დახურვამდე მას საკუთარი შენობა არ ღირსებია. მხოლოდ ოთხი გამოშვებით შემოიფარგლა მისი მუშაობა, ეს იყო ერთი ათეული წელი. მაგრამ სწავლით, ინტრიგებით, რევოლუციური გამოსვლებით ცრემლითა და მცირე სიხარულით სავსე წლები. ახალგაზრდებმა სულიერი სიმშვიდე, კანონიერება, მართლმსაჯულების აღსრულება, ადამიანური მხარდაჭერა თავიანთ პედაგოგებში ვერ იპოვეს. სამაგიეროდ თითონაც ურჩობით ცდილობდნენ პასუხის გაცემას, ასე მომწიფდა რევოლუციური მოძრაობა სემინარიაში, რამაც ბოლოს სემინარიის დახურვა გამოიწვია.

წლების განმავლობაში გამდიდრებული ბიბლიოთეკა კი, სადაც მოსწავლეთა სასურველი ლიტერატურაც მოიძებნებოდა, ვერავითარ სულის გამამადიდრებელ ცოდნას ვერ აძლევდათ მათ, რადგან საოცარი კონტროლის გარეშე წიგნების ბიბლიოთეკიდან გატანა ვერ ხერხდებოდა. ეს ყველაფერი ხელს უწყობდა ბავშვების დამნაშავეებად ქცევას. მწვავდებოდა ურთიერთობა ახალგაზრდებს და პედაგოგებს შორის. სემინარია დაღუპვისაკენ მიექანებოდა. მიუხედავად ზემოდ აღნიშნული დარღვევებისა ქუთაისის სასულიერო სემინარია მაინც რჩებოდა ქრისტიანული სარწმუნოების თეორიული და პრაქტიკული ცოდნის გავრცელების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ცენტრად დასავლეთ საქართველოში. ამასთან ერთად, სემინარია პედაგოგიური განათლებისა და კულტურის ერთი უმნიშვნელოვანესი კერაც იყო ჩვენს ქვეყანაში.

. აქ აღზრდილებმა შეძლეს ცარიზმისადმი დაპირისპირებული არაოფიციალურად არსებული სახალხო განათლების ეროვნული სისტემის ჩამოყალიბებაში აქტიური მონაწილეობის მიღება, რამაც ხელი შეუწყო სწავლა-არღზრდის შესატყვისი ეროვნული თეორიის დამუშავებას და ქართული დემოკრატიული პედაგოგიკის, როგორც მეცნიერული სისტემის ჩამოყალიბებას.

1904 წლის 16 თებერვალს, სინოდის გადაწყვეტილებით დახურეს ქუთაისის სასულიერო სემინარია, ხოლო სემინარიის სას-

წავლო ნივთები მოგვიანებით გადაეცა სასულიერო სასწავლებლებს. სასულიერო სემინარიას არაჩვეულებრივი ხელსაწყოები ჰქონდათ ფიზიკისათვის, ყველაფერი ეს ქალთა ეპარქიალურ სასწავლებელს ერგო. აგრეთვე სასულიერო სემინარიის სანიმუშო სკოლის ინვენტარმა ქალთა ეპარქიული სკოლის სანიმუშო კლასები დაამშვენა. რაც შეეხება იმ უნიკალურ ლიტერატურას, რომელიც დიდი რაოდენობით გროვდებოდა, ერგო, ვითომდა დროებით შესანახად, თბილისის სასულიერო სემინარიას. კიდევ ერთხელ დაზარალდა ქუთაისი და მისი რეგიონი. დაკარგა სასწავლებელი, სასულიერო სემინარიის სახელწოდებით. გაბრიელ ეპისკოპოსის მიერ შემოწირული წიგნები გადაეცა ქუთაისის სასულიერო სასწავლებელს. საეკლესიო ნივთები დაურიგდა იმერეთის ეპარქიის ძალზედ ღარიბ ეკლესიებს.

თითქმის 12 წლის შესვენების შემდეგ, 1916 წელს, ყოვლად-სამღვდელო მიტროპოლიტმა პიტირიმმა ქუთაისის სასულიერო სემინარიის განახლება სცადა. სარწმუნო ცნობა **„განახლებული"** სემინარიის მუშაობის შესახებ არც პერიოდულ პრესაში აღმოჩნდა და არც ისტორიულ არქივში. მაგრამ ერთი მნიშვნელოვანი საბუთი მაინც მოიძებნა, რომელიც გვაუწყებს, რომ „ქალაქ ქუთაისში, სასულიერო სასწავლებლის შენობაში, თანახმად 1915 წლის 9 დეკემბრის უწმინდესი სინოდის ბრძანებულებისა 16844, უკვე მოთავსებულია სემინარიის სამი კლასი. სწავლა დაიწყო 1916 წლის16 ნოემბრიდან. სამივე კლასში მოსწავლეთა რაოდენობა აღემატებოდა სრულ კომპლექტს. ბევრია მიღებული შტატების ზევითაც" ***[ქცსა, ფ. 21, ს. 26/62, ფურ. 2-11].*** აქედან შეიძლება გაკეთდეს დასკვნა, რომ გარკვეული ხნის განმავლობაში კვლავ ფუნქციონირებდა ქუთაისის სასულიერო სემინარია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს საბუთი ვერ იარსებებდა. მისი განახლების ინიციატორად ეპიკოპოსი გიორგი უნდა მივიჩნიოთ.

გარდა ამისა, არსებობს კიდევ ერთი ცნობა: „სემინარია აკურთხა და მის პირველ მეცადინეობას დაესწრო საქართველოს ეგზარქოსი მიტროპოლიტი პლატონი. მეცადინეობა მიმდინარეობდა სასულიერო სასწავლებლის შენობაში. კურთხევის დროს წარმოთქმულ სიტყვაში ეგზარქოსმა განაცხადა, რომ სწავლება ჩატარდება რუსულ ენაზეო. მისი აზრით, ეს უკეთესიც იყო და აუცილებლობასაც წარმოადგენდა, ვინაიდან მეცნიერების განვითარება ამ ენაზე წარმოებსო, რუსული სახელმწიფო ენაა, თანაც, სემინარიის მსმენელები მისი მეშვეობით ცხოვრების ფერხულში უფრო ჩაებმებიანო. ამასთან დაკავშირებით ჟურნალ **„სამშობლოს"** კორესპოდენტი გულდაწყვეტილი შენიშნავდა: ადგილობრივ ენას მეორე ხარისხი მიენიჭებაო.

სემინარიის დროებით მმართველად დაინიშნა ხოლმსკი, რომელიც ქართული ენის უცოდინრობით გამოირჩეოდა. პირველი მსოფლიო ომის ბოლო წლებში სემინარიაში ქართულ ენას მიენიჭა სხვა საგნებთან თანასწორი უფლება. ქართული ენისა და ლიტერატურის მასწავლებლად პეტერბურგის უნივერსიტეტის კურსდამთავრებული ვუკოლ ბერიძე დაინიშნა, **„ხოლო ქართული ენის მასწავლებლად-ცნობილი შემგროვებელი და ლოტბარი რაჟდენ ხუროძე"** ***[მჭედლიძე, 1993: 430].***

ზეპირგადმოცემათა თანახმად, სათანადო საბუთები განახლებული სემინარიის შესახებ, ხანძრის დროს განადგურებულა, სავარაუდოდ ეს ხანძარი უფრო ისტორიულ არქივში გაჩნდა და არა სასულიერო სემინარიაში.

მიუხედავად საზოგადოების დიდი მცდელობისა ქუთაისში სასულიერო სემინარიას დიდი დღე მაინც არ ეწერა. ერთ წელიწადში, 1917 წელს, სასულიერო სემინარიამ თავისი არსებობა საბოლოოდ შეწყვიტა ***[გაბუნია, 2006: 108].***

გავიდა დრო და აი, 1995-1996 წლებში, მეუფე კალისტრატეს ინიციატივით, ქალაქ ქუთაისში გაიხსნა სასულიერო სემინარია. ქუთაისის სასულიერო სემინარია დღესაც წარმატებით მოღვაწეობს დასავლეთ საქართველოში და ზრდის შესანიშნავ კადრებს. მათ დღეს არაჩვეულებრივი ბიბლიოთეკა აქვთ, შესანიშნავი წიგნადი ფონდით აღჭურვილი.

ამგვარად, მრავალი ხელისშემშლელი ფაქტორის მიუხედავად, ქუთაისის სასულიერო სემინარიამ (1894-1904, 1916-1917 წლებში) მაინც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ქალაქის და, საერთოდ, დასავლეთ საქართველოს სულიერ და კულტურულ ცხოვრებაში. დღევანდელი სასულიერო სემინარიის დაარსების ერთი ხელისშემწყობი პირობა ესეც იყო. დღეს სასწავლო ცხოვრება სასულიერო სემინარიაში სამაგალითოდ გრძელდება. წარსული ქმნის აწმყოს.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ახვლედიანი.., 2007: – ახვლედიანი მ., ბასილაზე ი., სოხაძე ნ., ნარკვევები განათლების ისტორიიდან ქუთაისში (XIX საუკუნის და XX საუკუნის 20-იანი წლები), ქუთაისი.

გაბუნია, 2006: – გაბუნია ლ., ქუთაისი დიდი საგანმანათლებლო ცენტრი, ქუთაისი.

მჭედლიძე, 1993: – მჭედლიძე გ., ქუთაისის ახალი ისტორიის ნარკვევები, ქუთაისი.

ნიკოლეიშვილი, 1990: – ნიკოლეიშვილი ა., გაბრიელ ეპისკოპოსი (ქიქოძე).

ქსცა, ფ. 5, ს. 144 – ქუთაისის სახელმწიფო ცენტრალური არქივი, ფონდი 5, საქმე №144.

ქსცა, ფ. 7, ს. 1581 – ქუთაისის სახელმწიფო ცენტრალური არქივი, ფონდი 7, საქმე №1581.

ქცსა, ფ. 21, ს. 26/62 – ქუთაისის სახელმწიფო ცენტრალური არქივი, ფონდი 21, საქმე №26/62.

Lia Gabunia, Guram Gabunia
(Kutaisi, Georgia)

The Library Life in Kutaisi Theological Seminary

Summary

In the 1930s, the need to establish theological classes in Kutaisi became urgent. On September 18, 1894, at the initiative and guidance of Gabriel, the Bishop of Imereti, the Theological seminary was opened in Kutaisi.

At first, the seminary provided the following subjects: 1. Holy Scripture; 2. Russian literature; 3. Latin; 4. Civil history; 5. Mathematics; 6. Georgian language; 7. Slavonic Chants. Time of class for pupils was 58 hours per week.

Of the subjects listed above, Georgian language was in the most disadvantaged situation. Time of Georgian language class was just 2 hours per week.

Reactionary forces in Tsarist Russia have done a disservice indeed to Christian faith in Georgia. They did everything they could not to make young people of this enslaved country to love old traditional faith, but rather to distance them from our Orthodox faith because of oppressions and persecutions on their mother language, and doing so they tried to lead them astray. And there were numerous example of this at the seminary that was also reflected in, first in issuance of those terrible instructions, and then in demanding to submit to them.

Young people were deprived of their right to communicate in Georgian language, and against this background, the subjects were also taught to them in a language alien to them.

The pupils were tormented by mugging up very complicated dogmatic phrases, a ruthless oppressive regime, unbelievable extent of whistle-blowing, suppression of everything humane, persecution of Georgian language and culture, an apparent disregard and defiance of Georgia and the history of Georgian Church.

For young people, their studies here were not a means for training their souls and cleansing from sins, but rather were suffering and grief for them. So, the Theological Seminary could not comply fully with its initial noble

humanitarian function. The goal, which was set from the very beginning by the Bishop Gabriel, over the years, had gradually lost its original meaning. [L. Gabunia. Kutaisi – the Great Educational Center. The publishing center Kutaisi, 2007, p.99].

In spite of such an oppressed position, where Georgian language was put in, and situation with Georgian young people, it still remained one of the most significant centers for dissemination of theoretical and practical knowledge of Christian faith in West Georgia, and this was conditioned mostly by those people, who appear to us as creators of that period, and as the role models to pupils. For example, the authority of the Bishop Gabriel, i.e. Gerasime Kikodze, did a very big deal, as well as priest Meliton Kelenjeridze, who graduated from the Kiev Ecclesiastical Academy in 1894, with the degree of Candidate of Theology. In 1894, he was appointed to the position of Georgian language teacher; on a part-time basis, he was also appointed to the position of mathematics teacher. Along with many other works, he prepared and published several textbooks as well.

From time to time, teachers were substituted. However, Russian teachers, who were known for their despotism, and who tormented the pupils, repined at dedication of Georgian teachers! And if at one lesson, the pupils suffered torments, the next lesson was conducted by Georgian teachers with a very understanding heart, and they eased the pupils' situation. The fact that this seminary has become one of the most significant centers for pedagogical education and culture in our country, should be credited also to dedication of such teachers.

ბიული ბიგბუაშვილი
(გორი, საქართველო)

საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია მეორის მოსაზრებები ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების პრიორიტეტების შესახებ

საქართველოს მდგრადი სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების აუცილებელ პირობას ქვეყნის განვითარების პრიორიტეტების განსაზღვრა და ეფექტური ეკონომიკური პოლიტიკის განხორციელება წარმოადგენს; ხელისუფლების დიდ ძალისხმევასთან ერთად, განსაკუთრებული როლი ეკისრება ერთიან ევროპულ ოჯახში საქართველოს ინტეგრაციას და გლობალურ სოციალურ-ეკონომიკურ პროცესებში ქვეყნის აქტიურ მონაწილეობას. მიუხედავად იმისა, რომ საქართველო თავისი განვითარებით, კულტურით, ქრისტიანული ევროპის ნაწილია, ქართველი მართლმადიდებელი ერი ქვეყნის ეკონომიკური განვითარების პროცესში ყოველთვის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ეროვნული თავისებებურებების გათვალისწინებას, რომლის საფუძვლად რწმენა და ქრისტიანული საზრისი გვევლინება.

საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქი, უწმინდესი და უნეტარესი ილია მეორე ხშირად გვახსენებს: "რა იქნებოდა საქართველო ქრისტიანობის გარეშე?! ჩვენ ვიცავდით ქრისტიანობას და ქრისტიანობამ გადაგვარჩინა ჩვენ!.. მისი მადლით შევინარჩუნეთ თვითმყოფადობა და ეროვნულობა" ***[ეპისტოლენი, 2016: 35]***.

ეკლესია არის ერთადერთი ძალა, რომელმაც უნდა გააერთიანოს ერი. მიუხედავად იმისა, რომ წმინდა სინოდის დადგენილებით, სასულიერო პირებს აკრძალული აქვთ არჩევნებში მონაწილეობის მიღება, უწმინდესი გაგვიმარტავს, რომ ეს არ გულისხმობს ისეთ ეროვნულსა და სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის უმთავრეს საკითხებში ეკლესიის მესვეურთა ჩაურევლობას, როგორიცაა, მაგალითად: ტერიტორიული მთლიანობა, დამოუკიდებლობა, ეროვნული ეკონომიკის აღორძინება, სოციალური პრობლემები და სხვა. "ჩვენს ქვეყანას რთული გზა აქვს გასავლელი. გეოპოლიტიკური მდებარეობა საქართველოსთვის დიდმნიშვნელოვანი ფაქტორია. აქ კვეთს ერთმანეთს ჩრდილოეთისა და სამხრეთის, აღმოსავლეთისა და დასახლეთის, ევროპისა და აზიის დამაკავშირებელი გზები. აქ გადიოდა და კვლავაც იწყებს ფუნქციონირებას დიდი აბრეშუმის გზა. ამ მიწასთან არის დაკავშირებული მრავალი დიდი და პატარა ქვეყნის ინტერესი, ამიტომაც მუდმივად ვიდექით არჩევანის წინაშე და გადარჩენისა და განვითარებისათვის ვეძებდით საშუალებებს" ***[ეპისტოლენი, 2016: 367]***.

პატრიარქი უდიდეს მიშვნელობას ანიჭებს მეზობელ სახელმწიფოებთან ურთიერთობას, თვლის რომ ქვეყნის კეთილდღეობა დიდად არის დამოკიდებული მათთან კავშირების გაღრმავებაზე, მაგრამ იქვე მიუთითებს, რომ "სახელმწიფო უნდა განვითარდეს და მისი იდეოლოგიის განმსაზღვრელი უნდა იყოს არა გარე გეოპოლიტიკური ფაქტორები, არამედ ეროვნული ინტერესები" ***[ეპისტოლენი, 2016: 456].***

1981 წელს საშობაო ეპისტოლეში პატრიარქი გულისტკივილით აღნიშნავდა: "ჩვენ ხშირად ვმსჯელობთ ეკონომიკური განვითარების პრობლემებზე. ალბათ უკვე დადგა დრო, როდესაც უნდა შეიცვალოს ჩვენი თვალსაზრისი. დადგა დრო, როდესაც ეკონომიკურ კონცეფციებთან ერთად უნდა ვიფიქროთ ადამიანის სულიერი და კულტურული განვითარების დონეზე. ეკონომიკურ კეთილდღეობას არ მოაქვს ბედნიერება... დღეს, როდესაც ასეთი თავგამოდებით ვზრუნავთ სხეულზე და ვივიწყებთ სულს, შეძენისა და მოხვეჭის ორომტრიალში გართულთ გვავიწყდება, რომ ამ დროს ერთდროულად ვკარგავთ სულსაც და ხორცსაც" ***[ეპისტოლენი, 2016: 37].*** ამასთან, იგი კატეგორიულად არ ეთანხმება მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ მატერიალურისა და სულიერის შეთავსება შეუძლებელია, "ეკლესია არ კრძალავს ზრუნვას ეკონომიკურსა და მატერიალურ საკითხებზე, მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ მთავარი სულია... სანამ ადამიანი სხეულით ცხოვრობს, მისთვის ორივე საზრდო საჭირო და აუცილებელია".

პატრიარქი სრულად ათვითცნობიერებს, რომ საქართველოს ეკონომიკური განვითარების საფუძველი სწორი სახელმწიფოებრივი პოლიტიკაა. "ყველაზე მეტი უფლებები და პასუხისმგებლობა კი, რა თქმა უნდა ხელისუფალთ აქვთ. მათ ქვეყნის ტერიტორიული უსაფრთხოების უზრუნველყოფასთან ერთად მოეთხოვებათ სულიერი და ეროვნული ღირებულებების დაცვა და განვითარება, შემდეგ კი – ხალხის მატერიალურ კეთილდღეობაზე ზრუნვა, რაც გულისხმობს სოციალურ – ეკონომიკური პრობლემების მოგვარებას, ჯანდაცვის სისტემის უზრუნველყოფას, განათლების ხელშეწყობას და სხვა ***[ეპისტოლენი, 2016: 456].***

ვფიქრობ დამეთანხმებით, რომ არ შეიძლება ერმა, ქვეყანამ მიაღწიოს განვითარების მწვერვალებს შრომისმოყვარეობისა და უფლის შეწევნის გარეშე. ამერიკელი მეცნიერი გრეგორი მენქიუ თავის ნაშრომში "ეკონომიკის პრინციპები" წერს: "ბუნებრივ ნიჭს დიდი მნიშვნელობა აქვს ნებისმიერი საქმიანობით დაკავებული ადამიანისათვის. მემკვიდრეობისა და აღზრდის შედეგად, ადამიანებს სხვადასხვა ფიზიკური და გონებრივი შესაძლებლობები უჩნდებათ... პიროვნული თვისებები განსაზღვრავს, რამდენად მწარმოებლურნი იქნებიან მშრომელები...."; "ნიჭთან მჭიდრო კავშირშია

შრომისმოყვარეობა. ზოგი ბევრს შრომობს, ზოგი ზარმაცია. არ უნდა გაგვიკვირდეს, როდესაც აღმოვაჩენთ, რომ ის ვინც მეტს შრომობს, უფრო მწარმოებლურია და მეტ ხელფასსაც იღებს. ხელფასების განსაზღვრაში გარკვეულ როლს იღბალიც ასრულებს" ***[მენქიუ, 2008: 397-398].*** ავტორი ადასტურებს, რომ ნიჭი, შრომისმოყვარეობა და იღბალი ძნელი გასაზომია, მაგრამ ცალსახად აღიარებს, რომ სამივე ფაქტორი გადამწყვეტია როგორს პიროვნების, ასევე იმ კომპანიების წარმატებისათვის, სადაც ისინი არიან დასაქმებულნი.

საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია მეორის შეფასებით ბუნებრივი ნიჭი უფლისგან ბოძებული სიმდიდრეა, ხოლო შრომისმოყვარეობა ადამიანების ფიზიკური და სულიერი აღზრდის შედეგს წარმოადგენს. "საერთოდ, უფალი ადამიანებს სხვადასხვა ნიჭს და, აქედან გამომდინარე, სხვადასხვა პასუხისმგებლობებს აკისრებს... ვისაც მეტი მიეცა, მას მეტიც მოეთხოვება. მაგალითად, ზოგიერთს მხოლოდ ოჯახზე ზრუნვა მართებს, ესაა მისი პასუხისმგებლობა, ნაწილს – ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის, სოფლის ან ქალაქის ხელმძღვანელობა; სხვებს კი მთელი ქვეყნის ტვირთი აწევთ და ამ დონის მსახურება ევალებათ." – წერს უწმინდესი 2011 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში ***[ეპისტოლენი, 2016: 488].***

უწმინდესი და უნეტარესი ილია მეორე სხვადასხვა გამოსვლების დროს, ქადაგებებსა, თუ ეპისტოლეებში ყოველთვის გამოხატავდა თავის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას შრომისადმი: "შრომა თავისთავად ცოცხალი მატერიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მოთხოვნილებაა. შრომა სჭირდება ადამიანს ნორმალური არსებობისათვის; სჭირდება ისევე, როგორც ჰაერი, საკვები, ძილი, ურთიერთობა... დაუშვებელია იყო დაბადებით უსაქმური და ბედნიერებას უმოქმედობაში ხედავდე. წმიდა მოციქული პეტრე შრომის მიზანს ადამიანების ურთიერთ სამსახურში ხედავს: კაცად-კაცადმან, ვითარცა მიიღო მადლი, ეგრეთვე ურთიერთას ამსახურებდით მას, ვითარცა კეთილნი მნენი მრავალ-ფერისა მის ნიჭისა ღმრთისანი (I პეტრე 4,10).

კანადელმა ექიმმა უილიამ ოსლერმა ასე განსაზღვრა შრომის როლი: „ეს პატარა სიტყვა გრანდიოზულია თავისი მნიშვნელობით... სულელს ის ჭკვიანად აქცევს, ჭკვიანს – ბრწყინვალედ, ბრწყინვალეს – შეუპოვრად და გაწონასწორებულად. ყმაწვილებისთვის მოაქვს იმედი, ზრდასრულთათვის – დაჯერებულობა, ხნიერთათვის – დასვენება" ***[ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი, 1997].***

პატრიარქი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს რწმენასა და ცოდნას. 1979 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში იგი იშველიებს ეკლესიის ცნობილი მასწავლებლისა და ფილოსოფოსის

კლიმენტი ალექსანდრიელის სიტყვებს: “არ არსებობს ცოდნა, რომელიც დაკავშირებული არ იყოს რწმენასთან, ისევე როგორც არ არსებობს რწმენა, რომელიც დამოკიდებული არ იქნება ცოდნაზე (კლიმენტი ალექსანდრიელი, “სტრომატა”, წ. V, თ. I) ***[ეპისტოლეები, 2016: 22].***

ჭეშმარიტი ცოდნა და ჭეშმარიტი მეცნიერება აუცილებლად მიიყვანს ადამიანს ღმერთთან. წმიდა ილია მართლის სიტყვებს თუ გავიხსენებთ, იდეალური მდგომარეობაა, როცა ადამიანს აქვს გამეცნიერებული სარწმუნოება და გასარწმუნოებული მეცნიერება.

უკანასკნელი ასწლეულის ერთ-ერთი უდიდესი მეცნიერი, 1918 წლის ნობელის პრემიის ლაურეატი ფიზიკის დარგში მაქს პლანკი ამბობს: „რელიგია და მეცნიერება სრულებით არ გამორიცხავს ურთიერთს, როგორც ამას ადრე ფიქრობდნენ და რისიც ეშინია დღეს ბევრ ჩვენს თანამედროვეს; პირიქით, ისინი თანხვდებიან და ავსებენ ერთმანეთს... ორივენი – რელიგია და საბუნებისმეტყველო მეცნიერება – თავიანთი დასაბუთებისათვის საჭიროებენ ღვთის რწმენას, მაგრამ პირველისთვის (რელიგიისთვის) ღმერთი დგას საწყისში, მეორისთვის (მეცნიერებისთვის) – მთელი აზროვნების ბოლოში. რელიგიისთვის ის წარმოადგენს ფუნდამენტს, მეცნიერებისთვის – მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების გვირგვინს“.

ამავე აზრს ადასტურებს ცნობილი ამერიკელი მეცნიერი, ნიუ-იორკის მეცნიერებათა აკადემიის ყოფილი თავმჯდომარე ა. კრეს მორისონი თავის ბრწყინვალე სტატიაში „შვიდი მიზეზი, რომლებიც ხსნის, თუ რატომ მწამს ღმერთი“ ***[მეცნიერება და რელიგია:]***

უწმინდესი ქადაგებების დროს ხშირად გვიმეორებს, რომ ყველა მეცნიერული აღმოჩენა, მატერიალური და ეკონომიური სიკეთენი ადამიანის წინააღმდეგ მიიმართება, თუ სიყვარულის, რწმენის, თანაგრძნობის უნარს დავკარგავთ, თუ ვერ შევძლებთ ჭეშმარიტი ბედნიერების შეცნობას და გაცივდება ჩვენი გულები.

პატრიარქი თავის გამოსვლებში განსაკუთრებული გულისტკივილით აღნიშნავს ქვეყანაში ცხოვრების დაბალი დონის შესახებ: “სამწუხაროდ, ჩვენი მოსახლეობის აბსოლიტური უმრავლესობა, ობიექტური თუ სუბიექტური მიზეზების გამო, საარსებო მინიმუმით, ან სიღარიბის ზღვარს ქვემოთ ცხოვრობს; არადა საქართველოს დიდი პოტენციალი აქვს ეკონომიკის და, მით უმეტეს, მცირე და საშუალო ბიზნესის აღორძინებისათვის”.

მსოფლიო გლობალური კრიზისის უარყოფითი შედეგების დასაძლევად, რომელიც მწვავედ შეეხო ქართულ ბიზნესსა და მოსახლეობას, იგი ხელისუფლებას მოუწოდებს ქმედითი ჩარევისაკენ

და სამუშაო ადგილების შემდგომი შემცირების საფრთხის თავიდან ასაცილებლად, სთავაზობს საგადასახადო ამინისტიის გამოცხადებას. პატრიარქი თვლის, რომ ამ ნაბიჯით სერიოზულად შემსუბუქდება როგორც მეწარმეების, ასევე მოქალაქეების საგადასახადო ტვირთი და წაახალისებს მათ ეკონომიკურ აქტივობას ***[ეპისტოლენი, 2016: 457].***

მასიური უმუშევრობის პრობლემასთან ერთად, უწმინდესს განსაკუთრებით აწუხებს ჩვენი მოსახლეობის უცხოეთში მიგრაცია, პატიმრების რიცხვის ზრდა, საბაზრო ეკონომიკისა და ბიზნესის, სოფლის მეურნეობის, საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობისაგან დაცლის პრობლემები. პატრიარქი 2011 წლის საშობაო ეპისტოლეში ხელისუფლებას სთავაზობს თუშეთსა და ხევსურეთში დაუსახლებელ ტერიტორიებზე მცირე დანაშაულის მქონე პატიმრებისათვის მიმაგრების ადგილებისა და სოფლების მოწყობას თავისი მეურნეობებით, რაც დასაქმების პრობლემასაც ნაწილობრივ გადაწყვეტს და დაცულ ზონებსაც შექმნის. პარალელურად მოხდება პატიმართა სოციალური რეაბილიტაცია. "ბუნებრივია, აქ უნდა, ასევე, განვითარდეს მესაქონლეობა, მეცხვარეობა, მეფუტკრეობა, მეთევზეობა, ხელსაქმე, მიწის ერთობლივი დამუშავებისთვის კი, უნდა შეიქმნას კოოპერატივები". აქვე პატრიარქი ყურადღებას ამახვილებს ჩვენი ქვეყნის ბუნებრივი და კულტურული სიმდიდრეების დაცვაზე: "ისეთი პატარა ქვეყნისათვის, როგორიც საქართველოა, მიწას, სასარგებლო წიაღისეულს, წყალს და ტყეს, ასევე მუზეუმებსა და არქივებს, სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვთ და მათი გაყიდვა- გასხვისება არ შეიძლება. საჭიროა სახელმწიფოს მიერ შემუშავებულმა კანონებმა დაიცვას ერის ეს საუნჯე" ***[ეპისტოლენი, 2016: 484].***

სოფლის მეურნეობის განვითარების აუცილებლობაზე საუბრობს პატრიარქი 2009 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში: "საქართველო ყოველთვის იყო და კვლავაც უნდა გახდეს ვაზისა და ხორბლის ქვეყანა... იქნება გამოსავლად იქცეს გლეხურ მეურნეობებში დამზადებული სუფთა ღვინის ექსპორტი სახელმწიფოს მიერ. რაც შეეხება ხორბალს, მისი ადგილობრივი წარმოება კატასტროფულად არის შემცირებული და ქვეყნის მოსახლეობის მოთხოვნილების მხოლოდ 9% აკმაყოფილებს; სამწუხაროდ, ამ 9%-შიც არ შედის ჩვენი ტრადიციული ადგილობრივი ჯიშები... საქართველოში ექსპორტირებული ხორბალი და პურის ფქვილი, რომელიც მოხმარებული პროდუქციის 91% შეადგენს, იმდენად დაბალი ხარისხისაა, რომ ჯანმრთელობისთვის საფრთხეს წარმოადგენს. საქმე შემდეგშია: მსხვილ ტრანსნაციონალურ კომპანიებს, რომლებიც დაინტერესებულნი არიან, რომ ხელოვნური მეთოდებით (გენური ინჟინერია, შხამ-ქიმიკატები, მცენარის ზრდის სტიმულატორები

და ასე შემდეგ) მიღებული საკუთარი ჭარბი პროდუქციისათვის გასაღების ბაზრები გააფართოვონ და სხვა ქვეყნებში ადგილობრივი ბუნებრივი პროდუქციის წარმოება შეაფერხონ, საქართველოც სურთ, თავისი გავლენის სფეროდ გადააქციონ... ამ ტენდენციას ჩვენ ჩვენი პოზიცია და ინტერესები უნდა დავუპირისპიროთ. სოფლის მეურნეობის აღორძინების მიზნით სახელმწიფოს პოლიტიკა, მართალია, მნიშვნელოვანია (ვგულისხმობ სახელმწიფო დოტაციებს, სარწყავი წყლითა და საძოვრებით უზრუნველყოფას, რაიონებში უფასო საკონსულტაციო ცენტრების ამოქმედებას), მაგრამ თვით მოსახლეობასაც შეუძლია ზომების მიღება, - მან უარი უნდა თქვას ჯანმრთელობისთვის მავნე პროდუქციაზე, თვითონ უნდა დაიწყოს მიწის დამუშავება და შექმნას მცირე საწარმოები" ***[ეპისტოლენი, 2016: 447-448].***

სოფლის მეურნეობის განვითარების პრობლემებს უბრუნდება პატრიარქი 2011 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში: "მე ადრეც მითქვამს და კვლავაც გავიმეორებ, ყოვლადაუცილებელია ეკოლოგიურად სუფთა პროდუქტის წარმოება, ადგილობრივი ჯიშების შენარჩუნება და, რა თქმა უნდა, მიწისადმი ხალხისათვის ინტერესის დაბრუნება. კარგი იქნება, თუ ამ პროცესს მთავრობა მხარს დაუჭერს და დოტაციური და მრავალწლიანი შეღავათიანი კრედიტებით გაამაგრებს, რაც დასავლეთის ქვეყნებში (მიუხედავად განვითარებისა) დღესაც ხორციელდება" ***[ეპისტოლენი, 2016: 489].***

უწმინდესი არაერთგზის მიუთითებს თავის გამოსვლებში ტრადიციული დარგების – მევენახეობისა და მეხილეობის განვითარების აუცილებლობაზე: "საუკუნეების მანძილზე მევენახეობა და მეხორბლეობა ჩვენი ყოფის განმსაზღვრელ ფაქტორს წარმოადგენდა. ქართველი კაცი მასში განსაკუთრებულ მნიშვნელობასაც დებდა და ზიარების საიდუმლოს აღსასრულებელ შესაწირად აღიქვამდა. ამიტომაც ამ კულტურებზე ზრუნვა საუფლო საქმედ მიიჩნეოდა..., პატრიარქი წუხილით აღნიშნავს, რომ დღეს "მათი ადგილი ჰიბრიდულმა, ნაკლებად შრომატევადმა ჯიშებმა დაიკავა... საჭიროა, შევიცვალოთ დამოკიდებულება და სწორ ორიენტირებს დავუბრუნდეთ. მადლობა ღმერთს, დღეს მდგომარეობა უკეთესობისაკენ იცვლება და ამაში გულანთებული უანგარო ადამიანების დიდი ღვაწლია ჩადებული" ***[ეპისტოლენი, 2016: 553].***

მტკიცე ოჯახისა და ძლიერი სახელმწიფოს შექმნის მიზნით გარკვეულ მოსაზრებებს გამოთქვამს პატრიარქი 2012 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში: "მიუხედავად ქვეყნის გარკვეული წინსვლისა, მოსახლეობის დიდი ნაწილი სოციალურად კვლავაც დაუცველ ფენას წარმოადგენს; დაბალია ეროვნული წარმოებისა და მცირე და საშუალო ბიზნესის მაჩვენებელი; ბაზარზე დომინირებს იმპორტული საქონელი; არარეალურადაა გაზრდილი გადასახადე-

ბი, მათ შორის კომუნალური, შემოსავლის წყარო კი, დაბალანაზღაურებადია.

საჭიროა ისეთი კანონების მიღება, რომელიც შეამცირებს გადასახადებს, განსაკუთრებით კი, სოფლის მეურნეობის სფეროში, რათა იგი გახდეს დაინტერესების საგანი. ფრიად სასურველია, დახმარება გაეწიოს გლეხურ მეურნეობას, რომ მათ შეძლონ მიწის დამუშავება, თესლის, სასუქისა და სხვა შესაწამლი საშუალებების შეძენა, ეკოლოგიურად სუფთა პროდუქციის მოყვანა და გადამუშავება. სარეალიზაციო ბაზრის მოპოვება კი, ვფიქრობთ, სახელმწიფოს არ გაუჭირდება, მასზე მსოფლიოში მოთხოვნა დიდია. თუ ეს განხორციელდა, მოკლე დროში შესამჩნევი იქნება წინსვლა და ხალხს დაუბრუნდება შრომის სურვილი.

ხელისუფლების განსაკუთრებული ზრუნვის საგანი, რა თქმა უნდა, უნდა იყოს ჯანდაცვის სფერო. ექიმობა ღვთივკურთხეული და კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე ერთ-ერთი ყველაზე კეთილშობილური საქმიანობაა. დღესაც მსოფლიოში იგი ყველაზე საპატიო და მაღალანაზღაურებადი პროფესიაა. ხოლო იქ, სადაც ექიმს არ უჭირავს სათანადო ადგილი და არა აქვს დაფასება, პაციენტს ეკარგება მისდამი ნდობა, რის შედეგადაც პირველ რიგში ზარალდება არა ექიმი, არამედ ავადმყოფი და საბოლოოდ მთელი საზოგადოება; ამიტომ, ვფიქრობთ, ჯანდაცვის პრიორიტეტად უნდა დარჩეს ექიმის კვალიფიკაციის ამაღლება, მათი პრესტიჟის დაცვა და ახალგაზრდა მაღალპროფესიული კადრის აღზრდა.

ავადმყოფის მკურნალობა ასევეა დამოკიდებული ეფექტური და უსაფრთხო მედიკამენტების გამოყენებაზე, ვინაიდან უვარგისი და ფალსიფიცირებული წამალი შეიძლება საწამლავად ექცეს მას. ამიტომ საგანგებო ყურადღება უნდა მიექცეს ქვეყანაში შემოტანილი თუ ადგილობრივი წარმოების პრეპარატის ხარისხს.

ფრიად სასურველია სახელმწიფოს განსაკუთრებული ზრუნვის საგანი გახდეს ჩვილობის ასაკში ბავშვისა და დედის ერთად ყოფნის ხელშეწყობა და დედისათვის ხელფასიანი შვებულების თუნდაც ექვს თვემდე გაზრდა.

დღეს სერიოზულად ზრუნავენ დაავადებათა პროფილაქტიკასა და მათ ადრეულ გამოვლენაზე, რაც ძალიან სწორია და აუცილებელი. ამასთან, მიმაჩნია, რომ ცხოვრების ჯანსაღი წესის პროპაგანდა უნდა გაგრძელდეს ჯანდაცვის სფეროსა და ეკლესიას შორის მჭიდრო თანამშრომლობის საფუძველზე, რაც, ვფიქრობთ, უფრო ეფექტური იქნება.

დიდი ყურადღება უნდა მიექცეს პატიმართა ჯანმრთელობის მდგომარეობასაც...

ჩვენი ტკივილია, რომ საქართველოს პენიტენციალურ დაწესებულებებში ძალიან ბევრი პატიმარია, მათ შორის დიდია

არასრულწლოვანთა და ქალთა რაოდენობა... კარგი იქნება, ციხეებში შეიქმნას სამუშაო ადგილები, სადაც ისინი შეძლებენ თავისი ნიჭისა და შესაძლებლობების გამოყენებას. რეალიზებული ადამიანი კი საზოგადოებისათვის ნაკლებ საშიშია... პატიმრებსა და სნეულებზე ზრუნვა ღვთის მცნების აღსრულება და ერთ-ერთი მთავარი სათნოებაა" ***[ეპისტოლენი, 2016: 507-508].***

უწმინდესი თავის ეპისტოლეებში ეხმიანება გლობალიზაციის პროცესებსაც. ის დანანებით აღნიშნავს, რომ "ახლა დრო შეიცვალა... ახლა ბრძოლა ადამიანის საზრისის, ანუ აზროვნების წესისათვის მიმდინარეობა, რაც თანამედროვე საინფორმაციო ტექნოლოგიებით ხორციელდება; ფაქტია, რომელ ექტრონული მასმედიით, უარყოფითთან ერთად, ძალიან ბევრი საინტერესო ინფორმაციაც ვრცელდება ყველა სფეროში. ამაშია გლობალიზაციის ერთ-ერთი დადებითი მხარე და სწორედ ეს უნდა გამოვიყენოთ სათანადოდ.

ვფიქრობთ, ამიტომაც კარგად უნდა ავითვისოთ ახალი ტექნოლოგიები და გავუჩინოთ ახალგაზრდებს ღრმა აზროვნების სურვილი, ავისა და კარგის გარჩევის უნარი, გავუღვივოთ ინტერესი სხვადასხვა ქვეყნის ისტორიისა და კულტურისადმი, რათა დააფასონ სხვათა ღირსება და მათგან კეთილი შეითვისონ.

მაგრამ ყოველივე ამას შეძლებს მხოლოდ ის, ვისაც მყარად აქვს ჩამოყალიბებული ეროვნულ-ქრისტიანული საზრისი... ჩვენ უნდა შევქმნათ კონკურენტუნარიანი საინფორმაციო გარემო, რომელიც ზემოაღნიშნულ ფასეულობებს დაეფუძნება და მათ თანამედროვეობასთან შეაზავებს. ეს კი დიდად დაეხმარება ახალგაზრდებს, დამოუკიდებლად გასცენ პასუხი დროის გამოწვევებს. ამაშია საქართველოს გადარჩენა" ***[ეპისტოლენი, 2016: 495-496].***

პატრიარქს მიაჩნია, რომ ქვეყნის აღმშენებლობისათვის უდიდესი მნიშვნელობა აქვს განწყობის თეორიის გამოყენებას: "განწყობა უნდა შეიქმნას, მაგალითად, სოფლის აღორძინებისათვის, ასევე საზღვრისპირა და მთის რეგიონების განაშენიანებისათვის. რა თქმა უნდა, სათანადო ინვესტიციების მოძიებაც აუცილებელია, მაგრამ მონდომებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. განწყობა უნდა შეიქმნას განათლების სისტემის აღორძინების, ახალგაზრდებში წიგნის კითხვის მოთხოვნილების გაძლიერებისთვის, ღრმა აზროვნების დანერგვისათვის, მეცნიერების წინსვლისათვის... ქვეყნის ინტერესებისა და ეროვნული იდეოლოგიის დაცვისათვის" ***[ეპისტოლენი, 2016: 521].***

უწმიდესისა და უნეტარესის, ილია მეორის ეპისტოლეების და მათში ეკონომიკური და სოციალური პრობლემების გადაჭრის გზების გონების თვალით გადახედვის შემდეგ, ჩემთან ერთად, ალბათ მკითხველსაც გაუჩნდებოდა კითხვა – რამდენად ხდება პატ-

რიარქის შეხედულებების გათვალისწინება სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის განსაზღვრის დროს?. ხელისუფლების, საზოგადოების დიდი ნაწილი, ბუნებრივია უსმენს პატრიარქს, თუმცა მის რჩევებს ხშირად იმდენად დაგვიანებით ვითვალისწინებთ, რომ სასურველ შედეგს ვერ ვაღწევთ. ვფიქრობ, თუ შევიქმნით განწყობას და დროულად გავითვალისწინებთ პატრიარქის მოსაზრებებს, უფლის წყალობა არ დააყოვნებს, და როგორც უწმინდესი ხშირად გვაიმედებს, საქართველო აუცილებლად გაბრწყინდება.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ეპისტოლენი, 2016: – ეპისტოლენი, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი, ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი ილია II, სამაგიდო წიგნების უნივერსალური 2 ათეული, წიგნი 11, გამომცემლობა პალიტრა L, თბილისი.

მენქიუ, 2008: – გრეგორი მენქიუ – ეკონომიკის პრინციპები, გამომცემლობა „დიოგენე", თბილისი.

ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი, 1997: – სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, „ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი", I, თბილისი,
http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saakhaltslo1980.htm

მეცნიერება და რელიგია: – http://www.orthodoxy.ge/metsniereba.htm

Giuli Giguashvili
(Gori, Georgia)

Views of the Catholicos-Patriarch of Georgia Ilia II, on the Priorities of Socio-Economic Development of the Country

Summary

The article, on the basis of letters of the Georgian Catholicos-Patriarch Ilia II, collected through the eyes of the Patriarch, of the country's main socio-economic problems: Unemployment, low living standard, development of agriculture and ecologically pure products, small business development; Improving health care, access to medicines, Instillation of healthy lifestyle; Less dependence on imports, the development of local industry and others;

The article also presents, to solve problems, the views expressed by the Patriarch.

სიმონ გოგიტიძე
(ბათუმი, საქართველო)

ქართველი ტომების ღვთაებათა წარმართული პანთეონიდან (კუერა, თარხუნტა)

ძველი ქართული წარმართული ეპოქა, როგორც ჩანს, დაკავშირებული უნდა იყოს ძველ მცირეაზიულ, შუამდინარულ და ურარტულ სამყაროსთან. ჩვენს ნაშრომში გვინდა შემოგთავაზოთ ორი მთავარი ღვთაების – კუერა-კვირიას და თარხუნტა-ტარხონის შესახებ, რომლებიც საერთო იყო ქართველური ტომებისათვის არამარტო ძვ.წ. II-I ათასწლეულების განმავლობაში, არამედ ქრისტიანიანობის გამარჯვების შემდეგაც.

ურარტულ ღვთაებათა პანთეონში იყვნენ ისეთი ღვთაებები, რომელთა სახელები ფონეტიკურად, და, როგორც ჩანს, შინაარსობრივი თვალსაზრისით იგივე უნდა იყოს, რაც ქართული ღვთაებები: კვირია, ელია, აია, არდი(ნი), ინანა, უნინა და ა.შ.

ქართველთა წინაპრები ყველაზე დიდ პატივსა და თაყვანს სცემდნენ ცის მნათობებს: მთვარეს, მზეს და ვარსკვლავებს. პირველი მათგანი უფროსად იყო მიჩნეული და იგი უზენაესი ღმერთი იყო. მეორე ქალღმერთი მზე და მზექალი, ხოლო მესამე – კვირია იყო ***[საქართველოს ისტორია, 1946: 95; აფაქიძე, 1928: 661].***

ღვთაება კვირია, როგორც ჩანს, წარმოადგენდა ნაყოფიერების იდეის განსახიერებას რომელსამე ასპექტში: ძველ ქართულ პანთეონში ჩვენ ვხვდებით კვირიას, როგორც ნაყოფიერების, პირველ ყოვლისა შვილოსნობის ღვთაებას, მაგრამ იგი აგრეთვე მოსავლის ღვთაებადაც ითვლებოდა ***[ჯავახიშვილი, 1928: 64-70; Меликишвили, 1954: 370].***

კვირიასადმი მიძღვნილი დღესასწაულები აშკარად მიანიშნებენ, რომ კვირია სამიწათმოქმედო ღვთაებაა და იგი, ერთი მხრივ მიწას, მოქმედებას და მოსავლის აღებას უკავშირდება, ხოლო მეორე მხრივ, შვილოსნობის მფარველ ღვთაებად ითვლებოდა ***[კიკვიძე, 1976: 178].***

ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, კვირიას აგრეთვე სამართალი მოეკითხებოდა. ამას გარდა წყლის მომატება, ჩამომავლობის მიცემა და გამრავლებაც შეეძლო. საერთოდ იგი იყო შვილოსნობის მფარველი ღვთაება, ე.ი. სქესობრივი სიყვარულისა და შვილის გაჩენის მფარველი უნდა ყოფილიყო. იგი მამრობითი სქესის ღვთაება იყო. ლაშხეთში მურყვანობის დღესასწაულზე თაყვანისცემის დროს კვირია მთავარი ღვთაება უნდა ყოფილიყო, ე.ი. კვირიას ლოცვა-ვედრებით იწყებოდა. ფშავ-ხევსურეთის ხევისბერები თავიანთ დიდებაში ლოცულობდნენ – „დიდება შენთვის კვირიას კარავიანს“ ***[ფშაველა, 1886].*** რისი დამამტკიცებელი საბუთი მურ-

ყვანობის თანამედროვე აღწერილობაშიც მოიპოვება–აღნიშნავდა ივ. ჯავახიშვილი ***[ჯავახიშვილი, 1979: 102-103, 109-110].*** ყველა სასოფლო დღესასწაულის დროს კვირიას პირველ რიგში ახსენებენ და მისი საგალობლით იწყებენ.

გ. მელიქიშვილის აზრით, ურარტული ძეგლების კუერა მხოლოდ ნაყოფიერების ღვთაება ყოფილა ***[Меликишвили, 1954: 370].***

ქართველთა კვირია ეთნოგრაფიულ მაგალითზე ივ. ჯავახიშვილის მიერ წარმოებული დაკვირვების მიხედვით, მამრობითი ღვთაებაა, როგორც ურარტული კუერა. ძველი ქართული პანთეონის ღვთაება კვირია, ალბათ იგივე ღვთაებაა, რაც ურარტული კუერა (გამოთქმაში კვერა, კვირა) ***[მელიქიშვილი, 1999: 38].*** მას ურარტულ პანთეონში მე-14 ადგილი ეჭირა, დაახლოებით 150 ღვთაებას შორის. მის სახელზე ურარტუში აღმოცენდა კუერაინილი, არჭეშიდან ჩრდილო-აღმოსავლეთით, კუერაი-თაშე მელითეას ქვეყანაში, კუარლინიხუბი, კუარზანი, კუარავანი (დასახლება კუარა), კუერაიტუნი (კუერას სახლი) ***[Арутюнян, 1970: 198-199, 240].***

ურარტულ ეპიგრაფიკაში გვაქვს ერთადერთი შემთხვევა, როცა ურარტუს მეფეთა მიერ მოპოვებული გამარჯვების ამსახველ წარწერაში, კერძოდ ხანაკთან (ერუშეთი) მოხსენიებულია ღვთაება კუერა, რომელიც ეკუთვნის ურარტუს მეფეს არგიშტი მენუასძეს. ტექსტის დასკვნით ნაწილში ჩვეულებრივი ხალდი-თეიშება-შიკინის მაგიერ ნახსენებია ღვთაებათა შემდეგი რიგი: ხალდი-კუერაუტუ. ტექსტში გადმოცემულია დიაოხის ქვეყნების ხუშაის, ბიასა და აშკალაშის, აგრეთვე თარიუნის (თარაიუს) და ახურიანის დაპყრობის შესახებ ***[ტაო-კლარჯეთის.., 2014].***

ამ ძეგლის მიხედვით ჩანს, რომ კვირიას ერთ-ერთ ძირითად ფუნქციას ომი-ც წარმოადგენდა. იგი ეტყობა ომის ღვთაებასაც წარმოადგენდა.

ტარკუნი ანუ ტარხონი

თარხუნთი მძლეველი, გმირი, ლუვიური პანთეონის მთავარი ღვთაება იყო. იგი ასევე იყო ამინდის ღვთაება, რომელიც დაკავშირებული იყო სიუხვის მომტან წყლებთან და ნაყოფიერებასთან ***[ძველი აღმოსავლეთი, 1999: 242].*** ხეთებში ომიანობის ღვთაებად ითვლებოდა. მას ამავე დროს მეხდატეხილობის ფუნქციაც ჰქონდა შეთავსებული – აღნიშნავდა ივ. ჯავახიშვილი ***[ჯავახიშვილი, 1979: 176].*** მ. წერეთლის მიხედვით, ხათური ელვა-ჭექის ღვთაება ტარო ქართული სიტყვაა ტაროსი. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, ტაროსი არის ამინდის მსგავსი, კეთილი დარი. მეგრულში იგივეა, რაც ტაროზი, ჭანურში ამავე მნიშვნელობით ტარონი იხმარებოდა ***[იქვე, 177].***

ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, ტაროსი იგივე ტარხონისგან უნდა ყოფილიყო წარმომდგარი. ხეთურ სამყაროში ტაროსი ამინდის, ჭექა-ქუხილის ღვთაება იყო. მისივე გადმოცემით, სამშაბათი ქართველ ერს ღვთაება ტარხონისათვის, თარხოსათვის განკუთვნილი ჰქონია. თახა მერმინდელი ფორმაა, მაგრამ საკმაოდ ძველიც (იქვე).

ამასთან დაკავშირებით, უნდა შევნიშნოთ, ის გარემოება, რომ თახა არ უნდა იყოს გვიანდელი ფორმა ტარხონისა. ისინი უნდა ყოფილიყვნენ პარალელური ფორმები ერთი და იმავე სახელწოდებისა. ამის მოწმობაა ქაშქა-აბეშლასა და ხეთების ტერიტორიაზე ტოპონიმებისა და ადამიანის საკუთარი სახელების სახით დამოწმებული: თახაშთურია, თახანთარია, ტახანდარია, თახანა, ტახაციცი, ტახაია, თახანტაპტიპა და ა.შ. თახანი ქართველური (უფრო მეგრული) ომიანობის ღვთაებაა ***[გოგიტიძე, 2010: 114-116, 131-134,220-221; Гиоргадзе, 1991: 123-124].*** თარის ფორმით ურარტულშიც მოგვეპოვება ღვთაების სახელი. მეგრულში თარ ნიშნავს მთავარს, რჩეულს, ხოლო თორ ასევე მეგრული სიტყვაა და ნიშნავს მეგვარეს, მესისხლეს, ნათესავს. ასე რომ ამ ღვთაების ორივე ფორმას გააჩნია ოთხიათასწლოვანი ისტორია.

ადონცის მიხედვით, ღვთაება ტორქ//ტურქ ძველ სომხებსაც ჰქონიათ. იგი გენეტიკურად დაკავშირებულია კილიკიურ troro, ლიკიურ trqq და ეტრუსკულ ტარხონთან ***[ძველი აღმოსავლეთი, 1999: 242].***

ტარხონი, რომ საერთო უნდა ყოფილიყო ქართველური მოდგმის ტომებისათვის, როგორც კავკასიურ, ისე მცირე აზიულ ტომებში, ჩანს, ამავე ტერიტორიაზე გავრცელებული ადამიანის საკუთარი სახელები. საქართველოშია: თარხუჯი, თარხონი, თარხუნი, თარხონია, არის-ტარქე, ხოლო მცირე აზიაში მიტანელი – ტარკუდიმე, არზანელი – ტარხუნ დარადუ, მილიდელი – ტარხუნაზი, გურგუმელი – ტარხულარა. თარხუნთა – ქალაქია ხათის ქვეყანაში ***[იქვე, 208].*** ხეთებში ხშირად იხსენება მსგავსი სახელწოდებები ***[იქვე, 238-242; ВДИ, 1951: 311].***

გადმოცემით, ტარხონა და ტირსენი იყვნენ ეტრუსკების მამამთავარნი. ტარხუნა ყოფილა ეტრუსკული თქმულების გმირი. მასვე ეხვდებით ხეთურ და ლუვიურ მითოლოგიაში როგორც ნაყოფიერების ღვთაებას. ტარხონი ტელეფას, ტელეფინუსის სეტყვის ღვთაების შვილად გვევლინება ***[Немировский, 1983: 23, 214-215].***

ამ ბოლო დროს გაშიფრულ ფესტოს დისკოს მონაცემებზე დაყრდნობით თარხინი ჩანს პელაზგურ სამყაროში, კრეტა-მიკენის სამეფოს ტერიტორიაზეც. ძეგლი დათარიღებულია 1850-1600 წლებით. ტექსტშია „მაყვავებელო თარხონო“. იქვეა განმარტებული, რომ იგი არის ჭექა-ქუხილის ღვთაება ***[სარკე, 2006; ასავალ-დასავალი, 2006, 2007, 2008].***

ტარხონი და კვირიაც ქართველური სამყაროს ერთ-ერთი ძირითადი ღვთაებები უნდა ყოფილიყვნენ.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ასავალ-დასავალი, 2006, 2007, 2008: – გაზ. "ასავალ-დასავალი", 2006, 26 დეკემბერი; 2007, № 21; 2008, 13 იანვარი.

აფაქიძე, 1928: – აფაქიძე ა., ანტიკური ხანის ქართული წარმართული პანთეონი, – სინ, I, თბილისი.

გოგიტიძე, 2010: – გოგიტიძე ს., ქაშქა-აბეშლა: აფხაზურ (აფსუა)-ადიღეური თუ ქართველური მოდგმა, ბათუმი.

კიკვიძე, 1976: – კიკვიძე ი., მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბილისი.

მელიქიშვილი, 1999: – მელიქიშვილი გ., ძიებანი საქართველოს, კავკასიისა და ახლო აღმოსავლეთის ძველი ისტორიის დარგში, თბილისი.

სარკე, 2006: – ჟურნ. სარკე, 2006, 26 დეკემბერი.

საქართველოს ისტორია, 1946: – საქართველოს ისტორია, ს. ჯანაშიას რედაქციით, თბილისი.

ტაო-კლარჯეთის.., 2014: – ტაო-კლარჯეთის 2014 წლის საკვლევი ექსპედიციის ანგარიშები, თბილისი.

ფშაველა, 1886: – ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, გაზ. „ივერია", №34.

ძველი აღმოსავლეთის.., 1999: – ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის ქრესტომათია, თბილისი.

ჯავახიშვილი, 1979: – ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი, I, თბილისი.

ჯავახიშვილი, 1928: – ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, თბილისი.

Арутюнян, 1970: – Арутюнян Н.В., Биайнили-(Урарту), Ереван.

Гиоргадзе, 1991: – Гиоргадзе Г.Г., Вопросы общественного строя хетов, Тбилиси,

ВДИ, 1951: – Вестник древней истории, №2, Москва.

Меликишвили, 1954: – Меликишвили Г.А., Наири-Урарту, Тбилиси.

Немировский, 1983: – Немировский Я.Н., Этруский, от мифа к истории, Москва.

Simon Gogitidze
(Batumi, Georgia)

The Pagan Pantheon of Georgian Tribes: Kuera and Tarkhunta

Summery

The Georgian pagan world shoul be connected with ancient Mesopotamian, Urartian and Anatolian worlds. On this article will be discussed Kuera-Kviria and Tarkhunta-Tarkhon which saved themselves until present days.

თამარ გოგოლაძე
(გორი, საქართველო)

ათამა ონიკაშვილი, პირველი ფერეიდნელი ქართველი და XIX საუკუნის ქართველი საზოგადო მოღვაწენი

„თეირანიდან რომ სამხრეთ-აღმოსავლეთისაკენ გასწიო ცხენითვე და მთელი ორი კვირა იარო, მიაღწევ ერთს ქვეყანაში, რომელსაც ფერეიდანი ჰქვიან. აქ, ამ მეტად შორეულს ქვეყანაში, აღმოაჩენ პატარა საქართველოს, სადაც ორმოცი ათასი ქართველი სცხოვრობს. შენ გაკვირვებას საზღვარი არა აქვს და კითხულობ: როგორ, რა მიზეზით და რა გზით გადმოხვეწილა სამშობლოდან ცხრა მთას იქით ამოდენა ქართველობა?...“ *[გოგებაშვილი, 1976: 531]* – ასე აცნობს „ახალი ტიპის ქართველს“ იაკობ გოგებაშვილი მათთვის და, უფრო დიდებისათვის, ნაკლებად ცნობილი სპარსეთში გადასახლებულთა ამბავს „ბუნების კარის“ ფურცლებზე (თავიდან „მოკლე გეოგრაფია საქართველოსი. საზოგადო მიმოხილვა“) ქვეთავში „პატარა საქართველო სპარსეთში“.

ი. გოგებაშვილისათვის კარგად გასაგები და გაცნობიერებულია ფერეიდნელი ქართველების ისტორია, როგორც ისტორიული წყაროებით, ისე უშუალოდ ფერეიდნიდან დიდ სამშობლოში ჩამოსულის ათამა ონიკაშვილის მეშვეობით, რომელიც, ავტორის ცნობით, მას ოცდაათი წლის წინ უნახავს. ეს იყო პირველი ფერეიდნელი ქართველი, რომელიც თვითონ გაეცნო თანამოძმეთ და ქართული საზოგადოებრიობის წარმომადგენლებს XIX საუკუნის 70-იან წლებში. ინფორმაცია მის შესახებ ჯერ ჟურნალ-გაზეთებში იბეჭდებოდა, შემდგომ თავად ათამა ონიკაშვილსაც გამოუქვეყნებია: „ზღაპრებს სწერდა სპარსელ მეზღაპრეთა მდიდარის ფანტაზიით და ენასაც ყოველთვის ამჭერმეტყველებდა. ერთი ამისი ზღაპარი დაბეჭდილა „დროების“ ნომერში, არ ვიცი რომელში“ – წერდა ზაქარია ჭიჭინაძე 90-იან წლებში თავის წიგნში „ქართველები სპარსეთში“ *[ჭიჭინაძე, 1895: 34]*.

1872 წელს ნიკ. ყიფიანი „დროებაში“ გამოქვეყნებულ ფელეტონში „ქართველების კოლონია სპარსეთში“ პირველად ათავსებს ვრცელ ინფორმაციას ათამა ონიკაშვილის შესახებ და, ჩვენი აზრით, ეს პირველი ცნობაცაა ფერეიდნელ ქართველზე, რომლისაგანაც ვიგებთ მისი ჩამოსვლის თარიღსაც: „ამ დღეებში მე შემხვდა ერთი დიდად ღირსშესანიშნავი და საინტერესო კაცი სპარსეთიდან ახალ-გადმოსული ქართველი, სახელათ ათამა ონიკაშვილი. ეს კაცი არის იმ ქართველთა ჩამომავლობისა, რომელნიც შაჰაბაზის დროს ბლომათ გადაუსახლებიათ სპარსეთში და გაუმაჰმადიანებიათ. ათამა წმინდა ქართულის ენით ლაპარაკობს, თუმცა

კი ამისი მამა-პაპაცა და თვითონაც სპარსეთში დაბადებულან და მთელი სიცოცხლე სპარსეთში გაუტარებიათ“ *[ყიფიანი, 1872: 1]*.

ზაქარია ჭიჭინაძე აზუსტებს ათამა ონიკაშვილის საქართველოში ჩამოსვლის თარიღს, კერძოდ, 1871 წელს. თუმცა ეს თარიღი რატომღაც ყურადღება-მიუქცეველი აღმოჩნდა ფერეიდანითა და იქაური ქართველებით დაინტერესებული მრავალი მკვლევარისა თუ მოგზაურისათვის.

მაგალითად, ამბაკო ჭელიძე თავის წიგნში „ფერეიდნელი ქართველები“ (1935 წ. ინფორმაცია მოხმობილია 1951 წელს გამოცემული წიგნიდან – თ.გ.) მხოლოდ 1896 წელს საქართველოში ჩამოსული ფერეიდნელი ხუციშვილისა და ონიკაშვილის, შემდგომ 1900-1902 წ. მაყაშვილისა და მისი სიძის ნასრულას, 1922 წელს კი სეიფოლა იოსელიანის ჩამოსვლას იხსენიებს.

ათამა ონიკაშვილი კარგად ყოფილა ცნობილი 70-80-იანი წლების ქართული საზოგადოებრიობისათვის. „ათამ ონიკაშვილის მოსვლის ამბავი თბილისში მალე მთელმა ქართველობამ შეიტყო. ბევრს დიდი გვარის კაცს მოუნდა ნახვა. მალე მიიხმეს თავისკენ. ნახეს ყველა ჩვენ საპატიო პირებმა: დიმიტრი ბაქრაძემ, ი. გოგებაშვილმა, აკაკიმ, გ. წერეთელმა, ს. მესხმა, დიმიტრი ყიფიანმა, გრიგოლ ორბელიანმა და პეტრე უმიკაშვილმა. ამათ დაიწყეს სპარსეთში მყოფი და დაღუპულთ ქართველთ შესახებ ცნობების გამოკითხვა და საუბარი. ათამ ონიკაშვილმა დაიწყო საუბარი და ყველაფერი სპარსელ ქართველთ ცხოვრების შესახებ დაწვრილებით უამბა“. „ხშირად ტიროდა თვით ათამ ონიკაშვილი და ატირებდა მრავალ ქართველსაც. მის საუბარს ისეთი გავლენა ჰქონია დიმიტრი ბაქრაძეზე, რომ ამან აღარ იცოდა, რა ექნა. ამის მწუხარებას სამზღვარი არა ჰქონდა“ *[ჭიჭინაძე, 1895: 21-22]*. რა იყო ათამ ონიკაშვილის ოცნება? უპირველესად თანამოძმეთა დაბრუნება საქართველოში და ძველ მიწებზე დასახლება. ამიტომ უთხოვია კიდეც გენერალ გრიგოლ ორბელიანისათვის, რომელიც მაშინ მთავარმართებლის საბჭოს წევრი იყო და საიმპერატოროს კართან დაახლოებულ, ყოვლისშემძლედ მიუჩნევია ათამ ონიკაშვილს. თუმცა გრიგოლს „წყალი გადაუწურია“ მისი ოცნებისათვის, რადგან მაშინდელი პოლიტიკის პირობებში ეს საერთოდ შეუძლებლად და, თავის კომპეტენციებიდან გამომდინარეც, მიუღებლად მიუჩნევია. თუმცა მცდელ ათამ ონიკაშვილს, რომელიც სულით და გულით ოცნებობდა თანამოძმეთა შველაზე, ვერ აღმოუჩინეს დახმარება, არ მოეშვა თვითგანვითარებასა და ინტერესთა სფეროს გაფართოებაზე ზრუნვას. იგი მოსამსახურედ დამდგარა თბილისის სემინარიაში და აქ წიგნების კითხვასაც მისჩვევია, შემდგომ გაზეთებსაც მიჰყო ხელი თურმე, „დროება“ და „სასოფლო გაზეთი“ მუქთად ეძლეოდა მას. მოგვიანებით თავადაც დაუწყია სპარსელ ქართველთა

ზღაპრების წერა. – განსაკუთრებით სიყვარულით და აღტაცებით კითხულობდა „ვეფხისტყაოსანს“. როგორც ზაქარია ჭიჭინაძე იხსენებს, მას უთქვამს: „სპარსულ ენაზე მისი ცალი და მსგავსი არაფერია. არის ერთი მოთხრობა პროზად, რომელიც ძრიელ მცირედ, სულ ბნელად წააგავს „ვეფხვის ტყაოსნის ზღაპარსო“ *[ჭიჭინაძე, 1895: 37]*. ამავე დროს მას დაუწყია და სპარსულიდან ქართულზე თარგმანის შედარება ორიგინალთან, დიდად ყვარებია საქართველოს ისტორიის კითხვაც.

ათამას საბოლოო ბედი მეტად სამწუხარო და ტრაგიკული აღმოჩნდა. ზ. ჭიჭინაძის ცნობითვე, ის დამეგობრებია საგარეჯოს დეპოს მწარმოებელთა ამხანაგობას და დახლიდრობა დაუწყია მათთან. საქმის წარმოებასაც უძღვებოდა თურმე. მალე მონათლულა ქრისტიანად და ალექსანდრე უწოდებიათ, საგარეჯოელი ქალიც უთხოვია ცოლად, მაგრამ 1880 წელს „სხვა და სხვა მიზეზების გამო“ თავი მოუკლავს დამბაჩით და სინანულით დასძენს ზაქარია: „მით გაათავა თავისი მწუხარება და შეუსრულებელი წადილიო“ *[ჭიჭინაძე, 1895: 37-38]*.

თუმცა, ჩვენი აზრით, ათამა ონიკაშვილის პირველმა ჩამოსვლამ თავისი წვლილი შეიტანა ფერეიდნის ქართველთა ისტორიისა და მათი ენითა თუ ყოფა-ცხოვრებით დაინტერესების საქმეში. ათამ ონიკაშვილის სხვა კავშირები ქართული საზოგადოებრიობის წარმომადგენლებთან კვლევის პროცესშია.

„პირველ მერცხალს“ სხვებიც მოჰყვნენ. როგორც იაკობ გოგებაშვილი აღნიშნავს, „შარშან წინ ფერეიდანიდამ მოვიდა თბილისში ორი ქართველი: ყოლა-მუსეინ ონიკაშვილი და ყოლა-მრეზა ხუციშვილი. წერა-კითხვის საზოგადოებამ მხურვალე მონაწილეობა მიიღო ამ ძვირფასი სტუმრების ბედში. გადასდო საკმარისი ფული მათ შესანახად, დაუნიშნა მასწავლებლად საუკეთესო ქართველი პედაგოგი, რომელმაც სამიოდე თვის განმავლობაში საფუძვლიანად შეასწავლა ქართული წერა-კითხვა, გააცნო ზედმიწევნით ქართული ლიტერატურა, დაატარა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეები და ჩინებულად მოამზადა სამოციქულოდ ჩვენსა და ფერეიდნელ ქართველებს შორის. ერთმა მათგანმა – ონიკაშვილმა – რამდენიმე წერილი დაბეჭდა ქართულს გაზეთში ფერეიდანის შესახებ და გაგვაცნო იქაურის ქართველების ცხოვრების გარემოებანი და ვითარებანი. საფუძვლიანი მომზადების შემდეგ წერა-კითხვის საზოგადოებამ ჩვენი სტუმრები გაისტუმრა უკან სპარსეთში და თან გაატანა ქართული სახელმძღვანელოები, ბევრი ქართული წიგნები და ფულიც ქართულის სკოლის დაარსებისათვის ფერეიდანში. სამწუხაროდ, ერთი მათგანი – ხუციშვილი – გულის ფრიალით გარდაიცვალა თეირანში, და, მხოლოდ ონიკაშვილი დაბრუნდა თავის შორეულს სამშობლოში, სადაც იგი მხნედ შეუდგა მოღ-

ვაწეობასა. რამდენიმე თვის წინ, თეირანიდან მოვიდა ოცი წლის ყმაწვილი ნასროლა ხატიაშვილი, სოფელ მარტყოფს მცხოვრები, რომელიც საფუძვლიანად ემზადება სამოქმედოდ თავის სამშობლოში“. სწორედ ნასროლას ნაამბობის მასალები გამოუყენებია იაკობს თავისი წერილისათვის „პატარა საქართველო სპარსეთში“. აშკარაა, ეს 1896-1900 წლებში უნდა მომხდარიყო და მათ შესახებაც საჭირო იქნება ამ კუთხით კვლევაც ჩასატარებელი ***[გოგებაშვილი, 1976: 535-536].***

ნასროლას, უფრო გვიან, მოჰყვა სეიფოლა იოსელიანი 1922 წელს. სეიფოლასაგან ჩაწერილი მასალების საფუძველზე (აკაკი შანიძის დავალებით, როგორც თავად აღნიშნავს არნოლდ ჩიქობავა) შეიქმნა ა. ჩიქობავას შესანიშნავი გამოკვლევები ფერეიდნულზე („ვინის რეფლექსები ფერეიდნულში“, „ქე ნაწილაკი ფერეიდნულში და მისი მნიშვნელობა გრამატიკა-ლოგიკის ურთიერთობის თვალ-საზრისით“, „ფერეიდნულის მთავარი თავისებურებანი“). სეიფილა შესანიშნავი მასპინძელი აღმოჩნდა ამბაკო ჭელიძისა და სხვა ქართველ მეცნიერთათვის.

ღვაწლმოსილმა ენათმეცნიერებმა თედო უთურგაიძემ და დარეჯან ჩხებიანაშვილმა 1973 წელს შექმნილი ექსპედიციის საშუალებით 1974-1976 წლებში ჩაიწერეს უამრავი ფერეიდნული ქართულის ტექსტები, მაგალი თოდუასა და მაია მაჭავარიანის მიერ ასევე ჩაწერილი იქნა ფერეიდნული ტექსტები.

პირველი მოგზაური კი ფერეიდანში XIX საუკუნის დასასრულს ცნობილი ქართველი ლოტბარი, ეთნოგრაფი ლადო აღნიაშვილი იყო, რომელსაც, ჩვენი ვარაუდით, სწორედ ათამა ონიკაშვილის გაცნობის შემდეგ უნდა გადაეწყვიტა სპარსეთში მოგზაურობა. 1894 წელს, როგორც თავის სამოგზაურო შთაბეჭდი-ლებების წიგნში „სპარსეთი და იქაური ქართველები“ (მგზავრის წერილები) რომელიც ჯერ იბეჭდებოდა ჟურნალ „მოამბეში“ წერილებად, ხოლო ცალკე წიგნად გამოიცა, ქ.შ.წ.კ.გ.ს. ეგიდით, ტფილისში 1896 წელს, წერდა თავად ავტორი: „კაი ხანია ტრიალებდა ხმა ჩვენს საზოგადოებაში, რომ ვითომდა სადღაც, იქ, შორს სპარსეთის სამფლობელოში არის ქართველთა მოსახლეობაო“. „ამ მიზნით დავყავი სრული ერთი წელიწადი და უკეთუ ეს მოგზაურობა არ ჩაივლის უმნიშვნელოდ უპუეთუ იგი გამოიწვევს იმ დაჩაგრულ და გადაკარგულ ქართველ-თდამი რაიმე შემწეობასა და ნუგეშისცემას ჩვენი კაცთმოყვარე და ქველმოქმედი საზოგადოებისას, მაშინ მეც სრულიად ბედნიერად ჩავთვლი ჩემს თავს და აღარცა თუ დავინანებ იმ გაჭირვებასა და შეწუხებას, რაც ამ მოგზაურობაში გამოვიარე“ ***[აღნიაშვილი, 1896: III].***

ამრიგად, ***„პირველი მერცხალი“ ფერეიდნიდან ათამ (ზოგან ათამა) ონიკაშვილი იყო (ათამ უნდა იყოსო შემოკლებული იოთა-***

მისაგან), პირველი ქართველი ფერეიდანში – ლადო აღნიაშვილი. ყოველივე ამას მოჰყვა უამრავი ჩანაწერი, მოგზაურობის შთაბეჭდილება, გამოკვლევა ენათმეცნიერული თუ ისტორიული ხასიათისაა (მოსე ჯანაშვილი, პავლე ლორთქიფანიძე, ამბაკო ჭელიძე, მაგალი თოდუა, ნოდარ კოჭლაშვილი, ზურაბ შარაშენიძე, ბ. ჭიპაშვილი და სხვ.) შეიქმნა დოკუმენტური ფილმი ფერეიდანზე.

მოგზაურობა ფერეიდანში კვლავ გრძელდება. 2015 წელს გსსუ რექტორმა, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორმა, პროფესორმა გიორგი სოსიაშვილმა, ქუთაისის უნივერისტეტის პროფესორებთან ერთად იმოგზაურა ფერეიდანში და (დისკით დართულ დოკუმენტურ ფილმთან ერთად) გამოსცა მოგზაურობის შთაბეჭდილებანი წიგნში „ვერცხლის ყვავილები“.

ათამა ონიკაშვილის ხაზი კი გაგრძელდა ამავე გვარის წარმომადგენლების (ყოლა-მუსეინ ონიკაშვილი, ზეილ-აბდინ ხან ონიკაშვილი, მელიქ-რაჰიმ ონიკაშვილი), აგრეთვე, ყოლა-მრეზა ხუციშვილის, ნასრულა ხატიაშვილის, სეიფოლა იოსელიანისა და, სადღეისოდ, ფერეიდნელი ქართველობის წარმომადგენელ სეიდ მულიანის სახით.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

აღნიაშვილი, 1896: – „სპარსეთი და იქაური ქართველები“ (მგზავრის წერილები), ქ.შ.წ.კ.გ.ს., ტფილისი.

გოგებაშვილი, 1976: – გოგებაშვილი ი., „ბუნების კარი“, თბილისი.

თოდუა, II, 1975: – თოდუა მ., „ქართულ-სპარსული ეტიუდები“, II, თბილისი.

ჭიჭინაძე, 1895: – ჭიჭინაძე ზ., „ქართველები სპარსეთში და საქართველოში მოსული სპარსელი ქართველი ათამ ონიკაშვილი“, ტფილისი.

ნაჭყებია, 1972: – ნაჭყებია ნ., „ირანი“, თსუ, თბილისი.

ყიფიანი, 1872: – ყიფიანი ნიკ., „ქართველების კოლონია სპარსეთში“, გაზ. „დროება“, 1892, III, №13.

ჭელიძე, 1951: – ჭელიძე ა., „ფერეიდნელი ქართველები“, თბილისი.

ჩხუბიანაშვილი, 2006: – ჩხუბიანაშვილი დ., „ფერეიდნული კილოს შესწავლის ამჟამინდელი მდგომარეობა“, „საენათმეცნიერო ძიებანი“, XXIV, თბილისი.

ჩიქობავა, 2010: – ჩიქობავა არნ., „შრომები“, I, თბილისი.

Tamar Gogoladze
(Gori, Georgia)

AtamaOnikashvili, the First Fereydan Georgian and the Georgian Public Figures of the XIX Century

Summary

A lot of materials, publicists' letters, memoirs, travelling and linguistic expedition researches, are available about Fereydan Georgians though they are scattered in various journals and magazines of the second half of the XIX century. The documentary films made aboutFereydan Georgian in XX-XIX centuries are also added to those materials.

The very first Ferydan Georgian, having arrived from Fereydan was AtamaOnikashvil (1871), and the first man visiting Persia to see "Little Georgia" was a publicist, ethno graph and bandmaster-LadoAghniashvili (1894). His travelling impressions were published in 1896 in "Tiflisi" under the title "Persia and Persian Georgians".

Both facts attracted the attention of Georgian society of the 70s of the XIX century which was followed by publications in Georgian press. IakobGogebashvili in his "Bunebis Kari" dedicated it a subchapter "Little Georgia in Persia" ("Short Geography of Georgia, General overview"). It was created according to AtamaOnikashvili's and LadoAghniashvilis narratives and impressions analyzed by himself in order to present vividly to the next generations. The presented letter deals with the short but important history of this first Fereydan Georgian which was gathered from the materials scattered in the press of that period.

ნანი გუგუნავა
(ბათუმი, საქართველო)

ბათუმის წმიდა ნიკოლოზის სახელობის ტაძარი XX საუკუნეში

ბათუმში მოქმედ ქრისტიანულ სამლოცველოთა შორის უძველესია წმიდა ნიკოლოზის ტაძარი. მის მიმართ ინტერესს ზრდიდა ისიც, რომ იგი ოსმალთა ბატონობის წლებში–XIX საუკუნის 60-იანი წლების ბოლოს აუშენებიათ. მისი მშენებლობის წინაპირობებსა და მშენებლობის საკითხებზე არაერთი ნაშრომია დაწერილი. წინამდებარე ნაშრომის მიზანია აჩვენოს ამ ტაძრის ფუნქციონირების მდგომარეობა ბათუმისა და საერთოდ აჭარის დედასამშობლოსთან დაბრუნების შემდეგომ წლებში.

მეცხრამეტე საუკუნის 90-იანი წლები ჩვენს კუთხეში მართლმადიდებლობის ამაღლებაზე ზრუნვით აღინიშნა. ამ პერიოდისათვის ბათუმის ოლქის საეკლესიო ცხოვრებას გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსი გრიგოლი განაგებდა. „კავკასიური კალენდრის“ პერიოდული გამოცემა გვამცნობს, რომ 1890 წლიდან ბათუმის ოლქის მთავარი მღვდელი სიმონ ქიქოძეა, 1892 წლიდან კი მღვდელი ალექსანდრე რალცევიჩი, 1896 წელს წმიდა ნიკოლოზის სახელობის ეკლესიის მღვდლად აკურთხეს კონსტანტინე ცანდეკოვი.

1898 წელს წმიდა ნიკოლოზის ტაძრის დაქვემდებარებაში შევიდა ყოროლისთავში მდებარე ქვით ნაშენი წმიდა პანტელეიმონის სახელობის ეკლესია.

ტაძრის რემონტისათვის თანხის შეგროვება 1895 წელს დაიწყეს. დადებითად გადაწყდა მასზე სამრეკლოს მიშენების საკითხიც. 1894-1898 წლებში ეზო-მიდამო ეკლესიის საკუთრებაში გადავიდა, რის შემდეგაც ტაძრის ტერიტორიაზე ვაჟთა და ქალთა სკოლები გაიხსნა.

1901 წელს გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოს გრიგოლის კურთხევით, მღვდელი კონსტანტინე ბათუმის ოლქის ბლაღოჩინი ხდება. 1907 წლიდან კი ეპისკოპოსის წარმომადგენელია ქალაქის მმართველობაში. მღვდელი კონსტანტინე 1917 წლის ჩათვლით წმ. ნიკოლოზის ეკლესიაში მოღვაწეობდა.

აჭარის სახელმწიფო არქივის ფონდებში აღმოჩნდა მღვდელ კონსტანტინეს და მასთან ერთად მოღვაწე მღვდელ მიხეილ მანოსის ბიოგრაფიები,

ბათუმ-შემოქმედის ეპარქიის შექმნის შემდგომ, 1920-1935 წლებში წმ. ნიკოლოზის სახ. ტაძარში წირვა-ლოცვას აღავლენდნენ მიტროპოლიტი გიორგი (ალადაშვილი), ეპისკოპოსი დავითი (კაჭახიძე), ეპისკოპოსი ნესტორი (უბანეიშვილი) და მიტროპოლიტი იოანე (მარგიშვილი). ეპისკოპოს დავითის დროს, 30-იან წლებში

დაიხურა აღნიშნული ეკლესია. 1931 წლიდან აჭარის საბინაო მეურნეობის დადგენილების თანახმად, ეკლესიათა შენობები სახელმწიფო საკუთრება გახდა.

1941 წლის 11 თებერვალს, აჭარის სახკომსაბჭოსთან არსებული შესაბამისი კომისიის ბრძანების მიხედვით ბერძნული ეკლესიიდან მთელი რიგი საღვთისმსახურო ნივთები და წიგნები აჭარის სახელმწიფო მუზეუმს გადაეცა.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, ბათუმელმა ქალბატონებმა – თამარ ნაკაშიძემ და ელიზავეტა კოტიდიმ, ეკლესიის გახსნის შესახებ მთავრობასთან შუამდგომლობა სთხოვეს უწმინდესსა და უნეტარესს, პატრიარქ კალისტრატეს (ცინცაძე). უმაღლესი მთავრობის თანხმობის შემდეგ, 1948 წელს, წმიდა ნიკოლოზის სახ. ტაძარში წირვა აღავლინა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა კალისტრატემ.

1935 წლიდან, 18 წლის მანძილზე ბათუმში ეპისკოპოსი არ ყოფილა. 1935 წლიდან, პატრიარქად აღსაყდრებამდე, ბათუმ-შემოქმედის ეპარქიას მიტროპოლიტი ეფრემი (სიდამონიძე) მართავდა. 1963 წელს კი კათოლიკოს-პატრიარქ ეფრემ მეორეს კურთხევით, წმ. ნიკოლოზის ტაძარში მსახურება დაიწყო მღვდელ-მონაზონმა ილიამ (შიოლაშვილმა). შემდგომში უწმიდესი და უნეტარესი, სრულიად საქართველოს-პატრიარქი ილია მეორე ბათუმ-შემოქმედის ეპარქიაში 1967 წლამდე მოღვაწეობდა. წმ. ნიკოლოზის ტაძარში მსახურების დროს იგი იღუმენის, შემდგომ კი არქიმანდრიტის ხარისხში იქნა აყვანილი. 1963-1967 წლებში იგი ამ ეპარქიის გამგებელი გახლდათ.

1961 წელს წმ. ნიკოლოზის ეკლესიაში დაიწყო მოღვაწეობა არქიმანდრიტმა ხარიტონმა (ტუდოვში). იგი ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ეკლესიის წინამძღვარი იყო.

სხვადასხვა დროს წმ. ნიკოლოზის ტაძარში მოღვაწეობდნენ:

1955-1964 წწ. – დეკანოზი ვასილი (ტაბატაძე);
1956-1965 წწ. – მღვდელი ალექსეი (სობჩუკი);
1967-1973 წწ. – მღვდელი ინდისი (ნუცუბიძე);
1970-1987 წწ. – მღვდელი გრიგოლი (სვანიძე);
1986-1988 წწ. – მღვდელი დავითი (შიოლაშვილი) (ამჟამად ბათუმისა და ლაზეთის მიტროპოლიტი).

1998 წელს, ბათუმისა და სხალთის ეპისკოპოსის დიმიტრის (ამჟამად ბათუმისა და ლაზეთის ეპარქიის მიტროპოლიტი) ლოცვა-კურთხევით და ბატონ ზურაბ ჯაიანის თაოსნობითა და ფინანსური დახმარებით ჩატარდა ტაძრის სარესტავრაციო სამუშაოები, შეკეთდა ტაძრის ექსტერიერი და კეთილმოეწყო ეზო.

1999 წელს, აწ გარდაცვლილ ბატონ ოლეგ გალოგრეს ფინანსური დახმარებითა და ბატონ ალექსანდრე ახვლედიანის ხელმძღვანელობით მოხდა ტაძრის ინტერიერის განახლება. ჩამოიყარა არსებული მოხატულობა და ბათქაში. ძველი ხის კანკელის ნაცვლად დაიდგა ახალი, ვარდისფერი ტუფის ქვის კანკელი. დაიგო იატაკი გრანიტის ფილებით. გაფართოვდა და კეთილმოეწყო ტაძრის ეზო.

ეკლესიაში ღვთისმშობლის, წმ. ნიკოლოზისა და წმ. გიორგის ხატები საბერძნეთის კუნძულ ხიოსიდან გადმოასვენეს. ნიშანდობლივია ისიც, რომ შემდგომ ეს ტაძარი კომუნისტური რეჟიმის უსასტიკეს წლებს გადაურჩა და ქალაქის სხვა დანგრეული, გაპარტახებული ეკლესიებისაგან განსხვავებით მხოლოდ 10-12 წლით დაიხურა.

2011 წლის 13 აგვისტოს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა, მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსმა, ცხუმ-აფხაზეთისა და ბიჭვინთის მიტროპოლიტმა, უწმინდესმა და უნეტარესმა ილია მეორემ ბათუმის წმიდა ნიკოლოზის სახელობის ტაძარი მოილოცა, ეკლესიას იერუსალიმიდან ჩამოტანილი ჯვარი შესწირა. როგორც კათოლიკოს-პატრიარქმა ბრძანა, წმიდა ნიკოლოზის მადლით სრულიად საქართველო გაერთიანდება.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

გაზეთი „ბათუმელები“, №2, IX, 2009 წ.

ინტერნეტ საიტი „ბათუმისა და ლაზეთის ეპარქია“, ბათუმის წმიდა ნიკოლოზის ტაძარი.

ინტერნეტ საიტი „ახალი ამბები“, თამარ სანიკიძე – განათლებაში სიახლეების დასანერგად სისტემა მზად არის.

ინტერნეტ საიტი „მედიაცია-კონფლიქტების (მათ შორის რელიგიური) მოგვარება მოლაპარაკების გზით“, პროგრამა.

Nani Gugunava
(Batumi, Georgia)

St. Nicholas Cathedral in Batumi

Summary

The work describes the difficulties that were arisen for getting permission to build the cathedral, various peculiarities in the process of constructing, and a number of artificial obstacles preventing the construction works.

The building of St. Nicholas Cathedral in Batumi undermined the haven of religious dominance in Adjara that was the main string for the Turkish Empire.

The work also concerns to the questions of establishing the schools for boys and girls on the area of the Cathedral.

ლია გულორდავა
(ქუთაისი, საქართველო)

რუსეთის იმპერიის საეკლესიო პოლიტიკა XIX საუკუნის I ნახევრის ოდიშის (სამეგრელოს) სამთავროში

1801 წლის 18 იანვარს რუსეთის იმპერატორმა პავლე I-მა გამოსცა მანიფესტი ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისა და რუსეთთან შეერთების შესახებ, რაც საბოლოოდ იმპერატორ ალექსანდრე I-ის მიერ 1801 წლის 12 სექტემბერს გამოცემული მანიფესტით გაფორმდა. ასე ჩაეყარა საფუძველი საქართველოს ახალ ისტორიას, რაც გაგრძელდა 1918 წლის 26 მაისამდე.

რუსეთის იმპერატორი საქართველოს ეკლესიის მართვის საქმეს უშუალოდ განაგებდა უწმინდესი სინოდის საშუალებით. აბსოლუტური მონარქიის აყვავების პირობებში, ბუნებრივია, რუსეთის ხელისუფლება ვერ შეეგუებოდა სახელმწიფოსგან დამოუკიდებელ თვითმართვად საეკლესიო ორგანიზმს და 1801 წელს რუსეთის მიერ ქართლ-კახეთის სამეფოს დაპყრობის შემდეგ დაიწყო ქართული ეკლესიის რუსულ ყაიდაზე გარდაქმნის პროცესი. ამ დროიდან ქართულ ეკლესიაში რუსეთთან დაკავშირებულ სიმბოლოებს განსაკუთრებული დატვირთვა მიენიჭა, რაც, რა თქმა უნდა, დღესაც გრძელდება. საქართველოს რუსეთთან დაახლოების ერთ-ერთი საბაბი და იდეოლოგიური საფუძველი რელიგიური ერთმორწმუნეობა იყო, ხოლო რუსეთის ისტორიული ამბიცია, რაც საზღვრების გაფართოების იდეით იყო გაჟღენთილი, რუსულ მესიანიზმს, ანუ შენიღბულ იმპერიულ ზრახვებს ხსნიდა იმით, რომ რომისა და კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ ფუნქცია მათ უფალმა მიანიჭა.

სამეგრელოს სამთავროს რუსეთთან დამოკიდებულება, მსგავსად სხვა დაპყრობილი სამეფო-სამთავროებისა, „სათხოვარი პუნქტებით" განისაზღვრა, რაც რუსეთის მხრიდან სამეგრელოს საშინაო საქმეებში „ჩაურევლობას" აღიარებდა. თუმცა **„სათხოვარ პუნქტებში"** არცერთი სიტყვა არ იყო ნათქვამი სამღვდელოების მიმართ რუსეთის დამოკიდებულებაზე. რუსეთის მიერ აგორებული იდეოლოგია ერთმორწმუნეობის შესახებ, რუსეთსა და სამეგრელოს შორის ბუნებრივად არსებულ საყოველთაო ჰარმონიის მტკიცებას ემსახურებოდა. თუმცა უნდა აღინიშნოს ის, რომ, როცა ნინო დადიანმა ცარიზმს მოსთხოვა, რომ სამეგრელოს მთავარეპისკოპოსს უნდა ჰქონოდა უმაღლესი სასულიერო ხელისუფლება, ცარიზმმა განუმარტა მას, რომ ეს საკითხი წარმოადგენს საშინაო საქმეებს სამეგრელოსათვის და ამდენად ამ სფეროში სარგებლობენ სრული თავისუფლებით ***[Акты, 1868: 176]***. თუმცა ამავე დროს მოურიდებლად შეაპარა, რომ წირვა-ლოცვა სამეგრელოს ეკლესი-

ებში, როგორც ქართულად, ასევე რუსულ ენაზე უნდა წარმოებდეს. ამ დროისათვის „შემოპარული" რუსული დირექტივა ვერც განხორციელდებოდა, რადგან სამეგრელოში არ მოიძებნებოდნენ ადამიანები, რომლებსაც შეეძლოთ რუსულ ენაზე ჩაეტარებინათ წირვა-ლოცვა.

ამ რუსული დირექტივების გაჟღერებით დაიწყო სამეგრელოს მთავრების მძაფრი ბრძოლა რუსული საეკლესიო პოლიტიკის წინააღმდეგ, სამეგრელოს საეკლესიო საქმეებში შეუვალობის უფლების შენარჩუნების მიზნით. ცარიზმის მხრიდან მოსალოდნელი შემოტევები აიძულებდა დადიანებს, თადარიგი დროზე დაეჭირათ.

ცარიზმმა ეკლესიას 1811 წელს ჯერ კიდევ ვახტანგ გორგასლიდან დაფუძნებული ავტოკეფალია დააკარგვინა. ამ ფაქტის შესახებ საინტერესო შეფასებას აკეთებს ისტორიკოსი მ. დუმბაძე: „რუსულმა მმართველობამ საქართველოს ეკლესია თვითმპყრობელობის სამსახურში დააყენა და ქართული ფეოდალური ეკლესიის ნაცვალად ბიუროკრატული ეკლესია დანერგა... ამიერიდან ეკლესიის მამულები სახაზინო მართვა-გამგეობაში უნდა გადასულიყო, ხოლო სასულიერო პირებს ჯამაგირი ენიშნებოდათ" ***[დუმბაძე, 1957: 232].*** ამით ცარიზმმა უგულებელყო „სათხოვარი პუნქტებით" დასაცავი და ანგარიშგასაწევი სამთავროების ავტონომიურობის უფლება და „მთავართა საშინაო საქმეებში უბოდიშოდ შეიჭრა" ***[იქვე: 232].***

ცარიზმის მიერ მომზადებული საეკლესიო რეფორმა ლახავდა დასავლეთ საქართველოს, მათ შორის სამეგრელოს საეკლესიო-ფეოდალური წრეების მისწრაფებებს; ისინი კარგავდნენ საეკლესიო ქონებას, ყმა-მამულებს და პრივილიგიებს. ამის აშკარა დამადასტურებელი მტკიცებულება იყო ის ცვლილება, რომლის ძალითაც 1814 წლის 30 აგვისტოს საქართველოს ეგზარქოსმა იმერეთის ეგზარქოსის სახელწოდებაც მიიღო და პარალელურად ქუთაისის სამიტროპოლიტოს იმერეთის, გურიისა და სამეგრელოს ეპარქიები (საეკლესიო ქონების და მამულის გამოკლებით) დაუქვემდებარეს და ამით დაუბრუნეს დასავლეთ საქართველოში უპირველესი ეპარქიის ფუნქცია. ამ უფლებების „გაზრდის" ვითარებაში ქუთაისის მიტროპოლიტი დოსითეოზი უშუალოდ დაუქვემდებარდა საქართველო-იმერეთის ეგზარხოსს. ამ შემთხვევაში დოსითეოზს ოქროს შუალედის მისია უნდა შეესრულებინა და სწორედ ამ ცვლილების საშუალებით ცარიზმი ახერხებს იმერეთის, სამეგრელოსა და გურიის ეკლესია ორგანიზაციულად დაუქვემდებარდეს საქართველო-იმერეთის ეგზარხოსს. ამ ფაქტის წინაშე დარჩენილი დადიანი გულს იმით იმშვიდებდა, რომ საეკლესიო ქონებას ცარიზმი არ ეხებოდა, მაგრამ, სავარაუდოდ, ეს თავშეკავება ჯერჯერობით მხოლოდ დროებითი დათმობა იყო.

1818 წელს იმერეთში დაიწყო საეკლესიო ქონების სეკულარიზაცია - აღწერა და შესაბამისად აჯანყებაც. 1819 წლის ივნისში წმინდა სინოდის წევრმა, ქვათახევის არქიმანდრიტმა მამა ათანასემ ბესარიონ ჭყონდიდელთან ერთად მარტვილშიც დაიწყეო აღწერის პროცესი. ლევან დადიანი ძლიერ აღაშფოთა ამ ფაქტმა და ეგზარხოსს შეახსენა, რომ ადგილი ჰქონდა „უმაღლესი სიგელის დარღვევას" ***[სცსა, ფ. 488. ან. I, ს. 2956, ფ. 7].*** რომ არა იმერეთში დაწყებული აჯანყება, დადიანსა და ეგზარხოსს შორის დაპირისპირება ნამდვილად მიიღებდა უფრო მძაფრ ხასიათს. თუ თავდაპირველად გურიისა და სამეგრელოს მთავრები თანაუგრძნობდნენ იმერეთში დაწყებულ აჯანყებას, უფრო მეტიც, ისინი მოკავშირეებს ეძებდნენ ახალციხის საფაშოში, ამ ვითარებაში მთავარმართებელი ერმოლოვი შეეცადა დადიან-გურიელი დაემშვიდებინა იმით, რომ მათ საეკლესიო რეფორმა არ შეეხებოდა. ამ პირობამ მთავრები საბოლოოდ დააშოშმინა. ყოველივე ამის მიუხედავად წმინდა სინოდმა 1821 წლის 19 ნოემბერს ბრძანების VII მუხლის მიხედვით მიიღო შემდეგი გადაწყვეტილება: „მომზადდეს სრული საეკლესიო რეფორმა ადგილობრივი მოსახლეობისათვის მისი უპირატესობით ჩანერგვით" ***[სცსა, ფ. 489, ან. I, ს. 62, ფურ. 70].*** ამ მომენტისათვის დაგეგმილი იყო სამეგრელოში სამი (ჭყონდიდი, ცაიში, ცაგერი) ეპარქიიდან ერთი ეპარქია დარჩენილიყო. ამ ვითარებაში ცარიზმს მოულოდნელად ძალიან გაუმართლა, რადგან ცაიშისა და ცაგერის მიტროპოლიტები მოულოდნელად გარდაიცვალნენ და სამეგრელოში დატოვა მხოლოდ ჭყონდიდის ეპარქია. 1826 წლის მარტში სინოდის კანტორამ დაავალა ბესარიონ ჭყონდიდელს გაეტარებინა რეფორმები სამეგრელოს ეკლესიაში, კერძოდ, აღწერა ეკლესია-მონასტრები, მონაზვნები, საეკლესიო შემოსავლები ***[სცსა, ფ. 488, ან. I, ს. 2956, ფურ. 87].*** ეკლესია დაიყო საბლაღოჩინოებოდ, თითოეული დაახლოებით 15 ეკლესიის შემადგენლობით. ამიერიდან ერთადერთი ეპარქიის მიტროპოლიტი ანგარიშვალდებული გახდა საქართველოს რუსი ეგზარხოსის წინაშე.

ჭყონდიდელი შეუდგა დავალების განხორციელებას, რამაც ლევან დადიანის უკმაყოფილება გამოიწვია. პროტესტი იმდენად მძაფრი იყო, რომ ეგზარქოსი იძულებული გახდა უკან წაეღო თავისი გადაწყვეტილება. საეკლესიო კომლთა აღწერა შეწყდა. ამის შემდეგ საქართველო-იმერეთის სინოდალურმა კანტორამ ჭყონდიდის ეპარქიაში 1827 წლის დეკემბერს მიიღო გადაწყვეტილება, შექმნილიყო საშტატო კანცელარია სამი ჩინოვნიკისათვის, რომლებსაც ხელფასი უნდა მისცემოდა. ამჯერადაც დადიანმა ამ გადაწყვეტილებას დიდი წინააღმდეგობა გაუწია. ეგზარქოსი იძულებული გახდა ისევ უკან წაეღო თავისი დადგენილება. ამ ფაქტიდან 10 წლის შემდეგ, 1837 წლისათვის, ბატონყმური დამოკიდებულები-

საგან და ყოველგვარი გადასახადისაგან განთავისუფლდა ქართველი სამღვდელოება (1807 წლის დეკემბერში ალექსანდრე I-ის ხელმოწერილი დოკუმენტიდან გამომდინარე). ამ კანონის გატარება დაავალეს დავით დადიანსაც. მიხვდა რა ამ გადაწყვეტილების ფარულ ქვეტექსტს, იგი შეეცადა ხელი შეეშალა სამღვდელოების გამოსასვლელად მემამულეებისა და მთავრის დამოკიდებულებისგან. ამიტომ, გაითვალისწინა რა ამ დოკუმენტის აშკარა საეჭვო ხასიათი და დანიშნულება, 1841 წლის 26 იანვარს გამოაქვეყნა კანონი, რომლის მიხედვით სამღვდელოება იღებდა თავისუფლებას მემამულეებისგან, მაგრამ არ გამოდიოდა მთავრის დამოკიდებულებისაგან. აგრეთვე დავით დადიანმა შეადგინა სამღვდელოებისათვის შესასრულებელი წესები, რათა მათ არ გაესხვისებინათ ქონება უცხო პირებზე, არ შესულიყვნენ ვალში და სხვა ვალდებულებებში, დაეტოვებინათ საცხოვრებელი ადგილი და გასულიყვნენ სამეგრელოდან, შეეწირათ მიწები რომელიმე ეკლესიისათვის ***[სცსსა, ფ. 489, ან. I,ს. 2186, ფურ. 29-32].***

ასეთი წესების შემოღებით დავითი უპირისპირდებოდა ცარიზმის შენიღბულ ზრახვებს და ხაზს უსვამდა სამღვდელოებაზე მთავრის ხელისუფლების განსაკუთრებულ დატვირთვას. რა თქმა უნდა, სინოდალური კანტორა აქედან გამომდინარე აშკარა უკმაყოფილებას გამოთქვამდა მთავრის ასეთი მოქმედების მიმართ და ყოველნაირად ცდილობდა ხელი შეეშალა მისთვის. დავით დადიანის მიერ შემუშავებული კანონები ითვალისწინებდა სამღვდელოების განთავისუფლებას შვილებითურთ, იმ შემთხვევაში, თუ შვილები დაბადებული იქნებოდნენ 1841 წლის შემდეგ. 1841 წლამდე დაბადებულებს თუკი სურდათ სამღვდელოების წოდებაში გადასვლა, მებატონისათვის უნდა გადაეხადათ 25 მანეთი. მემემულე თუ გასცემდა მამულს, ასეთი პირებისათვის მათ უნდა გადაეხადა გადასახადი „ათისთავი". ყოველივე ეს ნიშნავდა იმას, რომ სამღვდელოება ღებულობდა მხოლოდ პირად თავისუფლებას და მემამულეთა კაბალაში მაინც რჩებოდა. აქედან გამომდინარე საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორა, რომელიც თითქოსდა ზრუნავდა სამღვდელოებაზე ყოველნაირად ცდლობდა სამღვდელოება საკუთარი გავლენის ქვეშ მოექცია. ამ ჭიდილში დავით დადიანმა თვითონ განახორციელა საეკლესიო რეფორმა, აღწერა საეკლესიო მიწა-წყალი და მათი შემოსავალი გადასცა მთავრის ხაზინას, შექმნა საშტატო კანტორა, შემოიღო საეკლესიო შტატები, ცაიშისა და ხობის მონასტრის შემოსვლის ნახევარი გადასცა მთავრის ხაზინას. იგივე გზას დაადგა ეკატერინე ჭავჭავაძე-დადიანიც. მან 1854 წელს გადასახადები შეცვალა ფულადი ფორმით. მარტვილის ეკლესიას დაეკისრა, ეკლესიის შემოსავლის და გასავლის საქმე თვითონ ეწარმოებინა. მან შემოიტანა ახალი საეკლესიო თანამდე-

ბობა საეკლესიო მამულების მზრუნველებისა (ამ თანამდებობის პირველი მატარებელი იყო ნიკო მხეიძე). გატარებული რეფორმები ცარიზმის დაუნდობელი კოლონიალიზმის ფონზე აშკარად თამამი ჩანდა. თ. ქადარიას შეფასებით, „იგი საეკლესიო მამულების და გლეხების ხელში ჩაგდების გზას უჭრიდა სინოდის კანტორას. ამდენად, თითქმის ნახევარსაუკუნოვანი ბრძოლა სამეგრელოს მთავარსა და რუსეთის მთავრობას შორის საეკლესიო მამულებისა და გლეხების გამო სამეგრელოს გამარჯვებით მთავრდებოდა" ***[ქადარია, 2002: 64].*** ამ ვითარებამ მეფის ხელისუფლებას გადააწყვეტინა, რომ ოდიშის სამთავროსათვის ავტონომიაც წაერთმია. ამ გეგმის განხორციელების შემდეგ 1874 წლის 16 მაისს ოდიშში გაუქმდა ეპისკოპოსის კათედრა და შეუერთდა იმერეთის კათედრას. სამეგრელოს ეპისკოპოსს მიენიჭა ვიკარის (ლათ. Vიცარუს -მოადგილე, ნაცვალი) ეპისკოპოსის სახელი.

ცარიზმი „დაყავი და იბატონეს" პოლიტიკას შესანიშნავად იყენებდა სამღვდელოებისა და მთავრის ხელისუფლების დასაპირისპირებლად. ალექსანდრე I-ის 1807 წლის აქტით სამღვდელოება განთავისუფლდა ბატონყმური დამოკიდებულებისაგან. აქტის საფუძველზე უბრუნებს მათ წარსულში ჩამორთმეულ ქონებას, კრძალავს საეკლესიო გლეხებისა და მამულების გაჩუქება-გასხვისებას. აგრეთვე 1833 წლის 1 იანვრიდან სამეგრელოსა და იმერეთის გამოკლებით 1000 მანეთს გამოყოფდა წელიწადში ღარიბი სამღვდელოებსათვის. ასეთი „გულწარმტაცი" ინფორმაციები უსწრაფესად ვრცელდებოდა სამეგრელოში და საეკლესიო ფენას რუსეთისადმი კეთილგანწყობით აღავსებდა. ასეთ ვითარებაში დადიანის მიერ ჩატარებული რეფორმები თითქმის მიუღებელი იყო. ამის ნათელი მაგალითი გახლდათ ბესარიონ ჭყონდიდელის მიერ მთავრის დაუკითხავად საეკლესიო ქონებისა და გლეხთა კომლების აღწერის მცდელობა. მისი გარდაცვალების შემდეგ ლევან V დადიანის თხოვნით სამეგრელოს მიტროპოლიტად გამოგზავნილი იქნა ლევანის ცოლისძმა დავით წერეთელი, რომელმაც ვერ გაამართლა ლევანის იმედები, რადგან იგი აშკარად რუსეთის ინტერესების გამტარებელი აღმოჩნდა. ამიტომ ისიც მალე გააძევეს სამეგრელოდან, მაგრამ დავითი მაინც აღმოჩნდა ანგარიშის გასაწევი ძალა ცარიზმისათვის. იგი 1843 წელს დანიშნეს იმერეთის მიტროპოლიტად. სამეგრელოს შემდეგი მიტროპოლიტი თეოფანიც რუსეთის უერთგულესი მსახური გახლდათ. მან სპეციალური მოხსენება-ბარათი წარუდგინა სინოდის კანტორას და მოითხოვა სამეგრელოში ისეთივე კანცელარიის შექმნა, ისეთივე შტატებით და ჯამაგირით, როგორიც იმერეთში იყო ***[სცსსა, ფ. 489, ან. 1, ს. 2189, ფურ. 36].*** სამღვდელოებამ სრულიად დაკარგა პოლიტიკური თვითშეგნება. იგი მთლიანად მესიანიზმის მართლმადიდებლური დროშაში დამა-

ლულ ცარიზმის ეშმაკურ კონცეფციას ანგარიშმიუცემლად, ყოველგვარი განსჯის გარეშე, უსინდისოდ მიეყიდა. რუსეთის ეკლესიის წიაღში სამეგრელოს სამღვდელოება სიამოვნებით მოკალათდა. სამღვდელოებამ აგრეთვე დავიწყების სუდარა გადააფარა მიტროპოლიტ დოსითეოს ქუთათელისა და გენათელის ხსოვნას, სამეგრელოს ეკლესიებიდან ჩამოხსნილ და სპილენძის იარაღებად გადამდნარ ზარებს. დაივიწყეს ის ფაქტიც, როგორ ცდილობდა ცარიზმი მონასტრების სამრევლო ეკლესიებად გადაკეთებას. ამდაგვარი გულგრილობით სამღვდელოება ფაქტობრივად უპირისპირდებოდა ლევან V დადიანის აქტიურ საეკლესიო პოლიტიკას. მათ არარად ჩათვალეს დადიანის მიერ ნაკურთხი 11 განახლებული და ახლად აშენებული ეკლესია და მის მიერ ხელახლა აგებული 26 ხის ეკლესია. „1827 წლისათვის სამეგრელოს ჭყონდიდელის ეპარქიაში იყო ეკლესია – 118, დეკანოზი – 6... მღვდელი – 94, დიაკონი – 13" ***[ქადარია, 2002: 74].***

დიახ, სამეგრელოში იყო განახლებული და ახლად აშენებული ეკლესიები, მაგრამ არ იყო აქტიური სამღვდელოება. ეს ნიშნავდა რუსეთის მზაკვრული პოლიტიკის აშკარა გამარჯვებას და ზეიმს ამ კონკრეტულ ეტაპზე... ეკლესია და სამღვდელობა უპასუხისმგებლობის ფონზე უნიათობას და კონფორმიზმის სინდრომს შეეპყრო... მიუხედავად ამისა ცარიზმმა მომდევნო უახლოეს საუკუნეში სასტიკი წინააღმდეგობების ვითარებაში ფრთები მაინც ვერ გაშალა. რეაქციის გააქტიურებისა და განსაკუთრებული ვერაგობის ვითარებაშიც, მას საქართველოს განადგურებისა და ასიმილაციის გეგმა ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ვითარებაში უპირობოდ ჩაეშალა. ამდენად, საქართველო მსოფლიო პოლიტიკური რუკიდან გაქრობას აშკარად გადაურჩა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

გულორდავა, 2015: – გულორდავა ლ., ცარიზმის რუსიფიკატორული პოლიტიკის შედეგები და საქართველოს ეკლესიის ბედი XIX ს-ის პირველ მესამედში (აიპ პროფ. სერგი დანელიას საზოგადოება. სერგი დანელიას ხსოვნის დღეები. IV საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია. სამუშაო პროგრამა და მასალები), ქუთაისი.

დუმბაძე, 1957: – დუმბაძე მ., დასავლეთ საქართველო XIX ს. I ნახევარში (რუსეთთან შეერთება და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება), თბილისი.

ქადარია, 2002: – ქადარია თ., სამეგრელოს სამთავრო XIX ს. I ნახევარში (ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო

ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი სადისერტაციო ნაშრომი. ინახება საქართველოს პარლამენტის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში), თბილისი.

სცსსა, ფ. 488, ან. I, ს. 2956 – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი №489, საქმე №2956

სცსსა, ფ. 489, ან. I, ს. – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი №489, საქმე №№62, 2186, 2189

Акты, 1868: – Акты собранные Кавказской Археографической Комиссией, т. II, Тифлис.

Lia Gulordava
(Kutaisi, Georgia)

Tsarist Policy in the History of the Church in Samegrelo (Odishi)
(In the First Half of the 19-th Century)

Summary

In 1811, the synd of Russian Tsarism the autocephaly abolished and special section faken.

At the same time removed the Catholicos and Georgian church ordained Ex orch. Pifficult Situation turned Samegrelo clergy. Nino Dadiani, Tsarism initially shu initration of the liturgy to be held in the Georgian and Russian churches in Samegrelo.

This proposal was followed by haf a century of hard struggle Dadianis Samegrelo Georgian church service for maintenance.

ბიჭიკო დიასამიძე
(ბათუმი, საქართველო)

დასავლურქართული ეკლესია და საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანების პროცესი IX-X საუკუნეებში

IX საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაიწყო სამეფო-სამთავროებად დაყოფილი საქართველოს გაერთიანების პროცესი, რომელშიც თითქმის საქართველოს ყველა პოლიტიკური ერთეული (კახეთ-ჰერეთი, ეგრის-აფხაზეთი, თბილისის საამირო, ტაო-კლარჯეთი...) მონაწილეობდა. განსაკუთრებული სიმძაფრით მიმდინარეობდა ბრძოლა ქართლისათვის („ქართლსა ზედა“), რადგან მისი განსაკუთრებული მდებარეობის გამო, აქ გამარჯვება საბოლოო წარმატებას განაპირობებდა.

გამარჯვებული ეგრის-აფხაზეთის სამეფო გამოვიდა, რადგან იგი სხვებთან შედარებით, როგორც ეკონომიკურად, ისე პოლიტიკურად ძლიერი იყო. X საუკუნის შუა ხანებიდან ქართლში მისი წარმომადგენელი იოანე მარუშისძე ჩანს ერისმთავრად *[ქცა, 1955: 268]*, მისივე გავლენა ჩანს ჯავახეთზეც *[ცისკარიშვილი, 1959: 13-14]*, სადაც ზვიად მარუშიანი მმართველობს. ჩრდილოეთით – დღევანდელი ჩერქეზეთის ტერიტორიაზეც ამ სამეფოს გავლენა ვრცელდებოდა *[სინ. 1973: 427]*.

წერილობითი წყაროებით არ ჩანს, რა როლს ასრულებდა ეგრის-აფხაზეთის ეკლესია ამ პოლიტიკურ პროცესებში, მაგრამ, ის რომ დასავლურ-ქართული ეკლესიის გათავისუფლება კონსტანტინეპოლის პატრიარქის დამოკიდებულებისგან ეგრის-აფხაზეთსა და ბიზანტიაში შექმნილ პოლიტიკურ მოვლენებთან იყო დაკავშირებული, ის, რომ ამავე პერიოდში იქმნება „აფხაზთა საკათალიკოსო“ *[დიასამიძე, 1978: 81]*, ის, რომ ალანები ეგრის-აფხაზეთის მეშვეობით ქრისტიანდებიან და ბიზანტიის კეისარი ეგრის-აფხაზეთის მეფეს სთხოვს შემწეობა აღმოუჩინოს მათ, ან ის, რომ 856 წელს „ლაზეთის მეფე“ საჩუქრებს უგზავნის რომის პაპს, სავარაუდოდ, „აფხაზთა საკათალიკოსოს“ საერთაშორისოდ აღიარებისთვის *[ტაბალუა, 1984: 70]* და რომ მთელი X საუკუნის მანძილზე ეგრის-აფხაზეთის ძველი საეპისკოპოსო ცენტრების ცვლა მიმდინარეობდა ახალი ცენტრებით, მანიშნებელია იმის, რომ ეგრის-აფხაზეთის ეკლესია აქტიურად იყო ჩართული აქ მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებში. არადა, თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში ეგრის-აფხაზეთის ეკლესიის ფუნქცია და ადგილი ქვეყნის პოლიტიკურ პროცესებსა და მოსახლეობაში ეროვნული ცნობიერების ფორმირების საქმეში იმდენად დაკნინებულია, რომ სახელმძღვანელო ლიტერატურაში ჩამოყალიბებული დებულებების გააზრება-გაცნობიერების შემდეგ, ჩნდება კითხვა, რის საფუძველზე ვთვლით IV-VIII საუკუნეების ეგრისსა და აფხაზეთს

ქართულ სამთავროებად, როცა სახელმძღვანელოებში იმის მტკიცებაა, რომ ხუთი-ექვსი საუკუნის განმავლობაში აქ როგორც ღვთისმსახურების, ისე სახელმწიფო საქმეების წარმოების ენა იყო ბერძნული. არადა, ამ სახელმძღვანელოთა ავტორებს ისე, როგორც ჩვენ, ესმით, რომ „მშობლიურ ენაზე წირვა-ლოცვას რწმენისა და ეკლესიის მდგომარეობის გარდა, ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს ქვეყნის ისტორიისათვის, ეროვნული თვითშეგნების ამაღლება-განმტკიცებისათვის. გასათვალისწინებელია ისიც, რა ენაზეც მიმდინარეობს წირვა-ლოცვა, ისაა სახელმწიფო ენაც“ ***[საქართველოს... 2012: 290].*** ვფიქრობთ, ესეც უნდა იყოს მიზეზი იმის, რომ ამ ბოლო წლებში დაიწყო შავიზღვისპირა ეგრისში არსებული კონსტანტინეპოლის პატრიარქისადმი დამოკიდებული საეპისკოპოსოების ძიება სამხრეთ შავიზღვისპირეთში ***[ჯაფარიძე, 2011: 329].***

მოვიტანთ შესაბამის ამონარიდებსაც.

1. საქართველოს ისტორიის ნარკვევების რვატომეულის II ტომიდან: „სანამ დასავლეთი საქართველო ბიზანტიის ხელისუფლების ქვეშ იმყოფებოდა, ოფიციალური ეკლესიისა და სახელმწიფო კანცელარიის ენის როლს ბერძნული ასრულებდა ***[სინ, 1973: 428].***

2. საქართველოს ისტორიის ოთხტომეულის II ტომიდან: „IV-VIII საუკუნეებში დასავლურქართული სახელმწიფოები სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვა სახით, მაგრამ, ძირითადად, ბიზანტიის პოლიტიკური გავლენის ქვეშ იმყოფებოდნენ. ამასთანავე, გასათვალისწინებელია, რომ IX საუკუნემდე მაინც, სანამ დასავლეთ საქართველოს ეკლესია მთლიანად და საბოლოოდ გამოვიდოდა კონსტანტინეპოლის უშუალო დაქვემდებარებიდან, სახელმწიფო მმართველობის, ისევე როგორც საეკლესიო ღვთისმსახურების ენა ბერძნული იყო“ ***[საქართველოს.., 2012: 319-320].***

2015 წელს ა. წოწკოლაურის ავტორობით გამოცემული „საქართველოს ისტორიიდან“: „საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანების წინ, ეგრის-აფხაზეთის მეფეებმა ბოლო მოუღეს დასავლეთ საქართველოში ბერძნულ-ბიზანტიურ საეპისკოპოსოებს, სადაც წირვა-ლოცვა ბერძნულ ენაზე მიმდინარეობდა. მათ ნაცვლად დაარსეს ქართულენოვანი ეპარქიები“ ***[წოწკოლაური, 2015: 200].***

ამ ამონარიდების გაანალიზებით გამოდის, რომ ადრეშუასაუკუნეების დასავლეთ საქართველოს საერო-სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში ბერძნული ენა ბატონობდა და საეპისკოპოსოებიც ბერძნულენოვანი იყო. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ შუასაუკუნეებში სწავლა-განათლების კერები ძირითადად ეკლესია-მონასტრებთან ფუნქციონირებდა და შესაბამისად, მათზე იყო დამოკიდებული მოსახლეობაში ეროვნული ცნობიერების ფორმირება, ეგრის-აფხაზეთის მოსახლეობის ის პატრიოტული განწყობა, სამშობლოსადმი უსაზღვრო თავდადება და ამ სამეფოს როლი ქვეყნის გაერთიანების საქ

მეში, რომლის შესახებაც წყაროები მოგვითხრობენ, ბერძნულენოვანი საეპისკოპოსოების დამსახურება ვერ იქნებოდა, რადგან ბიზანტიას სულ სხვა მიზანი ჰქონდა. ამიტომ მხოლოდ ეს, ისტორიული რეალობაც აჩვენებს, რომ მიუხედავად კონსტანტინეპოლის პატრიარქისადმი მორჩილებისა, ეგრის-აფხაზეთის ეკლესია იყო ქართულენოვანი, რასაც მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონიკაც დასაშვებად თვლიდა და ემსახურებოდა მოსახლეობის ეროვნული ცნობიერების ფორმირებას. როცა ამ პრობლემაზე ასე კატეგორიულად ვმსჯელობთ, ამით იმას როდი ვამტკიცებთ, რომ სხვებზე მეტად პატივს მივაგებთ ჩვენს წარსულს. არა, უბრალოდ ასე ვხედავთ ჩვენი შორეული წინაპრების თავგადასავალს, ასე ვკითხულობთ და ვაანალიზებთ ბიზანტიელ და სხვა უცხოელ ავტორთა მონათხრობს, რომ ეგრისელებმა VI-VIII საუკუნეებში საერთოდ არ იციან ბერძნული ენა, მტკიცედ იცავენ ადგილობრივი ცხოვრების წესებსა და ჩვეულებებს, კანონებს, ებრძვიან ბიზანტიელ, რომაელ და არაბ დამპყრობლებს, თავს სწირავენ ქრისტიანობისა და სამშობლო ქვეყნის დაცვას... დარწმუნებული ვარ ხუთი-ექვსი საუკუნის განმავლობაში ბერძნულენოვან სამყაროში დაბადებული და აღზრდილი ეგრისელები ასე არ, ან ვერ მოიქცეოდნენ და მხოლოდ ე.წ. „ქართიზაციით“ შთაგონებულნი ვერ აღმოჩნდებოდნენ ფეოდალური საქართველოს გაერთიანებისათვის ბრძოლის ავანგარდში.

ამიტომ მიგვაჩნია, რომ X საუკუნეში ქვეყნის პოლიტიკური გაერთიანების წინ ეგრის-აფხაზეთის მეფეების მიერ ძველი საეპისკოპოსოების გაუქმება – „მოშლა“ და ახალი ცენტრების დაარსება, რომლის შესახებაც წყაროები მოგვითხრობენ, არ შეიძლება მათ ბერძნულენოვნებასთან ყოფილიყო დაკავშირებული. წარმოდგენილი ნაშრომიც ამ პრობლემის ახსნა-გაანალიზებას ეძღვნება.

ბოლო ათწლეულების საისტორიო ლიტერატურაში დომინირებს შეხედულება, რომ ეგრის-აფხაზეთის ეკლესია ბიზანტიისაგან დამოუკიდებლობის მიღებისთანავე (IX საუკუნე) შეუერთდა ქართლის ეკლესიას და აფხაზეთის კათალიკოსი დაექვემდებარა მცხეთას ***[ხინ, 1973: 427-429]***; მაგრამ თუ პოლიტიკური მოვლენების მსვლელობას დავაკვირდებით, ვფიქრობთ, ასე არ უნდა იყოს. ეს გაერთიანება უფრო სავარაუდოა X საუკუნის შუა ხანებში, ეგრის-აფხაზეთის ეკლესიის გათავისუფლებიდან ერთი საუკუნის შემდეგ, როცა ამ ნაბიჯის გადასადგმელად პოლიტიკური ძალებიც მომზადდნენ და ეკლესიაშიც ჩატარდა საჭირო გარდაქმნები ამ დიდმნიშვნელოვანი აქტის განსახორციელებლად. IX საუკუნის მეორე ნახევარში ეგრის-აფხაზეთის სამეფო კარი დაკავებული იყო ქვეყნის შიგა პრობლემებით, სამეფო ტახტისათვის ბრძოლით. დინასტიების ცვლას უმტკივნეულოდ და გარეშე ძალების ჩარევის გარეშე არ ჩაუვლია და, ბუნებრივია, ეკლესია ვერ იქნებოდა ამ წინააღმდეგობათა მხოლოდ მოწმე და დამკვირვებე-

ლი; იგი ამ წინააღმდეგობათა ცენტრში იქნებოდა, რადგან ორივე ძალა მოისურვებდა მის გამოყენებას. ამასთან, ბიზანტიის დამოკიდებულებიდან ახლად გათავისუფლებულ ეკლესიაში, საეპისკოპოსოებში იქნებოდნენ პრობიზანტიურად განწყობილი პირები, ვისზე დაყრდნობითაც ბიზანტია ეგრის-აფხაზეთის სამეფო ხელისუფლების ძლიერებისა და გავლენის შესუსტებას შეეცდებოდა. ყველა უკმაყოფილო პირი ხომ ბიზანტიაში პოულობდა თავშესაფარს! გასათვალისწინებელია ისიც, რომ აფხაზეთის საკათალიკოსო შეეცდებოდა თავისი პოზიციების განმტკიცებას და დამოუკიდებელი ეკლესიის სტატუსის შენარჩუნებას. ამიტომ დღეს საყოველთაოდ გაზიარებული თვალსაზრისი, რომ X საუკუნის დასაწყისიდან ძველი საეპისკოპოსო კათედრების მოშლა და ახლის დაარსება დაკავშირებული იყო იმასთან, რომ „იშლებოდა ძველი (ბერძნული) და იქმნებოდა ახალი, ქართული საეპისკოპოსოები“ ***[სიო, 1973: 427]***, ვფიქრობთ, სრულად არ უნდა გამოხატავდეს მაშინდელ ეგრის-აფხაზეთში არსებულ ვითარებას, რადგან ძველი საეპისკოპოსო კათედრებიც ქართული იყო, ოღონდ ახალ პირობებში, X საუკუნის მეფეთა პოლიტიკისათვის–შეუსაბამო. ახლა ეგრის-აფხაზეთის სამეფოს ფართო, შორს გამიზნული ამოცანები აქვს. ასეთ პირობებში ეგრის-აფხაზეთის ხელისუფალნი–კონსტანტინე III (893–922 წწ.), გიორგი II (922-957 წწ.), ლეონ III (957-967 წ.წ.), გეგმავენ რა მთელი საქართველოს გაერთიანებას თავიანთი სამეფოს ირგვლივ, ცდილობენ მცხეთის საკათალიკოსოს მხარდაჭერის მოპოვებას. **ამის სანაცვლოდ, ისინი მზად არიან აფხაზეთის საკათალიკოსო – ეგრის-აფხაზეთის ეკლესია მცხეთის საკათალიკოსო ტახტს დაუმორჩილონ**, რაც მცხეთის საკათალიკოსოს ინტერესებსაც ემთხვევა (მიუხედავად იმისა, რომ ტაო-კლარჯეთი, კახეთ-ჰერეთი დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულებს წარმოადგენდნენ, ეკლესიურად მცხეთის ტახტს ექვემდებარებოდნენ). ამაზე მიუთითებდა, სწორედ, აკად. ნ. ბერძენიშვილი: ამიერიდან მცხეთის საკათალიკოსოსა და აფხაზთა მეფეებს შორის სრული შეთანხმება უნდა მომხდარიყო. მცხეთა ლიხთ-იმერეთის კულტურულ-რელიგიური გაერთიანება-შემოერთებისათვის მიიწევდა, აფხაზთა მეფეები კი იმერეთ-ამერეთის პოლიტიკურ მთლიანობას უყრიდნენ საფუძველს“ ***[ბერძენიშვილი, 1986: 50]***.

ეგრის-აფხაზეთის ხელისუფლების გადაწყვეტილებას – აფხაზეთის ეკლესია დაუქვემდებარონ ქართლის ეკლესიას, აფხაზეთის საკათალიკოსო და მასში შემავალი საეპისკოპოსოები სიხარულით არ შეხვდებოდნენ. ისინი კარგავდნენ ერთგვარ დამოუკიდებლობას. ასე რომ, ეგრის-აფხაზეთის ეკლესიის მესვეურთა და საერო ხელისუფალთა ინტერესები დაუპირისპირდა ერთმანეთს. სწორედ ამას უნდა მოჰყოლოდა ძველ საეპისკოპოსოთა მოშლა და ახალი საეპისკოპოსო ცენტრების შექმნა. მემატიანე გვამცნობს, რომ აფ-

ხაზთა მეფე გიორგი II (922-957 წწ.) „იყო მაშენებელი ეკლესიათა... აღაშენა საყდარი ჭყონდიდისა, შექმნა საეპისკოპოსოდ და განაშუენა იგი ნაწილთა სიმრავლითა წმიდათა მარტ ლთათა“ *[ქცა, 1955: 270]*. ხოლო მისმა ძემ ლეონ III-მ (957-967 წწ.) „აღაშენა ეკლესია მოქვსა და შექმნა საყდრად საეპისკოპოსოდ, აკურთხა და განასრულა ყოვლითა განგებითა“ *[ქცა, 1955: 270]*. ახალი საეპისკოპოსოები შეიქმნა ბაგრატ III (957-1014 წწ.) დროსაც (ბედიის, ქუთაისის კათედრალები). ამავე ხანებში დაფუძნდა ახალი ათონის და ნიკორწმიდის ტაძრებიც.

ეგრის-აფხაზეთის ეკლესიაში გატარებულ რეფორმას აკად. ნ. ბერძენიშვილიც ბერძნული საეპისკოპოსოების ქართულით შეცვლასთან აკავშირებდა და თვლიდა, რომ ჭყონდიდის საეპისკოპოსოზე გადავიდა ფოთის სამიტროპოლიტოს პატივი *[ბერძენიშვილი, 1986: 53]*, მაგრამ მოგვიანებით იგი საეპისკოპოსოთა ცვლის მიზეზად უფრო ქვეყანაში მომხდარ სოციალურ-ეკონომიკურ ცვლილებებს მიიჩნევდა. იგი წერდა: „ჩემი წინა ვარაუდი, რომ ფოთის მიტროპოლია ჭყონდიდში იქნა გადატანილი, ან პ. ინგოროყვას ვარაუდი, რომ ქუთაისმა ვარდციხის საეპისკოპოსო შეცვალა – მცდარია. ეს საეპისკოპოსოების ცვლა ისე კი არ უნდა გავიგოთ, რომ ეს ბერძნული კათედრების მარტივი ცვლილება იყო ქართულით, არამედ ისე, რომ, ახალ (ფეოდალურ) ხანაში, ახალი ცენტრები (პოლიტიკური, ეკონომიკური) წარმოისახა, ახალი ადმინისტრაციული დაყოფა გახდა საჭირო და ახალი საეპისკოპოსოებიც ამისდა მიხედვით გაჩნდა, ხოლო ძველი – დროწასული და შინაარსს მოკლებული – გაუქმდა *[ბერძენიშვილი, 1990: 525]*.

ეგრის-აფხაზეთის სამეფოს ეკლესიაში მომხდარი ცვლილებების საკითხს იხილავს პროფ. გ. მჭედლიძეც და ძირითადად იზიარებს პ. ინგოროყვას შეხედულებებს *[მჭედლიძე, 1996: 536]*.

ჩვენის მხრივ შევნიშნავთ, რომ საეპისკოპოსოთა ცვლის მიზეზად მიგვაჩნია ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში მიმდინარე ცვლილებები და ხელისუფლების სურვილი, რომ ეკლესია თავისი ნების აღმსრულებლად აქციოს, მცხეთის ტახტს დაუქვემდებაროს.

ამ ვარაუდის საფუძველს, სხვა ზემოთქმულ არგუმენტებთან ერთად, გვაძლევს მეზობელ სამეფოში (ტაო-კლარჯეთი) გატარებული ღონისძიებები, სადაც ასევე საკუთარი ინტერესების შესაბამისად აარსებენ ახალ საეპისკოპოსოებს ბაგრატიონი მეფე–მთავრები, თუმცა ეს მხარე სულაც არ განიცდიდა საეპისკოპოსოთა ნაკლებობას. ეჭვგარეშეა, ახლად დაარსებულ საეპისკოპოსოებში ეპისკოპოსებად ხელისუფლების ერთგული და მორჩილი პირები დაინიშნებოდნენ, რაც ხელს შეუწყობდა ხელისუფალთა ნების განხორციელებას. ეს მით უფრო საჭირო გახდებოდა, რომ IX საუკუნის მეორე ნახევრი-

დან, როცა საეკლესიო-სამონასტრო მოძრაობა ახალ ფაზაში შევიდა და სულ უფრო იზრდებოდა ეკლესია-მონასტრების გავლენა, ხელისუფლება შეეცდებოდა, ეკლესია თავისი კონტროლისათვის დაექვემდებარებინა. ამას კარნახობდა ბიზანტიის ეკლესიის უზომოდ გამდიდრება და გაძლიერებაც, რაც იმის საშიშროებას ქმნიდა, რომ იგი შეეცდებოდა რაღაც ფორმით ქართულ ეკლესიაზე თავისი გავლენის გავრცელებას. X საუკუნეში კონსტანტინეპოლის პატრიარქი განაგებდა 57 სამიტროპოლიტოს, 49 საარქიეპისკოპოსოს და 514 საეპისკოპოსოს. იგი, ფაქტიურად, კონსტანტინოპოლის ეკლესიის პაპი იყო ***[Диль, 1947: 72]***. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ **X საუკუნეში ეგრის-აფხაზეთის ეკლესიაში განხორციელებული რეფორმა იყო არა ბერძნული საეპისკოპოსოების გაუქმების მიზნით გატარებული ღონისძიება, არამედ ეკლესიის საერო ხელისუფლებისადმი დაქვემდებარებისა და ბიზანტიის მხრივ იმ გავლენისაგან გათავისუფლების მიზნით გადადგმული ნაბიჯი, რომელიც ჯერ კიდევ ემჩნეოდა ეგრის-აფხაზეთის ეკლესიას**. მართლაც, ძველ საეპისკოპოსოთა გაუქმების მიზეზი მათი ბერძნულენოვნება რომ ყოფილიყო, მაშინ ეს ღონისძიება (მათი გაუქმება) გაცილებით ადრე, კონსტანტინოპოლის პატრიარქისადმი დამოკიდებულებისაგან გათავისუფლებისთანავე უნდა დაწყებულიყო; მაგრამ ასე არ მოხდა იმიტომ, რომ ეს საეპისკოპოსოები ქართული საეპისკოპოსოები იყო და ხელისუფლებისათვის მანამდე მისაღები ჩანდნენ, ვიდრე მისი პოლიტიკისადმი დაპირისპირებულნი არ აღმოჩნდნენ. ამიტომ ვფიქრობთ, გიორგი მერჩულეს ცნობილი სიტყვები „ქართლად ფრიადი ქვეყანაჲ აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების, ხოლო „კვირიელეჲსონი“ ბერძნულად ითქმის, რომელ არს ქართულად: „უფალო, წყალობა ყავ“, გინა თუ „უფალო, შეგვიწყალენ“ ***[ქართული.., 1987: 591]*** სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ გიორგი მერჩულე გვიდასტურებდეს დასავლეთი საქართველოს ეკლესიაში ბერძნულ ენაზე ღვთისმსახურებას. ამ სიტყვების ავტორის მიზანია მკითხველს უთხრას, რომ ქართლია (საქართველოა) ის ქვეყანა, სადაც წირვა-ლოცვა ქართულ ენაზე სრულდება, ხოლო „კვირიელეჲსონი“ ბერძნულად წარმოითქმის. ამ სიტყვებს ავტორი ამბობს იმ დროს, როცა სამეფო-სამთავროებად დაყოფილი ქვეყანა ერთიანდება და, როგორც ეკლესიის წარმომადგენელს, სურს თქვას, რომ ამ გაერთიანებული ქვეყნის ერთიანობის მთავარი ნიშანი ერთ ენაზე – ქართულ ენაზე წირვა-ლოცვაა. ჩვენის მხრივ ვიტყვით, რომ იმ დროს, მართლაც, ეს იყო მთავარი ნიშანი, რადგან სწორედ ეკლესიას ეპყრა ხელთ ეროვნული თვითშეგნებისა და მსოფლმხედველობის ფორმირების ყველა საშუალებები და ბერკეტები (სკოლა, განათლება, მეცნიერება, კულტურა). ასე რომ, X საუკუნის შუა ხანებში ეგრის-აფხაზეთის ეკლესიაში რეფორმის გატარების შემდეგ, როცა არაერთი საე-

პისკოპოსო კათედრა გაუქმდა (ფოთის, პეტრას, ვარციხის, ძიღანევის (გუდაყვა) და გაჩნდა ახალი კათედრები (ჭყონდიდი, მოქვის, ბედიის, დრანდის, ნიკორწმინდის...), შეიქმნა იმის პირობები, რომ ეგრის-აფხაზეთის ეკლესია დაქვემდებარებოდა მცხეთის საკათალიკოსოს. ამიერიდან ერთიან ქართულ ეკლესიას სერიოზული როლი უნდა ეთამაშა ქვეყნის გამაერთიანებელ პროცესში, რომლის საფუძვლები საუკუნეების განმავლობაში მზადდებოდა. ამ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში მოხდა ისტორიული საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრებ ქართველურ და არაქართველურ ტომთა ერთ პოლიტიკურ და კულტურულ ერთეულად, ერთი ქვეყნის – საქართველოს მოქალაქეებად ჩამოყალიბება. ამ ერთიანობის საფუძველს, აკად. რ. გორდეზიანის თქმით, **ქმნის ეროვნული თვითშეგნება, რომელიც გაცილებით უფრო ძლიერია, ვიდრე გეოგრაფიული, პოლიტიკური, სოციალური, ეკონომიკური და ზოგჯერ თავად ენობრივი ერთიანობის ფაქტორიც კი** *[გორდეზიანი, 1993: 3]*. მისი აზრით, „ეროვნული თვითშეგნება ეფუძნება რამდენიმე უმნიშვნელოვანეს საყრდენს, რომელთაგან, უპირველეს ყოვლისა, უნდა მოვიხსენიოთ ამა თუ იმ ხალხში არსებული გენეტიკური ერთიანობის მახსოვრობა თუ რწმენა. **ვიდრე ხალხი, რაოდენ დანაწევრებული და ფართოდ განფენილიც უნდა იყოს იგი დედამიწაზე, ინახავს ამ რწმენას, შეიძლება ითქვას, რომ მას თანდაყოლილი ორიენტაცია აქვს ეთნიკურ ერთიანობაზე“** *[იქვე]*.

ჩვენი აზრით, ამ გენეტიკური ერთიანობის მახსოვრობა, რწმენა, საუკუნეების, შეიძლება ითქვას, ათასწლეულების განმავლობაში ყალიბდებოდა და ამ რთულ და ხანგრძლივ პროცესში თუ გადამწყვეტი არა, უმნიშვნელოვანესი როლი ითამაშა რელიგიამ, როგორც ხალხის სულიერი, კულტურული და იდეოლოგიური ცხოვრების მესაჭემ, ჯერ ე.წ. ქართულმა წარმართობამ, ხოლო შემდეგ ქრისტიანობამ ხელი შეუწყეს ტომთა გაერთიანება-შერწყმის პოლიტიკური და კულტურული საფუძვლების მომზადება–განვითარებას. ეს უმნიშვნელოვანესი მომენტი იყო ქვეყნის გაერთიანებისათვის, რადგან ეროვნული ერთიანობის აუცილებლობის შეგნების გარეშე ძნელი ან შეუძლებელი იქნებოდა პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ერთობის მიღწევა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ბერძენიშვილი, 1966: – ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბილისი.

ბერძენიშვილი, 1990: – ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისათვის, თბილისი.

გორდეზიანი, 1993: – გორდეზიანი რ., ქართული თვითშეგნების ჩამოყალიბების პრობლემა, თბილისი.
დიასამიძე, 1978: – დიასამიძე ბ., ბიზანტია-დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო ურთიერთობისათვის IX საუკუნეში,– კრ.: სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ძეგლები, VII, თბილისი.
ინგოროყვა, 1954: – ინგოროყვა პ., გიორგი მერჩულე, თბილისი.
მჭედლიძე, 1996: – მჭედლიძე გ., ბაგრატ მესამის საქართველო, ქუთაისი.
საქართველოს.., 2012: – საქართველოს ისტორია ოთხ ტომად, II, თბილისი.
სინ, 1973: – საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბილისი.
ტაბაღუა, 1984: – ტაბაღუა ი., საქართველო ევროპის წიგნსაცავებში და არქივებში, თბილისი.
ქცა, 1955: – ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერების მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბილისი.
ქართული.., 1987: – ქართული მწერლობა, I, თბილისი.
ცისკარიშვილი, 1959: – ცისკარიშვილი ვ., ჯავახეთის ეპიგრაფიკა, როგორც საისტორიო წყარო, თბილისი.
წოწკოლაური, 2015: – საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან ახალი წელთაღრიცხვით XIX საუკუნემდე, თბილისი.
Диль, 1947: – Диль Ш., Проблемы Византийской империи, Москва.

Bichiko Diasamidze
(Batumi, Georgia)

Western Georgian church and Political unification process Of Georgia in IX-X century

Summary

The article studies the attitude of the authorities of Egris−Aphkhazeti to the Catholicate of Abkhazia and its Episcopates, particularly the dissolution of the old episcopates and the establishment of new ones. It is concluded that the reform carried out in Church of Egris−Aphkhazeti in X century did not aim to close Greek episcopates as it is asserted in modern historiography; it aimed to subordinate them to the secular government so far the language of the Greek episcopates was Georgian.

КАМЕН ДОНЧЕВ
(София, Болгария)

"SAINT NICOLAS CHEZ SOI (СЕН НИКОЛÀ У СЕБЯ ДОМА)" ИЛИ ПРАЗДНОВАНИЕ ДНЯ СВЯТОГО НИКОЛАЯ В ГОРОДЕ ФРИБУР, ШВЕЙЦАРИЯ

Мой интерес к этой теме возник вследствии обстоятельства, что в 90-ых годах XX-ого века я был на специализации в Швейцарии, в городе Фрибур. Тогда, имея возможност присутствовать на праздновании дня Святого Николая в городе, остался впечатленным пышности этого праздника: торжественное карнавальное шествие Святого Николая и его свиты в присутствии тысяч зрителей.

На следующий день газета "Le Matin" – официальная газета франкоязычной Швейцарии (Suisse Romande), вышла со заглавием на первой странице „Saint Nicolas chez soi", т.е. "Сен Николà у себя дома", и статья была посвящена празднованию дня Святого Николая именно в городе Фрибур. Идея заключалась в том, что чествование этого праздника в Фрибуре было настолько обширно и пышно, как будто Фрибур является родиной Святого Николая и именно из-за этого праздник в его честь там был самым зрелищным во всей Швейцарии. Тогда я понял, что мое впечатление не было произвольным и что этот праздник заслуживает особое внимание.

И действительно, согласно обследованных источников, чествование праздника Святого Николая в Фрибуре представляет собой реальное учреждение и является одним из самых важных праздников этого жанра в Швейцарии вместе с карнавалем в Базеле и фестивалем Böögg в Цюрихе 21 марта, на котором сожигают одноименное чучело зимы ***[Pauchard, 2005].***

Чествование праздника Святого Николая является живой традицией, характерной для многих европейских стран как в Западной, так и в Центральной и Восточной Европе. В Западной Европе этот праздник особенно типичен для немецкоговорящих стран и регионов и стран под немецким влиянием как Нидерланды, Бельгия, Люксембург, Северная и Восточная Франция, Германия и Австрия. В Швейцарии, он отмечается в католических кантонах, одним из которых является кантон Фрибур с его столицей город Фрибур.

Святой Николай является исторической личностью. Родившийся около 270-ого года в городе Патара, в области Ликия в Малой Азии, он был епископом города Миры в этой же области. Святой Николай был известен как противник язычества и арианства. Он участвовал в Первом вселенском церковном соборе в Никее. В связи с этим у него большая заслуга для достижения после долгих дискуссий взаимопонимания на этом

соборе. Впоследствии все его дела до конца его жизни были направлены на то, чтобы умиротворять, защищать и давать исцеление. Это он делал с дивной легкостью, вследствии чего был назван Чудотворцем. Святой Николай умер 6 декабря 343 года в городе Мира. В Средние века во время завоевания города Мира мусульманами его мощи были похищены из храма в Мире итальянскими моряками и перенесены в Бари, Италия, где они находятся и сегодня.

В городе Фрибур, кроме того, что его почитают как святой, Святой Николай является и покровителем города. Его имя носит и собор города – собор Saint-Nicolas de Fribourg, построенный между 1283-ьем и 1490-ым годом ***[Charrière, 1991: 39].*** Из-за своих частых поездок, связанных с пасторальными миссиями, Святого Николая почитают как покровителя моряков. Именно в этом контексте он был объявлен покровителем города Фрибур. В Средние века из этого города выезжали много моряков, занимающихся торговлей, так как город был известным центром производства кожи и тканей.

Интересно отметить, что город Фрибур расположен прямо на границе между немецкоязычной и франкоязычной частями Швейцарии. Поэтому город официально двуязычный с преобладанием все таки французского языка.

Город Фрибур имеет впечатляющую старую часть, сохранившую в большой степени свой средневековой облик. Старый город расположен в долине, естественно отделенный от нового, который расположен в равнинной местности. Это создает ощущение, когда человек спускается от нового в старый город, что как будто переходит в другое измерение, в другой мир – мир Средневековья. В начале старого города находится собор Saint-Nicolas.

Хотя официально праздник Святого Николая 6-ое декабря (день смерти Святого Николая), в Фрибуре он традиционно отмечается в первую субботу декабря независимо от даты.

Устраивание карнавального шествия на этом празднике, в котором, как было упомянуто выше, основные персонажи Святой Николай и его свита восходит к Средневековью. Это связано с обычной практикой церкви в то время визуализировать некоторые моменты Священного писания, чтобы сделать их более доступными для верующих, в основном неграмотных. В связи с этим, она организовала и карнавальные шествия отдельных святых, чтобы подготовить празднование церковных праздников, связанных с ними.

Со временем многие из этих религиозных демонстраций сочетаются с событиями, связанными с определенными светскими праздниками. Так обстоит дело с процессией Святого Николая в Фрибуре, которая начала сочетаться с организацией большой ярмарки под названием „Foire aux étrennes“ (Ярмарка рождественских подарков) в

начале зимы. Вскоре после этого, однако, 3 декабря 1764 года, процессия Св. Николая была запрещена городским советом Фрибура на том основании, что "это не приемлемо божественное сочетать с пьяными эксцессиями и моральной распущенностью коммерческой и бесчинственной толпы". Так процессия Св. Николая прекращает свое существование в течение длительного периода – 142 лет, после чего возобновляется неожиданным образом, для того, чтобы продолжить проводиться и в настоящее время ***[Pistoletti, 2015].***

В 1906 году группа учеников из колледжа Сен-Мишель в Фрибуре решают пошутить, организуя гротескное шествие с участием Святого Николая до кафедрального собора города, чтобы ознаменовать праздник покровителя города. Один из них засовывает бороду и усы, одевается как Святого Николая, поднимается на осла и отправляется к собору в сопровождении своих друзей. Ученики организуют это шествие, но одновременно с этим боятся, чтобы не были порицаны руководством школы. Но происходит раз обратное и результат поразителен: они завоевали симпатии школьного руководства и рядовых граждан. С тех пор традиция была возрождена и стала соблюдаться каждый год.

Итак, в настоящее время, как образно отмечает один автор, "каждую первую субботу декабря сердце Фрибура бьется в ритме барабанов Святого Николая" ***[Pistoletti, 2015].*** В этот день, когда темнота упадет, один из учеников класса риторики в колледже Сен-Мишель маскируется как Святого Николая и верхом на своем осле Бабалу отправляется к собору в сопровождении своей свиты. Святой Николай всегда одет в белых одеждах. Его свита является самой разнообразной. В ней присутствуют усатый араб с полотенцем и тюрбаном на голове, спутники, одетые в красочных средневековых одеждах и грозные персонажи в черных одеждах и черных капюшонах, размахивающие пучки сухих палочек. В кортеже также участвуют банда колледжа, под чьими звуками идет процессия, и факелоносцы с зажженными факелами. Во время процессии Святой Николай бросает среди многочисленной публики специфическое праздничное печенье и арахис к радости в основном детей, но и взрослых.

Когда процессия доходит до собора, Святой Николай поднимается на ярко освещенный его балкон, чтобы произнести речь и отправить свои послания. Речь Святого Николая затрагивает события и проблемы прошедшего года как на локальном, так и на глобальном уровне. Например, в последнем чествовании праздника прошлого 2015 года Св. Николай затронул тему о скандале с автомобильной компанией Volkswagen, обвиненой в том, что ее автомобили не отвечают определенным экологическим требованиям по защите окружающей среды, отправляя следующее послание: "Будьте осторожны, не загрязняйте воздуха, делайте так, как делаю я: используйте только подлинный

народный автомобиль – осла". Он отправил также и другие актуальные послания, а именно: "Не задерживайтесь перед экранами компьютеров, будьте любопытными и изобретательными. Книга лучше, чем видеоигре" ***[Pistoletti, 2015];*** потребовал от учеников учиться более тщательно, потому что"знание и мудрость сильнее пулей террористов" ***[St-Nicolas réunit… 2015]*** и другие.

Шествие Святого Николая в Фрибуре привлекает огромную публику - местные жители и люди, приезжающие из других мест специально для праздника, которая с течением времени увеличивается. Согласно журналистским комментариям в последние годы публика насчитывала около 20 000 человек, а в прошлом 2015 году достигла рекордного числа: более 25000 человек.

Николà Бетишер, канцлер и пресс-секретарь епархии Лозанне, Женеве и Фрибуре, объясняет следующим образом привлекательность праздника Святого Николая: "Св. Николай персонаж, который очень хорошо воспринимается людьми, так как у него подчеркнутая социальная миссия. Он покровительствует разные социальные категории: моряков, семьей, детей (Святой Николай считается покровителем детей в виду легенды, что он воскресил трое детей убитых и соленых мясниками – примеч. автора)" ***[Pauchard, 2005].***

Известно, что Святой Николай является прототипом образа Санта-Клауса. Популярность Святого Николая была привезена голландцами в Соединенные Штаты, где их Sinterklaas трансформируется в Santa Claus и в этом своем образе распространяется по всему миру с хорошо известным успехом.

Но Николà Бетишер отмечает, что следует различать отношение к Святому Николаю от отношения к Санта-Клаусу. Св. Николай остается религиозный персонаж, в то время как Санта-Клаус является фигурой светской и коммерческой. По словам Николы Бетишера „праздник Святого Николая является популярным праздником, но, более того, направлен к поклонению святым. Точно так же мы отмечаем Рождество, поклоняясь Богу, замаскированному под человека в Вифлееме, в то время как Санта-Клаус не соответствует никаким образом нашим религиозным концепциям" ***[Pauchard, 2005].***

В любом случае, празднование дня Святого Николая в швейцарском городе Фрибур независимо от отношения к святому, будь то в качестве религиозной, будь то в качестве светской фигуры, сохраняет традицию и создает радость для молодых и взрослых.

Л и т е р а т у р а:

Charrière, 1991: – Charrière M., Bertschy A., Fribourg - un canton, une histoire. Fribourg.

Pauchard, 2005: – Pauchard O., Fribourg, ville de Saint Nicolas (публикация в Инернете: http://www.swissinfo.ch/fre/fribourg-ville-de-saint-nicolas/4863946)

Pistoletti, 2015 : – Pistoletti P., La Saint-Nicolas de Fribourg: Une tradition ancestrale? (публикация в Инернете: https://www.cath.ch/newsf/la-saint-nicolas-de-fribourg-une-tradition-ancestrale/)

St-Nicolas réunit… 2015: – St-Nicolas réunit 25000 personnes à Fribourg (публикация в Инернете: https://www.bluewin.ch/fr/infos/faits-divers/2015/12/5/la-ville-de-fribourg-fete-son-saint-patron.html)

Kamen Dontchev
(Sofia, Bulgaria)

"Saint Nicolas chez soi (Saint Nicholas at Home)" or Celebration of The Day of St. Nicholas in The City of Fribourg, Switzerland

Summary

The feast of St. Nicholas in the city of Fribourg with a carnival procession constitutes an institution and is one of the most important festivals of this genre in Switzerland. In Fribourg, except honoured as a saint, St. Nicholas is the patron of the city. Although officially the day of St. Nicholas is on 6 December (the day of death of the saint) in Fribourg the feast is traditionally celebrated on the first Saturday of December regardless of the date.

The organization of the carnival procession in Fribourg on the day of St. Nicholas goes back to the Middle Ages. It is connected with the usual practice of the church at that time to visualize some moments of Scripture, to make them more accessible to the faithful, for the most part illiterate. Over time the procession of St. Nicholas in Fribourg began to be combined with setting up of a big fair called "Foire aux étrennes" (Fair of Christmas gifts) at the beginning of winter. Therefore, on December 3, 1764, it is prohibited by the City Council of Fribourg on the grounds that "it is not acceptable to combine heaven with drunken excesses and moral laxity of a crowd, set commercially and roistering." So it ceased to exist for a long period and then renewed in an unexpected way to continue to hold to this day.

In 1906 a group of students from the College Saint Michel in Fribourg decided to make fun organizing comedy procession featuring St. Nicholas to the city's cathedral bearing his name with which to celebrate the feast of the patron of the city. Meanwhile students were afraid not to be condemned by the leadership of the school. However, the opposite happened: they won the

sympathy of school leadership and ordinary citizens and from that time the tradition was revived and began to be observed every year.

Currently in the evening of every first Saturday of December a student of the class of rhetoric in college Saint Michel disguised as St. Nicholas and astride a donkey heads to the city's cathedral accompanied by his retinue. The latter includes most heterogeneous characters: mustached Arab, attendants dressed in colorful medieval robes, torchbearers and others. During the procession St. Nicholas spreads among the large audience specific festive biscuits and peanuts.

When the procession reaches the Cathedral, St. Nicholas ascends the balcony and addresses his messages related to the events and problems of the past year, both locally and globally. For example, in the celebration of the feast in 2015 St. Nicholas called the children to not stay long in front of computer screens, and also to study more thoroughly because "knowledge and wisdom are stronger than the bullets of terrorists"

The procession of St. Nicholas in Fribourg enjoys huge crowd – locals and people coming from other places specially for the festival – which over time increases.

According Nicolas Betticher, chancellor and spokesman of the diocese of Lausanne, Geneva and Fribourg, the attraction of the feast of St. Nicholas is due to the fact that St. Nicholas is a character who has a strong social mission. He favors different social categories: those of sailors, families, and children. St. Nicholas is the prototype of the image of Santa Claus. But Nicolas Betticher notes that one should distinguish between attitudes towards St. Nicholas and attitude to Santa Claus. St. Nicholas remains a religious character, while Santa Claus is figure secular and commercial.

Старый город Фрибура с собором Saint-Nicolas

Старый город Фрибура, взгляд с нового города

Празднование дня Святого Николая в городе Фрибур, Швейцария

თეა თავბერიძე
(ბათუმი, საქართველო)

როცა ერისკაცობა აღარ შეიძლება
(ზენონისა და დათა თუთაშხიას მხატვრული სახისათვის)

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან" დიდი ზენონ სამცხელის შესახებ ვგებულობთ, რომ იგი დიდგვაროვანთა შვილი იყო. მასში სიყრმიდან მკვიდრობდა „საღვთო შიში" და მონაზვნობა სურდა. როცა მშობლები აღესრულნენ, ზენონმა გადაწყვიტა მამაპაპისეული ქონება დისთვის დაეტოვებინა და თავად მონასტერში წასულიყო, მაგრამ როგორც ჩანს, უფალმა რჩეულ შვილს სულის განსამტკიცებლად განსაცდელი შეამთხვია. ზენონის და ვიღაც „უკეთურმა კაცმა" შეაცდინა და შავშეთისკენ გაიქცა. შეიარაღებული ზენონი უკან გამოუდგა, მაგრამ გზაზე გონება გაუნათდა და გულში თქვა: *„მე ვარ ჭაბუკ სახელოვან და რომელსა ვსდევ, ფრიად შეურაცხ არს, დაღაცათუ დავჴწიო და მოვკლა, საფრთხე არს ჩემი სულისთვის..."* ***[ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, 2007: 422]*** როგორც ვხედავთ, კრიტიკულ მომენტში, როცა ზენონს არჩევანი უნდა გაეკეთებინა ხორციელ და სულიერ გამარჯვებას შორის უპირატესობა ამ უკანასკნელს მიანიჭა, იგი შეგნებულად ამბობს უარს მტერთან ფიზიკურ ანგარიშსწორებაზე და ისე რომ სახლში აღარც დაბრუნდა, იქვე გადაიწერა ჯვარი და წავიდა დედა ფებრონიასთან.

ზენონის მაგალითი არის კარგი ნიმუში იმისა, თუ როგორ უნდა იქცეოდეს ადამიანი, როცა გრძნობს, რომ ცოდვით სავსე საქაოში ერისკაცობა აღარ შეიძლება.

ზენონის ეპიზოდი ხშირად დათა თუთაშხიას უკვდავ ლიტერატურულ სახეს მახსენებს. დათა ხომ ბოროტებასთან დაუცხრომლად მებრძოლი პერსონაჟია. შეუძლებელია გულგრილად დაგტოვოს მისმა სიტყვებმა, ბეჭუნი პერტიასთან საუბარში რომ აღნიშნავს: *„ბოროტი კაცი ცოდვაა, ბოროტი კაცი მკვდარზე უარესია, მკვდარი არავის არაფერს ერჩის მაინც..."*კაცი, რომელიც მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრება უსამართლობის დათრგუნვას ცდილობს, როგორც ჩანს სწორი გზით ვერ აკეთებს ამას. დათას უფალმა მხსნელად ისევე მოუვლინა დედა ეფემია, როგორც თავის დროზე ზენონს დედა ფებრონია, თუმცა დათასთვის ეს გზა, ზენონისგან განსხვავებით, მიუღებელი აღმოჩნდა.

ეფემია-წინამძღვარმა, როგორც ჭეშმარიტმა გულშემატკივარმა, მკაცრად მიუთითა აბრაგს რომ მის მიერ არჩეული გზა ღვთის კი არა სატანის გზაა. *„საიდან შემოგიარა სატანამ, რა გზითა და ბზარით შემოაღწია შენს სულში და როგორ განაგდო შენგან სიკეთის მადლი?"* ***[ამირეჯიბი, 2005: 139]*** – შეძრწუნებული

ეკითხება მონაზონი დათას და ამ უკანასკნელის ცხოვრების წესის გათვალისწინებით ასკვნის: „ბოროტების დათრგუნვა განგიზრახავს, მაგრამ იგი ბოროტებითვე ვერ დაითრგუნება, როცა ძალადობას ძალადობითვე სპობ, მართალია ერთ ბოროტებას ანადგურებ, მაგრამ ამავე ადგილზე რამდენიმე ახალი აღმოცენდება ხოლმე! არ არსებობს მიზანი, რომლისთვისაც ამდენი ცოდვის ჩადენა იყოს გამართლებული!..” *[ამირეჯიბი, 2005: 139].*

ერთი შეხედვით დათას ამ აზრის საწინააღმდეგო არაფერი უნდა ჰქონდეს, მაგრამ ვფიქრობთ მისი მთავარი შეცდომა ისაა, რომ მას, საკუთარ ძალაში დარწმუნებულს, უფლის ძალაში ეპარება ეჭვი, სწორედ ამას ცხადყოფს მისი პასუხი: „სხვა მიზანი არ მქონია არასდროს მე, მარტო ქადაგება ვერაფერს გახდება, წაიბილწა ერი, ძალაა საჭირო, ბოროტების წინააღმდეგ საბრძოლველად მარტო სიკეთე არ კმაროდა არასდროს” – ასეთია თუთაშხიას მტკიცე განაცხადი. დიალოგის დასარულს დედა ეფემია მოწამებრივი სათნოებისაკენ მოუწოდებს დათას როცა ეუბნება: „ერისკაცობა აღარ შეიძლება შენი, უნდა აღიკვეცო ბერად” *[ამირეჯიბი, 2005: 140].* წინამძღვარი ხვდება, რომ დათა ვერ იქნება საზოგადოების პრობლემებისადმი გულგრილი, ამიტომაც ხალხზე ზრუნვას უკვე არა ძალადობის, არამედ მონასტრის საშუალებით სთხოვს, მოუწოდებს ლოცვისკენ, მონანიებისკენ, სულში ჩაღრმავებისკენ. აბრაგი თითქოს განიარაღებულია, ყოველ შემთხვევაში აქ კამათი წყდება, თუმცა, როგორც ირკვევა, ეფემია წინამძღვარმა სანამ რაიმეს ურჩევდა იქამდეც იცოდა, რომ დათა ბერად არასოდეს აღიკვეცებოდა. ღირსმა დედამ აბრაგის ცხოვრების ლოგიკური დასასრულიც კარგა ხნით ადრე განჭვრიტა: „ვალი მოვიხადე ვალი ღმერთის წინაშე და ვალი თვით დათას წინაშე, მეშინოდა მოკლავდნენ, ახლაც მეშინია” *[ამირეჯიბი, 2005: 141].* დედა ეფემიას გულთამხილავობა ახდა, საკუთარმა შვილმა დაჭრა დათა სასიკვდილოდ და შემთხვევითი არც ისაა, რომ სანამ მომაკვდავი კლდეზე გადაიჩეხებოდა, რამდენიმე წუთით მოაკითხა ფიქრის უნარმა და ეფემია-წინამძღვარი მოაგონდა... დაიღუპა აბრაგი ცოდვათა მოუნანიებლად, უზიარებელი წავიდა იმქვეყნად.

დასასრულ ისევ ნეტარ ზენონს გავიხსენებ, რომელმაც მიაღწია მოხუცებულობას და არ განშორებია იგი ხანძთას ვიდრე აღსასრულამდე, იყო რა ჭეშმარიტად სულიერი შვილი, კარგი მოწაფე, მოძღვრის მონაცვლე, კლარჯეთის უდაბნოთა გალავანი, უკეთური სულების განმდევნელი...

ყოველივე ზემოთქმულიდან ერთმნიშვნელოვნად მხოლოდ ის შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ზენონის გზა უფლისკენ სავალი გზაა, რაც შეეხება ცნობილ აბრაგს, მასთან მიმართებაში კატეგორიულ მტკიცებათაგან თავს შევიკავებთ. ყველაფრის მიუხედავად

ხომ დათა თუთაშხია ყოველთვის იყო და დღემდე რჩება მკითხველის საყვარელ ლიტერატურულ გმირად.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, 2007: – ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, II, თბილისი.

ამირეჯიბი, 2005: – ამირეჯიბი ჭ., დათა თუთაშხია, თბილისი.

Thea Tavberidze
(Batumi, Georgia)

„When impossible to be a layman"
(features of Zenoni and Data Tutashkia)

Summery

The article concerns to the spiritual links Zenon samthkheli and Chabua Amirejibi literary figure Data Tutashkia… Both of them faced the choice: either to be within the fork. Or to gain peace in monastery being a monk. The great Zenon Samtskhely set up the latter way, but despite the request of mother superior Ephemia Data Tutaskhia stayed in folk that led him tragic death.

ნათია კალანდაძე
(ჩოხატაური, საქართველო)

აჭის ეკლესიის ერთი უნიკალური რელიქვია

ლიხაურის თემის პატარა სოფელია აჭი, რომელიც ოზურგეთის მუნიციპალიტეტის ცენტრიდან 9-10 კმ-ის მანძილითაა დაშორებული. წმიდა გიორგის სახელობის ეკლესია სანისლობოს მთის ძირში აჭისწყლის მარჯვენა ნაპირზე მდებარეობს. ტაძრის ეზოში ასასვლელი მრავალსაფეხურიანი თლილი ქვის კიბეა, პატარა შემაღლებულ ბექობს ერთ მხრეს მდინარის ნაპირამდე მაღალი ხრამი აკრავს. ეკლესიის ირგვლივ საფლავებია. მთავარმოწამის სახელზე ნაგები ტაძრის აშენების თარიღი უცნობია, მაგრამ ეკლესია ერთ-ერთ უძველეს ძეგლად მიიჩნევა გურიაში.

აჭის ეკლესიის აგებასთან დაკავშირებული მეტად საინტერესო ლეგენდა ყოფილა გავრცელებული. სოფელს დევი შეჩვევია და აწიოკებდა, სოფლის მოსახლეობამ მთავარმოწამე გიორგის სახელზე ილოცა და სთხოვა დევის დამარცხებაში დახმარებოდა. წმიდა გიორგის შემწეობით დევი მოკლეს და სოფელიც გადარჩა. გადაწყდა წმინდანის სახელზე ტაძრის აგება, ყველა მშენებლობის წამოწყება უშედეგოდ სრულდებოდა, დღისით ნამუშევარი ღამით ინგეროდა; ამასობაში სოფლის მცხოვრებლებმა შეამჩნიეს ერთ ადგილას მტრედები პატარა ნაფოტებს ეკლესიის მსგავსად ალაგებდნენ ეს ღვთიურ ნიშნად იქნა მიჩნეული და იქ დაიწყო ეკლესიის მშენებლობა და უხიფათოდაც გაესრულა.

1873 წელს საიმპერატორო მეცნიერებათა აკადემიის დავალებით არქეოლოგიურ კვლევა-ძიების შედეგად დიმიტრი ბაქრაძე ასე აღწერს აჭის წმიდა გიორგის სახელობის ეკლესიას: ეკლესიის შენობა ისე დაუზიანებია ჟამთასვლას, რომ ბიჯგები აქვს შეყენებული. იგი გარედან შემოსილია საგულდაგულოდ გათლილი პორფირითა და ნიჟარისებრი კირქვით. შენობა გეგმის მიხედვით კვადრატია მისი სიმაღლე 3 საჟენამდეა, აღმოსავლეთითა და დასავლეთით წესიერი ფრონტონები აქვს. რომლებსაც კიდეებზე, ისევე როგორც მთელ შენობას ირგვლივ ღარისებრი ლავგარდანი გასდევს. მისი ფანჯრები და სვეტებიანი ჯვარი აღმოსავლეთის ფასადზე დაფარულია საკმაოდ ღვარჭნილი, ფაქიზად ნაკეთები ჩუქურთმით, რომელიც როგორც აღმოჩნდა, ერთი საუკეთესოთაგანი ყოფილა მთელ გურიაში. ეკლესიის მოცულობა დიდი არ არის: შიგნით სიგრძე 12 არშინია, სიგანე 6. მას წინათ სამხრეთით კარიბჭე ქონია და ქვის ჩუქურთმიანი კანკელი, რომლის ნაშთი ამჟამად გამოყენებულია კვარცხლბეკად საკურთხევლის აღსავლის კარების შესასვლელში *[ბაქრაძე, 1987: 95]*.

ქალბატონ თ. ქართველიშვილის კვლევებში ვკითხულობთ: აჭის ეკლესია დარბაზული ტიპისაა და ნაგებია კარგად გათლილი ქვის სწორი კვადრებით. დასავლეთ და სამხრეთ კარის თავზე მოჩუქურთმებული ჯვრებია გამოსახული. სამხრეთ კარის თავზე ხუთსტრიქონიანი ასომთავრული წარწერაა: „წმიდაო გიორგი, მეოხ ექმენ პატრონ საღირს რატის და უშანიანს და მეოხ ექმენ ნიკოლოზ აჭიელსა და გალატოზთა მიქაელს და მხეციძესა. ამ წარწერებიდან არ ირკვევა ეკლესიის აგების თარიღი, მხოლოდ ქტიტორთა სვანური სახელით მოხსენიება გვაფიქრებინებს, რომ საქმე უნდა გვქონდეს სვანთა გურიაში დამკვიდრების პერიოდთან. არქიტექტურული ანალიზის შედეგად დადგინდა, რომ აჭში მეორდება XI-XII საუკუნის მოტივები *[ქართველიშვილი, 2006: 65]*.

მხატვრობაში მკვეთრი და ნათელი ფერები ჩანს, ჭარბობს ბერძნული წარწერები. როგორც ჩანს აჭის ეკლესიის მიმართ დიდ ყურადღებასა და გულუხვობას იჩენდნენ გურიის მთავრები გურიელები (ვარდანიძეები). თავის ნაშრომში დ. ბაქრაძე გადმოგვცემს: სოფელ აჭის მღვდელი მარწმუნებდა, თითქოს აჭის ეკლესიას ჰქონდეს ვარდან და გიორგი გურიელების მიერ უძრავი ქონების ბოძების ძველი სიგელები *[ბაქრაძე, 1987: 95]*.

აჭის ეკლესიის მიმართ გურიის მთავრები განსაკუთრებულ მზრუნველობას იჩენდნენ. სვიმონ II გურიელმა აჭი საწინამძღვროდ აქცია. ქაიხოსრო I მას უხვი შემოწირულობა უბოძა და შემოქმედის მეტოქედ-ჰყო. აჭის წინამძღოლობა მინიჭებული ქონდათ სალუქვაძე-თაყაიშვილების საგვარეულოს. მათგან აღსანიშნავია XVIII საუკუნეში მოღვაწე წინამძღვარი იოსებ თაყაიშვილი, რომელიც შემდგომ შემოქმედის მიტროპოლიტი გახდა. მას განუახლებია ვერცხლით მოჭედილი ჯვარცმის ხატი და მხატვარ იობისა და ოქრომჭედელ გრიგოლის შესრულებული წმ. გიორგის მოოქრული ვერცხლის ხატი *[ქართველიშვილი, 2006: 67]*.

გვინდა ყურადღება გავამახვილოთ ტაძარში დაბრძანებულ წმიდა დედოფალის თამარის დროს შექმნილ ოქროთდაფერილ ვერცხლის ჯვარზე, იგი საწინამძღვროდ ითვლებოდა და მასზე მეფის ლაშქარი ლოცულობდა. უკვე გაძარცვული ძვირფასი ქვებით შემკული მედალიონებისაგან ექვთიმე თაყაიშვილს მოუნახულებია. ჯვარს ამშვენებდა წარწერა „ჰოი ძელო ცხოვრებისაო, მეოხ ეყავ შენთა მკობთა დღესა მას განკითხვისასა. შეიქმნა ჯვარი ესე ბეთანიასა ღვთის მშობელისა ოქროსა და ვერცხლის წმიდისა, უფლებასა დედოფლისა თამარისა, ადიდენ ღმერთმან" *[თაყაიშვილი, 1907: 23]*.

გარკვეულ მიზეზთა გამო ჯვარი თითქმის ერთი საუკუნე არ ჩანდა და მისი არსებობის შესახებ, არავინ იცოდა. 2007 წელს, მაშინ როცა ახალი ეტაპი დაიწყო აჭის ეკლესიის ისტორიაში, შემოქმედელი მიტროპოლიტის მეუფე იოსების (კიკვაძე), ლოცვა

კურთხევით ამოქმედდა აჭის წმიდა გიორგის სახელობის დედათა მონასტერი. განახლდა წირვა-ლოცვა, მლოცველთა თანადგომით ჯვარი აღიმართა ტაძრის გუმბათზე.

ამის შემდეგ გახდა ცნობილი გაუჩინარებული ჯვრის ისტორია. ღვთის შეწევნით გაცხადდა ტაძრის უკანასკნელი დიაკვნის ანდერძი: „ეს ჯვარი დიდი საფრთხის წინაშეა. მოუფრთხილდით და შეინახეთ. ყურადღება მიადევნეთ აჭის ეკლესიას და როცა იქ მონასტრული ცხოვრება დაიწყება მხოლოდ მაშინ დაუბრუნეთ ჯვარიო". ასეთი ყოფილა ეკლესიის დიაკვნის სოფლის დიაკვანის არსენ ლაზარეს ძე სალუქვაძის სურვილი შთამომავალთა მიმართ. შვილთაშვილები ფიქრობენ, რომ მოხუცმა არ იცოდა თამარ მეფის თუ იყო ჯვარი, მაგრამ ის იცოდა რომ ის დიდი სიწმინდე და მოსაფრთხილებელი იყო.

არსენ სალუქვაძე 1848 წელს სოფელ ლიხაურის თემში დაიბადა. დიდმორწმუნე, სათნო, კეთილი დიაკვანი, ლაზარე და აღათი სალუქვაძეების 9 შვილიანი ოჯახის უფროსი ვაჟიშვილი იყო. სოფელში კარგი ავტორიტეტით სარგებლობდა. ავბედითი პერიოდის დროს, როცა ტაძრების რბევა დაიწყო, მან მოახერხა აჭის ეკლესიიდან ჯვრის გამოტანა. გაიხადა დიაკვნის კაბა, იმის შიშით, რომ ვინმეს მასზე არ აეღო ეჭვი, სოფელიც მიატოვა და მეზობელ სოფელში – ბოხვაურში დასახლდა ***[კაპანაძე, 2012].***

დიაკვნის შთამომავლების ნაამბობიდან ჩანს; არსენ დიაკვანს სიცოცხლის ბოლომდე სწამდა და დაბეჯითებით ამბობდა, რომ აჭში სასულიერო ცხოვრება აუცილებლად აღდგებოდა. 1953 წლის 5 მარტს მოხუცი 104 წლის ასაკში მშვიდად გარდაიცვალა, მეუღლე გაამხნევა და უთხრა მე ეხლა ვკვდები და არ შეგეშინდესო.

ჯვარი 1921 წლიდან 1946 წლამდე არსენ სალუქვაძის ოჯახში ინახებოდა (სოფელ აჭში), შემდეგ, 1949 წლიდან 1973 წლამდე, არსენ სალუქვაძის მეორე შვილიშვილის ბენიამინის ოჯახში, ხოლო 1973 წლიდან 2007 წლამდე ინახებოდა გია სალუქვაძის ოჯახში ***[ასათიანი, 2012].***

როგორც ზემოთ ავღნიშნეთ, 2007 წელს ჯვარი გია სალუქვაძემ მონასტერს დაუბრუნა. 2010 წელს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი უწმიდესი და უნეტარესი ილია II, გურიაში სოფელ ლიხაურში ექვთიმე თაყაიშვილის სახლ-მუზეუმის გახსნაზე იმყოფებოდა. მოილოცა აჭის წმიდა გიორგის სახელობის მონასტერი, სტუმრის საპატივცემულოდ შემოქმედის ეპარქიის წინამძღვარმა მეუფე იოსებმა უნიკალური რელიქვია გამოაბრძანა და ჯვრის ისტორიაც მოყვა. უწმინდესმა და უნეტარესმა ილია მეორემ ჯვრის შეხებისთანავე თქვა: რომ ჯვარში სიწმინდე იყო ჩატანებული. ჯვარი საპატრიარქოში გადააბრძანეს, სადაც

მკვლევარ-სპეციალისტთა მიერ დადგინდა, რომ მასში ჯვარცმის წმინდა ნაწილები ინახებოდა.

2010 წლის 25 ნოემბერს, სამების საკათედრო ტაძარში უწმინდესმა და უნეტარესმა ილია II, ამ ჯვრით მრევლი და ქართული ჯარი დალოცა. აღადგინა ტრადიცია, რომელსაც თამარ მეფე ასრულებდა.

წმიდა მეფის თამარის ჯვრის ჩასაბრძანებელი შეიქმნა უწმიდესის და უნეტარესის სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქის ილია II ლოცვა-კურთხევით და შემოქმედელი მიტროპოლიტ იოსების თანადგომით, საპატრიარქოსთან არსებულ მორწმუნე ქალთა საზოგადოების შემოწირულობით (თავმჯდომარე ქეთევან ჭუბაბრია), ზურაბ ჩიქვინიძის მოჭედილობით და ბესარიონ ანანიძის მინანქრით. ხის კიოტი შექმნა ზურა ონიანმა. თარიღი ქრისტესშობიდან 05.14.2014 წელი.

სიწმინდე დაცულია შემოქმედის ეპარქიის რეზიდენციაში (ქალაქი ოზურგეთი).

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ასათიანი, 2012: – ასათიანი ე., „თამარ მეფის ჯვარი", გაზ: „კვირის პალიტრა", 2012.28.06, №24.

ბაქრაძე, 1987: – ბაქრაძე დ., არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი.

კაპანაძე, 2012: – კაპანაძე ლ., „აჭის ეკლესია", გაზ: „გურიის მოამბე", 2012.25.09, №39

თაყაიშვილი, 1907: – თაყაიშვილი ე., არქეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნები, თბილისი.

ქართველიშვილი, 2006: – ქართველიშვილი თ., გურიის საეპისკოპოსოები, თბილისი.

Natia kalandadze
(Chokhatauri, Georgia)

A unique relic of Achi church

Summary

St. George's Church is located in one of the elevated hills on the right bank of the river Achiswkali, in the village of Achi. The construction date of the church is unknown. D. Bakradze refers to this church as one of the oldest churches in the region of Guria. Among the relics of Achi church, Ekvtime Takaishvili saw the gold-coated silver cross which belonged to the era of Queen Tamar. This cross was considered to be lost until the recent years. This relic of unique historic value is kept in the Eparchy of Shemokmedi nowadays.

ჯემალ კარალიძე, ნატალია ლაზბა
(ბათუმი, საქართველო)

აჭარაში მცხოვრები აფხაზების ტრადიციული მენტალობა და კულტურული თვითმყოფადობის პრობლემები[1]

თანამედროვე ცივილიზაციის მიღწევებს თან ახლავს ახალი გლობალური გამოწვევები კაცობრიობისადმი, რომლებიც დაკავშირებულია ინდივიდისა და მისი გარე სამყაროს მოწყვლადობის ზრდასთან. გლობალიზაციის პროცესი ხელს უწყობს სახელმწიფოების ინტეგრაციას და ქმნის ახალ შესაძლებლობებს მისი განვითარებისათვის. მაგრამ ამასთანავე, გლობალური პროცესები ასევე ზრდიან არასასურველი მოვლენების (საფინანსო ეკონომიკური კრიზისები, ტერორიზმი, ეპიდემიები და ა.შ.) და მათი დაჩქარებული გავრცელების შესაძლებლობებს.

მოწყვლადობის სისტემურ წყაროებს შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებენ მსოფლიოს კულტურული მრავალფეროვნების და გლობალურ-კულტურული ჰომოგენიზაციის პროცესების შეფარდების საკითხები. მსოფლიოს მზარდი მთლიანობის და მისი შემადგენელი ელემენტების ურთიერთდამოკიდებულების პირობებში ინდივიდების მისწრაფება, შეინარჩუნონ თავისი ეთნოკულტურული იდენტურობის მრავალნაირი ფორმები, დაიცვან თავისი ტრადიციული პრაქტიკის ნორმები და ცხოვრების მოდელები, შეიძლება განხილული იქნას, როგორც პასუხი კულტურულ უნიფიკაციაზე, როგორც მცდელობა თავიდან აცილებულ იქნას გლობალიზაციის პროცესის ნეგატიური შედეგები. ეს ტენდენციები არც თუ ისე იშვიათად ღებულობენ საკმაოდ მკაცრ და წინააღმდეგობრივ ფორმებს (ნაციონალიზმი, რელიგიური ფუნდამენტალიზმი, სეპარატიზმი და სხვა).

ეროვნული თვითშეგნების პრობლემა დღეს განსაკუთრებით აქტუალურია სხვადასხვა ხალხებისათვის და ჩვენი აზრით ის უნდა იქნას განხილული არა მხოლოდ საისტორიო-კულტურული, არამედ სოციოკულტურულ კონტექსტშიც. გავიაზრებთ რა რთულ და მნიშვნელოვან წინააღმდეგობრივ სიტუაციას, რომელიც ეთნოსს აყენებს თვითშენარჩუნების აუცილებლობის წინაშე ცვლადი სამყაროს პირობებში, ჩვენ არც თუ უსაფუძვლოდ ვაფასებთ პროცესებს, რომლებსაც განვიცდით, როგორც თვით-

[1] ნაშრომი მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის საგრანტო პროექტის ***„აფხაზები აჭარაში“*** (FR/414/1-10/14) ფარგლებში

შეგნების შესაძლო კრიზისს, როგორც გენეტიკური მეხსიერების ჩაქრობას. ე.ი. ჩვენ დღეს, როგორც არასდროს ვგრძნობთ, რომ ვკარგავთ თვისებებს, რომლებიც ოდესღაც განსაზღვრავდნენ ჩვენს მენტალობას, მთლიანად ცხოვრების წესს და თავისი თვითმყოფადობის შენარჩუნების ძიებაში ვცდილობთ გავარკვიოთ თუ რა იწვევს საუკუნეების მანძილზე დღემდე ტანჯვით მოტანილი, განუმეორებელი სულიერი გამოცდილების გაუფასურებას, რა არის ამის ჭეშმარიტი მიზეზები. ძალზე რთულია ამგვარი პროცესების განვითარების პროგნოზირება, მაგრამ შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ სიმპტომატური ცვლილებები ამა თუ იმ ეთნოსის მენტალობაში რეალურად ხდება. საუბარია რეალური საისტორიო-კულტურული იდენტურობის შენარჩუნებაზე, მზარდი გლობალიზაციის, ზესახელმწიფოების სასტიკი გეოპოლიტიკური დაპირისპირების, ავტოქტონური სალხური კულტურის და ტექნოკრატული ცივილიზაციის ინტერესებისა და დამახასიათებელი თავისებურებების პირობებში. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია, რომ ტრადიციული საზოგადოება ცდილობს სხვადასხვა ხერხით უპასუხოს ამ გამოწვევებს.

გამონაკლისს ამ პროცესებში არ წარმოადგენს აფხაზური ეთნოსიც, რომელიც თავისი ბინადრობის ტერიტორიის გეოსტრატეგიული მნიშვნელობიდან გამომდინარე, მუდმივად იზიდავდა მეზობელი (და არა მხოლოდ მეზობელი) სახელმწიფოებისა და ხალხების ინტერესებს. კავკასიაზე გამავალი მნიშვნელოვანი სავაჭრო გზები აკავშირებდა აზიასა და ევროპას, მახლობელ და შორეულ აღმოსავლეთს, ამიტომ კავკასიის დაუფლება ნიშნავდა არა მარტო კონტროლის დაწესებას ამ გზებზე, არამედ შავსა და კასპიის ზღვებზე გაბატონებას ***[История России.., 1998: 183].***

ეს გარემოება მნიშვნელოვნად ზრდიდა კავკასიის სტრატეგიულ მნიშვნელობას და განსაზღვრავდა საუკუნეების მანძილზე განუწყვეტელ ომებს ამ რეგიონში.

ამ რეგიონისთვის ერთ-ერთ მძიმე პერიოდს წარმოადგენდა XIX საუკუნის მრავალ წლიანი კავკასიური ომი, რომელიც ცვალებადი წარმატებებით მიმდინარეობდა, რაც განპირობებული იყო კავკასიის რთული რელიეფით. რუსი გენერალი „ველიამინოვი კავკასიას ადარებდა ციხესიმაგრეს, რომლის აღებაც მხოლოდ მუდმივი ალყის განხორციელების გზით იყო შესაძლებელი ამას შეეძლო და შესძლო კიდეც საფუძველი ჩაეყარა დამაგვირგვინებული გამარჯვებისათვის„ ***[ბედლი, 2012: 455].*** ომი საბოლოოდ დასრულდა 1864 წელს და მას შედეგად მოჰყვა ერთის მხრივ, ჩრდილოეთ კავკასიის რუსეთის მიერ დაპყრობა და ,მეორე მხრივ, ამ რეგიონის მოსახლეობის ნაწილის გასახლება – მუჰაჯირობა ოსმალეთის იმპერიაში. ეს ომი გახდა უმნიშვნელოვანესი მოვლენა კავკასიის

მოსახლეობისათვის. მუჰაჯირობა შეეხო უმთავრესად დასავლეთ კავკასიას. ზოგიერთ ისტორიკოსის ცნობით, ცალკეული ეთნოსის 90%-მდე იძულებული იყო დაეტოვებინა მშობლიური მიწა-წყალი. მუჰაჯირობა არ დასრულებულა 1864 წელს, იგი გრძელდებოდა XIX საუკუნის ბოლომდე, გადასახლების ცალკეულ ტალღებს ადგილი ჰქონდა XX საუკუნის დასაწყისშიც.

კავკასიისთვის მუჰაჯირობა გახდა უდიდესი დემოგრაფიული კატასტროფა, რომელმაც ათეული წლების განმავლობაში მიმდინარე მხარის გაძლიერებულ კოლონიზაციასთან ერთად შეცვალა კავკასიის ტრადიციული ეთნიკური იერსახე *[ძიძარია, 1982: 123]*.

აფხაზეთიდან გადასახლებულები ძირითადად სახლდებოდნენ ოსმალეთის იმპერიის საზღვრებში, მათ შორის ამჟამინდელი სირიის, იორდანიის, თურქეთის, ეგვიპტის და სხვა ტერიტორიებზე. მუჰაჯირთა გარკვეული ნაწილი სხვადასხვა მიზეზის გამო დამკვიდრდა აჭარაში.

აფხაზთა პირველი დასახლებები აქ გაჩნდა ჯერ კიდევ XIX საუკუნის პირველ ნახევარში *[ჭიჭინაძე, 1912: 169]*. ეს იყო ე.წ. საოჯახო-ინდივიდუალური მიგრაციის შედეგი და, როგორც ჩანს, განისაზღვრებოდა ძირითადად რელიგიური და სოციალური მოტივებით. აჭარაში გადმოსახლებულმა აფხაზებმა შეინარჩუნეს თავიანთი მშობლიური ენა, მათ შორის აფხაზურის ისეთი დიალექტი, რომელზეც დღეს თვით აფხაზეთში აღარ საუბრობენ *[გვანცელაძე, ტაბიძე, გითოლენდია, ჭაავა, 2011: 37]*.

დროთა განმავლობაში აფხაზები შეეგუენ აქაურ ადგილმდებარეობას, სადაც გადმოიტანეს თავიანთი კულტურულ-ყოფითი სპეციფიკის ელემენტები *[აჩუგბა, 1988: 13]*. თანდათან აეწყო მათი მეურნეობა: გარდა სახნავ-სათესისა აფხაზები ცდილობდნენ გაეშენებინათ ბაღები, სადაც მოჰყავდათ სხვადასხვა ჯიშის ხილი: ყურძენი, ლეღვი, მსხალი და სხვა. მეურნეობის მეორე დარგი იყო მესაქონლეობა. დასაწყისში გადმოსახლებულები ყიდულობდნენ საქონელს ადგილობრივი მოსახლეობისგან, ხოლო მალე მათ თვითონ განავითარეს მესაქონლეობა, იყენებდნენ რა მის პროდუქციას როგორც საოჯახო მოხმარებისათვის, ისე გაცვლა-გაყიდვისათვის.

სპეციალური გამოკვლევებით დადგენილია, რომ საკვები წარმოადგენს ყოფითი კულტურის ყველაზე კონსერვატულ ელემენტს, რომელიც აქტიურად ეწინააღმდეგება გათანამედროვეობას, რაც შეიმჩნევა ადამიანთა მატერიალური გარემოცვის სხვა ელემენტებში. აფხაზები, განსაკუთრებით სოფლად, ერთგული რჩებოდნენ საკვების ეროვნული ტრადიციებისა. მათ სამზარეულოში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა მცენარეულ კომპონენტს, ასე, ძირითადი კერძი იყო ღომი (აბისთა) – კარგად მოხარშული სიმინდის ფქვილი. ლობიო მარილით და მწარე წიწაკით (აჯიკა); მიირთმევ-

დნენ აგრეთვე მოხარშულ სიმინდს. ხორცის კომპონენტი საკმაოდ მრავალფეროვნად იყო წარმოდგენილი. საყვარელ კერძს წარმოადგენდა მოხარშული ხორცი. იმავე დროს ხორცს ხშირად ბოლავდნენ კიდეც (ეს ტრადიცია დღესაც არის შენარჩუნებული აჭარის ზოგიერთ აფხაზურ ოჯახში. მაგალითად, ლევან აიკუცბას ოჯახში, რაც ჩვენს მიერ დაფიქსირებული იყო საველე კვლევის პროცესში), მათ შორის კონსერვაციის მიზნითაც; ქონს იყენებდნენ სხვადასხვა კერძის მომზადებისას. ამზადებდნენ კუჭმაჭს, მწვადს, შემწვარ ხორცს. ძალზე პოპულარული იყო რძის პროდუქტები. საკვებში მუდმივად შედიოდა სხვადასხვა სახის ყველი. იყენებდნენ ჭყინტ ყველს (აშეაძა), ყველი იყო ღომის აუცილებელი ელემენტი.

აჭარაში ქართველებთან ერთად ხანგრძლივი ცხოვრება ხელს უწყობდა აფხაზური ტრადიციული კულტურის შესუსტებას. აჭარაში მცხოვრებ აფხაზებში მიღებულია შერეული ქორწინება და ეს არ უქმნის მათ დიდ პრობლემას. ქართულ-აფხაზური ოჯახები ცხოვრობენ შეხმატკბილებულად. მათ არა აქვთ პრობლემა, თუ თავიანთი შვილი დაქორწინდება სხვა ეთნოსის და კონფესიის წარმომადგენელზე. აჭარაში არ შეიმჩნევა ის ფაქტი, რომ ისინი „მოსულები„ არიან და ამიტომ ნაკლები პრივილეგიები უნდა ჰქონდეთ. პირიქით, წარსულის ფაქტები მოწმობს, რომ აფხაზები ძალიან დაფასებულნი იყვნენ და დიდი ნდობით სარგებლობდნენ. ამჟამინდელი სიტუაციის მიხედვით, არ არის გარჩევა აფხაზისა და ქართველის. ისინი ქართული საზოგადოების თანაბარუფლებიან წევრებად თვლიან თავს *[გვანცელაძე, ტაბიძე, გითოლენდია, ჭაავა, 2011: 42]*. ფაქტია, რომ აჭარაში მოხდა ამ ორი ხალხის დაახლოება და შეიქმნა მათი თანაცხოვრების და საქმიანობის ხელსაყრელი პირობები.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

აჩუგბა, 1988: – აჩუგბა თ., აფხაზთა დასახლება აჭარაში, ბათუმი.

ბედლი, 2012: – ბედლი ჯ., რუსეთის მიერ კავკასიის დაპყრობა, თბილისი.

გვანცელაძე, ტაბიძე, გითოლენდია, ჭაავა, 2011: – გვანცელაძე, ტაბიძე, გითოლენდია, ჭაავა, აჭარაში მცხოვრები აფხაზების იდენტობის მთავარი ასპექტები (რუსულ ენაზე), თბილისი.

ჭიჭინაძე, 1912: – ჭიჭინაძე ზ., ქართველ მაჰმადიანთა დიდი გადასახლება ოსმალეთში., თბილისი.

Дзидзария 1982: – Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия, Сухуми.

История России .., 1998: – История России XIX – начала XX вв., Москва.

Jemal Karalidze, Natalia Lazba
(Batumi, Georgia)

Traditional Mentality and Problems Concerning Cultural Uniqueness of Abkhazians living in Adjara

Summary

The problem of national consciousness nowadays is especially vivid in certain people and in our opinion this issue should be analyzed not only in historical-cultural but also in socio-cultural context. Considering difficult and controversial situation which creates necessity of self-preservation from ethnic groups in the changing world our assessment of processes is not unfounded when we say that there is a possibility of crisis concerning self-consciousness and disappearance of genetic memory. So, nowadays we as never before feel that we lose certain features which once were defining our mentality, lifestyle and in the process of preserving self-consciousness we try to find out what causes impairment of unique spiritual experience which we had throughout centuries.

.

ნოდარ კახიძე
(ბათუმი, საქართველო)

ოსმალთა შემოსევებისა და გამუსლიმების პროცესის გამოძახილი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში („ტბეთის სულთა მატიანის“ შუქზე)

ტბეთის სულთა მატიანე, რომელიც შავშეთის ტბეთის ეკლესიაშია შედგენილი და მოიცავს XII-XVII საუკუნეების შემწირველთა ანუ სულის მოსახსენებელთა სიას, მნიშვნელოვანი წყაროა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის, საგვარეულოთა ისტორიისა და ანთრონომასტიკონის შესწავლაში *[ენუქიძე, 1977: 6]*. მაგრამ მატიანე სხვამხრივაც მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავს. ამჯერად მატიანის ცნობებიდან ჩვენი განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცია შემწირველთა რაოდენობის შემცირებამ XVII საუკუნეში, წინა საუკუნეებთან შედარებით, რაც, სავარაუდოდ, დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო XVI საუკუნის მეორე ნახევრიდან სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში შექმნილ სამხედრო-პოლიტიკურ ვითარებასთან, ანუ ოსმალთა გამუდმებულ შემოსევებთან და გამუსლიმების პროცესთან.

როგორც ცნობილია, ტრაპიზონის სამეფოს დაპყრობის შემდეგ, XV საუკუნის 60-იანი წლებიდან, ოსმალეთი უშუალოდ მოადგა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს საზღვრებს და პირველი იერიშები მიიტანა ტაო-კლარჯეთზე.

შექმნილი სამხედრო-პოლიტიკური ვითარების ფონზე, როდესაც საქართველოსა და კავკასიის განაწილებასა და დაპყრობაზე ერთმანეთს ეცილებოდნენ ოსმალეთი და ირანი, ამასიის 1555 წლის ზავის თანახმად, სამცხე-სათაბაგოს დასავლეთი ნაწილი (ტაო, შავშეთ-კლარჯეთი) ოსმალეთს დარჩა, აღმოსავლეთი ნაწილი კი – ირანს *[სვანიძე, 2009: 230-231, 233]*. აქედან იწყება ქვეყნის სანჯაყებად (ოლქებად) დაყოფა, მისი აღწერა და საგადასახადო დავთრების შედგენა, ქართული ფეოდალური წესებისა და ინსტიტუტების მოშლა, ქართული ეკლესიის, ქრისტიანობის გავლენის შესუსტება და ნიადაგის მომზადება ისლამის გავრცელებისათვის. ბუნებრივია, ადგილობრივი ქრისტიანი მოსახლეობა ვერ ეგუებოდა ოსმალთა რეჟიმს, გამუსლიმებისა და ისლამიზაციის პოლიტიკას. ამის შედეგი იყო მოსახლეობის ნაწილის მშობლიური მიწა-წყლიდან აყრა და საქართველოს სხვა ახლო თუ შორ რაიონებში გადასახლება-მიგრაცია ქრისტიანული სარწმუნოებისა და თვითმყოფადი ქართული ეროვნული ტრადიციების, მშობლიური ქართული ენის შენარჩუნების მიზნით. შედეგიც სახეზე იყო.სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ბევრი სოფელი დაცარიელდა და ნასოფლარად იქცა. მცირდებოდა მოსახლეობა. ამის ნათელსაყოფად მარტო

აჭარის მაგალ;ითიც საკმარისია. XVI საუკუნის მეორე ნახევრის ოსმალური წყაროების მიხედვით ზემო და ქვემო აჭარის ნაჰიებში შემავალი 95 სოფლიდან 35 სოფელი მთლიანად ან ნაწილობრივ დაიცალა მოსახლეობისაგან, ზოგიერთ სოფელში კი მხოლოდ ორი-სამი კომლი შემორჩა ***[შაშიკაძე, მახარაძე, 2011: 50-51].***

ასეთივე ვითარება იყო ოსმალთა მიერ დაპყრობილ მთელ სამცხე-საათაბაგოში, რომელიც 14 სანჯაყისაგან შედგებოდა. ამათგან ხუთი ის სანჯაყი იყო (ნიგალი, ანუ დღევანდელი ლივანა, შავშეთი, იმერხევი, აჭარა, მაჭახელი), რომელთა მოსახლეობის ნაწილი ოსმალთა გაბატონებამდე სულის მოსახსენებლად ანუ შემწირველად ტბეთის ეკლესიაში დადიოდა.

ტბეთის სულთა მატიანის შემწირველთა სიას თუ გადავხედავთ, დავინახავთ, რომ წინა, XII-XV საუკუნეებისაგან განსხვავებით, XVI საუკუნის მეორე ნახევარში შემწირველთა რაოდენობა თანდათან მცირდება. თუ XII-XIII საუკუნეებში ტბეთის ეკლესიას 190-ზე მეტი, ხოლო, XIV-XVI საუკუნეებში პირველ ნახევარში ერთად აღებული 400-ზე მეტი, შემწირველი ჰყავდა, XVII საუკუნეში მათი რაოდენობა იყო სამი. ცნობილია მათი გვარსახელებიც: კანჯარასძე კვირია, გუნდარისძე კვირიკე, დავითაძე იოვანე და მისი მეულღლე ნათელი ***[ენუქიძე, 1977: 26].*** გვარსახელების მიხედვით, სამივე მათგანი მაჭახლის ხეობიდან იყო. კანჯარაძე და გუნდარიძე მაჭახლის ხეობის საზღვარგარეთულ ნაწილში, ანუ ზედა მაჭახელში (ბორჩხის რაიონი, მაჭახლის ნაჰიე) დღესაც ცხოვრობს. აღსანიშნავია ისიც, რომ ტბეთის სულთა მატიანის შემწირველთა დიდი ნაწილი მაჭახელზე მოდის, რომელიც მაშინ მიჭიხიანად იწოდებოდა. მართალია, XII-XVII საუკუნეებში ეკლესიები მაჭახლის თითქმის ყველა სოფელში არსებობდა, რომელთაგან მაჭახლის დედაეკლესიად წოდებული ეფრატის წმ. ღვთისმშობლის ეკლესია გამოირჩეოდა, მაგრამ მაჭახლელები სულის მოსახსენებლად ანუ შემწირველად მაინც ტბეთის ეპარქიის მთავარ ტბეთის ეკლესიაში დადიოდნენ ***[კახიძე, 2013: 6-7].*** XVII საუკუნეშიც ტბეთის ეკლესიას მარტო მაჭახლელი შემწირველები შერჩენია.

სწორედ XVI საუკუნეში დაწყებული ოსმალთა შემოსევებისა და გამუსლიმების პროცესი დაედო საფუძვლად XVII საუკუნეში შემწირველთა ნაკადის შემცირებას ტბეთის ეკლესიაში. ამის შედეგი იყო ის, რომ ქრისტიანული მოსახლეობის ნაწილი ქრისტიანული მრწამსის, ქართული თვითმყოფადი ტრადიციების, მშობლიური ქართული ენის დაკარგვის შიშით განერიდა მშობლიურ მიწა-წყალს და საქართველოს სხვა ქრისტიანულ რაიონებს შეაფარა თავი.

ამ მოვლენის კონკრეტული მაგალითები უფრო მოგვიანო პერიოდიდან გვაქვს, რაც წინა პერიოდის ვითარებაზეც გვაძლევს წარმოდგენას.

ჯერჯერობით მხოლოდ რამდენიმე კონკრეტულ მაგალითზე შევაჩერებთ მკითხველის ყურადღებას. ერთ-ერთი მათგანი სასულიერო პირის სვიმონ ევფრატელის მოღვაწეობას უკავშირდება. იგი წარმოშობით მაჭახლის ხეობის მეზობელი იმერხევის სოფელ დიობანიდან იყო, მაგრამ მოღვაწეობდა სოფელ ეფრატის ეკლესიაში, რომელიც მაჭახლის დედაეკლესიად იწოდებოდა. როგორც ითქვა, ტბეთის სულთა მატიანის შემწირველთა მნიშვნელოვანი ნაწილიც მაჭახლის ხეობაზე მოდიოდა. ოსმალთა მოძალების პერიოდში იგი მაჭახელს განრიდებია და საეკლესიო საქმიანობა ბედიის ტაძარში (ოჩამჩირის რაიონი) გაუგრძელებია. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ სვიმონი კარგად განათლებული სასულიერო პირი უნდა ყოფილიყო. სავარაუდოდ, აქვე აღასრულა მან თავისი ცხოვრება *[სიხარულიძე, 1995]*.

მეორეა სასულიერო მოღვაწის მარკოზ აჭარელის საქმიანობა. მისი გვარი და კონკრეტული სადაურობა ჯერჯერობით უცნობია. მაგრამ ფაქტია, რომ იგი აჭარის რომელიმე ქრისტიანულ კერაში მოღვაწეობდა. ერთ-ერთი ცნობით იგი დიდაჭარიდან უნდა ყოფილიყო, სადაც ქრისტიანული ტრადიციები მძლავრობდა *[სურმანიძე, 1991]*. მარკოზი ოსმალთა ბატონობის პერიოდში აჭარიდან წასულა და სეკლესიო მოღვაწეობა ქართლ-კახეთში გაუგრძელებია. მას ახლო ურთიერთობა ჰქონია მწიგნობარ მარიამ დედოფალთან, რომელიც როსტომ ხანის (1632-1658 წწ) (დავით XI-ის შვილი) მეუღლე იყო. მარკოზი ერთხანს თბილისის ეპარქიაშიც მოღვაწობდა, როგორც მწიგნობარი და გარეჯის მონასტრის წინამძღვრადაც მოიაზრება *[სურმანიძე, 1991]*.

ცნობილია თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პირველი რექტორის პეტრე მელიქიშვილის წინაპართა ისტორიაც. ისინი წარმოშობით ზედა აჭარიდან ყოფილან. XVII საუკუნეში გამუსლიმების პროცესს გარიდებიან და ჯერ ახალციხეში დასახლებულან, შემდეგ კი, XIX საუკუნის 40-იან წლებში, თბილისში გადასახლებულან *[ქამადაძე, 2009: 592]*.

ოსმალთა შემოსევებისა და გამუსლიმების პროცესის ამსახველია ის გადმოცემები, რომლებიც ჩაწერილია მაჭახლის ხეობაში ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ XIX საუკუნის 90-იან წლებში. მისი ცნობით, სოფელ ზედა ჩხუტუნეთიდან გადასახლებულან კახიძეები და ძნელაძეები იმერეთში, კეკურაშვილები ქვედა ჩხუტუნეთიდან – იმერეთში, სხვა გვარები სოფელ მინდიეთიდან (ზემო მაჭახელი) – ქართლში *[ჭიჭინაძე, 1913: 195-196]* და ა.შ.

ეთნოგრაფიული მონაცემებით, მაჭახლის ხეობის სოფელ საფუტკრეთიდან იმერეთში გახიზნულად ითვლებიან ფუტკარაძეების გვარის წარმომადგენლები (კახიძე, 1980:73).ეს ფაქტი ოსმალთა აჭარა-მაჭახელში გაბატონების პირველ წლებს უნდა უკავშირდებოდეს და სანდო წყაროდაც შეიძლება მივიჩნიოთ. ამასთან, ისიც აღსანიშნავია, რომ მაჭახლის ხეობის მკვიდრნი ტბეთის სულთა მატიანის შემწირველებად მოიხსენიებიან არა მარტო XII-XVIII, არამედ მოგვიანო საუკუნეების მოსახსენებელთა სიაშიც. XVII საუკუნეების სიაში მოხსენიებული სამივე შემწირველიც (კანჯარასძე, გუნდარისძე, დავითაძე) მაჭახლის ხეობელები არიან.

საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა როგორც ლიტერატურის მონაცემები, ასევე სხვა ხალხური გადმოცემებიც, რომლებიც მიუთითებენ, რომ ოსმალთა შემოსევებისა და ბატონობის პირველ წლებში ჯერ იზღუდებოდა, შემდეგ კი იკრძალებოდა ქრისტიანული ღვთისმსახურება. შესაბამისად, თანდათანობით ფუნქციას კარგავდა საკათედრო ტაძრები, ეკლესია-მონასტრების ადგილას მეჩეთები შენდებოდა.ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ XIX საუკუნის ბოლოს ზედა მაჭახელში ჩაწერილი გადმოცემებით ოსმალთა შემოსევებს ვერც მაჭახლის დედაეკლესიად წოდებული ეფრატის წმ. ღვთისმშობლის ეკლესია გადაურჩა, სხვა ეკლესიების მსგავსად. გადმოცემების მიხედვით მაჭახლის მოსახლეობას დიდი წინააღმდეგობა გაუწევია ოსმალებისათვის. პირველად მათ თითქოს შეუსმენიათ მოსახლეობის თხოვნა და ეკლესია არ დაუქცევიათ, მაგრამ კარები დაუკეტავთ, რომ მლოცველები ვერ შესულიყვნენ. თუმცა, მორწმუნე მოხუცი ქრისტიანები, მათ შორის ახალგამუსლიმებული ქრისტიანები, მაინც ახერხებდნენ ფარულად ეკლესიაში შეღწევას და ლოცვას სანთლების დანთებით. ამის შემდეგ ოსმალებს ეკლესიაში შესვლა და ლოცვები საერთოდ აუკრძალავთ *[ჭიჭინაძე, 2004: 58]*.

მსგავს ფაქტებს ადგილი ჰქონდა სხვა ქრისტიანულ კერებშიც, სადაც სულთა მატიანეები იქმნებოდა. ამის შესახებ ზემოთაც აღინიშნა, მაგრამ მაგალითისათვის დამატებით მიძნაძორის ეკლესიაზე მივუთითებთ. XVI საუკუნის შუახანებიდან მიძნაძორის სულთა მატიანეშიც შემწირველთა სვლა და მოსახსენებელთა შეტანა წყდება, რომლის მთავარი მიზეზიც ამ კულტურულად და ეკონომიკურად დაწინაურებული და მჭიდროდ დასახლებული თემის ოსმალთა მფლობელობაში გადასვლასა და იქ სამონასტრო ცხოვრების მოშლას უკავშირდება *[კლდიაშვილი, 2005: 37]*. შემდეგ ოსმალთა მთავარი შეტევა წარიმართა ტბეთის ეპარქიის წინააღმდეგ და XVII საუკუნის დამდეგისათვის ისიც გაუქმდა *[იქვე, გვ. 45-46]*. ამას ემატებოდა ოსმალური საგადასახადო სისტემის მოთხოვნები, რომლებითაც ქრისტიანი

შეადრებით მეტად იბეგრებოდა გადასახადებით, ვიდრე გამუსლიმებული *[შენგელია, 2009: 249]*.

ამგვარი ვითარება, ცხადია, გავლენას ახდენდა ადგილობრივი ქრისტიანი მოსახლეობის ეკლესია-მონასტრებში შემწირველად ანუ სულის მოსახსენებლად სიარულზე, რითაც თანდათანობით მცირდებოდა შემწირველთა რიცხვი და ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური აღმსარებლობა ოსმალთა მიერ დაპყრობილ რაიონებში.

ამრიგად, სტატიაში განხილული მონაცემებით ცხადი ხდება, რომ ტბეთის სულთა მატიანის შემწირველთა რაოდენობის შემცირება XVI საუკუნის ბოლოს და განსაკუთრებით XVII საუკუნეში, როდესაც შემწირველთა რაოდენობა მინიმუმამდე შემცირდა (XII-XIII საუკუნეებში მათი რიცხვი 190-მდე, ხოლო XIV-XVI საუკუნეებში ერთად აღებული 300-მდე იყო) განპირობებული უნდა ყოფილიყო XVI საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაწყებული ოსმალთა შემოსევებითა და გამუსლიმების პროცესით. აქედან გამომდინარე, ტბეთის სულთა მატიანის მონაცემები მნიშვნელოვან ისტორიულ წყაროდ უნდა ჩაითვალოს ამ პროცესების შესასწავლად სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

კახიძე, 2010: – კახიძე ნ., აჭარის ქრისტიანი მოსახლეობის მიგრაცია ოსმალთა შემოსევებისა და ბატონობის პერიოდში, – კრ.: ჩვენი სულიერების ბალავარი (რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), II, თბილისი.

კახიძე, 2011: – კახიძე ნ., მაჭახლის ხეობის დედაეკლესია. – ჩვენი სულიერების ბალავარი (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), III, თბილისი.

კახიძე, 2013: – კახიძე ნ., ეტრატზე ამეტყველებული ისტორია (ტბეთის სულთა მატიანე (XII-XVII საუკუნეები). – სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიულ-ეთნოლოგიური შესწავლის წყარო), ბათუმი.

კლდიაშვილი, 2005: – კლდიაშვილი დ., ქართული სამონასტრო სულთა მატიანეები (ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი დისერტაციის ავტორეფერატი), თბილისი.

ენუქიძე, 1977: – ტბეთის სულთა მატიანე (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო თინა ენუქიძემ), თბილისი.

სვანიძე, 2009: – სვანიძე მ., სამცხე-საათაბაგოსა და აჭარის დაპყრობა ოსმალეთის მიერ, – კრ.: სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. აჭარა, II. ბათუმი.

სიხარულიძე, 1995: – სიხარულიძე ი., სვიმონ ევფრატელი, – გაზ. „აჭარა“, 16 აგვისტო.

სურმანიძე, 1991: – სურმანიძე რ., ვინ იყო მარკოზ აჭარელი? – გაზ. „საბჭოთა აჭარა“, 6 თებერვალი.

ქამადაძე, 2009: – ქამადაძე მ., გვარსახელები, –კრ.: სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. აჭარა, II, ბათუმი,.

შაშიკაძე, მახარაძე, 2011: – შაშიკაძე ზ., მახარაძე მ., აჭარის ლივის ვრცელი და მოკლე დავთრები (ოსმალური ტექსტი, თარგანი, გამოკვლევა, კომენტარები და ფოტოასლები), თბილისი,.

შენგელია, 2009: – შენგელია ნ., ოსმალური გადასახადები და საგადასახადო სისტემა აჭარაში XVI-XVIII საუკუნეებში, – კრ.: სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. აჭარა, II, ბათუმი.

ჭიჭინაძე, 2004: – ჭიჭინაძე ზ., ქართველთა გამუსლიმება (ზეპირი გადმოცემების მიხედვით), თბილისი.

Nodar Kakhidze
(Batumi, Georgia)

Otomans' Invasions and The Echo of Muslim Process in The South-West Georgia
(on The Light of "Tbeti Soul Cronichle")

Summary

In Tbetichurh (Shavsheti), on the basis of the soul chronicle data, which was made in XII-XVII centuries, the decrease of the number of donators(three donators) from different parts of Georgia (Shavsheti, Imerkhevi, Machakheli and ligani gorges) in XVII century comparing with the previous centuries(the number was about 500) is supposed, This must have been provoked by the invasion of Ottomans and Muslims. As a result of these invasions the part of local Christians were searching the shelters in the far or neighboring regions of Georgia This was the reason of abandoning the villages partially or sometimes wholly. So the numbers of donators were really decreased.

ზატიმა კახიძე
(თბილისი, საქართველო)

ინგლისური – საერთაშორისო ურთიერთობისა და კონფესიათა ტოლერანტობის ენა

ამჟამად, ინგლისური ენა ერთ-ერთი ძირითადი ენაა მსოფლიოში – 1 მილიარდი ადამიანი ლაპარაკობს ინგლისურად, ანუ მსოფლიო მოსახლეობის 20%. გარდა ამისა, ინგლისური არის პოლიტიკისა და დიპლომატიის, მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის, ბიზნესისა და ვაჭრობის, სპორტისა და პოპ-მუსიკის ენა.

ინფორმაციის 80% კომპიუტერში ინგლისურ ენაზეა.

საერთაშორისო სატელეფონო ზარების 60% ინგლისურ ენაზეა.

გეოგრაფიულად, ის ყველაზე ფართოდ გავრცელებული ენაა დედამიწაზე. ის სახელმწიფო ენაა დიდი ბრიტანეთისა და ჩრდილოეთ ირლანდიის შეერთებულ სამეფოში, ამერიკის შეერთებულ შტატებში, ავსტრალიასა და ახალ ზელანდიაში. ერთ-ერთი ოფიციალური ენაა კანადაში, ირლანდიის რესპუბლიკასა და სამხრეთ აფრიკის რესპუბლიკაში ***[არჩვაძე, 2006: 276].***

ინგლისური მეორე ენაა სამოცზე მეტ ქვეყანაში. მას იყენებენ მთავრობაში, ბიზნესში, უნივერსიტეტებში. ინგლისურ ენას მთელ მსოფლიოში ასწავლიან სკოლებში (ზოგჯერ საბავშვო ბაღებშიც), კოლეჯებსა და უნივერსიტეტებში.

მსოფლიოში ენათა რაოდენობა 2500-დან 5000-მდეა, ინგლისური ენა ყველაზე პოპულარულია მათ შორის, მასზე ლაპარაკობენ მთელ მსოფლიოში.

ინგლისური ენის ექსპორტი XVII საუკუნეში დაიწყო, როდესაც პირველი დასახლება გაჩნდა ჩრდილოეთ ამერიკაში (მანამდე ინგლისურად მხოლოდ დღვანდელი დიდი ბრიტანეთის ტერიტორიაზე ლაპარაკობდნენ). ამასთან ერთად, ინგლისური ენის დღევანდელი მდგომარეობა მსოფლიოში არის შეერთებული შტატების მოსახლეობის უდიდესი ზრდის შედეგი, გამოწვეული მასობრივი იმიგრაციით XIX და XX საუკუნეებში.

ინგლისური ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების საშუალებადაც იქცა ანგლო-საქსურ მოსახლეობაშიც.

ქრისტიანობა ბრიტანეთში პირველად III საუკუნეში რომაელმა ქრისტიანმა ლტოლვილებმა შეიტანეს, რომელთაც სამშობლოში მკაცრად დევნიდნენ მათი რწმენის გამო. მაგრამ, როდესაც იმპერატორმა კონსტანტინე დიდმა ქრისტიანობა შეიწყნარა, ბევრი უკან, სამშობლოში დაბრუნდა.

VI საუკუნის ბოლოს ქრისტიანმა ბერებმა რომიდან ისევ ბრიტანეთში დაიწყეს ჩასვლა. რომის ეკლესიის მეთაური იმ დროს

პაპი გრეგორი იყო. მას უნდოდა ხალხის ქრისტიანად მოქცევით თავისი გავლენა განევრცო ინგლისზე და ბერები გააგზავნა, რათა ანგლო-საქსები გაექრისტიანებინათ. ბერები კენტში ჩავიდნენ და პირველი ეკლესია ქალაქ კენტერბერში ააშენეს. დღემდე კენტერბერი ინგლისის რელიგიურ ცენტრად რჩება.

კენტერბერი ქალაქია კენტში (ბრიტანეთის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში). მისი მოსახლეობა დაახლოებით 120 000-ია. ის ინგლისის რელიგიური დედაქალაქია, რადგან მისი ტაძარი კენტერბერის არქიეპისკოპოსის – ინგლისის ეკლესიის მეთაურის რეზიდენციაა.

XII-დან XV საუკუნემდე ის პილიგრიმთა (მომლოცველთა) ადგილი იყო. ათასობით ადამიანი მიდიოდა იქ, რათა ელოცა კენტერბერის ყოფილი არქიეპისკოპოსის საფლავზე, რომელიც 1170 წელს ტაძარში მოკლეს. მისი სახელი თომას ბეკეტი იყო ***[არჩვაძე, 2006: 128].***

ინგლიუსრი ენა სრულ უფრო ფართოდ იკავებდა ადგილს ბრიტანელთა ცხოვრებაში.

დიდ ბრიტანეთში ინგლისური სახელმწიფო ენაა, თუმცა ბევრი რეგიონალური ვარიაცია გააჩნია აქცენტსა და ფრაზეოლოგიაში. თანამედროვე მონაცემებით, დაახლოებით 600 მილიონი ადამიანისათვის ის მშობლიური ენაა, ხოლო დაახლოებით 400 მილიონისათვის კი მეორე ენად ითვლება. თანამედროვე ინგლისური, ძირითადად, ანგლო-საქსონურის ერთ-ერთი დიალექტისაგან განვითარდა, თუმცა დროთა განმავლობაში სხვა ენებმაც დიდი გავლენა მოახდინა მასზე.

უელსის მოსახლეობის დაახლოებით 13 პროცენტი ვალიურ ენაზე – კელტური წარმოშობის ენაზე ლაპარაკობს.

შოტლანდიის ცენტრალურ დაბლობებზე ხალხი საუკუნეების განმავლობაში ლაპარაკობდა შოტლანდიურ ენაზე, ძველი ინგლისურის უორთუმბრიული შტოსაგან წარმოქმნილ დიალექტზე. მას თავისი ცნობილი ლიტერატურული ტრადიცია გააჩნია და თავის გადარჩენა XX საუკუნის პოეზიაში ჰპოვა.

ყოველდღიურ ინგლისურში შოტლანდიურიდან წარმოქმნილი მრავალი მოტივი და ფრაზაა შენარჩუნებული ***[არჩვაძე, 2006: 62].***

ეთნიკური უმცირესობანი, რომლებიც ბრიტანეთში ცხოვრობენ, სხვადასხვა ენაზე ლაპარაკობენ.

ინგლისური ინდო-ევროპულ ენებს ეკუთვნის. იგი ასობით წელს ითვლის. თუმცა, ინგლისური ენა, რომელზედაც დღეს ვლაპარაკობთ, იგივე არ არის, რაც დიდი ხნის წინ იყო. ენა შეიცვალა და განვითარდა საუკუნეების განმავლობაში.

დაახლოებით 500 წ. ჩვ. წ-აღმდე, ხალხი, რომელსაც კელტებს უწოდებენ, ბრიტანეთში დასახლდა. ისინი ცენტრალური და დასავლეთ ევროპიდან იყვნენ. მათი ენა, კელტური, ბრიტანეთის ენა გახდა.

43 წ. ჩვ. წ.-აღ-ით რომაელები ჩავიდნენ ბრიტანეთში. ისინი სხვა ენაზე – ლათინურად ლაპარაკობდნენ. მაგრამ ლათინურმა ენამ ვერ მოახდინა დიდი გავლენა კელტურ ენაზე. მხოლოდ რამდენიმე ლათინური სიტყვა შევიდა კელტურ ენაში.

რომაელებმა ბრიტანეთი 400-იან წლებში დატოვეს. ამის შემდეგ ძალიან მალე ბრიტანეთი სამმა გერმანულმა ტომმა დაიპყრო. ესენი იყვნენ ანგლები, საქსები და იუტები.

1066 წელს ფრანგებმა, რომელთაც ნორმანები ეწოდებოდათ, ინგლისი დაიპყრეს, 1400 წლისათვის ათასობით ფრანგული სიტყვა შევიდა ინგლისურ ენაში.

ზოგადად, 1640 წელი ითვლება თანამედროვე ინგლისურის დასაწყისად, და ენამ გასაოცრად მცირე ცვლილებები განიცადა მას შემდეგ.

თანამედროვე ინგლისური არის ენა, რომელზედაც დღეს ვლაპარაკობთ. ენა განაგრძობს განვითარებას და მუდმივად ივსება ახალი სიტყვებით.

ბრიტანეთის ოთხი ქვეყნის ხალხი შემდეგი წარმომავლობისაა, კერძოდ:

პრეისტორიული წინაპრები, რომლებმაც შთამბეჭდავი ძეგლები შექმნეს, როგორიცაა ვეებერთელა ქვები („ეივბერი“ და „სტოუნჰენჯი“), რისგანაც დღეს ნანგრევებიღაა დარჩენილი;

უძველესი კელტები, რომლებიც ცხოვრობდნენ დასავლეთ და ცენტრალურ ევროპაში;

რომაელები, რომლებიც შემოიჭრნენ 43 წელს ჩვ. წ.-აღ-ით და ბატონობდნენ ბრიტანეთში 300-ზე მეტი წლის განმავლობაში ***[არჩვაძე, 2006: 66]***.

ანგლები, საქსები და იუტები – გერმანული წარმოშობის ხალხები, რომლებმაც ბრიტანეთში მესამე საუკუნიდან დაიწყეს შემოსევა და დასახლება;

უკანასკნელ ათასწლეულში მოხდა ყველა ამ შტოს ასიმილაცია. მათ ბევრი სხვა ახალი დაემატათ, რაც გლობალური კვლევა-ძიების, ვაჭრობისა და საერთაშორისო მეტოქეობის გაფართოებისა და იმპერიის ზრდის შედეგი იყო.

ამავე დროს პოლიტიკურმა, სოციალურმა, ეკონომიკურმა და რელიგიურმა მიმართულებებმა, სხვადასხვა სახის ზემოქმედებამ თუ კრიზისებმა განაპირობა იმ რწმენისა თუ ცხოვრების სტილის ჩამოყალიბება, რომელიც ამჟამად გავრცელებულია ბრიტანეთში.

ინგლისური ენა, თანამედროვე მსოფლიოს სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ურთიერთობათა ხელშემწყობი ენაა, ამავე დროს რჩება ხალხებს შორის კულტურული თანამშრომლობისა და კონფესიათა ტოლერანტობის ენად.

გამოყენებული ლიტერატურა:

არჩვაძე, 2006: – არჩვაძე მ., თემატური ტექსტები ინგლისურ და ქართულ ენებზე, თბილისი.

Fatima Kakhidze
(Tbilisi, Georgia)

English language of International Relations and Tolerance Between Faiths

Summary

The present's day English is an international language. It's Language for better appreciative and cooperation in the world.

იგორ კეკელია (მარტვილი, საქართველო)
კახაბერ ქებულაძე (ქუთაისი, საქართველო)

ეგზარქოსობისდროინდელი მურისა და ლაილაშის მაზრების სასულიერო პირთა პერსონოლოგიისათვის (XIX ს-ის შუა წლები)

1850 წლის სექტემბერში კავკასიის მეფისნაცვლის, მიხეილ ვორონცოვის წერილობითი მიმართვის საფუძველზე ოდიშის (სამეგრელოს) სახელგანთქმულმა მთავარმა დავით დადიანმა სამთავროში შემავალი მაზრების მდივანბეგებს თავად-აზნაურთა ოჯახების აღწერა და მთავრის კანცელარიაში სიების სახით წარმოდგენა დაავალა. მდივანბეგთა უმეტესი ნაწილის მიერ მთავრის კანცელარიაში წარდგენილი აღწერილობა ვორონცოვმა დაიწუნა, რის შემდეგაც შედგენილ იქნა დაწვრილებითი სიები. „მოგვიანებით სამეგრელოს თავად-აზნაურთა ოჯახების აღწერების უზენაესად დამტკიცებული სია ცალკე წიგნად გამოიცა რუსულ ენაზე. ამ გამოცემის დაზიანებული ეგზემპლარები დაცულია ქუთაისის ცენტრალურ საისტორიო არქივსა და ზუგდიდის მუზეუმში" ***[ჭუმბურიძე..., 2013: 6]***.

გარკვეულია, რომ ქართველ თავად-აზნაურთა ოჯახების დეტალური აღწერა სამეგრელოს სამთავროში 1850-1854 წლებში წარმოებდა. ეს ის დროა, როცა სამეგრელო რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაშია და ცარიზმი სამთავროს სრული გაუქმებისთვის ემზადება. ქუთაისის გუბერნიის თავად-აზნაურთა დეპუტატების საკრებულოს არქივში შენახული დოკუმენტების დედნები რუსეთის სენატის ჰეროლდიის დეპარტამენტის არაერთგზის მოთხოვნის შემდეგ ერთ წიგნად აუკინძავთ, ყდაში ჩაუსვამთ და ახლად გაკეთებული პაგინაციით ადრესატისთვის გაუგზავნიათ 1901 წლის 25 იანვარს. იმავე წლის 13 თებერვალს მიღებული დოკუმენტები 259ა ფონდში მოუთავსებიათ. ამჟამად კი ხელნაწერის დედანი რუსეთის სახელმწიფო ისტორიულ არქივში, სანქტ-პეტერბურგში ინახება (РГИА, Фонд 1343, Опись 51, Дело 636[в]) ***[იქვე: 3]***.

რუსეთში მოღვაწე ქართველების – იგორ მიქაძისა და დავით გულორდავას მიერ მიკვლეული ამ ძვირფასი ისტორიული დოკუმენტების ქსეროასლი ქართველ მკითხველთათვის ხელმისაწვდომი გახდა 2013 წლისათვის.

წერილობითი წყაროებიდან ირკვევა, რომ XIX ს-ის პირველ ნახევარში ლეჩხუმის მსხვილი სამოურავო სამეგრელოს სამთავროს შემადგენლობაში შედიოდა ***[მსჯელობისათვის იხ.: დუმბა-***

ძე, 1949: 27-28; მისივე, 1957: 127, 155-156]. ამ პერიოდში (XIX ს-ის შუა ხანებში) დავით დადიანის (1840-1856 წწ.) მიერ ოდიშ-ლეჩხუმი რვა მაზრად იყო დაყოფილი[1].

მაზრებისა და მათში გაერთიანებული სოფლების შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის გამოჩენილი მწერალი და საზოგადო მოღვაწე იონა მეუნარგია. უნდა ითქვას, რომ ეს იყო სამეგრელოს უკანასკნელი მთავრის მიერ განხორციელებული ახალი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დანაწილება. ი. მეუნარგიას ცნობით, არსებობდა ზუგდიდის, ჯვარის, ზუბის, სუჯუნის, საჭილაოს, მარტვილის, ლაილაშისა და მურის მაზრები. ამათგან მხოლოდ ორი – ლაილაშისა და მურის მაზრები მდებარეობდა ლეჩხუმ-სვანეთის ტერიტორიაზე *[მეუნარგია, 1939: 112-114].* ლაილაშის მაზრაში 41, ხოლო მურის მაზრაში ლეჩხუმ-სვანეთის 45 სოფელი შედიოდა. მაზრის უფროსებად დანიშნული იყვნენ მაზრის მდივანბეგნი, ან მეორე ხარისხის მდივანბეგნი. ი. მეუნარგიას ლაილაშის მაზრის მდივანბეგად – ფარნაოზ გელოვანი, ხოლო მურის მაზრის მდივანბეგებად ალექსი ჩიქვანი და დუტუ ფაღავა ჰყავს დასახელებული *[იქვე: 113-114].*

როგორც აღვნიშნეთ, ლეჩხუმ-სვანეთის რვა ათეულზე მეტი სოფელი დავით დადიანის მთავრობის პერიოდში მურისა და ლაილაშის მაზრებში ერთიანდებოდა. 1850-1854 წლებში განხორციელებული თავად-აზნაურთა ოჯახების დეტალური აღწერაც საარქივო მასალებში არსებული ადმინისტრაციული მოწყობის წესის მიხედვით არის წარმოდგენილი. ამ მასალებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ქართველურ ანთროპონიმთა ისტორიის, აგრეთვე ისტორიული ქრონოლოგიისა და გენეალოგიის, სამეგრელოს სასულიერო მოღვაწეთა ვინაობისა და მათი წოდებრივი მდგომარეობის საკითხების შესასწავლად. აღნიშნულ მონაცემებს ამჯერად ჩვენ ყურადღებას მივაპყრობთ ეგზარქოსობისდროინდელი მურისა და ლაილაშის მაზრებში მცხოვრებ სასულიერო პირთა პერსონოლოგიის დადგენის თვალსაზრისით. ამასთანავე, შევეცდებით სხვა საარქივო მასალებთან შედარების გზით დავადგინოთ მათი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის პერიოდი.

მურის მაზრის თავად-აზნაურთა აღწერა და სიების შედგენა განსახილველი მასალების მიხედვით უწარმოებია მეორე კლასის მდივანბეგს – დუტუ ფაღავას. 1853 წლის 18 ივნისით თარიღდება მისი მოხსენება, გაგზავნილი მურიდან, დავით ლევანის ძე დადიანისადმი, რაშიც ვკითხულობთ: „მოწერილობისამებრ

---

[1] პროფ. ო. სოსელია დავით დადიანის დროინდელ ოდიშში 9 მაზრას ასახელებს [იხ. სოსელია, II, 1981: 194]

თქუ̱ნის უგანათლებულესობისა ჩემდამო 27-ის აპრილიდამ №586-ითა საქმისა გამო აღწერისათვის რწმუნებულ ჩემდამი მურის მაზრის თავადთ და აზნაურთ გვაროვნებისა და სახელობით სახლეულების სიისა მაქუს უმორჩილესი პატივი ვითარცა აღსრულებული ბრძანებასთან მოცემულის ფორმისამებრ უმორჩილესად წარმოუდგინო ამასთანაც თქუ̱ნს უგანათლებულესობას" ***[იქვე: 128].***

მურის მაზრის თავად-აზნაურთა საოჯახო სიების გაცნობით შესაძლებელია ორ ათეულამდე სასულიერო პირის ვინაობის დადგენა. ამ პირთაგან ზოგიერთი დეკანოზის წოდებისაა. ესენი არიან: სოფ. ცაგერს მცხოვრები **პავლე პეტრეს ძე** და **ლავრენტი ნემსაძეები.** სასულიერო პირები, მღვდლები ყოფილან აგრეთვე მათი შვილები – **ვასილი** და **გრიგოლი** ***[ჭუმბურიძე..., 2013: 162, 163].*** ვასილის მეუღლის სახელია ბარბარე. მათ ოთხი შვილი ჰყოლიათ - პეტრე, ბესარიონი, ეკა და ანნა. გრიგოლის მეუღლეა ვინმე მაკა. მათ ჰყავთ სამი ვაჟიშვილი – ბესარიონი, ლევანი და ბუჭუა ***[იქვე: 163].*** პავლე პეტრეს ძე ნემსაძე მოღვაწეობდა ცაგერის ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესიაში, 1806 წლიდან, სავარაუდოდ, 1857 წლამდე. საარქივო დოკუმენტებში მოიხსენიება აგრეთვე ლავრენტი პავლეს ძე ნემსაძე, რომელიც ცაგერის ეკლესიაში მოღვაწეობდა ჯერ 1843-1844, ხოლო შემდეგ 1859-1893 წლებში. 1840-1843 წლებში იგი მღვდლად ყოფილა გამწესებული აგრეთვე ჩოლურის წმ. გიორგის ეკლესიაში ***[კეზევაძე, 2007: 29, 30].*** ცაგერშივე მოღვაწეობდნენ ვასილ პავლეს ძე (1839-1873 წლებში) და გრიგოლ პავლეს ძე ნემსაძეები (1847-1859 წწ.) ***[იქვე: 30].*** დადგენილია ვასილ ნემსაძის სხვა ეკლესიებში მოღვაწეობის წლები: 1836-1873 წლებში – კიბაბეულის ღვთისმშობლის შობის ეკლესიის მღვდელია, ხოლო 1836-1839 წლებში – შკედის წმ. სამების ეკლესიისა ***[იქვე: 15, 28].***

ცაგერშივე ცხოვრობდა მღვდელი **ნიკოლოზ გიორგის ძე მდივანოვი** (ეს ალბათ გვარ მდივანის რუსული გაფორმებაა). მისი ძმაა იოანე, ხოლო ამ უკანასკნელის მეუღლეა ელისაბედ. ნიკოლოზს ორი ვაჟი (იოანე და გიორგი) და ოთხი ქალიშვილი (ელისაბედ, მაია, მართა და დოდო) ჰყოლია ***[ჭუმბურიძე..., 2013: 164].*** ნიკოლოზ მდივანს 1821 წლიდან სავარაუდოდ 1857 წლამდე მღვდლად უმსახურია ცაგერის ღვთისმშობლის ეკლესიაში ***[კეზევაძე, 2007: 21].*** ამავე გვარის წარმომადგენელია მღვდელი **ზაქარია გრიგოლის ძე.** მ. კეზევაძის მიერ გამოქვეყნებული საარქივო მასალების მიხედვით იგი დასახელებულია როგორც გიორგის ძე, რომელიც ასევე მოღვაწეობდა ორბელის მთავარანგელოზისა (?-(1868 წ.) და მცხეთის წმ. გიორგის ეკლესიებში (1842-1869 წწ.) ***[ჭუმბურიძე..., 2013: 164; კეზევაძე, 2007: 21, 31].***

სოფ. ჩხუტელში მცხოვრებ აზნაურ დაშნიანთა შორის დასახელებულია დეკანოზი **პავლე გიორგის ძე.** იგი 1812-1859 წლებში

მღვდელთმსახურებას ასრულებდა ჩხუტელის მაცხოვრის ამაღლების ეკლესიაში *[კეზევაძე, 2007: 30].* მღვდელია მისი ძე **მიხაილ (მიქაელი),** ხოლო მიხაილის მეუღლედ დოკუმენტში დასახელებულია ელისაბედი *[ჭუმბურიძე..., 2013: 166].* მამა მიხეილი ჩხუტელშივე მოღვაწეობდა 1837 წლიდან, სავარაუდოდ, 1874 წლამდე *[კეზევაძე, 2007: 30].* გრაფაში – „რომელსა საფუძუჱელსა ზედა სარგებლობენ ღირსებითა", დაშნიანებზე წერია: „მთავრის გრიგორის ძის დადიანისაგან 1815-ის წლიდამ ვითარისიმე მიბოძებულების საბუთში აღნიშვნისამებრ სარგებლობენ აზნაურის ღირსებითა" *[ჭუმბურიძე..., 2013: 166-167].*

სოფ. ზუბში მცხოვრებთა შორის სასულიერო პირთაგან ვხვდებით მღვდელ **ნიკოლოზ პავლეს ძე კუხალაშვილს,** რომელიც 1841 წლის 25 მაისიდან მთავარ ლევან გრიგოლის ძე დადიანის მიერ ბოძებული „ღრამოტის" საფუძველზე აზნაურის ღირსებით სარგებლობდა, რაც 1851 წელს დაუმტკიცებია დავით დადიანს. პავლეს მეუღლედ აღწერაში მითითებულია გულქანი, ხოლო შვილებად – მალხაზი და იოანე. ცნობილია ნიკოლოზის ძმის – ილარიონისა და ძმისშვილების – სამსონისა და სალომეს ვინაობაც *[იქვე: 169].* მ. კეზევაძის საარქივო მასალების მიხედვით ნიკოლოზ პავლეს ძე კუხალაშვილი მღვდელთმსახურებას აღასრულებდა ზუბის წმ. გიორგის ეკლესიაში, 1846-1870 წლებში *[კეზევაძე, 2007: 13].*

სოფ. კენაშში მცხოვრებ აზნაურ ფალავანდიშვილთა შორის დასახელებულია იეროდიაკონი **სვიმონ ბერის ძე,** ცოლი მისი ელისაბედ და შვილი – კირილე, აგრეთვე კირილეს ასული ელისაბედი, სვიმონის ძმა ქაიხოსრო და რძალი სოფიო *[ჭუმბურიძე..., 2013: 169].* კენაშის მაცხოვრის ჯვარცმის ეკლესიის მღვდლებად მ. კეზევაძის მიერ გამოქვეყნებულ საარქივო მასალებში დასახელებულია გაბრიელ რატიანი (?-(1838 წ.), ნიკოლოზ თაგვაძე (1817-1855 წწ.) და იოანე გლახუნას ძე ჩაკვეტაძე (1858-(1881 წ.) *[კეზევაძე, 2007: 15].* თუმცა ამ ჩამონათვალში არ ჩანს იეროდიაკონი სვიმონ ბერის ძე ფალავანდიშვილი.

სოფ. ლასურიაში უცხოვრია მღვდელ **გრიგოლ გიორგის ძე ლორთქიფანიძეს** (დოკუმენტში მოცემულია **ლორთქმანიძე** ფორმა). ამ გვარისკაცნი მთავარ კაცია დადიანის მიერ 1768 წლის 3 ივნისს ბოძებული საბუთის საფუძველზე (რასაც შემდეგ ამტკიცებენ მთავარნი – გრიგოლ და ლევან დადიანები, მთავრინა ნინა და მართა დედოფალნი) სარგებლობდნენ აზნაურის ღირსებით *[ჭუმბურიძე..., 2013: 170-171].* მღვდელთმსახური ყოფილა გიორგის მამა გრიგოლ სიმონის ძე ლორთქიფანიძე, რომელიც 1821-1866 წლებში მოღვაწეობდა ლასურიაშის მთვარანგელოზთა ეკლესიაში *[კეზევაძე, 2007: 16].*

სოფ. ჩქუმში ცხოვრობდა მღვდელი **გიორგი დათუჩას ძე მიქაუტაძე,** ასევე აზნაურის ღირსებით. მისი მეუღლეა ვინმე სურათა, ხოლო შვილები არიან ბეჟან, თეოდორე, საჩინო, საყვარელა, მელანა და ივლიტა ***[ჭუმბურიძე..., 2013: 171].*** მ. კეზევაძის საარქივო მასალებში დასახელებულია ჩქუმის მთავარანგელოზთა ეკლესიის მღვდელი 1838-1868 წლებში გიორგი დავითის ძე მიქაუტაძე, რომელიც შეუცვლია პავლე მიქაელის ძე კოპალიანს ***[კეზევაძე, 2007: 30].***

ლაილაშის მაზრის თავად-აზნაურთა ღირსებების მქონედ აღიარებულ პირთა სახელდებითი საოჯახო სიები, როგორც ირკვევა, ამავე მაზრის მდივანბეგს, თავად ფარნაოზ გელოვანს შეუდგენია. 1853 წლის 17 დეკემბერს სამეგრელოს მთავრის - ეკატერინე ჭავჭავაძე-დადიანისადმი გელოვანის მიერ გაგზავნილი მოხსენება გვაუწყებს: „წოდებისამებრ ჩემდამო 17 სეკდე[მ]ბრიდამ ანუ მოთხოვნილობისათვის გვარეულების [.....] ძალისა გამო ჩემდამო წინეთ ბრძანებისა, რომელს ამასთანავე წარმოვადგენ სრულს დაწერილს თავადთა და აზნაურთა აღწერილე[ბას] და მაქვს პატივი მოხსენებად" ***[ჭუმბურიძე..., 2013: 267].*** თვით სია შედგენილია ლაილაშის მაზრაში, 1853 წლის აგვისტოში და მისი სახელწოდებაა „სახელობითი სახლეულობითისა სია ყოველთა საზოგადოდ პირთა, შემადგენელთა თავადისა და აზნაურის გვაროვნებისა მენგრელიაში" ***[იქვე: 268].***

სიის მონაცემებით მღვდელი **ეფთვიმე ვასილის ძე ასათიანი** აზნაურის წოდებისა ყოფილა. მისი მეუღლის სახელია თათია (გვარი უცნობია). ჰყოლია ქალ-ვაჟი მაქსიმე და მატრონა. თვით ასათიანთა შესახებ სიის შემდგენელი გვაუწყებს: „უხსოვარისა დროიდამ სცხოვრებენ და სარგებლობენ აზნაურის ღირსების გვაროვნების წოდებითა და შთამომავლობითა და კიდეც აქვს ღრამატა ურიცხოთ აღწერილი ბაგრატ კერატი მეფისაგან" ***[იქვე: 273].*** ექვთიმე ასათიანს მღვდლად უმსახურია დერჩის მაცხოვრის ამაღლების ეკლესიაში 1836-1873 წლებში. მღვდელი ყოფილა მამამისი ვასილ ასათიანიც ***[კეზევაძე, 2007: 11].***

მღვდელ **სიმონ ასათიანის** მეუღლედ დასახელებულია ზენათი, ხოლო შვილებად – მინა, ელენე და ამბაკო ***[იქვე: 273-274].*** მეორე სასულიერო პირის, ასევე **სვიმონ ასათიანის,** მეუღლე ყოფილა მზეხა, რომლებსაც ორი შვილი ჰყოლიათ: ლავრენტი და მატრონა ***[ჭუმბურიძე..., 2013: 277].*** მ. კეზევაძის საარქივო მასალებში დასახელებულია ორი სიმონ ასათიანი. პირველი – სიმონ იოანეს ძე მოღვაწეობდა დერჩის მაცხოვრის ამაღლების ეკლესიაში, 1841-1859 წლებში, ხოლო მეორე – სიმონ ვახტანგის ძე – ორხვის წმ. გიორგის ეკლესიაში, 1847-1891 წლებში ***[კეზევაძე, 2007: 21].***

ასათიანთა გვარიდან სასულიერო წოდებისანი არიან აგრეთვე **მოსე** (ცოლი მისი თუთა, შვილები – იესე, ალექსი, ნესტორ, ანნა და ბათუ, იესეს ცოლი – მზეხათუნ), **გიორგი დავითის ძე** (ცოლი მისი კატირინე, შვილები – ელენა, თეოდოსია და თეოფანე) და **„გრიგოლ მღვდლის სვიმონის ძე"** (ცოლი მისი ანნა, ძე – ბესარიონი) ***[ჭუმბურიძე..., 2013: 281, 284-285].*** საარქივო მასალებით ცნობილია ორი მოსე ასათიანი. პირველი მოღვაწეობდა ორხვის ეკლესიაში (?-(1838 წ.), ხოლო მეორე – მოსე ტატუას ძე ასათიანი 1818-1859 წლებში, ქორენიშის ღვთისმშობლის ეკლესიაში ***[კეზევაძე, 2007: 21, 28].*** გიორგი დავითის ძე ასათიანის მოღვაწეობის პერიოდს მ. კეზევაძე განსაზღვრავს 1846-1889 წლებით და აღნიშნავს, რომ იგი სასულიერო საქმიანობას ეწეოდა დღნორისის წმ. გიორგის ეკლესიაში. შესაძლებელია გრიგოლის მოღვაწეობის პერიოდის განსაზღვრაც. იგი 1847-1871 წლებში ჭაშლეთის მაცხოვრის ჯვარცმის ეკლესიის მღვდელი ყოფილა ***[იქვე: 21].***

ცხვედიანების საგვარეულოდან სიის მეშვეობით ჩვენთვის ცნობილი ხდება მღვდელ ბესარიონ სეხნიას ძე ცხვედიანისა და მისი ოჯახის წევრთა, მეუღლის – სოფიოსა და ვაჟიშვილის – ანტონის ვინაობა ***[ჭუმბურიძე.., 2013: 298].***

ჩვენ შევეხეთ მხოლოდ მურისა და ლაილაშის ეკლესიებში XIX ს-ის შუა წლებში მოღვაწე მღვდლებს (პერსონალიას), სახელდებითი საოჯახო სიების მიხედვით. ამასთანავე, უნდა აღინიშნოს, რომ მხოლოდ ამ სიებით შეუძლებელია მათი მღვდლადმსახურების ქრონოლოგიის დადგენა. არქივებში დაცული ეკლესიების კრებულთა უწყებებისა და გარდაცვლილ სასულიერო პირთა სიების, ასევე ცალკეულ მღვდელთა კურთხევა-დანიშვნის შესახებ გარკვეული ინფორმაციის შემცველი პირადი საქმეების გამომზეურებითა და შესწავლით შესაძლებელი გახდება ქრონოლოგიური რიგის დაზუსტება-შევსება და მღვდლადმსახურების წლების შედარებით ზუსტად განსაზღვრა, რაც მომავალი კვლევა-ძიების საქმეა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

დუმბაძე, 1949: – დუმბაძე მ., სამეგრელოს სამთავროს პოლიტიკური წყობილების ევოლუცია XIX საუკუნეში, – კრ. „მიმომხილველი", I, თბილისი.

დუმბაძე, 1957: – დუმბაძე მ., დასავლეთ საქართველო XIX ს. I ნახევარში (რუსეთთან შეერთება და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება), თბილისი.

კეზევაძე, 2007: – კეზევაძე მ., ეგზარქოსობისდროინდელი ლეჩხუმისა და სვანეთის ეკლესიები და მღვდლები, ქუთაისი.

მეუნარგია, 1939: – მეუნარგია ი., სამეგრელოს სამთავროს უკანასკნელი პერიოდი და დავით დადიანი (მასალები და დოკუმენტები სოლ. ცაიშვილის რედაქციით), ტფილისი.

სოსელია, 1981: – სოსელია ო., ნარკვევები ფეოდალური ხანის დასვლეთ საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიიდან (სათავადოები), II, თბილისი.

ჭუმბურიძე..., 2013: – ოდიშის (სამეგრელოს) სამთავროს თავადთა და აზნაურთა ოჯახები. სამეგრელოს თავადთა და აზნაურთა ღირსებების მქონედ აღიარებულ პირთა სახელდებითი საოჯახო სიები (ტექსტები შეკრიბეს და დასაბეჭდად მოამზადეს ზურაბ ჭუმბურიძემ, იური ჩიქოვანმა და ანზორ სიჭინავამ), თბილისი.

Igor Kekelia (Martvili, Georgia)
Kakhaber Kebuladze (Kutaisi, Georgia)

For The Personalization of Clergymen Working in Muri and Lailashi Provinces During Exarches (The middle of XIX Cenntury)

Summary

In September 1850 Odishi (Samegrelo) governor David Dadiani ordered to conduct the census of the noble families living in 8 provinces of Samegrelo region. He launched the process due to a written official request from the Viceroy MikhaelVorontsov. Detailed census of noble families in the region lasted within 1850-1854. The valuable information gathered in that period was published in Georgian in 2013 by Z. Chumburidze, I. Chikovani and A. Sichinava.

The names of the noble families are of course interesting. The article aims at gaining information about clergymen working in Muri and Lailashi provinces during exarches. It also aims at finding out as much information as possible about their activities and comparing their names with other archives.

მადონა კეშერაძე
(თბილისი, საქართველო)

ჰომილეტიკის დასაწყისი, მისი სახეები, ნათარგმნი და ორიგინალური ჰომილეტიკური კრებულები

ჰომილეტიკა წარმოიშვა სიტყვისაგან ჰომილია და ეფრემ მცირის განმარტებით, „არის ზეპირად პირისპირ თქუმა“. იგი აღნიშნავს მოძღვრება-ქადაგებებს, რომელთაც მორწმუნეთა დასამოძღვრად, სხვადასხვა ადგილას, უფრო კი ეკლესიაში, და სხვადასხვა პირი, უმეტეს წილად, რასაკვირველია სამღვდელონი, წარმოთქვამდნენ ხოლმე – დასძენს კორნელი კეკელიძე. ქადაგება მოძღვრებას ან თვით ავტორი წერდა ხოლმე, ანდა წარმოთქმის დროს ჩასწერდნენ მას მაშინდელი სტენოგრაფები, გრიგოლ ღვთისმეტყველის მოწმობით, როგორც ოფიციალურად, ისე ფარულად ***[კეკელიძე, 1960: 551]***.

ჰომილეტიკა ანუ მქადაგებლობა ქრისტიანული მწერლობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი დარგია. მართალია, რომ მან ბევრი რამ აიღო წინარე ეპოქებიდან, რომლებიც ბერძნულ-რომაულმა სამყარომ მოიპოვა ორატორული სიტყვის სრულყოფის სფეროში, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ქრისტიანული მქადაგებლობა სრულიად თვითმყოფადი მოვლენაა თავისი მიზნით, დანიშნულებითა და ობიექტით.

მეტად საინტერესო სურათს იძლევა ქართული სამქადაგებლო ტერმინოლოგია, რომლებსაც უხვად ვპოულობთ ქართულ წერილობით ძეგლებში. ესენია: ქადაგება (ქადაგი, მოქადაგე და მქადაგებელი, ქადაგებანი) სწავლა, მოძღვრება, სიტყუა, ქებაჲ და შესხმა, მჭევრი (მჭევრმეტყველი, მჭევრმეტყველება), რიტორი და რიტორობა, ორატორი, ელოკვენცია. თანამედროვე ტერმინოლოგიიდან კი საყურადღებოა ლექცია, ლექტორი, რეფერატი, დისკუსია და მისთ ***[კანდელაკი, 1968: 52-62]***.

ჰომილეტიკის განვითარების პერიოდები ბუნებრივია მიჰყვება ქართული ლიტერატურის ისტორიის განვითარების პერიოდებს: ძველი – მოიცავს I-XVIII საუკუნეებს, ახალი – XIX საუკუნეს და უახლესი – XX-XXI საუკუნეებს.

თავიდანვე უნდა გავმიჯნოთ ერთმანეთისაგან ორატორული ხელოვნება (იგივე მჭევრმეტყველება) და ჰომილეტიკა. თითოეული მათგანი გარკვეულწილად ქადაგებას გულისმოსხმობს, მაგრამ მჭევრმეტყველება აქცენტს აკეთებს ქადაგების გარეგნულ მახასიათბლებზე – ორატორობა, ჟესტიკულაცია, დახვეწილი ტექნიკა; ხოლო ჰომილეტიკა ქადაგების იდეურ არსზე, სათქმელის მნიშვნელობაზე.

ქრისტიანული მჭევრმეტყველებისთვის დამახასიათებელია შემდეგი ტენდენციები: უკანა პლანზე გადის ავტორის „მე“, მისი პიროვნება, რასაც ორატორულ ხელოვნებაში მნიშვნელოვანი დატვირთვა ჰქონდა. იგი მიჩნეულია „წარმართულ ამაოებად“, ფუჭ გატაცებად. ქრისტიანული სიუჟეტების და თემების სიდიადე, მათი თავისთავადი ღირებულება უადგილოს ხდიდა მისწრაფებას საკუთარი ორატორული ხელოვნების დემონსტრირებისა, რადგანაც მქადაგებლობის უმთავრეს მიზნად იქცა მსმენელისათვის სულიერი საზრდოს მიწოდება ***[კალანდარიშვილი, 2009: 42].***

ჰომილეტიკის ჩამოყალიბების საფუძველს წარმოადგენს მრევლის დამოძღვრა, განსწავლა, ასევე სხვადასხვა არასწორ სწავლებათა განდევნა მართლმადიდებლური ეკლესიიდან.

საეკლესიო მქადაგებლობის საფუძველის დამდებად გვევლინება იესო ქრისტე, რომელიც თვით არის ყოველი მქადაგებლის პირველსახე, იდეალი. მისი ქადაგებები კი პირველწყაროა, შეიძლება ითქვას, სახელმძღვანელოა მოძღვართათვის, რომელთაც ევალებათ სახარებით უწყებულ ჭეშმარიტებასთან მრევლის ზიარება ***[კალანდარიშვილი, 2009: 27-28].***

მქადაგებლობის ძირითადი ტიპები, ვითარდება IV საუკუნეში. საეკლესიო მქადაგებლობის კლასიკურ პერიოდად მიჩნეულია სწორედ IV-V საუკუნეები, როდესაც ასპარეზზე გამოდიან უდიდესი ქრისტიანი მოღვაწეები ბასილი კესარიელი, გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ნაზიანზელი, იოანე ოქროპირი. სწორედ მათი მოღვაწეობის ხანას ემთხვევა ქრისტიანობის საბოლოო გამარჯვება, დაძაბული ბრძოლა წარმართობასთან, ეკლესიის წიაღში მიმდინარე მწვავე პროცესები, ყალიბდება ქრისტიანული დოგმატიკა. მათ გააფორმეს და ჩამოაყალიბეს ქრისტინული მწერლობის თითქმის ყველა დარგი, მათ შორის ჰომილეტიკა ***[კალანდარიშვილი, 2009: 41-42].***

ჰომილეტიკური მწერლობის შესწავლისას ერთ-ერთი საკითხია მისი ჟანრობრივი სტატუსის განსაზღვრა, რაც საკმაოდ რთულია. როდესაც ჩვენ ხაზგასმით აღვნიშნავთ, რომ ჰომილია არის ქადაგება, მრევლის ზეპირი სიტყვით დამოძღვრის ხელოვნება, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს, რომ ქადაგების შემსწავლელი ჰომილეტიკა გულისხმობს ქადაგების წერილობითი სახით არსებობას და წერილობითი ტექსტის შემსწავლელი საეკლესიო მეცნიერების დარგს.

საერთოდ, ძნელია, დავადგინოთ ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის რომელიმე დარგის ზუსტი ჟანრობრივი საზღვრები. მაგ.: როგორ გავმიჯნოთ ერთმანეთისგან დოგმატიკა და პოლემიკა, როდესაც პირველი მათგანი ქრისტიანული დოგმების ჭეშმარიტების დადგენაა, ხოლო მეორე – ამ ჭეშმარიტების დაცვა; ლიტურგიკა და ჰიმნოგრაფია, როდესაც პირველი ღვთისმსახურების

რიგისა და საკითხავ-საგალობელთა რეპერტუარს ადგენს, ხოლო ეს რეპერტუარი ჰიმნოგრაფიულია; ან კიდევ ჰაგიოგრაფია და ასკეტიკა, როდესაც პირველი წმინდანთა წამება-ცხოვრებათა ერთობლიობას გულისხმობს, ხოლო „ცხოვრება“ ხშირად რომელიმე მონაზვნის ან ასკეტის ცხოვრებასა და ღვაწლზე მოგვითხრობს; ბიბლიოლოგია და ეგზეგეტიკა, როდესაც ბიბლია წმინდა წერილის ტექსტია, ხოლო ეგზეგეტიკა – ამ ტექსტის განმარტება და ხელნაწერში ისინი ერთად არიან წარმოდგენილი და ა.შ. *[გაბიძაშვილი, 2009: 16-17].*

ასეთი გამიჯვნა თითქმის შეუძლებელია, როდესაც ქადაგებათა (ჰომილიათა) უანრობრივი კუთვნილების განსაზღვრას ვცდილობთ, რადგან ჰომილია შინაარსით შეიძლება იყოს დოგმატური, ჰაგიოგრაფიული („შესხმა“), ეგზეგეტიკური, ლიტურგიკული და ა.შ. გამოდის, რომ ჰომილეტიკა ცალკე მწერლობის დარგად მხოლოდ იმ შემთხვევაში ჩაითვლება, თუკი მას ფორმალური კუთხით შევხედავთ და არა შინაარსობრივი ფორმით, ის ქადაგებაა წარმოთქმული ამბიონიდან და შემდეგ ჩაწერილი. მაგ.: ბასილი დიდის ცნობილი ცხრა ქადაგება ბიბლიური ექვსი დღის შესახებ. ეს ძეგლი ითვლება საეკლესიო ეგზეგეტიკის საუკეთესო ნიმუშად. ეს არის ამბიონიდან წარმოთქმული ქადაგება, რომელიც მრევლმა ჩაიწერა და ჰომილეტიკური ძეგლიცაა. ჰომილეტიკის მსგავსად, მხოლოდ ფორმის მიხედვით არსებობს ეპისტოლე, რომელიც შინაარსობრივად მრავალფეროვანი შეიძლება იყოს (ბიბლიური, დოგმატიკური, კანონიკური და ა.შ.), თუმცა ეპისტოლარულ ჟანრს ცალკე არც გამოყოფენ. მაგალითად გამოდგება ანტონ დიდის შვიდი ეპისტოლე, რომელიც ასკეტიკური შინაარსისაა *[იქვე].*

ქრონოლოგიურად პირველი აგიოგრაფიული ნაწარმოები, რომელშიც ვპოულობთ მასალას ჩვენი ადრინდელი ქრისტიანული მქადაგებლობის შესასწავლად, არის ევსტათი მცხეთელის „მარტვილობა“ – VI საუკუნის II ნახევრის უცნობი ავტორის თხზულება. შემდეგი დროის აგიოგრაფიული ნაწარმოები, რომელიც არა მარტო შეიცავს ცნობებს მქადაგებლობაზე, არამედ თვით დამოუკიდებელ ორატორულ ქმნილებას წარმოადგენს, არის VIII საუკუნის მწერლის იოანე საბანისძის „აბო ტფილელის მარტვილობა“. ამ თხზულების მეოთხე თავი – „ქებაჲ წმიდისა ჰაბოიჲსი“ – ბრწყინვალე სამქადაგებლო-სადღესასწაულო ძეგლია *[კანდელაკი, 1968: 32].*

ქრისტიანული ქადაგება თავისი დანიშნულების, მიზანდასახულებისა და სამქადაგებლო მასალის (წყაროების) გამოყენების მიხედვით იყოფა ტიპებად და სახეებად, რომელნიც საუკუნეთა განმავლობაში განვითარდა და ჩამოყალიბდა. III საუკუნის გასულამდე ქადაგება არსებობდა ორი შედარებით მარტივი ფორმით –

ეგზეგეტიკური ქადაგება – ჰომოლია და მორალისტური ჰომილია, პირველი მათგანი მიზნად ისახავდა ახლად ჩამოყალიბებული ქრისტიანული მრევლისათვის განემარტა საღვთო წერილის ტექსტი. მორალისტური ქადაგება კი ამზადებდა მსმენელს, მიეღო და აეთვისებინა მხსნელი მოძღვრების მიერ დანერგილი ახალი ეთიკური კანონები ***[კალანდარიშვილი, 2009: 45].***

IV საუკუნიდან ეკლესიის მდგომარეობის განმტკიცებისას, ზემოაღნითნულ ორ სახეობას მიემატა საღვთისმეტყველო ქადაგება, რომელიც განმარტავდა ქრისტიანობის თეოლოგიურ-დოგმატიკურ საკითხებს. ხოლო ევსევი კესარიელისა და ათანასე ალექსანდრიელის სახელს უკავშირდება ქადაგების კიდევ ერთი ახალი სახეობის – პ ა ნ ე გ ი რ ი კ ი ს, ენკომიის ჩამოყალიბება ***[კალანდარიშვილი, 2009: 45].***

დიდი კაბადოკიელების – გრიგოლ ნოსელის, ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნაზიანზელის, ასევე იოანე ოქროპირის მოღვაწეობის შედეგად ქრისტიანული მქადაგებლობა მკვეთრად დიფერენცირდება ტიპებად და სახეებად: 1) პოლემიკური, 2) ეგზეგეტიკური, 3) თეოლოგიურ დოგმატიკური, 4) მორალისტურ-მოძღვრებითი ***[კალანდარიშვილი, 2009: 45].***

კეკელიძისეული კლასიფიკაცია შემდეგ სურათს იძლევა. ის ქადაგებებს შინაარსის მიხედვით ყოფს შემდეგ დარგებად: 1) სადღესასწაულო ქადაგებანი, რომელთაც წარმოთქვამდნენ ხოლმე საუფლო-საღვთისმშობლო და ცნობილ წმინდანთა დღესასწაულებზე და რომელთაც უფრო ხშირად დოგმატური ხასიათი აქვთ. 2) პანეგირიკები ან ხოტბა-შესხმანი, ე. წ. ენკომიები, მოწამეთა და წმიდათა სახელობისა, რომელთაც აგიოგრაფიული საფუძველი აქვთ. 3) ეპიტაფიები ან სასაფლაოზე და მიცვალებულის ცხედართან წარმოთქმული სიტყვები, რომლებშიც ბიოგრაფიულ ელემენტს საგრძნობი ადგილი უჭირავს. 4) საკუთრივ ქადაგება ან ჰომილია, რომელშიაც განმარტებულია კვირა-უქმეებში წასაკითხავი ადგილი საღვთო წერილიდან და რომელსაც ეგზეგეტიკურ-მორალისტური ხაიათი აქვს.

უნდა აღინიშნოს, რომ საეკლესიო მწერლობის ეს დარგი ქართულ ლიტერატურაში ბერძნული ლიტერატურის ფონზე საკმაოდ სუსტადაა განვითარებული, მაგრამ მან თავისი დანიშნულება მაინც შეასრულა და განვითარების საკმაოდ მაღალ საფეხურს მიაღწია. ამასთან, უნდა შევნიშნოთ, რომ გვაქვს ნათარგმნი და ორიგინალური ჰომილეტიკა და თითოეული მათგანი თავის წილ სიტყვას ამბობს ჰომილეტიკის ისტორიაში.

ქართული ჰომილეტიკის ჩამოყალიბება-განვითარების პირველი პერიოდი მოიცავს ნათარგმნ ძეგლებს. ამ ძეგლთაგან ბევრი ისეთიც შენახულა, რომლის ავტორი საეკლესიო მწერლობის ის-

ტორიაში ცნობილი არაა და მხოლოდ ქართულ ძეგლებშია აღნიშნული. ასეთები არიან ტიმოთე ხუცესი იერუსალიმისად, პეტრე მთავარეპისკოპოსი იერუსალიმისა, ივლიანე ტაბია ქალაქის გალატიაში ეპისკოპოსი, გრიგოლ ანტიოქიელი ხუცესი, ალექსანდროს მონაზონი კჯპრელი, ევფსვიხი ხუცესი. ხოლო ცნობილ ავტორთაგან უნდა აღინიშნოს ეფრემ ასური, ბასილი დიდი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, გრიგოლ ნოსელი, იოანე ოქროპირი, იოანე დამასკელი და სხვები *[კეკელიძე, 1960: 553-554].*

მეათე საუკუნემდე ნათარგმნ ჰომილეტიკურ ნაწარმოებთ ახასიათებთ უბრალო და მარტივი ენა. მეორე პერიოდიდან იწყება მ ე ტ ა ფ რ ა ს უ ლ ი ჰომილეტიკა, რომელსაც მიზნად დასახული აქვს ამ ნაწარმოებთა გალამაზება და გამშვენება ენის მხრივ. ამ პერიოდში ჰომილეტიკურ დარგში უმოღვაწნიათ: დავით ტბელს, ექვთიმე ათონელს, გიორგი მთაწმინდელს, თეოფილე ხუცესმონაზონს და ეფრემ მცირეს *[კეკელიძე, 1960: 556].*

ორიგინალური ჰომილეტიკა დაწყებულა არა უადრეს VIII-IX სს.; მანამდე ორიგინალური შემოქმედებისთვის არ იყო ნიადაგი განმტკიცებული. პირველი ორიგინალური მქადაგებელი, რომლის ნაწარმოებიც ჩვენს დრომდეა მოღწეული, არის იოანე ბოლნელი *[კეკელიძე: 1960, 557].* ორიგინალური ჰომილეტიკა განსაკუთრებით განვითარებულა XVII-XVIII საუკუნეებში. ამ პერიოდის მოღვაწეები არიან: ნიკოლოზ რუსთველი, იობ პიტარეთელი, გერმანე მონაზონი, ბესარიონ კათოლიკოსი, სულხან-საბა ორბელიანი, ანტონ კათოლიკოსი, გაიოზ რექტორი, ამბროსი ნეკრესელი, ანტონ ცაგარელ-ჭყონდიდელი, ვარლაამ მიტროპოლიტი, იონა ხელაშვილი და სხვები *[კეკელიძე, 1960: 558].*

ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ნათელია, რომ სასულიერო ჟანრთა კვალიფიცირება ხდება, ან არ ხდება ერთი რომელიმე უნივერსალური მახასიათებლიდან გამომდინარე. ამიტომ მცდელობა იმისა, რომ გარკვეული მკაცრი ჟანრობრივი დიფერენცირება მოხდეს, სრულიად შეუძლებელია. შესაბამისად, გარდაუვალია ძეგლთა მნიშვნელოვანი ნაწილისათვის ადგილის მიჩენა ერთდროულად სხვადასხვა ჟანრში, თუკი საეკლესიო ლიტერატურის მთელი სისავსით დახასიათება გვაქვს მიზნად.

შეიძლება ვთქვათ, რომ ჰომილეტიკა ვიწრო გაგებით წმინდა მამათა მიერ ზნეობრივ-მორალურ თემებზე წარმოთქმული ან დაწერილი ქადაგებებია.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

გაბიძაშვილი, 2009: – გაბიძაშვილი ე., ქართული ნათარგმნი ჰომილეტიკა, თბილისი.

კანდელაკი, 1968: – კანდელაკი ნ., ქართული კლასიკური მჭევრმეტყველება, თბილისი.

კალანდარიშვილი, 2009: – კალანდარიშვილი ე., რელიგიურ მსოფლმხედველობრივი პრობლემები ქართულ სასულიერო მწერლობაში, თბილისი.

კეკელიძე, 1960: – კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბილისი.

Madona Kezheradze
(Tbilisi, Georgia)

Beginning of Homiletic. Homiletic Tips : Translated and Original Homiletic Publications

Summary

The topic of Madona Kezheradze, a doctoral candidate of the history of Georgian literature at Georgian Patriarchate St. Andrew the First-Called Georgian University, concerns to homiletics (sermon), one of the type or genre of Old Georgian Literature. The author indicates to the significance of the translated homiletic works and questions of the formation and development of original Georgian homiletics. The article discusses the issues of stages of homiletics development, stylistic features, the links with rhetoric and a number of other important questions.

მარიამ კობერიძე
(გორი, საქართველო)

საეკლესიო ტერმინოლოგია ნიკო ჩუბინაშვილის „ქართულ ლექსიკონში"

ქართული საეკლესიო ტერმინოლოგია საუკუნეების განმავლობაში ყალიბდებოდა და თაობიდან თაობას გადაეცემოდა როგორც სასულიერო, ისე საერო ლიტერატურის საშუალებით. ამ შემთხვევაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ლექსიკონს. სწორედ მასში უნდა აისახოს ენის სპეციფიკის გათვალისწინებით სულერების ეს საგანძური. ამ მხრივ, ნაყოფიერია ნიკო ჩუბინაშვილის მოღვაწეობა ქართულ ლექსიკოგრაფიაში. მისი „ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ» შედგენილია 1815-1825 წლებში. ამ ლექსიკონის ერთი ავტოგრაფიული ხელნაწერი ინახება თბილისში კ. კეკელიძის ხელნაწერთა ინსტიტუტში დავით ჩუბინაშვილის კოლექციაში, მეორე – ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერთა განყოფილებაში, იოანე ბატონიშვილის კოლექციაში. აღნიშნული ლექსიკონი პირველად დაიბეჭდა 1861 წელს ალექსანდრე ღლონტის რედაქციით, გამოკვლევითა და ბოლოსიტყვაობით.

ნიკო ჩუბინაშვილის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ ცნობები პირველად პროფესორმა ალექსანდრე ცაგარელმა გამოაქვეყნა. „პროფ. ა. ცაგარელის მიერ გამოქვეყნებული დოკუმენტები ფარდას ხდის ბურუსით მოცულ მრავალ საკითხს და, პირველ რიგში, ყურადღებას გვაქცევინებს ნ. ჩუბინაშვილის, როგორც დიდი მეცნიერი ლექსიკოგრაფოსის, უმწიკვლო მოღვაწეობაზე" ***[ღლონტი, 1961: 8].***

პროფესორ ა. ცაგარელის ცნობით, ნიკო ჩუბინაშვილი დაიბადა თბილისში 1790 წელს და გარდაიცვალა 1847 წელს პეტერბურგში. ლექსიკოგრაფია სიყრმიდანვე შეჰყვარებია. ამ მუშაობაში ჩაბმულა 1812 წლიდან. 1825 წლამდე მოღვაწეობდა თბილისში და უმთავრესად სახელმძღვანელოებსა და დამხმარე წიგნებს ადგენდა, 1825-1837 წლებში მოღვაწეობდა პეტერბურგში და მუშაობდა ქართულ ლექსიკოგრაფიასა და გრამატიკაში, ხოლო 1842-1845 წლებში საქართველოსა და პალესტინაში არქეოლოგიურ ძიებას ეწეოდა" ***[ცაგარელი, 1894: 1].***

ალ. ცაგარელის ამ ცნობაში მცირე კორექტივა შეაქვს ალ. ღლონტს: „ირკვევა, რომ თავისი ძირითადი ლექსიკოგრაფიული ნაშრომები (ქართული და რუსულ-ქართული ლექსიკონები) ნ. ჩუბინაშვილს 1812-1825 წლებში დაუმთავრებია, ხოლო მომდევნო წლებში მათ რედაქციასა და გადაწერას შესდგომია" ***[ღლონტი, 1961: 5].*** გასათვალისწინებელია ალ. ღლონტის მოსაზრება: „ამოდენა ლექ-

სიკონის შედგენა ერთ კაცს, ისიც საქმეებით ისე დატვირთულ კაცს, როგორიც ნიკო ჩუბინაშვილი იყო, ორ-სამ წელიწადს არ შეეძლო. ნიკო ჩუბინაშვილს 1825 წელს კი არ დაუწყია ლექსიკოგრაფიული მოღვაწეობა, არამედ ამ წელს ძირითადად დაუმთავრებია თავისი ლექსიკონების შედგენა და შემდეგ შესდგომია მათ გადაწერა-რედაქტირებას, რაც 1832 წელს დაუმთავრებია ***[ღლონტი, 1980: 329].***

იოანე ბაგრატიონის თხზულებაში „მცირე უწყება ქართველ მწერალთათვის“, რომელიც კალმასობის განუყოფელი ნაწილია, ვხვდებით ასეთ ცნობას: „ახალნი მთარგმნელნი ქართველნი: მეფის ძე დავით, მირიან, ავალისშვილი, ალექსანდრე ჭავჭავაძე, გოდერძი ფირალოვი, იოანე აზლიძე, ჩუგუნისშვილი გიორგი, ნიკოლაოზ ჩუგუნიშვილი და იესე მღვდელი, ძმა ამისი, და მიხაილ ფალავანდოვი...“ ***[ბატონიშვილი, 1948: 213].*** ალ. ღლონტი მიუთითებს, რომ აქ მოხსენებული ნიკოლაოზ ჩუგუნისშვილი სწორედ ნიკოლოზ ჩუბინაშვილია. ეს მცირე შეცდომა გვარის მართლწერაში, ალბათ, ძეგლის გადამწერს მოუვიდა. ამას მოწმობს ისიც, რომ სწორედ ნიკოს ჰყავდა ძმა მღვდელი იესე, მწიგნობარი, მთარგმნელი და გრამატიკოსი, მამა პროფესორ დავით ჩუბინაშვილისა ***[ცაგარელი, 1873: 39; ღლონტი, 1961: 6].*** ნ. ჩუბინაშვილის ლექსიკოგრაფიული მოღვაწეობის შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის მარი ბროსე დ. ჩუბინაშვილის „ქართულ-რუსული-ფრანგული ლექსიკონის“ წინასიტყვაობაში (1840).

ალექსანდრე ღლონტის მიერ შეკრებილი მასალებიდან ირკვევა, რომ ნიკო ჩუბინაშვილი ფართო ლექსიკოგრაფიულ მუშაობას ეწეოდა, ადგენდა როგორც ქართულ-რუსულ, ისე რუსულ-ქართულ ლექსიკონებს. მისი სამაგიდო სახელმძღვანელო იყო სულხან-საბა ორბელიანის „ქართული ლექსიკონი" და „Словарь Российской Академии“. ორივე ნაშრომი მისთვის შთაგონების წყარო გამხდარა და თავისი ორიგინალური ლექსიკოგრაფიული შრომები მათი უშუალო გავლენით შეუდგენია ***[ღლონტი, 1961: 6].*** მისი აზრით, „ნიკო ჩუბინაშვილი ლექსიკოგრაფიულ მუშაობაში ძირითადად საბა ორბელიანის მიმდევარია, იცავს და ავითარებს მის სისტემა. ცალკეულ პრინციპულ საკითხებში იგი არ იზიარებს საბას მეთოდს და იყენებს საკუთარს, რომელიც მანამდის ცნობილი არ ყოფილა". თვით ავტორიც თავის ლექსიკონს უწოდებს „საბა-სულხან ორბელიანისაგან შეთხზულს და მცირედ გამართულს სისტემისამებრ მისისა“ ***[ჩუბინაშვილი, 1961: 99].*** ლ. ქუთათელაძე მიუთითებს ნ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონის ზოგიერთი ერთეულის განმარტების მსგავსებაზე იოანე ბაგრატიონის ლექსიკონთან ***[ქუთელაძე, 1975: 102].***

ნიკო ჩუბინაშვილის ლექსიკონში დადასტურებული საეკლესიო ტერმინოლოგია მრავალფეროვანია. საინტერესოა ამ ტერმინების განმარტების მიმართება სულხან-საბა ორბელიანისა და დავით ბატონიშვილის ლექსიკონებთან. ტერმინთა უმეტეს ნაწილთან წყაროებია დამოწმებული. მაგ.: **ანგელოსი** – ქადაგი, მომთხრობელი (მარკ. 1,2)// არსება, გონიერი, უსხეულო, დასაბამისმიერი, წინაშე ღვთისა მდგომელი (ნახე დასი) (ფსალ. 8,5 და 103, 4) (გვ. 138). იოანე ბატონიშვილის განმარტებით „ანგელოსი სახელია. ბერძნულებ ანღელ ნიშნავს მომთხრობელსა ანუ მაუწყებელსა. და ესე სახელი განიყოფის ორად, ესე იგი კეთილად და ბოროტად სულად; ხოლო საღრმთოთა წერილთა შინა ოდეს მოიხსენებს ანგელოსს, მაშინ ნიშნავს წმინდასა ანგელოსსა, ხოლო ოდეს ბერძნულთა ღრამატიკასა შინა მოიხსენებს ანგელოს, ნიშნავს ბოროტსა სულსა"... *[ბატონიშვილი, 1975: 180].* ანგელოსის განმარტება საბას მსგავსია, მაგრამ განსხვავება არის ანგელოსთა დასის დახასიათებაში. ჩუბინაშვილი დაწვრილებით იძლევა განმარტებას.

დასი – გუნდი, წესნი ანუ ხარისხი ანგელოსთა, რომელნიცა არიან ცხრანი (ვეფხისტყ. 162); 1. საყდარნი, 2. ხელმწიფეებანი, 3. ძალნი, 4. მთავრობანი, 5. უფლებანი, 6. სერუვიმნი, 7. სერაფიმნი, 8. მთავარანგელოზნი და 9. ანგელოსნი//გუნდი მხედრობათა, ანუ კრებული (მატ. 27, 55. ვეფხისტ. 474, 545; შავთ. 46) (გვ. 196). აღდგომა – „საუფლო დღე პასექის მოსახსენებლად მაცხოვრისა ჩუენისა მკუდრეთით აღდგომის" (142). შდრ. საბა: ,აღდგომა – ზე ამართვა".

აღთქმა – შეთქმა, აკვეთა, საზღაურის დადება, რათა არა გარდახდეს // (აღვუთქვამ) დარწმუნება აღსრულებისათვის რისამე (ტიტ. 1.2)// დაპირება, შერიგება, ფასის გარდაკვეთა" (მატ. 20, 2) (142). საბა: „ესე არის საზღვრის დადება, რათა არა გარდაჭდეს" (76). **აღსარება** (აღვუარებ) – „ქება, დიდება (ფსალ. 9,4; მატ. 11, 24) // განდობა ცოდუათა თჳსთა წინაშე მოძღუარისა // (აღვიარებ) წარმოთქმა სარწმუნოებისა (რომაელ. 10, 11) (142). საბასთან „აღსარება არს ყოველთა სიტყვათა, რომელთა წარმოიტყოდეს კაცი საქმეთა თვისთა ცხოვრებისათა კეთილთა, გინა ბოროტთა" (80). **განკითხვა (განვიკითხავ, განვიკითხვი)** – „გასამართლება, სიმართლისა, გინა სასჯელის გაჩენა ანუ მიცემა" (ფსალ. 9,8,38; საქმ. 19 და 25, 20)// გაკითხვა, გაშინჯვა, გარჩევა (ფსალ. 7,9 და 10,5)// სამართალი, განბჭობა" (ფსალ. 35,6) (166). საბა: „ძვირის-მეტყველება ყოვლისათვის ითქმის, ხოლო განკითხვა ცხადთა ოდენ ზედა საქმეთა" (139). **განცხადება (განვაცხადებ, განვსცხადნები)** – ცხადად გამოჩენა, გამოცხადება (ფსალ. 28,9 და 36, 5. კუალად 79, 1) (169). **განწმენდა (განვსწმენდ)** – წმინდა ყოფა (ფსალ. 18, 12) და შემ-

დგომი; საქმ. 21, 26). **გარდამოხსნა (გარდამოვხსენი)** – „ჩამოხსნა მიკრულისა, ჩამოშვება, ჩამოსვენება (მარკ. 15, 36, 46) // ხატი შთამოსვენებისა ქრისტესისა ჯვრიდამ და დასვენებისა მისისა საფლავად, რომელიცა დიდსა პარასკევს წინადადების სამთხვევნელად ერისა" (171). საბასთან არ დასტურდება.

ბაგინი – „აღმართული სახე თაყუანის საცემლად“ (კორ. 9.13-14)“ (გვ.147). საბა: „ბაგინი სომხურია, ქართულად ბომონი ჰქვია” (გვ. 88). **ბადენი** – „ლევიტელთა შესამოსელი სჰეტაკი ანუ სახოვანი“ (დან. 10.5). **ბჭე, ბჭენი** – „შესავალი სასახლეთა, ტაძართა, გალავანთა, ციხეთა, ქალაქთა და მისთანათა” (,ფსალ. 9.13 და შემდგომი; ლუკ.7, 12) (158).

დასხმა ხელთა (ხელს დავასხამ) – კურთხევა თავზედ ხელის დადებით, სამღუდელოს ხარისხის შემოსვა" (1 ტიმოთ. 5, 22; საქმ. 6,6) (გვ. 197). საბასთან არ დასტურდება.

დიაკონი – თანაშემწე მღუდელისა (1 ტიმ. 3,12); უპირველესსა მათსა ეწოდების მთავარდიაკონი, ხოლო მონაზონად შემოსილსა–არხიდიაკონი და იეროდიაკონი, ეკლესიასა შინა მკითხველსა – კერძო დიაკონი და ჰიპოდიაკონი, რომელთაცა მსოფლიონი უხმობენ ზოგად დიაკვან" (205). საბა: „დიაკონი მღდ(ე)ლის მოსამსახურე" (219). **მეუფე** ე.ი. მეუფლე შემოკლებით ლექსისგან უფალი, საკუთრად ითქმის ღმერთი დამბადებელი, ვითა უზენაესი პატრონი, განმგებელი და მბრძანებელი (ისაი, 1, 24)// საღუთოსა შინა წერილსა მეუფე ხშირად ხმარებულ არს მათ ადგილთა შინა, სადაცა სხუათა ენათა ზედა სძევს ლექსი მეფე, განსარჩეველა მისა ღუთისა კაცთა მეფეთაგან, რამეთუ მეფე შემოკლებით არს იგივე მეუფე (ფსალ. 2, 6; მატ. 27, 11, 29, 37)// ეკლესიურად მეუფე ეწოდების ეპისკოპოსსა და მღუდელსაც მწირველსა. მაგალ., გვაკურთხენ, მეუფეო!" (277). საბა „მეუფე//მეუფლე– ესე არს ყოველსავე საზღვრისა და შემოკრებისა, ბრძანებისა და წესისა განმყოფელი" (467).

მოძღვართ-მოძღვარი – წინამძღვარი; მოძღვარი – მასწავლებელი, დამრიგებელი, მოძღვრება – დამრიგებელი, მწუართნელი (მატ. 8, 19; ლუკ. 2, 46 და 17,13)" (გვ. 296). საბა „მოძღვართ-მოძღუარი – უფროსი წინამძღვარი" (513). **მღუდელთმთავარი** – ეპისკოპოსი უაღრესი სამღუდელოთა შორის, პირველი ხარისხის გუამი, განმგებელი ეპარხიისა და მაკურთხეველი სხუათა სამღუდელოთა (ებრაელ. 7, 26 და 9, 7); **მღუდელმოძღუარი** – უპირატესი მღუდელმთავარი (მატ. 2,4 და 27, 1). საბა: მათი მთავარ (იოანე) (გვ. 534). **მღუდელი** – ხუცესი, მწყემსი სულიერი, მაკურთხეველისა (მატ. 8,4 და 12, 4). საბა: „მღდელი – გამწმენდელი, გინა მფარველი" (534).

მოციქულება – „წოდება მოწაფეთა ქრისტეანეთა" (რომაელ 1,5 და 1 კორ. 9,2). საბა – (ლუკა) ესე არს ღ˜თისა მიერ მოვლინებული შჯულის მასწავლებლად" (512). **მოწყალება** – კეთილის თვალით და გულით მიხედვა (ფსალ. 5,7 და 24, 6) // ქველის საქმე, მისაცემელი უქონელთადმი" (297). საბა: „მოწყალე–წყალობის მოქმედი" (515). **მოწყალე** – წყალობის მოქმედი, კეთილმიმთუალული; მოწყალება კეთილის თვალითა და გულით მიხედვა (ფსალ. 5,7 და 24, 6)//ქველის საქმე მისაცემელი უქონელთადმი (297). იგივე მნიშვნელობით გვხვდება საბასთან (313).

ნათლია – მიმქმელი ჩჩლისა წმინდისა ემბაზისაგან; **ნათლიდედა** – ნათლულის დედა; **ნათლისმცემელი** – სახელი ესე მეწერება საკუთრად წმინდასა იოანეს წინამორბედსა, რამეთუ პირველად მან იწყო ნათლისცემა და თჳთ მაცხოვარსაცა ნათელსცა იორდანეს შინა (მატ. 3,1 და 14, 2). ტერმინები საბას მსგავსია, მაგრამ ნიკო ჩუბინაშვილის უფრო ვრცელია.

საკვერთხი – მრგულიად დასაწველი შესაწირავი (ფსალ.89,6 და 49,8, კუალად 50, 18). საბასთან არ დასტურდება.

უხრწნელი – არა ქვემდებარე ხრწნილებისა, განსახრწნელისა (1 პეტრ.1,23 და 1 კორ.9,26). საბა: „რაჲ რაჲთა მოუკლებელი, არცა ვნებული, არცა ბრძოლა–შესაძლებელი, არცა განსალეველი (179).

ქველისმოქმედი – მოწყალე კეთილისმყოფელი (ფსალ.56,2). ხოლო ქველისმოქმედება, ქველისსაქმე მოწყალების მიცემა, მისაცემელი (მატ.6,1 და შემდგომი; საქმ. 3,2). მსგავსია საბასი.

ქრისტე – ეწოდები ცხებულსა და სხუათა ენათა ზედა ხშირად დადებულ არს ადგილსა ცხებულისასა (გოდ. 4,20)//საკუთრად მიეწერების მაცხოვარსა ჩვენსა იესოს (დან. 9,25; იოან. 4,2). (405). საბას მსგავსია. **ქრისტიანე, ქრისტეანი** – ქრისტეს მოსავი (საქმე.11,26). განმარტება საბას ანალოგიურია.

წერილი – ქარტა, აღწერილი მელნითა და კალმითა, გინა ბეჭდის ტჳფარი (მატ.22, 29). საღვთო წერილი არს ძველისა და ახლის აღთქმის წიგნნი, ხოლო თარგმანებანი მათნი და რაჲცა ეკლესიათა შინა იხმარება არს საეკლესიო და მსოფლიურთა ეწოდების გარეშე, ხოლო სჯულის დებასა საეკლესიოსა – სჯულის კანონი და სამოქალაქოსა – სამართლის წიგნი (448). მსგავსია საბას განმარტებისა.

წმიდა იხმარების საღვთოთა ანუ საუფლოთა ლექსთა ზედა, ხოლო წმინდა კაცობრივთა, ანუ მსოფლიოთა ნივთთა ზედა და საბას მეორე ესე უთქვამს სუფთად (ფსალ.11,5 და 23, 4), წმინდა ძაფი, ნემსი (453).

წყალობა – მიტევება შეცოდებისა, ლმობიერად მიხედვა, ანუ ნიჭი ჯილდოდ კეთილისა წილ (მუნვე 24,6). საბასთან წყალობა –მწუხარებას ნიშნავს (292).

წირვა – „აღსრულება ლიტურღიისა" (452). **წირვა და ჟამის წირვა** – ლიტურღია, ერთი შვიდთა საიდუმლოთაგანი წმინდისა ეკლესიისათა, რაჟამს მღუდელი ეზიარების თჳთ და აზიარებს ერსა (452). საბასთან არ დასტურდება. **ლიტანია** – „დიდებით სიარული; ლიტანიობა–კრებულთა ლოცვა, ცერემონიის გადახდა" (ფსალ. 44, 13). საბა: „ლიტანია – სავედრებელი, გინა საოხი, გინა სამსახურებელი" (417).

ნიკო ჩუბინაშვილი საეკლესიო ტერმინოლოგიის ნაწილთან წყაროებს არ იმოწმებს. მაგ.: **აღვსების დღენი – „**საუფლოს პასექის წინა დღენი" (გვ.142). საბასთან არ დასტურდება. **მღუდელმონაზონი** – მწირველი ბერი, ხუცესმონაზონი (304). პირველმოწამე – „უწინარეს სხუათა წამებით აღსრულებული, ვითა არხიდიაკონის სტეფანე" (324). საბასთან არ დასტურდება. ასევე არ დასტურდება **პირველწოდებული** – „უწინარეს სხუათა მოწოდებული, ვითა მოციქული ანდრია" (329).

ტრაპეზი – „მაღალი ადგილი საშუალ საკურთხეველისა, რომელსა ზედა აღესრულების საღვთო ჟამის წირვა//მონასტერი შინა საკრებულო სახლი, სადაცა დაეგების ძმათათჳს ტაბლა და მიიღებენ საზრდელსა (379). საბასთან არ დასტურდება.

ღმერთმთავრობა – „განგებულება ღვთისა მიერი სოფლისა ზედა და სავსებასა მისსა. ღვთითშემოსილი–ღირსებული ზეგარდმოისა მადლისა" (410). საბასთან არ გვხვდება. **ღვთისმეტყველება –** „სწავლა ღვთაებისათჳს და პატივისცემისა მისისა" (410). **ღვთისმეტყველი** – „მეცნიერი ღვთისმეტყველებისა, ხოლო საკუთრად სახელი ესე მიეწერების წმინდასა იოანე მახარობელსა" (410). საბასთან არ დასტურდება.

ლოცვა – „ღუთის მიმართ გონებით აღსვლა და თხოვა ჯეროვანთა (ფსალ. 4,1 და 16, 1) //ლიტანიობით ანუ კრებულად ღუთის მსახურება ეკლესიასა შინა, ვითარ მწუხრის ლოცვა, ცისკრის ლოცვა, დაისის ლოცვა" (261). საბას მსგავსად მჯელობს ლოცვის სახეებზე.

განკანონება (განჰკანონება) – „კანონის დადება მერჯულეთაგან მოსანანიებლად ცოდვისა" (66). საბასთან არ გვხვდება. **განკვეთა (განჰკვეთა) –** „გაჭრა, გაპობა// დამხობა, ანდა სამღუდელოს ხარისხის მძიმეს შეცოდებისათჳ" (166). საბასთან არ გვხვდება. **ზესთა ზესი – უზესთაესი, ფრიად უაღრესი, უმაღლესი (გვ. 221).**

თარგმნა – „განმარტება წერილთა და ჰაზრთა მათთა აღსნა//გარდაღება ერთი ენიდან მეორეზე" (230). **საბა:** „თარგმანება=იტყვის გაცხადების თქმა" **(301).**

კათაკმეველი – „მოსანათლავი, გამზადებული ნათლის ღებად საქრისტიანოთა სწავლითა და მოძღვრებითა" (გვ. 241). საბა: „კათაკმეველი – ნათლვად განმზადებული, რომელსა არა ნათელ ეღოს" (346). **კათოლიკე** – „საზოგადო, საკრებულო ანუ მსოფლიო (ითქმის სარწმუნოებისათჳს) ანუ ეკლესიისა; ვითარ ერთი წმინდა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია // ფრანგი, რომის ეკლესიის სარწმუნოებისა" (გვ. 242). საბა: „კათოლიკე – უდიდესი და უდიდებულესი, საერთო ყველასათვის" (346). **კათოლიკოსი** – „უპირატესი მღუდელთმთავარი ეკლესიათა ზედა რომლისამე სამფლობელოსათა, ვითარცა იყო საქართველოსი" (გვ. 242). საბასთან არ გვხვდება. **კეთილმორწმუნე** – „მტკიცედ აღმსარებელი მართლისა სარწმუნოებისა" (246). საბასთან არ გვხვდება. **კეთილმსახურება** – სრულითა პატივისცემა ჭეშმარისტისა ღვთისა (246). საბასთან არ გვხვდება.

კელეონი, კელია – მცირე სენაკი (გვ. 246). საბა: „კელენი მცირე სენაკია" (365).

კვერექსი – დიაკონის სათქმელი ლოცვა, დიდი მშვიდობიანი, შეგჳწყალენ და სხვ. (248). **კჳრაცხოველი** – „ახალკვირა, თომას კჳრა" (248). **კჳრიაკე** – „შვიდეული, მსგეფსი" (248). **მართლმადიდებელი** –„მართლის სარწმუნოებით აღმსარებელი ღუთისა" (გვ. 268). საბა: „მართალი სჯული" (440). **მარხუა** – „შენახვა, დაცვა, გაფრთხილება" (ფსალ. 38, 1 და 77, 10 კუალად 118) (269). **მარხუანი**–წიგნი საგალობელთა, რომელნიცა წარიკითხებიან ეკლესიათა შინა მეზვერისა და ფარისევლის კვირიდგან სრულიად დიდმარხვასა ვიდრე პასექამდე" (გვ. 269). საბა: „ხორცის უჭმელობა, გინა შენახვა" „კოლვიზმა –მარხულობა ძლიერი ჴორცთა ქენჯნისათვი" (444). **მეტანია** – თაყვანისცემა ანუ სინანულით შევრდომა; საეკლესიო ტიპიკონით მეტანია ლოცვათა ზედა არს ორგვარი: მცირე, რომელია პირჯვრის გამოსახვა და დიდი – მუხლმოდრეკა" (277). საბასთან არ დასტურდება. **მრწამსი** – „სიმვოლო, აღსარება სარწმუნოებისა (299). საბა: „მართალი სარწმუნოება" (520). **მუხლმოდრეკა** – დაჩოქებით ვედრება, ლოცვა (303); საბა: „მუჴლ-მოდრეკა დაჩოქება" (532).

საანალიზო მასალიდან შესაძლებელია, გამოვყოთ **საეკლესიო იერარქიის** (მეუფე, მღუდელმთავარი, მღუდელი, მღუდელმონაზონი, დიაკონი...), **ღვთისმსახურების** (გარდამოხსნა, დასმა ხელთა, საკვერთხი, ლიტანია, აღსარება ტრაპეზი,

კვერექსი...), **წეს–ჩვეულების** (განკითხვა, აღთქმა, მოწყალება, მეტანია, ბაგინი...) **ანგელოსთა** (საყდარნი, ხელმწიფებანი, ძალნი, მთავრობანი, უფლებანი, სერუვიმნი, სერაფიმნი, მთავარანგელოზნი, ანგელოსნი) და **წმინდანთა** (წმინდა, პირველწოდებული, მოციქულება...) აღმნიშვნელი ტერმინები.

ნიკო ჩუბინიშვილი საეკლესიო ტერმინთა ნაწილს საბას მსგავსად განმარტავს, მაგრამ დასტურდება ვრცელი განმარტებები და რედაქციული ცვლილებებიც. გვხვდება ისეთი ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც საბასთან არ დასტურდება (მაგ., **წირვა და ჟამის წირვა, დასხმა ხელთა, საკვერთხი, ტრაპეზი, პირველწოდებული, აღვსების დღეები, ღმერთმთავრობა, მეტანია, კეთილმსახურება, კეთილმორწმუნე, განკანონება, განკვეთა, ღვთისმეტყველება**). რაც შეეხება დავით ბატონიშვილის ლექსიკონთან საეკლესიო ტერმინთა მიმართებას, გვხვდება მხოლოდ **ანგელოსი** და **დასი.** ნ. ჩუბინაშვილის წყაროთა დამოწმების წესიც განსხვავებულია. „თუ შევადარებთ საბას ლექსიკონში დამოწმებულ წყაროებს, მათ შორის სხვაობას ვიპოვით. ნიკო ჩუბინაშვილი ძირითადად დაბეჭდილ წყაროებს იმოწმებს" ***[ღლონტი, 1961: 16-17].***

ამრიგად, გაანალიზებული მასალა გვაძლევს საშუალებას, რომ დავასკვნათ, ნიკო ჩუბინაშვილის „ქართულ ლექსიკონში" დადასტურებული საეკლესიო ტერმინოლოგია მრავალფეროვანია როგორც შინაარსობრივად, ისე წარმოების მხრივ. ტერმინთა ერთი ნაწილი საბას ლექსიკონის მსგავსია, მეორე ნაწილი კი განსხვავებულია მისგან როგორც განმარტებით, ისე წყაროების დამოწმების წესით. დასტურდება განსხვავებული ტერმინებიც. განმარტების ენა მარტივია და ადვილად გასაგები. ეს კიდევ ერთ ღირსებას მატებს ამ ლექსიკონს დღევანდელობასთან მიმართებაში.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ბატონიშვილი, 1948: – ბატონიშვილი ი., კალმასობა, თბილისი.

საბა, 1991: – ორბელიანი ს.ს., ლექსიკონი ქართული, I, თბილისი.

საბა, 1993: – ორბელიანი ს.ს., ლექსიკონი ქართული, II, თბილისი.

ქუთელაძე, 1975: – ქუთაელაძე ლ., იოანე ბაგრატიონის „ქართული ლექსიკონი", თბილისი.

ღლონტი, 1961: – ღლონტი ა., ნიკო ჩუბინაშვილის ქართული ლექსიკონი, თბილისი.

ღლონტი, 1980: – ღლონტი ა., ფილოლოგიის ჩანაწერები, თბილისი.

ჩუბინაშვილი, 1961: – ჩუბინაშვილი ნ., ქართული ლექსიკონი, თბილისი.

ცაგარელი, 1873: – Цагарели А., О грамматической литературе Грузинского языка, СПб.
ცაგარელი, 1894: – Цагарели А., Сведения о памятниках грузнской письменности., т. I, вып. III, Ш, СПб.

Mariam Koberidze
(Gori,Georgia)

Ecclesiastical Terminology in The "Georgian Dictionary" of Niko Chubinashvili

Summary

"The Georgian Dictionary" occupies a prominent place in the lexicographical work of Niko Chubinashvili. It was compiled in 1815_1825. An autographic manuscript of this dictionary is kept in the Institute of Manuscripts in Tbilisi, in the collection of Davit Chubinashvili, the second one is kept in the Manuscripts Department of the Leningrad Public Library, in the collection of Ioane Batonishvili. The mentioned dictionary was first published in 1861, edited by Alexander Ghlonti, together with research and afterword. After studying the material it was revealed that the ecclesiastical terminology is rather diverse. The author took the terminology from different types and periods of both religious and national literature.

One part of the ecclesiastical terminology (translation, catechumen, catholic, Catholicos etc.) is explained without providing the sources and is similar to the Saba`s dictionary, the second part (angel, Easter, testament, confession etc.) is different from Saba`s dictionary both by the sources and explanation. The samples of terminological word formation are of interest: **godmother, baptism, baptizing, godson** etc.

სულხან კუპრაშვილი, ბოდერძი ვაჭრიძე
(ქუთაისი, საქართველო)

მიხეილ გლუშაკოვი საქართველოს ეკლესიის ისტორიის საკითხების შესახებ

1900 წელს თბილისში დაიბეჭდა ქუთაისის კლასიკური გიმნაზიის მასწავლებლის მიხეილ ვასილის ძე გლუშაკოვის ნაშრომი – "Очерки из историй Грузий и присоеденение ея к Россий".

XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე ოფიციალური რუსული ისტორიოგრაფიის წარმომადგენლების და ისტორიით დაინტერესებული ცალკეული პირების დაინტერესებამ საქართველოსა და საერთოდ კავკასიის რეგიონის მიმართ განსაკუთრებული ხასიათი შეიძინა. რეგიონის ისტორიული წარსული მნიშვნელოვანი კვლევის საგანი შეიქმნა. დაიწერა საქართველოს ისტორიის რამდენიმე რუსული სახელმძღვანელო. აქტიურად მიმდინარეობდა ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ცალკეული მონაკვეთების მონოგრაფიული შესწავლა. მიუხედავად იმისა, თუ რა მეცნიერული ხარისხის იყო რუსი ისტორიკოსების ნაშრომები, მათი სულისკვეთება ძირითადად ერთი ხასიათისა იყო – დაპყრობილი ქვეყნის ისტორია იმგვარად წარმოეჩინათ, რომ მკითხველს აუცილებლად შექმნოდა შთაბეჭდილება იმისა, რომ საქართველოს მომავალი აუცილებლად უნდა დაკავშირებოდა რუსეთის იმპერიას. ამ საქმეში ჩართულნი აღმოჩნდნენ ქუთაისში მცხოვრები რუსი ავტორებიც.

მიხეილ გლუშაკოვის წიგნი მიეძღვნა საქართველოს რუსეთთან შეერთების ასი წლისთავს. ავტორის აზრით ხსენებული მოვლენა იყო გრანდიოზული მასშტაბის მქონე პოლიტიკური აქტი კავკასია-საქართველოსათვის, რომელმაც საშუალება მისცა საქართველოს მოსახლეობას შეენარჩუნებინა ის, რასაც იგი წმინდად ინახავდა ათასწლეულების განმავლობაში ***[Глушаков, 1900: 2].***

ცნობები მიხელ ვასილის ძე გლუშაკოვის შესახებ დაცულია ქუთაისის სახელმწიფო არქივის ქუთაისის ვაჟთა (კლასიკური) გიმნაზიის №94 ფონდში. საარქივო ფორმულარის შევსება დაწყებულია 1907 წელს და დასრულებულია 1911 წელს.

მიხეილ გლუშაკოვი დაიბადა 1963 წელს (დაბადების ადგილი არ არის მითითებული). იგი ქუთაისში სავარაუდოდ ბაქოს გუბერნიიდან გადმოსულა და მუშაობდა ქუთაისის კლასიკურ გიმნაზიაში ჯერ მასწავლებლად, შემდეგ დირექტორად. მიხეილ გლუშაკოვს ჰქონდა სამოქალაქო მრჩევლის რანგი. იგი დაქორწინებული იყო ნინა იოსების ასულ ჭუბაბრიაზე 1894 წლიდან და ჰყავდა ორი შვილი ქსენია და ზოია. მიხეილ გლუშაკოვს მიღებული ჰქონდა სამთავრობო ჯილდოები გიმნაზიის ხელმძღვანელობის დროს მიღწეული წარმატებებისათვის ***[ქ.ს.ა., ფ. 94, ს. 4144, ფურ. 1-22].***

1911 წლის 2 ოქტომბერს მიხეილ გლუშაკოვის ცხოვრებაში მოხდა ერთი საინტერესო და ამავე დროს ტრაგიკული ფაქტი. საარქივო დოკუმენტში აღნიშნულია, რომ ქუთაისის ვაჟთა გიმნაზიის დირექტორზე შეცდომით მოხდა თავდასხმა. თავდასხმის ობიექტი უნდა ყოფილიო სახელმწიფო მოხელე ივანე ივანეს ძე ლეონტიევი.

თავდასხმის შემდეგ პოლიციის განყოფილებაში პოლიციის უფროსის სახელზე მივიდა ანონიმური წერილი, რომელშიც ეწერა:

„თქვენო მაღალაღმატებულებავ! ძალიან ვწუხვართ, რომ თავდასხმის მსხვერპლი გახდა მიხეილ გლუშაკოვი. ჩვენ გვინდოდა მოგვეკლა ნაძირალა ლეონტიევი და მოვკლავთ კიდეც. მკვლელს ამაოდ ეძებთ. ვერ იპოვით.

ხელმოწერა: კომუნისტების ჯგუფი" *[ქ.ც.ა., ფ. 94, ს. 4731, ფურ. 17].*

მიხეილ გლუშაკოვის წიგნი როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ 1900 წელს თბილისში დაიბეჭდა მ. მარტიროსიანცის სტამბაში. ნაშრომი მოიცავს 144 ნაბეჭდ გვერდს და იგი იწყება საქართველოს უძველესი ისტორიული ეპოქის აღწერით და სრულდება 1804 წლის 25 აპრილის მოვლენების ("ელაზნაურის ხელშეკრულება") ანალიზით.

ნაშრომის შექმნისას, როგორც რუსი ავტორის მსჯელობიდან სჩანს მიხეილ გლუშაკოვს უსარგებლებია დიმიტრი ბაქრაძის, პავლე ბუტკოვის, დავით ბატონიშვილის, პლატონ იოსელიანის, ვახუშტი ბატონიშვილის ნაშრომებით. აგრეთვე კავკასიის არქეოგრაფიული კომისიის აქტებით. საქართველოს ძველი ისტორიის შესწავლისას მიხეილ გლუშაკოვს აქტიურად უხელმძღვანელებია ბერი იგნატაშვილის სწავლულ კაცთა კომისიის მიერ შედგენილი "ახალი ქართლის ცხოვრებით", რომელიც ბევრი თავისი რუსი კოლეგის მსგავსად მასაც ქართლის მეფის ვახტანგ მეექვსის შემოქმედების ნაყოფად მიაჩნია. მცირედ გაკვირვებას იწვევს შემდეგი ფაქტი. 1846-1916 წლებში თბილისში რუსულ ენაზე ყოველწლიურად იბეჭდებოდა თავისი დროის ერთ-ერთი ყველაზე სერიოზული საცნობარო გამოცემა – "Кавказский Календарь"-ი, რომელშიც უხვად იყო წარმოდგენილი წყაროთმცოდნეობითი და მონოგრაფიული გამოკვლევები საქართველოს ისტორიის შესახებ. ბუნებრივია ამის შესახებ ეცოდინებოდა მიხეილ გლუშაკოვსაც, მაგრამ რუსმა ავტორმა რატომღაც იგნორირება გაუკეთა ამ გამოცემას. შეიძლება სწორედ ეს მომენტი შეიქმნა მიზეზი იმისა, რომ მიხეილ გლუშაკოვის ნაშრომი თავისი აკადემიურობით საკმაოდ ჩამორჩება "Кавказский Календарь"-ში დაბეჭდილ იმ მასალებს, რომლებიც საქართველოს ისტორიის სხვადასხვა პერიოდს ეძღვნება.

ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ ერთ ფაქტზეც. მიხეილ

გლუშაკოვი არათანაბარი დაინტერესებით ეკიდება საქართველოს ისტორიის სხვადასხვა პერიოდს. ამავე დროს აღსანიშნავია, რომ ანტიკური პერიოდისა და შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიის განხილვისას რუსი ავტორი ნაკლებად ტენდენციურია. მაგრამ, როდესაც საქმე ეხება საქართველო-რუსეთის ურთიერთობების საკვანძო საკითხებს, მიხეილ გლუშაკოვის კვლევის მეთოდები, პოლიტიკურ-მეცნიერული მიზანდასახულობა და ავტორისეული დასკვნები ცხადყოფს, რომ ხსენებული ნაშრომი ოფიციალური რუსული (ე.წ. დიდმპყრობელური) ისტორიოგრაფიის ტიპიურ ნიმუშს წარმოადგენს.

საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებას მიხეილ გლუშაკოვი ბუნებრივია წმინდა ნინო კაბადოკიელს უკავშირებს. იგი საკმაოდ ხატოვნად საუბრობს წმ. ნინოს მოღვაწეობასა და მირიან მეფის ოჯახის შესახებ და გვაძლევს ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების საკმაოდ კონკრეტულ თარიღს – 318 წელს.

ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებასთან დაკავშირებით მრავალი ავტორიტეტული მოსაზრება არსებობს. აკად. ივანე ჯავახიშვილი ამ მოვლენას 337 წლით ათარიღებდა ***[ჯავახიშვილი, 1979: 7].*** ეს თარიღია დამოწმებული საქართველოს ისტორიის ნარკვევების მე-2 ტომშიც. არსებობს ვერსია, რომ ქრისტიანობა ქართლში სახელმწიფო რელიგიად 326 წელს გამოცხადდა ***[სანაძე, ბერაძე, 2003: 71]***. პროფ. ვახტანგ გოილაძე მიიჩნევს, რომ ქართლის სამეფო კარის მიერ ქრისტიანობის ოფიციალურად აღიარება 317-318 წლებში უნდა მომხდარიყო ***[გოილაძე, 1991: 83].*** თუ ამ მოსაზრებებს გავითვალისწინებთ მ. გლუშაკოვის მიერ დასახელებული 318 წელი, ამ საკითხთან დაკავშირებულ ერთ საინტერესო მოსაზრებად შეიძლება მივიღოთ.

მიხეილ გლუშაკოვის აზრით ევროპა და განსაკუთრებით რუსეთი ჯერ კიდევ მცირედ აფასებენ იმას, თუ რა ისტორიული მისია შეასრულა საქართველომ ევროპის ქრისტიანული სამყაროს წინაშე. საქართველო იყო ქვეყანა, რომელმაც ქრისტიანული რელიგია სახელმწიფო აზროვნების რანგში აიყვანა და დაიცვა იგი საუკუნეების განმავლობაში. ეს მოხდა იმ დროს, როდესაც ქართველები, ისევე როგორც ნოეს კიდობანი წყლით, გარემოცულნი იყვნენ მუსულმანი მტრებით ***[Глушаков, 1900:21].***

რუსი ავტორის აზრით, ქართველი ერი ეს არის ჯვაროსანი ერი. ქართველი ერის არსებობა, ისევე როგორც ჯვაროსანი რაინდის ცხოვრება მიმდინარეობდა ბრძოლაში და ლოცვაში ურწმუნოების წინააღმდეგ. ქართველების გულზე ყოველთვის იყო გამოსახული ჯვარი და სწორედ ამ ჯვარმა დაიცვა მისი გული განგმირვისაგან.

მიხეილ გლუშაკოვი ქართველებს ესპანელებს ადარებს. მისი აზრით ის რაც ესპანელებმა გააკეთეს ევროპაში ქრისტიანობის შესანარჩუნებლად, ანალოგიურად შეუნარჩუნეს ქართველებმა ქრისტიანობა აზიელ ხალხებს. საკმარისია თვალი გადავავლოთ საქართველოს ისტორიის მწუხარე ფურცლებს, მაშინვე ნათელი გახდება იმ დიდი ქრისტიანული სულის ძალა, რომლითაც ამ პატარა ხალხმა გადაიტანა ისტორიული ბედიღბლის სასტიკი შემოსევები. ქრისტიანული სარწმუნოების ერთგულებით საქართველომ ღისეული ადგილი დაიჭირა ევროპელს ერებს შორის - იქ, სადაც არის მისი ადგილი და არ დარჩა აზიაში, სადაც მას გეოგრაფიულმა მდებარეობამ მიუჩინა ადგილი. მძლავრმა მუსულმანურმა აღმოსავლეთმა თავისი ენერგია დაამსხვრია საქართველოს გულზე და ვეღარ შეძლო აგრესია განეხორციელებინა ევროპის მიმართულებით ***[Глушаков, 1900: 23]***.

აღსანიშნავია, რომ მიხეილ გლუშაკოვი გარკვეულ წილად ემიჯნება თისი თანამედროვე რუსი ისტორიკოსების ძირითადად უარყოფით დამოკიდებულებას საქართველოს ძველი ისტორიისა და კულტურის მიმართ.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ მეოთხე საუკუნის დროინდელი საქართველოს შესახებ მსჯელობისას მიხეილ გლუშაკოვი რატომღაც ქართული ანბანის სიძველის შესახებ საუბრობს და სავსებით სამართლიანად აკრიტიკებს კორიუნისა და მოსე ხორენელის მოსაზრებებს, რომლებიც ქართული ანბანის შექმნას მესროპ მაშტოცს უკავშირებდნენ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ მიხეილ გლუშაკოვი საქართველოს ძველ ისტორიას საკმაოდ ობიექტურად წარმოაჩენს. ხშირ შემთხვევაში აღტაცებითაც კი აღწერს ქართველთა თავგადასავალს. ამის დადასტურებად ისიც შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ რუსი ავტორი დაბეჯითებით ამტკიცებს, რომ ქართული ანბანი გაცილებით ადრეულია, ვიდრე სომხური, თუმცა ამის დამადასტურებელი ცნობები რა თქმა უნდა ვერ მოჰყავს.

მიხეილ გლუშაკოვი დავითის მოღვაწეობასაც ვრცლად მიმოიხილავს. არა აქვს გამორჩენილი არცერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი ქართველი მეფის მოღვაწეობისა. მაგრამ რუსი ავტორის ნაშრომის ამ ნაწილის უდიდეს მინუსად მიგვაჩნია ის, რომ იგი ამ პერიოდის მხოლოდ ერთ თარიღს – 1222 წელს (თბილისის განთავისუფლება) ასახელებს. თავისი რუსი კოლეგების მსგავსად მიხეილ გლუშაკოვი დავით აღმაშენებელს "Возобновитель"-ს უწოდებს, რაც ჩვენი აზრით "აღმაშენებლის" უფრო მართებული თარგმანია, ვიდრე "Стройтель"-ი.

დავით აღმაშენებელი მიხეილ გლუშაკოვის აზრით ქრისტიანული სარწმუნოების დამცველი გმირი და გოლიათი რაინდია, რომელმაც აღკვეთა უწესრიგობები საქართველოს ეკლესიაში, კი-

დევ ერთხელ განამტკიცა ეკლესიის დამოუკიდებლობა. განსაკუთრებულად აღნიშნავს რუსი ავტორი დავითის მცდელობას სომეხთა მართლმადიდებლობაზე მოქცევისათვის და ლეგენდარული ქართველი მეფის ქმედებებს უბრალო ხალხის მდგომარეობის გაუმჯობესებისათვის. ყოველივე ამას მიხეულ გლუშაკოვი ხსნის დავით აღმაშენებლის მაღალი ქრისტიანული მორალით ***[Глушаков, 1900:23].***

ნაკლებად დოკუმენტალურია მიხეილ გლუშაკოვის ნაშრომი თამარის მოღვაწეობის შეფასებისას. თამარი რუსი ავტორისათვის უფრო ლეგენდარული პიროვნება, წმინდანი დედოფალია, ვიდრე დიდი და ძლიერი სახელმწიფოს მმართველი და შესაბამისად იგი თამარს უფრო კულტურისა ქრისტიანული რელიგიის დამფასებელ მოღვაწედ წარმოადგენს და არა როგორც XII-XIII საუკუნეების მიჯნის წინა აზიის ყველაზე ძლიერი ქვეყნის ხელმწიფეს.

განსაკუთრებით ვრცლად აღწერს მიხეილ გლუშაკოვი XVIII-XIX საუკუნეთა მიჯნის რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობებს. ეს გასაგებიცაა, რადგან ამ დროს რუსეთი პრაქტიკულად ახორციელებს სამხრეთ კავკასიაში დამკვიდრების მცდელობას და რუსი ავტორი ცდილობს ცარიზმის დაპყრობით ღონისძიებებს საქართველოში ქრისტიანულ-მისიონერული ელფერი მისცეს. ამგვარი მსჯელობისას მიხეილ გლუშაკოვი ფაქტობრივ შეცდომებსაც უშვებს და აღნიშნავს, რომ 1774 წლის რუსეთ-თურქეთის ომის შენდეგ დადებული ქუჩუკ-კაინარჯის ზავით ქართლ-კახეთმა და იმერეთმა დამოუკიდებლობა მოიპოვეს ოსმალეთის იმპერიისაგან. ამ ხელშეკრულების 23-ე მუხლი მართლაც შეეხო დასავლეთ საქართველოს. ამ მუხლის ძალით რუსეთმა ოსმალეთ-იმერეთის საქმეებში დიპლომატიური ჩარევის უფლება მიიღო ***[მეტრეველი, 1983: 108].*** თურქეთი ხელს იღებდა იმერეთის ხარკზე, რაც ტყვის სყიდვის წინააღმდეგ მებრძოლი სოლომონის დიდი გამარჯვება იყო. მიუხედავად ამისა იმერეთი ამ ზავით მაინც ოსმალეთის გავლენის სფეროდ რჩებოდა. რაც შეეხება ქართლ-კახეთის სამეფოს, ის ამ ხელშეკრულებაში საერთოდ არ არის ნახსენები, რადგან რუსეთის მთავრობა მას ირანის პოლიტიკურ ორბიტაზე მოიაზრებდა და ამის გამო საერთაშორისო გართულებას ერიდებოდა. რუსეთის იმპერიის საქართველოზე ზრუნვის დიდ გამოხატულებად მიაჩნია მ. გლუშაკოვს 1783 წლის გეორგიევსკის ტრაქტატიც. ბევრი რუსი და ქართველი ავტორისაგან განსხვავებით მ. გლუშაკოვი არ მალავს, რომ რუსეთის მთავრობა აღნიშნულ ტრაქტატს ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმების წინაპირობად მიიჩნევდა. ამას რუსი ავტორი ამართლებს იმით, რომ თითქოს ეკატერინე მეორეს სურდა არა საკუთარი იმპერიის საზღვრების გაფართოება, არამედ დაჩაგრული და ტანჯული ქართველი ხალხის გადარჩენა ***[Глушаков, 1900: 79].***

მიხეილ გლუშაკოვი საუბრობს 1790 წლის ქართველ მეფე-მთავართა სამოკავშირეო ხელშეკრულებაზე და ამ ხელშეკრულების შეუსრულებლობა მიაჩნია 1795 წლის კრწანისის ტრაგედიის უმთავრეს მიზეზად.

მიხეილ გლუშაკოვი თავის ნაშრომს შემდეგი სიტყვებით ამთავრებს: "ასი წლის წინათ ქართული მიწა გაპოხიერებული იყო სისხლით, ქალაქები და სოფლები მიწასთან იყო გასწორებული. სიმღერებისა და სიცილის ნაცვლად ყველგან ტირილი და გოდება ისმოდა. ყოველივე ეს სისხლით ჩაიწერა საქართველოს ისტორიაში. ახლა კი რუსეთის კალთას შეფარებული ქართველი ხალხი სწრაფად სრულყოფს საკუთარ კულტურას, რწმენას და განვითარებას" ***[Глушаков, 1900: 124].***

ამგვარად აფასებდა ქართველი ხალხის ყოფას 1900 წელს ასწლიანი კოლონიზატორული პოლიტიკის გადასახედიდან ქუთაისში მცხოვრები – ქართველ ქალბატონზე დაქორწინებული რუსეთის იმპერიის მოქალაქე. მაგრამ მიუხედავად ცალკეული ხარვეზებისა რუსულ ენაზე შექმნილი ეს ნარკვევი ღირებულია იმით, რომ მისი საშუალებით ნებისმიერ იმდროინდელ მკითხველს შეეძლო გაცნობოდა საქართველოს ისტორიის საინტერესო პრობლემურ საკითხებს.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

გოილაძე, 1991: – გოილაძე ვ., ქართული ეკლესიის სათავეებთან, თბილისი.

მეტრეველი, 1983: – მეტრეველი გ., ჟამი ბძოლისა და თანადგომისა, თბილისი.

სანაძე, ბერაძე, 2003: – სანაძე მ., ბერაძე თ., საქართველოს ისტორია, ანტიკური ხანა და შუა საუკუნეები, I, თბილისი.

ქ.ს.ა., ფ. 94, ს. 4144 – ქუთაისის სახელმწიფო არქივი, ფონდი 94, საქმე 4144.

ქ.ს.ა., ფ. 94, ს. 4731 – ქუთაისის სახელმწიფო არქივი, ფონდი 94, საქმე 4731.

ჯავახიშვილი, 1979: – ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, I, თბილისი.

Глушаков, 1900: – Глушаков М., Очерки из истории Грузий и присоеденение ея к Россий, тифлис.

Sulkhan Kuprashvili, Goderdzi Vachridze
(Kutaisi, Georgia)

Mikael Glushakov About The Church History of Georgia

Summary

The book "Essays from the History of Georgia and its Annexation to Russia" by Mikheil Glushakov, an author from Kutaisi , was published in 1900 in Tbilisi. It consistently relates the political history of the Georgian people from ancient times to 1804 (conclusion of the Elaznaur Treaty). The book has a fairly rich source study basis. Along with Georgian sources and works of Georgian historians ("Kartlis Tskhovreba", Vakhushti Bagrationi, Platon Ioseliani, I. Chqonia, D. Bakradze), the reasercher used "Acts", works of Belokurov, Dubrovin and others.

The section of M. Glushakov's book, dealing with the dramatic episode of Georgian-Russian relations (the turn of the 18^{th}-19^{th} cc.), reflects fully the dominant view in the then Russian historiography, according to which the Georgian principalities voluntarily joined Russia. The study methods of these questions, scientific purpose and conclusions obtained demonstrate that M. Glushakov's book is a typical specimen of Russian imperial historiography. In the book there are obiectively discussed issues about Church Histori of Georgia.

გურამ ლორთქიფანიძე
(თბილისი, საქართველო)

იუდეველები XIX საუკუნის ბათუმში (საარქივო მასალების მიხედვით)[1]

XVI-XVIII ს. ოსმალური საარქივო დოკუმენტები დაკავშირებული სამხრეთ- დასავლეთ

საქართველოსთან, კერძოდ აჭარასთან, დიდი მრავალფეროვნებით გამოირჩევა.ანკარის, სტამბოლის, ქაიროს, სოფიის და სხვა ქალაქების სახელმწიფო არქივებში დაცულია მრავალრიცხოვანი საბუთი, მათ შორის ქართული დოკუმენტები. 1878 წლის 1 ივლისის ბერლინის ხელშეკრულების (ე.წ. ბერლინის ტრაქტატი) ორმოცდამეთვრამეტე მუხლის თანახმად, ბათუმი რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შევიდა. ოსმალებმა ბათუმიდან გაიტანეს საარქივო მასალები, მათ შორის აჭარისა და ბათუმის მოსახლეობის შესახებ. XVII ს. ცნობილი თურქი ისტორიკოსის, ქათიბ ჩელების ცნობების თანახმად, გონიოსა და ბათუმის სანჯაყებში, რომლებიც ტრაპიზონის ვილაიეთში შედის, „მრავალნაირი ხალხია“: ქართველები, მეგრელები, ლაზები. ბათუმში მცხოვრებ ქართველ ებრაელებზე მას ცნობები არ მოჰყავს. ქალაქის ებრაელი მოსახლეობის შესახებ სტატისტიკური მონაცემები რუსთა მმართველობის დამყარების შემდეგ ჩნდება. ასე მაგალითად, 1880 წლისათვის ბათუმში ებრაელების რაოდენობა 47 კომლით შემოიფარგლებოდა. აქედან მხოლოდ მცირე ნაწილი მისდევდა მიწათმოქმედებას. უმეტესობა ებრაელებისა მეწვრილმანეები და ხელოსნები იყვნენ. ევროპელ (აშკენაზები) ებრაელებს შორის იყვნენ იურისტები, ექიმები და სხვა პროფესიის ადამიანები.მათი რაოდენობა ბათუმში მრეწველობის ზრდასთან ერთად თანდათანობით იზრდებოდა. 1895 წ. 21 ივლისით დათარიღებული ქუთაისის გუბერნატორის მიერ კავკასიის მთავარმართებლისადმი გაგზავნილი წერილიდან ირკვევა, რომ ბათუმის მკვიდრ ებრაელობას სურდა ებრაელი თემის ოფიციალური რეგისტრაცია და ითხოვდნენ დიდი სინაგოგის აგებას.1899 წ. ოფიციალურად მოხდა ებრაული თემის რეგისტრაცია და ქარ-

---

[1] მოხსენება შესრულებულია რუსთაველის ფონდის მხარდაჭერით განხორციელებული პროექტის – ***ქართველი ებრაელები საქართველოს საარქივო დოკუმენტებში*** – მასალებზე დაყრდნობით.

თველმა ებრაელებმა მიიღეს სინაგოგის მშენებლობის ნებართვა *[სსცია, ფ. 13, აღ. 11, ს. 76/263]*

პირველი მსოფლიო ომის დაწყების პერიოდისთვის, 1914 წლისათვის, ამიერკავკასიის სტატისტიკური კომისიის მონაცემებით ქართველ ებრაელთა თემი დამოუკიდებლად ფუნქციონირებდა. 1921 წლის თებერვალში საქართველოს პირველი რესპუბლიკის მთავრობასთან ერთად, საფრანგეთში, ბათუმიდან ორმოცი ქართველი ებრაელის ოჯახი გაემგზავრა.უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ მათ ემიგრაციაშიც არ დაივიწყეს ქართული ენა და შეინარჩუნეს საქართველოს სიყვარული და პატივისცემა.

გამოყენებული წყაროები:

სსცია, ფ. 13, აღ. 11, ს. 76/263 – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 13, აღწერა 11, საქმე №76/263.

Guram Lortkipanidze
(Tbilisi, Georgia)

Jews in XIX Century Batumi
(Based on Archival Materials)

Summary

XVI-XVIII century Ottoman archival documents related to southwest Georgia, in particular Adjara, are characterized by incredible diversity. In the archives of Ankara, Cairo, Sofia and other big cities are housed numerous documents, among which are Georgian ones as well. According to article 58 of July 1, 1878 Berlin agreement (so called Berlin tractate) Batumi became the part of Russian Empire. Ottomans took away archive materials from Batumi, among them materials about Adjara and Batumi population. In XVII according to famous Turkish historian Katib Cheleb, in Gonio and Batumi sanjaks, which were the parts of Trabzon vilayet lived "different kinds of people": Georgians, Mingrelians and Lazs. He does not provide any information about Georgian Jews living in Batumi. Statistical data about the Jews living in the town appears after establishment of Russian Rule. Thus, e.g. by 1880 in Batumi lived only 47 Jewish families. Out of these only a small number was engaged in agriculture. Majority of Jews were small traders and artisans. Among European Jews (Ashkenazi) were lawyers, doctors and people of other professions. Their number in Batumi was growing together with the industrial growth. From the letter of Kutaisi governor addressed to the chief governor of Caucasia dated July 21, 1895 is revealed that the Jews residing in Batumi were willing to officially register Jewish community and they were asking permission for construction of

a special synagogue. In 1899 the Jewish community was officially registered and Georgian Jews obtained the permission for synagogue construction ***[Georgian State Archival, fund 13, desc. 11, case 76/263].***

By the start of WW1 July 1914 according to Transcaucasia statistical commission data, the community of Georgian Jews was functioning independently. In February 1921 together with the government of First Republic of Georgia 40 Georgian Jewish families emigrated to France from Batumi. It should be noted that they did not forget the native language in emigration and retained the love and respect for Georgia.

მიხეილ მახარაძე
(ბათუმი, საქართველო)

"ვეფხისტყაოსნის" იდეური წყაროები

"ვეფხისტყაოსნის" მხატვრული მრავალფეროვნება და ფილოსოფიური სიღრმეა მთავარი მიზეზი იმისა, რომ პოემის იდეური წყაროების შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა.

მაინც რა იდეური წანამძღვრები უსწრებდა "ვეფხისტყაოსნის" შექმნას? ამ კითხვაზე ერთი პასუხი არ არსებობს, რადგანაც საკუთრივ წანამძღვრებია ბევრი. აქ რა თქმა უნდა, იგულისხმება რელიგიური, ღვთისმეტყველური, ლიტერატურული, ხალხური შემოქმედებითი და ფილოსოფიური წანამძღვრები.

რუსთაველის ეპოქის წინა პერიოდში საქართველოს კულტურულ აღმავლობაში შეუფასებელ როლს ასრულებდა რელიგიურ-ფილოსოფიური ცენტრები ქვეყნის ფარგლებს გარეთ, სადაც ითარგმნებოდა როგორც წმინდა რელიგიური ტექსტები და საღვთისმეტყველო ლიტერატურა, ისე ფილოსოფიური ტრაქტატები.

IV საუკუნეში საქართველოში გამოჩდნენ ასურელი მამები, რომელთა მთავარ მიზანს შეადგენდა ქრისტიანული რელიგიის დაცვა და მისი იდეოლოგიის კიდევ უფრო განმტკიცება.

ბუნებრივია ის კითხვაც – თუ რომელმა მსოფლმხედველობამ მოახდინა გადამწყვეტი გავლენა რუსთაველის შემოქმედებაზე. რუსთაველის მსოფლმხედველობის წყაროების ძიებისას, მკვლევართა ერთი ნაწილი ნეოპლატონიზმზე ამახვილებს ყურადღებას, მეორე ნაწილი ასეთად არისტოტელეს ფილოსოფიას მიიჩნევს, მესამენი – ნეოპლატონიზმით შეზავებულ არისტოტელეს ფილოსოფიას (თუ პირიქით) და ა.შ.

ჩვენი მხრივ მიგვაჩნია, რომ მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით, "ვეფხისტყაოსნის" იდეური წყაროები ძირითადად უნდა ვეძებოთ კაპადოკიელი მამების შემოქმედებაში, არეოპაგიტულ მოძღვრებასა და იოანე პეტრიწის კომენტარებით გაშუალებულ პროკლეს ფილოსოფიაში.

აუცილებლად დაისმება კითხვა – რატომ მაინცადამაინც აღნიშნულ ძეგლებში? საქმე ის არის, რომ "ვეფხისტყაოსნის" შინაარსს, მის ანალიზსა და პოემის გმირთა იდეალებს სწორედ ამ ძეგლებში მოცემულ იდეებთან მივყავართ.

შალვა ნუცუბიძემ აღნიშნულ ძეგლთაგან უპირველესად გამოყო არეოპაგიტული მოძღვრება და საბოლოოდ რუსთაველის მთავარ იდეურ წყაროდ სწორედ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელს ამოფარებული ავტორის მსოფლმხედველობა მიიჩნია ***[ნუცუბიძე, 1976: 502-511]***. აღნიშნულ საკითხებზე ნუცუბიძის ზოგიერთი შეხედულება შეიძლება ყოველთვის არ იყოს მისაღები, მაგრამ

რაც შეეხება იდეურ წყაროზე მინიშნებას, ის მართებულად მიგვაჩნია.

დავიწყოთ იმით, რაც "ვეფხისტყაოსნის" ზედაპირზევე ჩანს. პოემის ავტორი ერთობ ძუნწია ავტორიტეტების დამოწმებაში. მარტო ის ფაქტი რად ღირს, რომ საქართველოში ქრისტიანობის ზეობის ხანაში, პოემაში არც ქრისტეა ნახსენები და არც სხვა ქრისტიანი ავტორიტეტი, არც სამება და არც რომელიმე სხვა ქრისტიანული დოგმატი. სწორედ ეს იყო მიზეზი იმისა, რომ საუკუნეების შემდეგ რუსთაველს შემოწყრნენ ქართული ეკლესიის მამები, უპირველესად კათოლიკოსი ანტონ პირველი.

აღნიშნულის ფონზე საკითხში გარკვეული სიცხადე შეაქვს იმ გარემოებას, რომ პოემაში რუსთაველი მიმართავს პლატონსა და „ბრძენ დივნოსს" (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს). ხოლო პოემის ერთ ადგილას, როცა საუბარია ღმერთზე, როგორც „ერთარსება ერთზე", „მზიან ღამესა" და „უჟამო ჟამზე", აღნიშნავს, რომ ამას ამბობდნენ წინარე ფილოსოფოსები („ფილოსოფოსნი წინანი"). ამ საკითხზეც აზრთა სხვადასხვაობაა, მაგრამ სტროფის შინაარსიდან და კონტექსტიდან გამომდინარე, ეჭვგარეშეა, რომ „ფილოსოფოსნი წინანი"-ში ნეოპლატონიკოსები იგულისხმებიან, რადგანაც სწორედ მათთან არის დახასიათებული ღმერთი ასეთად.

ეს, ერთი შეხედვით ზედაპირზე გამოტანილი რუსთაველის აზრები სულაც არ არის ზედაპირული და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო ზედაპირული, რადგანაც საქმე ეხება ეპოქალური მნიშვნელობის შემოქმედის მსოფლმხედველობას. ფაქტობრივად, რუსთაველის ამ დამოწმებებსა და განაზრებაში აკუმულირებული და გადმოცემულია მისი ფილოსოფიური მრწამსის მკვებავი წყაროები. ამასთან, გამორჩეულად აქცენტი გაკეთებულია ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიკაზე.

ჩვენ ძირითადად ვიზიარებთ ნუცუბიძის იმ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც, "ვეფხისტყაოსნის" მთავარი მსოფლმხედველობრივი წყარო არეოპაგიტული მოძღვრებაა. ამასთან, ყურადღებას გავამახვილებთ ორ გარემოებაზე, რაც უფრო ცხადს გახდის ნუცუბიძის პოზიციის მართებულობას.

1. ნეოპლატონიზმი, რომ ნეოარისტოტელიზმიცაა, ამაზე ჯერ კიდევ ანტიკური ფილოსოფიის აღიარებულმა მკვლევარმა ედუარდ ცელერმა აღნიშნა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ნეოპლატონიზში პლატონის ფილოსოფიასთან ერთად გაერთიანებულია არისტოტელეს ფილოსოფიის ძირითადი თვალსაზრისები და ამის საფუძველზე ჩამოყალიბდა ახალი ფილოსოფიური სისტემა – ნეოპლატონიზმი. ასე რომ, როცა ნეოპლატონიზმზე აღვნიშნავთ, როგორც რომელიმე ფილოსოფიური სკოლის ან კონკრეტული ფილო-

სოფოსის შემოქმედების წყაროზე, მასში იგულისხმება პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფია ერთად აღებული თავის საუკეთესო გამოვლინებებში.

2. არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ, როგორც ამას აღნიშნავდა ნუცუბიძე, „ნეოპლატონიზმი გადარგო ქრისტიანულ ნიადაგზე“. ამ გზით, არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორმა ერთგვარად „შეფუთა“ ანტიკური ფილოსოფია და მის იდეებს გზა გაუხსნა რელიგიური მსოფლმხედველობით დამუხტულ შუა საუკუნეებში სარეალიზაციოდ. ამრიგად, არეოპაგიტული მოძღვრების სახით, ჩვენ საქმე გვაქვს რელიგიურ-ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობასთან, რომელიც სათანადოდ მიუზღავს როგორც რელიგიას, ისე ფილოსოფიას. სწორედ ამით უდა ყოფილიყო განპირობებული საეკლესიო წრეებში არაერთგვაროვანი დამოკიდებულება არეოპაგიტული მოძღვრების მიმართ.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, როცა კონკრეტულ შემთხვევაში მსჯელობა მიდის არეოპაგიტიკაზე, როგორც რუსთაველის “ვეფხისტყაოსნის” მთავარ მსოფლმხედველობრივ წყაროზე, მასში გაშუალებულად უნდა ვიგულისხმოთ როგორც პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის, ისე ნეოპლატონიზმის ძირითადი იდეები. სწორედ ამაშია არეოპაგიტული მოძღვრების უპირატესობა სხვა მოაზროვნეთა მსოფლმხედველობებთან ფილოსოფიური თვალსაზრისით. ამას უნდა დაემატოს ქრისტიანული მსოფლმხედველობა და ყველაფერი ამის გათვალისწინებით არეოპაგიტიკის სახით ჩვენ წინაშეა შუა საუკუნეების უმნიშვნელოვანესი რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება თავისი ყველა დადებითი მხარეებით.

რუსთაველის ეპოქის სააზროვნო ვითარებაში ასევე აქტუალური იქნებოდა კაპადოკიელ მამათა მსოფლმხედველობანი და იოანე პეტრიწის მიერ თარგმნილი პროკლეს უმნიშვნელოვანესი ნაშრომი – “თეოლოგიის პირველსაფუძვლები”, რასაც მთარგმნელმა დაურთო ვრცელი კომენტარები, რომელიც ფაქტობრივად მისი ორიგინალური ნაშრომია. რაც მთავარია ეს კომენტარები აკმაყოფილებს იმ ძირითად პრინციპებს, რაც მოეთხოვება რენესანსული მსოფლმხედველობის შემცველ ფილოსოფიურ ნაშრომს.

აღნიშნულის მიუხედავად, რუსთაველის პოემაში არც კაპადოკიელები და არც პეტრიწია ნახსენები. რა არის ამის მიზეზი?

დავიწყოთ კაპადოკიელ მამათა, კერძოდ ბასილი დიდის მსოფლმხედველობით. მაგრამ, ვიდრე “ვეფხისტყაოსანში” ბასილი დიდის იდეების არყოფნის მიზეზებზე ვიმსჯელებთ, განვიხილოთ ერთი საინტერესო მოსაზრება, რომლის ავტორია გურამ თევზაძე.

როდესაც თევზაძე ქართული კულტურისთვის არეოპაგიტიკის დიდ მნიშვნელობას ეხება, აღნიშნავს, რომ სიკეთის მონიზმის

არეოპაგიტული დებულება რელიგიათა და მრწამსთა შეთანხმების საფუძველს იძლეოდა. ამასთან, სიკეთის მონიზმის თვალსაზრისი ქართული სინამდვილისთვის უკვე ცნობილი იყო ბასილი დიდის მოძღვრების მეშვეობით. ეს კი თავის მხრივ სხვა რელიგიებში სიკეთის არსებობის საფუძველს იძლეოდა. აღნიშნულის საფუძველზე თევზაძე ასეთ საყურადღებო დასკვნას აკეთებს: „ეს დავითის (დავით აღმაშენებლის – მ.მ.) შემწყნარებლობის თეორიული საფუძვლის მომზადება იყო, რაც პეტრიწის ფილოსოფიაში კიდევ უფრო ნათლად გამოიკვეთა. ყოველივე ამის საფუძველზე შექმნილ "ვეფხისტყაოსანში" შემწყნარებლობა, შეიძლება ითქვას, ერის მსოფლმხედველობის არსებით შინაარსად იქცა" ***[თევზაძე, 1996: 183].***

თევზაძის აზრით, ბასილი დიდი გამოკვეთს თვალსაზრისს – კეთილმა შეუძლებელია ბოროტი დაბადოს, „რომელიც არეოპაგიტიკისა და პეტრიწის გავლით რუსთველთან კრისტალდება ქართულ ცნობიერებაში" ***[თევზაძე, 1996: 164].*** აქ მთავარი არის ის, რომ ავტორის მართებული შენიშვნით, ღმერთისგან ბოროტება არ მოდის, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის სუბსტანციური იქნებოდა, ხოლო მისი ძლევა შეუძლებელი. მასთან შედარებით სულ „სხვაა ადამიანის ცოდვასთან დაკავშირებული ბოროტება. მისი მოსპობა ადამიანზეა დამოკიდებული" ***[თევზაძე, 1996: 164].***

თევზაძის მოსაზრებებში განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ის აზრი, რომლის თანახმადაც, ბასილი დიდის თვალსაზრისი სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობაზე, არეოპაგიტიკისა და იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის გავლით „კრისტალდება" რუსთაველის შემოქმედებაში. უნდა აღინიშნოს, რომ აქამდე ბასილი დიდის თვალსაზრისსა და მის ამ გზით ქართულ სინამდვილეში შემოსვლაზე, არავის მიუქცევია ყურადღება.

თევზაძე იძლევა სიკეთისა და ბოროტების მიმართების თვალსაზრისის „სვლას" საუკუნეების განმავლობაში, რომლის დასაწყისში მოცემული სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისი, დასასრულს მხატვრულ პრიზმაში გარდატეხილად გვევლინება რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში". ამის მიუხედავად, კითხვები მაინც რჩება, კერძოდ:

1. რატომ არ ახსენებს რუსთაველი თავის პოემაში სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისის პირველ ავტორს – ბასილი დიდს?

2. ასევე რატომ არ ახსენებს რუსთაველი თავის თანამემამულეს – იოანე პეტრწს, ვისთვისაც სულაც არ იყო უცხო ეს თვალსაზრისი?

ამ კითხვებზე პასუხის გაცემისას მუდამ უნდა გვახსოვდეს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ამა თუ იმ ავტორის დამოწმება, რუსთაველისთვის სულაც არ არის შემთხვევითი ან მეორეხარისხოვანი მოვლენა.

საგარაუდებელია, რომ რუსთაველისთვის მიუღებელია როგორც წმინდა რელიგიური ხედვიდან მომდინარე (ბასილი დიდი), ისე წმინდა ფილოსოფიური წიაღიდან ამოსული თვალსაზრისი (იოანე პეტრიწი). მისთვის მახლობელი და მისაღებია რელიგიურ-ფილოსოფიური შინაარსის შემცველი მსოფლმხედველობა სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის შესახებ. სწორედ ასეთი იყო არეოპაგიტული მოძღვრება და ამით უნდა აიხსნას „ვეფხისტყაოსანში“ უმნიშვნელოვანეს საკითხზე მხოლოდ „ბრძენი დივნოსის“ – არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორის დამოწმება.

რაც შეეხება რუსთაველის ეპოქის რელიგიურ სიტუაციას და გარემოს. დავით აღმაშენებლის ინიციატივით ჩატარებული რუის-ურბნისის კრების (1104 წ.) საფუძველზე გატარებული რეფორმების შემდეგ ეკლესია გაიწმინდა უღირსი მღვდელმთავრებისგან და მათი იმედად ვეღარ იქნებოდნენ ურჩი ფეოდალები. ამ რეფორმებმა თავისი შედეგი გამოიღო რუსთაველის ეპოქაში. ყოველგვარი დაბრკოლების გარეშე შეიქმნა და გავრცელდა ისეთი საერო მხატვრულ-ფოლოსოფიური ნაწარმოები, როგორიც იყო „ვეფხისტყაოსანი“, სადაც სხვა თუ არაფერი, ნახსენები არ იყო ქრისტე, სამება და სხვა ქრისტიანული სიმბოლოები.

ეჭვგარეშეა, რომ თუ არა ქრისტიანობის მაღალი დონე და ამაში გადამწყვეტ როლს ასრულებდა რუის-ურბნისის კრების საფუძველზე გატარებული საეკლესიო რეფორმები საქართველოში, რუსთაველის უკვდავი ქმნილება – „ვეფხისტყაოსანი” მაშინ დღის სინათლეს ვერ იხილავდა.

ასეთი უნდა ყოფილიყო ზოგადად რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანის“ რელიგიურ-ფილოსოფიური წანამძღვრები და იდეური წყაროები.

გამოყენებული ლიტერატურა:

თევზაძე, 1996: – თევზაძე გ., შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი.

ნუცუბიძე, 1976: – ნუცუბიძე შ., რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, შრომები, IV, თბილისი.

Mikheil Makharadze
(Batumi, Georgia)

The Ideological Sources of "Knight in The Panther's Skin"

Summary

The ideas around the ideological sources of "Knight in the panther's skin" varies. Some consider it as neoplatonism, some as the philosophy of Aristotle, some as areopagite doctrine.

The work states the idea that the main worldview source of "the knight in the panther's skin" is areopagite doctrine, which on one hand includes neoplatonic philosophical ideas (in addition neoplatonism is neo-aristotelism) on the other hand it presents the christian worldview and combines them. Thus it opens a path to the ancient philosophycal ideas to the middle age thinking full with religious worldview.

Such diverse teaching as areopagite is the main ideological source of Rustaveli's "The knight in the panther's skin".

შორენა მახაჭაძე
(ბათუმი, საქართველო)

ბიბლიური კონცეპტი ანა კალანდაძის პოეზიაში

„დროდადრო ჩვენს გზას შეგვახსენებს ეკლიანს ღმერთი“.
/ანა კალანდაძე/

ხასიდურ იგავებში ვკითხულობთ: მოშე რაბინს ჰკითხეს – ღმერთი სად სახლობსო? – სადაც შეუშვებენო – უპასუხა მან ***[ხასიდური, 1994: 7]***. ანა კალანდაძემ ფართოდ გაუღო თავისი სულისა და გულის კარები ღმერთს და მანაც სამუდამოდ დაივანა ანას უმშვენიერეს პოეზიაში მზის სხივებად და ვარსკვლავებად, ჩიტების გალობად და ყვავილთა ჩურჩულად, კვიპაროსთა სიმშვიდედ და ლიბანის კედართა ბრწყინვალებად, ლურჯ სერაფიმებად და ქერუბიმის ფრთათა შრიალად, ვარდის სურნელად თუ „ღრმა და ფაქიზ” ქართულ ცად...

ანა კალანდაძე სულისშემძვრელი თრთოლვით, საოცარი ინტიმით, ფაქიზად გამოხატავს ღვთაებრივისადმი ლტოლვას, მიუწვდომელსა და შეუცნობელთან მიახლოებით განცდილ ბედნიერებას, ღვთაებრივის სიდიადითა და იდუმალებით გამოწვეულ გაოცებას:

„ნუ მიახლოვდები, შენ, ცისკრის ვარსკვლავო,
ნუ მიახლოვდები;
ხომ ხედავ შიშისგან მიწაზე გართხმულან
კვლავ ჩემი ტოტები..
ნუ მიახლოვდები, შენ, იდუმალებავ,
ნუ მიახლოვდები...”

[კალანდაძე, 1987: 234][1]

ანა კალანდაძის პოეზიაში ბიბლიური კონცეპტი პოეტის თვითგანსჯის, თვითრეფლექსიის, უმაღლეს ზნეობრივ კატეგორიებთან ზიარების, ეთიკური უკომპრომისობის გამოხატვის საშუალებაა:

„მიჯნურმა ჩემმა...
ჩემს მტერს ბაღის კარი გაუღო
და შემოუძღვა ჩემს წალკოტში
მონურად, მდაბლად...
დაჭკნა შროშანი, გახმა ვარდი,
დამდაბლდა დაფნა,

---

[1] **ანა კალანდაძე, ერთტომეული, თბილისი, 1987** – შემდგომში ციტატებს მოვიყვანთ ამ გამოცემიდან, მივუთითებთ მხოლოდ გვერდებს.

მოელო ბოლო სულის ჩემის
მბრწყინავ ზეიმთა...
არ შეველ ტაძრად
უწმინდური სადაც შევიდა...” *[205].*

ანა კალანდაძესთან ღვთაებრივის კონცეპტი შემოდის ნათლის სახით. ეს ნათელი ზოგჯერ ვარდის სურნელად იღვრება პოეტის სულში, ზოგჯერ ჩიტების ჭიკჭიკად ჩაესმის, ზოგჯერ მინდვრის ყვავილად ევლინება, სხივების ათინათში აირეკლება, ხშირად კი პეპლის ფრთების უმსუბუქესი ფარფატით ამცნობს თავს:

„მომცემს წყალობას ორივ სოფელი
სასწაული თუ იყო ცათანი?
შენს ხსენებაზე
პეპლის მოფრენა...
გამოცხადებად შენად
ჩავთვალე!”

ან:

„გამომიწოდა მეუფემ ჩემმა
ჩემი თმებისთვის
ყვავილი მინდვრის:
-ეყავნ ნათელი!
გულში გაივლო,
და... დიდხანს ჩემში
ნათელი იდგა!” /205/.

ღვთაებრივი ნათელი მარადიულად ისადგურებს პოეტის არსებაში, ის განწმენდს, ამაღლებს და აბრწყინებს სულს:

„გარდამოვიდა
ჩემზე ნათელი
და მე ვმაღლდები
ზეცის კარამდე...
ჰა, დგახარ ჩემს წინ
გაბრწყინებული
ო, სხივი შენი
მთოვე მარადის!” *[206].*

ამ სტრიქონებში სულის განსაკუთრებული მდგომარეობაა დაფიქსირებული, ამიტომაც შეუძლებელია არ დაეთანხმო მკვლევარს, რომელიც აღნიშნავს: „ანა ღრმად რელიგიური პოეტია, იგი მისტიკისადმია მიდრეკილი, და ეს მჟღავნდება თითქოს არარელიგიურ თემებზე შექმნილ ნაწარმოებებშიაც კი...” *[კაკაბაძე, 2008: 18].*

ანა კალანდაძე წერს: „ბიბლიური სახეები და სიუჟეტები“ დღევანდელობას ხშირად გასაოცარი აქტიურობით ეხმაურებიან, გასაოცრად ესადაგებიან ხოლმე დღევანდელი ადამიანის განცდებსა და განწყობილებებს... ჩემი გულისთქმა ხშირად მიესადაგება

ხოლმე ჩემთვის საინტერესო ადგილებს ამ ბრძნული წიგნებიდან, როგორც ძველი, ისე ახალი აღთქმიდან; ამიტომაცაა „ბიბლია“ შთაგონების უშრეტი წყარო ყოველი დროისა და ყოველი ეპოქის ხელოვანისათვის“ *[კალანდაძე, 1987: 344]*.

მართლაც, ანა კალანდაძისთვის ბიბლია, „დავითნი” განსაკუთრებული მშვენიერებისა და სიბრძნის მომნიჭებელია. „დავითნთან” დაკავშირებულია ერთი ცნობილი ისტორია: თურმე 1948 წლის გაზაფხულზე კათალიკოს-პატრიარქმა, უწმინდესმა და უნეტარესმა კალისტრატე ცინცაძემ ანა კალანდაძე თავის რეზიდენციაში მიიწვია და გამომშვიდობებისას 1873 წელს თბილისში გამოცემული „დავითნი“ აჩუქა, ეს წიგნი შემდეგ მოიპარეს ანა კალანდაძისადმი მიძღვნილი გამოფენიდან – ასე შეეხახა ერთმანეთს რეალურ ცხოვრებაშიც სიკეთე და ბოროტება, ნათელი და ბნელი, ზნეობრივი და უზნეო, ანგელოზი და სატანა - ისინი ანას პოეზიაშიც უპირისპირდებიან ერთმანეთს, თუმცა ამ ბინარულ ოპოზიციათა მარჯვენა ნაწილს, უარყოფითად მარკირებულს, არსობრიობა არასოდეს ჰქონია, რუსთაველიდან მოყოლებული ბოროტება მხოლოდ ჩრდილია სიკეთისა, მას არსი არ გააჩნია.

კ. ცინცაძისადმი მიძღვნილ ლექსში „გზას მიიკვლევდა ხალხში მიმოზა“ (1961) ვკითხულობთ:

„და აქვითინდნენ მძიმე ზარები,
ჭირისუფალთა ვითარცა შეჰფერთ,
და შემოვიდა ტაძრად დავითი
ებრაელების უსწორო მეფე,
და გადაშალა თავისი წიგნი
ტყავგადაკრული, ღირსსახსენები...” *[217]*.

ღმერთსა და სატანას შორის ბრძოლა ადამიანის პიროვნებასაც ორად ხლეჩს. ეს ბინარული ოპოზიცია უპირისპირდება ერთმანეთს ლექსში „უცოდველს ცოდვა არრაი მაქვს”. ლექსის ლირიკული გმირი, მიუხედავად ეშმაკის მცდელობისა – აცდუნოს ის, შეგნებულ არჩევანს აკეთებს სიკეთის, ნათლის, სიყვარულის სასარგებლოდ:

„შენდა აღმოსვლა, მეუფეო,
სურს სულსა ჩემსა”,
ლამპარი შენი მარტოოდენ
მას სასოდ უვის!” *[28]*.

მიუხედავად ამისა, სატანა-გველის - მარადიული ცოდვის მიზეზის სახე - ანა კალანდაძემ ორიგინალურად გაიაზრა. გველი მხურვალე ლოცვით ინანიებს შეცოდებას, ბოროტების სიმბოლოც კი სიკეთისაკენ, მშვენიერებისაკენ ისწრაფვის:

„ტყის ბანოვანი ზანტი ზმორებით,
ტანმოხატული უცხო ზოლებით

მორჩება ლოცვას და შიშის მგვრელი
ხელში დაირით
ველებს დაივლის
და უზუნდარას იცეკვებს გველი...” *[57].*

ანა კალანდაძის ზოგიერთ ლექსს: „ელისე“, „ეზდრა“, „უმჩატესია, უმსუბუქესი” და სხვ., მიწერილი აქვს „ბიბლიიდან”. ეს შემთხვევითი არაა - „დავითნი” ხომ პოეტის სამაგიდო წიგნია, მხატვრულ სახეთა ულევი საგანძური:

„ჭრელი პეპელა ყვავილების
ბანგით დაითვრის
და გულს გაუშლის საალერსოდ
სიოთ სალბუნთა...
ო, შენც... ვინ იტყვის, ჩემო კარგო,
ო, ვინ დაითვლის,
დღეს მერამდენედ გადაშალე
შკვე „დავითნი“ –
წიგნი ფსალმუნთა
სულის საამოდ?“ *[22].*

ბიბლიური თემების, მოტივების, სახეების გაცოცხლებისთვის ანას პოეზიაში ეფექტურად გამოიყენება ზომიერი არქაიზაცია, რაც განუმეორებელ ხიბლს სძენს მის პოეტურ ენას. ამიტომაც მისი ლექსების კითხვისას ასე ბუნებრივად გვეუფლება თქვსმეტსაუკუნოვანი ქართული ენის ერთიანობის განცდა.

გავიხსენოთ ლექსი, რომელშიც იაკობ ხუცესისეული დიალოგის პირდაპირი ციტირებაა:

„როცა სხივი განსასვენად
ყვავილების თეთრ გვირგვინებს
ეახლება და ყვავილი
საალერსოდ რტოებს გაშლის,
ყრმაი ერთი მიადგება უცხო სენაკს,
„– რაი გინებს?“
„ხუცეს, გიწესს, პიტიახში...“ *[70].*

ლექსში „ქარმა შეარხია რტოი ძეწნისაი” *[27]* დიდებულადაა გადმოცემული ის საყოველთაო-სახალხო თანაგრძნობა, რითაც წმინდა შუშანიკ დედოფალი იყო გარემოცული. ტექსტში ციტირებული ორიოდე ფრაზა „დედანი ზეპურნი” და „ვითარცა ცოფი, ბდღუენდა პიტიახში” – ზუსტად აღადგენს იაკობ ხუცესისეული ენის განუმეორებლობას, ჩვენამდე მოაქვს აგიოგრაფიული თხზულების კოლორიტი.

ანა კალანდაძის ლექსებში ბიბლიურ ფრაზათა პერიფრაზირებისას დიდოსტატურადაა გადმოცემული მათი ძველქართული ინტონაცია, სურნელი:

„არს გზაი შენი –
გრძნეულებისა,
გაუგებარი არს გზაი შენი!”

ანდა:

„არ არის მზის ქვეშ სხვა სასწაული,
არც მთვარის ქვეშე
რამე ახალი...”

ზუსტად შენიშნავს თამარ ბარბაქაძე, რომ ანა კალანდაძისათვის ხშირად ბიბლიის ენის, პერსონაჟთა, სიუჟეტთა ანარეკლი ლექსის ვერსიფიკაციული სტრუქტურის საფუძვლად ქცეულა *[ბარბაქაძე, 2008: 22]*.

ანა კალანდაძე მიჰყვება მაცხოვრის გზას იმ ღამიდან, როცა „ვარსკვლავს გამოჰყვნენ მოგვნი”, იმ დღემდე, „როცა დაიბანა ხელი პილატემ” *[241]*. მის ლექსებში მაცხოვარი მარტის ჩამავალი მზის სხივებით განათებულ მინდორში მწყემსის სალამურს უსმენს, სტრიქონებიდანაც იღვრება სამყაროსავით მარადიული და მომხიბლავი უკვდავი მელოდია სიცოცხლისა, სიყვარულისა, სიკეთისა:

„ირხევა, ბიბინებს კორდი პაწია,
თეთრი ყვავილების კაბა აცვია...
სალამურს ატირებს „მწყემსი ქაცვია“
და ძოვს ცხოვარი...
ეს სიმღერაა მზის სასალამო,
მარტისპირული...
გვერდგანგმირული
დუმს მაცხოვარი,
უსმენს სალამურს...” *[14]*.

როგორც გურამ ასათიანი იტყოდა: „ანა კალანდაძემ ... ერთხელ კიდევ გვაზიარა მარადისობის განცდას... მისი ლირიკიდან ჩვენ მოგვესმა დიდი ხნის ნანატრი იდუმალი მუსიკა პოეზიისა – სულის განმწმენდი და ამამაღლებელი” *[ასათიანი, 1977: 203]*.

ანა კალანდაძის პოეზიის გამორჩეულ ციკლს ქმნის ქართველთათვის წმინდანებად ქცეულ ისტორიულ პერსონაჟთათვის მიძღვნილი ლექსები. ეს ის ადამიანები არიან, რომელთა ღვაწლმაც განადიდა ქვეყანა, რომელთა მირონმაც განანათლა მიწა და ხალხი, ამ ნათლითმოსილ პიროვნებათა „გრძნეული ხომლი მარადიულად ბრწყინდება ქართლზე!” *[195]*. აი, ისინიც, ვინც ანას ლექსებში კიდევ ერთხელ გაცოცხლდნენ: წმინდა ნინო, დიდი თამარი, ქეთევან წამებული, დავით აღმაშენებელი...

გავიხსენოთ უკვე ქრესტომათიულად ქცეული სტრიქონები:

„ლურჯ მწვერვალებს
ქარი რძისფერ ნისლში ხვევდა...

და, როდესაც ბარში ვარდნი ყვაოდნენ,
თოვლი იდო ჯავახეთის მთათა ზედა
და ტყეებში ქარიშხლები ბდაოდნენ...” *[32]*

უმშვენიერეს ქართულ პეიზაჟებს ერთვის რაღაც ამაღლებულის, სპეტაკის, ნათლისა და დიადის მოლოდინი. უფაქიზესი შტრიხებითაა გადმოცემული ლექსში წმინდა ნინოს ემოციათა მრავალფეროვანი გამა: გაოცება, შიში, სიახლის, უჩვეულოს განცდა:

„მოდიოდა, ნინო მთებით მოდიოდა
და მოჰქონდა სანატრელი ვაზის ჯვარი...
თოვლის მთებით ჰკვირდებოდა უცხო მგზავრი,
ვის უნახავს ვარდობისას თოვლი მთებზე?
მწყემსსა ჰკითხა: რომელია ქართლის გზაი?
მწყემსმა უთხრა: საქართველო არის ესე...” *[32]*

რაღაც განსაკუთრებულის მსგავსი მოლოდინი იგრძნობა ბოდბედან ნინოწმინდამდე მომავალი წმინდა ნინოს კაბის შრიალში, ქარის ქროლაში, ბურუსით დაბურულ გზებზე, დათოვლილ სოფლებში:

„ბოდბედან თვისი კაბის შრიალით,
აბობენ, ნინო მობრძანდებაო” *[267].*

თამაზ ჭილაძე წერდა: „ანა კალანდაძის პოეზია იმდენად ემოციურია, საკვირველი არ იქნება, ეგზალტირებულ ლოცვად წარმოიდგინოს ვინმემ, მითუმეტეს, რომ პოეტი უძველესი ქართული ჰიმნოგრაფიის ტრადიციასაც აგრძელებს. მისი ლექსებიდან ჩვენს დღევანდელობაში გადმოდის საგალობლების იდუმალი მუსიკა, რომელიც არსებითად ამეტყველებული ფიქრია, გულისთქმაა, აღსარებაა საკუთარი სინდისის წინაშე მარტოდ დარჩენილი ადამიანისა” *[ჭილაძე, 2009: 1].*

ადამიანის სულის ეს აღსარება – ღვთაებრივი პოეზია - ქართველ ერს დაუტოვა დედოფალმა ანამ, მან ფრთხილად შეარხია ქართველთა სულის უფაქიზესი სიმები, უნაზესი ჩურჩულით შეძრა მათი გულები, ქალური კდემით, ნატიფად, ალერსიანად თქვა მარადიული საგალობელი, რათა ქართველებმა არასოდეს დაკარგონ უძირო ქართული ცით, ცხრათვალა მზით გაოცების უნარი, მუდამ იამაყონ სვეტიცხოვლითა და გელათით, დიდი დავითითა და მზე-თამარით, რათა კვლავაც იდგნენ ქართული მიწისა და ენის ერთგულ გუშაგებად და მუდამ ახსოვდეთ, რომ ღმერთი იქ არის, სადაც შეუშვებენ და თითოეული ადამიანის არსება მის სავანედ უნდა იქცეს – გადარჩენის სხვა გზა და საშველი არ არსებობს.

გამოყენებული ლიტერატურა

ასათიანი, 1977: – ასათიანი გ., კრიტიკული დიალოგები, წერილები, პორტრეტები, ესკიზები, თბილისი.

ბარბაქაძე, 2008: – ბარბაქაძე თ., „ბიბლიის ანარეკლი ანას პოეზიაში", – შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, ლექსმცოდნეობა (ანა კალანდაძისადმი მიძღვნილი ლექსმცოდნეობის მეორე სამეცნიერო სესიის მასალები) – I, თბილისი.

კაკაბაძე, 2008: – კაკაბაძე მ., „ანა კალანდაძე", – შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, ლექსმცოდნეობა (ანა კალანდაძისადმი მიძღვნილი ლექსმცოდნეობის მეორე სამეცნიერო სესიის მასალები) – I, თბილისი.

კალანდაძე, 1987: – კალანდაძე ა., ერთტომეული, თბილისი.

ჭილაძე, 2009: – ჭილაძე თ., სინატიფის ძლევამოსილება, – იხ. ინტერნეტ-რესურსი
https://burusi.wordpress.com/2009/10/02/ana-kalandadze/

ხასიდური, 1994: – ხასიდური სიბრძნე, თბილისი.

Shorena Makhachadze
(Batumi, Georgia)

Biblical Concept in Ana Kalandadze's Poetry

Summary

Biblical concepts have got a very important place in Ana Kalandadze's poetry. They are used as the means to express the poet's self-judgement, self-reflexion, communication with supreme moral categories and ethical implacability.

Ana Kalandadze, with an amazing intimacy, neatly expresses her aspiration towards divinity, happiness, provoked by approaching inaccessibility and incognizity, amazement caused by secrecy and greatness of divinity.

In Ana Kalandadze's poetry there is effectively used moderate archaization, in order to vitalize biblical themes, motives and images, which especially make her poetic language more fascinating. That is why, while reading her poetry, we have the natural feeling of unity of the sixteen-century-long Georgian language.

ნუგზარ მგელაძე, თემურ ტუნაძე
(ბათუმი, საქართველო)

ზედა კვირიკეს წმიდა კონსტანტინესა და ელენეს ეკლესია[1]

სოფელი ზედა კვირიკე ადმინისტრაციულად ქობულეთის მუნიციპალიტეტს მიეკუთვნება, ზღვის დონიდან 260 მეტრის სიმაღლეზე და მდინარე კინტრიშის მარცხენა შენაკადის, კინკიშას ხეობაში – მესხეთის ქედის დასავლეთ მთისწინეთში მდებარეობს. სოფელ ზედა კვირიკეს ადგილობრივი მოსახლეობა **შვერნიკი**'ს სახელითაც მოიხსენიებს. ეს სახელი სოფელს საბჭოთა პერიოდიდან შემორჩა, რადგანაც კოლმეურნეობა ნ. შვერნიკის სახელს ატარებდა. ადგილობრივი მოსახლეობა ეთნიკურად ქართველი და ბერძენი ეთნოსის წარმომადგენლობისაგან შესდგება, რომლებიც დაახლოებით XIX საუკუნის 60-70-იანი წლებიდან დღემდე თანაცხოვრობენ.

სოფელ კვირიკეში არსებულ ეკლესიათა შორის ერთ-ერთი გამორჩეულია წმინდა კონსტანტინესა და ელენეს ეკლესია, სადაც არაერთი წმინდა ხატი ინახება *[იხ.: ქობულეთის.., 2015: 10]*. ეკლესიის გამორჩეულობა მის მოცულობაში, დახვეწილ არქიტექტურულ ფორმებსა და საინტერესო ისტორიაში მდგომარეობს. ეკლესია სოფელ ზედა კვირიკეს ცენტრში მდებარეობს. გადმოცემით ეკლესიის ადგილზე თავდპირველად ჭაობი ყოფილა. ამიტომაც საძირკვლის გასამაგრებლად მრავლად გამოუყენებიათ მურყანი – **თხმელა** (ლათ. Alnus). ხალხური დაკვირვებით, თხმელა ნესტგამძლე მცენარეა. მას შენობა-ნაგებობების საძირკვლის, გზის ჯებირების, ტერასების გამაგრებისათვის ხშირად იყენებდნენ. აღნიშნული მეთოდი თანამედროვეობაშიც გამოიყენება, განსაკუთრებით გზის ჯებირების მოწყობის მიზნით. გადმოცემით, ეკლესიისათვის სხვა ადგილი ვერ გამოიძებნა და ამიტომაც გახდა საჭირო ჭაობის აღნიშნული წესით დაშრობა და გამაგრება. ეკლესია ფერდობზეა აგებული. ლოგიკურია მივიჩნიოთ, რომ წარსულში ამ ადგილზე ჭაობი არც ისე მძლავრი უნდა ყოფილიყო. ეკლესიისათვის აღნიშნული ადგილის შერჩევა უმთავრესად, სოფელში მისი ცენტრალური მდებარეობით იყო განპირობებული. ეკლესიის მშენებლობა 1904-1912 წლებში მიმდინარეობდა. ზოგი ინფორმაციით მშენებლობა 1989 წელს დაწყებულა *[ლეკვეიშვილი, 2001: 68]* და 1910 წელს დასრულებულა. მისი მშენებლობის სულისჩამდგმელად ასახელე-

[1] სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის საგრანტო პროექტის *"პონტოელი ბერძნები – წარსული და თანამედროვეობა"* ფარგლებში.

ბენ ვინმე პილიდის. ეკლესიის საერთო სასაფლაოზე შემორჩენილია მისი დედის საფლავი. ნარატივების მიხედვით პილიდიც იქვეა დაკრძალული, მაგრამ საფლავის ქვა, მხოლოდ ერთია შემორჩენილი და მის წარწერაში იგი არ მოიხსენიება. აღნიშნული ეპიტაფია მხოლოდ პილიდის დედის შესახებ იძლევა ინფორმაციას.

თავდაპირველად ეკლესიაში მღვდელმსახურებასაც პილიდი ასრულებდა, ხოლო შემდეგ, საბჭოთა პერიოდში, პილიდის ფუნქცია მომდევნო მღვდელმა – თომა ხარალამპის ძე სავიდმა გააგრძელა. იგი საიდუმლოდ ასრულებდა ნათლობებსა თუ სხვა ტიპის რელიგიურ რიტუალებს. დაკრძალულია ეკლესიის ეზოში. საფლავის ქვის წარწერიდან ირკვევა, რომ თომა სავიდი 1911-1978 წლებში ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა.

კვირიკეს წმინდა კონსტანტინესა და ელენეს ეკლესია საბჭოთა პერიოდში დანგრევა-აფეთქებას გადაურჩა. თავდაპირველად ეკლესიაში კოლმეურნეობის საწყობი, ხოლო შემდგომ, დაახლოებით 1970 წლიდან, „ქართველთა და ბერძენთა მეგობრობის მუზეუმი" იყო განთავსებული. მუზეუმის პირველი და უკანასკნელი დირექტორი, გახსნიდან 1980-იანი წლების შუა ხანებამდე, ქსანდოპულო ხრისტო არხილის ძე გახლდათ, რომელიც 1957 წელს არის დაბადებული. მას უმაღლესი განათლება მოსკოვში ჰქონდა მიღებული და ბერძნული და რუსული ენების მასწავლებელი იყო. 1990-იან წლებში იგი სხვა ბერძნული ოჯახის მსგავსად, საცხოვრებლად საბერძნეთში გადავიდა. თვითმხილველთა ინფორმაციით მუზეუმში იანკო ახობაძის გაკეთებული გემი – „არგო"; კვირიკეს ბერძნული თეატრის ისტორიისა და საქმიანობის ამსახველი ფოტომასალა; მეორე მსოფლიო ომის ვეტერანთა ფოტოები; ფიჭვნარში აღმოჩენილი კერამიკული ნაწარმი და სხვა მსგავსი ექსპონატები ინახებოდა.

XX საუკუნის 80-იანი წლებიდან ეთნო-რელიგიური თემების გამოღვიძების პერიოდი იწყება, რაც კიდევ უფრო თვალშისაცემი საბჭოთა კავშირის დაშლის პერიოდიდან გახდა. საერთოდ, საქართველოში, კერძოდ, აჭარაში პოსტსაბჭოთა პერიოდში ქართული და ბერძნული მართლმადიდებლური ეკლესიების გვერდით მუსლიმანური სამლოცველოების რაოდენობაც მატულობს, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ადგილობრივი მოსახლეობის მხრიდან, ძირითად შტრიხებში, სხვადასხვა ეთნიკური და კონფესიური ჯგუფების რელიგიური შეხედულებებისადმი ტოლერანტული განწყობა იგრძნობა. ამის ხაზგასმა საჭიროა იმის გამოც, რომ აჭარის მოსახლეობა მულტიეთნიკურია და რელიგიურადაც მრავალფეროვანია, განსაკუთრებით, ქალაქური ტიპის დასახლებები. ურთიერთაანარსებობის ისტორიულად ჩამოყალიბებული მოდელის ანალიზი კი ეთნოკონფესიური პარადიგმის უკეთ გაგებისათვის შესაძლებე-

ლი კონფლიქტური საზოგადოების წარმოქმნის პირობებში უაღრესად ფასეულია. არაერთი ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენელი ისტორიულ სამშობლოს დაუბრუნდა ანდა მსოფლიოს განვითარებულ ქვეყნებში გადასახლდა, თუმცა ამ ტიპის მიგრაციები განპირობებული იყო არა ადგილობრივთა ეროვნული ცნობიერების – ეთნიკური თვითშეგნებისა თუ საქართველოში ნაციონალური სახელმწიფოს აღდგენის სურვილით, ადგილობრივი მოსახლეობისა და ხელისუფლების მხრიდან რელიგიურ და ნაციონალურ უმცირესობებზე, ზოგ შემთხვევაში დისკრიმინაციული მიდგომით, არამედ იმით, რომ საბჭოეთის დაშლის შემდეგ საქართველოში ეთნიკური უმცირესობები ქვეყნიდან გასვლის პოლიტიკური და უფლებრივი შეზღუდვებისაგან განთავისუფლდა. ისინი ტოვებდნენ საქართველოს, იმის გამოც, რომ ქვეყანაში ეკონომიკური მდგომარეობა თანმიმდევრულად უარესდებოდა. ამან სხვა ქვეყნებში უკეთესი ცხოვრების მაძიებელთა დიდი ტალღა წარმოქმნა, რაც სხვათაშორის შემდეგ ათეულათასობით ქართველსაც შეეხო *[Мгеладзе, 1992: 1-6; შდრ.: Мгеладзе, 1994: 12-15]*. ამასთანავე პონტოელ ბერძნეთა საბერძნეთის თუ სხვა მიმართულებით უკუმიგრაციასაც აღნიშნულმა გარემოებებმა შეუწყო ხელი.

XX საუკუნის 80-იან წლებში ბერძნებმაც მიიღეს უმაღლესი ეშელონებიდან ეკლესიის გახსნის ნებართვა. კვირიკეში 1980-იანი წლების ბოლოს რელიგიური საბჭო ჩამოყალიბდა, რომელიც ორგანიზებას უწევდა ბერძნული ეკლესიების რესტავრაციასა და ამოქმედებას. თავდაპირველად რელიგიურ საბჭოს ხელმძღვანელობდნენ ძმები – ხრისტო და გიორგი იოსიფიდები. შემდგომ ფიოდორ ჩილინგარიდი, ხოლო მის შემდგომ ეფრემ ჩილინგარიდი. იგი 1990-იან წლებში საცხოვრებლად საბერძნეთში გადავიდა. ამჟამად ფიოდორი 100 წელს მიღწეული ბერძენია საქართველოდან.

1990-1991 წლებში წმინდა ელენესა და კონსტანტინეს ეკლესიის რესტავრაცია იწყება. ამ დროისათვის ბერძენთა რელიგიური საბჭოს მიშა ფუტურიდი ხელმძღვანელობდა. მოადგილე ვასილი მავროპულო იყო, რომელიც იმავდროულად სოფლის ადმინისტრაციული წინამძღოლიც იყო. საბჭოს წევრები იყვნენ: გიორგი ჩილინგარიდი, ივანე ჩილინგარიდი, ფიოდორე ჩილინგარიდი, ივანე სელვიდი, ზახარ პაპანდოპულო, გიორგი პოლიხრონიდი. 1990-იანი წლების ბოლოდან მიშა ფუტურიდი, ეკონომოსის სტატუსით, ეკლესიას ზედამხედველობას უწევს. მიუხედავად იმისა, რომ მისი ოჯახი დღეისათვის საბერძნეთში ცხოვრობს, მან არ დატოვა საქართველო, ბერძნული საეკლესიო სიწმინდეები და დღემდე, სხვა თანამემამულეებთან ერთად, გულმოდგინედ უვლის მათ, ამასთანავე, მიშა ფუტურიდი და ვასილი მავროპულო ბევრ საინტერესო გადმოცემას ინახავენ არა მხოლოდ სოფელ კვირიკეს, არამედ,

ზოგადად, პონტოელი ბერძნებისა და მათი ეკლესიების შესახებ აჭარაში.

იმ პერიოდში, როცა წმინდა კონსტანტინესა და ელენეს ეკლესიაში მუზეუმი იყო განთავსებული, ეკლესიის შენობას და ეზოს არისტა ჩაკალიდი, მეუღლესთან – რიცასთან ერთად უვლიდა. ეკლესიის კედლების გასწვრივ ყვავილების გაზონი მათ მიერ იყო გაშენებული. ეკლესიის რეკონსტრუქციის დროს, იმ მიზნით, რომ ზედმეტი წყლისაგან შენობის საძირკველი დაცული ყოფილიყო, გაზონის ადგილზე, კედლების ირგვლივ, ბეტონის გამაგრება მოეწყო. იგი ეკლესიის საერთო, გარეგნულ იერს არ არღვევს, პირიქით, შენობას ორიგინალურად ერწყმის და ფართო საძირკვლის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ეკლესიის ეზოც მოასფალტებულია, რათა, როგორც აღინიშნა, დაცული ყოფილიყო საძირკველი ზედმეტი წყლისაგან.

ზედა კვირიკეს წმინდა კონსტანტინესა და ელენეს ეკლესის სიგრძე 18,50 მეტრია, სიგანე 9,65, ხოლო სიმაღლე 16 მეტრი. ეკლესიის სახურავი ჯვარგუმბათოვანია, გუმბათის დასასრულს ჯვარია აღმართული. საკუთრივ ეკლესია გეგმაზე მართკუთხა ფორმისაა (13.50x9,65 მეტრი), ხოლო საკურთხეველი – ოვალური, ერთმანეთთან დაკავშირებული სამი ნახევარკალის ფორმისა. აჭარაში თითქმის ყველა ბერძნული ეკლესიის საკურთხეველი ანალოგიური ფორმისაა. ეს ფორმა დამახასიათებელია ჯვრის აგებულებაშიც, კერძოდ, არა მხოლოდ გუმბათზე აღმართული ჯვარი, არამედ საფლავებზე დადგმული თუ საფლავის ქვაზე დახატული ჯვრებიც ანალოგიურადაა შემკული. ეკლესიის ინტერიერში მრგვალი განივკვეთის ფორმის ოთხი ბოძია აღმართული, რომლებსაც გვირგვინი ეყრდნობა.

ეკლესია გათლილი ქვებითაა ნაგები. შენობის კუთხეები კარგად დამუშავებული და გონიოში გამოყვანილი მასიური კვადრებითაა ნაშენი. მათი ზომა დაახლოებით 58-65 სანტიმეტრს შორის მერყეობს. ამგვარად შექმნილია ერთგვარი „სვეტები” რომლებიც მშენებლობის პროცესში, გარკვეულწილად, სიზუსტის დაცვისათვისაც გამოიყენებოდა. კედლის აგების ეს წესი, ძირითადად, შენობის მდგრადობას განაპირობებდა. ამგვარი „სვეტები” კედლის საერთო დონიდან დაახლოებით 4-6 სანტიმეტრით გამოწეულია, რაც ეკლესიის კედლებს ესთეტიურ სილამაზესაც ანიჭებს. უმეტესწილად კედლების ძირითადი ნაწილი უსწორმასწორო ქვებითაა ნაშენი, რომელთა ზედაპირი, ის რაც თვალს, ხვდება, დამუშავებულია. ეკლესიის კედლის სისქე ერთ მეტრს აღწევს. ვიზუალური დაკვირვებით კედლები ცემენტნარევი სილითა და კირხსნარითაა ნაშენი. რესტავრაციის დროს კედლის წყობაში არსებული სიცარიელეები სილა-ცემენტის ხსნარითაა ამოვსებული ისე, რომ ქვების

საერთო ფორმა შენარჩუნებულია. ინტერიერის კედლები ბათქაშითაა დაფარული.

წმინდა კონსტანტინესა და ელენეს ეკლესიას განსაკუთრებულ სილამაზეს სარკმლები ანიჭებს. ესაა დაახლოებით 3,5 მეტრი სიმაღლის და 0,70 მეტრი სიგანის ორიგინალურად მოხატული მინა, რომელსაც გარედან, ასევე, ორიგინალურად ორნამენტირებული რკინის გისოსები იფარავს. სარკმლებს ირგვლივ 0,15 მ სიფართის კარნიზი შემოუყვება, რომელიც კედლის საერთო დონიდან 4-5 სანტიმეტრით გამოწეულია, რამდენადაც კედლის სისქე, როგორც აღინიშნა, 1 მეტრია. სარკმლები შიგნით ფართოვდება და ინტერიერში მისი სიგანე 1,20 მეტრს აღწევს. ამ წესით ინტერიერში დღის სინათლის მაქსიმალური შეღწევადობაა მიღწეული. სარკმლის მსგავსი ფორმით გადაწყვეტა ესთეტიკური თვალსაზრისითაც გამართლებულია.

2014 წელს, მიწისძვრის დროს გუმბათზე დადგმული ჯვრის სამაგრი მავთულები გაწყდა და ჯვარი წაიქცა. გარდა ამისა ერთმანეთს საკურთხევლისა და ეკლესიის კედლებიც დაშორდა, ანუ კედლებს ბზარი გაუჩნდა. ჯვრის აღდგენა საბერძნეთიდან, ქალაქ ქსანფიდან ჩამოსულმა თანამემამულეებმა ითავეს. ისინი კვირიკელი ბერძნების შთამომავლები არიან, რომლებიც პერიოდულად, განსაკუთრებით, დღესასწაულებზე ჩამოდიან. მათ თავიანთი შესაძლებლობით დაამზადებინეს ქალაქ ქსანფში ჯვარი, ჩამოიტანეს და ეკლესიას გუმბათზე დაადგეს. 2015 წლის 26-27 აგვისტოს – მარიამობის დღესასწაულისათვის ეკლესიის გუმბათზე ახალი ჯვარი იყო დადგმული. ჯვრის აღმართვას რიგი სირთულეები ახლდა, რის გამოც ჯვარი ერთმანეთზე გადაბმული კიბეებით, ხელით აიტანეს და აღმართეს. საბედნიეროდ ძველი ჯვრის ჩამოხსნა-ჩამოტანაც და ახლის ატანა-აღმართვაც მშვიდობიანად, ტრაგედიის გარეშე დასრულდა.

სოფლების – ზედა კვირიკესა და დაგვის ბერძნულ ეკლესიებთან დაკავშირებულია **სტავროპოტა**'მოს რიტუალი. **სტავროპოტა** ბერძნულად „ჯვრის წყალს" ნიშნავს და 19 იანვარს – ნათლისღებას ტარდებოდა. წირვის დასრულების შემდგომ, მღვდელი ჯვრისა და მრევლის თანხლებით მდინარისაკენ ფეხით მიემართებოდა. მღვდელი ჯვარს მდინარის ღრმა ადგილში ჩააგდებდა და ვინც მის პოვნასა და ამოღებას შესძლებდა, ხალხური გადმოცემით, იგი ვაჟკაცად ითვლებოდა. იმ ტბის სიღრმე, სადაც მღვდელი ჯვარს გაიქნევდა, როგორც ხანდაზმულები მოგვითხრობენ, ექვსი არშინი იყო. ეს ჯვარი ცენტრალური „დიდი ეკლესიიდან" – წმინდა ელენესა და კონსტანტინეს ეკლესიიდან გამოჰქონდათ. **სტავროპოტა**'მოს რიტუალი „კომუნისტებამდე", დაახლოებით XX საუკუნის 20-იან წლებამდე სრულდებოდა. დღეისათვის ხალხურ მეხ-

სიერებაში არაა შემონახული კონკრეტულად კვირიკეში ბოლოს თუ როდის ჩატარდა აღნიშნული რიტუალი.

ეკლესიის ეზოში, შესასვლელთან ახლოს მდებარეობს „წმინდა წყალი“, წყარო, რომელიც „წმინდა ქვიდან“ ამოდის. წყალი ყოველთვის ინარჩუნებს ერთ დონეს, ანუ აუზი ბოლომდე არ ივსება. პონტოელი ბერძნები ამ წყალს **აიაზმონ**'ს ეძახიან ***[მგელაძე, ტუნაძე, სეედ, 2015]***. საინტერესოა, რომ ლაზებშიც, სადაც ეკლესიებთან ერთად თავად ქრისტიანულმა აღმსარებლობამ და ქრისტიანობასთან დაკავშირებულმა ხალხურმა ჩვეულებებმა მნიშვნელობა დაკარგა და მივიწყებას მიეცა, მაინც ბევრი რამ ისლამურ გარემოცვაშიც კარგად შემოინახა, განსაკუთრებით, პონტოელ ბერძნებში **სტავროპოტა**'ს სახელწოდებით ცნობილი რიტული, რომელსაც ლაზები **ხაჩის სუ**'ს – „ჯვრის წვიმას“ უწოდებდნენ და რომელსაც 19 იანვარს (ძველი სტილით 6 იანვარს), ნათლისღებისას, წვიმის დროს ასრულებდნენ ***[დაწვრ. იხ.: მგელაძე, 2015: 159]***. აქ მკაფიოდ იკვეთება ქართველურის ერთ-ერთი უძველესი ტომობრივი შტოს – ლაზებისა და პონტოელი ბერძნების, ერთ დროს ბიზანტიის იმპერიის ფარგლებში თანაცხოვრების საფუძველზე მათი კულტურული ურთიერთგავლენების კვალი.

ზედა კვირიკეს აღნიშნულ ეკლესიაში ყოველწლიურად – 3 ივნისს აღინიშნება წმიდა ელენესა და კონსტანტინეს ხსენების დღე. ამ დღეს კვირიკეში იკრიბებიან აჭარაში მცხოვრები ბერძნები და რელიგიურ დღესასწაულს ერთად აღნიშნავენ.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ლეკვეიშვილი, 2001: – ლეკვეიშვილი ს., მოქმედი მართლმადიდებლური ტაძრები აჭარაში, ბათუმი.

მგელაძე, 2015: **–** სარფი, კოლექტიური მონოგრაია, თანაავტორი მგელაძე ნ., ბათუმი.

მგელაძე, ტუნაძე, სეედ, 2015: – მგელაძე ნ., ტუნაძე თ საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, სოფელი კვირიკე, მთხრობელები: მ. ფუტურიდი, ვ. მავროპულო..

ქობულეთის... 2015: – ქობულეთის ეკლესია-მონასტრები, ბათუმი.

Мгеладзе, 1992: – Н. В. Мгеладзе. Аджарцы и ингилойцы: историко-этнографические группы грузинского народа. – «Расы и народы», XII, Москва, 1992

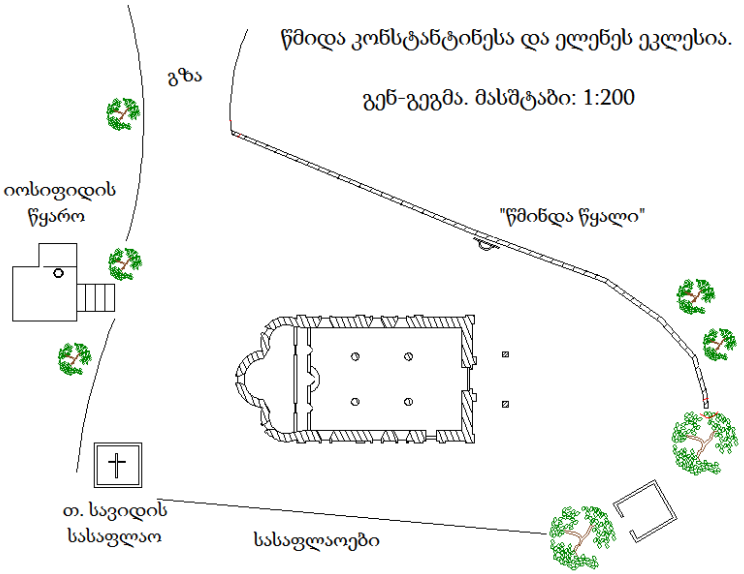
Mgeladze, 1994: – Nugzar Mgeladze. Ajarians.-“Enciclopedia of World Cultures”, Volume VI, Rassia and Eurasia – China (Paul Fridrich and Norma Dimond – Volume Editors), C. R. Hall Co. Docton, Massachusetts.

(Batumi, Georgia)

Kvirike Church Named After Saints Constantine and Helena

Summary

Kvirike Chuch named after Saints Constantine and Helena is located in the village of Kvirike, Municipality of Kobuleti. It was built at the beginning of the 20th century by Greeks who settled in the village of Kvirike in 1860-1870. This article deals with the history of the church and other related issues.



მერაბ მეგრელიშვილი
(ბათუმი, საქართველო)

ბათუმის ვაჭთა გიმნაზიის მიქაელ მთავარანგელოზის ეკლესია

1893 წელს, ბათუმის თვითმმართველობის წევრი მჭედლიძე თავის წერილში ასაბუთებდა ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიის გახსნის აუცილებლობას, რომელიც მოემსახურებოდა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს რეგიონის მოსახლეობის ცოდნისა და რწმენის განვითარების საქმეს. ამ დროს კავკასიის შავი ზღვის სანაპიროზე გიმნაზია მხოლოდ ქალაქ ნოვოროსიისკში არსებობდა. დიდი შრომისა და ბრძოლის ფასად მჭედლიძის იდეა სისრულეში მოიყვანა ქალაქის თავმა ლუკა ასათიანმა. გიმნაზიის შენობის პროექტში, მეორე სართულზე (დღევანდელი შოთა რუსთაველის უნივერსიტეტის შენობა, ქართველოლოგიის კაბინეტი) გათვალისწინებული იყო დარბაზული ტიპის გუმბათოვანი ეკლესიის მშენებლობა. ახლახან გამოცემულ აჭარის ენციკლოპედიის ცნობარში აღნიშნულია, რომ ქალაქის ბიუჯეტიდან ვაჟთა გიმნაზიის მთავარი კორპუსის და ეკლესიის ასაგებად დაიხარჯა 179 ათასი მანეთი ***[კომახიძე, 2011: 15]***. ვაჟთა გიმნაზიის შენობის პროექტში მითითებული ღირებულება შეადგენს 197 ათას მანეთს ***[ასსცსა, ფ. ი-10, ან. 1, ს. 58, ფურ. 14]***.

1904 წლის 14 ნოემბერს გურია-სამეგრელოს ეპარქიის ეპისკოპოსს დიმიტრის მიერ კურთხეულ იქნა ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიის მიქაელ მთავარანგელოზის სახელობის ეკლესია. 2 წლის განმავლობაში მიმდინარეობდა ეკლესიის მოხატვა ბორისოვის მიერ. გიმნაზიის ეკლესიას 3520 მანეთის ღირებულების საეკლესიო ინვენტარი საჩუქრად გადასცა მეწარმემ უვერჟეევმა. მანვე გიმნაზიას შესწირა 450 მანეთის ღირებულების ჭაღი. ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიის საპატიო წევრმა სერგი ივანეს ძე ილოვაისკიმ ეკლესიას გადასცა 300 მანეთი ღირებულების საკურთხევლის ხატი „იესოს ლოცვა გეთსამანიის ბაღში“ ***[ასსცსა, ფ. ი-10, ან. 1, ს. 41, ფურ. 10-12]***.

ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიის მიქაელ მთავარანგელოზის ეკლესიის კურთხევას ესწრებოდა კავკასიის სასწავლო ოლქის წინამძღვარი მიხეილ რომულის ძე ზავაცკოი. ეკლესიის მესვეურნი დიდ მზრუნველობას იჩენდნენ თავისი მრევლის მიმართ. ეს კარგად ჩანს მათი თვითმმართველობისადმი გაგზავნილი წერილიდან, რომელშიც მოითხოვენ ქვის ფილების ნაცვლად ეკლესიის იატაკის მოპირკეთებას ხის მასალით, რადგან ლოცვის დროს მრევლს საათობით უწევდა ფეხზე დგომა.

1899 წელს ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიის მიქაელ მთავარანგელოზის ეკლესიას ხშირად სტუმრობდა და წირვა-ლოცვას ასრულებდა გურია-სამეგრელოს ეპარქიის ეპისკოპოსი ალექსანდრე ოქროპირიძე, ხოლო 1903 წლიდან კი საქართველოს ეგზარქოსი, ქართლისა და კახეთის არქიეპისკოპოსი ალექსი.

1913 წელს იესო ქრისტეს აღდგომის დღესასწაულზე გიმნაზიის ეკლესიას ესტუმრა და საჩუქრები გადასცა კავკასიის მეფისნაცვლის მეუღლემ გრაფინია ე. ა. ვორონცოვა-დაშკოვამ და გურია-სამეგრელოს ეპარქიის ეპისკოპოსმა ლეონიდემ ***[ასსცსა, ფ. ი-10, ან. 1, ს. 41, ფურ. 75].***

ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიის მიქაელ მთავარანგელოზის ეკლესიას გააჩნდა მდიდარი ბიბლიოთეკა. ფილარეტის სახელმძღვანელოს მიხედვით, ვაჟთა გიმნაზიის მეოთხე კლასში, კვირაში 2 საათი ეთმობოდა საღვთო სჯულის სწავლებას. ასევე ვაჟთა გიმნაზიაში ასწავლიდნენ კატეხიზმს, მცნებას რელიგიის შესახებ, რწმენის სიმბოლოებს, სმირნოვის სახელმძღვანელოს მიხედვით ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიას ***[ასსცსა, ფ. ი-10, ან. 1, ს. 84, ფურ. 5].***

გახსნის დღიდან ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიაში ისწავლებოდა ქართული ენა ქართველი ბავშვებისთვის, მაგრამ 1903 წლის 12 მარტს გიმნაზიის აკადემიური საბჭოს გადაწყვეტილების საფუძველზე თავისუფალი საათების უკმარისობის და ახალი პროგრამების მიღების მიზეზით შეამცირეს ქართული ენის სწავლება. 1905 წლის 12 ნოემბერს ვაჟთა გიმნაზიის მოსწავლეთა მშობლებმა მოითხოვეს ქართული ენის სწავლების აღდგენა და მასთან ერთად სომხური და ბერძნული ენების სწავლების შემოღება. 1912 წლის ნოემბრიდან ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიაში დაფუძნდა ადგილობრივი მაცხოვრებლების ენების სწავლება („туземных языков“), ასევე დაწესდა კათოლიკური, მუსლიმანური და ებრაული რელიგიური აღმსარებლობის გაკვეთილები ***[ასსცსა, ფ. ი-10, ან. 1, ს. 41, ფურ. 68.*** საღვთო სჯულს ასწავლიდა პატრი გაბრიელ ასლანიშვილი, პროტესტანტულს ა. ბენგოფი, მუსლიმანურს ხუსეინ ეფენდი ალიოღლი, იუდაიზმს გ. მ. რადოვილსკი.

1918 წელს, თურქების მიერ ბათუმის ოკუპაციის დროს დარბეული იქნა ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიის შენობა, განადგურებული და გაძარცვული იქნა სასწავლო სამეცნიერო ბიბლიოთეკა და ეკლესია. ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიის შენობაში თვეების განმავლობაში ცხოვრობდნენ თურქი ოფიცრები. გიმნაზიის ბიბლიოთეკიდან გატანილი წიგნები ბაზრობაზე იყიდებოდა. ბიბლიოთეკაში თურქების შემოსვლამდე აღრიცხვაზე იყო თერთმეტი ათასი წიგნი, ხოლო თურქების წასვლის შემდეგ ბიბლიოთეკაში დარჩა 5300 წიგნი. გიმნაზიის შენობიდან, ფიზიკის, ქიმიის და სხვა კაბინეტ-ლაბორა-

ტორიებიდან თურქების მიერ გატანილი იქნა ავეჯიც. ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიის დირექტორის სახელზე დაწერილ ანგარიშში დეტალურადაა აღწერილი გიმნაზიის შენობიდან გატანილი ძვირფასი ნაკეთობანი. მათ შორის აღსანიშნავია ფიზიკის და ქიმიის კაბინეტ-ლაბორატორიიდან 337.400 მანეთის ღირებულების სასწავლო ხელსაწყოები, ასევე უძველესი ისტორიული რუქები, მსოფლიო ლიტერატურის შედევრები, ფერწერული ტილოები, ძვირფასი ლექსიკონები და ენციკლოპედიები. გაიძარცვა ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიაში არსებული ეკლესია. თურქებმა ეკლესიას ჩამოხსნეს ზარი, გაიტაცეს ოქროს ჯვრები, ხატები, ოქროს სასანთლეები, მოქარგული ნოხები ა.შ. ***[ასსცსა, ფ. ი-10, ან. 1, ს. 58, ფურ. 21].***

დანართის სახით წარმოგიდგენთ აჭარის ცენტრალურ სახელმწიფო არქივში დაცულ დოკუმენტებს, რომელშიც ასახულია ვაჟთა გიმნაზიის შენობის პროექტი და თურქების მიერ ბათუმის ვაჟთა გიმნაზიის მიქაელ მთავარანგელოზის ეკლესიისთვის მიყენებული ზარალის ოდენობა.

გამოყენებული წყაროები:

ასსცსა, ფ. ი-10, ან. 1, ს. 41 (ს. 58; ს. 84) – აჭარის საარქივო სამართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი ი-10, ანაწერი 1, საქმე №41, №58, №84.

კომახიძე, 2011: – კომახიძე თ,. აჭარის ენციკლოპედიური ცნობარი, ბათუმი.

Merab Megrelishvili
(Batumi, Georgia)

Archangel Michael's Church at Boys' Gymnasium of Batumi

Summary

The present article deals with the brief history of Archangel Michael's Church at Boys' Gymnasium of Batumi on the basis of the archival documentary materials, as well as it is discussed here the amount of damage inferred to the church by the Turks in 1918.

დანართი 1.

Извлеченіе изъ проэкта и смѣты

по постройкѣ новыхъ и приспособленій существующихъ зданій для Батумской гимназіи.

Въ настоящее время постройка гимназіи предполагается въ слѣдующемъ видѣ, одобренномъ какъ думской строительной коммиссіею, такъ и комитетомъ гимназіи:

а) **Главный корпусъ**: собственно гимназія съ параллельными классами и пансіономъ.

б) **Квартирный флигель** съ квартирами директору и инспектору.

в) **Служебный флигель**(приспособленное нынѣшнее временное зданіе гимназіи): 5 квартиръ помощникамъ классныхъ наставниковъ, письмоводителю и эконому, помѣщеніе прислуги, повара и прачки, прачешная и мастерскія гимназіи.

г) **Лазаретъ пансіона** (въ домѣ Лутовинова).

Главный корпусъ заключаетъ въ себѣ

нижній этажъ:

вестибюль	кв. саж. —	$32_{,18}$
гимнастич. залъ	—	$55_{,00}$
8 классовъ	—	$102_{,00}$
канцелярія	—	$11_{,02}$
пріемная	—	$8_{,05}$
кабинетъ директора	—	$11_{,02}$
учительская	—	$16_{,10}$
рекреац. корридоры	—	$88_{,00}$

верхній этажъ:

церковь	—	$41_{,78}$
актовый залъ	—	$55_{,00}$
8 классовъ	—	$104_{,64}$
рисовальный классъ		$11_{,34}$
физическій каб.	—	$11_{,16}$
лабораторія	—	$8_{,33}$
библіотека	—	$16_{,27}$
рекреаціон. корр.	—	$88_{,00}$

А всего, кромѣ умывальныхъ, отхожихъ мѣстъ, лѣстницъ — — $660_{,79}$ кв. саж.

Пансіонъ (въ главномъ корпусѣ).

Спальни	—	$89_{,30}$
Столовая	—	$44_{,65}$
Репетиц. залъ	—	$44_{,65}$
Кухня и буфетъ	—	$16_{,28}$
Баня	—	$12_{,76}$
Гардеробныя	—	$20_{,30}$
Умывальная	—	$7_{,17}$

А всего, кромѣ лѣстницъ отхожихъ мѣстъ, и прох. корридор. $234_{,77}$ кв. саж.

Главный корпусъ по вновь составленной смѣтѣ обойдется 186.000 рублей. Въ эту сумму вошли:

планировка всего гимназич. участка и ограда
наемъ десятниковъ на всю работу.
техническій подрядъ за работой.
вознагражденіе за передѣлку проекта и составленіе смѣты.

დანართი 2.

Kars

Свѣдѣнія объ убыткахъ причиненныхъ турками по домовой церкви Батумской мужской гимназіи.

Похищены слѣдующіе предметы:

1/	75 электрическихъ лампочекъ маленькихъ, 30 среднихъ и 12 большихъ,вывинчены патроны для лампочекъ и попорчены провода	3000 р.
2/	малая напрестольная плащаница	600 р.
3/	Жертвенникъ	200 р.
4/	панихидный столикъ	150 р.
5/	Лжица и звѣздица	300 р.
6/	Завѣса для царскихъ врать шелковая	800 р.
7/	3 шелковыхъ красныхъ платка	300 р.
8/	2 шелковыхъ подризника	800 р.
9/	Траурное облаченіе бархатное на Жертвенникъ,аналой 3 такихъ же шелена	3000 р.
10/	Облаченіе на Жертвенникъ глазетовое желтое	800 р.
11/	ковры	3000 р.
12/	несколько нотныхъ книгъ	500 р.
13/	4 лампадокъ /стаканчиковъ/	400 р.
14/	Крестъ на иконостасѣ	100 р.
15/	Крестъ съ панихиднаго блюда	200 р.
16	/нѣкоторыя принадлежности облаченія /поручи,пояса,воздухи/	1000 р.
17/	2 иконы на царскихъ дверяхъ и 7 другихъ иконъ	1000 р.
18/	2 хоругви на полотнѣ съ шестами	1800 р.
19	Свѣчной ящикъ	1000 р.
7	Траурное бархатное облаченіе	2400 р.
/	Бѣлое глазетовое облаченіе на Жертвенникъ	1200 р.
/	2 [illegible]та съ металическихъ хоругвей	900 р.
	и т о г о	22850 р.

Съ подлинн. Верно Письмоводитель Чумичев

ქრისტინე მეძველია
(ქუთაისი, საქართველო)

ყვავილთა სიმბოლიკის ქრისტიანული გაგება ქართულ რომანტიზმში ალექსანდრე ჭავჭავაძისა და ვახტანგ ორბელიანის შემოქმედების მიხედვით

ქართულ ლიტერატურაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქრისტიანული საკითხების გააზრებას, რომელიც მსოფლიო კულტურის განუყოფელი ნაწილია და ამავდროულად, იმ დოგმატური ჩარჩოების თავისებური ინტერპრეტაციას წარმოადგენს, რასაც მსოფლიო ქრისტიანულ მორალისტური ტენდენციები გვთავაზობს. ლიტერატურის კვლევისას საინტერესოა რამდენად მომწიფებულია შემოქმედი რელიგიურად, რამდენად საინტერესოდ აწვდის იგი მკითხველს თავის განცდებს, რას ეყრდნობა იგი ნაწარმოების სულისკვეთების გადმოცემისას და როგორია მისი მიდგომა, გახსნილობა, თავისებურება კონკრეტული საკითხის მიმართ. საინტერესოა როგორია პოეტის რწმენა, მორალურ ეთიკური ნორმები, როგორ ათავსებს იგი დოგმატურ ჩარჩოებს მხატვრულ ლიტერატურასთან და რაც ყველაზე მთავარია ჩვენთვის, ლიტერატურის ისტორიის მკვლევართათვის – რას გვაძლევს თავსებადობის შედეგი.

საკვლევ საკითთა შორის, ჩვენს ყურადღებას იქცევს, ყვავილთა სიმბოლიკის ქრისტიანული გაგება ქართულ რომანტიზმში ორი პოეტის, ადრეული და გვიანდელი ქართული რომანტიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენლების, ალექსანდრე ჭავჭავაძისა და ვახტანგ ორბელიანის შემოქმედება.

ვ. ორბელიანისა და ალ. ჭავჭავაძის შემოქმედებაში ყვავილების პოეტური გააზრება საზრდოობს ქრისტიანული სიმბოლიზმიდან. მიუხედავად იმისა, რომ ერთი მათგანი ადრეული, ხოლო მეორე გვიანდელი რომანტიზმის წარმომადგენელია, მათი მსოფლმხედველობა და სტილი სიმბოლოთა გააზრებისა იდენტურია. ყვავილები სამოთხის ნიშანია დედამიწაზე – წერდა წმ. იოანე კრონშტადელი *[კრონშტადელი, 1892: 109].* როგორც არქიმანდრიტი რაფაელი ამბობს: „სიმბოლოებს არ თხზავენ, მათ შესახებ არ თანხმდებიან, ისინი გამოცხადებებში ან მისტიურ ხილვებშია მოცემული“ *[არქიმანდრიტი რაფაელი, 1997: 42].*

შროშანი, ზამბახი, ვარდი, ყაყაჩო, იასამანი, ასკილი, მაყვალი, ნაძვი, აკაცია, ეკალი და სხვა, თავისებურ მნიშვნელოვან ასახვას ჰპოვებენ ქრისტიანულ სიმბოლიკაში. ყვავილების სიმბოლიკაში შროშანი და ზამბახი გვერდიგვერდ დგანან და იერარქიის მიხედვით, როგორც ქრისტიანობის ნიშან-თვისებანი და სიმბოლოები, ყველაზე მაღალ საფეხურზე არიან. შროშანი, როგორც სიწმინდის, უბიწოებისა და ქალწულობის სიმბოლო არის ღვთისმშობ-

ლის ყვავილი, თუმცა თავდაპირველად ქრისტიანულ სიმბოლიკაში იგი წარმოადგენდა უმთავრეს ატრიბუტს წმიდათა უმანკოებისა და უბიწოების აღსანიშნავად ***[ცოფკა, 1997: 274]***. უმნიშვნელოვანესი მოვლენა ღვთისმშობლის ცხოვრებაში, ხარება, პირდაპირ არის დაკავშირებული ამ ყვავილის პოეტურ გააზრებასთან. შროშანი უჭირავს ხელში მთავარანგელოზ გაბრიელს, რომელმაც ქალწულს ახარა მაცხოვრის სულიწმიდით ჩასახვა. უნდა აღინიშნოს რომ ყვავილები ძირითადად იმ ხატებზეა გამოსახული, რომლებიც განყოფის პერიოდს განეკუთნებიან, შროშანს ვხედავთ ღვთისმშობლის ხატზე, რომელიც „კეთილსურნელი ყვავილის“ ან „უჭკნობი ყვავილის“ სახელითაა ცნობილი, იგი სასწაულმოქმედია და დღეისათვის ინახება ვორონეჟის საკათედრო ტაძარში. ხატის ასლები მთელს მსოფლიოშია მიმობნეული და კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს სამოთხის სრულყოფილებას და ღვთისმშობელი დედის უბიწოებას.

ქრისტიანულ სიმბოლიკაში ხდებოდა მუდმივი ცვლა შროშანისა ზამბარით, როდესაც საჭირო იყო ხაზგასმულიყო ყოვლადწმინდა დედის ვარამი. შროშანი ერთ-ერთი პირველი ყვავილთაგანია, რომელიც გრძელი ზამთრის პერიოდის შემდეგ გაზაფხულს მოასწავებს. თავის ნაშრომში „ნიშნები და სიმბოლიკები ქრისტიანულ ხელოვნებაში“, ჯ. ფერგიუსონი წერს: „ზამბახი შროშანის სინონიმია, როგორც ღვთისმშობლის ყვავილი“ ***[ფერგიუსონი, 1961: 32]***. სულხან საბა ორბელიანის ლექსიკონში შროშანი და ზამბახი გაიგივებულია, ასევეა: „შროშანი არის მრავალფერი სურნელი ყვავილი, რომელ არს ზამბახი“ ***[ორბელიანი, 1993: 307]***. დიმიტრი მეფე თავის იამბიკოში ღვთისმშობელს „შვენიერ შროშანს“ უწოდებს: ღვთისმშობელი და ყოვლად პატიოსანი დედა, ქალწული, მშვენიერი შროშანი“ ***[კაკაბაძე, 1962: 142]***. ყვავილთა პოეტური ამეტყველება გვხვდება პირველ ყოვლისა „ქებათა-ქებაში“, საიდანაც შემდეგ საზრდოობს ბიბლიის ყველა წიგნი და საერთოდ ქრისტიანული ლიტერატურა. „ქებათა–ქება“ ერთგვარი საყრდენია ყვავილთა პოეტური ამეტყველებისათვის მსოფლიო ლიტერატურაში. რომანტიზმის ეპოქის მწერლობა ამჟღავნებს განსაკუთრებულ ლტოლვას ბიბლიური სახეებისადმი და ამავე ბიბლიიდან მომდინარე ყვავილთა პოეტური სიმბოლიკისადმი. „მე ყვავილი სავსე და შროშანი ღელეთა, ვითარცა შროშანი ეკალთა შინა ეგრეთ მოყუასი ჩემი შორის ასულთა“ ***[ბიბლია, 1989: 594]***. ვახტანგ ორბელიანის ლექსში „გალია“ შროშანი წარმოდგენილია არა როგორც ყვავილი, არამედ როგორც ჩიტი:

„ნუ დაატყვევებთ შროშანსა, ნუ ჩასვამთ გალიაშია,

ღმერთმა შეასხა მას ფრთები, ფრინავდეს, სტვენდეს ბაღშია“.

ლექსში „რაკი დადგება გაზაფხული“ პოეტი წერს:

„მაშინ იმედის იმ მშვენიერ დიდ დღესასწაულს,

თავზედ მოვივლებ და გავაფრენ შროშანს დამწყვდეულს“.

პირველ ლექსში პოეტი ამბობს, რომ „ბევრით სჯობია სიკვდილი, სიცოცხლეს გალიაშია“, მეორე ლექსში იგი უკვე შროშანის გათავისუფლებაზე საუბრობს, მაგრამ შროშანი (скворец ***[ჩუბინაშვილი, 1825: 106]***) ლექსში „რაკი დადგება გაზაფხული“, გვევლინება გაზაფხულთან, ანუ სიცოცხლის გაგრძელებასთან დაკავშირებულ ერთგვარ სიმბოლოდ. სწორედ გაზაფხულზე ხდება შროშანის გათავისუფლება. ტყვეობიდან გათავისუფლება ჩიტისა ორივე ლექსში სიმბოლურ ხასიათს ატარებს და უკავშირდება სამშობლოს გათავისუფლების იდეას, ამავე დროს შეიცავს ზოგადად სულიერი თავისუფლებისა და განახლების იდეასაც, როგორც შროშანი ხატწერაში.

ყვავილი შროშანი გაზაფხულისა და ბუნების კვდომიდან გაღვიძების და განახლების სიმბოლოა. ამ თვალსაზრისით იგი როგორც ძველ, ასევე, ახალი აღთქმის წიგნებში ფიგურირებს. ჩიტი, რომელსაც შროშანი ეწოდება ორბელიანის პოეზიაში, ისევე როგორც ბიბლიაში, განახლებისა და ახალი სიცოცხლის დაწყების სიმბოლიკას უკავშირდება. როგორც ჩანს, ჩიტის ეს სახელწოდება თავიდანვე დაკავშირებული იყო ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან, რომელიც გამომდინარეობს ყვავილი შროშანის ბიბლიური სიმბოლიკიდან. ჩიტის ეს სახელი, საფიქრებელია, რომ სწორედ ქრისტიანული სიმბოლიკიდან მოდის. წმიდა წერილში ვკითხულობთ, რომ უფალმა ქალაქთა შორის გამოარჩია იერუსალიმი, დედამიწის ტყეებიდან და მის ხეთა შორის გამოარჩია ვაზი, ხოლო ყვავილთა შორის მხოლოდ შროშანი გახადა ღირსი ყოფილიყო რჩეული ***[ბიბლია, 1989: 537]***. ვ. ორბელიანი შროშანს ბიბლიურ ამპლუაში ათავსებს, რითაც ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ ღმერთმა ყველაფერი თავისუფალი შექმნა ***[ბიბლია, 1989: 594: 13-14).*** თავისუფალ ნებაზეა დამყარებული მთელი ქრისტიანული რელიგია. თავისუფალი ნება იკვეთება როგორც ძველი, ასევე ახალი აღთქმის თითოეულ თავში.

ყვავილების დედოფლად მიღებულია ვარდი. ასეთი შეფასება მას პოეტმა საფომ მისცა. იგი ერთდროულად არის მოკრძალების, მიტევების, ღვთაებრივი სიყვარულის, წამების, გამარჯვების, წარმავლობის, აღდგომის, განახლების სიმბოლო. ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, ვარდი სიცოცხლის წარმავლობის, სამყაროს ცვალებადობის სიმბოლოდ გაიაზრება. ქრისტიანულ ლიტერატურაში ვარდი არის მაცხოვრის, ღვთისმშობლის, წმინდანთა სიმბოლო. უნდა აღინიშნოს, რომ ვარდი ადრექრისტიანულ ლიტერატურაში ამქვეყნიური სიხარულის, მშვენიერების, ცხოვრებით ტკბო-

ბის, სამიჯნურო ურთიერთდამოკიდებულების სიმბოლო იყო. წმიდა ამბროსი მედიოლანელის მოძღვრებით, სამოთხეში ვარდი უეკლო იყო, პირველი ადამიანების ცოდვითდაცემის შედეგად გახდა ვარდი ეკლიანი, რათა ეკალმა ადამიანს მოაგონოს მისი დაცემა, ცოდვიანობა; ვარდის სილამაზე და სურნელი, რაც მას სამოთხეში ჰქონდა, შეახსენებდა უცოდველ ყოფას, რომლის კვლავ მოპოვებას უნდა ეცადონ წუთისოფელში მყოფნი. წითელი ვარდი ქრისტეს ჯვარცმისას დაღვრილი სისხლის სიმბოლოდ გაიაზრება, ხოლო ეკლები და ეკლის გვირგვინი – მაცხოვრის ვნებისა. წითელი ვარდი წამების, ცოდვათაგან გათავისუფლების, განწმენდის, სულიერებისა და ღვთაებრივი მოკრძალების მოპოვების სიმბოლოა. ვარდის სხვა ნაწილებსაც და ფორმასაც აქვთ სიმბოლური მნიშვნელობები: მწვანე ფოთლები სიხარულსა და მომავლის იმედს, თვით ყვავილი – დიდებასა და წარმავლობა-ცვალებადობას მიუთითებენ; გაშლილი ვარდი მზის სიმბოლოა, ხოლო ვარდის გაშლის პერიოდი – გარდასახვის, გარდაქმნის, ახალ თვისებრიობაში გადასვლაა. ვარდის სურნელება და სილამაზე სამოთხის სრულყოფილებასა და ბრწყინვალებაზე მეტყველებს.

ვ. ორბელიანს თავის ლირიკაში ყვავილთა შორის ყველაზე ხშირად ვარდი აქვს გამოყენებული, მაგრამ პოეტი მას ბიბლიურ სიმბოლიკას არასდროს უახლოებს. ვ. ორბელიანის ვარდი შინაარსით და გამოყენების თავისებურებებით ახლოსაა ქართველი რომანტიკოსების მიერ დახატულ ვარდთან. პოეტის შემოქმედებაში ვარდი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დეტალია, ამ ყვავილთანაა დაკავშირებული ვ. ორბელიანის იმედი საქართველოს აღორძინებისა. ვ. ორბელიანის ლირიკაში ხშირად ვხვდებით „აყვავებულ ვარდს“. ლექსში „ბულბული“ პოეტი წერს: „ვარდი ჰყვაოდა ნაზად, ნარნარად“. ასეთივე ამპლუაშია ვარდი ლექსში „იმედი“ და ლექსში „რაკი დადგება გაზაფხული“. ვ. ორბელიანის პოეზიაში ყურადღებას იქცევს აგრეთვე „ედემის ვარდი“, რომელსაც პოეტი შედარებისთვის იყენებს. იგი ცდილობს ლექსის – „ქალი ის არის“ მოქმედი პირი შეამკოს და, ამავდროულად, მის ღირსეულ მორალურ-ზნეობრივ ხასიათს გაუსვას ხაზი:

„ვით ცის ლაჟვარდი, ედემის ვარდი,
ისე შვენოდა წმიდის შვენებით “ – წერს პოეტი

„ზეციური ვარდი, ყვავილი ხან მარიამის, ხან ქრისტესა და ანგელოზების სიმბოლოა ბიბლიაში, ჰიმნოგრაფიაში“ – წერს ლ. სორდია ***[სორდია, 1992: 28,153,156].*** შედარებისთვისაა ვარდი გამოყენებული ლექსში „ორი დახატული სახე“. ლექსში „ვის გინახავთ“, პოეტი კოლხიდას ვარდს ადარებს:

„იქ ყველანი ვარდს შვენებას სცილობენ
და ვით ვარდი, იმ ვარდებთან ბნელდება...

ვის გინახავთ ვარდის კონა კოლხიდა...“

ვარდი ალ. ჭავჭავაძის შემოქმედებაში უაღრესად მრავალფეროვნადაა გამოყენებული. ყველაზე ხშირად რომანტიკოსი პოეტი სწორედ ამ ყვავილს ანიჭებს უპირატესობას. ქალური სილამაზის, სინაზის გადმოსაცემად იგი ვარდის სილამაზეს და თვისებებს იყენებს, რაც არც თუ ისე იშვიათია ზოგადად რომანტიზმში და, რა თქმა უნდა, მსოფლიო რომანტიზმიდან გამომდინარე ქართულ რომანტიზმში, რომელიც თავისი ესთეტიკით, მორალურ-ზნეობრივი მსოფლმხედველობით, მსოფლიო შემოქმედებითი სულის განუყოფელი ნაწილია. ლექსებში „ედების კარი გაზაფხულსა“, „სიყვარულო ძალსა შენსა“, „შენს ღირსებასა ნატრულობენ“, „უწყალო სიყვარული“, „ვარდო კოკობო“, „ოჰ საყვარელო“, „ვარდის გაყრილსა“, „სულის ყვავილო“, სწორედ ასეთი დატვირთვა აქვს ვარდს, როგორც ღვთაებრივი სილამაზისა და სინაზის გამომხატველ ყვავილს.

ალეგორიული სახითაა ვარდი ლექსში „არვის ჰმართებს“. პოეტი წერს:

„არვის ჰმართებს მის ვარდისა მიხვედრა...
ბედმან იგი მე მხოლოსა მიხვედრა“...

ასეთივე დატვირთვა აქვს ვარდს ლექსებში „მაისის ვარდმან“, „შენ გეტრფი ვარდო“, „სიყვარულსა შეუპყრივარ“, „ვარდო რად ხარ თავდახრილი“ და მრავალი სხვა. ვ. ორბელიანისაგან განსხვავებით, ალ. ჭავჭავაძე ვარდს, ძირითადად, სამშობლოს მდგომარეობის გამომხატველ ალეგორიულ ფორმას არგებს, მაგრამ ამავდროულად არ უარყოფს ვარდის ბიბლიურ სიმბოლურ დატვირთვას, რაც პოეტის შემოქმედებაში ვარდის, როგორც სიწმინდის და სილამაზის გამომხატველი ყვავილის ამპლუას არ სცილდება. პირიქით, იგი ჯდება ჩარჩოებში, რომელიც ქრისტიანულ-მორალისტური ხედვისთვის და ტენდენციებისთვის ასე აქტუალური და მნიშვნელოვანია ქართულ რომანტიზმში.

ძველ აღთქმაში ვკითხულობთ: „აღვმსთოთ ვენაჰთა შინა ვიხილოთ უკეთუ აღყვავდა ვენაჰი, აღყვავდეს თუ ხილნი, აღყვავდეს თუ ვარდნი“ ***[ბიბლია, 1989: 602].*** მცენარეთა სამყაროდან ვ. ორბელიანის შემოქმედებაში აგრეთვე გვხვდება შამბი, ეკალი და მწარე ბალახი. პოეტი ლექსში „ორი შენობა“ წერს:

„იმის წიაღში ამოსულა მწარე ბალახში
შამბით და ეკლით მოცულია იმისი არე“.

ს.ს. ორბელიანის ქართულ ლექსიკონში ეკალი განმარტებულია, როგორც: „საჩხელეტელი შამბთა“ ***[ორბელიანი, 1993: 233],*** ხოლო შამბი კი როგოც „მაღალი და მსხვილი ბალახი“ ***[ორბელიანი, 1993: 278],*** ეკალი ბიბლიაში გვხვდება ჯვარცმის დროს: „და შეთხზეს გვრგვნი ეკალთაგან და დაადგეს თავსა მისსა და ლერ-

წამი მისცეს მარჯვენასა ჰელსა მისსა და მუჰლნი დაიდგნენ მის წინაშე, უმღერდეს მას და ეტყოდეს: გიხაროდენ მეუფეო ჰურიათაო“ *[ბიბლია, 1989: 988]*. რომანტიკოსები ხშირად იყენებენ მსოფლიო პოეზიაში ყველაზე პოპულარულ და განსაკუთრებით მნიშვნელოვან ყვავილებს, რომლებიც შეადგენენ სიმბოლურ და ალეგორიულ მნიშვნელობათა მთელ სისტემას, ქრისტიანულ, კერძოდ კი მართლმადიდებლურ კულტურაში. ეს უპირველეს ყოვლისა არის შროშანი, ვარდი, ყაყაჩო, აგრეთვე ისეთი მცენარეები როგორიცაა: იასამანი, აკაცია, ეკალი, შამბი, დაფნა, შოთხბი და სხვა.

ვ. ორბელიანის ყვავილთა გამა ბევრად უფრო მრავალფეროვანია და დატვირთულია ქრისტიანული სიმბოლიკით, ვიდრე ადრეული ქართული რომანტიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენლის ალ. ჭავჭავაძის შემოქმედებაში არსებული ყვავილთა ნაირსახეობა.

ყვავილთა სიმბოლიკა ქართულ რომანტიზმში სულით-ხორცამდე ქართული რომანტიკული პოეზიის განუყოფელი და მნიშვნელოვანი ნაწილია. სასულიერო კუთხით აღნიშნული საკითხების კვლევა ბოლო ხანებში უფრო აქტუალური გახდა, რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ქრისტიანულ-მორალისტური ტენდენციების სიღრმეს ქართულ ლიტერატურაში, კერძოდ კი ქართულ რომანტიზმში.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

არქიმანდრიტი რაფაელი, 1997: – არქიმანდრიტი რაფაელი, საუბრები მართლმადიდებლობაზე, ნაწ. 2, თბილისი.

ბიბლია, 1989: – **ბიბლია** (ძველი და ახალი აღთქმა) _ დაიბეჭდა უწმინდესი და უნეტარესის სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ლოცვა-კურთხევით.

კაკაბაძე, 1962: – კაკაბაძე მ., დავით აღმაშენებლისა და დემეტრე მეფის ლირიკა, ჟურნ. მნათობი, № 4.

კრონშტადელი, 1892: – Св. Иоан Кронштадский – псс Протоіерия И. Сергиева, С-П.

ორბელიანი, 1993: – ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, II, თბილისი.

სორდია, 1992: – სორდია ლ., უცნობი სფინქსი, სოხუმი.

ფერგიუსონი, 1961: – Ferguson G., Sings and symbols in Christian art, New-York.

ჩუბინაშვილი, 1812-1825: – ჩუბინაშვილი ნ., ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბილისი.

ცოფკა, 1997: – Цоффка В. В., Из поетики цветов, как знаков и символов Христианство; в книге: Русская литература XIX в. и Христианство. Москва.

Medzvelia Kristine
(Kutaisi, Georgia)

Christion Understanding of Flowers Symbology in Georgian Romanticism According to Aleksandre Chavchavadze and Vaxtang Orbeliani's Creative Works

Summary

In Georgian romanticism symbolic of flower is entirely unseperable part of poetry. According to the spiritual point of view researching issue is very important and actual nowadays. Its ones again highlight the importance of Christian moralistic tendencies in Georgian literature especially in the period of romanticism. The most important part in Georgian literature is taken by a realization of Christian issues. It is unseperable part of the world culture. Furthermore it represents the dogmatic framework of unusual interpretation. They are suggested by the tendencies of Christian moralism.

Among the issue of the research our attention in paid to the role of the Christian understanding connected with the symbol of flowers in the romanticism. Especially between two poets who are outstanding representatives of earlier and later period of Georgian romanticism. We are talking about Aleksandre Chavchavadze and Vakhtang Orbeliani.

If we compare Vakhtang Orbelianis works to Aleksande Chavchanidze's ones, his flowers do not accede the framework of Christian moralism and ethics. Orbeliani's flowers are much more colorful and full of Christianity symbols.

ჯემალ მიქელაძე
(ბათუმი, საქართველო)

უძველესი და უნიკალური სახლი სოფელ ჭინკაძეებში

სოფელი ჭინკაძეები მდებარეობს ქედისა და ხელვაჩაურის მუნიციპალიტეტთა საზღვარზე, აჭარისწყლის ცენტრალური გზიდან, მთა „სამშილვაკის“ მიმართულებით, 2,5 კილომეტრის დაცილებით.

სოფლის სახელწოდება „ჭინკაძეები“ ჭინკებთან ასოცირდება და ამასთან დაკავშირებით შესაბამისი გადმოცემაც არსებობს.

მაგ. სოფლისკენ თუ სოფლიდან, დამით თუ დღისით, გზაზე მიმავალ ადამიანებს არაერთხელ დაუფიქსირებიათ ტყიდან ქვების სროლა. შეშინებულებს უთქვამთ, ალბათ, ქვებს ჭინკები ისვრიან, თორემ, ამ გაუვალ ტყე-ღრეში ადამიანს რა ესაქმებაო. აქედან გამომდინარე, სოფელს სახელწოდება „ჭინკაძეები“, ამიტომ შეერქვაო. ამ ვერსიას, ჩვენი მოსაზრებით, აბათილებს ერთი ტოპონიმი „საჭინკურის წყარო“. იგი სოფლიდან ზევით, რამდენიმე ასეული მეტრითაა დაშორებული და მთა „სამშილვაკის“ მისასვლელთან მდებარეობს. იგი ძალიან ცივი და ამასთან სასიამოვნო დასალევია. მასზე ამბობენ, მსუბუქი დასალევი წყალიაო.

მოსახლეობა წყაროს წყლებს კარგად განარჩევს ერთმანეთისაგან როგორც ვარგისიანობით, ასევე, შერქმეული სახელებით. მაგ. საჭინკურის წყარო, ცივწყარო, რუს წყარო, იმამის წყარო და სხვ.

სოფლის სახელწოდება ხშირ შემთხვევაში ამათუიმ მდინარის, წყაროს წყლის, ღელისა თუ სხვათა სახელს უკავშირდება. მაგ. მდინარე აჭარისწყალს უკავშირდება სოფელი „აჭარისწყალი“. დოლოგანში მთიდან ორი მდინარე: ზედა ბზანა და ქვედა ბზანა ჩამოედინება და ერთმანეთისაგან კილომეტრზე მეტი დაშორებით აჭარისწყალს უერთდებიან. ადგილობრივი მოსახლეობა მათ ღელეებს უწოდებს. მაგ. ზედა ღელე და ქვედა ღელე. ორთავე ადგილას დასახლებული პუნქტებია და როცა ამათუიმ ღელის მიმართულებით მიდიან, იტყვიან: მივდივართ ზედა ღელეზე ან ქვედა ღელეზე.

სახელწოდება „თბილისი“ ხომ ლეგენდის მიხედვით აღმოჩენილ თბილ წყალთანაა დაკავშირებული. ამ შემთხვევაშიც, ვინაიდან არსებობს ტოპონიმი „საჭინკურის წყარო“, სოფლის სახელწოდება „ჭინკაძეებიც“ შეიძლება აქედან მოდიოდეს.

სოფელ ჭინკაძეებში ადამიანთა ცხოვრების კვალი უძველესი დროიდან დასტურდება, ამაზე მიუთითებს მოსახლეთა საკარმიდამოებში აღმოჩენილი ქვევრები და ქრისტიანობის დროინ-

დელი სამარხები, რომლებიც მუსლიმანური სამარხების გვერდითაა წარმოდგენილი.

ხანდაზმულთა გადმოცემებით, სოფ. ჭინკაძეებში ადრეული ხანიდან შემდეგი ძირითადი გვარები ცხოვრობდნენ: მიქელაძე, აბაშიძე, დიასამიძე, ნაკაშიძე, ოსანაძე, ჩიტაძე, თებიძე, ესებიძე, ცინცაძე და ლაზოღლი.

აქ ჩამოთვლილი გვარებიდან, მიქელაძე, აბაშიძე, დიასამიძე და ნაკაშიძე შეტანილია 2000 წელს პროფესორ ჯანბაკურ ბაქრაძის სახ. სამართლისა და ეკონომიკის ინსტიტუტის მიერ გამოცემულ თავადთა 58 გვარის ჩამონათვალში.

სოფ. ჭინკაძეებში მიქელაძეთა გვარი გამოირჩეოდა შრომისუნარიანობით, განათლებითა და დიდი შესაძლებლობებით, რაც მათ ვიზუალურ საქმიანობაშიც ნათლად აისახებოდა. ამ მხრივ ერთ-ერთი თვალსაჩინო გამოვლინებაა რთული კონსტრუქციით ნაშენი, ძვირადღირებული საცხოვრებელი ნაგებობანი. ასეთ რიცხვს მიეკუთვნება მემედ მიქელაძის საცხოვრებელი სახლი. იგი სოფლის თავში, მაღალი მთის ძირასაა აშენებული, რომელსაც ზემოდან წაბლის, წიფლის, ცხემლის, ნაძვისა და სხვა მცენარეთა საფარი ტყე აკრავს.

საცხოვრებელი სახლი ორსართულიანია, ოთხკუთხედი განზომილებით: სიგრძე 11.60 მ-ია, სიგანე 9,70 მ. პირველი სართული გათლილი ქვამასალითაა ნაშენი, მეორე სართული წაბლის ხემასალით *[ტაბ. 1].*

გადმოცემით, ს. ჭინკაძეების ჯამე და მ. მიქელაძის საცხოვრებელი სახლი ერთ წელში (1876 წ) აუშენებიათ. ჯამეში მასწავლებელი (ხოჯა) იყო დასიმ ეფენდი გვარელოღლი *[ახვლედიანი, 1943: 126] [ტაბ. 2].*

ცნობილია ისიც, რომ მ. მიქელაძის მამას, ოსმან მიქელაძეს, აღნიშნული სახლის მშენებლობა რომ დაუწყია, მოწვეული ლაზი ხელოსნები, მშენებლობის დაწუნების გამო, სამჯერ შეუცვლია.

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ მიქელაძეების საცხოვრებელ სახლებს საქონლის სადგომი – ახორი, პირველ სართულზე, როგორც ეს სოფლის სხვა სახლებისთვის იყო დამახასიათებელი, არ ჰქონიათ. იგი სახლიდან რამდენიმე მეტრის დაშორებით იდგა. მაგ. მ. მიქელაძის საქონლის სადგომი, ზევიდან დაშენებული ბეღლით, ეზოში მისასვლელთან დგას და საცხოვრებლიდან რამდენიმე მეტრითაა დაშორებული. რაც ჰიგიენურია და ადამიანის ჯანმრთელობისათვის მისაღები *[ტაბ. 3].*

სახლის პირველი სართულის მთლიანი ფართი სახელოსნო საქმეებისთვისაა გათვალისწინებული.

მ. მიქელაძე აქ აწარმოებდა ყოველგვარ სახელოსნო სამუშაოებს და ამზადებდა საოჯახო ჯამ-ჭურჭელს, სამშენებლო

ხელსაწყოებს, ავეჯს და სხვ. მის მიერ შესრულებული ნაკეთობები დიდ მოწონებას იმსახურებდა, რომელთა გარკვეული ნაწილი არაერთ ოჯახშია წარმოდგენილი. მის ოჯახშიცაა დაცული უნიკალური ნაკეთობები, რომლებიც მოკლე დროში ოჯახის სამუზეუმო ექსპონატები იქნება.

საყურადღებოა პირველი სართულის კედლების თავისებურება, რომელთა სამი კედელი გათლილი ქვა-მასალითაა ნაშენი, ერთი კედელი კი წაბლის ხე-მასალით. ქვის კედლების სისქე ერთმანეთისაგან განსხვავდება. მაგ. ჩრდილოეთის მხარის კედელი მასიურია. მისი სისქე 1,08 მ-ია, სიგრძე შიგა მხრიდან – 8,07 მ. ამ კედელში საკმაოდ დიდი ზომის ბუხარია გაკეთებული. მისი ღიობის სიგანე 1,64 მ-ია, სიმაღლე – 1,63 მ *[ტაბ. 4]*.

ჩრდილო-აღმოსავლეთის მხარის ქვის კედლის სისქე 96 სმ-ია, სიგრძე გარედა მხრიდან – 9,70 მ. ბუხრის მოპირდაპირე ქვის კედლის სისქე 67 სმ-ია, სიგრძე – 11,70 მ. წინა ფასადის მხრიდან კარისა და მის გვერდით არსებული ხის კონსტრუქცია ისეთივეა, როგორც უკანა ხედზეა წარმოდგენილი. ქვის კედელში ორი დისოსებიანი ფანჯარაა. პირველის სიგანე 93 სმ-ია, მეორესი – 82 სმ *[ტაბ. 1]*.

პირველი სართულის იატაკი მიწატკეპნილია. მასში, სამსამ ცალად და სამ მწკრივად დადებულ ქვებზე აღმართული, გაკუთხული ძელები, ჭერის კონსტრუქციის დამჭერ საშუალებას წარმოადგენს *[ტაბ. 4]*.

სამხრეთ მხარეზე, წაბლის ხე-მასალით ნაშენი კედელი, დაწყებული პირველი სართულიდან მეორე სართულის ჩათვლით, მთლიანად ოთხკუთხა უჯრედებადაა დაყოფილი და დეკორატიული იერსახის მატარებელია. ასეთი კონსტრუქციით ნაშენ კედელს დოლმიანს (ტოლმიანს) უწოდებენ *[ტაბ. 5; ტაბ. 6]*.

მეორე სართულის ოთახთა დაგეგმარება ისეთივეა, როგორიც ქვემო აჭარის საცხოვრებელი სახლებისათვისაა ნიშანდობლივი, მაგრამ მას აქვს თავისებური მონაცემებიც, რაც უფრო მისაღებს და მიმზიდველს ხდის მომხმარებლისათვის.

მეორე სართულზე ასასვლელი კიბიდან შესასვლელი პირველი ოთახი არის მისაღები, რომელსაც მუთვაღოდას ეძახიან. იგი ოთხთა შორის ყველაზე მეტად პრაქტიკული და ხელსაყრელია, აქვეა დიდი ბუხარი, გვერდითი სექვით[1] და ბოლოში დოლაბით დამ-

[1] სექვი – ნახევარი მეტრის სიმაღლეზე და კედლის გასწვრივ მთელ სიგრძეზე ფიცრებით შეჭედილი, დასაჯდომი ადგილი, რაზეც ხალიჩას, საქონლის ტყავს, ან ცხოველის (დათვის) ტყავს აფენდნენ.

თავრებული. სექვის მოპირდაპირე მხარეზე, ბუხრის გასწვრივ, არის აბანოს განყოფილება, რომელიც საჭირო დროს ბუხარში გაცხელებული წყლით არის უზრუნველყოფილი. აბანოს გააჩნია თავისი ტანსაცმლის გასახდელი სათავსი. აბანო ქვის კედლის ნაწილშია განთავსებული და გააჩნია ერთი კარი. გასახდელი განყოფილება კი ორფა კარითაა წარმოდგენილი, რომ მომხმარებელმა თავისუფლად იმოძრაოს. გასახდელის გასწვრივი ფართი კიბის უჯრედს უჭირავს. ამ კიბით ხდება ზამთრის პირობებში სართულთა შორის მოძრაობა-დაკავშირება. მისაღებ ოთახში სექვის მოპირდაპირედ დადგმული სამგანყოფილებიანი ტანსაცმლის კარადა მ. მიქელაძის ნახელავია. მისაღებ ოთახში ხდება სადილობა, ვახშმობა და ყველა საოჯახო საქმე ძირითადად, აქ სრულდება.

მისაღები ოთახი ცალფა კარებით დაკავშირებულია მოკლე და გამოჭრილ გრძელ დერეფანთან. გამჭოლი დერეფნიდან ხდება შიგა კიბით მოძრაობა. გამჭოლი დერეფანი მარჯვენა მხარეს უკავშირდება სასტუმრო ოთახს, მარცხენა მხრიდან კი საძინებელ დიდ ოთახს. დერეფნის ბოლოში, სახლის უკანა მხრიდან მოდგმული აივანია. აივნის სიგანე 1,75 მ-ია, სიგრძე – 3 მ. ასეთივე განზომილებაა მისაღებ ოთახთან მიდგმული ფასადის მხრის აივანიც, რომელზეც ხელსაბანია განთავსებული.

მოკლე დერეფანი გამჭოლად უკავშირდება სახლის მთელ სიგრძეზე არსებულ სამეჯლისო განყოფილებას და სამეჯლისო განყოფილებამდე არსებულ საძინებელ ოთახებს.

სამეჯლისო ოთახს წინა მხრიდან მთელ სიგრძეზე აქვს 7 ფანჯარა და შიგა მხრიდან ოთახებში სინათლის შესაღწევი ოთხი ფანჯარა. სამეჯლისო განყოფილებაში შესაძლებელია მრავალ სტუმართა მიღება-გამასპინძლება.

სახლის სახურავი ოთხქანობიანია, დახურული ღარიანი კრამიტით *[ტაბ. 4]*.

სახლის ეზო-მიდამოს შეფერდებას რელიეფის გამო, მცირე ფართობი უჭირავს. სამეურნეო ნაგებობებიდან აქ წარმოდგენილია ერთი სასიმინდე, ქვის საცეცხველთან ერთად, ერთი ბეღელი ქვეშ საქონლის სადგომითა და საპირფარეშოთი და ერთი წყლის ავზი *[ტაბ. 3]*. რაც შეეხება სათეს ფართობს – ბაღჩას, იგი მომცროა და მაქსიმალურადაა ათვისებული.

მ. მიქელაძის უძველესი და უნიკალური სახლი, თავისი სამეურნეო ნაგებობებითა და ეზო-მიდამოთი, ფაქტიურად ეთნოგრაფიულ მუზეუმს წარმოადგენს დია ცის ქვეშ. მ. მიქელაძის საცხოვ-

---

სექვზე ოჯახის წევრები ჯდებოდნენ და ოჯახის უფროსი ყველა საკითხს ამ მისაღებ ოთახში წყვეტდა.

რებელ სახლთან დაკავშირებული სატელევიზიო გადაცემის შემდეგ, მნახველთა ინტერესი აშკარად იზრდება და, შესაბამისად, საჭიროა შემდეგი აუცილებელი სამუშაოების ჩატარება. კერძოდ: სახლს უნდა ჩაუტარდეს კაპიტალური რესტავრაცია, შეყვანილ იქნას ძეგლთა დაცვის ნუსხაში, მოწესრიგდეს ეზო-მიდამო, სრულყოფილად გაკეთდეს ეზომდე მისასვლელი სამანქანე გზა. სახლის მიმდებარე შერჩეულ ადგილებზე აშენდეს ტურისტებისათვის ღამის გასათევი სასტუმრო ოთახები. შეირჩეს ტურისტებზე მომსახურე პერსონალი და სხვ.

ზემოთაღნიშნულ ღონისძიებათა განხორციელებისათვის დიდი თანადგომა და დახმარება გამოთქვა ქედის მუნიციპალიტეტის გამგებელმა, ბატონმა დავით დუმბაძემ და მუნიციპალიტეტის საკრებულოს წევრმა, დეპუტატმა ეროვნული ფორუმიდან, ბატონმა ვლადიმერ მიქელაძემ.

იმედია, მოკლე დროში აღნიშნულ ობიექტზე ტურისტებისათვის სასურველი ინფრასტრუქტურა შეიქმნება და, შესაბამისად, იქ მცხოვრებთა ეკონომიური მდგომარეობაც მნიშვნელოვნად გაუმჯობესდება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ახვლედიანი, 1943: – ახვლედიანი ხ., ნარკვევი აჭარის ისტორიიდან (მე-16–19-ე საუკუნეები), ბათუმი.

Jemal Mikeladze
(Batumi, Georgia)

The Oldest and Unique House in Village Chinkadzeebi

Summary

The thesis deals with the description of oldest and unique dwelling house in village Chinkadzeebi, Keda district.

The introduction tells us about the etymology of the name of village “Chinkadzeebi”.

The village reflecting ancient pitches and tombs of Christianity period, also the list of surnames of earlier residents, among one of the most distinguished surnames is Mikeladze. It is worth mentioning, that Mikeladzeebi used to be distinguished with education, labor capacity/ability and great possibilities, which used to clearly reflect in their activity. In this regard, one of the most visible manifestation if the residence house of Memed Mikeladze, which was built in 1876 year, together with the mosque chapel of the village.

The residence house is built with complicated construction and expansive different materials. The house is two stored; the first floor is built

with trimmed stone material, the second floor with the chestnut tree material. The overall area of the walls constructed with tree material, is of rectangle form and represents the complicated construction, which gives the house exotic feature and for the visitors is too impressive.

It is also noted, that, the residence houses of Mikeladzeebi, did not have the cattle barn on the first floor, as it used to have other houses. The cattle barn was located few meters far from the house. This, according to the hygienic point of view was acceptable.

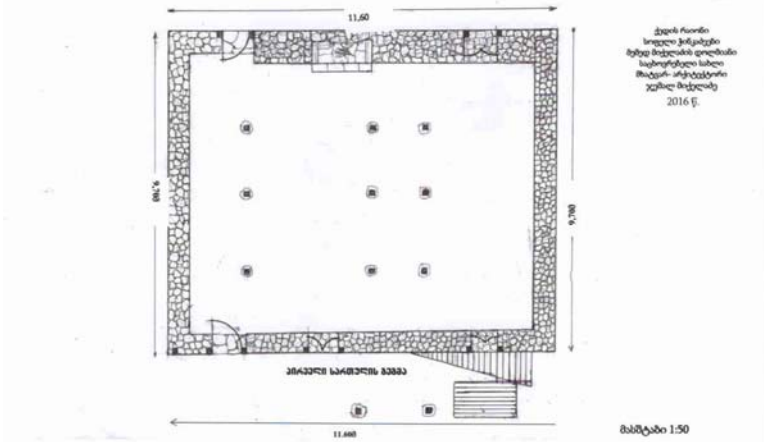
The first floor of the house wholly was used for carpentry workshop activities. The family tableware, construction tools-equipment, furniture and other made by M. Mikeladze, deserved great approvals. Some of which are presented in several families and some are kept in the family, which in near future will be the museum exponents of the family.

The purposeful segmentation of the second floor's room is very interesting, the function and the meaning of using of each room is described. The bathroom section next to the big fireplace room is underlined.

The agricultural construction types are presented in the work: granary shed, spring water pool, stone groat and etc.

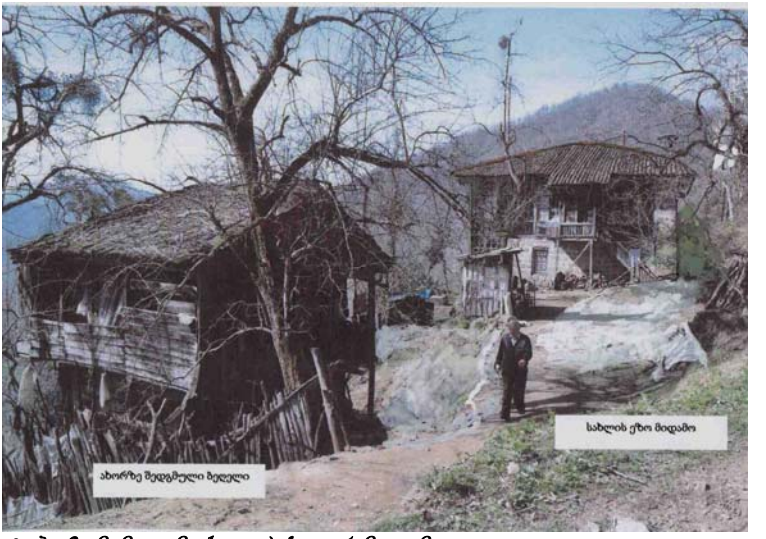
It should be noted that, the residence and agricultural constructions, with its yard of M. Mikeladze, represent an ethnographic museum under the open sky. Here also is given the list of recommendations, which is necessary for residence house, yard access, and access road to house, in order to be attractive for tourists, which in future will have positive influence on economic condition of the habitants living there.

სახლის ფასადის მხარე



ტაბ. 1. მემედ მიქელაძის საცხოვრებელი სახლის ფასადი.

ტაბ. 2. სოფ. ჭინკაძეების ჯამე.



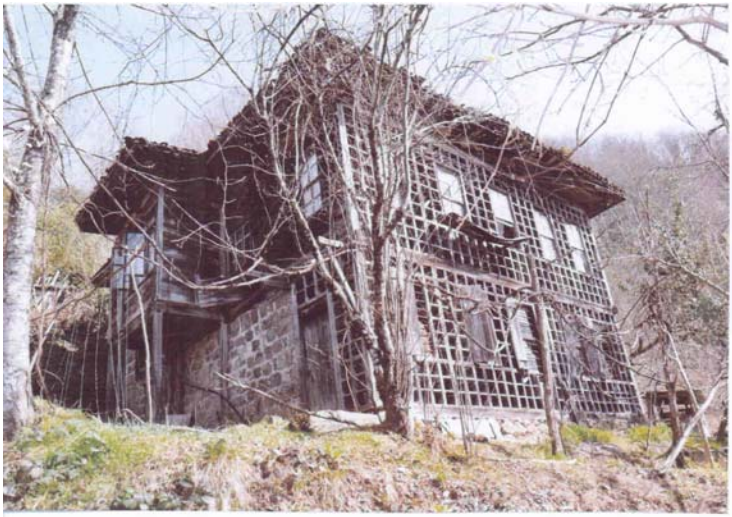
ტაბ. 3. მემედ მიქელაძის კარ-მიდამო.

მემედ მიქელაძის
საცხოვრებელი
სახლის სახურავის
ზედხედი

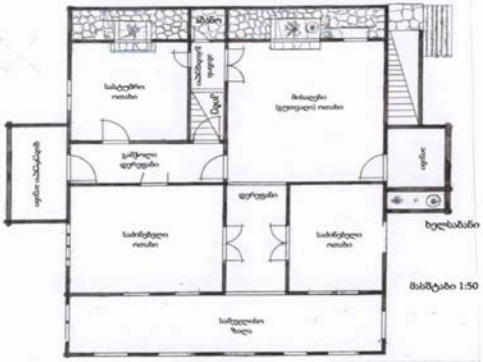
პირველი
სართულის ჭერის
კონსტრუქცია

პირველი სართულის ოთახის ბუხარი და ფანჯარა
ფოტოები ჯუმბალ მიქელაძის 2016 წელი

ტაბ. 4.



მემედ მიქელაძის საცხოვრებელი სახლის
უკანა და გვერდითი ხედი

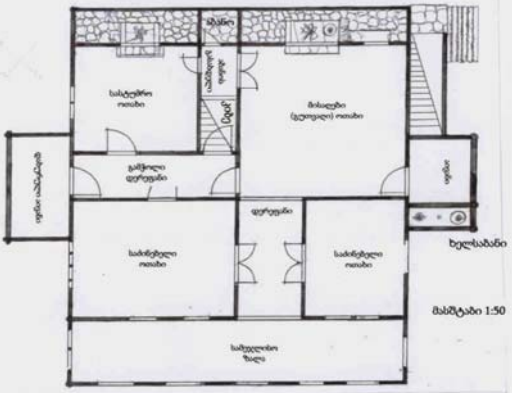


მხატვარ
არქიტექტორი
ჯემალ მიქელაძე
2016 წელი

მურე სარიულის გეგმა

ტაბ. 5.

მემედ მიქელაძის საცხოვრებელი სახლის უკანა ხედი

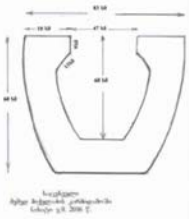


მეორე სართულის გეგმა

ტაბ. 6.

წყაროს წყალი

ფოტოები ჯემალ მიქელაძის
2016 წელი



ტაბ. 7.

ციალა ნარაკიძე
(ბათუმი, საქართველო)

ქრისტიანული ყოფის ამსახველი ელემენტები ლაზურ საქორწილო ფოლკლორში

საქორწილო რიტუალი მასთან დაკავშირებული ზეპირსიტყვიერებით ერის კულტურული-ეკონომიკური სარკეა, რომელშიც ნათლად იძებნება ეპოქისა და სოციალური ფენებისათვის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები და ტრადიციები, რაც საქორწილო რიტუალსა და მასთან დაკავშირებულ ზეპირსიტყვიერებას უდიდეს ისტორიულ ღირებულებას ანიჭებს ***[შიოშვილი, 2011: 163-164].***

ლაზურ ქორწილს თავისი ტრადიციული წეს-ჩვეულებები გააჩნია, რაც სათანადოდ აისახა ზეპირსიტყვიერებაშიც.

ლაზური საქორწილო რიტუალის ყოველი ეტაპი ხალხური ლექს-სიმღერებით არის გაჯერებული.

ლაზებში, ისე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეების მოსახლეობაში, კავკასიისა და აღმოსავლეთის ხალხებში, ქორწინება რამდენიმე საფეხურიანი იყო, რომელიც იწყებოდა შუამავლობით, ვითარდებოდა ნიშნობისაკენ და მთავრდებოდა ქორწილით.

„კულანი ოცადუშა“ ანუ გოგოს საცდელად (სანახავად) ვაჟის მხარე სანდო და ახლობელ ქალს გაუშვებდა. ო ც ა დ უ შ ა – სიტყვას ლაზურში ძველი მნიშვნელობაც შემოუნახავს და ნახვასაც აღნიშნავს. საბას ლექსიკონშიც გვხვდება გ ა ნ ც დ ა -დ ა ნ ა ხ ვ ი ს მნიშვნელობით ***[საბა, 1938: 55].***

გოგოს ოჯახში ვაჟის მხრიდან გაგზავნილი ახლობელი „მ ა ჭ ა ნ კ ა ლ ე“ (შდრ. ქართ. მაჭანკალი) შუამავლის მოვალეობას ასრულებდა და გოგოს ოჯახიდან პასუხს, სიტყვას გამოიტანდა.

საცოლის ამორჩევისას ლაზური ხალხური პოეზიის თანახმად ყურადღება ექცევა, ქალის გონივრულობას, მუყაითობასა და გაზრდილობას. უპირატესობას ანიჭებდნენ აგრეთვე ქალის წარმომავლობას; ვაჟის ოჯახი ცდილობს სანაქებო ოჯახისა და გვარის ქალიშვილის მოყვანას რძლად; ქალიშვილის მშობლებიც თავის მხრივ ცდილობენ, კარგი გვარის შვილს მიათხოვონ შვილი. ეს კარგად ჩანს ლექსში:

„ბოზო, ვარ მაყონინა,
მორკაფუ გურის მიღუნ,
პატი რენ მო გიჩქიტას
აღაში სოი მიღუნ“
[თანდილავა1972: 120].

“გოგოვ, თუ არ გამომყვები,
მოტაცება გულში მაქვს,

ნუ გგონია, ცუდი ვარ,
აღას წარმოშობა მაქვს.”

არაიშვიათად, მაგრამ საცოლის ამორჩევაში თვითონ ვაჟიც მონაწილეობა. მოწონების შემდეგ ვაჟი ცდილობს ვისიმე დახმარებით ქორწილში ან ნადში სიმღერის საშუალებით ქალს გააგებინოს თავისი სურვილი.

„არ ქომენდამოწკედი, ქალე, თოლი კარკალა,
დომიწვი და მიჩქიტას მიში იყვა სინ იარი,
მუ იყვენ ოკონაბღური, ქოგემიბი სინ წკარი,
ყოროფერი ჩქიმი რე, ვა გოხთა მითიკალია.”

“შემომხედე ერთი, თვალებბრიალა ქალო,
საყვარელო, მითხარი, უნდა გახდე ვისი?
გული მიწუხს, ეგება მომაშველო წყალი,
ჩემი სიყვარული ხარ, ნუ გახდები სხვისი.“

ლაზური ჩვეულების თანახმად, ქალი თუ წინააღმდეგი იყო და არ მიყვებოდა ვაჟს, ვაჟი ცდილობდა მოხერხებულ შემთხვევაში, თუნდაც საჯაროდ, ლეჩაქი წაეძრო, რადგანაც ვინც ლეჩაქს მოხდიდა ქალიც იმისი იყო, სხვა ვერ წაიყვანდა. ამას „ხემენთხიმუს“ (ხელის წაკარებას) ეძახიან.

„ხელწაკარებულ“ ქალიშვილს ვაჟი ასე უმღერის:

„აწი სუმ წანა იყვენ
მენდილი სქანი მიღუნ,
ნოღედი დო ლიმანის
ოთხო ოხოი მიღუნ.
კულანი, გიჩქიტას-ნა,
გურის მუეფე მიღუნ.”

“სამი წელი სრულდება
შენი მანდილი მე მაქვს,
ნოღედსა და ლიმანში
შენთვის ოთხი სახლი მაქვს,
ქალიშვილო, რომ იცოდე,
მე გულში რაები მაქვს.”

სამეგრელოშიც საკმარისი იყო, ყმაწვილკაცს ქუდი ესროლა გასათხოვარი ქალი სათვის და, თუ მოახვედრებდა, ქალი მის დანიშნულად ითვლებოდა ***[მაკალათია, 1961: 263].***

წინააღმდეგობის შემთხვევაში ვაჟი არც ქალიშვილის მოტაცებას ერიდებოდა.

საცოლის ოჯახში, როცა ელჩი საქმეს დააგვირგვინებდა, „ფეის“ დადებდნენ, რაც მესხურ-ჯავახურსა და აჭარულში იწოდებოდა „ბეი“-თ, კახურში „ბელგის მიცემად“. „ფეი“, „ბეი“, „ბელგი“ – სიტყვებს ერთი და იგივე მნიშვნელობა აქვთ: საბოლოო თანხმო-

ბის შემთ ხ ვე ვაში, ნიშნობამდე დატოვებულ ბეჭედს ან რაიმე სხვა ძვირფას ნივთს აღნიშნავს.

ნიშ ნო ბა ქორწინების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეტაპია. იგი დღესასწაულის ხასიათს ატა-რებდა. ნიშნობა საცოლის ოჯახში ტარდებოდა. მას ესწრებოდნენ ახლობლები. დაიდებოდა საქორწილო „ახტი“ (საქორწილო ხელშეკრულება). სამართლის დამცველის როლი ეკისრებოდა მოლას ან ხოჯას. იგი ქალ-ვაჟის ნათესავ-ახლობლებს შორის დადებული პირობის მოწმე იყო.

ლაზეთში არსებული წესის თანახმად, ნიშნობის შემდეგ ვაჟი ხვდება თავის საცო ლეს ფარულად ყოველ ხუთშაბათს. სასიძოს ხელს უწყობენ ახლობელი ქალები და მეგობრები.

საქმროს მისვლა-მოსვლას საცოლის ოჯახში ლაზურად „სიჯალიკობა“ (სიძეობა) ეწოდებოდა. მაგრამ ეს ჩვეულება ლაზებში „ნიშანლობის“ სახელწოდებითაც არის ცნო ბილი და გულისხმობს სასიძოს სტუმრობას საცოლის ოჯახში ნიშნობისა და ქორწილის შუა პერიოდში. „სილაჯიკობის“ დროს სასიძოს განსაკუთრებული პატივისცემით ეპყრობიან. ყოველ ხუთშაბათს საპატარძლოს ოჯახის ახლობელ ქალებს სიძისთვის მუდამ მზადა აქვთ სხვადასხვა სახის ტკბილეული. სასიძო დანიშნულის სახლში სარკმლიდან შედიოდა, რათა ოჯახის მამასა და დანიშნულის ძმებს არ შეემჩნია. ეს სიუჟეტი ასახულია ლექსში.

“ამ სეი უმქსეი
სიჯალეფეში სეი,
ბაშქა სეის ვა მეხთა
თის გექჩაფან ქესეი.
ფენჯეეშენ ამუხთებს
ბოზოს ნიშანი მუში
ღარ ამახთაშკულე
ვარ მოწონს ღარი მუში,
ფენჯეეშენ ოცხონტუნ
ძირაში ღარი მუში,
სანდულის ქოგესქიდუნ
შექერლემეფე მუში.”

“დღეს არის ხუთშაბათი,–
სიძეების დამეა,
სხვა საღამოს არ მოხვიდეთ,
თავში ჩაგარტყამენ უროს.
სარკმლიდან შემოუდის
გოგონას დანიშნული.
სატრფო როცა შემოვა,
არ მოეწონება მისი დანიშნული,
ფანჯრიდან გადახტება,

რომ ნახავს თავის სატრფოს,
სკივრზე დარჩება ხელუხლებად
მისი შაქარლამები.”

როგორც ლექსიდან ჩანს, ხუთშაბათი სიძეების დღე იყო. სიმამრის სახლში სხვა დღეს ვიზიტი სასიძოს საფრთხეს უქადდა, მას უსიამოვნება ელოდა.

მაყრობის პროცესი სხვადასხვა რიტუალებით ხასიათდებოდა ეს კარგად ჩანს ლექს-სიმღერებში. ძველად დედოფალს ცხენიდან არ ჩამოსვამდნენ, სანამ ხალიჩას არ დაუგებდნენ და დედამთილი არ შეგებებოდა:

“ქილიმი დომირჩით, ქომოფთით თქვანდა,
მოხთას დამთერე ნოღამისაშა
ნოღამისას მოთვას მეტაქსიშ ქოლგა
შექეის გობღას დო ქოგეხვამას.”

“დაგვიგეთ ნოხი, მოვედით თქვენთან,
მოვიდეს დედამთილი დედოფალთან,
დედოფალს მიართვას ქოლგა აბრეშუმისა,
შაქარი გადააყაროს და თან დალოცოს.”

რიტუალური სიუჟეტების ამსახველ ლაზურ საქორწილო ფოლკლორში ზოგჯერ თავს იჩენს ცალკეული ქრისტიანული სიმბოლო, რომელიმე ქრისტიანული ღვთაების სახელი, რაც განსაკუთრებით საყურადღებოა, გამომდინარე იქედანაც, რომ ლაზეთი უკვე საუკუნეებია მოწყდა ქრისტიანულ სამყაროს. მისი ძირითადი ტერიტორია, ლაზური მოსახლეობით, რამდენიმე საუკუნეა თურქეთის შემადგენლობაშია და ოსმალეთის მუსლიმანურ გარემოცვაშია მოქცეული. ლაზურ საქორწილო ლექსებში მოხსენებულია მთავარე, მარიამობა, რაც წარმართულისა და ქრისტიანულის ურთიერთმიმართებაზე უნდა მეტყველებდეს.

“რაკანის თუთა ქეხთუ,
თუთა მარიაშინაში,
მან ნოსის გამაულუ,
იარი გომაშინაში.”

“ბორცვზე მთვარე ამოვიდა,
მთვარე მარიამობის,
მე ჭკუიდან ვიშლები,
როცა მახსენდება სატრფო.”

ამ ლაზურ საქორწილო ლექსში ნახსენები მარიამი ღვთისმშობლის სახეს უნდა წარმოადგენდეს და, შესაძლებელია, მუსლიმანურ გარემოცვაში წარმოდგენილი მისი პრიორიტული არსებობა ყურანში ქრისტეს დედის – მერიემის სახელის არაერთგზის ფიგურირებასაც განეპირობებინა. იგი ცნობილი იყო მუსლიმანური სამყაროსათვის და მას აკრძალვებიც ნაკლებად უნდა შეხებოდა,

წმინდა გიორგისა და სხვა ქრისტიანული ღვთაებისაგან განსხვავებით ***[ჯღარკავა, 2005: 201-202].***

მთქმელთა გადმოცემით, სოფელ აზლაღას მაღლობზე (თურქეთის ლაზეთი) ყოფილა ქრისტიანული ეკლესია. დღესაც არის ეკლესიის ნანგრევები „ოხვამე“-ს სახელწოდებით. ეკლესიის მახლობლად კლდეზე გამოსახულია ადამიანთა სახეები, მათ შორის ორი ქალისა. ადგილობრივი მოსახლეობის წარმოდგენით, ერთი ღვთისმშობელი, ანუ მერიემია, ხოლო მეორე – თამარ მეფე.

ადრე ლაზეთში საქორწილო ხელშეკრულება სულ სხვა გარემო-პირობებში ხდებოდა და მასთან დაკავშირებული რიტუალებიც განსხვავდებოდა. ეს კარგად ჩანს აკად. არნ. ჩიქობავას მიერ ჩაწერილ ლექსში:

“ე, უქირა, ოხვამეს ხვამა იყვენ,
ქეშახთა დო დომხვამა-ნა მუ იყვენ?
დომხვამა-ნა, დულდა ჩქინი-თი დიყვენ,
სი დომჭვი დო დომხალი, გიული ჩქიმი”
[ჩიქობავა, 1936: 145].

“ე,ყვავილო,სალოცავში ილოცო შეიძლება,
რომ ამოხვიდე და დამლოცო, რა იქნება?
რომ დამლოცო, ჩვენი საქმეც გაკეთდება,
შენ დამწვი და დამდაგე, ჩემო ვარდო.”

ან კიდევ:

“აზლაღუი ოხვამეს,–
არ ბოზო, ან ნოღამე
თრანგიშენ იხვამენან,
ჩილ-ქიმოჯი იყვენან.”

“აზლაღის სალოცავში
არის ერთი ქალ-ვაჟი,
ღმერთით დალოცვილები,
მალე იქორწინებენ”
(მალე გახდებიან ცოლ-ქმარი).

როგორც ჩანს, ლაზურ ფოლკლორულ რეპერტუარში, მათ შორის, საქორწილო ლექს-სიმღერებში, კარგად ჩანს ლაზების დამოკიდებულება ტრადიციული სამლოცველო ლოსადმი – „ოხვამესადმი“ და ისიც რომ ქრისტიანი ლაზები ადრე ჯვარს ეკლესიაში იწერდნენ და ისე ქმნიდნენ ოჯახს და არა საქორწილო ხელშეკრულების დადებით.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

თანდილავა, 1972: – თანდილავა ზ., ლაზური ხალხური პოეზია, ბათუმი.

მაკალათია, 1941: – მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი.

საბა, 1938: – სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, ტფილისი.

შიოშვილი, 2011: – შიოშვილი თ., საქორწილო ლექს-სიმღერები, მონოგრაფიაში „შავშეთი“, თბილისი.

ჩიქობავა, 1936: – ჩიქობავა არნ., ჭანურის გრამატიკული ანალიზი, ტფილისი.

ჯღარკავა, 2005: – ჯღარკავა მ., ბათუმის რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, VII, ბათუმი.

Tsiala Narakidze
(Batumi, Georgia)

Elements of Christian Lifein Laz Wedding Folklore

Summary

Christian symbols and Christian God’sname rarely but still appear in Lazwedding folklorealong the traditional ritual stories. Moon and “Mariamoba” (Holiday of St. Mary) mentioned to wedding poetry should demonstrate Pagan and Christian relationship.

ავთანდილ ნიკოლეიშვილი
(ქუთაისი, საქართველო)

იასე მეხუზლა (რაჭველი) და თურქეთელი ქართველები

იასე მეხუზლა (რაჭველი) (1856-1919 წწ.) თურქეთში, ძირითადად სტამბოლში, ჯერ 1880-1902, შემდეგ კი 1904 და 1909-1915 წლებში ცხოვრობდა და ახლო მეგობრული ურთიერთობებით იყო დაკავშირებული როგორც იმხანად იქ თავმოყრილ ჩვენს თანამემამულეებთან (დ. მიქელაძესთან (მეველესთან), მ. ნაკაშიძესთან, ე. მიქელაძესთან, ა. გარაყანიძესთან და სხვ.), ისე ადგილობრივ ქართველებთან. როგორც ნ. ბოსტაშვილი ი. რაჭველის საზოგადოებრივი ღვაწლის შეფასების დროს სავსებით მართებულად წერს, იგი „თითქოს ხიდი იყო სტამბოლში მცხოვრებ ქართველებსა და საქართველოს შორის, რადგანაც იქიდან რეგულარულად გზავნიდა ქართული ჟურნალ-გაზეთებისთვის როგორც ისტორიული ხასიათის წერილებს, ისე ცნობებს ქართველების ყოფა-ცხოვრებისა და მდგომარეობის შესახებ“ ***[ბოსტაშვილი, 1991: 3]***.

სტამბოლში ცხოვრების პერიოდში იასე რაჭველის ეროვნულ-პატრიოტული მოღვაწეობა ძირითადად ორი მიმართულებით წარიმართა – ერთის მხრივ, იგი აქტიურად ცდილობდა იქაურ ქართველებში შეძლებისდაგვარად გაეღვივებინა ეროვნული ცნობიერება, მეორეს მხრივ კი მოკავშირის როლი შეესრულებინა თურქეთში მცხოვრებ ქართველობასა და საქართველოს შორის. გაზეთ „კვალის“ 1894 წლის მე-16 ნომერში გამოქვეყნებული წერილის – „კონსტანტინოპოლის ქართველობის“ ავტორის – ვინმე ქართველის შეფასებით, იასე რაჭველი სტამბოლის ქართული სავანის დამფუძნებლისა და წინამძღვრის – მამა პეტრე ხარისჭირაშვილის აზრებით განმსჭვალული მამულიშვილი იყო.

ი. რაჭველის ეროვნული ღვაწლის წარმოსაჩენად ხსენებული პუბლიკაციის ავტორი იმ გარემოებასაც უსვამს ხაზს, რომ მისი თაოსნობით იქაურ ქართველობას თანხაც კი შეუგროვებია და გამოუგზავნია საქართველოში რუსთველის ძეგლის დასადგმელად.

განსხვავებით იმდროინდელ ქართულ პრესაში საკმაოდ მრავლად გამოქვეყნებული კორესპონდენციებისაგან, რომელთა ავტორებიც აღფრთოვანებით საუბრობენ სტამბოლის ქართული სავანის მღვდელმსახურთა მრავალმხრივ პატრიოტულ საქმიანობაზე, 1887 წლის 1 დეკემბერს დაწერილ თავის ერთ-ერთ გამოუქვეყნებელ წერილში ი. რაჭველი ჩვენს კათოლიკე თანამემამულეებს ეროვნული ინტერესებისადმი გულგრილ დამოკიდებულებასა და რომის პაპისადმი მეტისმეტ ერთგულებაში დებდა ბრალს და სტამბოლელი ქართველი მღვდელმსახურების მოღვაწეობას ასეთ შეფასებას აძლევდა: „კათოლიკების იდეალი მხოლოდ რომის პაპის კეთილდღეობაზე

არის დამყარებული და თუ ის ღმერთმა უცოცხლათ, ამათ მეტი რაღა უნდათ. სამშობლო ქვეყანა ან მისი დედაენა და ან ქართველების პატრიოტობა მათ სრულებით არ ესაჭიროებათ და არც თავს იტკენენ ასეთი სულელობისათვის. ახლა სათათრეთში ერთი მონასტერია, რომელშიც სამოცამდის კაცი ცხოვრობს... ძალიან კარგად ცხოვრობენ, მეტადრე სასულიერო წოდება...

აქ ყმაწვილები ჩამოჰყავთ პატარები, ყველას მაშინვე აკათოლიკებენ, ასწავლიან ჯერ მარტო ფრანგულს და შემდეგ იტალიურს და სულ სხვა ყმაწვილი იზრდება, სამშობლო ქვეყანა სრულებით ავიწყდება და რა თავის დედაენას ავიწყებენ ძალით, ამიტომ ვერც სხვა ენებს სწავლობენ ხეირიანად და რჩება, ამრიგად, ან მღვდლად და ან ძმად (მორჩილად) მის სიცოცხლეში“ ***[ბოსტა შვილი, 1991: 75].***

ხსენებულ წერილში ი. რაჭველი არა მარტო სტამბოლის სავანის მღვდელმსახურთა ეროვნულ გულგრილობას აკრიტიკებს ესოდენი სიმკაცრით, არამედ იქ მცხოვრები ჩვენი კათოლიკე თანამემამულეების მიმართაც გამოხატავს გულისწყრომას. მისი ინფორმაციით, მართალია, სტამბოლში იმხანად მცხოვრებ ორასამდე ქართველ კათოლიკეს ქართული ენა დავიწყებული ჯერ კიდევ არ ჰქონდა, მაგრამ „არც ერთი მათგანის შვილმა ქართული წერა-კითხვა არ იცოდა“ და ისინი „მხოლოდ იმით იცნობებოდნენ ქართველებად, რომ მცირე ქართული იცოდნენ “ ***[ბოსტა შვილი, 1991: 75].***

ამთავითვე მინდა ხაზგასმით ვთქვა, რომ ი. რაჭველის მიერ ხსენებულ წერილში სტამბოლის ქართული სავანის მღვდელმსახურთა ეროვნული ცნობიერების ამგვარი შეფასება არსებითად მცდარია და პრინციპულად არ შეესაბამება ქართული კულტურის ამ დიდმნიშვნელოვან უცხოურ ცენტრში რეალურად არსებულ მდგომარეობას. მიუხედავად იმისა, რომ სტამბოლში მცხოვრებ ქართველ კათოლიკეთა და სხვა რელიგიურ აღმსარებლობათა ერთი ნაწილი მართლაც ადგა ეროვნული გადაგვარების გზას, ქართული სავანის მღვდელმსახურთა მოღვაწეობისადმი ავტორის ესოდენ ნეგატიური დამოკიდებულება, ჩემის აზრით, ყოველგვარ არგუმენტსაა მოკლებული.

ამგვარი რამის სათქმელად საფუძველს არა მარტო ქართულ პრესაში ი. რაჭველის მიერვე სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული კორესპონდენციები მაძლევს, არამედ ხსენებული წერილის ის ადგილიც, სადაც საქართველოსადმი სავანის დამფუძნებლისა და წინამძღვრის – პეტრე ხარისჭირაშვილის სიყვარული ასეთი ემოციური ფორმითაა გამოხატული: „როცა საქართველოს ამბავს გაიგონებს, თვალებზე ცრემლები ღვარივით წამოუვა სიმწუხარის გამო.“

ნათქვამის დასტურად აქ გაზეთ „ივერიის“ 1897 წლის პირველი ივნისის ნომერში გამოქვეყნებულ ი. რაჭველის იმ სტატიასაც გავიხსენებ („წერილი კონსტანტინოპოლიდან“), რომლის მეშვეობითაც ავტორი მკითხველს ასეთ ინფორმაციას აწვდიდა: „31 მაისს ლიტანიობა იყო ქართველ კათოლიკეთა მონასტერში, რომელსაც აუარებელი ხალხი დაესწრო. წირვა იყო ქართულად და ლათინურად.“ ავტორის თქმით, ეკლესიაში შეკრებილ მრევლზე თურმე განსაკუთრებით დიდი შთაბეჭდილება მოუხდენია მონასტრის სკოლის მოსწავლეების ქართული გალობის მოსმენას. მათ უმეტესობას მესხები წარმოადგენდნენ. ი. რაჭველის ინფორმაციით, „ყოველ დიდ დღესასწაულის დღეს ეს პაწაწინა ჩიტუნიები მშვენივრად ახერხებდნენ და დღესასწაულს ქართულად ულოცავდნენ თავიანთ წინამძღვარს.“

ი. რაჭველის დამოწმებული წერილი სტამბოლის ქართულ სავანესთან არსებული სტამბა-გამომცემლობის შესახებაც გვაწვდის მეტად საინტერესო ცნობას. კერძოდ, ავტორის ინფორმაციით, იქაურ ქართველ კათოლიკეებს რომის პაპისათვის საჩუქრად გაუგზავნიათ მათივე სტამბაში დაბეჭდილი „ერთი პატარა, ოცდაათ წიგნიანი ბიბლიოთეკა. ამ წიგნებიდან ძლიერ შესამჩნევი იყო ერთი წიგნი „დაბადება“ (ბიბლია). მთელი წიგნი წმინდა ვერცხლის ყდით, ოქროთი დაფერილი იყო: ყდის პირველ მხარეზე იყო გამოქანდაკებული წმინდა ნინო, მარცხნივ მისივე პატარა ეკლესია, მარჯვნივ – მცხეთის მონასტერი და მათ შუა სვეტიცხოველი თავში წარწერით შანტ ინა ფრანგულად და ქვემოთ კი ქართულად მიწერილი „წმინდა ნინა მფარველი საქართველოსი“ *[ბოსტაშვილი, 1991: 78].*

ზემოთ მოხსენიებულ ქართულ წიგნებთან ერთად, სავანის მღვდელმსახურებს რომის პაპისთვის საჩუქრად მათსავე სტამბაში პოლიგრაფიულად კიდევ უფრო მაღალ დონეზე დაბეჭდილი ფრანგულენოვანი ბიბლიაც გაუგზავნიათ, რომლის ყდაც შემდეგნაირად ყოფილა გაფორმებული: „პირველ რიგში ქართველთა სამეფო გვირგვინი იყო ორ მხარეზე ანგელოზების ნახატებით, მის ქვემოთ საქართველოს არმია უკლებლად რიგიანად მოწყობილი, შუაზე ქრისტეს კვართი, გარშემო სუსტი ქართული წარწერა... ირგვლივ ყდისა იყო იგივე სუსტი ასოებით ქართული წარწერა... ძირს მსხვილი ქართული ასოებით წარწერა იყო ლამაზად „დაბადება“ *[ბოსტაშვილი, 1991: 78].*

სამწუხაროდ, სტამბოლის სავანის გამომცემლობის მიერ დაბეჭდილი ეს წიგნები, იქ დასტამბულ ბევრ სხვა გამოცემასთან ერთად, ჯერჯერობით უცნობია და იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ თუ ყველა არა, მათი დიდი ნაწილი მაინც, სავანის არქივში იქნება დაცული.

გარდა იმისა, რომ დამოწმებული ფრაგმენტი სავანის საგამომცემლო შესაძლებლობათა შესახებაც გვაწვდის მნიშვნელოვან ინფორმაციას, იგი ზემოთ უკვე მოხსენიებული იმ ეროვნული

გულგრილობის უარსაყოფ არგუმენტადაც შეიძლება გამოვიყენოთ, რასაც ი. რაჭველი ქართველი კათოლიკეებისა და მათი მღვდელმსახურების შესახებ გამოთქვამდა ხსენებულ წერილში.

უფრო მეტიც, როგორც იმდროინდელ პრესაში ი. რაჭველის მიერ გამოქვეყნებული კორესპონდენციებით ირკვევა, სავანის ბერ-მონაზონთა მცდელობას, თავიანთი შესაძლებლობის ფარგლებში ყველაფერი გაეკეთებინათ თავიანთი სასწავლებლების მოსწავლეებისათვის განათლების მისაღებად საჭირო პირობების შესაქმნელად, ისიც აქტიურად უჭერდა მხარს. კერძოდ, სასწავლო სახელმძღვანელოებით მოსწავლეთა უზრუნველსაყოფად ი. რაჭველს საქართველოში არსებული გამომცემლობებისა და წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების მესვეურებთანაც ჰქონია ურთიერთობა დამყარებული და მათი დახმარებით ცდილობდა აღნიშნული საქმის მოგვარებას.

ქართულ სასწავლო წიგნებზე, განსაკუთრებით კი „დედა ენაზე," არა მარტო მოსწავლეებში ყოფილა დიდი მოთხოვნილება, არამედ არამოსწავლე ქართველობაშიც, მათ შორის მაჰმადიან ქართველებშიც. მაგალითად, ქართული წიგნის გამომცემლებისადმი სტამბოლიდან გამოგზავნილ ერთ-ერთ წერილში ი. რაჭველი აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით წერდა: „დიდად დაგვავალებდნენ წიგნების გამომცემელნი საზოგადოებანი, რომ არ დაზოგავდნენ და გამოგვიგზავნიდნენ ჩვენის ნორჩის სკოლისათვის თავიანთ საყმაწვილო გამოცემებს, თორემ ეს მონასტერი ხელ-ვიწროდ არის ქონებრივად და საქმე გაჭირვებით მიდის წინ" ***[„ივერია," 1897].***

როგორც ცნობილია, სტამბოლის ქართული სავანე არა მარტო კათოლიკეთა სამლოცველო ადგილს წარმოადგენდა, არამედ იქ სხვა რელიგიურ აღმსარებლობათა წარმომადგენლებიც მრავლად იკრიბებოდნენ ხოლმე. ეს გარემოება იმით ყოფილა განპირობებული, რომ სავანეში არსებულ ღვთისმშობლის ქანდაკებას, რომელიც იქ საფრანგეთის ქალაქ ლურდის მონასტრიდან იყო გადმოტანილი, ხალხში ფართოდ გავრცელებული შეხედულებით, სასწაულმოქმედი ძალა ჰქონდა და მრავალ დაავადებას კურნავდა. მ. თამარაშვილის ინფორმაციით, ეს აზრი მთელს სტამბოლში იმდენად გახმაურებულა, რომ მონასტერში უამრავი ადამიანი მოდიოდა, მათ შორის, მართლმადიდებლებიცა და მაჰმადიანებიც, ხატის სასწაულმოქმედი მადლი პირადად მათაც რომ ეგრძნოთ. ეს გარემოება კი თურმე სხვა ეკლესიების მესვეურთა უკმაყოფილებას იწვევდა. ეკლესიაში მომსვლელთა რაოდენობა იმდენად დიდი ყოფილა, რომ ღამით კარების დაკეტვასაც ძლივს ახერხებდნენ.

აი, რას წერს ყოველივე ზემოთქმულთან დაკავშირებით მ. თამარაშვილი: „სასწაულებრივმა განკურნებამ როგორც სულიერმა,

ასევე ხორციელმა, აქ მთელი კონსტანტინოპოლი და მისი შემოგარენი მიიზიდა. სამლოცველოს ყველა ჯვარის იმდენი მორწმუნე, განსაკუთრებით მაჰმადიანი და ბერძენი მოაწყდა, შიგ შეღწევა ერთობ ძნელდებოდა. ათასობით მორწმუნე განთიადისას იწყებდა დინებას და მათი სვლა უწყვეტად გრძელდებოდა სალამომდე. ხშირად იძულებულნი ხდებოდნენ, სამლოცველოში აღარ შეეშვათ სალოცავად მოსულნი, რადგან ღამე დგებოდა. ძალზე ამაღელვებელი და ნამდვილად უჩვეული სანახაო იყო, როგორ ლოცულობდა სხვადასხვა ერის ეს უთვალავი შვილი უბიწო ღვთისმშობელ მარიამის წინაშე, თითოეული თავისებურად და თავისი სარწმუნოების წეს-ჩვეულებების მიხედვით. ო, რა ღვთისმოსაობით სვამდნენ ისინი ლურდის წყალს“.

სტამბოლის ქართული კათოლიკური ეკლესიის ასეთ პოპულარობას სხვა რელიგიური ცენტრების მესვეურთა მკვეთრი გაღიზიანება და უკმაყოფილება გამოუწვევია. მ. თამარაშვილის ინფორმაციით, მათგან განსაკუთრებული აგრესიულობით თურმე ბერძნულ ეკლესიათა სტამბოლელი ეპისკოპოსები გამოირჩეოდნენ, რომელთაც „განგაში ატეხეს, მრევლმა არ მიგვატოვოსო, და მორწმუნენი რომ თავისკენ მიებრუნებინათ, ყველანაირი საშუალება გამოიყენეს, ჩაგონება იქნებოდა ეს, თუ მუქარა, ეკლესიიდან გაძევება თუ საჯაროდ გაკილვა. რა ნახეს, ამაოდ დაშრნენ, დაიმუქრნენ, ქართველი პატრების ეკლესიას გადავწვავთ და ძირფესვიანად დავანგრევთო. ამის გამო პატრები იძულებულნი გახდნენ, ტაძრის ირგვლივ დღე და ღამე მცველები ჰყოლოდათ. ასე გრძელდებოდა 6 თვეზე მეტ ხანს, ვიდრე ტაძარს მოულოდნელად თავს არ დაესხნენ ბოროტგანმზრახველნი... მაგრამ ყველა ფანდი უმწეო გამოდგა სასწაულების წინაშე, რასაც წმინდა ქალწული მოჰმადლიდა ყველას, ვინც მას შესთხოვდა“ *[თამარაშვილი, 1995: 728].*

მ. თამარაშვილის მიერ აღნიშნული ბოროტმოქმედება სტამბოლის ქართულ სავანეში 1893 წლის 2 თებერვალს მომხდარა. აი, რას წერს ამასთან დაკავშირებით გაზეთი „ივერია“ 1893 წლის 9 თებერვალს გამოქვეყნებულ წერილში: დასახელებული წლის „2 თებერვალს ვიღაც ბოროტმოქმედმა გასძარცვა აქ ქართველ კათოლიკეთა სავანე. ქურდი წინა დღითვე შეიპარა თურმე სავანეში, მიიმალა სადღაც ყურე-კუნჭულში და როცა კარგად დაღამდა და ბერებმა დაიძინეს, შესულა ეკლესიაში, დაუწვავს ჩარჩო ღვთისმშობლის ძეგლისა, გაუტეხია კლიტე და, რაც კი რამ ძვირფასი ნივთი და ოქრო ყოფილა, ყოველივე წაუღია, ხელი არ უხლია მხოლოდ ვერცხლეულისათვის. პირველად ეს ამბავი გაიგო თურმე მონასტრის ერთმა მორჩილმა და მაშინვე შეატყობინა მონასტრის წინამძღვარს ალ. ხითარიშვილს... წინამძღვარმა ეს ამბავი აცნობა საფრანგეთის საელჩოს და ხონთქარს. ქურდს პოლიცია დაეძებს და რამდენიმე საეჭვო კაცი კიდეც შეიპყრო.“

აღნიშნულ მოვლენას იმხანად სტამბოლში მყოფი იასე რაჭველიც აუწყებდა მკითხველს ჟურნალ „მწყემსის“ 1894 წლის მე-18 ნომერში გამოქვეყნებული წერილით. მისი ინფორმაციით, ხსენებული ქურდობის ჩადენიდან რამდენიმე დღის შემდეგ ქურდს სტამბოლის კათოლიკე ეპისკოპოსისთვის ასეთი თხოვნით მიუმართავს: „შემიწყალეთ, წმინდაო მამავო, მაპატიეთ შეცოდებანი, ყველა მოპარულს უკანვე დავაბრუნებ, თუ მაპატიებთო.“

ეპისკოპოსმა კი აპატია, მაგრამ სამაგიეროდ მთავრობამ დასაჯა ქურდი, რომელსაც, როგორც ქურდობის უშუალოდ ჩამდენ პირს, ერთი წლით ციხე მიესაჯა, მის დამხმარე სამ პიროვნებას კი ოთხ-ოთხი თვით პატიმრობა შეუფარდეს.

მკაფიოდ გამოკვეთილი ერთ-ერთი თავისებურება, რითაც ი. რაჭველის თურქული ციკლის წერილები ხასიათდება, ამ ქვეყნისა და მისი მკვიდრი მოსახლეობისადმი მისი ერთგარად გაორებული მიდგომაა. კერძოდ, თუ ერთის მხრივ, პირველ ყოვლისა ჩვენი ქვეყნების ისტორიული ურთიერთობებიდან გამომდინარე, ი. რაჭველი თურქებისა და მათი ქვეყნის დამპყრობლური სახელმწიფოებრივი პოლიტიკისადმი ყოველგვარი თავშეკავების გარეშე გამოხატავს თავის მკვეთრად ნეგატიურ დამოკიდებულებას, მეორეს მხრივ იმ ადამიანურ ღირსებებსაც და კეთილშობილურ თვისებებსაც აღნიშნავს ხაზგასმით, რითაც, მისი მტკიცებით, თურქები ხასიათდებიან გამორჩეულად.

მაგალითად, „ამ ბოლო ხანებში, – წერს იგი ერთგან, – ზოგი ოსმალეთიდან მოსულნი თუ იქიდან გამოქცეული პირნი მეტად აზვიადებენ ოსმალეთის მოქმედებას, უკვირთ მათი არაზომიერი მოპყრობა, დაგვიჭირეს, თავისუფლად არ გამოგვიშვეს და სხვა... ამბობენ ისინი ჩვენი გაზეთების ფურცლებზე. მაგრამ სამწუხარო ის არის, რომ ხშირად მეტად აზვიადებენ. ოცი წელიწადი ვცხოვრობდი კონსტანტინოპოლში ამ პუკარების ავტორი და არაფერი ასეთი არ მინახავს. უდანაშაულოს ოსმალეთის მთავრობა სულთან ჰამადის დროსაც კი არ ერჩოდა. თუკი არსებული წესწყობილების წინააღმდეგობას არ დაუმტკიცებდნენ, ისე არც არავის არ ავიწროებდნენ... ამ ნახევარი საუკუნის განმავლობაში ჩვენ ასეთ რამეს ოსმალეთში ვერ ვხედავთ“ *[ბოსტაშვილი, 1991: 107]*.

განსხვავებით დამოწმებულ ფრაგმენტში ოსმალების ადამიანურ კეთილშობილებასთან და მათ სახელმწიფოში დამკვიდრებულ სამართლიანობასთან დაკავშირებით გამოთქმული ამ მოსაზრებისაგან, ოსმალური ციკლის სხვა ჩანაწერებში ი. რაჭველი რადიკალურად განსხვავებულ შეხედულებას გამოთქვამს და იმის დამტკიცებას ცდილობს, რომ „თუ ოსმალებს სრულიად მონად არ გაუხდი, ისე არავითარი მეგობრობა მათთან არ შეიძლება და არც მეზობლური განწყობილება. ოსმალებმა ყოველთვის დაპირება

იცოდნენ, ახლაც ასეთები არიან და მუდამ ასეთები იქნებიან, სანამ არ აღიგვებიან ქვეყნის პირიდან, სულ დაპირება და დაპირება, ბრტყელ-ბრტყელი სიტყვები, სინამდვილეში კი მხოლოდ ღალატი და მოტყუება“ *[ბოსტაშვილი, 1991: 116]*.

ი. რაჭველის ოსმალური ციკლის ჩანაწერებში ერთმნიშვნელოვნად გამოხატული კიდევ ერთი ტენდენცია მათი ავტორის პრორუსული პოზიციაა. ჩვენი ეროვნული პრობლემების რეალური გადაწყვეტის ერთადერთ გონივრულ და ყველაზე მეტად პერსპექტიულ გზად იასე რაჭველს რუსეთის სახელმწიფოში საქართველოს ავტონომიური სტატუსით არსებობა მიაჩნდა, მისთვის შინაური მართვა-გამგებლობის უფლების მინიჭება.

რუსეთისადმი ი. რაჭველის აშკარად ლოიალური დამოკიდებულება დროდადრო ისეთ მასშტაბებსაც კი იძენს, რომ ამ იმპერიის სახელმწიფოებრივ დაქვემდებარებაში შემავალ ხალხთა გამოყოფა მისი შემადგენლობიდან მას ფაქტობრივად სრულიად გაუმართლებელ მოვლენად მიაჩნდა. მაგალითად: „არც ერთი რუსეთის იმპერიაში მცხოვრები მცირე ერები, – წერდა იგი ერთგან, – რომელთაც ცოტათი მაინც გაეგებათ რამე, არასოდეს არ იფიქრებენ რუსეთიდან სრულიად გამოყოფას და დამოუკიდებელ სახელმწიფოს შექმნას. ეს იქნებოდა პოლიტიკური სიბეცე“ *[ბოსტაშვილი, 1991: 113]*.

ი. რაჭველის აზრით, ეს ყველაფერი მხოლოდ მაშინ იქნებოდა რეალურად შესაძლებელი, თუ რუსეთის იმპერიული ხელისუფლება სახელმწიფოებრივი მართვა-განმგებლობის იმჟამინდელ სისტემას არსებითად შეცვლიდა, მის შემადგენლობაში შემავალ ხალხებს ავტონომიას მიანიჭებდა და ეროვნული თვალსაზრისით არ შეზღუდავდა. როგორც თავადვე წერდა, „ისეთ სხვადასხვა ეროვნებით აჭრელებულ ქვეყანაში, როგორიც არის რუსეთი, სადაც ნახევარზე მეტს უფრო შეუნებული ელემენტებისას შეადგენს „ინოროდცები,“ შეუძლებელია ვარგოდეს არსებული წესწყობილება. მაშასადამე, მიუცილებლად საჭიროა ისეთი სისტემის წესწყობილების შემოღება, რომელიც ყველა რუსეთის ქვეშევრდომს მტკიცედ შეაკავშირებს და დაამეგობრებს ერთმანეთთან“ *[ბოსტაშვილი, 1991: 114]*.

ქართველი ერისა და რუსეთის იმპერიაში მცხოვრები სხვა ხალხების ეროვნულ პრობლემათა მოსაგვარებელ გზათა ძიების დროს ი. რაჭველი ფაქტობრივად რუსული სახელმწიფოს რეფორმატორის როლში გვევლინებოდა, მისი „მთლიან-ძლიერების დედაბოძად“ იქ მცხოვრებ ერთა „სრულ სოლიდარობას“ მიიჩნევდა და ამ იმპერიის შემადგენლობიდან რომელიმე მათგანის გამოყოფას გაუმართლებელ და არაგონივრულ საქმედ თვლიდა.

თავისი ცხოვრების სტამბოლურ პერიოდში ი. რაჭველი აქტიურ საქმიანობას ეწეოდა თურქეთში მცხოვრებ ქართველთა

ეროვნული თვითშეგნების გასაღვივებლად და განსამტკიცებლად. ამ თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია ჟურნალ „კვალის“ 1895 წლის მეორე ნომერში გამოქვეყნებული მისი წერილი „გადაკარგული ქართველები,“ სადაც ასეთი ამბავია მოთხრობილი: „ამ რამდენიმე თვის წინათ აქ გამოიარა ერთმა პატარა ვაჭარმა – გურულმა, გვარად ჩხაიძემ, რომელსაც ოსმალეთის ერთ ქალაქთაგანში „ორდუში“ ფეხსაცმელების დუქანი აქვს. მთელი დღე მეძება, მიპოვა და მთხოვა გაზეთები გამომეწერა; გადმომცა ოცდახუთი მანეთი „ივერიის“ და „კვალის“ დასაკვეთად. ამ რიგათ, ახლა ის ორს საუკეთესო ქართულს გამოცემას ღებულობს და დიდი კმაყოფილიც არის.“

მშობლიურ ფესვებს მოწყვეტილ ქართველთა ეროვნული ბედით ავტორის დაინტერესება კიდევ უფრო მეტი ემოციური შთამბეჭდაობით ვლინდება ხსენებული პუბლიკაციის იმ ეპიზოდში, სადაც ი. რაჭველი მკითხველს ოსმალეთის კუნძულ ტრიპოლზე მცხოვრები ერთ-ერთ ქართველი მაჰმადიანის მიერ მისთვის ქართულ ენაზე გაგზავნილ ამ წერილს სთავაზობს:

„ძიავ, ბატონო იასე. „წყალ-წაღებული კაცი ფხასვს (ხავსს – ი. რ.) ეკიდებოდაო,“ ნათქვამია. მეც ამ გადაკარგულ ადგილას სტორეთ ამ ანდაზას ვგავარ. მეც წყალ-წაღებულივით ფხასვს ვეკიდები, მარა საუბედუროთ იღბალი არც აქ მქონია. ფხასვიც არსად ჩანს. რა ჩემს ქვეყანას მოვშორდი, მერე ერთი ლაზათიანი დღე არ მინახავს, მარტოთ მარტო ვარ აქ, ისე როგორც ნამდვილი ეთიმი (ობოლს ჰქვია თათრულათ – ი. რ.).

აგერ სამი დღეა, აქიდან ერთმა თქვენებურმა გურჯმა გეიარა. ამ გურჯს ბევრი გურჯის ლისანის (ენის – ი. რ.) გაზეთები მიქონდა. მე იგი კაცი ჩემი ხისიმი (ნათესავი) მეგონა. რომ ვნახე, ისეთი გამიხარდა, რაც შემეძლებოდა, ვემსახურე. ორი-სამი წიგნი და გაზეთები მაჩუქა. ეს მე ძალიან გამიხარდა და ვთხუე, რამენაირათ მიქნინთ სიკეთე და გაზეთები, ან წიგნები კიდო მიშონთმეთქინ. იმან მიპასუხა: „მე ამერიკაში მივდივარ და ეგებ ვერც კი დავბრუნდეო. ამისთვის სიტყვას ვერ მოგცემო. სტამბოლში ერთი ქართველი ცხოვრობს, იმას ბევრი გაზეთები და წიგნები აქვსო და გამოგიგზავნისო“ და თქვენი ადრესიც დამიტოვა... ახლა მე იმედი მომეცა ამ კაცის სიტყვებიდან და თუმც არ გიცნობ, მარა მაინც ვბედავ და გწერ ამ წიგნს. გთხოვ, ფინთათ ნუ ჩამომართმევ და თუ შეიძლება ის გაზეთები, რომელიც თქვენ აღარ გჭირიათ, გამომიგზავნოთ მე.

ამასთანავე ჩემს თავსაც გაგაცნობთ. მე მართალია თათარი ვარ, მარა მაინც ნამდვილი გურჯი ვარ: მუხირების (მუხირი ომს ჰქვია თათრულათ – ი. რ.) შემდგომ სათათრეში მომიხდა გამოსვლა და ახლა აქ ტრიპოლში ვარ. ჩემსობას ჩურუქ-სუს (ოსმა-

ლობის პერიოდში ქობულეთს ერქვა – ა. ნ.) თათრული ყველამ არ იცოდა და მეც, რადგან დედაჩემი ქართველის ქალი იყო, თათრული არ მისტავლია... ქართული მე კარგათ ვიცოდი, პაწას ვწერდი კიდეც. ახლა, რომ ამ გურჯის გაზეთები და წიგნები დამიტია, სუნთლათ წავიკითხე, ნელათ-ნელათაი ყველაი გამახსენდა... გთხოვთ ნუ დამტოვებთ უმოწყალოთ, მეც თქვენებური ვარ და თუ რამე გაზეთები, ან წიგნები გაქ მეტი, გამომიგზავნეთ. იგი ჩემთვის ძანიალი სიკეთე იქნება... ახ, ძიავ, თურმე რა ძნელი ყოფილა ველადეთის (სამშობლოს ქვია თათრულათ – ი. რ.) დატიება. ღმერთმა კითხოს, ვინცხაის ბრალია ასთე ჩემი დაკარქვა."

ამ წერილის წაკითხვას ი. რაჭველი ისე აუღელვებია, რომ „ნამეტანი გრძნობებისაგან თვალებზე ცრემლები წამოდგომია" და გულში ასეთი რამ უთქვამს: „გმადლობ შენ, ღმერთო, სადღაც ცხრა მთას იქით ქართველი თათარი ამ რიგი გრძნობით მწერს და მეხვეწება ქართული გაზეთი მივაწოდო და თანაც მოწადინებულია, თუ დრო ექნა, გამოიწეროს; აქ სტამბოლში კი თითქმის ყველას მოუდის გაზეთები, მხოლოდ კითხვით არავინ კითხულობსმეთქი. ამ წერილის მიღებამ გულში ამიძრა სურვილი სტამბოლის კათოლიკე ქართველთა შორის გამევრცელებინა ქართული გაზეთები და წიგნები. ასე ვფიქრობდი: თუ თათარი ქართველი კია მოწადინებული ქართული არ დაივიწყოს, ქართველი ქრისტიანი უფრო იქნება მეთქი. მხოლოთ ვაი თქვენს მტერს! თურმე აქაურმა კათოლიკე ქართველებმა ჩემი ხათრისათვის გამოიწერეს გაზეთები, თორემ კითხვის სურვილი სრულიათ არ ქონიათ... რა ვუყურებ მათს ამ რიგ ქართულისადმი გულცივობას, გული მიკვდება და იმედი მეკარგვის. თუ ასე გაატანა ამათმა მდგომარეობამ, უეჭველია, დიდი ხანი არ გაივლის, სრულებით ქართული დაავიწყდებათ."

ასეთია უმთავრესი წახნაგები იასე რაჭველის ცხოვრებისა და შემოქმედებითი მოღვაწეობის სტამბოლური პერიოდისა. ამგვარ აქტიურ ლიტერატურულ და საზოგადოებრივ საქმიანობას იგი საქართველოში ცხოვრების დროსაც აგრძელებდა და გარდა პუბლიცისტური წერილებისა და კორესპონდენციებისა, იმხანად მას პროზაული და პოეტური ნაწარმოებებიც აქვს გამოქვეყნებული.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ბოსტაშვილი, 1991: – ბოსტაშვილი ნ, იასე რაჭველი (მეხუზლა), წერილები თურქეთიდან, თბილისი.

თამარაშვილი, 1995: – თამარაშვილი მ, წ.ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, თბილისი.

„ივერია," 1893: – გაზ. „ივერია," 1893 წ. 9 თებერვალი.

„მწყემსი“, 1894: – ჟურნ. „მწყემსი“, 1894 წ. №18.
რაჭველი, 1895: – რაჭველი ი., გადაკარგული ქართველები,“ გაზ. „კვალი“, 1895 წ. №2.
რაჭველი, 1897: – რაჭველი ი., წერილი კონსტანტინოპოლიდან, გაზ. „ივერია“, 1897 წ. 1 ივნისი.
ქართველი, 1894: – ქართველი, კონსტანტინოპოლის ქართველობა, გაზ. „კვალი“, 1894 წ. №16.

Avtandil Nikoleishvili
(Kutaisi, Georgia)

Iase Mekhuzla and Turkish Georgians

Summary

Iase Mekhuzla (Rachveli) was lived in Turkey, mainly in Istanbul in 1880-1902, 1904 and in 1909-1915 years. He had a close friendship with there lived Georgians and wiht the emigrants from Georgia. During this period of time he played the active role to encourage the national idetity of Georgians lived in Istanbul.

In his works, I. Rachveli gave us interesting information about the Georgian Catholic Church in Istanbul and about the national consciousness of Georgians lived in Istanbul at that time.

ოთარ ნიკოლეიშვილი
(ქუთაისი, საქართველო)

ილია ჭავჭავაძე და ქრისტიანობა
(პუბლიცისტური წერილების მიხედვით)

საქართველოს ისტორიაში ქრისტიანული სარწმუნოების როლისა და მნიშვნელობის შესახებ ილია ჭავჭავაძის თვალსაზრისი სათანადო ობიექტურობით დღემდე არაა შესწავლილი და შეფასებული. ეს გარემოება ძირითადად იმ ფაქტმა განაპირობა, რომ საბჭოთა პერიოდის, ჩვენი აზროვნების შემბოჭველ ძალად ქცეულმა ათეისტურმა პოლიტიკამ არსებითი ზეგავლენა მოახდინა იმჟამინდელი მეცნიერული კვლევა-ძიების განვითარებაზე. რის შედეგადაც ზემოთქმული საკითხი ან საერთოდ დარჩა სპეციალური კვლევის მიღმა, ანაც იდეოლოგიური ტენდენციურობით იქნა გაშუქებული.

მსგავსი ხასიათის ნაკლოვანებათა გამოსასწორებლად საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდგომ ხანაში ბევრი რამ იცვლება საფუძვლიანად და საბჭოთა პერიოდში იდეოლოგიური ცალმხრივობით გაანალიზებული არაერთი საკითხი დღეს უკვე სრულიად განსხვავებულად ინტერპრეტირდება. ამ თვალსაზრისით საგულისხმო ნაბიჯები ზემოთ აღნიშნული მიმართულებითაც გადაიდგა, თუმცა გაცილებით მნიშვნელოვანი სამუშაო სამომავლოდაა შესასრულებელი.

ქრისტიანული რელიგიის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი როლის გააზრებისა და შეფასების დროს ი. ჭავჭავაძის პუბლიცისტიკაში ორი, ერთმანეთისაგან რადიკალურად განსხვავებული თვალსაზრისი არის გამოკვეთილი. კერძოდ, ი. ჭავჭავაძის მართებული შეფასებით, ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ არსებითი როლი შეასრულა ქართველი ხალხის ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნება-განმტკიცებაში ქართული სახელმწიფოს არსებობის მთელს ისტორიაში. რაც შეეხება საქართველოში რუსული მმართველობის დამყარების პერიოდს, ილიას აზრით, იმდროინდელმა ქართველმა სამღვდელოებამ საუკუნეების განმავლობაში დამკვიდრებული ზემოთ ხაზგასმული ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ტრადიციები დათმო და ქვეყნის წინამძღოლობისა და ჭირისუფლობის მრავალსაუკუნოვანი მისიის შემსრულებლის როლში ძველებურად უკვე ვეღარ გევლინებოდა.

როგორც მართებულად აღნიშნავს მკვლევარი ელდარ ბუბულაშვილი, ეგზარქოსობის პერიოდის ქართველმა სამღვდელოებამ თავისი ისტორიული ფუნქცია იმდენადაც კი დაკარგა, რომ მოსახლეობა მათ მეფის ერთგულ მოხელეებად აღიქვამდა. სასულიერო პირების ასეთი გაუცხოება იმით იყო გამოწვეული, რომ სახელმწიფოს ჯამაგირზე დამოკიდებული ქართველი სამღვდელოება საგრძნობლად დაშორდა თავის მრევლს. უცხო ძალის გავლენის ქვეშ მოქცეული სა-

სულიერო პირები ვეღარ პასუხობდნენ ქართველი ხალხის ეროვნულ მისწრაფებებს. სამღვდელოების ანგარების გამო მოსახლეობა ეკლესიის მიმართ გულგრილი გახდა. მრევლსა და სამღვდელოებას შორის აღარ იყო კეთილგანწყობა“ *[ბუბულაშვილი, 2007: 42].*

ი. ჭავჭავაძის პუბლიცისტიკისადმი ინტერესს მნიშვნელოვნად ზრდის ის გარემოება, რომ მწერალი არა მხოლოდ ზოგადად გამოთქვამს საკუთარ თვალსაზრისს ყოველივე ზემოთქმულთან დაკავშირებით, არამედ ამ მოვლენის განმაპირობებელ მიზეზებზეც გვიქმნის გარკვეულ წარმოდგენას.

ნათქვამის ნათელსაყოფად დაინტერესებული მკითხველი ზუსტ და ამომწურავ ინფორმაციას მიიღებს მწერლის პუბლიცისტიკიდან. ამ თვალსაზრისით ერთ-ერთი უაღრესად საინტერესო წერილია „სამღვდელოების სამსახური ქვეყნის წინაშე“ (დაწერილია 1878 წლის 4 იანვრამდე. *[ჭავჭავაძე, 1996: 171-172].*

მწერლის შეფასებით, განსხვავებით ძველი დროისაგან, „როცა ღვთის მსახური კაცი იყო ქვეყნის და ჩვენი ერის მსახურიცა; ...ჭირში პირველი მეშველი, ...უკეთესი მამა, გულშემატკივარი დამრიგებელი, მაღალის ზნეობის მაგალითი, განმკითხავი ყოველის უძლურისა და დავრდომილისა, განმკიცხავი ყოველის ბოროტისა და უკაცურობისა, უშიშარი მქადაგებელი ჭეშმარიტებისა და სიმართლისა, თავდადებული და თავგამეტებული რჯულისა და ერისათვის“, თავისი დროის სამღვდელო პირთა უმეტესობას ილია ისეთ ღვთისმსახურებად მიიჩნევს, რომლებიც „უწინდელი სამღვდელოების“ დიდ ტრადიციებს უკვე ვეღარ აგრძელებდნენ და მხოლოდ „საკუთარი სტომაქისათვის“ იღვწოდნენ. ამ თვალსაზრისით არსებულ უმძიმეს მდგომარეობას, ილიას შეფასებით, ოდნავადაც ვერ ცვლიდნენ ის „ორიოდ პატივცემულნი გვამნი“, რომელთაც კვლავაც „შერჩენოდათ ძველთა მამა-მთავართა გულმტკივნეულობა ჩვენის ქვეყნისადმი“.

ამ ტრაგიკული მოვლენის განმაპირობებელ უმთავრეს ფაქტორად ი. ჭავჭავაძე საქართველოში რუსული მმართველობის დამყარებას მიიჩნევს. მწერალი უღრმეს გულისტკივილს გამოთქვამს იმის გამო, რომ რუსეთთან შეერთების შემდგომ ქართული ქრისტიანული ეკლესიის მღვდელმსახურებს შეეზღუდათ მღვდელმსახურების მშობლიურ ენაზე ჩატარების უფლება, სასულიერო სასწავლებლებში კი აიკრძალა ქართულად სწავლება. აღნიშნულმა გარემოებებმა ჩვენი ერის სახელოვანი შვილების უდიდესი აღშფოთება გამოიწვიეს. მათ შორის ყველაზე დიდ აქტიურობას ი. ჭავჭავაძე იჩენდა.

ყოველივე ზემოთქმულთან დაკავშირებით ილიას თვალსაზრისის გასააზრებლად უაღრესად საინტერესოა 1882 წელს დაწერილი ერთ-ერთი „შინაური მიმოხილვა“ *[ჭავჭავაძე, 2005: 16-25].* ხსენებულ სტატიაში მწერალმა კიდევ ერთხელ გაუსვა ხაზი იმ გარემოებას, რომ მისი დროის ქართველი სამღვდელოება არა მარტო ინტელექტუ-

ალურად იყო „მეტად განუვითარებელი და გაუნათლებელი“, არამედ ზნეობრივი თვალსაზრისითაც. მისი აზრით, სწორედ ამით აიხსნებოდა ის ფაქტი, რომ გასულ საუკუნეებში მოღვაწე სასულიერო პირებისაგან განსხვავებით, ახალი დროების სამღვდელოთაგან მხოლოდ „ორი თუ სამი იყო იმისთანა ღირსნი გვამნი, რომელთაც თავმოწონებით და პატივისცემით იხსენიებდა ჩვენი ერი და საზოგადოება, უმრავლესობა კი, კიდევ ვიტყვით, ჩვენდა საუბედუროდ, ზნეობითს ღირსებას მოკლებულნი იყვნენ“.

იმისათვის, რომ უფრო ნათლად და მკვეთრად წარმოაჩინოს ძველ და ახალ დროებათა სამღვდელოებებს შორის ზემოთ აღნიშნული ნიშან-თვისებების მიხედვით არსებული განსხვავება, ი. ჭავჭავაძე კონტრასტული ფორმით მიჯნავს მათ ერთმანეთისაგან. კერძოდ, მისი დახასიათებით, ძველი დროის ქართველი სასულიერო მოღვაწენი იმდენად განსწავლული პიროვნებანი იყვნენ, რომ „მეცნიერებამ, მწიგნობრობამ მათის მეოხებით გაიდგა ფესვი ჩვენს ქვეყანაში. უკეთესნი წარმომადგენელნი ერთსა და მეორეშიაც სამღვდელო პირნი იყვნენ. იმ სამღვდელოებამ მოახდინა ის სასწაული, რომ მთელი სულიერი და ხორციელი ძალ-ღონე ერისა მარტო სარწმუნოებაზედ მიაქცია. ბუნებრივი სიყვარული სამშობლოსი, მამულის, გვარტომობისა – ყოველივე ეს სარწმუნოებას ქვეშ დაუყენა, ყოველივე ეს დაუმორჩილა და თუ ქართველი ღვრიდა სისხლს, მარტო სარწმუნოების სახელითღა ღვრიდა, რადგანაც სარწმუნოებაში ხედავდა იგი თვის სამშობლოს, თვის მამულსა, თვის გვარტომობას, თვის ეროვნებას, თვის ქართველობას. დღესაც ქრისტიანი და ქართველი სინონიმებია მთელს კავკასიაში არაქრისტიანთა შორის“ *[ჭავჭავაძე, 2005: 20].*

დამოწმებულ ფრაგმენტში ფართო განზოგადებულობითა და ყოვლისმომცველობით არის განმარტებულ-შეფასებული ის უდიდესი ეროვნულ-პატრიოტული და ზნეობრივ-საგანმანათლებლო როლი, რომელიც ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ და მისმა წმინდა მამებმა შეასრულეს ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში. და როცა ილიამ დაინახა, რომ მისი დროის სამღვდელოება ამ დიდ ეროვნულ და საგანმანათლებლო მისიას უკვე ძველებური ძალმოსილებით ვეღარ ასრულებდა, იგი არა მარტო ამ მანკიერებათა პირუთვნელად მამხილებლის როლში მოგვევლინა, არამედ იმ მიზეზების დასაძლევ გზებსაც აქტიურად დაუწყო ძიება, რასაც ქართველ მღვდელმსახურთათვის ძველებური სახელი და დიდება უნდა დაებრუნებინა.

ილიას აზრით, ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი, თუ ჩვენი სამღვდელოება უმეცრებას თავს დააღწევდა. იმ გარემოებას, რომ ქართველ მღვდელმსახურთა დიდი ნაწილი მათზე დაკისრებულ სარწმუნოებრივ და ეროვნულ მოვალეობებს ღირსეულად ვერ ასრულებდა, ი. ჭავჭავაძე უპირველეს ყოვლისა მათი გაუნათლებლობით ხსნის. მწერლის თქმით, უწინარესად სწორედ „უცო-

დინარობა და განუვითარებლობაა... სათავე ყოველის უკეთურებისა, ავზნეობისა, ბოროტმოქმედებისა. ამ სენისაგან წარმომდგარია ჩვენის სამღვდელოების ყოველივე ნაკლოვანება და ის სამწუხარო გარემოება, რომ ჩვენი ერი მღვდელს უყურებს არა ისე, როგორც თავის ხელმძღვანელს მოძღვარს ჭირსა და ლხინში არა ისე, როგორც თავის მწვრთნელს და დამრიგებელს, ცოდვის გამდევნელს ქრისტიანულის ცხოვრების გზის მაჩვენებელს, არამედ როგორც უსარგებლო მცონარე არსებასა. ამიტომაც დაეცა, მოისპო ის უსასყიდლო და მოწიწებული პატივისცემა სამღვდელოებისადმი, რომელიც ჩვენს ერს ოდესღაც მისდამი ჰქონია. გაქრა პატივისცემა და დაირღვა კავშირი სამღვდელოსა და მრევლთა შორის. მრევლი მღვდელს და მღვდელი მრევლსა სიყვარულით, ნდობით კი აღარ უყურებს, არამედ ბღვერითა და მიუნდობლობით... ვიმეორებთ, ყოველივე ეს ჩვენის სამღვდელოების განუვითარებლობის შედეგია“ *[ჭავჭავაძე, 2005: 21]*.

ი. ჭავჭავაძე თავისი მრავალმხრივი მოღვაწეობის ერთ-ერთ უმთავრეს მიზნად სამღვდელოებასა და მრევლს შორის ტრადიციულად არსებული კეთილგანწყობითი და სიყვარულით განმსჭვალული დამოკიდებულების აღდგენას ისახავდა. ამას იგი ცდილობდა არა მარტო თავისი მწვავედ კრიტიკული პუბლიცისტური წერილებით, არამედ მხატვრული შემოქმედებითაც. როგორც ცნობილია, მწერლის მხატვრულ ნაწარმოებებში (ლექსებში, პოემა „აჩრდილში“, „გლახის ნაამბობში“...) ი. ჭავჭავაძემ იდეალიზებული ფორმით წარმოსახა სასულიერო პირთა ღრმად შთამბეჭდავი მხატვრული სახეები და განზოგადოგადებული ფორმით წარმოაჩინა ქრისტიანული რელიგიის უდიდესი როლი ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში.

როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, იმ სამწუხარო ფაქტს, თავისი დროის სამღვდელოების დიდი ნაწილი სათანადოდ განსწავლული რომ არ იყო, ილია უპირველეს ყოვლისა რუსეთის იმპერიის მიერ ჩვენს ქვეყანაში დამკვიდრებული სწავლა-განათლების სისტემით ხსნის, კერძოდ, იმით, რომ საქართველოში რუსული მმართველობის დამყარების შემდგომ ჩვენს სასწავლო დაწესებულებებში სწავლება მშობლიურ ქართულ ენაზე კი არ მიმდინარეობდა, არამედ რუსულად. ილია აღშფოთებას ვერ მალავდა იმის გამო, რომ „დედაენა, ჩვენი სამღვდელო და საეკკლესიო ისტორია, ჩვენი საზოგადო ისტორია, ჩვენი გონებისა და გულის გამომეტყველი ლიტერატურა“ რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობის შემდგომ ხელაღებით იქნა გამოდევნილი ჩვენი სასწავლებლებიდან.

იმისათვის, რომ ქართველ სასულიერო პირებს კვლავაც წარმატებით შეესრულებინათ წინაპართაგან ნაანდერძევი სარწმუნოებრივი და ეროვნული მისია, ილია აუცილებლად მიიჩნევდა მათი განსწავლა უპირველეს ყოვლისა „სხვადასხვა მიზეზით პატივაყრილი“ მშობლიური ქართული ენით მომხდარიყო. დიდი მწერლის აზრით,

სწორედ ეს იყო „ერთადერთი ღონე“ იმისთვის, მოძღვარს კვლავაც წარმატებით რომ „ემოძღვრა ერისთვის... ენის უცოდინარი მოძღვარი კი უტყვია, მუნჯია ერისთვის და უტყვს, მუნჯს პირუტყვსაც არ ჩაბარებენ ხოლმე, არამც თუ მეტყველსა“ ***[ჭავჭავაძე, 2005: 23]***.

როგორც ცნობილია, იმჟამინდელ საქართველოში სასულიერო პირთა მოსამზადებელ სასწავლო დაწესებულებებს სასულიერო სასწავლებლები და სემინარიები წარმოადგენდნენ. მწერლის შეფასებით, ხსენებული სასწავლებლები ისეთ „უმსგავს და უგვარო მდგომარეობაში“ იმყოფებოდნენ, რომ ისინი მათზე დაკისრებულ მოვალეობას უკვე ვეღარ ასრულებდნენ. ამის უმთავრეს მიზეზად ი. ჭავჭავაძე რუსეთის იმპერიული ხელისუფლების მიერ იქ დამკვიდრებულ საგანმანათლებლო სისტემას მიიჩნევს. კერძოდ, ნაცვლად იმისა, რომ მოსწავლეები სასულიერო საქმის მცოდნე ღვთისმოსავ ადამიანებად აღეზარდათ, ხსენებულ სასწავლებლებში მათ კვლავაც „ძველი ენების სწავლებით ულაყებდნენ ტვინს და უხშობდნენ გონებას“. ამას ემატებოდა ისიც, რომ ქართული ენა ისევ იდევნებოდა სასწავლებლებიდან, რითაც უგულებელყოფილი იყო საყოველთაოდ ცნობილი ჭეშმარიტება იმის შესახებ, რომ უპირველეს ყოვლისა „ღვიძლი სიტყვაა ფრთა ლოცვისა. ღვიძლის სიტყვით უფრო ადვილად, უფრო სუბუქად, უფრო მეტის აღტაცებით და მხურვალებით აღიმართება ხოლმე კაცის გული ღმერთამდე და თვითონ ღვთის მადლიც უფრო მეტის ძლიერის, მეტის სასოებით მიახწევს ხოლმე კაცის გულის სიღრმემდე“ ***[ჭავჭავაძე, 1996: 261-262]***.

ი. ჭავჭავაძემ კარგად იცოდა ის ფაქტი, რომ რუსეთის იმპერიული ხელისუფლების მიერ საქართველოში წარმოგზავნილი ხელისუფალნი, მათ შორის სასულიერო პირებიც, რუსეთის იმპერიული პოლიტიკის უღალატოდ გამტარებელი პიროვნებანი იყვნენ. მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, იგი მაინც ცდილობდა მათ გულში ჩვენი ქვეყნისადმი კეთილგანწყობილების გრძნობის გაღვივებას. მაგალითად, 1879 წლის იანვარში დაწერილი „შინაური მიმოხილვით“ მწერალი იმედიანად გამოეხმაურა საქართველოში რუსეთის მიერ ახალი ეგზარხოსის – იოანიკეს დანიშვნის ფაქტს და შეეცადა კეთილად განეწყო იგი ქართველი ხალხისადმი.

როგორც ცნობილია, იოანიკე (გვარად რუდნევი) საქართველოს ეგზარხოსად 1877-82 წლებში იმყოფებოდა. საქართველოში მღვდელმსახურების დროს მან ისეთი საქმეებიც გააკეთა, რომელთა გამოც იმჟამინდელ ქართველ მამულიშვილთა, მათ შორის ი. ჭავჭავაძის კეთილგანწყობითი დამოკიდებულება დაიმსახურა. კერძოდ, 1879 წელს მისი ინიციატივით თბილისში გაიხსნა ქალთა საეპარქიო სასწავლებელი, დაწესდა საკვირაო საუბრები სარწმუნოებისა და ზნეობის საკითხებზე, თბილისის სასულიერო სემინარიასთან 1880 წელს დაარსდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის რელიგიური ძმობა

და სხვა. 1882 წელს იოანიკე კიევის მიტროპოლიტად გადაიყვანეს *[სუცი შვილი, 1987]*.

რუსი ეგზარქოსისადმი ქართველ მამულიშვილთა კეთილგანწყობით დამოკიდებულებას არსებითად ზრდიდა ის ფაქტიც, რომ მას საქართველოში ჩამოსვლისთანავე დაუწყია ქართული ენის შესწავლა და, როგორც ი. ჭავჭავაძე წერს, რამდენიმე თვის შემდეგ ამ საქმეში ისეთი წარმატება მოუპოვებია, რომ თურმე ცოტ-ცოტას კიდეც წერდა, კითხულობდა და ლაპარაკობდა ქართულად.

ყოველივე ზემოთქმულით იმედმოცემული ილია ფიქრობდა, რომ იოანიკეს თანადგომით ქართველი სამღვდელოება წარმატებით გადაწყვეტდა მის წინაშე მდგარ პრობლემებს. ამ იმედს მას პირველ ყოვლისა ის გარემოება უღვივებდა, რომ რუსმა ეგზარქოსმა მოღვაწეობის საწყის ეტაპზე აქტიურად დაიწყო სასულიერო სასწავლებლებში გარკვეული ცვლილებების გატარება. ამ ფაქტით გახარებული ილია ეგზარქოსს ურჩევდა, არა მარტო სამღვდელო პირთა განათლებაზე ეზრუნა აქტიურად, არამედ მათი ცოლების განსწავლულობაზეც, რადგანაც მთელს საქართველოში ორ-სამ მღვდელსაც კი ვერ მოძებნიდით ისეთს, რომელთაც ნასწავლი ცოლები ეყოლებოდათ. მეულლის ამგვარი „უმეცრება კი, – ილიას თქმით, – მღვდელს გონებას უმდაბლებდა და ჩქარა ავიწყებინებდა იმ ნაგლეჯებს განათლებისას, რომელიც მას სასულიერო სემინარიაში ჰქონდა მიღებული“ *[ჭავჭავაძე, 1996: 260]*.

იმის გამო, რომ გონებადახშული ქალი მის მღვდელ მეულლეს მასზე დაკისრებული მძიმე უღლის გაწევაში ოდნავ დახმარებასაც კი ვერ უწევდა, ილია საჭიროდ თვლიდა, საქართველოში ქალებისთვისაც დაარსებულიყო სპეციალური სასწავლებლები. ამ სურვილით გულანთებული მწერალი, ბუნებრივია, უდიდესი კმაყოფილებით შეხვდა ეგზარქოს იოანიკეს გადაწყვეტილებას ქალებისათვის ექვსკლასიანი სასწავლებლის დაარსების შესახებ.

როგორც უკვე ითქვა, ქართველი სამღვდელოების მიერ მასზე დაკისრებული მოვალეობის სათანადო დონეზე შეუსრულებლობის განმაპირობებელ უმთავრეს მიზეზად ი. ჭავჭავაძე იმ ფაქტს მიიჩნევს, რომ ისინი სათანადოდ არ იყვნენ განსწავლულნი. მართალია, ბევრ მათგანს სემინარია კი ჰქონდა დამთავრებული, მაგრამ იმის გამო, რომ სასწავლებლებში ქართულ ენაზე სწავლება კატეგორიულად იყო აკრძალული, ქართველი სასულიერო პირები წირვა-ლოცვას მშობლიურ ენაზე ჩატარებას სრულფასოვნად ვერ ახერხებდნენ. ასეთ მღვდლებს ილია იმ მებრძოლებს ადარებდა, რომელთაც ფარ-ხმალი არ გააჩნდათ. მწერლის შეფასებით, თუ მოძღვარს იმ ხალხის ენა არ ეცოდინებოდა, ვის სულიერ წინამძღოლსაც ის წარმოადგენდა „იმის თანამდებობა უქმი იყო“ *[ჭავჭავაძე, 1996: 481]*.

იმით გულნატკენი ილია, რომ ამგვარ მოძღვართა რაოდენობა XIX საუკუნის საქართველოში საკმაოდ დიდი ყოფილა, აღნიშნავს: „დამუნჯდა ამის გამო ჩვენის ეკლესიების კათედრა, გაუქმდა ყოვლადძლიერი ქადაგება, წაწყმდა სასოება და ამის განმკითხველი არავინ არის“ *[ჭავჭავაძე, 1996: 480]*.

ილიას აზრით, თუ ზემოთქმული თვალსაზრისით არსებული მძიმე მდგომარეობა რადიკალურად არ შეიცვლებოდა და ხელისუფლება სასულიერო სასწავლებლებში მშობლიურ ქართულ ენაზე სწავლებას არ შემოიღებდა, მაშინ „მოძღვრობის საქმე იქამდე მივიდოდა, რომ ჩვენი ერი იძულებული შეიქმნებოდა „პერევოდჩიკის“ შემწეობით განდობოდა ხოლმე თავის მოძღვარს“.

ი. ჭავჭავაძის პუბლიცისტური წერილები იმითაც იქცევენ ყურადღებას, რომ მათში ქართული ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიის არაერთი მნიშვნელოვანი საკითხიცაა მსჯელობის საგნად ქცეული. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა 1886 წელს დაწერილი სტატია „ათონის ქართველთა სავანის შესახებ“. მასში მწერალი არა მარტო ამ მონასტრის შესახებ გვაწვდის მეტად საინტერესო ცნობებს, არამედ ქართული ქრისტიანობის ისტორიის საკვანძო მომენტებსაც მიაპყრობს მკითხველის ყურადღებას.

ილიას ხსენებული და მსგავსი ხასიათის მქონე სხვა პუბლიკაციების შეფასების დროს მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ის ფაქტი, რომ აღნიშნულ წერილებში დასმული და გაანალიზებული საკითხების დიდი ნაწილი იმხანად ჯერ კიდევ არ იყო სათანადოდ შესწავლილი ჩვენი ისტორიკოსების მიერ. ზემოთქმული თვალსაზრისით ილიას წერილებს არა მარტო იმჟამინდელი საზოგადოებრიობის გასათვითცნობიერებლად ჰქონდა უდიდესი მნიშვნელობა, არამედ მეცნიერულადაც.

ი. ჭავჭავაძისა და მისი დროის ქართველი მამულიშვილების დაუცხრომელმა ბრძოლამ ჩვენი ქვეყნის ეროვნული და სარწმუნოებრივი ინტერესების დასაცავად არსებითად განაპირობა ის ფაქტი, რომ რუსეთის იმპერიის იმჟამინდელმა ხელისუფლებამ თავისი მზაკვრული კოლონიური პოლიტიკის ბოლომდე გატარება ვერ შეძლო და მკვიდრი საფუძველი ვერ გამოაცალა ჩვენი ხალხის ეროვნულ ცნობიერებას.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ჭავჭავაძე, 1996: – ჭავჭავაძე ი., თხზულებათა სრული კრებული 20 ტომად, ტ. VI, თბილისი.

ჭავჭავაძე, 2005: – ჭავჭავაძე ი., თხზულებათა სრული კრებული 20 ტომად, ტ. VII, თბილისი.

ბუბულაშვილი, 2003: – ბუბულაშვილი ე., ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეკლესიის საკითხები, თბილისი.
ხუციშვილი, 1987: – ხუციშვილი მ., საქართველოს ეკლესიის სოციალურ-პოლიტიკური პოზიცია XIX-XX საუკუნეებში, თბილისი.

Otar Nikoleishvili
(Kutaisi, Georgia)

Ilia Chavchavadze and Christianity
(According to Publistic Letters

Summary

Ilia Chavchavadze's viewpoint on the role and importance of Christianity in the history of Georgia has not been studied and evaluated objectively till today. This outcome has mainly been caused by the fact that the atheistic policy binding our minds during soviet period made a crucial influence on the unrestricted developement of scientific research. As a result the abovementined subject has either been completely left out of special research or has been covered with ideological tendentiousness.

While thinking of and evaluating the national and state role of Christianity there are highlighted two radically different viewpoints in I. Chavchavadze's publicism. To say in details I. Chavchavadze rightly stated that Christianity played the hugely important role for Georgian people to save and strengthen their national originality and also it played the greatest role in the whole history of Georgia. To I. Chavchavadze's mind Georgian clerics abandoned the abovementioned national and state traditions observed for many centuries when Russian Empire established its regime in Georgia. They could no more complete the multy century mission to be the leading power for the country as they used to be before.

I. Chavchavadze didn't express his viewpoint generally; he let us understand the reasons that caused the abovementioned phenomenon.

When evaluating I. Chavchavadze's publications we must pay attention to the fact that the majority of issues raised and analysed in his letters had not been properly studied by Georgian historians by that time. Therefore I. Chavchavadze's letters had the vital importance not only for contemporary society, but also they were important scientifically.

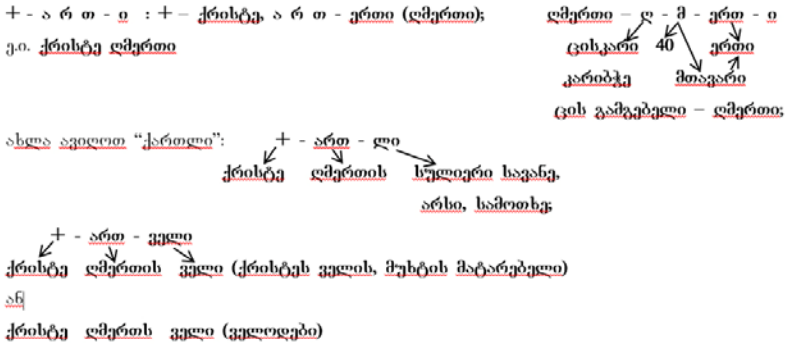
I. Chavchavadze's and his contemporary Georgian patriots' resistant fight for defending national and Christian faith's interests prevented Russian Empire from completing its colonial policy in Georgia and weakening Georgian people' national conciousness.

უჩა ოქროპირიძე
(ბათუმი, საქართველო)

ქართული ასომთავრული, საკრალური პოეზია

ქართული ენა და ქართული ასომთავრული ანბანი და სრულიად დასაშვებია, მათით დაწერილი უძველესი ძეგლები, უდიდეს მსოფლიო საკრალურ საიდუმლოს შეიცავს და თავად ეს, უკვე საიდუმლოს აღარ წარმოადგენს. ეს სრულიად უბრალოდ ფიქსირდება ჩვენი სამშობლოს, საქართველოს თვით სახელდებაში, რომლის გახსნის საიდუმლოს ჩემმა შემთხვევითმა სტუმარმა მაზიარა, როდესაც პროფესორ ლატარიას (ზუგდიდის უნივერსიტეტის ლექტორი) მიერ ნათელმოფენილი ელემენტარული ჭეშმარიტება ჩემთვისაც ხელმისაწვდომი გახადა.

ეს იყო საქართველოსა და ქართველის არსის რაობის მეტად საინტერესო და ორიგინალური ახსნა, რომელიც შემდგომში მდგომარეობდა: საქართველოს, როგორც სიტყვის ძირს, წარმოადგენს ქართლი, რომელიც ნაწარმოებია სიტყვა ქართისაგან. ეს სიტყვა რომ ძველი ქართული ასომთავრულით დავწეროთ და გავშიფროთ, აი რას ვღებულობთ:



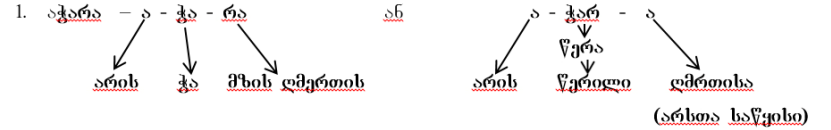
საქართველო – ადგილი, სადაც ყველაფერი ეს არის დაფიქსირებული. ქართი, ძველ ქართულში (დღევანდელ მეგრულში), აგრეთვე აღნიშნავს რაღაცით შემოსაზღვრულ, შემოკავებულ ადგილს (სადგომს), და ზემოთ აღნიშნული ცნების რაობასაც თუ გავითვალისწინებთ, ქრისტე ღმერთის არსით მოსაზღვრულს, ანუ წრესაც უნდა ნიშნავდეს. წრეს ქართულ ასომთავრულში ასო-ნიშანი **"Ⴈ" (ო)** შეესაბამება, **"Ⴈ" (ო)** კი **წრეა – ღმერთია,** და ეს დღეს, მართლაც, არავისთვის სადაო არ არის.

ყოველივე ამის გააზრებამ მიბიძგა იმ აზრისაკენ, რომ თუ ჩვენი სამშობლოს სახელი ასეთ საკრალურ საიდუმლოს შეიცავს, არ შეიძლება მისი ცალკეული კუთხის სახელშიც არ ფიქსირდე-

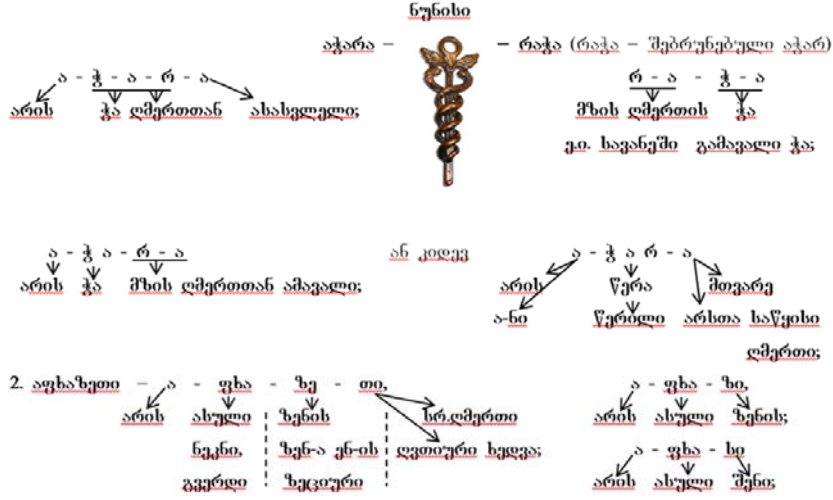
ბოდეს-თქო ანალოგიური შინაარსი. ჩამოვწერე საქართველოს ისტორიული კუთხე-პროვინციების სახელები აჭარა-აფხაზეთიდან დაწყებული, ჰერეთით დამთავრებული და დავიწყე ამ თვალსაზრისით მათი გაშიფრვა.

თავიდან სასიამოვნოდ იმან გამაოცა, რომ დასავლეთით, შავი ზღვისპირეთიდან დაწყებული, ორივე კუთხის სახელი ასობგერა **"ა"-თი (ანი)** იწყება, ხოლო აღმოსავლეთით, **"ჰ"-ზე (ჰოე)** დაწყებული ჰერეთით მთავრდება ჩვენი სამშობლოს სამანები (**მე ვარ ანი და ჰოე** – ამბობს უფალი); ხოლო შემდეგ, როდესაც საქართველოს ცალკეული პროვინციების სახელთა გახსნა დავიწყე, შედეგებმა პირდაპირ გამაოგნა. ჩემი ვარაუდი აბსოლუტურად ზუსტი აღმოჩნდა და ეს რომ მართლაც ასეა, ამის უთვალსაჩინოეს რამდენიმე მაგალითს აქვე მოვიტან.

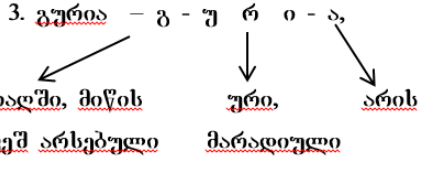
მაგალითად:



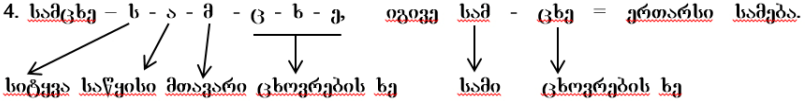
ახლა გავიხსენოთ გივი ალაზნისპირელის ნუნისთან დაკავშირებული ორი ჭა, რომლებიც ედემს, იგივე სამოთხეს უერთდება და უკავშირდება, და რომელიც მწყემსმთავართა კვერთხზე ორი გველის სახით შემოხვეულია გამოსახული, და კიდევ, რომლებთაც თავები ურთიერთსაპირისპირო მხარეს აქვთ მიქცეული ***[ალაზნისპირელი, 1994]***. შემდეგ კი განვიხილოთ ასეთი სქემა:



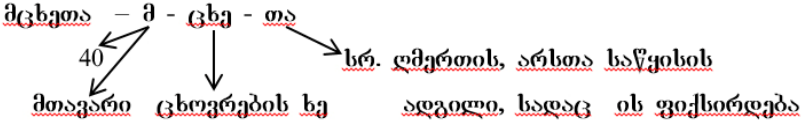
დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში ფხა, ფხე დღემდე არის შემორჩენილი ქალის, ასულის წარმომავლობის აღმნიშვნელად.



ადგილი, მიწა, წიაღი, რომლის ქვეშაც ბიბლიური მარადიული ქალაქი ური არსებობს, რომლის ოქროს კედლების სიმაღლე, სიგრძე და სიგანე 144 წყრთაა (ე. ი. კუბია) და სადაც ეშვება მარადიული ღვთიური ნათება, სვეტიცხოველი, იგივე ცხოვრების ხე, მარადიული გონი.

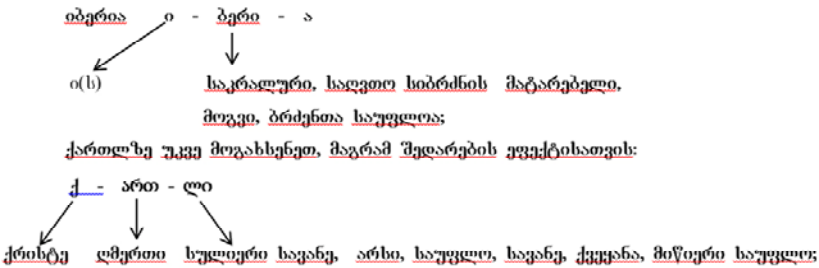


საქართველოს სხვა კუთხე-პროვინციათა სახელებს აქ შეგნებულად არ გავშიფრავ, მაგრამ ვიტყვი ერთს, რომ ყველა მათგანში გასაოცრად ფიქსირდება მათი საკრარული არსი, ის რაზეც ზემოთ ვილაპარაკეთ. ამასთან ავღნიშნავ, რომ უამრავ წიგნებშია საუბარი ქალაქ მცხეთის სახელის სემანტიკურ რაობაზე. მისი არსი კი უბრალო და ყველასათვის ხელმისაწვდომია.



ამასთან ა-**ნი** პირველსაწყისზეც მიუთითებს, ე. ი. მცხეთა არის პირველსაწყისი ადგილი სრული ღმერთისა, მთავარი ცხოვრების ხისა, ანუ სვეტიცხოველისა – და სცეტიცხოველი ხომ მცხეთაშია. აქვე დამარხულია **კუ-ართ-ი** – ანუ სულიერი სახლი ღმრთისა ჩვენისა იესოსი.

ამასტან, მინდა აღვნიშნო, რომ იბერია და ქართლი ურტიერთიდენტური ცნებებია, რომელთაგან პირველი უნდა აღნიშნავდეს ქართული სამყაროს წარმართულ ეპოქას, მეორე კი ქრისტიანულს.



ამავე თვალსაზრისით ქართული ასო-ნიშნებისა და სიტყვათა მნიშვნელობის გააზრების სურვილმა რამაზ პატარიძის მეტად საინტერესო მონოგრაფიასთან, „ქართული ასომთავრული“ – მიმიყვანა, სადაც ჩემთვის მრავალმხრივ საინტერესო მასალასთან ერთად, გადმოცემულია ავტორის მოსაზრებანი ქართული ასომთავრულის, მსოფლიოში პირველი მზის კალენდრის, რაობის შესახებ. საერთოდ წიგნმა და კერძოდ ამ მოსაზრებამ, რომელსაც ავტორი მისთვის ჩვეული სიღრმითა და საკვალევი მასალა – მტკიცებულების უნიკალური, გონივრული ანალიზით აღწევს, კიდევ უფრო დაგვარწმუნა ქართული ასომთავრულის შემოქმედის განდობილობაში, უდიდეს საკრალურ სიბრძნესთან ზიარებაში. ამან გვიბიძგა იმ მოსაზრებისკენ, რომ ასეთი სიბრძნის მფლობელს, არ შეიძლება იმ წრეში, რომლითაც ქართული ასომთავრულის რაობა გამოხატა, მხოლოდ იმისთვის მოეთავსებინათ ხუთქიმიანი ვარსკვლავი, რათა ის 5 (ხუთი) შვიდეულის შემცველ კვირეულებად დაეყოთ *[პატარიძე, 1980: 490-491]*. აქედან წარმოიშვა კითხვა: ხომ არ იმალებოდა ვარსკვლავის შემადგენელ ხაზებში ისეთი რამ (მაგ. მიმართულების ჩვენება), რაც საერთოდ ამ წრიული სისტემის გასაღებად გამოდგებოდა?

ამ კითხვამ აღნიშნული წრის (სისტემის) გრადუსებად დაყოფასა და 40 ქართული ასო-ნიშნის მათთვის შესაბამის გრადუსებზე განლაგებამდე მიგვიყვანა (იხ. „დაიცევი სისტემა” ტექსტში – უ.ო.). გაოცებისგან მართლაც შევცბუნდი, რადგან წრეში მოთავსებული ვარსკვლავის ხუთივე ბოლოზე მოხდა ქართული ასომთავრულის ის იდუმალი ასო-ნიშნები, რომელთაგან სამი დღეს საერო გამოყენებიდან (მხედრულიდან) ამოღებულია. და რადგან ქართული ასომთავრული მსოფლიოში შექმნილი პირველი მზის უძრავი კალენდარია *[პატარიძე, 1980: 185]*, ათვლის წერტილად ავიღეთ მზის გრაფიკული ნიშანი – ქართულ ასომთავრულში ასო ბგერა **ⴆ**-დონი. თანაც იგი ქართულ ანბანში რიგით მეოთხეა და ლაზარეს 4000 წლიან ძილზეც შეიძლება მიგვანიშნებდეს, ანუ იმაზე, თუ როდის დაედო ქართულ (იგივე იბერიულ-კავკასიურ) დედაენას ტაბუ.

ახლა კი დავიწყოთ ამ ასო-ნიშნებიდან და გავყვეთ ხუთქიმიან ვარსკვლავის ხაზებს მანამ, სანამ სრულ ვარსკვლავს არ დავხატავთ. გამოდის „დაიცევ(ვ)ი“ “ⴆⴀⴓⴖⴕⴂ”, ხოლო მეორე მხრიდან თუ გავყვებით მივიღებთ „დაუეცი“ “ⴆⴀⴂⴖⴕⴓ”. ე.ი. სისტემა, რომელიც მივიღე გვეუბნება „დაიცევ(უ)ი“ და „დავ(უ)ეცი“. ქართული ასომთავრული ხომ იგივე ენაა, ერია – მასში გამოხატული. ხოლო რა დაიცევი, ეს წარმოჩენილია ამ სიტყვის შემადგენელ ასო-ნიშანთა ფარულ მნიშვნელობაში.

ⴆ-ონი შხის ღმერთი, სამზეოს მდიდარება	ⴀ-ნი მთვარის ღმერთი, არსთა საწყისი	ⴓ-ეი(ოე) იესო	ⴕ-აწი ცაში, ცისკარი ციური საწყისი	ⴖ-ერი ერთარსი სამება, კაზოწის სახის მიმცემი	ⴂ-უი (უ-ნი) უფალი (წამებული)

ამ სისტემაში ჯვრის მოუთავსებლობა შეუძლებლად ჩავთვალე და კიდევ ერთი მნიშვნელობა მივიღე: „აირჩა“ წრიულად და „არჩია“ – ხაზების გაყოლებით. ანუ აქ მოთავსებულ ჯვარს თუ ქართული ასომთავრულის +-ანად, იგივე ქრისტეს აკროფონად ჩავთვლით, გამოდის, რომ „აირჩა ქრისტე“, ან „არჩია ქრისტე“ (ანუ „აირჩა ქრისტე“ ზეცაში და „არჩია ქრისტე“ – მიწაზე ყველაფერს ქართველმა ერმა – რაც ჩვენი მრავალტანჯული ერის მთელ ისტორიას წარმოადგენს).

არჩი საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში სალხინო სუფრის კერძთა შემზავებელსაც ჰქვია და შეიძლება აქ ისიც იგულისხმებოდეს, რომ ქრისტე ადამიანთა სულიერი საკვების მომმზადებელია. წრეზე განლაგებული ანბანი კი, მართლაც უფალი ღმერთის საოცარი საგალობელია.

2008 წელს მთხოვეს და ბათუმის საზოგადოებას წარვუდგინე ალიკო ცინცაძის და რაულ მამალაძის საინტერესო ნაშრომი – „გრაალი, ხე შემეცნებისა“... ***[მამულაძე, ცინცაძე, 2006].*** რომლის განხილვამ სათანადო ანალიზმა და შეფასებამ საშუალება მომცა გამეკეთებინა მეტად ტევადი შინაარსის დასკვნა, რომ „თუ ყველაფერ იმას ვირწმუნებთ, რაც ამ წიგნში წერია და, სხვა გზა არ არის, ბევრი რამ უნდა ვირწმუნოთ, – მაშინ ქართული დედა ენის და ანბანის შექმნა ღვთიურ შესაქმესთან დაკარგშირებულად უნდა მივიჩნიოთ“...

ენა, ძველ ქართულში ერის მნიშვნელობითაც გამოიყენებოდა. ე. ი. ქართველი ერი ყოფილა დასაბამისეული ცოდვის შვილი, ადამისა და ევას სამოთხიდან გაძევების (გა-ძე-ვე-ბა – ძედ ქცევა) მიზეზი, რაც იმას ნიშნავს, რომ იბერიულ-კავკასიური რასა დედამიწაზე პირველადია ***[ოქროპირიძე, 2008: 27].***

ჩვენ როდესაც ამ დასკვნას ვაკეთებდით, მარტო აღნიშნული წიგნის მონაცემებს არ დავყრდნობივართ და განვაზოგადეთ ქართული ენისა და, განსაკუთრებით კი, ქართული ანბანის რაო-

ბის კვლევისას ჩვენს მიერ მიღწეული შედეგები, რომელიც იმავდროულად 2008 წლის გაზაფხულზე გამოვეცით ბროშურის სახით სათაურით – „Ⴕ, ცნების შემეცნება, ანუ საკრალური პოეზია“, რომელიც ორი ნაწილისაგან შედგება.

მისი პირველი ნაწილი წარმოადგენს ჩვენი სამშობლოს, საქართველოსა და მისი შემადგენელი ნაწილების საკრალური რაობის ახსნის, ხოლო მეორე – ქართულ ასომთავრულ ანბანში ჩადებული უდიდესი საიდუმლოს გასაღების პოვნის ჩვენეულ ცდას, რამაც „დაიცევი სისტემის“ აღმოჩენასთან მიგვიყვანა, რომელზედაც ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ.

შემდგომში, რომ ყველასთვის უფრო ნათელი გახდეს ჩვენი მცდელობის არსი და შედეგები, აუცილებლად ჩავთვალეთ წარმოგიდგინოთ ქართული ასომთავრული ანბანის თითოეულ ასო-ნიშანში დაფიქსირებული მათი ფარული და დღეს რამდენადმე ცნობილი შინაარსი, თავისი რიცხვობრივი მნიშვნელობით და ჩვენეული „დაიცევი სისტემა“-ც, რომელთაგან პირველი რიცხვ-ცხრილის სახით არის გაკეთებული, მეორე კი წრიულით, ორივეში კი, ფაქტობრივად, ერთი და იგივე შინაარსია გადმოცემული. როგორც რიცხვულ, ისე წრიულ სისტემაში მოცემულია 5 შვიდეული ასო-ნიშანი, რომელიც წარმოადგენს 5 კვირეულს ***[პატარიძე, იქვე]***. ხოლო მერვე ასო-ნიშან აკროფონი ამ კვირეულის წრედ შეკვრისათვის აუცილებელი (კვირეულის დამამთავრებელი) და სახელდების აღმნიშვნელია – თავისებური ლოგოგრამაა.

თავის მხრივ თითეული ეს კვირა წარმოადგენს დამოუკიდებელ წრეწირს, რომელთა ერთობა ქმნის სრულ წრეს – მთლიანობას და 5 (წრეწირისაგან) ეპოქისაგან შექმნის სულიერ სავანეს „ⴕ“ -ს, ანუ 35 ქართული ასომთავრული ასო-ნიშანი და 5 ეპოქის აღმნიშვნელი აკროფონი (Ⴖ, Ⴕ, Ⴗ, Ⴔ, Ⴓ, რომლებიც არის პიროვნების (ინდივიდუმის) აღმნიშვნელი კოდური ინფორმაციაც) შეადგენს 40-ს (35+5=40) და იგი ჩვენი აზრითაც, როგორც ეს ადრე აღნიშნეს, შეიცავს ქრისტეს ეკვივალენტურ სიბრძნეს ***[მირიან ქართველი, 2006: 24]*** და სრული გამოხატულებაა ადამიტური ეპოქისა. ყოველივე ეს კი რიცხვ-ცხრილისა და წრიულ „დაიცევი სისტემა“-ში ასე გამოიყურება (იხ. ცხრილი 1, 2 და უჩა ოქროპირიძის „დაიცევი სისტემა“ თავისი „ა-ნი“-ს კვირეულით).

ცხრილი 1.

ცხრილი 1 შედგენილია რ. პატარიძის ***[პატარიძე, 1980]***, რ. მამალაძისა და ა. ცინცაძის, ***[მამულაძე, ცინცაძე, 2006]***, გ. გასვიანის ***[გასვიანი, 2001]***, ზ. ქაფიანიძისა და თ. მიბჩუანის, ***[ქაფიანიძე, მიბჩუანი, 2002]***, მირიან ქართველისა ***[მირიან ქართველი, 2006; მისივე, 2007]*** და სხვათა ნაშრომების გამოყენებით.

რამაზ პატარიძე ჩვენს მიერ ზემოთ აღნიშნულ თავის ნაშრომში „ქართული ასომთავრული“ აღნიშნავს: „ქართულ ანბანურ სათვალავში ერთი შეუსაბამობა მაინც გვაქვს: “36-ე „ჰაე“ გრაფემა ზოგჯერ 8-ის აღმნიშვნელია და „ჵ“ (ე-მერვეს) ენაცვლება ხოლმე.

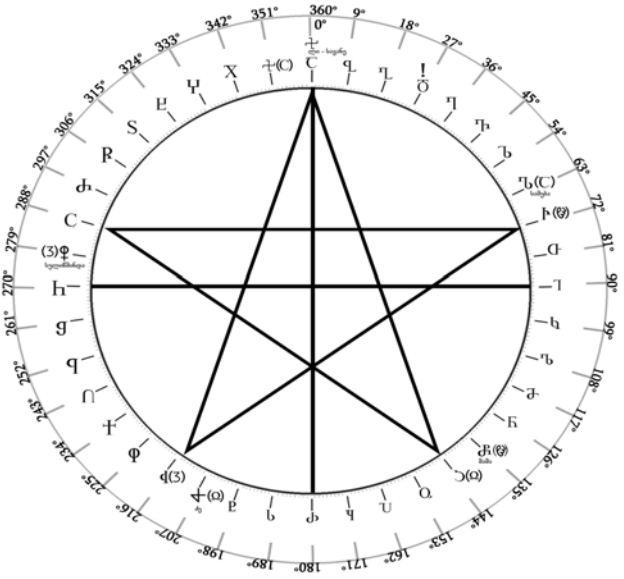
ივანე ჯავახიშვილი ამის თაობაზე წერს: „აღსანიშნავი რომ ასორიცხვნიშნებში ხშირად ჵ-ს მაგიერ „ჰ“-აეა ნახმარი და ამგვარად ჰ 8-ს უდრის... მკითხველს უნდა ახსოვდეს, რომ ასეთ შემთხვევაში არავითარი შეცდომა არ არის, არამედ ხმარების სრულებით შეგნებული წესია.“

რ. პატარიძე იქვე ამბობს: „ასო „ჰაე“-ს რვულ რიცხვით მნიშვნელობას სხვა ვერაფრით ავხსნით თუ არა იმით, რომ თავდაპირველად ქართულ ანბანურ მწკრივში „ჵ“ (ე-მერვეს) „ჰ“-ს მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა, ხოლო მას შემდეგ, რაც „ჵ“ (ე-მერვემ) ხმოვანი ბგერის მნიშვნელობა შეიძინა, „ჰ“ ბგერის აღმნიშვნელად ახალი ასო-ნიშანი შემოიღეს და ანბანს ბოლოში დაურთეს“ ***[პატარიძე, 1980: 82]***.

ჩვენ ვფიქრობთ, „ჰ“ (ჰაე) 8-ს კი არ უდრის, არამედ იგი „ა“-ნის კვირეულს ამთავრებს და წრეს კრავს, ანუ „ა“-ნის ბადალი და მისი დუბლია. „ჵ“-მერვე კი იწყებს ახალ თავის კვირეულს,

რომელიც თავის მხრივ „ჱ“-ის ბადალი ჶ (ჰოე)-თი კრავს „ჱ“ -ის კვირეულის წრეს და ა.შ.

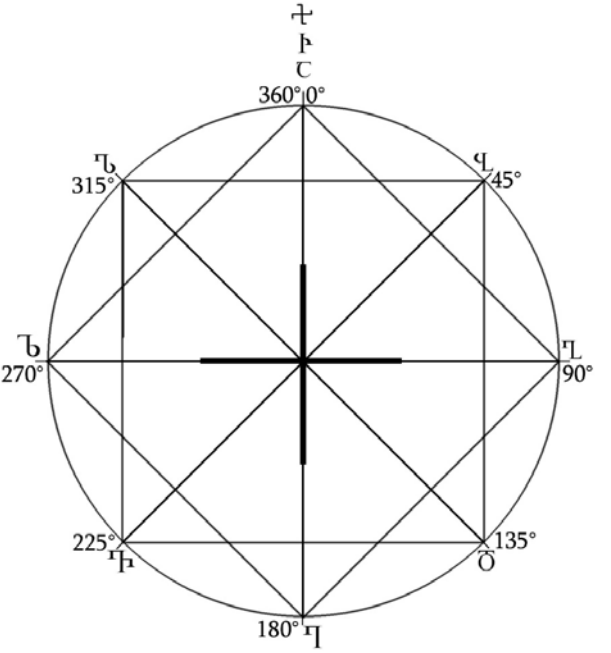
უჩა ოქროპირიძის „დაიცევი სისტემა”



ცხრილი 2.

1
1
10
100
1000
2
2
20
200
2000
3
3
30
300
3000
4
4
40
400
4000
5
5
50
500
5000
6
6
60
600
6000
7
7
70
700
7000
8
8
80
800
8000
9
9
90
900
9000
0
10000
20000
30000
40000

უჩა ოქროპირიძის მიერ შედგენილი Ⴑ-ჩ-ს პირველი კვირეული



I ჯვრით – 1) Ⴑ Ⴗ Ⴘ Ⴆ Ⴑ Ⴋ Ⴆ
1+5+3+7+1=16=7

II ჯვრით – 2) Ⴘ Ⴢ Ⴣ Ⴆ Ⴘ Ⴗ Ⴆ Ⴗ
2+6+4+36+2=5 0=5

როგორც ვხედავთ „ა-ნი“-ს კვირეულის აღმნიშვნელ წრეში ჯვრის კიდურებზე განლაგებული ასო-ნიშანთა მნიშვნელობა გვაძლევს პირველ შემთხვევაში „აე გზა“; მისი რიცხვითი ჰემატრია კი უფალსა და ზესკნელზე მიგვითითებს. მეორეს რიცხვითი მნიშვნელობა კი ჰემატრიაში გვაძლევს 50-ს, ხოლო პითაგორულად 5-ს, რომელთა ანბანური მნიშვნელობა გვაძლევს „ე-ლი“-ს და „ე-ნ“-ს, იგივე ღმერთსა და წმინდა ენას. ქართული ასომთავრულის მიერ შედგენილი სხვა კვირეულებიც, არ შეიძლება ანალოგიურ შინაარსს რომ არ შეიცავდნენ, რაც მართლაც ასეა. ამაში შეგვიძლიათ ჩვენ თვითონ დავრწმუნდეთ, რადგან მისი გასაღები უკვე ხელთა გვაქვს.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ალაზნისპირელი, 1994: – ალაზნისპირელი გ., მსოფლიოს დასაბამისეული აღმოჩენა, თბილისი.

გამყრელიძე, 1989: – გამყრელიძე თ., წერის ანბანური სისტემა და ძველი ქართული დამწერლობა, თბილისი.

გამყრელიძე, 1989: – თამაზ გამყრელიძის პასუხი ჯონ გრიპინს, გაზ. „ლიტ. საქართველო“, №11, 17 მარტი, გვ. 10-11.

გასვიანი, 2001: – გასვიანი გ., ქართული ანბანი, სამყაროლოგია, თბილისი.

გრიპინი, 1989: – გრიპინი ჯონ, რამდენიმე შენიშვნა ქართული ანბანის შესახებ, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, №11, 17 მარტი.

დანელია, 2006: – დანელია კ., ქართული სამწერლო ენის ისტორიის საკითხები, თბილისი.

ვახანია, 2001: – ვახანია ვლ., ქრისტეს ბოლო სიტყვები, თბილისი.

ზარნაძე, 2003: – ზარნაძე რ., სიტყვა ინახავს საიდუმლოს (წ. I – ქართული ანბანი მოგვითხრობს), თბილისი.

ინგოროყვა, 1939: – ინგოროყვა პ., ქრთული დამწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, ჟურნ. „მნათობი“, №1, გვ. 163-168.

ინგოროყვა, 1941: – ინგოროყვა პ., ძველი ქართული მატიანე „ მოქცევაი ქართლისაი“ და ანტიკური ხანის იბერიის მეფეთა სია, საქართ. სახელმწ. მუზეუმის მოამბე, XI, 13.

კანდელაკი, ცერცვაძე, 1993: – კანდელაკი ნ., ცერცვაძე გ., ქართული დამწერლობის თარიღის დადგენისათვის, ჟურნ. „მნათობი“, №5-6, გვ. 180–190.

კანდელაკი, ცერცვაძე, 1987: – კანდელაკი ნ., ცერცვაძე გ., კალენდარულ-ქრონოლოგიური მაჩვენებელი „94“ წელი და ქართული წელთააღრიცხვა, ჟურნ. „მნათობი“, №2, გვ. 148-159.

ლიჩელი, 2001: – ლიჩელი ვ., კოლხეთისა დაიბერიის კულტურის საკითხები (პროტოქართული დამწერლობა), თბილისი.

მამალაძე, 2007: – მამალაძე რ., ქებაი და დიდებაი ქართულისა ენისაი, გაზ. „იდუმალების სამყარო“, 27 ოქტომბერი.

მამალაძე, 2008: – მამალაძე რ., ნუნისის საიდუმლოება, „ბერთა ქვაბული და იონა წინასწარმეტყველი“, გაზ. „იდუმალების სამყარო“, 30 ივნისი.

მამალაძე, 2000: – მამალაძე რ., ქართული ანბანი, ხე შემეცნებისა, გაზ. „აღორძინება“, №23, 25 მარტი.

მამალაძე, ცინცაძე, 2008: – მამალაძე რ. ცინცაძე ა., გრაალი, ხე შემეცნებისა..., თბილისი.

მაჭავარიანი, 1982: – მაჭავარიანი ე., ქართული ანბანის გრაფიკული საფუძვლები, თბილისი.

მირიან ქართველი, 2006: – მირიან ქართველი, ქრისტე სიბნელიდან სინათლისაკენ მოგვიწოდებს, თბილისი.

მირიან ქართველი, 2007: – მირიან ქართველი, ოქროს საწყაო (ქრისტეს სულის მახვილი), თბილისი.

ოქროპირიძე, 2008: – ოქროპირიძე უ., Q ცნების შემეცნება, ანუ საკრალური პოეზია, ბათუმი.

პატარიძე, 1980: – პატარიძე რ., ქართული ასომთავრული, თბილისი.

პატარიძე, 1989: – პატარიძე რ., ქართული მწიგნობრობა, თბილისი.

ფეიქრიშვილი, 2014: – ფეიქრიშვილი ანზ., მზის კალენდრები ქართულში და მისი სარწმუნოებრივი ასპექტები, ჟურნ. „ძლევაი“, №1, გვ. 63-68.

ფუტკარაძე, 2006: – ფუტკარაძე ტ., ქართული ენის ისტორია, ქუთაისი.

ქაფიანიძე, მიბჩუანი, 2002: – ქაფიანიძე ზ., მიბჩუანი თ., შუმერი, თბილისი.

ჩხენკელი, 1989: – ჩხენკელი თ., მოტივაცია და ვარიაციები, გაზ. „ლიტ. საქართველო“, №11, 17 მარტი, გვ. 11.

ჩხენკელი, 1977: – ჩხენკელი თ., ასომთავრულის გეომეტრიული სტრუქტურა, ჟურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, №8, გვ. 67-81.

ცინცაძე, 2014: – ცინცაძე ა., როგორ გაიშიფრა იოანე-ზოსიმეს ხელნაწერი და რატომ ამახინჯებდნენ მას? ჟურნ. „ძლევაი“, I, გვ. 32-56.

ძიძიგური, 1975: – ძიძიგური შ., საენათმეცნიერო საუბრები, თბილისი.

ძიძიგური, 1988: – ძიძიგური შ., სიტყვის ცხოვრება, თბილისი.

ჭილაშვილი, 2004: – ჭილაშვილი ლ., წინარექრისტიანული ხანის ქართული წარწერა ნეკრესიდან, წგნ.: მწიგნობრობა ქართული, თბილისი.

ხანიაშვილი, 2010: – ხანიაშვილი ნ., ქართველებს ანბანი 8000 წლის წინათ ჰქონდათ! ეზოთერული რაკურსი, ჟურნ. „ფენომენი“, №11.

ჯავახიშვილი, 1949: – ჯავახიშვილი ივ., ქართული პალეოგრაფია, თბილისი.

ხურცილავა, 2002: – ხურცილავა ბ., ქართული ასომთავრულის შექმნის ეპოქის, გარემოებებისა და ავტორთა ვინაობის საკითხისათვის, თბილისი.

ხურცილავა, 2003: – ხურცილავა ბ., დიდი ბაკური – ქართული ასომთავრული დამწერლობის ფუძემდებელი, თბილისი.

Ucha Okropiridze
(Batumi, Georgia)

Georgian Script, Sacred Poetry

Summary

The research deals with the thoughts curved in the alphabet script of Georgian and attempt of discovering the content of its analogy in some parts of Georgian and its regions.

We present compiled Georgian script characters in "daicev sistema" (protect the system) and the subsequent first, "A-Ni ' weekly, which is recorded in the cross arms printed letters in one case recorded in" Ae gza" (ae way), in the second, figure hematry " Eli " (God), and the Pythagorean "E-ni" (holy language). It also states that the contents are similar to the rest of ⴒ, ⴘ, ⴣ, ⴖ as weeklies.

In conclusion, it is considered that the opening key of the sacral idea of the ancient Georgian script is found.

მედეა რიჟვაძე
(ბათუმი, საქართველო)

წყალ-//წყარ- სემანტიკური ველი ბიბლიის წიგნებში

ილია ჭავჭავაძე 1887 წელს გამოქვეყნებულ პუბლიცისტურ წერილში "აი ისტორია", ***წყალ*** ფუძეს აკავშირებს ქართულ ***წყალობ*** ფუძესთან, რასაც იყენებს ქართული საცხოვრისის დასადგენად. ის აღნიშნავს: "*წყალობა, მოწყალე, შემოწყალე, მოწყალება* – აქ ყველგან "წყალი" ისმის და ეს ამისთანა ცოცხალი მოწმე განა არ გვეუბნება, რომ პირვანდელი ბინა ქართველისა ისეთი მშრალი ქვეყანა ყოფილა, რომ "წყალობა" ნატვრისა და ვედრების საგნად გახდომია. ტიგროსის და ევფრატის დაღმა აღარ ვიტყვით, მარტო არმენია ავიღოთ, საცა ბინადრებულა ქართველი და საცა დღესაც "წყალობა" მართლა დიდი ღვთის წყალობაა, იმიტომ რომ მიწა მდიდარია, ხოლო უწყლოდ კი არა მოჰყავს-რა" ***[ჭავჭავაძე, 1987: 79]***.

სავსებით გასაგებია წყალთან დაკავშირებული ლექსიკური ერთეულების სიმრავლე და მრავალფეროვნება ენაში საზოგადოდ, და, კერძოდ, ქართველურ ენებში. სულხან-საბას ლექსიკონში ვკითხულობთ: "წყალი არს ერთი ოთხთა კავშირთაგანი კეთილად დაბადებული ღვთისაგან პირველსა დღესა. ამათ მიერ იქმნებიან (იქმნების) ნათლის-ღება" [საბა, 1966: 391]. ილია აბულაძის "ძველი ქართული ენის ლექსიკონში" განმარტებულია: "წყალი-მდინარე: "ნათელ გცემ წყლითა", "სჯს წყალი", "მკვიდრნიცა მის ადგილისანი, სავსენი სენითა წყლითა განსივებულნი და განყჳთლებულნი", "დააყენეს სნეული წყურიელი წყლისა გრილისა სუმად" ***[აბულაძე, 1973: 553]***.

აღსანიშნავია, რომ წყლის განმარტებაში სხვადასხვა ლექსიკონები არსებით სხვაობას არ აფიქსირებს; როგორც ჩანს, სალიტერატურო ენის განვითარების პერიოდში წყლის სემანტიკა უცვლელი დარჩა. ქართულ ***წყალ*** სიტყვის შესაბამისი სიტყვები გვაქვს ქართველურ ენებში: მეგრულ-ჭანურში ***წყარი***, სვანურში ***ლიც//ნიც***.

ბიბლიაში – როგორც ახალ აღქმაში, ისე ძველში – მრავლადაა წყალთან დაკავშირებული ფუძეები. ისინი გამოიყენება როგორც პირდაპირი, ისე გადატანითი მნიშვნელობით. ერთი მხრივ, წყალი წარმოადგენს სიძლიერის, სიწმინდის, კეთილშობილების სიმბოლოს. მეორე მხრივ, იგი უბედურების და სიძულვილის მომტანიც შეიძლება იყოს. წყალი გადატანითი მნიშვნელობით წარმოგვიდგება როგორც ქრისტიანული რწმენის სიძლიერის გამოხატულება. "*ხოლო რომელმან ჰსუას წყლისა მისგან, რომელიმე მივსცე მას, ექმნეს მას შინა წყარო წყლის, რომელი ვიდოდეს ცხოვ-*

რებად საუკუნოდ” ***[ქართული ოთხთავის.., 1945: იოანე, 4.14].*** თუ წყალი ნაკურთხია, იგი გაწმენდს ადამიანს ბოროტისაგან; “*და განსხურო თქუენ წყალი წმიდად და განწმდეთ ყოველთაგან არაწმიდებათა თქუენთა და ყოველთაგან კერპთა თქუენთა განგწმინდე თქუენ*” ***[მცხ., 1985: 36,25].*** წყალი ასევე სიკეთის მომტანი და ნაყოფიერების სიმბოლოა, თუმცა უბედურების და სიძულვილის გამომხატველიც შეიძლება იყოს; “*იქმნეს მთავარნი იუდასნი, ვითარცა გარდამცვალებელნი საზუართანი. მათ ზედა მოჰფინო, ვითარცა წყალი, მიმართებანი ჩემნი”. “გამოავლინა მაღლით და შემიწყნარა მე წყალთაგან მრავალთა”* ***[მცხ., 1983: დავითნი, 17,17].***

წყალთან ერთად ბიბლიაში გვხვდება წყაროც. ბიბლიურ ლექსიკონში წყარო განმარტებულია როგორც ცოცხალი (გრილი) წყლით სავსე ჭა: *“დაჯდა წყაროსა მას ზედა”* ***[ქართული ოთხთავის.., 1945: იოანე, 4,6].*** ილია აბულაძე მის მნიშვნელობას ასე განმარტავს: წყარო-აღმომადინებელი თვალი, ადგილი წყლისა: “განჭმა წყაროდ იგი”, “რომლისა საუნჯენი, ვითარცა წყარონი, უხუად აღმოსცენდეს”... ცხელი ქვეყნებისათვის, რა თქმა უნდა, დიდი მნიშვნელობა აქვს წყაროებსა და წყალსატევებს, ამიტომ ბიბლიის წიგნებით, ხშირი იყო კონფლიქტი წყლის გამო. “*და ამხილა აბრაჰამ აბიმელექს ჯურღმულთა მათთჲს წყლისათა, რომელ-იგი მიუღიეს მწყემსთა მათ აბიმელექისათა”* ***[მცხ., 1981: დაბად., 21,25].*** წყაროს გადატანითი მნიშვნელობაც აქვს: ის გულისხმობს სისხლის დენასაც ***[იმნაიშვილი, 1949: 763].*** *”განჭმა წყაროდ იგი წიდოვნებისა მისისად”* ***[ქართული ოთხთავის.., 1945: მარკოზი,5.29],*** “*დაჰსცხრა წყარო იგი სისხლისად მის*” ***[ქართული ოთხთავის.., 1945: ლუკა, 8,44],*** “*იყო ვინმე მუნ დედაკაცი რომელი იყო წყაროჲთა სისხლისაჲთა გუემულ ათორმეტ წელ”* ***[ქართული ოთხთავის.., 1945: მარკოზი, 5, 25].*** წყარო გამოყენებულია საწყისის-წარმომშობის – თვით ღმერთის სიმბოლოდაც; *“ეკლესიათა შინა აკურთხევდით ღმერთსა და უფალსა წყაროდან ისრაელისათა”* ***[მცხ., 1983: ფსალ., 67,27],*** *“რამეთუ ორნი ძღრნიცა ქმნა ერმან ჩემმან მე და დამიტევეს, წყაროჲ წყლისა ცხოველისაჲ და უთხარნეს თავთა მათთა ჯურღმულნი გაჭურეტილნი, რომელნი ვერ შემძლებელ არიან დაყრობად წყლისა”* ***[მცხ., 1985: იერემია, 2,13].***

1989 წელს საპატრიარქოს მიერ გამოცემულ ბიბლიაში წყაროჲ ცხოვრებისა შეცვლილია ცხოველმყოფელი წყაროსთვალით: “*ისრაელისა სასოებაჲ, უფალო! ყველა შერცხვება, ვინც კი მიგატოვებს. შენგან განდგომილნი ქვიშაზე დაიწერებიან, რადგან მიატოვეს ცხოველმყოფელი წყაროსთვალი-უფალი*” ***[ბიბლია, 1989: იერემ., 17,13].*** ქრისტიანულ ტერმინოლოგიაში ხშირია “ცოცხალი წყალი”. ბიბლიური ლექსიკონის განმარტებით, ცოცხალი წყალი არის მუდმივად მოძრავი წყაროს წყალი, რომელიც უპირისპირდე-

ბა წყალსატევებში მდგარ წყალს. "*დათხარეს მონათა ისაკისთა ჯურღმული ჴევსა მას გერარისასა სადა პოვეს მუნ ჯურღმული წყლისა ცხოველისაჲ*" ***[მცხ., 1981: დაბად., 26,19].*** მცხეთური ხელნაწერისაგან განსხვავებით, 1989 წლის ბიბლიაში გვაქვს გამდინარე ჭა: "*თხრიდნენ ისაკის მორჩილნი გერარის ხეობაში და წააწყდნენ იქ გამდინარე ჭას*" ***[ბიბლია, 1989: დაბად., 26,19].*** შესიტყვება "ცოცხალი წყალი" თვით ღმერთის სიმბოლოსაც წარმოადგენს. მცხეთურ ხელნაწერსა და ადიშის ოთხთავში დასტურდება ასევე "წყალი ცხოველი" ვარიანტი, საპატრიარქოს ბიბლიაში კი "ცოცხალი წყაროსთვალი" და "ცოცხალი წყალი": "*რამეთუ ორნი ძირნიცა ქმნა ერმან ჩემმან მე დამიტევეს წყაროჲ წყლისა ცხოველისაჲ და უთხარნეს თავთა მათთა ჯურღმულნი განჭურეტილნი, რომელნი ვერ შემძლებელ არიან დაპყრობად წყლისა*" ***[მცხ., 1985: იერემ., 2,13].*** ასევეა ადიშის ოთხთავში: "*მასუმე, შენმცა ითხოე მისგან, ქცა ხოლო თუმცა შენ წყალი იგი ცხოელი*" ***[ქართული ოთხთავის.., 1945: იოანე, 4,10].*** საინტერესოა შესიტყვება "წყლით რღუნა". ქართული ოთხთავის სიმფონია ლექსიკონში ის განმარტებულია, როგორც წარღვნა ***[იმნაიშვილი, 1949: 765].*** ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ახსნილია როგორც "*წყალდიდობა, რომელმაც მთელი დედამიწა დაფარა წყლით*" ***[ქ.ე.გ.ლ., 1964: 983];*** "*ვიდრემდე მოიწია წყლით რღუნაჲ იგი*" ***[ქართული ოთხთავის.., 1945: ლუკა, 17,27].*** "*მოიწია წყლით რღუნაჲ იგი და წარწყმინდა ყოველი*" ***[ქართული ოთხთავის.., 1945: მათე, 24,39].*** ზოგჯერ წყალი და წყარო შეერთებულია ერთმანეთთან, როგორც მხოლობითი, ისე მრავლობითი რიცხვის ფორმით და გვაქვს წყაროწყლის ან წყარონიწყალთა: "*ექმნეს მას შინა წყაროწყლის, რომელი ვიდოდის ცხოვრებად საუკუნოდ*" ***[მცხ., 1986: იოანე, 4,14].***

ბიბლიურ წიგნებში ხშირია ლექსემა ***წყალობა***. ***სწყალობს*** ზმნაა, მისგან ნაწარმოებია მასდარი ***წყალობა*** ****წყალ***: მე-წყალ-ის, სა-წყალ-ი, წყალ-ობა [ფენრიხი, სარჯველაძე, 2000: 675]. სულხან-საბა ასე განმარტავს: "წყალობა არის მწუხარება სხვისა ბოროტსა ზედა ***[სულხან-საბა, 1966: 392].*** ჩუბინაშვილით კი "წყალობა – მიტევება შეცოდებისა, ლმობიერად მიხედვა, ანუ ნიჭი ჯილდოდ კეთილისა წილ" ***[ჩუბინაშვილი, 1961: 456]***

წყალ ძირისაგანაა ნაწარმოები ზმნა ***რწყავს***, მას ემყარება მასდარი ***რწყვა***. ჩუბინაშვილის ლექსიკონში საუბარია ***წყლვა*** ფუძეზე და განმარტებულია როგორც "დაჭრის, დაკოდვის, დაწყლულების" მნიშვნელობით ***[ჩუბინაშვილი, 1984: 1699].***

ქართველურ ენებში წყლის აღმნიშვნელ ფუძეთა შესახებ სხვადასხვა თვალსაზრისი არსებობს. შესატყვისების საკითხს სხვა ქართველურ ენა-დიალექტებში ბევრი ავტორი შეეხო. მიუხე-

დავად ამისა, ერთიანი და ყველასათვის მისაღები თვალსაზრისი ჯერჯერობით არ არის.

ეს ფუძეები პირველად დააკავშირა ალექსანდრე ცაგარელმა. მას მიაჩნია, რომ ქართული *წყალ-* ძირის შესატყვისი მეგრულში არის *წყარ-*, რომელიც დასტურდება ქართულ წყალობასა და მეგრულ ჭყოლოფაში *[ცაგარელი, 1880: 25]*. ამ თვალსაზრისს იმეორებს ნიკო მარიც, თუმცა აქ არ გვაქვს ხმოვანთშესატყვისობა, ამიტომ შესაძლოა ნასესხობა უფრო იყოს, როგორც ჩიქობავა მიუთითებს: "ხანური კანონზომიერი შესატყვისი *წყალ* ფუძისა უნდა ყოფილიყო ***ჭყორ-*, მეგრულში *ჭორ-ჭოროფა* (ხშირი ავდრები) – ქართულ წყალს უნდა უდრიდეს, და, ამრიგად, ააშკარავებს, რომ ქართულში *ყ* შემდეგაა განვითარებული: წყალ-*წალ *[ჩიქობავა, 1938: 182]*. ჭოროფას მარტივი ფუძე *ჭორ* შეიცავს *-ორ* სუფიქსს, რომელიც კანონზომიერი შესატყვისია ქართული *-ალ-*ისა *[ჩიქობავა, 1942: 21]*. *ყ* ბგერა არ ჩანს ზანურში, ამიტომ განვითარებულა ქართულში. ძირეულ მასალად შემორჩა *წ*; ამაში უჩვეულოს ვერაფერს ხედავს ჩიქობავა – სიტყვის ანალიზს ხშირად მივყავართ ამდაგვარ შედეგამდე. ქართული *წ*-ს სვანურ *ლი-ც//ნი-ც* ფუძეს უკავშირებს. *ლი-* პრეფიქსი ნივთის კლასის აღმნიშვნელად აქვს მიჩნეული და ძირეულად თვლის *-ც -წ; ლი-ც *ლი-წ* სიტყვის ბოლოში *წ*-ს მკვეთრობის დაკარგვით *[ჩიქობავა, 1942: 21]*.

შესატყვისობა ქართული *წყალ-*// მეგრული *ჭორ-* სამეცნიერო ლიტერატურაში ეჭვის ქვეშაა დაყენებული. მაჭავარიანის აზრით, "თუ დავუშვებთ, რომ მეგრული *ჭორ-* გენეტურად უკავშირდება ქართულ *წყალ-* ფუძეს, მაშინ გვექნება უნიკალური შეფარდება ქართულ *წყ-*// მეგრულ *ჭ-*, მაგრამ არ მოიპოვება არცერთი სხვა მაგალითი, რაც ამ შესატყვისობას დაადასტურებდა. უჩვეულოა, აგრეთვე, შეფარდება ქართულ */ლ/*// მეგრულ-ჭანურ */რ//ა/* ხმოვნისმომდევნო პოზიციაში. ორი უჩვეულო შეფარდება ერთსა და იმავე მაგალითში საკმარისზე მეტიც არის იმისათვის, რომ შეპირისპირება ქართული *წყალ-* მეგრული *-ჭორ* ეჭვის ქვეშ დადგეს *[მაჭავარიანი, 1965: 91]*. იგი ვარაუდობს, რომ *წყალ-* ფუძის შესატყვისი უნდა იყოს არა *ჭორ-*, არამედ *წყუ-* (ჭა). ტოპონიმი *ჩხოროწყუ* (ცხრა ჭა), ეტიმოლოგიურად "ცხრა წყარო", რომელიც ქართული *წყალ-* ფუძის კანონზომიერ ეკვივალენტს წარმოადგენს *[მაჭავარიანი, 1965: 91]*.

ქართულ *წყ*// მეგრული *ჭ* შეფარდება უნიკალურად მიაჩნია გ. თოფურიასაც, მაგრამ დასძენს, რომ *წყალ-*//*ჭორ-* ფუძეთა ურთიერთობაზე საუბრისას ივარაუდება არა *წყ-*//*ჭ-*, არამედ ის, რომ აქ ამოსავალია ქართული *წ-*// ზან *ჭ-*, რაც რეგულარულ ხასიათს ატარებს ქართველურ ენებში. ამასთანავე, ავტორი მიუთითებს, რომ უჩვეულოა, მაგრამ, მაინც შესაძლებელი, შეფარდება ქართუ-

ლი */ლ/*// ზანური */რ/ /ა/* ხმოვნის მომდევნო ბოლოკიდურ პოზიციაში; ***ალ-//ორ-(ურ-).*** ავტორს მხედველობაში აქვს; ***წყალ-//ჭორ-*** ფუძეთა გარდა მეორე სიტყვა: ***ტყემალ-***// ზანურ ***ყომურ-***. ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ ქართული */ლ/* ფონემის ზანური შესატყვისობების ფორმულები უკვე დადგენილია: ქართულ-მეგრულ-ჭანური ***-ალ***//***-ოლ(-ულ)-ელ***//***-ალ-ილ***//***-ირ-ულ***//***-ურ***. ამ ფორმულების მიხედვით */ლ/*-ს პარალელურად ზანურში თითქმის ყველგან გვხვდება */რ/*. არა გვაქვს ***რ-ალ*** მიმდევრობაში, მაგრამ ზემოთ წარმოდგენილი ორი მაგალითი (წყალ, ტყემალ-) საფუძველს იძლევა ***-ალ*** დაბოლოების შესატყვისად ზანურში ***-ოლ***//***-ულ-***ის პარალელურად შემოიტანოს ***-ორ***, ***-ურ,*** რაც პრინციპულად იმავე სურათს იძლევა, რასაც ქართული ***-ელ***// ზანური ***-ალ*** შეფარდება. ბოლოს ავტორი დაასკვნის, რომ ***წყალ-*** ფუძის ზანური შესატყვისის დადგენასთან გარკვეული სირთულეებია დაკავშირებული, მაგრამ ქართველურ ენათა შედარებითი ფონეტიკის თვალსაზრისით, უფრო მეტი საფუძველი აქვს ***წყალ-***// ***ჭორ-*** შესატყვისობას. ***ჭორ*** ფუძეს გამოყოფს ავტორი ჭოროხ ტოპონიმში ***[თოფურია, 1971: 116-117].*** ფენრიხი და სარჯველაძე ვარაუდობენ, რომ "ქართ. ***წყალ-***// და მეგრ. ***წყუ-*** ფუძეთა კავშირს სვანურ სიტყვაში ***ლ- ლ-წყე*** (სველი) გამოყოფილ ***წყე***-სთან. ქართული ***წყალ-*** (წკ ნწკორ<წყორ)" ***[ფენრიხი, სარჯველაძე, 2000: 657].*** ***წყალ- წყარო-*** ფუძეთა კავშირის საკითხს განიხილავს შენგელია. მისი აზრით, წყარო მიღებული ჩანს ***წყალ-***ფუძეზე ჯერ ***-არ***, შემდეგ ***-ო*** სუფიქსის დართვით: ****წყლ-არ- "რწყლიანი(ადგილი)>*წყლ-არ-ო>წყარო***. და ასკვნის, რომ წყარო სიტყვაში ***რ*** წყალ- სიტყვის ფუძისეულ ***ლ***-ს ვარიანტი კი არ არის, არამედ ***-არ*** სუფიქსის თანხმოვნითი ელემენტია ***[შენგელია, 1985].***

მიქიაშვილი ***ჭაობ*** ლექსემას უკავშირებს ***ჭარ***-მარტივ ფუძეს. ***ჭარ*** რაჭულ დიალექტში ნიშნავს "დაბალ, ნოტიონ, ადგილს, ჭენჭყს". ქვემო რაჭულში მას კიდევ ერთი მნიშვნელობა აქვს: აქ ***ჭარ***-ი ჰქვია წყლით სავსე გუბურასაც. მისი აზრით, ***ჭარ-*** როგორც ბგერობრივ, ისე სემანტიკურად ***წყალ-*** ძირს უკავშირდება. რაც შეეხება მათ შორის ფონეტიკურ კავშირს, ***წყალ-*** ძირში ***ყ*** მეორეულია: ***წყალ-წალ***//კოლხურში ***ჭარ*** მარტივი ფუძის ფონეტიკური ვარიანტია ***ჭორ-***, რომელიც საფუძვლად უდევს ***ჭოროფა*** სიტყვას. აქვე ავტორი მიუთითებს, რომ დაპირისპირება ***წ-//ჭ-*** (წარ-//ჭარ-ფორმებთან დაკავშირებული) შეიძლება ყოფილიყო საკუთრივ ქართულშიც და არა მაინცდამაინც ქართველურ ენათა შორის (მაგ. ***ჭ*** ქართულში ***//ჭ*** კი ერთ-ერთ ქართველურში). ***ჭარ-*** ფორმაში არა გვაქვს არც ***ჭკ*** კომპლექსი და არც ***ჭორ***, რაც მოსალოდნელი იყო, თუ ***ჭარ-***ს ზანურიდან მომდინარედ მივიჩნევდით ***[მიქიაშვილი, 1998:***

179-180]. თუ შევაჯამებთ მოტანილ თვალსაზრისს; აუხსნელია, როგორ აღმოჩნდა ქართულში ***ჭ***-ს შემცველი ვარიანტი.

სავარაუდოა, ცოტა განსხვავებული თვალსაზრისის წარმოდგენა: ქართულ ***წყალ***-ფუძეს//მეგრული ***ჭყოლ***-. ხოლო ***წყარ-*** და ***წყორ-*** სხვადასხვა ეპოქაშია ნასესხები ქართულიდან, კერძოდ, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ***წყორ-*** უფრო ადრინდელი ნასესხობაა, როდესაც ქართული ***წ***// ზან. ***ჭ*** შესატყვისობა უკვე აღარ ფუნქციონირებდა, მაგრამ ***ა*** მეგრულ-ჭანურში ჯერ კიდევ გვაძლევდა ***ო***-ს.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

აბულაძე, 1973: – აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი.

ბიბლია, 1989: – ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, თბილისი.

თოფურია, 1971: – თოფურია გ., წყალ- ფუძის შესატყვისისათვის ზანურში, მაცნე (ენისა და ლიტერატურის სერია), №2, თბილისი.

იმნაიშვილი 1949: – იმნაიშვილი ი., ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი, თბილისი.

ქართული ოთხთავის.., 1945: – ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით, ა.შანიძის გამოცემა, თბილისი.

მაჭავარიანი, 1963: – მაჭავარიანი გ., საერთო-ქართველური კონსონანტური სისტემა, თბილისი.

მიქიაშვილი, 1998: – მიქიაშვილი ო., ჭაობის ეტიმოლოგიისათვის, კრ.: ქართველური მემკვიდრეობა, ქუთაისი.

მცხ. 1981, 1982, 1983, 1985, 1986: – მცხეთური ხელნაწერები (მცხეთური ბიბლია), ხუთი წიგნი ელ. დოჩანაშვილის რედაქტორობით, თბილისი.

სულხან-საბა, 1966: – სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, თბილისი.

ფენრიხი, სარჯველაძე, 2000: – ფენრიხი ჰ., სარჯველაძე ზ., ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბილისი.

ქ.ე.გ.ლ., 1964: – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ჩიქობავას საერთო რედაქციით, VIII, თბილისი.

შენგელია, 1985: – შენგელია ვ., ქართველური ეტიმოლოგიები, III, თბილისი.

ჩიქობავა, 1938: – ჩიქობავა არნ., ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, ტფილისი.

ჩიქობავა, 1942: – ჩიქობავა არნ., სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში, თბილისი.

ჩუბინაშვილი, 1961: – ჩუბინაშვილი ნ., ქართული ლექსიკონი, თბილისი.
ჩუბინაშვილი, 1984: – ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბილისი.
ჭავჭავაძე, 1987: – ჭავჭავაძე ი., აი ისტორია, თხზულებანი, IV, თბილისი.

Medea Rizhvadze
(Batumi, Georgia)

Roots Connected with Water (tskal-tskar) in Holy Book

Summary

The usage of roots connected with water (tskal/tskar) in the Bible is quite frequent. They are used in independent words as well as in phrases. If we take into consideration Saba's definition that water is one of the four signs God first created, the abundance of this vocabulary becomes completely clear: tskali – water; tskaro – spring; tskaloba – mercy/favour; tskali tskhovrebisa – water of life; tskali tskhoveli – living water. The work reviews the phrases with the "tskal/tskar" root in the Georgian languages.

მადონა როგაჭიძე
(ქუთაისი, საქართველო)

სოლომონ პირველის საეკლესიო პოლიტიკის ისტორიიდან

საქართველოს ეკლესიამ თავისი არსებობის მთელს მანძილზე გადამწყვეტი როლი ითამაშა ჩვენი ქვეყნის სახელმწიფოებრიობისა და ქართველი ერის ფიზიკურად გადარჩენის საქმეში. ამ მხრივ გამორჩეული ადგილი უჭირავს 1759 წლის საეკლესიო კრებას, რომელიც დაუპირისპირდა „ტყვეტა სყიდვის“ მავნე ტრადიციას საქართველოში.

1752-1784 წლებში იმერეთში მეფობდა ალექსანდრე მეხუთის ვაჟი სოლომონ პირველი, რომელსაც მამისგან არასახარბიელო მემკვიდრეობა ერგო წილად. იმერეთის სამეფო სათავადოებად იყო დაქუცმაცებული, მთავარი ციხეები; ქუთაისი, ბაღდათი, შორაპანი და ცუცხვათი თურქეთის მფლობელობაში იმყოფებოდა.

ნიკო დადიანი ასე ახასიათებს შექმნილ მდგომარეობას – “გარნა ჟამსა ამას მძლავრობდნენ იმერეთს ოსმალნი და ეპყრათ იმერეთსა შინა ოსმალთა სიმაგრენი ციხე ქუთაისისა, შორაპნისა, ცუცხვათისა და ბაღდადისა და მძლავრობდნენ დიდად” ***[დადიანი, 1962: 178].***

საყურადღებოა ისიც, რომ შავი ზღვის სანაპირო ზოლის მთავარ ციხეებში: გონიო, ბათუმი, ფოთი, რუხი, ანაკლია და სოხუმი ორთუღიანი ფაშები ისხდნენ. აღნიშნული ციხეების მფლობელობას ქართველთათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგან ანაკლიისა და რუხის ციხე-სიმაგრეები სტრატეგიულად მოსახერხებელი პლაცდარმი იყო მომხდური მტრის წინააღმდეგ ცალკეული პოლიტიკური ერთეულების ერთიანი ძალებით გამოსვლისათვის.

XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში დასავლეთ საქართველოს მდგომარეობა კვლავ მძიმე რჩებოდა. ოსმალეთი დათმობის ნაცვლად თავისი პოზიციების განმტკიცებას ცდილობდა. სოლომონ პირველის მეფობის დასაწყისში იმერეთი ოსმალეთის იმპერიას ხარკის სახით უხდიდა ფულად გადასახადს, ხონთქრისათვის გზავნიდა გოგო-ბიჭებს და იძულებული იყო ტყვეთა სყიდვის თავისუფლებაც ეღიარებინა.

თურქების მიერ დაპყრობილი ციხეები ტყვის მსყიდველთა ბუნაგებად იქცნენ. ამიტომ ციხისა და მის გარშემო მდებარე სოფლების მოსახლეობა თანდათან მაჰმადიანდებოდა. ოსმალები ამ ციხეებიდან ადვილად ერეოდნენ ფეოდალების ურთიერთობაში და ქვეყნის საბოლოოდ დასაპყრობად თანდათან გზას იკვლევდნენ.

“ტყვის სყიდვის” მოსპობა, ურჩი ფეოდალების მორჯულება, ცენტრალური ხელისუფლების განმტკიცება, ქვეყნის ერთიანობისა

და ეკონომიკური აღორძინებისათვის ბრძოლა, თურქეთის ექსპანსიის ალაგმვა – აი, ძირითადი ამოცანები, რაც ამოძრავებდა სოლომონ პირველს. ბუნებრივია, ამ მიზნების შესრულება შეუძლებელი იყო ქვეყნის მოწინავე პროგრესული ძალების მხარდაჭერის გარეშე. მაგრამ სამეფოს შიგნით არსებული ანარქია, ჯერჯერობით ამის საშუალებას არ იძლეოდა. პირიქით, ოპოზიციონერი ფეოდალები ყოველმხრივ ცდილობდნენ წინ აღდგომოდნენ ახალგაზრდა გვირგვინოსნის ჩანაფიქრს.

1757 წლის 14 დეკემბერს ხრესილის ველზე მომხდარი ბრძოლა "დასაწყისი იყო დასავლეთ საქართველოს გამათავისუფლებელი ომისა სოლომონ მეფე სამხედრო იარაღით პირველად აქ შეხვდა დამპყრობელ ძალას ... ***[ბურჯანაძე, 1950: 85]***.

1759 წლის დეკემბერში მოწვეული იქნა საეკლესიო კრება, რომელიც ერთი თვე გაგრძელდა. სპეციალური სხდომა მიეძღვნა ისეთი მნიშვნელოვანი და საჭირბოროტო საკითხის გადაწყვეტას, როგორიც ტყვეებით ვაჭრობა იყო. ბუნებრივია, საკითხის განხილვაში მთელი დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო და სასულიერო ფეოდალური მიიღებდნენ მონაწილეობას, გამონაკლისს აფხაზეთის წარმომადგენლები შეადგენდნენ. თავისი მასშტაბით და მნიშვნელობით " ფაქტიურად ეს იყო სამეფო დარბაზის სხდომა" ***[ჩხარტიშვილი, 1979: 64]***.

იმერეთის, სამეგრელოსა და გურიის საერო და სასულიერო გამგებლებმა იმერეთის მეფის მორჩილება გამოუცხადეს და "ტყვის სყიდვის" აკრძალვის პირობა დადეს.

ამიერიდან, ვინც გაბედავდა ტყავის გაყიდვას, ეკლესია მას შეაჩვენებდა, ხოლო საერო ხელისუფლება დასჯის უმკაცრეს ფორმას მიმართავდა. სიცოცხლეს გამოასალმებდა.

1759 წლის საეკლესიო კრების შესახებ ცნობები დაცულია ქუთაისის საყდრის საბუთებში. "... თვითმპყრობელმან მეფეთ მეფემან სოლომონ და დედოფალთ დედოფალმან დადიანის ასულმან მარიამ ვიგულეთ და ვიგულისმოდგინეთ და შემოვკრიბეთ წმინდანი და ყოვლად სამღვდელონი დასნი და მართლმადიდებელნი ერნი მორჩილნი ქრისტესნი და მსმენელი სიტყვისა ჩემისანი" ***[კაკაბაძე, 1913: 12]***.

"ყოვლად სამღვდელო დასის" შემადგენლობაში შედიოდნენ; მეფე, კათალიკოსი, მიტროპოლიტი, არქიეპისკოპოსნი, ეპისკოპოსნი, მეუდაბნოენი, ხოლო "მართლმადიდებელნი ერნი მორჩილნი ქრისტესნი" – ესენი იყვნენ თავადნი, აზნაურნი და ერისთავნი.

განდგომილ თავადთა ხელმძღვანელი როსტომ ერისთავი მოხსენებულია, როგორსაც "სპარსპეტი, სპარსალარი, სტრატილატი და ვიპატოსი"... ამავე საბუთებში ფიგურირებს კაცია დადიანისა და მამია გურიელის სახელებიც. აღნიშნულიდან აშკარად ჩანს,

რომ 1759 წელს დასავლეთ საქართველოს საერო და სასულიერო პირნი, თუნდაც ფორმალურად, მაგრამ მაინც ერთობით არიან.

"ფიცის წიგნში" მთავარ-თავადნი წერდნენ:

"ახალციხის ფაშამ ასეთი საშინელი და საზარელი სიტყვა შემოგვითვალა ... ტყვეს თუ არ გაყიდით, არ იქნება. ახლა ამაზედ ასე ერთი პირობა დაგვიმტკიცებია ღვთის შუამდგომლობით, რომ სანამდის სული გვიდგას ეს საქმე ჩვენგან არ იქნეს, არც ამაოდ ერთმანეთს უსუსტოთ, კიდეც ერთმანეთს ვედგეთ, კიდეც მეფის სოლომონის მორჩილი და ბრძანების აღმსრულებელი ვიქნეთ ... ამაზედ არას შეწუხებისა და გაჭირვებისათვის ჩვენ ერთმანეთს არ უმტყუნოთ და ამ საქმეში ჩვენი თავი არ დავიშუროთ"... ***[სცია, ფ. 1448, საბ. 3538].***

ამრიგად, დასავლეთ საქართველოს ძირითადი საკითხების გადაწყვეტა როგორც პოლიტიკური ისე ეკონომიკურ ხასიათის, ხდებოდა მეფის მიერ, ხოლო მთავრები და თავადები – დადიანი, გურიელი, რაჭის ერისთავი როსტომი და სხვები, იყვნენ მისი ბრძანების შემსრულებელი ***[Метревели, 1982: 44].***

1759 წლის საეკლესიო კანონი "ტყვის სყიდვის" აკრძალვის შესახებ უაღრესად მნიშვნელოვანი პოლიტიკური აქტი იყო. სოლომონ პირველმა გაილაშქრა ქართველი ხალხის ეროვნული ტრაგედიის წინააღმდეგ და საქმით შეეცადა მოესპო ეს საშინელი სენი. ტყვეებით ვაჭრობის ძირითადი მსხვერპლი გლეხები იყვნენ. ცარიელდებოდა სოფელი, ჩანაგდებოდა მეურნეობა, ეცემოდა ქვეყნის ეკონომიკური პოტენციალი, მწარმოებელი კლასი მცირდებოდა.

ამიტომ, ტყვის სყიდვის თავისუფლების აღიარება მარტო ეროვნული ტრაგედია კი არა ქვეყნის დაქცევასაც ნიშნავდა. ს. კაკაბაძის თქმით, არც ერთ ომს, არც უცხოელ დამპყრობელს ხმალით იმდენი ზარალი არ მიუყენებია საქართველოსათვის, რამდენიც ტყვის სყიდვამ მიაყენა მას.

XVIII ს. 70-იანი წლებიდან ტყვის სყიდვის წინააღმდეგ ხმას იმაღლებს ეკლესია. სამღვდელოების წარმომადგენლები შეჩვენებითა და ეკლესიიდან განდევნით გმობდნენ ტყვეების გამყიდველ პიროვნებებს. ამის საილუსტრაციო შეგვიძლია მოვიტანოთ რამდენიმე საბუთი, კერძოდ: 1776 წლის 28 დეკემბრის ბიჭვინთის საბუთი, შეჩვენების წიგნი მაქსიმე ქუთათელისა კაცია ჩიჩუას მიმართ: ... ჩიჩუა კაციამ ჩვენ ბიჭვინთის ეკლესიის კაცის შვილების მძლავრებით და უსჯულოებით დაგვიყიდა და უსჯულოთა ოტომანიანთა მისცა წარსაწყმედლად და შესაგინებლად. ამისთათვის შევაჩვენებ წყეულსა მას... განვახვამ ეკლესიისაგან და განვაყენებ ქრისტიანობისაგან ... ***[ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფ. Ad, საბ. 685].***

1777 წ. მაქსიმე კათალიკოსს "უსჯულოზე" ტყვის გაუსყიდველობის პირობის ფიცს აძლევს მერაბ ლორთქიფანიძე "ჩემს სიცოცხლეში ქრისტიანი კაცის შვილი არც მივყიდო თათარს, არც სხვა უსჯულო კაცს და არც მეგრელს და ეგების დიდის გაჭირვებისათვის ჩემს მეზობელს ან ჩემი ქვეყნის კაცს გლეხობით მივყიდო ან ცოლ–ქმარი ... თუ ვისმე ჩემი ქვეყნის კაცს მივყიდო, იმასაც პირობა დავადებიო ძალიანი, – რომ უსჯულოს ხელში არ ჩავარდეს" ***[ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფ. Ad, საბ. 687].***

იმავე 1777 წლით დათარიღებულ პირობის წიგნში გიორგი გურიელი იმერეთის კათალიკოზს თავისსავე სამთავროში ტყვის გაუსყიდველობას აღუთქვამს: "კათალიკოს მაქსიმესადმი, მას ზედა, რომ ... უკეთუ ვინმე სამთავროს შინა მისსა მყოფმან კაცმან ქრისტიანი შვილი გაჰყიდოს უსჯულოთა შინა და იგი კაცი კათალიკოსმა შეაჩვენოს, მაშინ იმ გურიელმაც მოიძაგოს იგი ტყვის მომსყიდველი კაცი" ***[ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფ. Sd, საბ. 2854].***

ამრიგად, ქრისტიანის გაყიდვა "უსჯულოზე" – მაჰმადიანზე, სასტიკად იყო დაგმობილი, რაც შეეხება ქვეყნის შიგნით, ნებადართული იყო ცოლ-ქმრის გაყიდვა ერთად.

სოლომონ პირველს მნიშვნელოვან დამსახურებად უნდა ჩავუთვალოთ ტყვის სყიდვის წინააღმდეგ ბრძოლა, რადგან მან "აღმოკვეთნა კნინღა ორი დიდი ბოროტმოქმედებანი სრულიად იმერეთსა შინა და ესე იგი კაცთა კვლა და მპარაობა. გარნა მესამე უბოროტესი ესე იგი ტყვის სყიდვა დროსსა თვისსა სრულიად უჩინო ჰყო" ***[კაკაბაძე, 1914: 36].***

ამის მიუხედავად დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ტყვეებით ვაჭრობა რუსული მმართველობის პერიოდშიც გრძელდებოდა (XIX ს. I ნახევარი). "ტყვის სყიდვის", ამ ბარბაროსული სენის საბოლოო მოსპობა დასავლეთ საქართველოში მხოლოდ XIX ს. 60-იანი წლების დასაწყისისათვის მოხერხდა ***[გოგოლაძე, 1971: 415].***

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ სოლომონ I-ის ბრძოლას ამ მავნე სოციალური სენის წინააღმდეგ უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ამ ღონისძიებების შედეგად ქვეყანაში მკვეთრად შემცირდა ტყვედ გაყიდულთა რაოდენობა, მოსახლეობას მიეცა თავისუფალი სასოფლო-სამეურნეო შრომის საშუალება. გარკვეულ წილად გამოცოცხლდა ხელოსნობა და საგარეო ვაჭრობა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ბურჯანაძე, 1950: – ბურჯანაძე შ., სოლომონ პირველის მეფობის პირველი პერიოდი 1752-1768 წწ. თსუ-ს შრომები, ტ. 41, თბილისი.

გოგოლაძე, 1971: – გოგოლაძე დ., საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება გვიანფეოდალურ ხანაში (1800-1864 წწ.), თბილისი.

დადიანი, 1962: – დადიანი ნ., "ქართველთ ცხოვრება", თბილისი.

კაკაბაძე, 1913: – კაკაბაძე ს., საეკლესიო რეფორმისათვის სოლომონ პირველის დროს, ტფილისი.

კაკაბაძე, 1914: – კაკაბაძე ს., ბატონიშვილი ვახტანგ, ისტორიებრივი აღწერა ღირსთა ხსდომისა შემთხვეულობათა საქართველოსა შინა, ტფილისი.

სინ, 1973: – საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. 4 თბილისი.

სცია, ფ. 1448, საბ. 3538 – საქართველოს ცენტრალური ისტორიული არქივი, ფონდი 1448, საბუთი 3538.

ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფ. Ad, საბ. 685, 687 – კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი Ad, საბუთი 685, 687.

ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფ. Sd, საბ. 2854 – კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი Sd, საბუთი 2854.

Меттевели, 1982: – Меттевели Г., на Перепутье, Тбилиси.

Madona Robakidze
(Kutaisi, Georgia)

From The History of The Religious Policy of Solomon I

Summary

In 1752-1784 the king of Imereti was the son of Alexander V - Solomon I, who had inherited the kingdom of Imereti divided into principalities. The major castles – Kutaisi, Bagdati, Shorapani and Tsutskhvati were under the Turkish control.

It is worthy of note that the major castles of the Black Sea coast – Gonio, Batumi, Foti, Rukhi, Anaklia and Sukhumi were residences of Pashas.

The main tasks of Solomon I included abolishing the "slave trade", gaining control over secessionist lords, stabilizing the central power, fighting for the country's integrity and economic progress, deterring the Turkish expansion.

On December 14, 1757, in the battle on the Khresili Valley, Solomon I defeated the Turks and regained control over the secessionist lords.

In 1759 a religious council was held and it lasted for a month. A special meeting was devoted to the solution of the significant issue – the slave trade. Naturally, all the religious feudals of West Georgia were involved in this discussion.

According to the decision of the council, those accused of slave trade would be condemned by the church and executed by the government.

The 1759 Church Law on the Prohibition of Slave Trade represented a significant political act. Solomon I strongly resisted the national tragedy of the Georgian people and did his best to save them from this terrible disease.

გელა საითიძე
(თბილისი, საქართველო)

საქართველოს ეკლესიის საკითხი რუსეთის მესამე სათათბიროში

მეოცე საუკუნის დასაწყისში შექმნილმა საზოგადოებრივ-პოლიტიკურმა ვითარებამ, რასაც შემდგომ იაპონიასთან ომში სამარცხვინო დამარცხებაც მოჰყვა, თვითმპყრობელური ხელისუფლება იმაზე დააფიქრა, რომ საჭირო იყო სახელმწიფოს მართვის სისტემაში მნიშვნელოვანი ცვლილებების განხორციელება. „ევროპის ჯალათად“ წოდებული რუსეთისათვის, დღის წესრიგში შესატან საკითხად, ქვეყნის გადემოკრატიულების გზაზე დადგომა იქნა მიჩნეული, რაც პირველ ყოვლისა, ევროპის სახელმწიფოებისაგან სესხების მიღებისათვის იყო აუცილებელი. სესხისა და დახმარების გარეშე კი, უზარმაზარ იმპერიის მოშლილ ეკონომიკასა და დაცარიელებულ სახელმწიფო ხაზინას ვერაფრით უშველიდნენ. სახალხო მოძრაობის ზრდით შეშფოთებულ მთავრობას, ეგონა მკაცრი სადამსჯელო ზომების გატარებით მდგომარეობის რამდენადმე დასტაბილურებას შეძლებდა, მაგრამ 1905 წლის 9 იანვარს „სისხლიანი კვირა“ გაუთენა პეტერბურგში სამშვიდობო მოთხოვნებით გამოსულ მრავალათასიანი დემონსტრაციის მონაწილეებს, რასაც იმპერიის სამრეწველო ცენტრებში გაფიცვები და დემონსტრაციები მოჰყვა. გაჩნდა ლოზუნგები - „ძირს თვითმპყრობელობა!“ ეს უკვე რევოლუციის დასაწყისს ნიშნავდა და იმპერატორი იძულებული გახდა, 1905 წლის 18 თებერვალს მანიფესტი გამოეცა, რომლითაც წინ აღუდგებოდა ქვეყანაში არეულობის მოსურნე შინაგან და გარეშე ძალებს. იმავე დღეს, იმპერატორმა, შინაგან საქმეთა მინისტრს, ბულიგინს „კანონ-სათათბირო“ დაწესებულების დებულების შემუშავება დაავალა. რამდენიმე თვეში ასეთი დოკუმენტი მზად იყო, რომლის საფუძველზე ახალი ორგანოს – სახელმწიფო სათათბიროს შექმნა გამოცხადდა. იგი ისტორიაში „ბულიგინის სათათბიროს“ სახელით დარჩა. თუმცა მას ქვეყნის ძირითადი კანონის შეცვლა არ შეეძლო და მეფისათვის მხოლოდ მრჩევლის უფლება ეძლეოდა ***[სცეა, ფ. 17, ან. 2, ს. 643, ფურ. 1].***

ამრიგად, 1905 წლის 6 აგვისტოს შექმნილი „ბულიგინის სათათბირო“ მხოლოდ კანონსათათბირო დაწესებულებას წარმოადგენდა, რომლის ვადამდე დათხოვნა მეფეს შეეძლო. იგი ხელისუფლების მხრიდან ხალხის მოსატყუებელ ფანდს წარმოადგენდა. ამიტომ იყო, რომ მას „კანცელიარული ჭინთვების შედეგად გაგდებული დაწესებულება“ უწოდეს და მისი მოწვევაც განუხორციელებელი დარჩა ***[საითიძე, 2001: 43-44].***

ქვეყანა საყოველთაო გაფიცვებმა მოიცვა და დღის წესრიგში შეიარაღებული აჯანყების გზით მონარქიის დამხობისა საკითხი იქნა დაყენებული, რასაც შედეგად 1905 წლის 17 ოქტომბრის მანიფესტის გამოცემა მოჰყვა, რომლის ძალითაც ნიკოლოზ მეორე ხალხის ნამდვილ საკანონმდებლო ორგანოს შემოღებას ჰპირდებოდა; დანაპირებს საარჩევნო კანონის და მისი ჩატარების დებულებაც მოჰყვა, რომლის საფუძველზე 1906 წლის თებერვალ-მარტში სათათბიროს პირველი არჩევნები გაიმართა.

არჩევნები რამდენიმე საფეხურიანი იყო და მასში მონაწილეობა საზოგადოების ყველა ფენის და კლასის წარმომადგენლებმა მიიღეს. პირველი სახელმწიფო სათათბირო მუშაობას 1906 წლის 27 აპრილს შეუდგა. დეპუტატებს სიტყვით ხელმწიფე-იმპერატორმა მიმართა და მათ „რუსეთის საუკეთესო ადამიანები“ უწოდათ.

პირველი სახელმწიფო სათათბიროს გახსნას კავკასიიდან, მათ შორის საქართველოდან, არჩეული დეპუტატები არ დასწრებიან. ჩვენთან არჩევნები ერთი თვის გადგვიანებით გაიმართა და ამის გამო კავკასიელი დეპუტატებიც დაგვიანებით შეუერთდნენ იმპერიის სხვადასხვა კუთხეებიდან არჩეულ ხალხის წარმომადგენლებს. ქ. თბილისის, თბილისისა და ქუთაისის გუბერნიების, ბათუმის ოლქისა და სოხუმის ოკრუგიდან არჩეულმა დეპუტატებმა. ერთ თვეზე ცოტა მეტ ხანს მოასწრეს იქ ყოფნა, ვიდრე მეფის ბრძანებით, პირველი სახელმწიფო სათათბირო დათხოვნილი იქნებოდა. რა თქმა უნდა, მათმა უმრავლესობამ, სათათბიროს ტრიბუნაზე, გამოსვლაც კი ვერ მოასწრო...

აღსანიშნავია, რომ პირველი სახელმწიფო სათათბიროს მუშაობის დაწყებამდე ცოტა ხნით ადრე, პეტერბურგში საქმიანობას შეუდგა რუსეთის საეკლესიო კრების წინარე თათბირი, რომელზეც ქართველი მართლმადიდებელი სამღვდელოების მოთხოვნით, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის მიზანშეწონილობის საკითხი უნდა განხილულიყო. თათბირში მონაწილეობის მისაღებად ქართველი სასულიერო და საერო მოღვაწეებიც იქნენ მიწვეულნი. მათ შორის: ეპისკოპოსები – კირიონი (საძაგლიშვილი) და ლეონიდე (ოქროპირიძე); პროფესორები – ალ. ცაგარელი, ნიკო მარი და ალ. ხახანაშვილი.

მიუხედავად დიდი მცდელობისა და უტყუარი საბუთების მოშველიებისა, ქართულმა დელეგაციამ ვერ შეძლო საეკლესიო კრების წინარე თათბირში მონაწილე რუსეთის წარმომადგენელთა უმრავლესობის წინააღმდეგობის დაძლევა... მაგრამ საქმე ამით არ დამთავრებულა. რუსეთში პირველი რევოლუციის დამარცხებისა და რეაქციის გამწვავების კვალდაკვალ, რეპრესიული ზომების განხორციელება დაიწყო ავტოკეფალიის მოსურნე ქართველ სასულიერო მოღვაწეთა მიმართ... განსაკუთრებულ დაუნდობლობას

იჩენდნენ რუსული შოვინისტური ჟურნალ-გაზეთები, წმინდა სინოდის მიერ ხელდასხმული სხვადასხვა რანგის სამღვდელოების წარმომადგენლები; მათ შორის, ცოტა ხნის წინათ საქართველოდან გაქცეული დეკანოზი ი. ვოსტორგოვი, რომელიც საქართველოში „ემსახურებოდა პოლიტიკას და არა სახარებას. ამიტომაც ის თავის სამსახურით ძირს უთხრიდა სარწმუნოებას, კეთილზნეობას და ქართულ ეკლესიას“, – როგორც ჟ. „მწყემსის“ ერთ-ერთ წერილშია ნათქვამი ***[“მწყემსი”, 1906: 7]***.

საქართველოში შექმნილი უმძიმესი სოციალური და პოლიტიკური ვითარების დროს ცნობილი გახდა, რომ განზრახული იყო ეგზარქოსის შეცვლა და ახლის გამოგზავნა... ქართველმა სამღვდელოებამ ტელეგრამით მიმართა პეტერბურგში მყოფ სახელმწიფო საბჭოს წევრს ილია ჭავჭავაძეს, რათა მიტროპოლიტ ანტონის საქართველოს ეკლესიის გამგებლად ახალი ეგზარქოსი ნიკონი არ გამოეგზავნა. ილიას თხოვნა შეწყნარებულ არ იქნა... მაშინ, საქართველოს სამღვდელოებამ წერილი გაუგზავნა თვითონ ეპისკოპოს ნიკონს და აუწყა, რომ „თქვენ, როგორც მართლმადიდებელ ეკლესიის მწყემს-მთავარმა, კარგად უნდა იცოდეთ საღმრთო კანონები, რომელნიც მწყემს-მთავარს უკრძალავდენ უცხო, მისგან დამოუკიდებელი ეპარქიის საქმეებში გარევას. თქვენ კი, მაღალ-ყოვლად უსამღვდელოესო მეუფეო, მოდიხართ ეკლესიაში, რომელიც მსოფლიო კრებათაგან ცნობილია, როგორც ავტოკეფალური, რომლის თავსაც – კათოლიკოს-პატრიარქს, აღმოსავლეთის პატრიარქნი მუდამ თავიანთ თანასწორ პატივით იხსენიებდნენ... რუსეთის სინოდს განა აქვს უფლება თავისი ეპისკოპოსები ეგზარქოსებად განაწესოს ისეთ ადგილებში მწყემსმთავრად, რომელთა ენა მას არ გაეგება? შეიძლება თქვენმა მაღალყოვლად უსამღვდელოესობამ იმით იმართლო თავი, რომ საქართველოს ეკლესია 1811 წლიდან რუსეთის სინოდს ემორჩილებაო, მაგრამ ეს თქვენ არ გაძლევთ არავითარ საფუძველს, თავი იყოთ იმ ეკლესიისა, რომელიც თქვენ არა გცნობთ და, რომელსაც არ აურჩევიხართ. 95 წელიწადია, რაც საქართველოს ეკლესია, რუსეთის სამოქალაქო მთავრობის მეოხებით, ყელგამოჭრილი გდია; მისი ქონება გატაცებულია, მრავალსაუკუნობითი სამწყსმთავრო ადგილები გაუქმებული, მონასტრები, ოდესმე სავსენი მოღვაწე მონაზვნებით, ან სულ დაცლილია, ან ძლივს სულს ღაფავს. სასულიერო სემინარიებმა და სასწავლებლებმა, რუსეთის მთავრობისა და მასწავლებლების მეოხებით, მწყემსების მაგიერ ანარქისტები გამოგვიზარდეს...

უცხო ეგზარქოსებმა ივერიის ეკლესია დასცეს და გაანადგურეს. საქართველოს ეკლესიის სამღვდელო კრებულს და მართლ-მადიდებელ ერს გადაწყვეტილი აქვს გადაიგდოს თავიდან მძიმე უღელი ეგზარქოსების ბატონობისა და აღადგინოს დიდებით

და პატივით მოსილი სამოციქულო ეკლესია. ამიტომ გთხოვთ, თქვენო ყოვლად უსამღვდელოესობავ, ნუ მიიღებთ უფროსობას იმ ეკლესიისას, რომელიც კანონით არ ექვემდებარება რუსეთის სინოდს... ნუ აღამხედრებთ თქვენს წინააღმდეგ, ჯერ კიდევ მართლმადიდებლად დარჩენილ ქართველ ერს.

თუ თქვენ, თქვენო მაღალ ყოვლად უსამღვდელოესობავ, არ დაიშლით და ძალად მიხვალთ ისეთ სამწყსოში, რომელსაც თქვენ არ ეკუთვნით, მაშინ ქართველი მწყემს-მთავრები და მწყემსები წინდაწინვე ხელს იბანენ და პასუხს არ აგებენ იმ, შეიძლება, დიდადაც საწყენ შედეგისათვის, რომელიც მოყვება თქვენს ძალით ჩვენთან მობრძანებას... საქართველოს სამწყსო თქვენთვის უცხოა. თქვენს მაღალყოვლად უსამღვდელოესობას, ვფიქრობთ, ძლიერ კარგად უნდა ესმოდეს, როგორ მოიქცევიან ცხოვარნი, როცა მწყემსი მოდის არა კერძო კარით, არამედ მალვით, რათა წარწყმიდოს და წარიტაცოს ცხოვარნი სხვისნი“ ***[“მწყემსი”, 1906: 8-9].***

აღნიშნული წერილი ავტორიტეტულ გაზეთ „С.-Петербургские Ведомости“-ში იყო გამოქვეყნებული, რომელიც არა მარტო მისი ადრესატის, არამედ ყველასათვის საცნაური გახდა.

ეპისკოპოსმა ნიკონმა და მისმა გამომგზავნმა რუსეთის უწმ. სინოდმა, ფეხებზე დაიკიდეს ქართველი სამღვდელოების ეს თხოვნა-გაფრთხილებაც და 1906 წლის აგვისტოს ბოლოს ეგზარქოსი ნიკონი თბილისში ჩამოვიდა. იგი თბილისის ცენტრალურ ქუჩებში ორმხრივად ჩამწკრივებულ ჯარისკაცთა რიგების გავლით და უმთავრესად სამხედროთა თანხლების, სიონის ტაძარში მიიყვანეს და „მწყემსის“ თქმით: „ძლევამოსილად მოვიდა მწყემსი, მაგრამ სამწყსო სად არის?...“ ქართველმა სამღვდელოებამ მას ბოიკოტი გამოუცხადა...“ ***[“მწყემსი”, 1906: 14].***

ეგზარქოს ნიკონს დიდხანს არ დასცალდა საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობა და ვერც ქართველი სამღვდელოების ბოლომდე შემორიგება მოასწრო... 1908 წლის 28 მაისს, იგი სინოდალური კანტორის შენობაში კიბეებზე ასვლისას მოკლეს... დაიწყო მკვლელობის ძიება და როგორც სამღვდელო, ისე საეროთა შორის, ათეულობით ადამიანი იქნა დაპატიმრებული და პასუხისგებაში მიცემული. განსაკუთრებით აქტიურობას იჩენდნენ „რუს პატრიოტთა კავშირის“ წევრები, ვოსტორგოვისა და პურიშკევიჩის თანამოაზრენი. მათ, ეგზარქოს ნიკონის მკვლელობაში ქართველი ავტოკეფალისტების აშკარა დადანაშაულება დაიწყეს... გაზეთი „Закавказье“ რუსი საზოგადოების გასაგონად აცხადებდა: „ქართველებს არავითარი მონაწილეობა არ მიუღიათ მეუფე ნიკონის მკვლელობაში“ და რომ „დეკანოზ ვოსტორგოვის, მისი მხარდამჭერის გოროდცევის და ზოგიერთ ცრუ-პატრიოტთა ბრალდებანი იმ-

დენად არასწორია, რომ სასამართლო ხელისუფლების მიერ უყურადღებოდ იქნა დატოვებული...“ *[«Закавказье», 1908: 3].*

1908 წლის 10 დეკემბერს, რუსეთის III სახელმწიფო სათათბიროს ტრიბუნაზე გამოსულმა დეპუტატებმა პურიშკევიჩმა, ქართველი სამღვდელოება პირდაპირ დაადანაშაულა ეგზარხოს ნიკონის მკვლელობაში, ან მკვლელობის მხარდაჭერაში. მისი თქმით, ეგზარქოსის სიკვდილი განხორციელებული იყო საქართველოს სინოდალური კანტორის უშუალო მონაწილეობით, რაშიც აქტიურ როლს თამაშობდა თბილისის ავლაბრის ეკლესიის მღვდელი იოსებ ჩიჯავაძე, რომელსაც 834 კაცისაგან აკრეფილი ჰქონდა ფული, რაც ხელმოწერით დადასტურებული მას აღმოუჩინეს ძიებისას. მკვლელობა განხორციელდა 1908 წლის 28 მაისს, რევოლუციური კომიტეტის დავალებით, ხოლო იგი აღსრულებულ იქნა შვიდი პირის მიერ, რომლებიც ხარკოვიდან ჩაიდუმლოდ იყვნენ ჩამოსულები ეპისკოპოს კირიონთან ერთადო. მკვლელობის მონაწილეთაგან 5 ქართველი, ერთი სომეხი და ერთი თათარი იყო... პურიშკევიჩი მკვლელთა ხელის დამფარებლად აცხადებდა მეფისნაცვალ ვორონცოვ-დაშკოვს, რომელიც „ელოდება, რათა ისინი მიიმალნონ, ანდა ყველა საბუთი განადგურდეს, რათა შესაძლებელი გახდეს ამ საქმის ლიკვიდირებაო“ და სხვ.

დეპუტატ პურიშკევიჩის ამ ცილისწამებლურმა გამოსვლამ მძიმე შთაბეჭდილება მოახდინა საქართველოს საზოგადოებაზე, ვინაიდან ჯერ კიდევ არც ისე დიდი დრო იყო გასული წიწამურთან ილიას მკვლელობიდან; როცა გენერალ ალიხანოვ-ავარსკის მიერ გადაბუგულ დასავლეთ საქართველოს სოფელ-ქალაქებს ჯერ ისევ კვამლი ასდიოდა; როცა ცარისტული ხელისუფლების მიერ გადასახლებებსა და ციხე-კატორღებში ქართველ სასულიერო და საერო მოღვაწეთა გაგზავნა ისევ გრძელდებოდა და სხვ. ამ საშინელი მოვლენებით შოკში ჩავარდნილი მოსახლეობა საშველს და მხარდაჭერას აღარსაიდან აღარ მოელოდა...

ასეთ ვითარებაში ქართველი ხალხის მხარეზე დადგა რუსი მოღვაწე ნიკ. დურნოვი, რომელმაც დეპუტატ პურიშკევიჩში, ქართველმოძულე დეკანოზის ვოსტორგოვის ბინძური ნამოქმედარი დაინახა. იგი დაუყოვნებლივ წერს და აქვეყნებს ბროშურას: «Мутный источник или по поводу речи г. Пуришкевича в Государственной Думе по делам грузинской церкви», М., 1909 г.

ნიკ. დურნოვი თავისი ნაშრომის დასაწყისშივე ხაზგასმით მიუთითებდა, რომ სახელმწიფო სათათბიროში წარმოთქმული დეპუტატ პურიშკევიჩის სიტყვა გაჯერებული იყო „ცნობილი“ ვოსტორგოვის აზრებით, იმ ვოსტორგოვისა, რომელიც არც ისე დიდი ხნის წინათ თავად იყო მხილებული სიყალბის ჩადენაში... სათათბიროს ტრიბუნიდან ბ-ნ პურიშკევიჩის მიერ გაკეთებული განცხა-

დება: ეგზარქოსი ნიკონი მოკლულ იქნა „არა უკიდურესი მემარჯვენეების“, არამედ „უკიდურესი მემარცხენეებისაგანო“, სიმართლეს არ შეეფერება, ვინაიდან ტფილისის სასამართლოს მიერ არავითარი მემარჯვენეები პასუხისგებაში საერთოდ არ ყოფილან მიცემულნი და მათზე საუბარი დეპუტატს არც უნდა წამოეწყოო. თუმცა „კვამლი უცეცხლოდ არ არსებობს“ და, ვინ იცის, იქნებ ვოსტორგოვსა და მის თანამოაზრეებს კვალის დაფარვა სურდათ სინოდალურ კანტორაში აღმოჩენილი გაფლანგვისათვის და პატივცემული ეგზარქოსისაგან საფრთხე ემუქრებოდათ. გამომდინარე აქედან, ვოსტორგოველები უფრო მეტი მტრები იყვნენ ყოვლად სამღვდელო ნიკონისათვის, ვიდრე თავიანთი ეკლესიის უფლების დამცველი ე. წ. „ავტოკეფალისტები“. და, ბოლოს, - იქნებ მამა ვოსტორგოვმა იგრძნო საფრთხე პატივცემული ეგზარქოსისაგან, რომელიც გაეცნო რა მის საქმიანობას საქართველოში, როგორც ცნობილია, წინააღმდეგი იყო მისი ამგვარი ქმედებებისა და შეეძლო ამის შესახებ სინოდისათვის მოეხსენებინა, თუ როგორ ძმათამოძულეობის პოლიტიკის დანერგვას ესწრაფვოდა მამა ვოსტოგოვი საქართველოში ***[Дурново, 1909: 3-4].***

ნიკ. დურნოვი, ასევე დამაჯერებლად ახერხებს დაპუტატ პურიშკევიჩისაგან სათათბიროში გაცხადებულ სხვა მოსაზრებების გაქარწყლებას... განსაკუთრებით გამოყოფს ქართველი ეპისკოპოსის კირიონის მიმართ განხორციელებულ უსამართლო დევნას, რომელიც მსხვერპლი იყო მღვდელ ვოსტორგოვისა და მის მომხრეთა ინტრიგებისა... ნიკ. დურნოვი ხაზგასმით მიუთითებდა, რომ ყოვლადსამღვდელო კირიონი, ქართველი ხალხის კეთილი და საყვარელი მწემსმთავარი უგანათლებულესი პიროვნება, მრავალრიცხოვანი ნაშრომის ავტორი იყო ეკლესიის ისტორიის საკითხებზე... ვოსტორგოვთან დაპირისპირების შედეგად იგი ტფილისს მოაშორეს და რუსეთში იქნა გადაყვანილი... ერთხანს სოხუმის სამწყსოს განაგებდა, მაგრამ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის მოთხოვნისათვის კოვნოში გაამწესეს; შემდეგ სტარო-ხარკოვის კურიაუსკის მონასტერში გაგზავნეს, მაგრამ მტრებმა არც იქ მოასვენეს და უწმ. სინოდის ბძანებით ამ უწყინარ და მოკრძალებულ იერარქს სანაქსარის უდაბნოში მიუჩინეს ადგილი, თუმცა არავის უფიქრია, ეს მარტოხელა მოხუცი ზამთრის ქარბუქში, მიაღწევდა თუ ვერა მონასტრის მრისხანე კედლებამდე... კირიონის ნამდვილი დანაშაული მშობლიური ეკლესიის საჭირბოროტო საკითხებისადმი მხარდაჭერა წარმოადგენდაო და სხვ ***[Дурново, 1909: 28].***

ნიკ. დურნოვო აშკარად მხარს უჭერდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის მომთხოვნ სამღვდელოებას, რადგან თვლიდა, რომ მათთვის უცხო იყო პარტიულობა და პოლიტიკანობა; რომ ქართვე-

ლი მღვდელმთავარნი და მათი სამწყსო წმინდა ეკლესიისაგან არასდროს გამიჯნულან...

დღეს საქართველოს ეკლესიის მსახურნი მძიმე განსაცდელში არიან ჩავარდნილნი, მაგრამ მათთვის დამახასიათებელი ენერგიით მაინც განაგრძობენ ბრძოლას და რუს პოლიტიკან სამღვდელოებისაგან მხოლოდ ერთ რამეს ითხოვენ - „თავი დაგვანებეთ, ნუ ერევით ჩვენს საეკლესიო საქმეებში, ნუ ძალადობთ ჩვენი სამწყსოს სულებზე, საკმარისია რაც ბროტება გაგვიკეთეთ, რომელსაც საუკუნეებშიც კი ვერ გამოასწორებთ“-ო ***[Дурново, 1909: 23-24].***

დასასრულს, ნიკ. დურნოვი დეპუტატ პურიშკევიჩისა და სხვათა გასაგონად აღნიშნავდა: „სახელმწიფო სათათბიროში ქართული სეპარატიზმი საპნის ბუშტი აღმოჩნდა, ვინაიდან ვოსტორგოვის მეგობრებმა, ვერ მოახერხეს, პირველ რიგში, თვითონ ერწმუნათ, რომ შეცდომაში იყვნენ შეყვანილნი...“ რომ არ შეიძლება „სამშობლოსი და მშობელი ეკლესიის სიყვარული, დანაშაულად ჩაეთვალოს ვინმეს; რომ ეპისკოპოს კირიონისა და სხვა ქართველ სულიერ მამათა ოცნება ავტოკეფალიის აღდგენისა გამარჯვებით დამთავრდებოდა“ ***[Дурново, 1909: 28].***

აღსანიშნავია, რომ ნიკ. დურნოვი არა მხოლოდ ასე საჯარო გამოსვლებით გამოხატავდა თავის მხარდაჭერას ქართველებისა და მისი მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმართ, არამედ იმ კერძო წერილებშიც, რომლებსაც ეპისკოპოს კირიონს, პროფ. ალ. ხახანაშვილს, მღვდელ ი. ჩიჯავაძეს და სხვებს წერდა. მას მიაჩნდა, რომ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხის დაყენება, მთელი ქართველობის მოთხოვნად უნდა ქცეულიყო, რაშიც დიდი როლის შესრულება ქართველი თავად-აზნაურების წარმომადგენლებს, სიხელმწიფო საბჭოსა და სათათბიროში წარგზავნილ პირებს შეეძლოთ, რომელთაც ახლო ურთიერთობა აკავშირებდათ უმაღლესი რანგის საერო და სასულიერო თანამდებობის პირებთან...

მაგალითად, ასეთ პიროვნებად ნიკ. დურნოვო თვლიდა ბათუმიდან არჩეულ დეპუტატს, გენერალ-მაიორს, დიდ მემამულეს, თ-დ პროკოფი ლევანის ძე შერვაშიძეს, რომელსაც პირადი მეგობრობა აკავშირებდა მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარე ა. სტოლიპინთან. მღვდელ იოსებ ჩიჯავაძისადმი, 1908 წელს გამოგზავნილ ერთ-ერთ წერილში, იგი რჩევას იძლეოდა: საჭიროა, საქართველოს ავტოკეფალიასთან დაკავშირებით, მეტი აქტიურობა გამოიჩინონ ქართველ თავად-აზნაურობის წარმომადგენლებმა... მიდით თ-დ აბხაზთან და თ-დ წერეთელთან (აკაკისთან) და მოელაპარეთ მეფისათვის მოხსენებითი ბარათის გაგზავნის თაობაზე, რომელიც შეიძლება შერვაშიძის, ან ჭავჭავაძის მეშვეობით გადაეცეს მას (ე. ი. მეფეს – გ. ს.)... “შერვაშიძე ის პირია, ვინც ყველას იცნობს... ეგ-

ზარქოსს შეეძლება, რომ მოხსენებითი ბარათი სწორედ შერვაშიძის მეშვეობით გადასცეს მეფეს“ ***[სცეა, ფ. 1458, ან. 2, ს. 90, ფურ. 43].***

რა თქმა უნდა, ზედმეტ-ნაკლები ეფექტურობით ამგვარი შესაძლებლობებიც იქნა გამოყენებული, მაგრამ მოხსენების თემას რომ არ დავშორდეთ, ისევ ძირითად სათქმელს მოვუბრუნდებით... XX ს-ის 10-იან წლებში, როცა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიაზე საუბარი რამდენადმე ისევ გააქტიურდა, რუსეთის სახელმწიფო სათათბიროში არჩეულმა ქართველმა დეპუტატებმა, სოციალურ-მენშევიკებმა – კარლო ჩხეიძემ და ევგენი გეგეჭკორმა, პირველ რიგში, როგორც მშობელი ქვეყნის გულშემატკივრებმა, იდეოლოგიურად მათთვის მიუღებელი ეკლესიის, კერძოდ საქართველოს ეკლესიაში არსებულ მდგომარეობაზე გამოთქვეს თავიანთი დამოკიდებულება.

ეს მოხდა 1912 წლის 12 მარტს, რუსეთის სახელმწიფო სათათბიროს მესამე მოწვევის, მეხუთე სესიაზე, როცა დღის წესრიგში მართლმადიდებელი ეკლესიის წმ. სინოდის ხარჯთაღრიცხვის განხილვა-დამტკიცების საკითხი იდგა. სათათბიროს სოც.-დემოკრატიული ფრაქციის (თავმჯდომარე ვ. ჩხეიძე) სახელით სიტყვა წარმოსთქვა, ქუთაისის გუბერნიიდან არჩეულმა დეპუტატმა ევგენი გეგეჭკორმა.

ევგ. გეგეჭკორი თავის გამოსვლებში არაერთგზის მოიხსენიებს მასზე ადრე გამოსულ დეპუტატ პურიშკევიჩს და მას უწოდებდა „უტიფარს“ და „მშიშარას“, ზოგჯერ „მოჩვენებით მამაცს, რომლის სიტყვას გროშის ფასი აქვს“, ზოგჯერ „ქურდების, ლოთების, მანკიერებისა და ბოროტების გამავრცელებელი ეკლესიის წინამძღვართა დამცველს“, ზოგჯერ ისეთ პიროვნებას, რომელსაც „მთელი საეკლესიო იერარქიის გახრწნილობის საკითხი, ობერ-პროკურორის პირად დარტყმამდე დაჰყავდა“ და არაფერს ამბობდა იმ სისტემაზე, რომელიც რასპუტინის, მიტია ბლაუენის, ვოსტორგოვის და სხვების წარმოშობას უფხვიერებდნენ ნიადაგს თავიანთი მხარდაჭერით...; რომ ხელისუფლება „უზარმაზარ სახსრებს გამოყოფდა ეკლესიის შესანახად“, რათა „საჭიროების შემთხვევაში, მთავრობასაც შეძლებოდა მისთვის სამაგიერო მომსახურება“ მოეთხოვა და ა. შ.

ქართველი დეპუტატი, არა მარტო პურიშკევიჩს და მის თანამოაზრეებს მიმართავდა, არამედ მთელ დეპუტატთა კორპუსს და მოურიდებლად აცხადებდა: „ბატონებო, თუ თქვენ ოფიციალური ეკლესიის წარმომადგენელთა ქმედებებს გააანალიზებთ, მაშინ მიხვდებით, რომ მათთვის მართლმადიდებელი სარწმუნოება, მიზანი კი არ არის, არამედ საშუალებაა, – საპოლიტიკო ბრძოლისათვის. იმ ნაციონალისტური იდეების განსახორციელებლად, რომლე-

ბიც მემარჯვენეებს მიზნად აქვთ დასახული. ბატონებო, ეს ისტორია საინტერესოა არა მხოლოდ ქართველთა ეკლესიის ინტერესების თვალსაზრისით, არამედ იგი საინტერესო და დამახასიათებელია სახელმწიფოს ტრადიციული მართვა-გამგეობის მთელი სისტემის თვალსაზრისითაც“ ***[Государственная Дума, 1912: 224].***

ამის შემდეგ, ევგ. გეგეჭკორი აღნიშნავდა: „ასი წლის წინათ ივერიის ეკლესიას დამოუკიდებლობა წაერთვა და მას შემდეგ მთელი მისი ისტორია შეგინებისა და პატივაყრის ისტორიაა. საქართველოს ისტორიის ყველა მკვლევარი და არა მხოლოდ მისი ავტოკეფალიის მომხრენი, მაგალითად, როგორებიც არიან ცნობილი პროფესორები – მარი და ცაგარელი, ეპისკოპოსები კირიონი და ლეონიდე, ცნობილი სასულიერო პუბლიცისტი დურნოვო და მრავალი სხვა, – აღიარებენ, რომ ქართველთა ეკლესია წარმოადგენს ერთ-ერთ უძველეს ქრისტიანულს ორგანიზაციას, რომლის კულტურა ჯერ კიდევ V-VI საუკუნეებში იმდენად მძლავრი ყოფილა, რომ ეკლესია-მონასტრები უშენებიათ სინას მთაზე, პალესტინაში, შავ მთაზე, ანტიოქიის მახლობლად, ათონზე. ვერავინ უარყოფს, რომ ქართველთა ეკლესიას აქვს საკუთარი ენა, თავისი გარდმოცემანი, ჰყავს თავისი წმინდანები და წმინდანი ქალები – ერთი სიტყვით, აქვს ყველაფერი ის, რაც ნაციონალური ეკლესიისათვის არის საჭირო... მან შეძლო შეენახა და წამების ქარტეხილებში გამოეტარებია მართლმადიდებლური ეკლესიის ყველა თავისებურებანი“. მას 100 წლის განმავლობაში შეგინებისა და ძალადობის მეტი არა უნახავს-რა. ჩვენთან დღემდე ქართულ ეკლესია-მონასტრებში წირვა-ლოცვა ქართულ ენაზე აკრძალულია; მიმდინარეობს ტაძრების, მისი განძეულობების, სასაფლაოების ჩამორთმევა; სამსახურებიდან განთავისუფლება და გადასახლებაში გაგზავნა იმ ეპისკოპოსებისა, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან უხეშ რუსიფიკაციას, ვოსტორგოვისა და მის მსგავს ანაფორიან მოხელეთა საქმიანობას, რომლებმაც ჩვენთან, საქართველოში გაიკეთეს კარიერა...“ და ვრცელი ამონაწერი მოჰყავს ნიკ. დურნოვოს სტატიიდან „რას შვრებოდნენ საქართველოში“... აქაც და შემდგომაც – ევგ. გეგეჭკორი დიდი მადლიერებით და პატივისცემით მოიხსენიებს ამ რუსი მოღვაწის – ნიკ. დურნოვოს ობიექტურ შეფასებებს საქართველოს ეკლესიის ბედის საკითხებზე, რომელიც საქვეყნოდ ააშკარავებს ვოსტორგოვის და მის მსგავსთა ხრიკებს, სარწმუნოების პროფანაცია იქამდე მივიდა, რომ ზოგიერთი რუსი მღვდელი, რუსულის არმცოდნე მომლოცველებს დაცინვით ურჩევთ – ქართულად სთქვით აღსარება, ღმერთმა ყველ ენა იცისო... „ამრიგად, ბატონებო“, – მიმართავდა გეგეჭკორი სათათბიროს წევრებს, – ჩვენთან, საქართველოში, ჩემს სამშობლოში, სასამართლოებში სასამართლოს თარჯიმნების მეშვეობით აწარმოებენ; სკოლებიდან ქარ-

თულ ენას სდევნიან და სწავლებას ე. წ. მუნჯური მეთოდით წარმართავენ; ალბათ, მალე დადგება ის დროც, როდესაც მიცვალებულებსაც წესს ისევ თარჯიმნის ხელშეწყობით აუგებენ“-ო ***[„შრომები“, 2008: 226].***

აქვე გავიხსენებთ დეპუტატ კ. ჩხეიძის ერთ-ერთ გამოსვლას, რომელიც იმავე სათათბიროში მოხდა და ქართული ენის დევნას შეეხებოდა. კარლოს თქმით: „სახალხო განათლების სამინისტროს გულგრილობისა და კავკასიის სასწავლო ოლქში მათი წარმომადგენლის – რუდოლფის მეოხებით, სკოლები „ინკვიზიციის ადგილად იყო ქცეული“.. „სისტემატურად ხდებოდა მოსწავლეთა ღირსების შელახვა და ეროვნული თავმოყვარეობის აბუჩად აგდება...“ რაც შეეხებოდა სკოლებში მშობლიური ენის სწავლების აუცილებლობას, ქართველი დეპუტატი ყველას გასაგონად აღნიშნავდა – „ქართული ენა საშიში არ არის, იგი საშიში არ არის არც მართლმადიდებლებისათვის, არც თვითმპყრობელობისა და არც რუსეთის ერთიანობისათვის. თქვენ უნდა იცოდეთ, ბატონებო, რომ ქართული ენა – ის ენაა, რომელზეც ჯერ კიდევ IV საუკუნეში სახარება იყო თარგმნილი, ანუ იმ დროს, როცა აქ მყოფი ნაციონალისტის წინაპარი ტყეში დაეხეტებოდა“ ***[საითიძე, 2001: 25-26].***

კიდევ უფრო მოურიდებელი იყო მისი გამოსვლა სახალხო განათლების მინისტრის კასოს მოხსენების შესახებ: „ჩვენ დაუფარავად გიცხადებთ, რომ სკოლებშიც, ეკლესიებშიც და ყაზარმებშიც... მთელი ენერგიით ვიბრძოლებთ ყოველგვარი რუსიფიკაციის წინააღმდეგ, რა ფორმითაც უნდა გამოვლინდეს იგი, ვინაიდან რუსიფიკატორული პოლიტიკა – ეს ერთ-ერთი რგოლია შავრაზმული პოლიტიკისა, რომელსაც მთავრობა ეყრდნობა“-ო და სხვ ***[საითიძე, 2001: 27].***

ამრიგად, რუსეთის III სახელმწიფო სათათბიროში მოღვაწე ქართველი დეპუტატების – ევგ. გეგეჭკორის და კარლო ჩხეიძის ამგვარი პოზიციის დაკავებამაც, სამომავლოდ ხელი შეუწყო ქართველი ავტოკეფალისტების ბრძოლის წარმატებით გასრულებას და სახელმწიფოებრიობის აღდგენამდე, ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის მოპოვება შეძლეს. ეს მოხდა თვითმპყრობელობის დამხობიდან სულ ორიოდე კვირის შემდეგ.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

„მწყემსი“, 1906: – ჟურნ. „მწყემსი“, №15-16, 1906 წლის 30 აგვისტო.

საითიძე, 1999: – საითიძე გ., ევგენი გეგეჭკორი – რუსეთის III სახელმწიფო სათათბიროს დეპუტატი, ჟურ. „კლიო“, №5.

საითიძე, 2001: – საითიძე გ., ათი წელი რუსეთის სახელმწიფო სათათბიროს ფრაქციის სათავეში, თბილისი.

საითიძე, 2005: – საითიძე გ., ქართული პოლიტიკური აზრი და რუსეთის სახელმწიფო სათათბირო (1905-1917 წწ.), თბილისი.
სცეა, ფ. 17, ან. 2, ს. 643 – საქართველოს ცენტრალური ეროვნული არქივი, ფონდი 17, ანაწერი 2, საქმე 643.
სცეა, ფ. 1458, ან. 2, ს. 90 – საქართველოს ცენტრალური ეროვნული არქივი, ფონდი 1458, ან. 2, საქმე 90.
„შრომები“, 2008: – ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, VIII, თბილისი
ჩხარტიშვილი, 2013: – ჩხარტიშვილი ც., დეკანოზი იოსებ ჩიჯავაძე, თბილისი.
Государственная Дума, 1912: – Государственная Дума, Стенографический отчет, III созыв, ч. IV, С.-Петербург.
Дурново, 1909: – Дурново Н. Н., Мутный источник или по поводу речи г. Пуришкевича в Государ-ой Думе по делам грузинской церквы, Москва.
«Закавказье», 1908: – Газ. «Закавказье», 1908 г. март.

Gela Saititdze
(Tbilisi, Georgia)

The Issue of Georgia's Church in The Third State Duma of Russia

Summary

At the beginning of the XX century the social-political and economic situation had caused people's discontent and provoked the revolutionary atmosphere. For the purpose of neutralising the situation Tsarist government decided to establish the so-called elective institution- State Duma and reorganize the previous State Council. After the adoption of the relevant law, the first elections were held in February-March 1906, in which the representatives of all classes and strata of the Empire population participated. The council started its practical work from 27April. 8 representatives from Georgia took part in the activities.

During the discussion of the account of charges of Russian Orthodox Church, according to the agenda, the representatives of the chauvinistic organization "Russian Patriotic Union" marched against the restoration of the Georgian Church Autocephaly. They were given a reasonable answer by the Georgian deputies – Evgeni Gegechkori and Nikoloz (Karlo) Chkheidze. It is true, that then the fate of the church could not be solved, but it played the prominent role for the future success. In two weeks time, after overthrowing the Tsarist regime , the Georgian Orthodox Church was able to restore its Autocephaly.

ლელა სარალიძე
(თბილისი, საქართველო)

1924 წლის აჯანყება და ქართველი სამღვდელოება

1924 წლის აჯანყება, XX საუკუნის საქართველოს ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ისტორიაში, ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენაა. ქართველმა ხალხმა, ბოლშევიკურ ხელისუფლებას, კიდევ ერთხელ აჩვენა, რომ იგი საოკუპაციო რეჟიმს, რომელიც არა თუ ჩამოუვარდებოდა, არამედ აღემატებოდა კიდეც ცარისტული რუსეთის მმართველთა სისასტიკეს, არ შეურიგდებოდა. 1920 წლის 7 მაისს, მის მიერ ხელმოწერილი საერთაშორისო ხელშეკრულების დარღვევით, საბჭოთა რუსეთის მთავრობამ, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა ძალადობრივი გზით დაიპყრო, ფიზიკურად გაანადგურა დამოუკიდებელი საქართველოს შეიარაღებული ძალების რამდენიმე ათასი ჯარისკაცი და მშვიდობიანი მოქალაქე, უკანონოდ გააუქმა საქართველოს ეროვნული არმია და ქვეყანაში არსებული ყველა პოლიტიკური პარტია, ბოლშევიკური პარტიის გარდა. ბოლშევიკები უმოწყალოდ ძარცვავდნენ ეკლესია-მონასტრებს და საეკლესიო განძს ითვისებდნენ. საბჭოური პრესა სასულიერო პირებს „ანაფორიან ინტრიგანებად“, „ბნელეთის მოციქულებად“, „ბურჟუაზიის ლაქიებად“ და „საბჭოთა ხელისუფლების შეუნიღბავ მტრებად“ მოიხსენიებდა. საარქივო დოკუმენტებიდან ნათლად ჩანს, რომ საბჭოთა ხელისუფლება ეკლესიას, „მღვდლების სამიკიტნოებად“, ასევე, „ახალგაზრდობის დამმახინჯებლად“ აცხადებდა, „რომელსაც ხალხი დაღუპვის გზისკენ მიჰყავს“ ***[სშსსა (III), ფ. 14, ს. 840, ფურ. 2].*** ყოველივე ეს, როგორც თითოეული ქართველის, ასევე, სამღვდელოების აღშფოთებას იწვევდა. 1921 წლის 25 თებერვალს, როდესაც ბოლშევიკების საოკუპაციო ჯარი თბილისში შემოვიდა, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ლეონიდე იძულებული გახდა საეკლესიო სიწმინდეებთან ერთად დროებით ქუთაისში გადასულიყო. 23 აპრილს, დედაქალაქში დაბრუნებულ პატრიარქს, უცხოტომელთა მიერ გაჩანაგებული და გაძარცვული თბილისი დახვდა. ბოლშევიკურმა მთავრობამ, 1921 წლის 15 აპრილს, რევკომის დადგენილებით, საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია კანონგარეშე ორგანიზაციად გამოაცხადა. გამოიცა დეკრეტი, რომლის მიხედვით: „არც ერთ საეკლესიო და სარწმუნოებრივ საზოგადოებას არა აქვს უფლება, იქონიოს საკუთრება. მათ არა აქვთ იურიდიული პიროვნების უფლება, საქართველოს რესპუბლიკაში არსებული საეკლესიო და სარწმუნოებრივ საზოგადოებათა მთელი ქონება გამოცხადებულია სახალხო კუთვნილებად“ ***[ვარდოსანიძე, 2011: 71].*** დაიწყო საეკლესიო ქონების ჩამორთმევა, ეკლესია-მონასტრების

დახურვა, სასულიერო პირების დევნა. ბოლშევიკების მიერ, სამღვდელოება ფეოდალური წყობილების გადმონაშთად მოიაზრებოდა და ეკლესიების მასობრივი დახურვის დადგენილებებიც არ აყოვნებდა. რუსული ოკუპაციის პირველ წლებში, საბჭოთა მთავრობამ, საქართველოში 1212 ეკლესია გააუქმა ***[ყიფშიძე, 2010: 44-53]***. ეკლესიების დახურვას, მღვდლების ძალით გაკრეჭვას ქართველი ხალხი ვერ ეგუებოდა. ბოლშევიკების აგიტატორები ანტირელიგიურ პროპაგანდას აქტიურად ეწეოდნენ.

1921 წლის 11 ივლისს, უწმინდესი და უნაეტარესი ლეონიდე გარდაიცვალა. იგი 17 ივლისს, სიონის საპატრიარქო ტაძარში დაკრძალეს. საოკუპაციო ხელისუფლების მხრიდან, შიშის მიუხედავად, საქართველოს სხვადასხვა რაიონებიდან ჩამოსულმა მოსახლეობამ, თბილისელებთან ერთად, განსვენებულ პატრიარქს ღირსეული პატივი მიაგო. 1921 წლის 1-5 სექტემბერს, გელათში გამართულმა მესამე საეკლესიო კრებამ მიტროპოლიტი ამბროსი სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქად აირჩია, მისი ინტრონიზაცია, 14 ოქტომბერს, სვეტიცხოვლობას მოხდა. თავის მიმართვაში, უწმინდესმა ამბროსიმ, ხაზი გაუსვა, რომ „...ხალხის ცხოვრებაში თითქმის ყველაფერი ცვალებადია. არ იცვლება მხოლოდ მისი სარწმუნოებრივი განცდა. ამისათვის საუკეთესო მატარებელი და დამცველი ეროვნული იდეალებისა არის ეროვნული ეკლესია. ერის პოლიტიკური ცხოვრების შეცვლა არ მოასწავებს ეროვნული სარწმუნოების შეცვლას. პოლიტიკურ რწმენაში და ცხოვრების ცვალებადობაში, სადაც ხშირად ეროვნული იდეალებიც დავიწყებას მიეცემიან, უცვლელია მხოლოდ სარწმუნოებრივი ცხოვრების ნორმები, რის გამოც ეკლესიაში ეროვნული იდეალები სამაგალითო და შეურყეველია... მცდელობა იმისა, რომ ეროვნულ შენობას გამოაცალონ ბურჯი, რომელზეც ის აშენებულია და ჩაუყარონ ახალ ინტერნაციონალურ და ურწმუნოების საძირკველი ფუჭია“ ***[კირთაძე, 2006: 76-77]***.

ბოლშევიკების მიერ ეკლესიის შევიწროვება და ერთგულ მღვდელმსახურთა დევნა, საქართველოს ყველა კუთხეში, აქტიურად მიმდინარეობდა. 1923 წლის იანვარში, რაჭის მაზრაში თითქმის არ დარჩენილა თემი, სადაც არ ყოფილიყო კრება მოწვეული, სადაც განხილული იყო ეკლესიის „ბოროტი გავლენა საზოგადოებაზე“. საბჭოთა ხელისუფლების აზრით, ეკლესია და სარწმუნოება „სიბნელის და გაუნათლებლობის კერა“ იყო ***[კერესელიძე, 2010: 54-65]***. თვით ეკლესიის შენობებში კი კლუბები, სკოლები, სამკითხველოები იხსნებოდა.

საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი სინანულით აღნიშნავდა, რომ ის შეუფერებელი ექსპერიმენტები, რომელსაც ახლა სოციალიზმის დროშით ნათლავენ, ქართველ ერს ფიზიკურ გადა-

შენებამდე და გახრწნამდე მიიყვანდა, რადგან იდევნებოდა ერის დიდებული წარსული, ეკლესია, სამღვდელოება უკიდურესად დევნილი და უფლებააყრილი იყო. უწმიდესი ამბროსი, საერთაშორისო საზოგადოებისგან, მოითხოვდა დახმარებოდნენ საქართველოს, რუსეთის ხელისუფლებაზე ზეგავლენა მოეხდინათ, რათა მას დაუყოვნებლივ გაეყვანა საოკუპაციო ჯარები საქართველოს ტერიტორიიდან და მისი მიწა-წყალი უცხოელ მოძალადეთა თარეშისგან დაცული ყოფილიყო. სწორედ, ამ მიზანს ემსახურებოდა გენუის საერთაშორისო კონფერენციისადმი პატრიარქის მიერ გაგზავნილი წერილი *[სარალიძე, 2015: 268-276].* ბოლშევიკურმა საოკუპაციო ხელისუფლებამ არ აპატია სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს, უწმიდეს ამბროსის, ასევე, საქართველოს საკათალიკოსო საბჭოს, ქართველი ერის კანონიერი უფლებების დასაცავად ხმის ამოღება და მის წინააღმდეგ აქტიური შეტევა დაიწყო. გენუის კონფერენციიდან ჩამოსულმა, ბოლშევიკური ხელისუფლების წარმომადგენელმა – ბუდუ მდივანმა, მთავრობის ერთ-ერთ სხდომაზე, პირდაპირ განაცხადა, რომ კათოლიკოსის წერილმა დიდი ზიანი მოუტანა საბჭოთა ხელისუფლებას და მისი დაპატიმრება მოითხოვა.

1924 წლის 10-19 მარტს, ნაძალადევის მუშათა თეატრში, ქართველი ერის ინტერესების ღალატში ბრალდებული უწმინდესისა და უნეტარესის – ამბროსის სასამართლო პროცესი გაიმართა. მისმა უწმინდესობამ სასამართლო პროცესზე განაცხადა, რომ იგი ქართველი ერის სახელმწიფოებრივი და სარწმუნოებრივი თავისუფლების იდეას იცავდა *["დედაეკლესია", 2007: 11-14].*

ბოლშევიკურმა საოკუპაციო ხელისუფლებამ საკათალიკოსო საბჭოს წევრების, ასევე, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის დაპატიმრებით, საქართველოს სხვადასხვა რაიონების პარტიული აქტივისტები წააქეზა, რათა ანტირელიგიური ბრძოლა გაეაქტიურებინათ. 1924 წელს, თბილისის მაზრაში დაიკეტა 48, ქუთაისის მაზრაში 160, შორაპნის მაზრაში, 148, ოზურგეთის მაზრაში 130, რაჭა-ლეჩხუმში 255, გორის მაზრაში 78, ზუგდიდის მაზრაში 75, სიღნაღის მაზრაში 65, ცხინვალის ზონაში 60 ეკლესია-მონასტერი *[ვარდოსანიძე, 2011: 110].* მაზრებში დიდი ზარ-ზეიმით ტარდებოდა ანტირელიგიური კონფერენციები, სადაც სასულიერო პირებს აიძულებდნენ ქრისტიანული სარწმუნოება დაეგმოთ და თავიანთი „შეცდომები“ საჯაროდ მოენანიებინათ. მოძღვრის გარეშე დარჩენილ ეკლესიებში დაცული ხელნაწერები, ხატები, საეკლესიო სიწმინდეები იძარცვებოდა. საარქივო მასალებიდან ირკვევა, თუ რა ბარბაროსული მეთოდებით ტარდებოდა ანტირელიგიური ღონისძიებანი.

საქართველოს ეკლესიებსა და მონასტრებში დაცული ქონების აღწერა, მისი შემდგომი ჩამორთმევის მიზნით, 1923 წლის თებერვლიდან დაიწყო. ბოლშევიკური ხელისუფლება ცდილობდა დაედგინა, რა სიმდიდრეს ფლობდა ქართული ეკლესია.

1923 წლის 3 ივნისს, თბილისის ქართველი სამღვდელოების საინიციატივო ჯგუფმა განცხადებით მიმართა ბოლშევიკურ ხელისუფლებას. განცხადებაში ყურადღება გამახვილებული იყო ქართველი ერის ისტორიაში ქრისტიანული სარწმუნოების დიდ ღვაწლზე. მიმართვაში ხაზგასმული იყო, რომ საქართველოში ეკლესია და სამღვდელოება ყოველთვის დიდი პატივით ეპყრობოდა სხვა სჯულის აღმსარებელს, არ დევნიდა და ავიწროებდა მას, რომ საქართველოში „ადამიანის სინდისის თავისუფლება მუდამ დაცული იყო“ ***[კერესელიძე, 2010: 82-87].*** განცხადებაში ნათქვამი იყო, რომ ქრისტიანობა ქვეყნის და კაცობრიობის შემაფერხებელი არ არის. მიმართვის ავტორები მოითხოვდნენ, რათა საბჭოთა ხელისუფლებას, ქართველ სამღვდელოებას შესაძლებლობა მისცემოდა მორწმუნე ერის რელიგიურ მოთხოვნილებათა მოსაწესრიგებლად ***[სუსსა (II), ფ. 14, ს. 830, ფურ. 59].*** საბჭოთა მთავრობა სასულიერო პირების არც ერთ მიმართვას ყურად არ იღებდა.

იმერეთში, სოფელ როდინაულში, ბოლშევიკებმა სოფლის ეკლესია გააუქმეს და იგი თეატრად გადააკეთეს. მორწმუნეთა დაჟინებული მოთხოვნით, ეკლესიას პირვანდელი ფუნქცია დაუბრუნდა. საჭირო გახდა მისი ხელახლა კურთხევა, რისთვისაც, 1924 წლის 30 ივლისს, სოფლის საეკლესიო საბჭოს წევრმა – ვლადიმერ მაღლაკელიძემ თხოვნით მიმართა ქუთაისელ მიტროპოლიტ ნაზარი ლეჟავას. 2 აგვისტოს, მიტროპოლიტი, სხვა საეკლესიო პირებთან ერთად, სოფელ როდინაულს ეწვია, სადაც წირვა ჩაატარა. რასაკვირველია, ეს ამბავი ბოლშევიკურ ხელისუფლებას უყურადღებოდ არ დარჩენია. შედეგმაც არ დააყოვნა ანტისახელმწიფოებრივი, ანტიკომუნისტური საქციელისთვის, დააპატიმრეს: ქუთაისელ-გაენათელი მიტროპოლიტი ნაზარი ლეჟავა, დეკანოზი გერმანე ჯაჯანიძე, დეკანოზი ვასილ დოლაბერიძე, დეკანოზი იერეთეოზ ნიკოლაძე, მღვდელი სიმონ მჭედლიძე, მღვდელი პოლიევქტო ვარდოსანიძე, მღვდელი დომენტი გიორგაძე, პროტოდიაკონი ბესარიონ კუხიანიძე, მთავარდიაკონი ისიდორე სვანიძე, ნიკოლოზ და არჩილ ლეჟავები (მიტრიპოლიტის ძმისშვილები). დაპატიმრებულები, სულ 11 კაცი, 1924 წლის 4 აგვისტოს ქუთაისის მაზრის პოლიტბიუროს გადაუგზავნეს. მათ, ვინც საბჭოთა ხელისუფლებისთვის განსაკუთრებით საშიშნი იყვნენ, არ უარყვეს მღვდელმსახურება, კონტრრევოლუციური მიზნებისთვის არალეგალური შეკრებისა და ადგილობრივი ხელისუფლებისთვის წინააღმდეგობის გაწევის, შეთითხნილი ბრალდებით, ქუთაისის პოლიტბიუროს საგანგებო სამეუ-

ლის სხდომის 1924 წლის 1 სექტემბრის დადგენილებით, სასჯელის უმაღლესი ზომა – დახვრეტა მიესაჯათ. დახვრიტეს: მიტროპოლიტი ნაზარი ლეჟავა – 56 წლის, დეკანოზი გერმანე ჯაჯანიძე – 56 წლის, დეკანოზი იერეთეოზ ნიკოლაძე – 59 წლის, მღვდელი სიმონ მჭედლიძე – 60 წლის, პროტოდიაკონი ბესარიონ კუხიანიძე – 53 წლის. დანარჩენები გაათავისუფლეს, მეთვალყურეობის დაწესებით ***[სშსსა (III), ფ. 6, ს. 2424, ფურ. 7].*** იმ დროს მოქმედი საბჭოთა კანონმდებლობის მიხედვით, მიტროპოლიტ ნაზარს და მასთან ერთად დაპატიმრებულ სასულიერო პირებს, არა თუ სიკვდილით დასჯა, არამედ ხანგრძლივი პატიმრობაც არ უნდა შეფარდებოდათ. მათი საქმე განაჩენის გამოსატანად, სწორედ, იმ სამეულს გადაეცა, რომლებიც 1924 წლის აგვისტოს აჯანყებულებს ასამართლებდნენ. მიტროპოლიტ ნაზარის მკვლელობას გამოეხმაურა ემიგრაციაში მოღვაწე მღვდელმთავარი გრიგოლ ფერაძე, 1924 წლის 26 სექტემბერს, გერმანელი თეოლოგის იოჰანეს ლეფსიუსისადმი გაგზავნილ წერილში. იგი შეშფოთებული იყო სამღვდელოების დევნის გამო ***[სათიძე, 2009: 314-347].*** 1994 წელს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდმა, ბოლშევიკური რეჟიმის მიერ დახვრეტილი მიტროპოლიტი ნაზარი წმინდანთა დასში, წმინდა მღვდელმოწამე ნაზარის სახელით შეარაცხა. მისი სახელის ხსენების დღეა 27 აგვისტო.

კომუნისტური ხელისუფლების ერთ-ერთ უმთავრეს ამოცანას მორწმუნე მრევლის ეკლესიისგან ჩამოცილება წარმოადგენდა. შემუშავდა ანტირელიგიური პროპაგანდის მთელი სისტემა. ამ მხრივ, აქტიური მუშაობა 1922 წელსვე დაიწყო გაზეთ „უღმერთოს“ გამოცემით. 1924 წლის 27 აგვისტოს, გაზეთ „უღმერთო“-ს რედაქციაში შედგა კრება, სადაც ანტირელიგიური ორგანიზაციის შექმნა გადაწყდა. ასე ჩაეყარა საფუძველი საბჭოთა იმპერიის ძლევამოსილ ანტირელიგიურ ორგანიზაციას – „მებრძოლ უღმერთოთა კავშირი“ ***[პაპლიაშვილი, 2008: 464-774].***

ქართველი სამღვდელო პირები მტრულად იყვნენ განწყობილი საბჭოთა ხელისუფლების მიერ გატარებული ანტირელიგიური კამპანიისადმი. 1924 წლის ამბოხების ერთ-ერთ სერიოზული დასაყრდენი და მომხრე ქართული მართლმადიდებლური ეკლესია იყო მათთან. მეამბოხეთა და სასულიერო პირების კავშირზე მიუთითებს ის ფაქტიც, რომ ჯერ კიდევ 1923 წელს, თელავში, ქაქუცა ჩოლოყაშვილთან საიდუმლო კავშირის მიზეზით, მღვდელი და დიაკვანი დააკავეს ***[ზალდასტანიშვილი, 1994: 36].*** თვით ბოლშევიკების წარმომადგენელი კირილე კაკაბაძე წერს, რომ „აჯანყება იყო მასიური, ხალხური. მისი მთავარი მამოძრავებელი ძალები იყვნენ გლეხები და მუშები. რა თქმა უნდა ყოფილი თავადაზნაურობაც და მღვდლებიც იღებდნენ მონაწილეობას, მაგრამ როგორც ქარ-

თველები და არა როგორც რომელიმე წოდების წარმომადგენლები“ *[მანველი შვილი, 1984: 341]*. 1924 წლის 28 აგვისტოს, აჯანყების ორგანიზატორებისთვის სრულიად მოულოდნელად, ამბოხება ჭიათურაში დაიწყო, რასაც ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეში აჯანყებები მოჰყვა. ამ ფაქტმა მნიშვნელოვნად არია შეთქმულთა გეგმები და ხელისუფლებას აჯანყების ჩახშობა გაუადვილა. ჭიათურაში გამოსვლის შესახებ ინფორმაცია „პარიტეტულ კომიტეტს“ და აჯანყების ხელმძღვანელებს არ ჰქონდათ. ჭიათურაში საქართველოს საოკუპაციო ხელისუფლებამ ჯავშნოსანი მატარებლით დამსჯელი რაზმები გაგზავნა. ბოლშევიკებმა განსაკუთრებული სისასტიკე გამოიჩინეს სადგურ ყვირილასთან. ზესტაფონიდან 3-4 კილომეტრის მოშორებით, საბჭოთა ხელისუფლების წარმომადგენლებმა საჩხერეში, ჭიათურაში, შორაპანში და ახლომდებარე სოფლებში დაპატიმრებული ეჭვმიტანილებისთვის ვაგონები ჩამოიყვანეს. ისინი ვაგონებში უმოწყალოდ ჩაცხრილეს. იმავე ღამით, ამბოხებულების გამოსვლა გარე კახეთის რიგ სოფლებშიც დაიწყო, კერძოდ პატარძეულში, მარტყოფში, ნორიოში, დიდ ლილოში, ახალსოფელში. ისინი მიზნად ისახავდნენ სადგურ ვაზიანთან განლაგებული წითელი არმიის ბანაკზე იერიშის მიტანას, ქართული საჯარისო დანაყოფების გადმობირებით, მათთან გაერთიანებას და წითელი არმიელების განიარაღებას. სამწუხაროდ, ამბოხებულებმა საწადელს ვერ მიაღწიეს. 1924 წლის 1 სექტემბერს, საბჭოთა ხელისუფლების დამხობის მიზნით, ამბოხებაში მონაწილეობისთვის, აჯანყებულებს სასჯელის უმაღლესი ზომა – დახვრეტა მიესაჯათ. 15 გასამართლებულს შორის სამი სასულიერო პირი იყო, სოფელ მარტყოფის ეკლესიის მოძღვარი, ივანე მიხეილის ძე თუშმალიშვილი, სოფელ ნორიოს ეკლესიის მოძღვარი, გიორგი ვასილის ძე მაცუკაძე და სოფელ ახალსოფლის ეკლესიის მოძღვარი, დეკანოზი გიორგი იოსების ძე ინაშვილი. საგანგებო სამეულმა, მათ ბრალი ამბოხების იდეოლოგიური მომზადებისთვის, საბჭოთა ხელისუფლების დამხობის აგიტაციისთვის და მრევლის ამბოხისკენ წაქეზებისთვის წაუყენა *[კლდიაშვილი, 2010: 89-113]*. საბჭოთა საოკუპაციო რეჟიმით, სასულიერო პირების უკმაყოფილებაზე მეტყველებს, თბილისის მაზრის გარე კახეთის რაიონის, სოფელ ახალსოფლის ეკლესიის წინამძღვრის – გიორგი ინაშვილის ჩვენება, რომელიც მან ჩეკა-ს სამეულის წევრს მისცა: „მაშინ, როდესაც მე დავდექი ფაქტის წინაშე, რომ საქართველოში შემოვიდა რუსული ჯარი, ჩემში ითამაშა ეროვნულმა გრძნობამ... მე აგიტაციას ვეწეოდი მრევლის წინაშე, როგორც ნაციონალისტი და კიდევ იმიტომ, რომ ეკლესიის შესახებ არსებული კანონები ჩვენთვის მიუღებელია და ამასთან ერ-

თად, ჩვენ, სასულიერო პირებს გვდევნიან, განსაკუთრებით კომკავშირლები“ ***[სშსსა (II), ფ. 6, ს. 1649-60, ფურ. 24-25].***

საბჭოთა ხელისუფლება იძულებული გახდა მის მიერ მიღებული უკანონო დადგენილებები გადაეხედა. 1924 წლის 24 ოქტომბერს, გაკეთებულ დასკვნაში, საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის მდივანი მ. კახიანი, შენიშნავდა, რომ კომუნისტური პარტიის მუშაობის ერთ-ერთ სუსტ მხარეს ის მეთოდები წარმოადგენდა, რომელთა მიხედვით, აჯანყების დაწყებამდე ანტირელიგიური კამპანია, ასევე, ეკლესიების მასიური დახურვა ხორციელდებოდა. მ. კახიანი აღნიშნავდა, რომ ანტირელიგიური პროპაგანდა თბილისში არ გატარებულა და დედაქალაქში ეკლესიები არ დახურულა, რაც შეეხება რაიონებში მომუშავე პარტიულ მუშაკებს, მათ ეს ფაქტორი არ გაითვალიწინეს. ეკლესიების დახურვის პარალელურად, სასაფლაოების დახურვა და შეურაცხყოფაც ხორციელდებოდა, რადგან სასაფლაოები უმეტესწილად ეკლესიის ეზოებში იყო განლაგებული.

1924 წლის აჯანყების დამარცხების შემდეგ, ქვეყანა სასტიკმა რეპრესიებმა მოიცვა. 31 აგვისტოს 24 ადამიანი დახვრიტეს, მათ შორის აჯანყების დაწყებამდე დაკავებული ამბოხების მეთაურები: ნოე ხომერიკი, მიწათმოქმედების მინისტრი, ვალიკო ჯუღელი – სახალხო გვარდიის შტაბის თავმჯდომარე, ბენია ჩხიკვიშვილი – თბილისის ქალაქის მოურავი დემოკრატიული რესპუბლიკის პერიოდში, გოგიტა ფაღავა – დამფუძნებელი კრების წევრი და სხვები. ორი დღის შემდეგ, ასევე, დახვრიტეს რუსეთის ციხეებში მყოფი ქართველი პოლიტიკური პატიმრებიც. გორის მაზრაში მივლინებული პარტიული მუშაკის ს. თოდრიას მოხსენებით ბარათში აღნიშნულია, რომ მაზრაში ადგილი ჰქონდა თავადაზნაურობის, სამღვდელოების, ვაჭრების მასობრივ დაპატიმრებებს. 4 სექტემბრამდე დახვრიტეს 100-მდე ადამიანი. მას შემდეგ, რაც 4 სექტემბერს, მიღებული იქნა დეპეშა, საგანგებო კომისიიდან მათი სანქციის გარეშე, სასჯელის უმაღლესი ზომის გამოყენების აკრძალვის ბრძანებით, „ჩეკას“ ადგილობრივი თანამშრომლების ნაწილი ისე იყო აზარტში შესული ადამიანების დახვრეტით, რომ აშკარა უკმაყოფილებას გამოხატავდა ამ აკრძალვის გამო.

1924 წლის აგვისტოს ამბოხებაში მონაწილეთაგან, საგანგებო სამეულის მიერ, სასჯელის უმაღლესი ზომა-დახვრეტა ასობით ადამიანს მიესაჯა, აქედან 44 სასულიერო პირი იყო ***[სშსსა (III), ფ. 12, ს. 54, ფურ. 77].*** 1924 წლის 1 სექტემბერს, გარე კახეთში ბანდიტიზმის წინააღმდეგ მებრძოლმა საგანგებო „სამეულმა“ 12 ბრალდებულთან ერთად, 3 სასულიერო პირს, როგორც „ანტისაბჭოთა იდეების ბოროტ აგიტატორებს და მქადაგებლებს“, სასჯელის უმაღლესი ზომა – დახვრეტა მიუსაჯა, პირადი ქონების კონ-

ფისკაციით ***[სშსსა (III), ფ. 6, ს. 1449-60. ფურ. 27].*** 1924 წლის აჯანყების ჩახშობის შემდეგ, ჩეკისტებმა სოფელ კავთისხევის მცხოვრებთა დახვრეტა გადაწყვიტეს. მამა პანტელეიმონ გედევანიშვილმა ჯვარი აიღო და განწირულთა ჯგუფს თან გაჰყვა, იგი ჯალათებს ევედრებოდა, რომ მათ ნაცვლად დაეხვრიტათ. მღვდელი სხვებთან ერთად უმოწყალოდ დახვრიტეს. 1924 წელს, ტირიფონის ველზე, ასევე, დეკანოზი ანდრია და მღვდელი პეტრე კარბელაშვილები დახვრიტეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ღვთისმსახურები იყვნენ, ქრისტეს სარწმუნოებას არ უღალატეს, უარი არ თქვეს ანაფორის გახდაზე და უმძიმეს წუთებში თავიანთი სამწყსო არ მიატოვეს. ისინი თავიანთ ძმებთან პოლიექტოსთან და ვასილთან ერთად, ქართული საგალობლების უბადლო შემსრულებლები და პოპულარიზატორები იყვნენ ***[ანდღულაძე, 2004: 28].***

1924 წლის აგვისტოს აჯანყება, XX საუკუნის საქართველოს ისტორიაში ერთ-ერთ ყველაზე საბედისწერო მოვლენად შეიძლება ჩაითვალოს. ამბოხებულთა დამარცხების გამო, საქართველოს დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლა დროებით შეწყდა. მთელი ქვეყნის მასშტაბით, საბჭოთა რეპრესიული სისტემა კიდევ უფრო გააქტიურდა. ბოლშევიკებმა დახვრიტეს ქართველი ერის საუკეთესო ნაწილი – თავადაზნაურობა, სამღვდელოება, პროგრესული ინტელიგენცია, მშრომელი გლეხობა. სასტიკმა რეპრესიებმა ქართველი ერის სწრაფვა დამოუკიდებლობისათვის მაინც ვერ შეაჩერა. ბრძოლა გრძელდებოდა, როგორც ემიგრაციაში, ისე რუსეთის ჯარების მიერ ოკუპირებულ საქართველოში. დამარცხების მიუხედავად, 1924 წლის აჯანყებას დიდი მნიშვნელობა აქვს საქართველოს ისტორიაში. იგი, მომავალი თაობებისთვის, სამშობლოს თავისუფლებისთვის თავდადებული ბრძოლის მაგალითი გახდა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ანდღულაძე, 2004: – ანდღულაძე ს., „ეპისკოპოსი სტეფანე (ვასილ) კარბელაშვილი (1858-1936)“, გაზეთი „საპატრიარქოს უწყებანი“, №28 (286)-29 (287), თბილისი.

„დედაეკლესია“, 2007: – „დედაეკლესია“, №11 (55), 1924 წლის 16 მარტს სასამართლო პროცესზე კათოლიკოს-პატრიარქის მიერ წარმოთქმული საბოლოო სიტყვა, თბილისი.

ვარდოსანიძე, 2011: – ვარდოსანიძე ს., „სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი უწმინდესი და უნეტარესი ამბროსი (1921-1927 წწ.)“, თბილისი.

ზალდასტანიშვილი, 1994: – ზალდასტანიშვილი ს., „საქართველოს 1924 წლის ამბოხება“, თბილისი.

კერესელიძე, 2010: – კერესელიძე ლ., „ანტისარწმუნოებრივი კამპანია რაჭაში“, ჟურნალში: „საარქივო მოამბე“, №8, თბილისი.

კერესელიძე, 2010: – კერესელიძე ლ., „ბრძოლა ეკლესიის წინააღმდეგ“, ჟურნალში: „საარქივო მოამბე“, №8, თბილისი.

კირთაძე, 2006: – კირთაძე ნ., ნათელი ქრისტესი: საქართველო, წიგნი 2, კათოლიკოს პატრიარქის ამბროსის სიტყვა წარმოთქმული აღსაყდრების დროს 1921 წლის 14 ოქტომბერი, სვეტიცხოველი, თბილისი.

კლდიაშვილი, 2010: – კლდიაშვილი გ., „საქართველოს 1924 წლის აგვისტოს ამბოხება გარე-კახეთში და სასულიერო პირები“, ჟურნალში „საარქივი მოამბე“, №9, თბილისი.

მანველიშვილი, 1984: – მანველიშვილი ა. „რუსეთი და საქართველოს დამოუკიდებლობა“, სან-ფრანცისკო.

პავლიაშვილი, 2008: – პავლიაშვილი ქ., „საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორია (1800-1945)“, ნაწილი I, თბილისი.

საითიძე, 2009: – საითიძე გ., „სული დასდვეს ცხოვართა თვისთათვის (ახალმოწამეთა ხსოვნისათვის)“, კრებულში: „ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები“, 2 (6), თბილისი.

სარალიძე, 2015: – სარალიძე ლ., „ქართველი სამღვდელოების ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის ისტორიიდან (1921-1922 წ.წ.)“, – კრ.: „ჩვენი სულიერების ბალავარი“, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, ბათუმი, 17-18 აპრილი, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი.

სშსსა (II), ფ. 6, ს. – საქართველოს შინაგან საქმეთა სამინისტროს არქივი (II), ფონდი 6, საქმე №№1449-60, 1649-60, 2424.

სშსსა (II), ფ. 14, ს. – საქართველოს შინაგან საქმეთა სამინისტროს არქივი (II), ფონდი 14, საქმე №№830, 840.

სშსსა (III), ფ. 12, ს. – საქართველოს შინაგან საქმეთა სამინისტროს არქივი (III), ფონდი 12, აღწერა 2, საქმე 54.

ყიფშიძე, 2010: – ყიფშიძე ნ., „ერთ წელიწადში საქართველოში 1212 ეკლესია დაიხურა“, ჟურნალში: „საარქივო მოამბე“, №8, თბილისი.

Lela Saralidze
(Tbilisi, Georgia)

The 1924 Insurrection and The Georgian Clergy

Summary

The history of the 1924 insurrection was falsified during the Soviet period. The Soviet laws was mechanically transformed in occupied Georgia. These laws significantly violated Georgian Orthodox Church's interests After

the occupation of Georgian Democratic Republic by Russian tropos, according to the temporary authority – Revolutionary Committee (occupation government), on April 15, 1921, the legal status of the Orthodox Church organization announced. On the basis of the archive and emigration press materials, the fight of the Georgian clergy for the restoration of independence, which was directed against the Russian occupation regime, discussed in the article.

The work emphasizes that the first days of the establishment of Soviet Power in Georgia, the brutal repression against of the clergy began. On 17 November 1922, according to the resolution the Soviet Government, Catholicos-Patriarch's residence was seized from the Georgian Orthodox Church. Orthodox clerics declared as enemies of Soviet Power. According to the decision of the Soviet Government, January 12, 1924, was arrested the Catholicos-Patriarch Ambrose and Patriarchal Council members. They had strongly defended the idea of independence of Georgia. During a dozen years Georgia was under the influence of the Soviet regime. For ideological support to 1924 insurrection, many of the clergy were arrested.

Georgian people appreciate the fight of the clergy for freedom. In 1995, on the proposal of Catholicos-Patriarch of All Georgia Ilia II, Georgian Orthodoc Charch Congress made a decision on canonization of the greatly suffered and tortu red Patriarch under the name of Ambrosi the Confessor.

ნანა სულავა
(თბილისი, საქართველო)

ქრისტოლოგიური ნომენკლატურა სენაკის მუნიციპალიტეტის ტოპონიმიაში

ტოპონიმის ერთ-ერთ სახეობას **ეკლესიონიმი** ეწოდება (ბერძნ. **ეკლესია** – „შეკრების ადგილი; ეკლესია"). პ. ცხადაიას თქმით, მასში ერთიანდება საკულტო წეს-ჩვეულებათა აღსრულების, რელიგიური თაყვანისცემის ადგილის, კერძოდ ეკლესიის, ნიშის, ხატის, საჯვარის, ცალკე მდგომი საკურთხევლის, წმინდა ქვის, სალოცავი ხისა თუ წყაროს სახელი *[ცხადაია, 1988: 42; მისივე, 2005: 175]*. მ. ბერიძე აზუსტებს ამ განმარტებას და შენიშნავს, რომ პ. ცხადაიას მიერ მოხმობილი განმარტების მიხედვით ტოპონიმთა ეს სახეობა სცილდება ქრისტიანული შინაარსის სახელებს, რადგან „წმინდა ხის, ქვის ან წყაროს და მსგავს ობიექტთა სახელები ყოველთვის ქრისტიანული არ შეიძლება იყოს" *[ბერიძე, 2010: 3]*.

ზოგიერთი სოფლის სახელი თავისი წარმოშობით ეკლესიონიმია.

იერუსალიმური ტოპონიმებიდან სენაკის მუნიციპალიტეტის ტერიტორიაზე დამოწმებულია **ბეთლემი.** ასე ეწოდება სოფელს ლეძაძამეს ადმინისტრაციულ ერთეულში, ტეხურის მარცხენა მხარეს, გურძემიის შესართავთან. სოფლის სახელწოდების ადგილობრივი ვარიანტია **ბერთემი**. ამიერკავკასიის 1886 წლის კომლობრივი აღწერის ცნობარის მიხედვით ბეთლემი ოფიციალურად სოფლის სტატუსის მქონე დასახლებული პუნქტია და იმ დროისათვის უშაფათის სოფლის საზოგადოებაში შედიოდა *[კეკელია, ოდიშარია, 2012: 14; ცხადაია, 2013: 56]*.

გ. ბედოშვილის ვარაუდით ბეთლემი ჩვეულებრივი რელიგიურ-საკულტო მსახურების აღმნიშვნელი ერთეულია და უნდა წარმომდგარიყო ბეთლემისაგან... სამეგრელოში არსებული საკულტო ნაგებობის სახელი ბეთლემი შემდგომ სოფელს დარქმევია ბერთემის ფორმით *[ბედოშვილი, 2001: 81]*. ამ მოსაზრებას იზიარებენ ი. კეკელია და დ. ოდიშარია *[კეკელია, ოდიშარია, 2012: 16, და იქვე მითითებული ლიტ-რა]*.

მეორე სოფელი, რაც თავისი წარმოშობით ეკლესიონიმია, სოფ. **უფალკარია**. XIX საუკუნის საარქივო დოკუმენტებში დამოწმებულია სოფლის სახელწოდების სხვადასხვა ვარიანტი: **უფალკარი, უფლისკარი, უფალი-კარი, უფალის-კარი.** ი. მეუნარგია ზუბის მაზრის სოფლებს შორის ასახელებს **უფალ-კარს** *[მეუნარგია, 1939: 112; მსჯელობისათვის ვრცლად იხ. კეკელია, ოდიშარია, 2012: 80-81]*. „უფალკარი ეკლესიონიმია და სოფელში სალოცავის არსებობის მიმანიშნებელი, ხოლო შრომისკარი საბჭოთა ხელისუფლების

პერიოდში განხორციელებული პოლიტიკის – კომუნისტური იდეოლოგიის ამსახველი ოიკონიმია, – წერენ ი. კეკელია და დ. ოდიშარია *[იქვე: 81]*.

სენაკის მუნიციპალიტეტის ტოპონიმებში ფიგურირებს უშუალოდ ქართული საეკლესიო ენიდან შეთვისებული ისეთი ქრისტოლოგიური ტერმინები, როგორიცაა: **ნათლისმცემელი** (ვარიანტები: **ნათისცემი, ნაცმერი, ივანე ნაცმერი, ნაცმეი, ნაციცმელუ**), **მაცხოვარი** (ვარიანტები: **მანცხვარი, მანცხოვარი**), **მთავარანგელოზი** (ვარიანტები: **თავარანგელოზი, თარანგელოზი, თარანგილოზი**).

ნათისცემი//ნაცმერი//ივანე ნაცმერი გალავნით შემოზღუდული გორაა სოფ. საგუნიოს საზღვართან, საადამიოში.

გ. ელიავას „ეკის სასოფლო საბჭოს" ტოპონიმთა ნუსხაში დამოწმებული აქვს ტოპონიმი „ნათმელი", და მიუთითებს, რომ აქ დგას ნათლისმცემლის სახელობის სამნავიანი ბაზილიკა, ხოლო გალავნის ეზოში კოშკის პირველი სართულია შემორჩენილი *[ელიავა, 1989: 86]*; **ნაცმეი** – დაზუსტებული ლოკალიზაციის გარეშე დასახელებულია „მენჯის სასოფლო საბჭოს" ტოპონიმთა ნუსხაში. გ. ელიავას მიერ ჩაწერილი გადმოცემა ამ ადგილზე მიუთითებს იოანე ნათლისმცემლის სახელობის ძველი სალოცავის არსებობას *[იქვე: 43]*. **ნათიცემელი** ეწოდება სასაფლაოს სოფ. ქვედა სორტაში (ძველი სენაკის ადმ. ერთეული). აქ, ტეხურის მარჯვენა მხარეს, იოანე ნათლისმცემლის ხის ეკლესიის არსებობაზე მიუთითებენ *[ცხადაია, 2013: 245]*.

მანცხვარი ა. ქობალიას „მეგრული ლექსიკონის" მიხედვით აღნიშნავს „მაცხოვარს, მაცხოვნებელს". **მანცხვარი** „მაცხოვარი" ეწოდება ეკლესიას და სასაფლაოს ს. ძველი სენაკის ცენტრში. **მანცხვარკარი** „მაცხოვრისკარი" უბანია სოფელ ციზეთში *[ცხადაია, 2013: 226]*. **მანცხვაროხვამე//ჩარტიაშ ოხვამე** ნაეკლესიარია ციზეთში, საჩარტიოში, ზემო ბიის საზღვართან. **მანცხოვარი** „მაცხოვარი" ეწოდება გორას და მასზე მდებარე ნაეკლესიარს სოფელ ლესაჯაიეში. **მაცხვარი** „მაცხოვარი" ნაეკლესიარი და სასაფლაოა ლეგვეშსა და ეკუსქურს შუა, სოფ. უშაფათში.

თარანგელოზი, თარანგიოზი მეგრულში მთავარანგელოზის შესატყვისია *[ქობალია, 2010: 313]*. დასტურდება ტოპონიმები: **თარანგელოზი** – ეკლესია, სოფლის მთავარი სასაფლაო კვაუთში; **თარანგილოზი** – ნაეკლესიარები, სასაფლაოები ქ. სენაკში, საკილასონიოში, საადანაიოში, ლეგოგიე-ნასაჯესა და სხვაგან *[ცხადაია, 2013: 185]*; **მთავარანგელოზი** – ნაეკლესიარი და სასაფლაო მენჯში (ქ. სენაკი) და სხვ.

ფიქრობენ, რომ **მანცხვარ-** ტერმინის შემოსვლამდე სამეგრელოში არსებულ სათანადო სალოცავებს „ქირსეს" უწოდებდნენ *[ცხადაია, 2004: 223]*. შდრ. **ქირსემანცხვარი** „ქრისტეს მაცხოვარი".

ქირსე, ქრისტე „ქრისტე, ქრისტეშობა" ფიგურირებს სენაკის მუნიციპალიტეტის რამდენიმე მიკროტოპონიმში. კერძოდ: **ქირსეშ ოხვამე** „ქრისტეს სალოცავი" ეწოდება ბორცვს და სასაფლაოს სოფ. უშაფათში. პარალელური სახელწოდებაა **ნაოხვამ; ქირსეშ ოხვამე//ქირსეშობაშ ოხვამე** ჰქვია ეკლესიას ბეთლემის საზღვართან. **ქირსეშობაშ ოხვამე//ქირსეშ ოხვამე//იესო ქრისტე** ნაეკლესიარისა და სასაფლაოს სახელია ბეთლემში. გ. ელიავას მიერ „ლეძაძამეს სასოფლო საბჭოს" ტოპონიმთა ნუსხაში დაზუსტებული ლოკალიზაცის გარეშე დასახელებული „ქრისტეშობა" სწორედ ტყელაშ სუკის სერზე მდებარე ნაეკლესიარი უნდა იყოს ***[ელიავა, 1989: 125]***.

იმანიერი//იმანიორი, პ. ცხადაიას ცნობით, ეწოდება მაღალ გორას ეკლესიის ნანგრევებით, საფარცვანიოში, საფარღალასა და სადავითაიოს შუა, ბერღალ-ჟვანიაშ წყუს გამყოფ სერზე, სოფელ საადამიოში. დავით დადიანისეული ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფის ცნობარიდან ირკვევა, რომ XIX ს-ის 30-40-იან წლებში იმანიერი სოფლის სტატუსით შედიოდა ზუბის მაზრაში ***[მეუნარგია, 1939: 112]***, რაც პ. ცხადაიას აფიქრებინებს, რომ ასე ერქვა დღევანდელ საადამიოს, ან მის ერთ-ერთ უბანს, ვინაიდან იოანე ნათლისმცემლის სახელობის მონასტერი სწორედ საადამიოს ტერიტორიაზე მდებარეობს ***[ცხადაია, 2013: 191]***. გ. ელიავას მიერ ეკის სასოფლო საბჭოს ტოპონიმთა ჩამონათვალში ორგან დასახელებულ ტოპონიმ „იმანიორს" არასწორი განმარტებები ახლავს: 1. იმანიორი თითქოს „ნანიორალია", და 2. იმანიორში იდგა **მანცხვარიში ოხვამე** – მაცხოვრის ეკლესია ***[ელიავა, 1989: 80, 84]***. სინამდვილეში ამოსავალია იოანე ნათლისმცემელი: **ივანიერი** (იოანე ნათლისმცემლისა, -ერ სუფიქსით) – იმანიერი – იმანიორი ***[ცხადაია, 2013: 191]***.

გვხვდება სხვა ქრისტიან წმინდანებთან დაკავშირებული ეკლესიონიმებიც:

ბა(რ)ბალეკარი – სახნავი შუა ნოსირში. აქ მდგარა წმინდა ბარბარეს სახელობის ეკლესია; **ბარბალეში** – ბორცვი სახარბედიოში ***[ცხადაია, 2013: 141-142]***; **ბარბალეჭალე** – სახნავები ფოცხოსა და პირველ ნოსირში ***[იქვე: 142]***; **წმინდა ბარბალა//ისულაშ ოხვამე ცხენიში** – ნაეკლესიარი ისულაში; **წმინდა გიორგიშ ოხვამე//საკალადარიშვილოშ სასაფლა** – სასაფლაო საკალანდარიშვილოში (ქ. სენაკი); **მარნეშ ოხვამე** – ერქვა სასაფლაოს სოფელ მეორე მოხაშში, სადაც მდგარა მარიამ ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესია ***[ცხადაია, 2013: 228]***; **ორმოცი** – ორმოცი წამებულის სახელობის ეკლესია ნოქალაქევში. ეკლესია თარიღდება V ს-ის II ნახევრით, ან VI ს-ის I ნახევრით. იმ დროისათვის, რა დროითაც ნოქალაქევის ორმოცმოწამეთა სახელობის ეკლესიაა დათარიღებული, ორმოცი სებასტიელი მოწამე დიდი ხნის კანონიზირებულია, რა-

საც მოწმობს ჯერ კიდევ IV საუკუნეში შექმნილი ჰომილია ბასილი დიდისა – „ორმეოცთა მოწამეთათვის". ვ. სილოგავა ფიქრობს, რომ „V-VI სს-ში ორმოცი სებასტიელი მოწამის სახელზე ეკლესიის აგება საქართველოში და განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოში, ბიზანტიის ეკლესიასთან მისი მჭიდრო კავშირის გათვალისწინებით, სავსებით შესაძლებელია" ***[სილოგავა, 1993: 155, სქოლიო 12]***; **სტეფანეშ ოხვამე//სტეფა(ნე)წმინდა** – ეკლესია სამაჭავარიანოში (უფალკარი);

ქართული საეკლესიო ენიდან შეთვისებული ქრისტოლოგიური ტერმინი **წმინდა** მეგრულში გვხვდება **წიმდა, წიმიდე, წიმინდა, წიმინდე** ვარიანტების სახით.

ტოპონიმები: **წიმინდა ბარბალე** – ნაეკლესიარი ლესაჯაიეში; **წიმინდა გიორგი//წმინდა გიორგი** – ნაეკლესიარი, სასაფლაო ლესაჯაიეში; **წინაგიორგიშ ოხვამე** „წმინდა გიორგის სალოცავი" – სასაფლაოები ლეგოგინესა და საგაბესკირიოში; **წინატეხირი//ჭინატეხირი** – სახნავი გეჯეთში ***[ცხადაია, 2013: 402, 410]***; **წმინდა ანდრიაშ ოხვამე** - ნაეკლესიარი, სასაფლაო ახალსოფელში; **წმინდა ივლიტეშ ოხვამე // წმინდა კვირკვეშ ოხვამე** – ნაეკლესიარი პირველ ნოსირში; **წმინდა კვირკეშ ოხვამე // წმინდა ივლიტაშ ოხვამე** – ნაეკლესიარი სოფ. პირველ ნოსირში; **წმინდა სტეფანე** – 1. ნაეკლესიარი საოდიშარიოში; 2. სასაფლაო უფალკარში ***[იქვე: 405]***; **წმინდა ცხენ(დ)ა//ჭეფიშ ოხვამე//ცხენიშ ოხვამე//ცხენიში** – სასაფლაო ეკლესიით, მოხაშის ცენტრში ***[იქვე: 405]***.

ოხვამე მეგრულში აღნიშნავს, როგორც სამლოცველოს, ეკლესიას, ისე სასაფლაოს, საგოდებელს ***[ქობალია, 2010: 558]***.

საილუსტრაციო მასალა: **წმინდა გიორგიშ ოხვამე//გოჭვილოხვამე** – სასაფლაო გეჯეთში ***[ცხადაია, 2013: 161]***; **მენათი//ოხვამეკარი** – ტყე-ფერდობები საადამიოში ***[ცხადაია, 2013: 231]***; **ნაოხვამ** „ნაეკლესიევი; ნასალოცავი" – ფერდობი გახომელაში; **ნაოხვამუ** „ნაეკლესიევი" – 1. ბორცვი საკილასონიოში; 2. მინდორი გეჯეთში; 3. სახნავი საოდიშარიოში; 4. ტყე კოტიანეთში, სადაც შემორჩეილია ნაგებობის ნაშთი; 5. შემაღლება რეკაში; 6. ბორცვი კვაუთში ***[ცხადაია, 2013: 253]***; **ოხვამეკარი** – 1. ბორცვი ფოცხოში; 2. მინდორი, სასაფლაო კვაუთში; 3. საძოვარი ისულაში; 4. სახნავი, სასაფლაო საადანაიოში; 5. უბანი შუა ნოსირში და სხვ. ***[ცხადაია, 2013: 293]***; **ტურაშ ნაოხვამუ** – ტურავების სასაფლაო სენაკში; **ჩეოხვამე** „თეთრი საყდარი" – ნაეკლესიარი, სასაფლაო საჩიჩუოში (გახომელა);

ჯვარი სიტყვა მეგრულში აღნიშნავს, როგორც ჯვარს, ისე ხატს. **ჯვარი** ფიგურირებს რამდენიმე ტოპონიმში: **საჯვარო//საჯვარო ოხვამე** – 1. ბორცვი ბეთლემში; 2. ერქვა ნიშს – ხის მცირე ნაგებობას თეკლათში; **ქეჯვარი** – ბორცვი გახომელაში ***[ცხადაია,***

2013: 372]. ქეჯვარს მეგრულში ორი მნიშვნელობა აქვს: 1. ჯვარსვასტიკა; 2. ქიაჩის ჯვრის სალოცავი. **ქეჯვარობა** ერქვა ქიაჩის ჯვრის ხატობის დღეს *[ქობალია, 2010: 634];* **ჯვარიშ ოხვამე** – სასაფლაო კვაუთში; **ჯვარიში** „ჯვარისა" – 1. მინდორი ეკში, სადაც გადმოცემით, დაუსვენებიათ ხატი და გადაუციათ ყურსალები; 2. მინდორი საგუნიოში *[ცხადაია, 2013: 426];* **ჯვარკარი** – მაღალი გორა ნაეკლესიარით, შუა ხორშში *[იქვე: 426].*

ა. ქობალიას განმარტებით, **ხატდიხა** და **ხატიშ დიხა** იგივეა, რაც „ხატის მიწა, უნჯი მიწა, რომელიც ხატის საკუთრებას წარმოადგენდა"; **ხატიშ ტყა** ხატის ტყეა, რომელშიც შესვლა და ხის ჭრა იკრძალებოდა *[ქობალია, 2010: 719].* **ნახატული, ნახატური** იმავე ლექსიკონში განმარტებულია, როგორც ნახატარი, ხატის, ეკლესიის ნაქონი, ნაკუთვნი; გაუქმებული სალოცავი *[იქვე: 520].*

ხატი სიტყვა დამოწმებულია პ. ცხადაიას სალექსიკონო მასალებში: **ხატიშდიხა** „ხატის მიწა" – სახნავი გეჯეთში *[ცხადაია, 2013: 416];* **ხატიშკარი** – ტყე ბეთლემში (იქვე); **ხატმამული** – 1. მინდორი კვაუთში (იქვე); 2. მინდორი შუა ხორშში; 3. სახნავი საკალანდარიშვილოში (სენაკი); 4. ტყე უშაფათში, ოხვამეშ კარობას აღმოსავლეთით; 5. სასაფლაო, უწინ სახნავის სახელწოდება ლესაჯაიეში; 6. სახნავი დიდ ხორშში; 7. ტყე ოხვამეკართან, ლეკოკაიეში და სხვ. მრ. *[იქვე].*

ჯგაბარიონი//ჯგემარიონი ეწოდება ბორცვს, სასაფლაოს გურძემიასა და ტეხურს შუა მდებარე ვაკეზე. შემორჩენილია გალავანშემოვლებული ეკლესიის ნაშთი (ბეთლემი). **ჯგემარიონი** ეწოდება აგრეთვე გორას, სასაფლაოს და ეკლესია ლეტყებჩეში, სოფ. მეორე მოხაშში. ფოცხოს სასოფლო საბჭოს ტოპონიმთა ჩამონათვალში გ. ელიავა ასახელებს **ჯეგემარიონს** და გვთავაზობს ინფორმანტის განმარტებას: აქ იყო უძველესი სალოცავი ჯეგე მისარონისა, ჯეგე მარიონისა. წმინდა მისარონი დიდ ღვთაებად მიაჩნდათ *[ელიავა, 1989: 116].*

ჩვენი აზრით, ჯგემარიონის ამოსავალია **ჯეგე მარიამი** „წმინდა მარიამი". ჯგემარიონი მიუთითებს იმ ადგილზე, სადაც წმ. მარიამის ეკლესია იდგა, ან წმ. მარიამის ხატი იყო დასვენებული.

სენაკის მუნიციპალიტეტის ეკლესიონიმებიდან ყურადღებას იპყრობს **ჯგირელია** „წმინდა ელია". ასე ერქვა მინდორს, წყაროს ეკის მთაზე, თაკადარსა და საჩიქობაშ გოლას შუა *[ცხადაია, 2013: 425].*

ფიქრობენ, რომ მეგრული **ჯგირი,** რაც დღეს „კეთილს", „კარგს" ნიშნავს, ძველად წმინდის მნიშვნელობით გამოიყენებოდა *[შანიძე, 1971].* „ძველად" გულისხმობს ქრისტიანობის პერიოდს, მაგრამ პაატა ცხადაიას მოსაზრებით, წარმართობის ხანაში „ჯგირის" ძირითადი მნიშვნელობა „კეთილი" იყო. ამის დასტურად

მკვლევარი იმოწმებს მის მიერ მოძიებულ ტოპონიმ **ჯგირელიას** „წმინდა ელიას". ეპითეტ „ჯგირის" ძველი მნიშვნელობის დასადგენად პ. ცხადაია იმოწმებს ფუტკრის ღვთაების სახელს, ჯგერაგუნას. აქაც ჯგერი, ჯგირი „კეთილს" უნდა ნიშნავდეს. პ. ცხადაიას ვარაუდით, „ჯგარაგუნა ნიშნავს „კეთილ აგუნას". დღევანდელ მეგრულ მეტყველებაშიც გვხვდება სიტყვები, რომლებშიც **-ჯგირ** ფუძე აღნიშნავს „კეთილს". მაგალითად: მოჯგირე „მოკეთე", „ნათესავი"; ჯგირობუა „სიკეთე" ***[ცხადაია, 2004: 226-227]***.

ქრისტიანობის წიაღში **ჯგირი** „კარგი, კეთილი" ბერძნული ქრიტოლოგიური ტერმინის - ჰაგიოსის ეკვივალენტად ქცეულა. ამასთანავე, ჯგირი **გეგე**-სგან ფონეტიკურ გარდაქმნათა გზითაა მიღებული. ჯგეგე, ჯეგე სიტყვასაც „წმინდას" მნიშვნელობა შეუძენია ***[იქვე: 227]***.

ა. ქობალიას „მეგრული ლექსიკონის" მიხედვით **ჯგერი** იგივეა, რაც კარგი, კეთილი; წმინდა (წმინდანის ეპითეტი); კეთილშობილი, კარგა ძლიერი ***[ქობალია, 2010: 736]***. **ჯგეგე** და **ჯგერგე** იმავე ლექსიკონის მიხედვით წმინდა გიორგია [იქვე]. **ჯგერგეშია** წმინდა გიორგის მონაა. ჯეგე, ამასთანავე, ზოგადად აღნიშნავს „წმინდას, წმინდანს". შდრ. ჯეგე თეიროსანი, ჯეგე თოროსანი „წმ. გიორგი „თეთროსანი", „წმ. გიორგი „თოროსანი"; ჯეგე მარიამი „წმ. მარიამი"; „წმ. გიორგი თეთრტაიჭოსანი"; ჯეგე ხანგარამი „წმ. გიორგი ლახვროსანი (შუბოსანი)" ***[ქობალია, 2010: 737]***.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ბედოშვილი, I, 2001: – ბედოშვილი გ, ქართულ ტოპონიმთა განმარტებით-ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, I, თბილისი.

ბერიძე, 2010: – ბერიძე მ., ტაძრები და სახელები, თბილისი.

ელიავა, 1989: – ელიავა გ., სენაკის რაიონის ტოპონიმია, თბილისი.

კეკელია, ოდიშარია, 2012: – კეკელია ი., ოდიშარია დ., სენაკის რაიონის დასახლებული პუნქტების სახელწოდებანი, ქუთაისი.

მეუნარგია, 1939: – მეუნარგია ი., სამეგრელოს სამთავროს უკანასკნელი პერიოდი და დავით დადიანი, ტფილისი.

სილოგავა, 1993: – სილოგავა ვ., „ნოქალაქევის ქვეყნის" ქართული ეპიგრაფიკული ძეგლებიდან, – კრ.: „ნოქალაქევი-არქეოპოლისი, III. არქეოლოგიური გათხრები 1983-1989", თბილისი.

ქაჯაია, III, 2002: – ქაჯაია ო., მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბილისი.

ქობალია, 2010: – ქობალია ა., მეგრული ლექსიკონი, თბილისი.

შანიძე, 1971: – შანიძე ა., სვანური კულტის ტერმინი **ჯგერაგ,** საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე" (ენისა და ლიტერატურის სერია), №2, თბილისი.

ცხადაია, 1988: – ცხადაია პ., ონომასტიკურ ტერმინთა განმარტებითი ლექსიკონი, თბილისი.
ცხადაია, 2005: – ცხადაია პ., ონომასტიკის შესავალი, თბილისი.
ცხადაია, 2013: – ცხადაია პ., წალენჯიხის მუნიციპალიტეტის გეოგრაფიული სახელწოდებანი, VII, თბილისი.

Nana Sulava (Tbilisi, Georgia)

Christological Nomenclature in The Municipality of Senaki's Toponym

Summary

In the municipality of senaki toponimy there was reflected ancestor' s spiritual and material culture, in particular the old pagan belif and performance, also the names of old churches, towers and buildings.In the aspect of lexical It was very interesting tu study in this group of toponym. We can found here the toponyms with two or three components, the name of some of them is reflected from old period from the past and so these items are coveraged in the article.

ნარგიზ სურმანიძე, კახაბერ ძამაღაძე,
ტარიელ ებრალიძე, სულხან მამულაძე
(ბათუმი, საქართველო)

სოფელ ჯაბნიძეების ნაეკლესიარი

სოფ. ჯაბნიძეები[1] მდებარეობს შუახევის მუნიციპალიტეტში, მარეთის ხეობის, კერძოდ მდ. ჩირუხისწყლის და მის შენაკად გუძნის წყლის მარჯვენა მხარეს. დაბა შუახევიდან დაახლოებით 10 კმ-ის, ხოლო ქ. ბათუმიდან 76 კმ-ის დაშორებით. თანამედროვე ადმინისტრაციული დაყოფით სოფელი შედის უჩამბის თემში (ჯაბნიძეები, ტბეთი, გოგაძეები, ცინარეთი, ლაკლაკეთი, სამოლეთი, წაბლანა) და ოთხი უბნისაგან შედგება: ქაშვეთი[2], ქვედა სოფელი, გორა, ვერხვანა.

2015 წლის 14-29 სექტემბერს აჭარის კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის სააგენტოს დაფინანსებით სოფელში ჩატარდა არქეოლოგიური გათხრები[3], რომლის მიზანს წარმოადგენდა შუა საუკუნეების ნაეკლესიარისა და მისი მიმდებარე ტერიტორიის შესწავლა. ძეგლი მდებარეობს სოფლის ერთ-ერთ უბან „ქაშვეთში", ე.წ. კომაკეთისერზე[4]. ი. სიხარულიძე აღნიშნავდა, რომ ამ

---

[1] . ზ. ჭიჭინაძეს ეს სახელი დადასტურებული აქვს ჯაბნიძე ფორმით. პიროვნული სახელი ჯაბანა, რომელიც აღნიშნულ ტოპონიმს უნდა ედოს საფუძვლად, დასტურდება ქართულ ანთროპონიმიაში *[ქამადაძე, 1992: 15]*.

[2] . ი. აბულაძე, ს. მაკალათია, გ. ლეონიძე საქართველოს ტოპონიმიაში დაცულ ქაშვეთს (ქაშოეთი, ქაშოვეთი) უკავშირებს დაავადება „ქაშოეთი"-ს, რომელიც მემკვიდრეობით მომდინარეობს. ასეთი სენით შეპყრობილთა განკურნებას ხალხი წარმართულ ხანაში *მითრას* ევედრებოდა, ხოლო ქრისტიანობის დროს მითრას ადგილი *წმ გიორგიმ* დაიჭირა და მას შესთხოვდნენ შველას. გ. ლეონიძის თქმით უძველეს დროში თბილისის ქაშვეთი „კეთროვანთა და განძრევულთა" თავშესაფარი იყო. სულხან საბას ლექსიკონში ქაშოეთი განმარტებულია, როგორც „ხორცის დარღვევა წყლულებით", ხოლო ძველი სამკურნალო წიგნი „წიგნი სააქიმოი" ამ სენს უკურნებელ დაავადებათა შორის ათავსებს, რომელიც მემკვიდრეობითია *[სიხარულიძე, 1959: 157]*.

[3]. ექსპედიციის წევრები: შ. მამულაძე (ხელ-ლი), ტ.ებრალიძე, ნ. სურმანიძე, კ. ქამადაძე, მ. ქათამაძე, გ. დუმბაძე, სტუდენტები: ც. ბეჟანიძე, ი. მუკუტაძე.

[4]. გადმოცემით გურიიდან, კერძოდ, ლანჩხუთის სოფ. აკეთიდან ქედაში, სოფ. ზვარეში საცხოვრებლად გადმოსულა სამი ძმა გვარად

სერზე მოღწეულია ძველი ნაგებობის ნაშთები, რომელსაც მოსახლეობა „ნაქილისვარს" უწოდებს *[სიხარულიძე, 1959: 157]*.

კომაკეთისერი თანამედროვე სკოლის დასავლეთით მდებარე პატარა ქედია, რომელიც სამხრეთიდან ჩრდილოეთის მიმართულებით თანდათან მაღლდება. დღეს ამ ქედზე სოფლის ძველი (ქრისტიანული) და ახალი სამაროვანია წარმოდგენილი. ნაეკლესიარი კომაკეთისერის სამხრეთ, ყველაზე დაბალ ადგილასაა აგებული. არქეოლოგიური გათხრების დაწყებამდე, ვიზუალური დათვალიერებითაც შეინიშნებოდა, რომ ნაგებობა ძლიერ იყო დაზიანებულ-დანგრეული, ზედაპირულად ჩანდა ადგილობრივი რიყის ქვებითა და კირხსნარით ნაგები შენობის სამხრეთ-აღმოსავლეთი (აფსიდის) და დასავლეთი კედლის მცირე ნაშთები. დანარჩენი მონაკვეთი მთლიანად დაფარული იყო მიწით. ნაეკლესიარისათვის დიდი ზიანი მიუყენებია სოფლის „ქვედა ცენტრში" მეჩეთის მშენებლობას, შენობის ბალავარისა და სარდაფის გასამართავად სწორედ ეკლესიის პერანგის ქვებია გამოყენებული (მათი რაოდენობა 150-მდე აღწევს). კარგად ჩანს, რომ ქვებზე, რომლებზეც წარწერა და ორნამენტი იყო დატანილი ბასრი საგნით საგანგებოთ წაუშლიათ. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ ნაეკლესიარი სხვადასხვა დროს გამხდარა მოყვარულ არქეოლოგთა კვლევის ობიექტი. გასული საუკუნის მეორე ნახევარში ადგილობრივი სკოლის პედაგოგებს ძეგლის ტერიტორიაზე ჩაუტარებიათ „არქეოლოგიური გათხრები", რომლის დროს აღმოჩენილი კერამიკული ნაწარმი სასკოლო მუზეუმში განუთავსებიათ. მოგვიანებით სკოლის შენობა დაიწვა და ნივთიერი მასალაც მასთან ერთად განადგურდა.

პირველივე სამუშაო დღეს აიგეგმა შესაწავლი ფართობი, რომელიც მოიცავს შემდეგ კვადრატებს: ჩრდილო-აღმოსავლეთი მხარე (NO სექტორი) – 1,11; ჩრდილო-დასავლეთი (NW სექტორი) – 1,11; სამხრეთ-აღმოსავლეთი (SO სექტორი) – 1,2, 11,12 და სამხრეთ-დასავლეთი (SW სექტორი) – 1,2,11,12 კვადრატები. კვადრატების ზომებია **4x4** მ.

ჯაბნიძეები. გარკვეული პერიოდის შემდეგ, ორ ძმას ივანესა და ზოსიმეს საცხოვრებელი ადგილი კვლავ შეუცვლიათ და დასახლებულან დღევანდელ სოფ. ჯაბნიძეების ტერიტორიაზე, სოფელსაც სახელი ამ გვარაგან მიუღია, ხოლო ადგილს სადაც პირველად ძმები დასახლდნენ ეწოდა კომაკეთი („კომლ-აკეთი", კომლი აკეთიდან). შემდეგში ძმების შთამომავლობას სახელების მიხედვით მიუღიათ გვარი ივანაძე და ზოსიძე (მთხრობელი მურმან ზოსიძე – 67 წლის).

აღნიშნული მონაკვეთის ბალახოვანი საფარისაგან გაწმენდის შემდეგ გამოიკვეთა უსისტემოდ მიმობნეული ქვების ყრილი, რომლის ნაწილი ჰუმუსში იყო მოქცეული. საპრეპარაციო სამუშაოების შემდეგ გაირკვა, რომ ეკლესიის ნგრევის შედეგად კედლის ნაშთები გადაქცეულია, როგორც შენობის შიდა, ასევე გარეთა, განსაკუთრებით ჩრდილოეთ მხარეს, სადაც ქვებთან ერთად შეინიშნებოდა წვის კვალიც. პრეპარაციისას კარგად გამოიკვეთა კედლის კონტურები, ხოლო დანგრეული კედლის ნაშთების აღებისთანავე მივიღეთ შემდეგი სურათი: ეკლესია ერთნავიანი დარბაზული ტიპის ნაგებობაა (მისი შიდა სივრცის ზომებია: 7x3,90მ; ხოლო, გარე სივრცის 8,40x5,40 მ.); გეგმით წაგრძელებული სწორკუთხედი. შედგება დარბაზისა (ზომები: 4,80x3,90 მ) და ნახევარწრიული აფსიდისაგან (ზომები: 2,20x3,50 მ), რომელიც სწორკუთხედის ფარგლებში რჩება ***(სურ.1)***. საკურთხეველი ეკლესიის იატაკის დონეზე ერთი საფეხურით მაღლაა, დარბაზის სწორხაზოვანი კედლებისაგან ოდნავ გამოყოფილ-გამოკვეთილია და მისი სივრცე გაცილებით ნაკლებია. შენობის სამხრეთი დარბაზის კედელი, საიდანაც უნდა ქონოდა ეკლესიას შესასვლელი საძირკვლამდეა დანგრეული, გადარჩენილია დასავლეთის, ჩრდილოეთისა და აფსიდის კედლის რადენიმე რიგი (სიმაღლე: აღმოსავლეთის აფსიდის მხარეს, ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში – 100 სმ, სამხრეთ-აღმოსავლეთით – 90 სმ, დასავლეთი კედლის – 85 სმ, ჩრდილოეთი – 90 სმ; კედლების სისქეა: დასავლეთი – 70 სმ, ჩრდილოეთი – 75 სმ, სამხრეთის მორღვეულია, სავარაუდოდ ესეც 70-75 სმ უნდა ყოფილიყო. აფსიდის კედლების – სამხრეთით და ჩრდილოეთით 100 სმ, აღმოსავლეთით, ცენტრში – 70-75 სმ), სარკმელი სავარაუდოდ აფსიდის შუა ხაზზე უნდა ყოფილიყო გაჭრილი.

ეკლესიის საძირკვლად გამოყენებულია გათლილი, 55-60 სმ, 110-120 სმ სიგრძისა და 10-15 სმ სისქის მართკუთხა ფორმის ქვის ფილები. სამხრეთით დაფიქსირდა ორსაფეხურიანი ცოკოლი. დაცული ნაშთების მიხედვით ჩანს, რომ ცოკოლზე (საძირკველზე) აღმართული კედლის გარეთა და შიგა ზედაპირი (პერანგი) კარგად დამუშავებული გათლილი კვადრებითაა ამოყვანილი (ზომები: 70x35 სმ. 40x30 სმ; 15x25 სმ), წყობა წესიერია, ხოლო მათ შორის სივრცე კირხსნარითა და ნატეხი ქვებითაა შევსებული. საძირკველი კედელთან შედარებით ფართოა და იგი კედლის ორივე მხარეს ოდნავ გაზიდულია. იატაკი მოგებულია სხვადასხვა ზომის ქვის ბრტყელი ქვებითა და კირხსნარით, დარბაზის ჩრდილო აღმოსავლეთ კედელთან შემორჩენილია მისი მცირე ფრაგმენტი. საკურთხევლის იატაკი კი თიხატკეპნილია. საკურთხევლის აფსიდაში, insitu მდგომარეობაში დაცულია 10 ცალი ვერტიკალურად ჩადგმული მოგრძო, ბრტყელი ფორმის დამუშავებული ქვები (ზომები: სი-

განე – 35x20 სმ, სიმაღლე – 60 სმ, სიგანე – 18x31სმ, სიმაღლე – 63 სმ). არ გამოვრიცხავთ, რომ ქვების ერთი ნაწილი გამოყენებული ყოფილიყო ჩამოსაჯდომად, ხოლო ერთ ნაწილზე ტრაპეზის ქვა იდო.

ეკლესიის გარეთ, ჩრდილო-დასავლეთ კედლის გასწვრივ საძირკვლის დონეზე გაიწმინდა მოზრდილი ქვები, რომლებიც წარმოადგენდნენ არქიტექტურულ დეტალებს. ყურადღებას იქცევს კარისა და სარკმლის საპირე ქვების ნიმუშები, თაღისებური ფრაგმენტები; ქვებს შორის ერთი სწორედ ზემოთ აღნიშნული ტრაპეზისათვის უნდა ყოფილიყო განკუთვნილი. როგორც ჩანს, ეკლესიის დანგრევის შემდეგ ეს ქვები კედლის გარეთ გადაუყრიათ.

არქეოლოგიურმა სამუშაოებმა დაადასტურა, რომ ეკლესიის დასავლეთით, აღმოსავლეთითა და სამხრეთით გამართული ყოფილა სამარხები, რომლებიც პირდაპირ ეკლესიის გარე კედლთან იწყება. მიცვალებულები დაკრძალულია დასავლეთიდან აღმოსავლეთის ხაზზე. ამ ეტაპზე სამარხების შესწავლა არ დაგვისრულებია, როგორც ჩანს, აქ წარმოდგენილი უნდა იყოს ორმოსამარხები, რომლებიც გამოყენებულია, როგორც ინდივიდუალური, ასევე კოლექტიური დაკრძალვისათვის. შეინიშნება სამარხში ნივთების ჩაყოლების ნიშნებიც.

ნაეკლესიარის სამხრეთით დაახლოებით 8x10 მ-ის მოშორებით ბალახოვანი საფარის გაწმენდის შემდეგ გამოიკვეთა დიდი ზომის ქვები, ზოგიერთი მონაკვეთი თითქოსდა კედლის, მშრალი წყობის შთაბეჭდილებას ტოვებს; ვერც ამ მონაკვეთის შესწავლა მოხერხდა სრულად, ამიტომ წინასწარ აღნიშნულ მოედანთან დაკავშირებით დასკვნების გაკეთებისაგან თავს შევიკავებთ.

მართალია ეკლესიის გათხრების დროს აღმოჩენილი კერამიკული მასალა რაოდენობრივად არ გამოირჩევა, მაგრამ საკმაოდ საინტერესოა. გვხვდება მოუჭიქავი და მოჭიქული ჭურჭლის ნატეხები. ყურადღებას იქცევს აფსიდაში, იატაკის დონეზე აღმოჩენილი სასანთლისა თუ საკმევლის თიხის ფეხიანი ჯამისებური ჭურჭლები, ქვევრის პირ-ყელის, ტანისა და ძირის ფრაგმენტები, სხვადასხვა სახის ჯამის ნატეხები და სხვ. კერამიკის გარდა გვხვდება ლითონის ნაწარმიც, კერძოდ, რკინის ჯვარი, რკინის დანისებური იარაღი, ბრინჯაოს ჭურჭლის ყურის ფრაგმენტი. მასალების ერთი ნაწილი მსგავსია ჭოროხისა და აჭარისწყლის ხეობებში ნაეკლესიარების გათხრების დროს აღმოჩენილი არტეფაქტებისა *[მამულაძე: 1993; კახიძე, მამულაძე..., 2010: 17-22; მამულაძე, ქამადაძე., 2013: 265-279; მამულაძე, ქამადაძე., 2013: 92-99; ქამადაძე, 2015: 338-343].* შესაბამისად ძეგლი თანმხლები და პარალელური მასალების მიხედვით თარიღდება XI-XII სს-ით.

სურ.1

გამოყენებული ლიტერატურა:

მამულაძე, 1993: – მამულაძე შ., აჭარისწყლის ხეობის შუასაუკუნეების არქეოლოგიური ძეგლები, ბათუმი.

მამულაძე, ქამადაძე, 2013: – მამულაძე შ, ქამადაძე კ., ქრისტიანული საკულტო ნაგებობანი ერგეს „ქვეყანაში" (უახლოესი არქეოლოგიური აღმოჩენების შუქზე), – კრ.: ჩვენი სულიერების ბალავარი (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), V, გვ. 92-99, თბილისი.

მამულაძე, ქამადაძე, 2013: – მამულაძე შ., ქამადაძე კ., ხელვეჩურის მუნიციპალიტეტის სოფ. ერგეში 2012 წელს წარმოებული არქეოლოგიური გათხრების ანგარიში, – კრ.: აჭარა – წარსული და თანამედროვეობა, I, გვ. 265-279, ბათუმი.

კახიძე, მამულაძე..., 2010: – კახიძე ა., მამულაძე შ., ებრალიძე ტ., არქეოლოგიური გათხრები შუახევის რაიონის სოფ. წაბლანაში, – კრ.: ჩვენი სულიერების ბალავარი (რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), II, გვ. 17-22, ბათუმი.

სიხარულიძე, 1959: – სიხარულიძე ი., სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტოპონიმიკა, II, ბათუმი.

ქამადაძე, 1992: – ქამადაძე მ., ზემო აჭარის ტოპონიმიკა, – კრ.: აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა, VIII, თბილისი.

ქამადაძე, 2015: – ქამადაძე კ., შუასაუკუნეების ქრისტიანული კულტურის ძეგლი სოფ. სიმონეთიდან, – კრ.: ჩვენი სულიერების ბალავარი (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), გვ. VII, გვ. 338-343, თბილისი.

Nargiz Surmanidze, Kakhaber Kamadadze,
Tariel ebralidze, Sulkhan Mamuladze
(Batumi, Georgia)

The Remains of The Church of Jabnidzeebi Village

Summary

The village of Jabnidzeebi is situated in the Shuakhevi Municipality 76 km from Batumi. In 2015 a small-scale archaeological excavations were conducted there. According to the expedition reports the remains of the church (8.40X5.40 m) were found. It dated to XI-XII. In the territory of the church the different materials were gathered: a cross and different kinds of pottery. Archeological materials are dated from XI-XII centuries too.

რამაზ შურმანიძე
(ბათუმი, საქართველო)

ორი მცირე დაკვირვება განსჯისათვის

1. არაბული თუ ქართული სიტყვა?

დიდი ხანია, რაც ჩვენი ქვეყნის თითქმის ყველა ქორეოგრაფიული ჯგუფის რეპერტუარში პოპულარობით სარგებლობს „განდაგანას“ მელოდია და ცეკვა. უკანასკნელ წლებში ეს რეპერტუარი ახალი მელოდიითა და ცეკვით შეივსო, დამთავრდება „განდაგანა“ და გადაბმულად იწყება „ჯილველო ნანაიდა“, რომელიც, ჩვენი თანამემამულეების სიტყვები რომ გავიმეორო, „ჰემ სიმღერა არი, ჰემ სამა“. ორი მელოდია და ცეკვა ისე შეერწყა ერთიმეორეს, რომ ახლა ყველას ჰგონია მიწყივ დაბადებიდან ასე იყო და იგი ხალხური ხელოვნების ერთ ნიმუშად მიაჩნიათ.

სინამდვილეში, ეს ასე არაა. ამ დაკვირვების დაწერის საბაბი ორი გარემოება გახდა: პირველი გახლავთ ის, თუ საიდან გაჩნდა „განდაგანასთან“ „ჯილველო“, ჩვენში ვინ შემოიტანა იგი და მეორე, რას ნიშნავს სიტყვა „ჯილველო“.

1988 წლის 31 აგვისტოს გაიხსნა სარფის კარი, რომელიც 1937 წლიდან ნახევარი საუკუნის მანძილზე ჩაკეტილი იყო და მამა-შვილს, ძმებს და ოჯახის სხვა წევრებს შეუვალი ჯებირი ჰყოფდა. ამ ისტორიულმა აქტმა ორი მეზობელი ქვეყანა ერთმანეთს დააკავშირა, გააადვილა მისვლა-მოსვლა და ორთავეს დიდი ეკონომიკური და კულტურული სარგებლობა მოუტანა.

საზღვრის გახსნის შემდეგ მეცნიერთაგან ერთ-ერთი პირველი ქალბატონი შუშანა ფუტკარაძეა, რომელმაც 1989 წლის მარტიდან, იმავე წლის ბოლომდე, ხუთჯერ იმოგზაურა თურქეთის რესპუბლიკაში, მოიარა ქართველებით დასახლებული 70-მდე სოფელი, შეხვდა ჩვენებურებს და ჩაიწერა მეტყველების და ფოლკლორის უძვირფასესი ნიმუშები. მეცნიერმა თავისი მონაგარი 1993 წელს, წიგნად გამოსცა, რომელიც მისი სადოქტორო დისერტაციის საფუძველი გახდა. ამ ფუნდამენტურ ნაღვაწს თავის დროზე მიეძღვნა ჩემი ვრცელი რეცენზია, „მარგალიტებით სავსე იადგარი“, რომელიც გამოქვეყნდა ქართულ პრესაში: ***[„აჭარა“, №39-40, 1995]*** და „მემლექეთო, მემლექეთო, რაფერ მენატრები“ ***[„ლიტერატურული საქართველო“, №11, 1995: 12-13].*** ამიტომ, ამ წიგნზე აქ აღარაფერს ვიტყვი, დავუბრუნდები ამ წერილის დაწერის მთავარ მიზანს. ქალბატონმა შუშანამ ერთ-ერთი სამეცნიერო მოგზაურობის დროს მურღულში, ნასყიდაძეების ოჯახში მაგნიტოფონის კასეტაზე ჩაიწერა ართვინის ვილაიეთში ცნობილი იმერხევული სიმღერა და ტექსტი, „ჯილველო ნანაიდა“, რომელიც ჰანიფე, ნაჯიე და ნებაათ შერიფაღაოღლებმა შეასრულეს ***[ფუტკარაძე, 1993: 300, 684].***

1989 წლის ივნისში, ამ კასეტიდან სიმღერა გადაიწერა აჭარის ხალხური შემოქმედების ცენტრის მაშინდელმა დირექტორმა, ბატონმა ნოდარ საგინაძემ, რომელმაც იგი შეიტანა აჭარის ყველა რაიონის მხატვრული კოლექტივების რეპერტუარში, რის შემდეგ იგი მიუერთეს „განდაგანა“-ს და გავრცელდა მთელ საქართველოში.

ნოვატორი მეცნიერი შუშანა ფუტკარაძე, რომელსაც ეკუთვნის სიმღერის და ტექსტის შემოტანა, იმთავითვე დაინტერესდა სათაურით, რას ნიშნავდა სიტყვა „ჯილველო“. მას აუხსნეს, რომ ეს სიტყვა გათანაბრებულია უმშვენიერესთან, მომაჯადოებელთან, კეკლუცთან; იგი გადატანითი მნიშვნელობით შედარებულია ტყის ულამაზეს ბინადარზე ირემზე, რომელიც ძალზე ფრთხილია და ყველას და ყველაფერს გაურბის.

ჩვენ შევეცადეთ ამ სიტყვის წარმომავლობის შესწავლას, მაგრამ „ჯილველო“ ვერ ვნახეთ ვერც სულხან-საბასთან და ვერც ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში (ქეგლ), ე.ი. უნდა გვეფიქრა, რომ ეს სიტყვა, უცხოურიდან ნასესხებია, რაც დადასტურდა კიდეც.

ერთად-ერთი წყარო, სადაც იგი განმარტებულია, როგორც „მომხიბლავი, მიმზიდველი, სანდომიანი“, ესაა პროფესორ შოთა ნიჟარაძის „ქართული ენის აჭარული დიალექტი“ ***[ნიჟარაძე, 1971: 444]***. ავტორი ამბობს, რომ ეს არაბული სიტყვაა და მაგალითად მოყავს დავით კობიძის მიერ ჩაწერილი ლექსი, რომელშიც ნათქვამია:

”შენი ჭირიმე, შენა
შენი ჯილველი ენა,
შენმა ჯილველმა ენამა
დამწვა და დამანელა.”

ამგვარად, „ჯილველი“ ადამიანის დადებითად დახასიათების ეპითეტიც ყოფილა, რაც ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაშიც დამკვიდრებულა. შუშანა ფუტკარაძის და შოთა ნიჟარაძის მოსაზრებები ემთხვევა ერთმანეთს. თუმცა, ჩნდება მესამე მოსაზრებაც: ქართულში ხომ არ გვაქვს მსგავსი სიტყვა, რომელიც სიმღერაში შეიძლება უფრო ზუსტად გამოხატავს სათქმელს. როგორც გაირკვა, ასეთი სიტყვაც გვქონია. ესაა საბას ლექსიკონში მითითებული ნინველი (ვაჟი), ნინველა (ქალი), ათიდან თხუთმეტ წლამდე ასაკის ყმაწვილი ***[ლექსიკონი ქართული, 1991: 359, 360]***, რომელსაც როგორც ფიგურულ გამოთქმას, თავის ლექსში იყენებს პოეტი იოსებ გრიშაშვილი („კრძალულობს ცის ნინველა (პატარძალი) აქ დანაბადი“). ნინველა შეტანილია ქეგლ-შიც ***[ქეგლ, 1958: 1490]***.

ჩვენს თანამემამულე მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის (და ჩვენთანაც) მრავალი არაბული სიტყვა იხმარება და ეს არავის უკ-

ვირს, ისე დამკვიდრდა ზოგი მაგთანი ცოცხალ მეტყველებაში. მიუხედავად ამისა, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ზემოთდასახელებულ სიმღერის ტექსტში ძველად იხმარებოდა ქართული სიტყვა ნინველა – ყმაწვილი ქალი, ქალიშვილი, რომელსაც ესადაგება როგორც შუშანა ფუტკარაძის ტყის ულამაზესი ბინადარის, ფრთხილისა და მოუხელთებელი ირმის, ასევე შოთა ნიჟარაძის მიერ მოხმობილი ეპითეტი: მომხიბლავი, მიმზიდველი, სანდომიანი. ლექსის ტექსტში ჩართული ფრაზებიც მეტყველებს, რომ საუბარია არა ქალის შემამკობელ რაიმე თვისებაზე, არამედ თვით გოგონაზე:

”სახლის უკან სათარიო,
ერთი ფაცოი რათ არიო...”

აგრეთვე: „ეს მოსული შორენაიო...“ და სიმღერის ერთ-ერთი ვარიანტის დასაწყისი: „გოგოვ-გოგოვ ფაციაო, თეთრი კაბა გაცვიაო“ და ა.შ. ე.ი. ამ შემთხვევაში სიტყვა-მისამღერი „ჯილველო“ დაკავშირებულია ახალგაზრდა გოგონასთან „ფაცოი“, „ფაცია“ და ერთგან მისი სახელი შორენაც არის მოხსენიებული.

ფაცია, მოფერებით ფაცუკა შოთა ნიჟარაძეს განმარტებული აქვს როგორც გოგო, გოგონა, ქალიშვილი. მეცნიერს თავის წიგნში მოაქვს ფოლკლორული მაგალითიც:

”მაღლა თაში ასლა მინდა,
კვერცხი გულის ატანაო
იმ ფაციას თხოვნა მინდა
ჭრელი კაბის მიტანაო.”
[ნიჟარაძე, 1971: 342]

ავტორის ეს ჩანაწერიც ადასტურებს, რომ „ფაცია“-ში იგულისხმება გაუთხოვარი, ქორფა ქალიშვილი, იგივე ნინველა.

შეიძლება გავაკეთოთ ასეთი დასკვნა: 1. არაბული სიტყვა „ჯილველო“ ზოგადია და აღნიშნავს ქალის თვისებებს: მომხიბლველობას, მიმზიდველობას, სანდომიანობას, ხოლო ქართული „ნინველა“ გულისხმობს თვით ქალს, რომელიც ამ თვისებებით არის შემკული, ე.ი. ლექსში და სიმღერაშიც პირველ რიგში იგულისხმება ქალი და შემდეგ მისთვის დამახასიათებელი თვისებები;

2. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ლექსის და სიმღერის საწაური დასაწყისში იყო პოეტურად „ნი“, „ნა“ მარცვლებით ზედწყობილი და კეთილხმოვანი ქართული „ნინველო ნანაიდა“, რომელსაც მოგვიანებით ჩაენაცვლა „ნინველოს“ რითმულად მსგავსი არაბული სიტყვა და მივიღეთ „ჯილველო ნანაიდა“.

2. მცირე განმარტება

სპარსეთსა და ოსმალეთში გაყიდულ-გაჩუქებული მრავალი ქართველი გოგონა, შაჰებისა და სულთნების კარზე პირველ დედა-დედოფლებად აღიარეს. ბრძენი ქალბატონები დიდ საქველმოქ-

მედო საქმიანობას ეწეოდნენ, სახელმწიფო მნიშვნელობის საკითხების გადაწყვეტაში ერეოდნენ და გავლენას ახდენდნენ სულთნებზე: შვილებზე და მეუღლეებზე.

ცნობილია, რომ ოსმალეთის 39 სულთანიდან (მათ შორის ზოგს ულუბეის, ფადიშაჰს და ხალიფას უწოდებდნენ) მხოლოდ 2-ის დედა იყო თურქი. დანარჩენთა დედები კავკასიელები: ქართველები, აფხაზები და ჩერქეზები იყვნენ.

ჩემს ადრინდელ პუბლიკაციებში გამოვთქვი ვარაუდი, რომ სულთან აბდულ-ჰამიდ I-ის მეუღლე და მაჰმუდ II-ის დედა იყო წარმოშობით მესხი აიმე (თუ ნაიმე) ნაქშიდილ-ვალიდე სულთანი, თუმცა არის სხვა ვარაუდებიც. ზოგიერთ ავტორს იგი ნაპოლეონ ბონაპარტეს მეუღლის ჟოზეფინას დეიდაშვილად მიაჩნია ***["აჭარა", №103, 2011: 6].***

მომდევნო პუბლიკაცია მიეძღვნა თვით მაჰმუდ II-ს მეუღლეს ბეზმიალემ ვალიდე სულთანს, რომელიც ჩემი ვარაუდით იყო სამტრედიელი ქუთათელაძის ქალი, რომელსაც შეეძინა შვილები, მომავალი სულთნები: აბდულ-მეჯიდ I და აბდულ-აზიზი ***["აჭარა", №123, 2011: 5].***

პროფესორმა შუშანა ფუტკარაძემ საფუძვლიანად გამოიკვლია ოსმალური არქივები, გაეცნო ძველ წიგნებსა და პერიოდულ პრესას, აგრეთვე თურქეთში მცხოვრებ ქართველთა ზეპირ მონათხრობს და დაადგინა, რომ მაჰმუდ II-ს მეუღლე იყო ქობულეთელი თავადის თავდგირიძის ასული შუშანი თავდგირიძე და სწორედ ის იყო მომავალი სულთნების დედა.

ერთხანს ჩემს მოსაზრებას ვერ ველეოდი, მაგრამ ახლახან მიკვლეული თურქული წყაროს გაცნობით ***[Dale-oğlu, 1980: 73, 80]*** დავრწმუნდი, რომ ორივენი ერთნაირად მართალნი ვყოფილვართ.

მართალია, სულთან აბდულ-მეჯიდ I და სულთან-აზიზი ძმები იყვნენ, მაგრამ ისინი მხოლოდ მამით ძმები ყოფილან, დედა კი სხვადასხვა ჰყოლიათ. აბდულ-მეჯიდ პირველის (1823-1861) დედა იყო ბეზმიალემ ვალიდე სულთანი, იგივე შუშანი თავდგირიძე, ხოლო აბდულ-აზიზის (1830-1876) დედა ყოფილა ფერთევნიალ-ვალიდე სულთანი, იგივე ფატიმა ქუთათელაძე.

ვალიდე-სულთნის, ანუ დედა-დედოფლის წოდება შუშანიმ მიიღო 1839 წელს, მეუღლის მაჰმუდ II-ს გარდაცვალების და შვილის, აბდულ-მეჯიდის სულთნის ტახტზე ასვლის შემდეგ.

აბდულ-მეჯიდ I-ის გარდაცვალების შემდეგ, 1861 წელს სულთანი გახდა მისი უმცროსი ძმა (მამით) აბდულ-აზიზი, რის შემდეგ იმავე წელს მისი დედაც ფერთევნიალი, იგივე ფატიმა ქუთათელაძე გახდა ვალიდე სულთანი, დედა-დედოფალი.

ამგვარად ახლა უკვე დადასტურებულად შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ სულთან მაჰმუდ II-ს ჰყავდა ორი ქართველი მეუღლე –

ქობულეთელი შუშანი თავდგირიძე – აბდულ-მეჯიდის დედა და სამტრედიელი ფატიმა ქუთათელაძე – აბდულ-აზიზის დედა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

„აჭარა“, №39-40, 1995: – გაზ. „აჭარა“, 1995წ. 25 თებერვალი, №39-40.

„აჭარა”, №103, 2011: – გაზ. „აჭარა“, 2011 წ. 6-9 სექტემბერი, №103.

„აჭარა”, №123, 2011: – გაზ. „აჭარა“, 2011 წ. 27-28 ოქტომბერი, №123.

ლექსიკონი ქართული, 1991: – ლექსიკონი ქართული, I, თბილისი.

„ლიტერატურული საქართველო“, №11, 1995: – გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1995 წ. 17-24 მარტი, №11.

ნიჟარაძე, 1971: – ნიჟარაძის შ., ქართული ენის აჭარული დიალექტი, ბათუმი.

ფუტკარაძე, 1993: – ფუტკარაძე შ., ჩვენებურების ქართული, ბათუმი.

ქეგლ, 1958: – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, V, თბილისი.

Dale-oğlu, 1980: – Dale-oğlu A., Te ottomans.

Ramaz Surmanidze
(Batumi, Georgia)

Two Small Observation for Discussion

Summary

One esaay of Professor Ramaz Surmanidze, is foreseen to the queens of Ottoman Empire. Selected Reliable sources revealed that Sultan Mahmud II had two Georgian wives: Princess Tavdgiridze Shushan from Kobuleti, which gave birth Abdul Mejid and Phatima Kutateladze-mother of Abdul Azizi.

The second essay deals with quite released a song and dance ,,jilvelo nanaida.'' The author studied the words ,,jilvelo'' set his Arab origins, and suggested that the name came from the Georgian word ,,ninvelo nanaida'', which have been replaced by foreign words, during the time.

ზვიად ტყეშელაშვილი
(თბილისი, საქართველო)

საქართველოს ახალი ისტორიის წყაროთმცოდნეობითი ბაზა და ალექსანდრე ცაგარელი

დიდი ქართველი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე – ალექსანდრე ცაგარელი (1944-1929) მრავალმხრივი ინტერესებითა და ღრმა განათლებით გამოირჩეოდა. ის იყო ფილოსოფოსი, ისტორიკოსი, არქეოგრაფი, პალეოგრაფი, ნაყოფიერი ბუბლიცისტი და ლიტერატურის კრიტიკოსი. ილია ჭავჭავაძის იდეების ერთგული დამცველი და მიმდევარი, ის კრიტიკული რეალიზმის პრინციპებს ამკვიდრებდა არა მარტო ლიტერატურასა და ხელოვნებაში, არამედ წყაროთმცოდნეობით და ისტორიულ ნააზრევში. მისი დიდი დამსახურებაა ქართულ სიძველეთა ბევრი ძეგლის შესწავლა და გაცნობა ქართველი ხალხისათვის, ისტორიული სიგელების თავმოყრა და გამოცემა.

ალექსანდრე ცაგარელი – დაიბადა 1844 წლის 27 ნოემბერს (ძველი სტილით) კასპის რაიონში. ყრმობის წლები მან დიღომში გაატარა. მამა ანტონ თომას ძე ცაგარელი მღვდელი იყო. დედა სალომე დიმიტრის ასული უთნელიშვილი მეტად ჭკვიანი და ქართული ენის კარგად მცოდნე ყოფილა. მან უდიდესი როლი ითამაშა შვილის ხასიათის ჩამოყალიბებაში. თავდაპირველად ალექსანდრე ცაგარელი თბილისის სასულიერო სასწავლებელში შეიყვანეს. 1859 წელს ცაგარელმა სემინარიაში საუკეთესო შედეგებს მიაღწია და პედაგოგების ყურადღება მიიქცია. მან სემინარიის ხელმძღვანელებისაგან ჯილდოც კი მიიღო. ამ პერიოდში ალ. ცაგარელს ძალზედ იტაცებდა ხელოვნება. მისი ოცნება იყო სწავლა განეგრძო პეტერბურგის სემინარიაში და თავისუფალ დროს სამხატვრო აკადემიაში ლექციების კურსი მოესმინა, მაგრამ ეს ოცნება ვერ განახორციელა, რადგან ნოვგოროდისა და სანქტ-პეტერბურგის მიტროპოლიტმა ისიდორმა ბრძანა, რომ სივიწროვის გამო პროვინციელებს ვერ მიიღებდნენ. ალექსანდრე რჩება საქართველოში და საინტერესო ლიტერატურული ცხოვრებით ცხოვრობს. საქართველოში მას კარგ ლიტერატორობას უწინასწარმეტყველებდნენ.

სემინარიის დამთავრების შემდეგ ალ.ცაგარელმა სწავლა განაგრძო გიმნაზიაში. კლასიკური გიმნაზიის დამთავრებისთანავე ალ.ცაგარელი დავით სარაჯიშვილთან ერთად პეტერბურგში გაემგზავრა უმაღლესი განათლების მისაღებად. აქ ის ჩაირიცხა პეტერბურგის სამედიცინო ქირურგიულ აკადემიაში, მალე ის ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტზე გადავიდა უნივერსიტეტში მსმენელად, სადაც საოცარი შრომისმოყვარეობა გამოიჩინა. თავისი

შრომისმოყვარეობით და მრავალმხრივი ცოდნით ალ. ცაგარელმა სულ მალე დაიმსახურა ყურადღება და სიყვარული, გარშემო შემოიკრიბა და დაიახლოვა ქართველი ახალგაზრდობა.

ალ. ცაგარელი გატაცებით ეუფლებოდა ევროპულ ენებს, გერმანულ წიგნებს უკვე ლექსიკონის გამოუყენებლად კითხულობდა. სავალდებულო საგნების გარდა, მთელ თავისუფალ დროს ენათმეცნიერული და ლექსიკოლოგიური ნაშრომების კითხვას უთმობდა.

1867 წელს ალექსანდრე დავით სარაჯიშვილთან ერთად გერმანიაში გაემგზავრა. გერმანიიდან დაბრუნებისთანავე ალ. ცაგარელი გამოცდებისთვის მზადებას შეუდგა. მშობლებისა და ახლობლებისთვის გაგზავნილ წერილებში იგი კმაყოფილებით იგონებს უცხოეთში გატარებულ დღეებს. ყველაფერი ჩვეულებრივად მიდიოდა, მაგრამ მოულოდნელად ალექსანდრე ავად გახდა. ექიმებმა საქართველოში დაბრუნება ურჩიეს. საუნივერსიტეტო განათლების მიღების სურვილი მასში იმდენად ძლიერი აღმოჩნდა, რომ ექიმების რჩევა არ მიიღო და გადაწყვიტა სწავლა საზღვარგარეთ განეგრძო.

1868 წელს ალ. ცაგარელი უკვე მიუნხენის უნივერსიტეტის ფილოსოფიური ფაკულტეტის ფილოლოგიური განყოფილების სტუდენტია.

1869 წელს ალ. ცაგარელი ძველ საუნივერსიტეტო ქალაქ ტიუბინგენში გადავიდა, სადაც სანსკრიტულსა და შედარებით ენათმეცნიერებაში მეცადინეობდა პროფესორ როთის ხელმძღვანელობით. უცხოეთის უმაღლეს სასწავლებლებში საფუძვლიანი ცოდნის მიღების შედეგად ალ. ცაგარელი დაბრუნდა პეტერბურგში. ჯერ უნივერსიტეტში ქართულ-სომხური განხრით კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად წარმატებით ჩააბარა გამოცდები. მალე მან სადისერტაციო შრომა დაწერა "კავკასიურ ენათა იბერიული ჯგუფის მორფოლოგიის შედარებითი მიმოხილვა". დისერტაცია სამეცნიერო საბჭომ დადებითად შეაფასა და ალ. ცაგარელი დაამტკიცეს ქართული ენისა და სიტყვიერების პრივატდოცენტად და უფლება მიიღო ლექციების წაკითხვის.

1874 წლის 25 აპრილს არჩეულ იქნა ქართული სიტყვიერების კათედრის დოცენტად და მართლაც, მთელი თავისი ენერგია პეტერბურგის უნივერსიტეტში ქართული სიტყვიერების კათედრის კანონიერი უფლებებისათვის ბრძოლას შეალია; პეტერბურგის ქართველოლოგიური სკოლის არსებობის მანძილზე მას ყველაზე მეტი წინააღმდეგობის გადალახვა მოუხდა ეროვნული ღირსების დასაცავად.

1875 წელს ის საქართველოში დაბრუნდა. მოინახულა მშობლები, მეგობრები, ახლონათესავები. ალექსანდრე ცაგარელი

იყო პირველი ქართველი მეცნიერი, რომელიც სპეციალურად ქართველოლოგიური მიზნებით ეწვია ახლო აღმოსავლეთს. პირველი მეცნიერი, რომელმაც 1883 წელს მოინახულა ბევრი სავანე (ათონის ივერთა მონასტერი, ჯვრის მონასტერი, საბაწმინდის ლავრა), სარდაფებსა და სენაკებში იპოვა და აღწერა ხელნაწერები, დაამზადებინა ფრესკების პირები, გადმოიღო წარწერები, დაძებნა ცნობები ახლო აღმოსავლეთში ქართველთა კულტურული საქმიანობის შესახებ. ალ. ცაგარელმა თავისი მუშაობით საგრძნობლად წასწია წინ ქართლ სიძველეთა შესწავლა. მეცნიერის დამსახურების საუკეთესო ილუსტრაციაა მისი წიგნები "ცნობები ქართული მწერლობის ძეგლებზე" და "ქართულ სიძველეთა ძეგლები წმინდა მიწაზე და სინაზე."

1890 წელს რომში, ვენეციასა და კრაკოვში ჩატარდა კვლევითი სამუშაოები, სადაც იგი გაეცნო XII საუკუნის ქართულ სიძველეებს.

1894 წელს კვლავ ჩამოდის საქართველოში. მალე იგი მესამედ გაემგზავრა იტალიაში, სადაც ვატიკანის ბიბლიოთეკაში მიაგნო ქართულ ოთხთავს, XII საუკუნის ძეგლს.

1920 წელს ალ. ცაგარელი ბრუნდება საქართველოში და სიცოცხლის ბოლომდე მოღვაწეობს თბილისის უნივერსიტეტში.

1918 წლის 26 მაისს საქართველომ აღიდგინა 117 წლის წინათ დაკარგული დამოუკიდებლობა. სახელმწიფოს აქვს თავისი ატრიბუტები. ახლადგამოცხადებული საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკისათვის საჭირო გახდა ამ ატრიბუტების შემუშავება-შექმნა. სახელმწიფო ენად ქართული დაწესდა, რაზეც ქართველ პოლიტიკოსებთან ვერ თანხმდებოდნენ ხელისუფლებაში მყოფი არაქართველი მოღვაწეები. ყველაზე მეტად, დავისა და უკმაყოფილების საგნად გადაიქცა საქართველოს სახელმწიფო საზღვრები, რაც საქართველოს მთავრობამ მოკავშირე გერმანიის სახელმწიფოს სამხედრო მისიის დახმარებით დაადგინა. ამან გააღიზიანა არა მარტო მეზობლები, არამედ ზოგიერთი სხვა ქვეყანაც. ქართველი ისტორიკოსები და პოლიტიკოსები გამოთქვამდნენ თავიანთ მოსაზრებებს სახელმწიფო საზღვრების შესახებ, თავიანთ მსჯელობაში ეყრდნობოდნენ ისტორიული წყაროების მონაცემებს, მოვლენების ანალიზს.

ერთ-ერთი ასეთი მცდელობა იყო 1919 წელს, თბილისში, რუსულ ენაზე გამოცემული პროფესორ ალექსანდრე ცაგარელის ნაშრომი: Непрекаемыя права Грузии на признание ея независимости ея Государственных границъ *[ცაგარელი, 1919]*.

წიგნის შესავალში ცაგარელი საუბრობდა საკითხის აქტუალობაზე. წერდა, რომ მსოფლიო ომის შემდეგ დაიშალა რამდენიმე იმპერია, წარმოიქმნენ ახალი სახელმწიფოები, რომელთა ცნო-

ბაზე გარკვეულ საზღვრებში პარიზის საზავო კონფერენცია მუშაობდა. ცაგარელი არ ეჭვობდა, რომ ეს ყველაფერი საერთაშორისო სამართლის ნორმებს დაექვემდარებოდა. მისი აზრით, ჩაგრული ერების წართმეული უფლებები უნდა აღმდგარიყო და ზოგიერთ ხალხს დაბრუნებოდა დაკარგული სახელმწიფოებრიობა. ავტორი გამოყოფდა ებრაელებისა და სომხეთის თემას და ამ ერებისთვის სახელმწიფოებრივი მოწყობის შესაძლებლობის მიცემას. საქართველოს საზღვრები და სტრუქტურა საერთაშორისო სამართლის და რეალური საერთაშორისო ვითარების მიხედვით უნდა განსაზღვრულიყო.

ალექსანდრე ცაგარელი კარგად იცნობდა რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ამსახველ წყაროებს. ის ავტორი იყო მრავალტომეული სიგელებისა, რომელშიც შესული იყო ქართველ მეფეთა მიმოწერა რუსეთის იმპერატორსა და უმაღლეს სამხედრო-პოლიტიკურ პირებთან. მისთვის ასევე კარგად იყო ნაცნობი ქართველ მეფეთა სხვა საგარეო-პოლიტიკური კავშირების ამსახველი დოკუმენტები. დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ, ცაგარელის აზრით, საქართველოს მიმართ პრეტენზიები წამოაყენეს იმ ქვეყნებმა, რომელთაც არავითარი საამისო საფუძველი არ ჰქონდათ. მეცნიერი მიმოიხილავდა უძველესი დროიდან არსებულ საქართველოს კავშირებს რუსეთთან, სომხეთთან, თურქეთსა და სპარსეთთან.

ცაგარელი რუსეთ-თურქეთის ურთიერთობას ეროვნული, რაც მთავარია, სწორი აქცენტებით აანალიზებდა. ეს იყო დრო, როდესაც რუსეთი ებრძოდა ახლადაღდგენილ დამოუკიდებელ ქართულ სახელმწიფოს. იყო თემები, რომელსაც ცარიზმის ეპოქაში ვერავინ ეხებოდა, მოვლენები უკრიტიკოდ დადებითად ფასდებოდა, იყო იმ მოვლენების კრიტიკული შეფასებაც, რომელსაც იმპერიული ისტორიოგრაფია ცალკეულ პიროვნებათა შეცდომად, ან პროვოკაციად აცხადებდა.

XVIII საუკუნის პრველ ნახევარში რუსეთის დამოკიდებულებას საქართველოსთან, პეტრე პირველის დამოკიდებულებას ქართლის მეფე ვახტანგ VI-თან, ცაგარელი მთლიანად უარყოფითად აფასებდა. ის წერდა, რომ რუსეთმა ქართველი მეფე მოატყუა, სპარსელებთან ბრძოლა გადაიფიქრა, რის გამო ვახტანგიც იძულებული გახდა შემახადან ქართლში დაბრუნებულიყო, სადაც აღარ დაედგომებოდა, რადგან არც სპარსეთი და არც ოსმალეთი ღალატს აღარ აპატიებდნენ. ოსმალებმა დაიკავეს სამეფოს დედაქალაქი თბილისი, ხოლო „ვახტანგი იძულებული გახდა დაეტოვებინა ქვეყანა საკუთარი სახლეულობითა და ამალით და გამგზავრებულიყო მოსკოვს. დაკარგა ტახტი და სამეფო, დაკავებული თურქთაგან, რომელთანაც პეტრემ 1724 წელს პეტერბურგში დადო

ხელშეკრულება, გადასცა მას საქართველო მეფე ვახტანგის ნებისა და თანხმობის გარეშე“ *[ცაგარელი, 1919: 6]*.

ცაგარელი მთლიანად რუსეთს აკრიტიკებდა შექმნილი ვითარების გამო, თვლიდა, რომ საქართველოში ოსმალობისა და ყიზილბაშობის საშინელი ხანა სწორედ პეტრესა და რუსული აგრესიული პოლიტიკის ბრალი იყო. ამ შეფასებას ქართული საზოგადოების წრეებში არც მაშინ და არც მანამდე, ბევრი არ ეთანხმებოდა, მიაჩნდათ, რომ ვახტანგ მეფის დიპლომატიის სისუსტე, მისი გაუაზრებელი მისწრაფება რუსეთისადმი და გადაჭარბებული იმედები ქრისტიანი ხელმწიფისადმი, „ერთმორწმუნეობაზე“ დამყარებული გულუბრყვილო იმედებიც იყო საქართველოში დატრიალებული ტრაგიკული მოვლენების მიზეზი. ცაგარელი ვახტანგ მეფის მოქმედების შეფასებას არ ახდენს, მას მთელი აქცენტი რუსეთის მზაკვრულ გეგმებსა და მისი იმპერატორის დაუნდობელი საქციელის ჩვენებაზე აქვს გადატანილი *[ცაგარელი, 1919: 6-9]*.

უფრო ვრცლად აქვს პროფესორ ცაგარელს გადმოცემული და კიდევ უფრო კრიტიკულია ეკატერინე II–ის დროინდელი რუსული პოლიტიკის შეფასებისას. მას მიაჩნია, რომ გენერალი ტოტლებენი მარტოდენ თავისი ახირებით არ ექცეოდა ქართლ-კახეთის მეფეს უპატივცემულოდ, ეს იყო როგორც რუსული დერჟავის დამოკიდებულება პატარა ქვეყნებისადმი, ასევე შეფარული ინტერესიც, – როგორც კი ჩაუვარდებოდა მომენტი, მაშინვე დაეპყრო ეს ქვეყნები. ტოტლებენს, უბრალოდ, ეჩქარებოდა ამ მიზნის განხორციელება და ამ ისტორიული აქტის ავტოროობაც სურდა, თუმცა, იმპერატორი იმ ვითარებაში არ ჩქარობდა. ცაგარელი არ აზუსტებს, მაგრამ მისი ნააზრევიდან კარგად ჩანს, რომ უბრალოდ, დროში ვერ დაემხვა რუსული იმპერიული გეგმა ტოტლებენის სურვილთან, უამისოდ რუსეთი არ დააჯილდოებდა საქართველოში ასე წარუმატებელი ექსპედიციის შემდეგ რუსული არმიის სამარცხვინო გერმანელ გენერალს, რომლის არც შორეული და არც ახლო წარსული დადებით შეფასებას არ იმსახურებდა. ცაგარელი გამოყოფს ხუთი წლის მანძილზე რუსეთ-ოსმალეთის ომში (1768-1774) საქართველოს მიერ შეტანილ წვლილს და რუსეთს მოაგონებს, რომ მას ამ ქვეყნისთვის სანაცვლოდ არაფერი მიუცია *[ცაგარელი, 1891: 7]*.

ცაგარელი საუბრობს 1783 წლის ტრაქტატზე და მას ორ სახელმწიფოს შორის დადებულ არათანასწორ ხელშეკრულებად თვლის, თუმცა, ამ დოკუმენტს საქართველოს დაპყრობისათვის გამოსაყენებელ არგუმენტად არ მიიჩნევს. პირიქით, ის თვლის, რომ ტრაქტატის საფუძველზე საქართველოს სამეფო დინასტიის შთამომავლებმა ბევრჯერ სცადეს ქვეყნის ავტონომიის აღდგენა რუსეთის სახელმწიფოში. ცაგარელის ამ სტატიას განსაკუთრებულ შე-

ფასებას აძლევს თანამედროვე ისტორიოგრაფიაც ***[ჭუმბურიძე, კიკნაძე, ქოქრაშვილი, სარალიძე, 2016: 126]***. რუსეთის პრეტენზიებსა და საქართველოს სახელმწიფოებრიობის წინააღმდეგ მომართულ აგრესიულ პოლიტიკას ცაგარელი ამ ნაშრომში ასეთ შეფასებას აძლევს: „რუსეთს არა აქვს უფლება დამოუკიდებელ საქართველოს გამოუცხადოს პრეტენზია რადგანაც, ძალმომრეობით, მოტყუებითა და ცბიერებით დაეუფლა მას და ყოველგვარი ექსპლოატაცია გაუწია: სამხედრო-პოლიტიკური, ეკონომიკური, საეკლესიო და რელიგიური მიმართულებით, თავისი როგორც სახელმწიფო, ასევე კერძო ინტერესებისთვის გამოიყენა იგი“.

ასეთივე ღრმა ჭრილში იხილავდა მეცნიერი თურქეთის, სპარსეთისა და სომხეთის დამოკიდებულებას საქართველოსადმი ისტორიულ წარსულში და თვლიდა, რომ არცერთს არ ჰქონდა არგუმენტი, ან ტერიტორია მოეთხოვა, ან სხვა პრეტენზია წაეყენებინა ქართული ათასწლოვანი სახელმწიფოსთვის, რადგან საქართველოს ისტორიული მიწები სისხლით ჰქონდა შენარჩუნებული ქართველობას, ამას გარდა, უამრავი ქართველი შეეწირა სხვა ქვეყნების ომებს.

მაშინ, როდესაც ოსმალეთის იმპერია იშლებოდა და მას ხელიდან ეცლებოდა მთელი აღმოსავლეთის ქვეყნები: სირია, მესოპოტამია, პალესტინა, ეგვიპტე, ასევე კვიპროსი, მას აღარ უნდა ეფიქრა საქართველოს ტერიტორიების უსაფუძვლოდ დაპატრონებაზე. ცაგარელის აზრით, ოსმალეთს სურდა იმ საქართველოს მიწების მიტაცება, საიდანაც გამოდიოდნენ ყველაზე წარმატებული ქართველები, უძველესი საეკლესიო მშენებლობის ასპარეზი, მაგრამ იქაურმა ქართველმა მაჰმადიანებმა უკვე გამოთქვეს სურვილი დედა-სამშობლოსთან დაბრუნებაზე. მეცნიერი აღწერდა ბათუმში გამართულ კონფერენციას და იქ გამოთქმულ მაჰმადიან ქართველთა მოსაზრებებს ***[ცაგარელი, 1919: 15]***. მეცნიერი თვლიდა, რომ მათ ისლამის სარწმუნოება ხელს არ შეუშლიდა ეცხოვრათ ქართულ სახელმწიფოში, რომელიც ყოველთვის იყო ტოლერატული სხვა ეროვნებებისა და კონფესიებისადმი. საამისოდ უცხოელ მოგზაურთა გამონათქვამებს, კერძოდ, შარდენის თვალსაზრისს იმოწმებდა. ცაგარელი აღწერდა რუსეთ-სპარსეთისა და ევროპის ქვეყნების პრეტენზიებს კავკასიის საკითხში და პეტრე I-ის ანდერძის გაგრძელებად მიიჩნევდა სპარსეთის სრუტის დასაუფლებლად წარმოებულ დიპლომატიურ ბრძოლას.

ამ ბრძოლაში, ასევე ინდოეთის გზის დაუფლებისთვის გამართულ დაპირისპირებაში საქართველო მნიშვნელოვან ობიექტს წარმოადგენდა. ევროპის ქვეყნებმა რუსეთს მოსთხოვეს მისი დატოვება, მაგრამ „1806 წელს ალექსანდრე I–მა საფრანგეთს უპასუხა, რომ საქართველო წარმოადგენს რუსეთის სამფლობელოს და

ლაპარაკიც ვერ იქნება მის რუსეთისგან ჩამოშორებაზე, ნაპოლეონს კი, რაც ფათალი-შაჰის სიტყვებიდან ჩანს, თავად სურდა საქართველოზე პროტექტორატის გამოცხადება. სავარაუდოდ, ის ამ გეგმის განხორციელების იდეას ამუშავებდა ისევე, როგორც ინდოეთის კამპანიისას, თუკი 1812 წლის ომს წარმატებით დაასრულებდა". რუსეთმა საბოლოო უარი ათქმევინა სპარსეთს საქართველოსა და კავკასიაზე 1828 წლის ზავით. ცაგარელი თვლიდა, რომ მას არ შეეძლო რაიმე პრეტენზია ჰქონოდა დამოუკიდებელი საქართველოსადმი, რომელიც მასავით ძველი ქვეყანა იყო, ხოლო თუ სპარსეთი მას ზოგჯერ ფლობდა და ამიტომ მიიჩნევდა საჭიროდ მის დაბრუნებას, მაშინ ასეთივე სურვილი შეიძლებოდა გასჩენოდათ არაბებს, მონღოლებს და სხვებს, რაც სრულიად გაუგებარი იქნებოდა.

წიგნში ბევრი საინტერესო საკითხია დასმული. მკვლევარი იყენებს იმ ისტორიულ სიგელებსა და მიმოწერებს, რომელიც ქართველ მეფეებსა და მეზობელი ქვეყნების სახელმწიფო და სამხედრო მოღვაწეებს შორის იყო გამართული[სიგელები 1891-1898]. მათი საშუალებით ახერხებს მყარი არგუმენტების წარმოდგენას დამოუკიდებელი საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის ხელშეუხებლობაზე მეზობელი ქვეყნების მხრიდან. ამ დოკუმენტებს ის ყველა მეცნიერზე კარგად იცნობდა, რადგან ათწლეულები აგროვებდა მათ პეტერბურგისა და მოსკოვის არქივსაცავებში. დღეს, ამ არქივების ნაკლებად ხელმისაწვდომობის პირობებში, მათ კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქართული ისტორიოგრაფიის განვითარებისა და ძირეული პრობლემების შესწავლისათვის.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

სიგელები, 1891: – Цагарели А. А., «Грамоты и другие исторические документы XVIII солетия, относящиеся к Грузии». т.1, С.-Пб.

სიგელები, 1898: – Грамоты и другие исторические документы относящиесся до Грузии, т.II, Грузинские тексты с 1767 по 1801 год, , под ред. А.А. Цагарели, С.-Пб.

ცაგარელი, 1919: – Цагарели А. А., `Непрекаемыя права Грузии на признание ея независимости ея Государственных границь~, Тифлис.

ჭუმბურიძე, კიკნაძე, ქოქრაშვილი, სარალიძე, 2016: – ჭუმბურიძე დ., კიკნაძე ვ., ქოქრაშვილი ხ., სარალიძე ლ., საქართველო-რუსეთის ურთიერთობა XVIII-XXI საუკუნეებში, გამომცემლობა „მერიდიანი", თბილისი.

Zviad Tkeshelashvili
(Tbilisi, Georgia)

Source Basis of Modern Georgian History and Alexander Tsagareli

Summary

The article is about the book by Professor Alexander Tsagareli, which published in Tbilisi in 1919 in Russian. The book is called "The right of Georgia its independence and inviolability of borders ". The author writes, that after World War I was collapsed some empires. As a result of this fact, formed the new states, which recognize was discussedduring the Paris Peace Conference.

Alexander Tsagareli was confident that the recognition of independence of Georgia would be possible accordings to the international law norms. Tsagareli substantiate the Georgian territorial integrity Thoroughly, using scientific arguments.

მამია შაღავა
(ბათუმი, საქართველო)

თურქული ფენა კლარჯეთის ტოპონიმიაში

კლარჯეთი კლარჯთა ქვეყანაა. ისტორიულად იგი მოიცავდა მიწებს შავშეთსა და ტაოს შორის და ზღვამდე აღწევდა. სხვადახვა დროს კლარჯეთის მცნება ფართოვდებოდა ან ვიწროვდებოდა. გიორგი მერჩულეს თხზულებაში შავშეთი, კლარჯეთი და ტაო ცალ-ცალკე ქვეყნად მოიხსენება (არაფერია ნათვამი ნიგალზე, იგი, ჩანს, კლარჯეთის შემადგენლობაშია): „მას ჟამსა (780 წლის ახლო ხანებში – ავტ.) სხუაჲ მონასტერი არა შენ იყო მათ ქუეყანათა თჳნიერ ოპიზისა... რამეთუ კლარჯეთს და ტაოთა შინა და შავშეთს და ყოველთა მათ მახლობელთა ქუეყანათა მცირედნი იპოვებოდეს დაშენებულ ტყეთა შინა ადგილ-ადგილ" (მერჩ. 29). „ქართლის ცხოვრებაში" კი ნიგალი კლარჯეთთან და შავშეთთან ერთად ცალკე მოიხსენება: „... და იყვნეს ხარჯის მიმცემელ სარკინოზთა ყოველნივე ჴევნი შავშეთ-კლარჯეთ-ნიგალისანი" ***[ქ.ცხ., 1955I: 378, 7-8].*** შავშეთ-კლარჯეთ-ნიგალის (სქ. ნიგლის) ყველა ხეობა სარკინოზებს ხარკს უხდიდაო, წერს სუმბატ დავითის ძე. მოყვანილი ცნობაში არ იხსენება ტაო, რაც იძლევა საფუძველს ვიფიქროთ, რომ ტაოს ქვეყანა არ იყო სარკინოზთა მოხარკე. აღვნიშნავთ, რომ ნიგალი ხევია, და არა ქვეყანა, კლარჯეთის ქვეყნის ნაწილი.

პ. ინგოროყვა გვთავაზობს მსჯელობას: „ქვეყნის სახელია კოლა, ხოლო ტომის სახელია კოლ-ხ-ი, იგივე კოლა-ელ-ი, ანუ კოლ-არ-ი" ***[ინგოროყვა, 1954: 138].*** სქოლიოში მკვლევარი დააზუსტებს: ეთნიკური სახელის ამ ფორმიდან – კოლ-არ-ი მომდინარეობს *კოლ-არ-ჯ-ი>კლარ-ჯ-ი. საინტერესო დაკვირვებაა: კოლ-ხ-ი, კლ-არ-ჯ-ი (კოლ-არ-ჯ-ი), კოლ-ა-ელ-ი საერთო ძირიდან მომდინარე სატომო სახელებია. გამომდინარე აქედან, დაუჯერებელია ნ. მარის მოსაზრება, რომელიც მას გამოთქმული აქვს გიორგი მერჩულეს თხზულების გამოცემის წინასიტყვაობაში, რომ „კლარჯეთი VIII საუკუნემდე სომხური პროვინცია იყო... და ვითომც აქ ქართველები მხოლოდ VIII საუკუნიდან დამკვიდრდნენ" ***[ინგოროყვა, 1954: 329].*** ნ. მარის აზრს ემხრობა კ. კეკელიძეც ***[იხ. კეკელიძე, 1941: 47].*** პ. ინგოროყვა ცდილობს ნ. მარის მოსაზრების დაძლევას და, ვფიქრობთ, ახერხებს კიდეც ***[ინგოროყვა, 1954: 329 და შემდეგ].***

თუ კლარჯეთი ძველად სომხური პროვინცია იყო, მათი ნაკვალევი უნდა ასახულიყო ტოპონიმიაშიც, ეს უკანასკნელი ხომ „მიწის ენაა". სომხური ელემენტი კლარჯეთის ტოპონიმიაში მართლაც შეინიშნება, მაგრამ არა იმდენად, რომ კლარჯეთი სომხურ პროვინციად მივიჩნიოთ. რამდენიმე გეოგრაფიული სახელი, რომე-

ლიც სომხურით იხსნება, ვფიქრობთ, ვერ ცვლის საერთო სურათს. ქვემოთ კლაჯეთის ტოპონიმიის მაგალითზე ვაჩვენებთ, რომ კლარჯეთი ქართული ქვეყანაა და არა სომხური.

* * *

უსოთ, ჩერმუქ‖ჩერმუკ (კარსნია), **მოდულ, ქითათ** (სახრე), **გეჩით** (სახრე).

ოდენპრეფიქსით ნაწარმოები ტოპონიმები.

სუფიქსი -ლარ‖-ლერ. -ლარ‖-ლერ თურქულში მრავლობითი რიცხვის მაწარმოებელი სუფიქსია, ქართული -ებ'ის ბადალი:

გუმი-ლარ-ი (კორიდეთი), **ზაქურ-ლარ-ი** (სამწყალი), **ტუბათ-ლარ-ი** (კატრევანი), **ჭოშ-ლარ** (კარსნია), **ყიშლა-ლარ** (კარსნია), **ნელ-ლარ** (კონტრომი), **ოიზ-ლარ** (კონტრომი. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **თოფუოღულ-ლარ** (კონტრომი. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ბეგო-ლერ** (ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ჩიჩო-ლარ** (სახრე), **არფა-ლარ** (გულეშენი), **ფირა-ლარ** (გულეშენი), **დანიხ-ლარ-ი** (ხევა), **ადა-ლარ**[1] (შაინ ახო), **ქილისე-ლარ** (შაინ ახო, იგულისხმება მიძნაძორი), **ფეშ-ლარ-ი** (მელო), **კუიტარ-ლარ-ი** (<*კვიტარლარი. ხოდი), **თილაზერ-ლარ**[2] (ხოდი. შდრ. თხილაზორი), **ნოდ-ლარ** (ხოდი), **ყაინახ-ლარ** (ანჩა), **ბუხელ-ლარ** (სინკოთი. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ბობან-ლარ** (სინკოთი, სოფლის სასაფლაო), **ბუღელ-ლარ** (<*ბეღელ-ლარ(?), შდრ. **ბელლ-ეთ-ი**), **სირთ-ლარ** (სინკოთი. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან. შდრ. ქედები), **ნასღეთ-ლარ** (ნაჩვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან, შდრ. ნასხეთი), **ბაირ-ლარ** (ნაჩვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **დერეთარლა-ლარ** (ნაჯვია), **ჯეზნალ-ლარ** (ნაჯვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **მანისათ-ლარ** (ნაჯვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **აბითოღულ-ლარ** (ნაჯვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **დარე-ლარ** (ნაჯვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან. შდრ. კაპნები), **ჩიჩევან-ლარ** (ნაჯვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ქარაბაღ-ლარ** (ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ტუბა-ლარ** (ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან. შდრ. ტბები, ტბეთი), **ერბოდა-ლარ** (ხატილა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან. შდრ. **ერბოთალარი**), **არ-**

---

[1] **ადა-** კუნძული, **ადალარი** – კუნძულები? საინტერესოა სახელდების თვალსაზრისით.

[2] ქართულის არმცოდნის მიერ ქართული სიტყვის წარმოთქმის სიძნელის შედეგია **თხილაზორ** გეოგრაფიული სახელის **თილაზერ-ად** გარდაქმნა.

ხვანოხულ-ლარ (<*არხვან-ოქულ-ლარ? ხატილა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ხარათ-ლარ** (ანჩა), **ბაშქოი-ლერ** (‖ბაშქოი-ლარ. ირსა).

-ლარ სუფიქსი აღდგება ტოპონიმში **დერგეთ-ლავ** (<*დერგეთ-ლარ. შდრ. დერგები).

ერთი -ლარ სუფიქსიანი ტოპონიმი კლარჯეთიდან დატანილია „კავკასიის ხუთვერსიან რუკაზე": Камбаталарь – **კამბატა-ლარ-ი** (ართვინი).

მოყვანილ მასალებში ყურადღებას იქცევს ერთი გარემოებაც, კერძოდ, ზოგიერთი ტოპონიმი ორმაგი სუფიქსითაა გაფორმებული, რაც გარკვეულ კითხვებს ბადებს: **ტუბა-თ-ლარ** (შდრ. ტებ-ნარ-ი), **თოფუ-ოღულ-ლარ**, **ჯეზ-ნალ-ლარ**, **აბით-ოღულ-ლარ**, **ჩი-ჩე-ვან-ლარ**, **ხარ-ათ-ლარ** (შდრ. ხარ-ოთ-ლარ). მნიშვნელოვანია, რომ ფუძეზე დართული ორმაგი მაწარმოებელი ზოგჯერ ერთი და იმავე ფუნქციის მატარებელია, ოღონდ ერთი ქართულია, მეორე – თურქული.

თურქული სახელწოდებები თუ თურქული აფიქსებით ნაწარმოები ტოპონიმები, როგორც აღვნიშნეთ, ახალი ფენაა ისტორიული სამხრეთ საქართველოს მეტყველებაში. იმდენად ახალი, რომ უმეტესი მათგანი ჯერ კიდევ გამჭვირვალეა, ჯერ კიდევ არ ქცეულა გეოგრაფიული პუნქტის სახელ-სიმბოლოდ. მათი ანალიზი საინტერესოა ნომინაციის, სახელდების პრინციპების შესასწავლად: სახელდებისა თუ გადარქმევის დროს გეოგრაფიული პუნქტის რა მახასიათებელს მიექცა ყურადღება. ჩვენს შემთხვევაში უნდა გავითვალისწინოთ კიდევ ერთი გარემოება: კლარჯეთის, ზოგადად სამხრეთ საქართველოს, დიდსა თუ პატარა გეოგრაფიულ პუნქტს უმეტეს შემთხვევაში ახალ დროში თურქული სახელი უწოდა მშობლიურენადაკარგულმა (ზოგჯერ ქართულის მცოდნემაც) ქართველმა, სხვაგვარად, ძველი, ქართული სახელმდებლის მემკვიდრემ. ძველი (ქართული) და ახალი (თურქული) ტოპონიმების შედარებითი ანალიზი, სხვა საკითხებთან ერთად, მნიშვნელოვანია ეთნოლინგვისტური თვალსაზრისით: ყურადღება უნდა მიექცეს იმ ფაქტს, თუ ადგილის რა ნიშანს იღებდა საფუძვლად სახელმდებელი ძველად და რა ნიშანს იღებს ახალი. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ასეთ ნიმუშებს: **ახალდაბა – თეფექოჲ** (ბორცვიანი სოფელი), **ბაზგირეთი‖ბაძგირეთი – მადენი** (მადანი), **გურნათელი – სუსუზ** (უწყლო), **დაბაწვრილი – მეშელ** (ტყიანი), **ვანთა – ელმალი** (ვაშლოვანი), **ველი – ჯირითდუზი** (საჯირითო ველი), **ვერხვნალი – ყარაღაჯი** (შავი ხე), **ზენდაბა – არფალი** (ქერიანი), **ზიოსი – თეფებაში** (ქედისთავი), **თურმანიზე‖თურმანიძე – ქაიაბაში** (კლდისთავი), **ივეთი – მისირლი** (სიმინდოვანი), **მიქელეთი – გერმიქი** (აბანო), **მოქვთა – სავაშ** (ბრძოლა), **მუხობანი – უზუმლუ** (ვაზიანი),

სამჯელი – არმუთლუ (მსხლობანი‖სხლობანი), **სვირევანი – დუთლუ** (თუთნარი), **სინკოთი – ქუფლუჯე** (ქვევრები), **სხლობანი – ფინარლი** (წყაროვანი), **ტბეთი – ჯევიზლი** (ნიგვზიანი), **უსტამისი – ესკიყალე** (ძველი ციხე), **ქოთეთრისი** (<*ქვათეთრისი) – **ქირეჩლი** (კირიანი), **ჯინალი – ილიჯა** (წყალთბილა)... ***[იხ. ცეცხლაძე, 2004: 261-263].***

მოყვანილ მაგალითებს თუ დავაკვირდებით, ვნახავთ, რომ მხოლოდ ერთხელ უთარგმნიათ თურქულად ქართული სახელწოდება: ქართ. **ბალვანა** – თ. **kirazli** (=ბალვანა), ერთხელაც მიახლოებითი სახელი უწოდებიათ: ქართ. **ქოთეთრისი** – თ. **kirecli** (კირიანი). სხვა შემთხვევებში ახალი, განსხვავებული ნიშანი მოუძებნიათ გეოგრაფიული პუნქტისათვის. ასე იქცა **ახალდაბა** – **თეფექოით**, **ბაზგირეთი** – **მადენად**, **ტბეთი** – **ჯევიზლად**, **უსტამისი** – **ესკიქოით**... ***[შდრ. ჯორბენაძე, 1989: 143].***

სუფიქსი -ლუღ. თურქული **-ლუღ** ქართული **-ნარ**, **-იან** სუფიქსების ბადალია ***[შდრ. შავშეთი, 2011: 330].*** კლარჯეთის მეთურქულე თუ მექართულე სოფლებში ჩავიწერეთ ათზე მეტი **-ლუღ**-ით ნაწარმოები გეოგრაფიული სახელი:

ქულ-ლუღ-ა (კარჩხალა), **ნარ-ლუღ-ი** (დოლიყანა), **პანტა-ლუღ-ი** (ანჩა), **ჩურუქ-ლუღ-ი** (ანჩა), **ბუზ-ლუღ-ი** (კარსნია).

ფონეტიკური გარდაქმნით ზოგიერთ ფუძესთან -ლუღ სუფიქსს უცვლია სახე და გვაქვს: **-ლუგ‖-ლუქ‖-ლიქ**:

ჩამ-ლუგ-ი (გევლი), **პანტა-ლუგ-ი** (არტანუჯი), **დონჯა-ლუგ-ი** (ერეგუნა), **მაივა-ლუგ-ებ-ი** (კორიდეთი).

უკანასკნელი ტოპონიმი ყურადღებას იქცევს იმით, რომ **-ლუგ** (<ლუღ) სუფიქსთან ერთად დაირთავს ქართულ **-ებ**'საც, ფაქტიურად სინონიმური მნიშვნელობის აფიქსს. **მაივალუღი** არის ადგილი, სადაც მრავალი ხილია (მეივაა), **მეივალუგები** - კიდევ ხილიანი ადგილებია. ხილიანი ადგილების (მაივალუგები) საწარმოებლად რატომღაც დიალექტმა ქართული -ებ მრ. სუფიქსი აირჩია.

დუნგა-ლუხ-ი (ჯმერკი).

თიქან-ლიქ (მარმაწმინდა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ფინდიქ-ლიქ** (კონტრომი. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **მეზერ-ლიქ**[1] (ენი რაბათი).

---

[1] საყურადღებოა, რომ **მეზერ-ლიქ-ი** ნიშნავს **სასაფლაოებს,** თუმცა ახლა აქ სასაფლაოები არ არის. ტოპონიმმა შემოინახა ხსოვნა აქ სასაფლაოების არსებობისა. ფაქტს ყურადღებას მივაქცევთ იმიტომ, რომ მიკროტოპონიმი **ენი რაბათში** დასტურდება, ლონგოთხევში, სადაც, ერთი გავრცელებული მოსაზრებით, მდებარეობდა ცნობილი შატბერდის მონასტერი.

„ხუთვერსიან რუკაზე" დატანილია: **Чифтликь** – ჩიფთლიკი (<*ჩიფთლიქი).

კარსნიაში ჩავიწერეთ ტოპონიმი **ისპანტიქი**. ჩანს, იგი მიღებულია **ისპანტ**-[ლ]**იქ**-ისაგან ლ-ს ჩავარდნით.

თუთ-ლუქ-ი (არნაული), **სოუთ-ლუქ-ი** (გულეშენი), **ჩამ-ლუქ** (სინკოთი. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **პანტა-ლუქ** (კონტრომი. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **პანტა-ლუქ** (ნაჭკორა), **ზეითუნ-ლუქ** (ნაჩვია<ნაჯვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან).

-ლუჲ ფონეტიკური სახესხვაობებით დაერთვის როგორც ქართულ, ისე თურქულ ფუძეებს:

ქართული: **ნარ**-ი, **პანტა**, **ბუზ**-ი, **იონჯა**, **თიქან**-ი (<თიკან-ი), **თუთა**. ქართული **პანტ** ძირი უნდა გამოიყოს ი[ს]-პანტ-იქ-ში.

თურქული: **ქულა**, **ჩურუქ**, **ჩამ**-ი, **მაივა** (<მეივა), **ჲუნგა**, **ფინდიქ**, **მეზერ**, **სოუთ**, **ზეითუნ**.

ჩანს, თურქული აფიქსით ნაწარმოებ გეოგრაფიულ სახელებშიც შენარჩუნებულია ტოპონიმთა წარმოების საერთოქართული წესი.

სუფიქსი -გილ: სუფიქსი **-გილ** საკმაოდ პროდუქტულია კლარჯეთის ტოპონიმიაში. მას იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც -**ეულ||-ოულ, -იენთ||-იეთ||-ეთ** მაწარმოებლებს. „-გილ სუფიქსით გაფორმებული სახელები ძირითადად ერთი წარმომავლობის ოჯახებით დასახლებული ტოპონიმებია და აღნიშნავს სოფლის უბნებს, სადაც, როგორც წესი, ამ გვარის ოჯახები ცხოვრობენ" ***[შავშეთი, 2011: 329. შდრ. ცეცხლაძე, 2004: 108]***:

ხოშათ-გილ-ი (ანჩა), **ფინთი-გილ-ი** (ანჩა), **პოსტას-გილ-ი** (სახრე), **ჩაუშ-გილ-ი** (სახრე), **გულ-აღა-გილ-ი** (სახრე), **აბისონ-გილ-ი** (სახრე), **მამის-გილ** (სახრე), **შათირ-გილ** (კლარჯეთი), **სალიხ-აღა-გილ** (კლარჯეთი), **ბაირამ-გილ-ი** (კლარჯეთის), **ხოჯა-გილ-ი** (მელო), **აჯი-გილ-**ი (<ჰაჯი-გილ-ი. ხმოვნისწინა პოზიციაში დაკარგულია ჰ. მელო), **მირზი-გილ-ი** (ხოდი), **კანჭი-გილ-ი** (ხოდი), **გუმიშ-გილ-ი** (ანჩა), **პინტი-გილ-ი** (ანჩა), **სოქათ-გილ-ი** (ანჩა), **ხანჭარ-გილ-ი** (ანჩა), **ქავაზ-გილ-ი** (ანჩა), **ალი-გილ-ი** (ანჩა), **ქადი-გილ** (ანჩა), **ლომათ-გილ** (ანჩა), **კოვალ-გილ-ი** (კონტრომი. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ჭავუშ-გილ-**ი (<*ჩავუშ-გილ-ი? ანჩა), **მაჰამედე-გილ** მაჰალე (ანჭკორა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ახშაბეთ-გილ** (ანჭკორა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **სალე-გილ-ი** მაჰალესი (ანჭკორა), **ისმე-გილ მაჰალესი** (ანჭკორა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ომა-გილ-მაჰალესი** (სახრე), **გულ-აღა-გილ** (სახრე), **ქოსე გილ-ი** (ანჭკორა), **მამის-გილი** (სახრე), **ჩაგუშ-გილ** (სახრე), **ჩავუშ-ალი-გილ** (სახრე), **ჰოსთახ-გილ** (სახრე), **ჩიჩი-გილ** (ბოსელთა).

ტოპონიმებში **მაჰამედე-გილ მაჰალე, სალე-გილ-ი მაჰალესი, ისმე-გილ მაჰალესი, ომა-გილ-მაჰალესი** ორმაგი წარმოების მსგავს მოვლენასთან გვაქვს საქმე: გილ ფაქტიურად იმასვე აღნიშნავს, რასაც მაჰალე, უბანი. შდრ. **მიქელეთი უბანი**.

-გილ სუფიქსი აღდგება ტოპონიმში **ჯორახ-ილ** (<ჯორახ-[გ]ილ. სინკოთი).

რამდენიმე გეოგრაფიულ სახელში გამოიყოფა **-გურ**(‖**-გულ**) სუფიქსი. ხომ არაა იგი – **გილ**'ის ფონეტიკური ვარიანტი? **ბუზნა-გურ** (ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ასა-გურ** (ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ოკრა-გურ** (სინკოთი), **მოტრო-გულ** (მამაწმინდა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან).

ბუნებრივია, რომ **-გილ** მაწარმოებლიანი ტოპონიმები უფრო მეთურქულე კლარჯეთშია გავრცელებული.

სხვა სუფიქსებით ნაწარმოები ტოპონიმები. კლარჯეთის ტოპონიმიაში დასტურდება იშვიათი წარმოების გეოგრაფიული სახელები, მხედველობაში გვაქვს შემდეგი:

გულე-შენ-ი (არტანუჯი) – შესაძლებელია გამოიყოს -შენ ელემენტი.

რამდენიმე ტოპონიმში გამოიყოფა **-ზორ** სუფიქსი: **პანკი-ზორ-ი** (ხოდი), **თხილა-ზორ-ი** (ხოდი. „ხუთვერსიან რუკაზე" დატანილია **თხილაზურ-ი**), **ფალო-ზორ-ი** (ენი რაბათი);

ჩამოთვლილს დაემატება „ხუთვერსიანი რუკიდან: **Тобзорь** - ტობ-ზორ-ი (ართვინი) და **Хедзор** - ხეძორი (ართვინი).

ზორ‖ძორ ერთი აფიქსის ფონეტიკური სახესხვაობებია.

ძორ‖ზორ სომხური სუფიქსი ჩანს. სომხური კვალი ჭოროხის ხეობაში მოულოდნელი არ უნდა იყოს.

ჩერმი-ჩი (>**ჩერმი-ჯი**) – სუფიქსი **-ჯი** თურქულში ხელობის სახელებს აწარმოებს (ქართული მე-ე კონფიქსის ბადალია), იშვიათად ტოპონიმებშიც გვხვდება.

უცხოურფუძიანი კომპოზიტები კლარჯეთის ტოპონიმიაში. კლარჯეთის ტოპონიმიაში გვხვდება თურქული თუ თურქულის გზით შემოსული ფუძეებით თხზული კომპოზიტები, რაც ბუნებრივია, არაა მოულოდნელი.

რამდენიმე ტოპონიმი ქართულ-თურქული ფუძეებისაგან შედგება, გვაქვს ე.წ. ჰიბრიდული ტოპონიმები: **კაპანუმბაში**[1] (გულეშე-

---

[1] **კაპანი** ცნობილი ფუძეა ქართულში ***[იხ. ცინცაძე, ფალავა, 1998: 105-106].*** ძველ ქართულში იგი აღნიშნავს „ვიწრო ადგილს ან გზას" ***[აბულაძე, 1973]:*** ვალნ იგი უვალთა ადგილთა და უკაცურთა და ძნელთა, ღადოთა და კაპან-კაპანთა ***[მამ. ცხ., 175 v];*** მირბოდა კაპნად და უჩინო იქმნა ***[ATH, 11,143R. ვიმოწმებთ, ილ. აბულაძე 1973-ის***

ნი. შდრ. კაპნითავი – აჭარა), **დიდბაირაღლარი** (ნაჯვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **აჭიდიბი** (<*სოჭიდიბი. ხატილა), **სიჩდიბი** (<სოჭდიბი. მელო. შდრ. სოჭიძირი), **დიდხანე** (ანჭკორა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **მამასინ დერესი**[1] (ენი რაბათი), **კოლასირთის** (<*კოლა[ს]სირთი. ხატილა), **ნაპუზარბოღა** (<ნაფუძარბოღა. ანჩა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან).

სხვა კომპოზიტებში თურქული ფუძეებია გაერთიანებული: **დუდუქგოლი** (კარსნია), **ჰაჯათნამა** (სამწყალი), **გულდიბი‖გდოლდიბი** (მელო. ამოსავალ ფორმად გდოლდიბი უნდა მივიჩნიოთ. შდრ. ტბისძირი), **სულუქგოლი** (კარსნია) **ერმანიდერი** (<*ორმანიდერი(?), თუმცა შესაძლებელია **ერმანიდერი** (<ერმენიდერი) იყოს, სომხის ადგილი. კარსნია), **ბუდუქდუზ** (კარსნია. შდრ. **დიდველი/დიდველა**), **დალაუსჩამი** (დაილა უჩჩამი (?), ართვინის სამხრეთითააო, ამბობს ნ. სოლნიშკინი. იხ. სოლნ. 12), **ჯეჰენნემ დერესი** (არტანუჯს ქვემოთ. სოლნიშკინი ასახელებს **ჯიჰანნემ-დერესი**. სოლნ. 24. ამოსავალია

მიხედვით]. **კაპანი** დასტურდება „რუსუდანიანში"; ტექტზე დართულ ლექსიკონში იგი ასეა განმარტებული: ვიწრო გასავალი კლდეებიან ადგილებში: კლდე და კაპანი ადგილი იყო (203,28). იგივე ლექსიკური ერთეული გვხვდება „ვეფხისტყაოსანსა" და არჩილის თხზულებებში: მინდორი, კლდე, კაპანია ***[სიმფ., 1956: 157];*** ზოგჯერ უნდა წასასვლელად, ვით კაპანმა კაცი აბას ***[არჩ., 1989: 333].*** საბა **კაპანს** განმარტავს, როგორც ქვა, ღოჯი ***[ორბელიანი, 1949].*** **კაპანი** დაუცავს სამხრულ კილოებს მნიშვნელობით: **კლდოვანი, დამრეცი, ქვიანი** ადგილი ***[ნიჟარაძე, 1971; ფუტკარაძე, 1993].*** **კაპანი** უმეტესად აღმართს აღნიშნავს. ეს მნიშვნელობა კარგად ჩანს შემდეგ კონტექსტში: ვაკე თუა ძირებზე მივაყრით, **კაპანი** თუა არ უნდა ***[ფუტკარაძე, 1993: 365].*** აჭარაში დასტურდება **კაპან** ფუძიანი რამდენიმე ტოპონიმი: კაპნითავი, **კაპანდიბი‖კაპანდიდი**. მ. ქამადაძე ზემოაჭარაში ადასტურებს: **კაპნიძირი, კაპნიღელე, კაპანათი** ***[ქამადაძე, 1992: 79,89,105].*** ალ. ღლონტი მესხურში **კაპანს** განმარტავს როგორც „კლდოვან-ღორღიან ნიადაგს, ქარაფს, კლდიან გზას ***[ღლონტი, 1984].*** **კაპანი** – მთის კლდიანი ფერდის ფხა ***[ქეგლ].*** ჩვენი აზრით, **კაპნის** მნიშვნელობა კარგად დაუცავს სამხრულ კილოებს: **კლდოვანი, დამრეცი** ადგილი... ასეთ ადგილას გზა იქნება თუ ყანა, ეს უკვე სხვა მახასიათებელია. იმავე მნიშვნელობას აღნიშნავდა **კაპანი** ძველსა და საშუალ ქართულშიც, რის დასტურადაც ზემომოყვანილი მასალებიც გამოდგება.

[1]შეიძლება ვიფიქროთ, რომ **მამასინ დერესი** ქართული **მამათხევის** თარგმანია. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ვარაუდით აწინდელი **ენი რაბათი** ძველი **შატბერდია**, **მამათხევის** აქ არსებობა მნიშვნელოვანი ფაქტია.

ჯეჰენნემდერესი - ჯოჯოხეთის ხევი), **ბალყადა** (ენირაბათი), **დათიბენდი** (ორთული), **ყავახლოდუზი** (არტანუჯი, გულეშენი), **თაშლიჰოზან** (<*ტაშლიოზან. სინკოთი. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **დერეთარლა** (გულეშენი), **ბაშქოდ** (სინკოთი), **ბაირთარლა** (გულეშენი), **ჩანდიბი** (<*ჩამდიბი(?) – ნაძვიძირი. გურბინი), **ადაგული** (თ. ართვ.), **დობრიდანჯო‖დობრიანჯო** (მარადიდი), **კედიხანე** (სხალთეთრი. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **აჯიელმა** (ანჭკორა), **დუზდერი‖დუზმაჰალე** (ქლასკური), **ორთა მაჰალე** (ართვინის უბანი. ნ. სოლნიშკინი იწერს ორთამეილე. იხ. სოლნ. 7. ამოსავალია **ორთამაჰალე**. შდრ. შუაუბანი, შუბანი), **დერე მეილე** (<*დერე მაჰალე. ართვინის უბანი, ხეობა ართვინთან ახლოს. სოლნ. 8), **ჩარში მეილე** (<*ჩარში მაჰალე (სოლნ. 7. ართვინის უბანი), **სიხმაჰალე** (სახრე), **აშაღი მაჰალე** (ნაჯვია), **გობექლი მაჰალე** (ნაჯვია), **იუქარი მაჰალე** (ნაჯვია), **დედემაღაგილი** (ბოსელთა), **ბახჩელიევლარი** (კარსნია), **ბაღმეზალლუღი** (ანჩა).

უმეტესად მეთურქულე კლარჯეთში დასტურდება ასეთი გეოგრაფიული სახელები:

გოლხანა (ირსა), **თაშდიბი** (<*ტაშდიბი. ხატილა. შდრ. ქვისძირი), **ეგრიტაში** (ხოდი), **დერებაღ** (ნაჯვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ჰარმანბაში** (ნაჯვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ფაშა პუნღარი** (<*ფაშა ფუნღარი. სინკოთი), **იმრეგალ** (<*იმრეგოლ. ნაჯვია), **ყაფითარლა** (ხოდი), **ტარიბოღაზი** (ანჩა), **თექმეზერი** (ანჩა), **ავლბაბარ** (ანჩა. შდრ. ავლაბარი), **ტაშინარდი** (კარსნია), **შაშრეკალა** (<*შაშრეყალა. ნაჯვია, მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ალატურან‖ალათურან** (ნაჯვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან).

ადგილის სახელებად დასტურდება **-ოღლუ**'თი გაფორმებული გვარები: **დოლიშოღლუ** (ხოდი), **ბადოხლი** (<*ბადოღლი. ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან). **თამაროღლუ** (სინკოთი შდრ. თამარაშვილი), **ჭანოღლუ** (შდრ. ჭანიძე‖ჭანიშვილი), **ათანოღლი** (ხატილა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ათანოღლი მაჰალე** (ქლასკური), **შეიხოღლი** (გურბინი). ანალოგიური ტოპონიმები გვხვდება „ხუთვერსიან რუკაზე": **Мустафа-оглы** - მუსტაფა-ოღლი (ართვინი), **Навдар-оглы** - ნავდარ-ოღლი (ართვინი), **Сахмар-оглы** - სახმარ-ოღლი (ართვინი).

უმეტეს შემთხვევაში ტოპონიმადქცეული გვარ-სახელები მრავლობითის (-ლარ'სუფიქსიანი) ფორმითაა წარმოდგენილი. ასეთი გეოგრაფიული სახელები გვაგონებს -ეთ (დავითეთი, ძნელიეთი, კახიეთი), -ძე (მაჩხატიძე, დევაძე) და -შვილ'ით (ხაბელაშვილები, სტეფანაშვილები) გაფორმებულ გეოგრაფიულ სახელებს: **შათირო-**

ღულლარი (ირსა. შდრ. შათირიშვილები, შათირეთი), **შეხოღულლარი** (ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ლომანოღულლარი** (ირსა. მემედ ალიქესკინის მასალებიდან), **კაგოღულლარი** (ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **კადიოღულლარი** (<*ყადიოღულლარი. ირსა), **ერგანოღულლარი** (<*ერქანოღულლარი. ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **შიხმანოღულლარი** (ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **მოლლაოღულლარი** (ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **იუსუფოღულლარ** (ნაჯვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ჩავაშოღულლარ** (ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ხაპიძოღულლარი** (<*ხაფიზოღულლარი. ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან). ამავე რიგში უნდა გაერთიანდეს ტოპონიმი **დელიჩოფულლარი** (ირსა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან).

მსგავსი გეოგრაფიული სახელები უმეტესად დასტურდება ირსასა და ნაჯვიაში. ისინი მიკროტოპონიმებია და აღნიშნავენ დიდი ოჯახის თუ სახლეულის საცხოვრებელ ადგილს (შდრ. -ეთ სუფიქსიანი გეოგრაფიული სახელები ტბეთის ეპარქიაში „ტბეთის სულთა მატიანის" მიხედვით).

ტოპონიმ სინტაგმებში ბევრია თურქული გეოგრაფიული სახელები. გაირჩევა ორი შემთხვევა: ა. სინტაგმის ერთი წევრი ქართულია, მეორე – თურქული, გვაქვს ე.წ. ჰიბრიდული ტოპონიმები, ბ. სინტაგმის ორივე წევრი თურქულია.

ა. **ნაკერავ დერე** (<*ნაქერავ დერე. ხატილა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **კონტოხ მაჰალე** (<*კორტოხ მაჰალე. შდრ. კორტოხი - სოფ. ზემო აჭარაში: კორტ-ოხ - ძველი წარმოების გეოგრაფიული სახელი ჩანს), **ხაბაზი მაჰალე** (დევსქელი), **ჩიფთე ნალია** (წყვილი ნალია. ჩხალეთი), **დედე ყანა** (ჩხალეთი), **პატარა ხანე** (ანჭკორი. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **დიდ ყალა** (ჯმერკი), **ნახრაკინ დერესი**[1] (შაინ ახო), **სარი პანტა** (კარსნია), **ქომოთა მაჰალე** (ავანა), **შუათანა მაჰალე** (ავანა), **ზომოთა მაჰალე** (ავანა), **მელო დერესი** (ხატილა), **ნაკორავ დერესი** (<*ნაყორავ დერესი. ხატილა), **ქუჭუქ პათნარ** (<*ქუჩუქ პანტნარ. ანჭკორა), **ბუდუქ პათნარ** (<*ბუდუქ პანტნარ. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **კერკეტა დერესი** (ხატილა), **ჭივლანი მაჰალე**, **პაკუნოღლი ვენახი, ნაშრბინ დერესი** (<*ნაშვაბინ დერესი. შაინ ახო), **დედამიან დერე** (შაინ ახო), **საწუთხე დერესი** (შაინ ახო), **სადათვია დერესი** (შაინ ახო), **ხარი ჲათაღი** (კორიდეთი), **წისქვი-**

[1] **ნახრაკინ** - ქართული ფუძეა – ნახრაკ' თურქული აფიქსით გაფორმებული.

ლი თარლა (სინკოთი), **ბასილ დერესი** (ხატილა), **გადატეხილი დერი, თელევან მაჰალე** (ავანა), **ჯინ ყადა** (ხატილა), **პანთანინ დიბი** (<*პანტანინ დიბი (ანჭკორი).

ამავე რიგში შევიტანეთ: **ქუჩუქ ნაშოფწნაშოვ** (ჰეზორი), **ჯოგლა დერე** (ხატილა), **ჩიხანუნ დერე** (შდრ. **ჩიხის ხევი** შავშეთში), **მაღარა ბოღაზი** (შაინ ახო. შდრ. მაღაროსკარი).

ბ. **ჩაილი მაჰალე** (ავანა), **დუზბაში მაჰალე** (ავანა), **ოთურ აჯადი** (კლარჯეთი), **ქოქსალ ბოზქურეთ**[1] (კლარჯეთი), **დუზ ბაღლარი** (ორთული), **ყისირი დათაღი** (გურბინი), **დუზ მეშე** (გულეშენი), **ფირინჩი თარლა** (გულეშენი), **მეიდან თარლა** (გულეშენი), **ჯამი მაჰალე** (ხევა), **გუნეი ორმანე** (ხევა), **დაკობინ ბაში** (შაინ ახო), **დეირმან ბაში** (მელო. შდრ, წისქვილის თავი), **მაყასლი ტაში** (ხოდი), **ბალლი ყადა** (ხოდი), **ხაშუთ დაილა** (ხოდი), **ბუდუქ ჩაირი** (ანჩა), **ქილისანემ სირთი** (ანჩა), **არქიმ მაჰალე** (ბოსელთა), **ბიდონ ოღულლარი** (სინკოთი), **გენჯონუნ თარლასი** (ანჭკორი), **შაჰინ ქადა** (ანჭკორი), **სულუქ გოლი** (სინკოთი), **ბუიქ ბაღ** (<*ბუდუქ ბაღ. სინკოთი), **ქუჩუქ თეფე** (მამაწმინდა), **ქიზილჯიქლი ბაღ** (სინკოთი), **დეღირმენ ქაფისი** (ნაჯვია. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **დერე თარლა** (ნაჯვია), **თოსუნუნ ჯაირი** (ანჭკორა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ბუდუქ თეფე** (ანჭკორა), **სირთ მაჰალე** (სახრე), **იქი თაშ** (ანჭკორა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **აშაღი ბაღი** (ანჭკორა), **დუკარი მაჰალე** (ანჭკორა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ორთა ბაღ** (ანჭკორა), **ბუიქ დერე** (ანჩა. მემედ ალი ქესკინის მასალებიდან), **ფინდიქლი დერე** (ხატილა), **ქანლი დერე** (ხატილა), **მაშხორად დერესი** (ხატილა), **ქიშლა დერესი** (<*ყიშლა დერესი. ხატილა), **ჯაირლიქ დერესი** (ხატილა), **სახან დერე** (ხატილა), **ქურუ დერე** (ხატილა. შდრ. მშრალი ხევი), **ბაჯუხუ დერე** (ანჩა), **ბუდუქ დერე** (ხატილა), **ქუჩუქ სირთი** (ჰეზორი), **სუდუმ ბოღოზუ** (ჰეზორი. შდრ. წყლის ყელი), **ჯენემ დერე** (ჩხალეთი. შდრ. ჯეჰენემ დერესი - არტანუჯი), **აჯი გოლი, ყაჯი გოლი, კერსენ თეფე** (ხატილა), **ქილისე თეფე** (ისკები), **ბალლი ყადა** (ქლასკური), **ორთა მეჰელე** (ავანა), **ბაშ ქოდ**[2], **ოქუზ დათაღი** (გურბინი. შდრ. ხარი დათაღი), **დეშილ ყადა** (კარჩხალა), **უზუნ ჩაირი** (არნაული), **ჭაქირ ჩაირლარი** (კონ-

[1] **ბოზქურ-ეთ**'ში -ეთ ქართული მაწარმოებელია.

[2] ჩვენი დიდვანები ბათუმიდამ მობძანდენ. აქ ვინმე არ ყოფილა. ქართულათ თავსოფელი დუურქმიან - აგვიხსნა ინფორმატორმა - ავტ.).

ტრომი), **ჯამე მაჰალესი** (გურბინი), **ქილისა ბოჲნი** (ჯმერკი), **ქილისე ბოღაზი** (ჯმერკი), **ქოლბაში მაჰალე** (სახრე), **ბენდი მაჰალე** (გურბინი), **კუდრეთ ყალა** (კარჩხალა), **კურთ კალე** (კარჩხალა), **ჯინდი ჩამი** (გოროშეთი).

როგორც ვხედავთ, თურქული სინტაგმა კლარჯეთის ტოპონიმიაში მრავალია. ყველა მათგანი ახალი წარმოებისაა: ზოგი მათგანი ქართულის პირდაპირი თარგმანია, ზოგიც ანალოგიითაა შექმნილი. ყველა შემთხვევაში „ქართული კვალი" კლარჯეთის თურქულ ტოპონიმიაში ხელშესახებია.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

აბულაძე, 1973: – აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი.

არჩ., 1989: – არჩილი, ქართული მწერლობა,VI, თბილისი.

ინგოროყვა, 1954: – კეკელიძე კ., -ეთ სუფიქსიანი კრებითი სახელები ქართლში. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბილისი.

კეკელიძე, 1941: – კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი.

მერჩულე, 1981: – მერჩულე გ., გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, ქართული პროზა, I, თბილისი.

მამ. ცხ., 1975: – მამათა ცხოვრებანი, ბრიტანეთის მუზეუმის დდ-1128 (XI ს.) ხელნაწერის მიხედვით გამოსცა ვ. იმნაიშვილმა, თბილისი.

ორბელიანი, 1949 – სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა ქართული, თბილისი.

პაგირევი, 1913 – Пагиревъ Д. Д., Алфавитный указатель к пятиверстной карте Кавказскаго края, издания Кавказскаго Военно-типографическаго Отдела... Тифлись.

სიმფ., 1956: – „ვეფხისტყაოსნის" სიმფონია, შედგენილი აკაკი შანიძის ხელმძღვანელობით, მისივე წინასიტყვაობითა და გამოკვლევით (თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 3), თბილისი.

ფუტკარაძე, 1993 – შუშანა ფუტკარაძე, ჩვენებურების ქართული, ბათუმი.

ქამადაძე, 1992 – მიხეილ ქამადაძე, ზემო აჭარის ტოპონიმია. ადდლ, VIII, თბილისი.

ქ.ცხ. 1955: – ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბილისი.

ღლონტი, 1984 – ალ. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბილისი.

შავშეთი, 2011: – ფაღავა მ., შიოშვილი თ., მამულაძე შ., ცინცაძე მ., ჩოხარაძე მ., შაშიკაძე ზ., ცეცხლაძე ნ., ფუტკარაძე თ., ბარამიძე მ., კარალიძე ჯ., ჩოხარაძე ვ., შავშეთი, თბილისი.

ცეცხლაძე, 2004: – ნუგზარ ცეცხლაძე, ძიებანი ჭოროხის აუზის ტოპონიმიიდან, ბათუმი.

ცინცაძე, ფაღავა, 1998: – მერი ცინცაძე, მამია ფაღავა, სამხრული დიალექტები და ქართული სამწერლობო ენა (V-XVIII სს), ბათუმი.

ჯორბენაძე, 1989: – ჯორბენაძე ბ., ქართული დიალექტოლოგია, I, თბილისი.

MamiaPaghava
(Batumi, Georgia)

Turkish Layer in the Toponymy of Klarjeti

Summary

A Turkish layer can be distinguished within the toponymy of Klarjeti – relatively new, quantitatively small and etymologically transparent.

According to derivation the following can be singled out:

a. Names without affixes: *usot, chermuq, modul*…

b. Names derived with suffixes:*zaqurlar, narlugh, buznagil, guleshen, chermiji*…

c. Composites with foreign stem: *dikhane, duduqgili, deremeile, chiptenalia*…

The Turkish layer in the toponymy of Klarjeti is an important source in studying the naming principles.

ელზა ფუტკარაძე
(ბათუმი, საქართველო)

ქართული ენა ტაო-კლარჯელთა ცნობიერებაში

როგორც ცნობილია, ისტორიულად ქართული ენა ვრცელ ტერიტორიაზე იყო გავრცელებული. საქართველომ დაკარგა ძირძველი ქართული ტერიტორია – ტაო-კლარჯეთი. შესაბამისად, ენის გავრცელების საზღვრებიც შემცირდა. სამწუხაროდ, ტაო-კლარჯეთის ტერიტორიაზე ქართული ენა ერთნაირად არაა შემონახული. არაერთ რეგიონში საერთოდ დაიკარგა ის. ქართული ისმის იმერხევში, ზედა მაჭახელში, ლივანაში, ტაოს ზოგიერთ სოფელში.

საინტერესო და აქტუალურია აღნიშნულ ტერიტორიაზე მცხოვრები ქართველების ენისადმი დამოკიდებულების საკითხზე თვალის გადევნება. თურქეთის ქართველობაში ეროვნული იდენტობის ყველაზე მძლავრი ბერკეტი, მყარი ნიშანი აღმოჩნდა ენა. განსაკუთრებით საყურადღებო და შეიძლება ითქვას იმედის მომცემია ის, რომ ქართული ენა ისტორიულ ტაო-კლარჯეთში მცხოვრებ ქართველთა ცნობიერებაში არის ეროვნული კუთვნილების გამომხატველი არსებითი ნიშანი, მათი იდენტობის განმსაზღვრელი. ისინი ქართველად, „გურჯად“ არ თვლიან იმას, ვინც დაივიწყა ქართული ენა: „ვინცხამ რომ გურჯიჯა არ იცის, იმა ქართუელ კაცათ არ ვთვლით. ქართუელმა მისი ანა დილინა იცოდეს“ ***[ფუტკარაძე, 1993: 155]***. „ვისაც ქართული დავიწყნია, გურჯს არ ვეტყვით, იმიტომ რომ გურჯიჯას არ ლაპარიკობენო, პაწასაც ვბღეზდებით: ჩვენ რომ ვიცით, იმათ რატომ დეივიწყეს, – ვიტყვით ერთმანეთში“ ***[ჩოხარაძე, 2015: 146]***. „ღმერთმა ენა მოგცა, შენი დილი, ის დიგივიწყნია, რაფერი საქმეა, ანადილი დიგივიწყნია, რამე აღარ ხარ, რაფერი კაცი ხარ, გამოცლილხარ, ქართუელი აღარ დარჩენილხარ“ ***[ფუტკარაძე, 2013: 51]***.

ზოგჯერ კი, ჩვენებურთა შეფასებები ენის დამკარგველთა მიმართ საკმაოდ კრიტიკული და მძიმე, დამცინავ-გამანადგურებელია. დაბეჯითებით თქვა ერთმა იმერხეველმა: „ღმერთმა ინსანათ გაგაჩინა დუნიაზე, ლაპარიკობა მოგცა, ყაბული გიგიხადა ლაპარიკობა, ჰამა ვეღარ გიგიფერებია, დიგივიწყნია გურჯიჯა ლაპარიკობა, ჰაივანი ხომ არ ხარ ჰა, ჰაივანნა დეედარო ენა დაკარქო... ვბღეზდები ენა რომ დაკარქეს, ფუტი ამდის ყაფაში, ძალვან ვბღეზდები, ჰამა რანა ქნა“ ***[ფუტკარაძე, 2013: 23]***. ასეა, ქართული, მშობლიური ენის დავიწყებას, ქართულის არ ცოდნას მხოლოდ ქართველობის დაკარგვად როდი მიიჩნევენ, უფრო მეტი, ადამიანობის დაკარგვის ტოლფასადაც ჩაუთვლიათ ზოგიერთებს.

სამართლიანადაც, ქართველობის განმსაზღვრელი თურქეთის საქართველოში ქართული ენაა. მათთვის ქართველობა უმნიშვნელოვანესი ღირებულება, განსაკუთრებული ღირსება, დიდი ფასეულობა, პატივისცემა და გამორჩეულობაა. ამას უმეტესობა ღიად და ხაზგასმით, მოწიწება-მოკრძალებით მიანიშნებს; მათ ეამაყებათ თავიანთი ქართველობა, თავმომწონეობაა გურჯობა და ამიტომ არც გასაკვირია, რომ ენადავიწყებულ, ქართულის უცოდინარ პიროვნებას „გარცხილ“, „გადაბრუნებულ“, „გამოცლილ“ ან „გადათურქებულ“ ადამიანად მოიხსენიებენ ხოლმე. მიაჩნიათ, რომ ქართველი თუ ხარ, „გურჯიჯა უნდა იცოდე. გურჯიჯა აღარ ილაპარიკა, გამეღცვალა კაცი... არ დაივიწყონ ქართული ენა, მთლად არ გადაბრუნდნენ თურქულზე“ ***[ფალავა, 2013: 140]***. „გენჯებმა დეღვიწყეს, გადაბრუნდენ“ ***[ფალავა, 2013: 137]***. „ანა დილი დიგივიწყნია, რამე აღარ ხარ, გამოცლილხარ“ ***[ფუტკარაძე, 2014: 51]***. ან კიდევ: „გადარცხილი ქართველი, იცის ქართველია, მაგრამ ენა არ იცის. თუ ამბობს არ ვარ ქართველიო (ისე ქართველია), ვიტყვით გადათურქებულია ***[ფუტკარაძე, 2015: 127]***.

მართალია, ეამაყებათ ქართველობა, თავმომწონეობენ ქართული ფესვებით, ქართული ჯიშით, მაგრამ სამწუხარო რეალობასაც კარგად აფასებენ – ენა თანდათან იკარგება, მოხუცებშია შემორჩენილი, შთამომავლობაში ნაკლებად ისმის, ან საერთოდ აღარ იციან. წუხან, რომ გარემო ფაქტორები, ზოგჯერ ახალგაზრდების მხრიდან უინტერესობა, ან ნაკლები ინტერესი ავიწყებს ენას. უფროსი თაობა მწვავედ, მტკივნეულად განიცდის ქართული ენის მინავლების, დავიწყების პროცესს და მათი საუბრიდან ისმის ეს გულისამოყოლებითი, დარდამოხვრითი წუხილი, რომ „აღარ რჩება ენა“, ამიტომაა, რომ „გულის კაკალი“ ტკივათ: „ჩუენი ენა იკარქვის და ამაზე ფენა შეწუხვილი ვართ, გულის კაკალი ქვტკივა“ ***[ფუტკარაძე, 1993: 316]***. ასე ხატოვნად ჯერ კიდევ იმ ენით ოხრავს ჩვენებური, რომლის დაკარგვასაც მწვავედ განიცდიან: „ქართული ლაპარიკი აბლი დარჩაო, დიდრუანი ლაპარიკობენ, წურილნი-წურილნი აღარ ლაპარიკობენ. ქობაკი სულ გურჯი ყოფილა“ – ოხრავს ელიასხეველი ქართველი ***[ფალავა, 2013: 279]***.

სავალალოა, მაგრამ რეალობაა – „გურჯი ყოფილა“, „აღარ რჩება ენა“. ბუნებრივია, რომ ეს შემთხვევით ნათქვამი ლიტონი სიტყვები არაა. ამ სიტყვებს მიღმა ტკივილია, წუხილია, რომელიც შეიძლება მათივე სიტყვებით ფორმულირდეს და განზოგადდეს – „ენა იკარქვის“. „ენა იკარქვის“, – ის ხომ მოშორებულია მასაზრდოებელ წყაროს, გაღმა დარჩენილი ქართველები კი დაშორებული არიან თავიანთ ფესვებს, გასხვისებულ, მიტაცებულ ქართულსავე მიწაზე სხვაგვარად, უფესვებოდ გადანერგილნი აღმოჩნდნენ ისტორიული რეალობის გამო.

ჩვენებურთა ნათქვამი განმსჭვალულია გულისტკივილით, მაგრამ მათი მხრიდან ისმის საყვედური, სამდურავი მათ მიმართ, ვისაც ნაკლებად ტკივა, ან არ ტკივა გული ენის გამო და ენა დაუკარგავთ. „ანა დილი არნა დეივიწყო“ – ეს მათი კატეგორიული ნათქვამი არის სურვილიც, თხოვნაც, მოთხოვნაც, ერთგვარი მოწოდებაც. მეტნაკლებად თავადაც ეძებენ გამოსავალს, რომ როგორმე შეძლონ ენის შენარჩუნება. მათი საუბრიდან ნათლად ჩანს, რომ არის ცდა, გამოსავლის ძიება ენის შესანარჩუნებლად; შეძლებისდაგვარად ერთგვარ ღონისძიებებსაც მიმართავენ ამ მიზნით. კერძოდ, ერთ-ერთ აუცილებელ პირობად მიაჩნიათ, რომ შთამომავლობამ ენა არ დაკარგოს და ცდილობენ, შვილებს, შვილიშვილებს ასწავლონ: „გურჯიჯაჰაც არ ვივიწყებთ. პაწაწა ბაღვებ ვასწავლით გურჯიჯასა“ ***[ფუტკარაძე, 1993: 55]***. „ჩემ თორუნებ ვასწავლე გურჯიჯა, იციან, ლაპარიკობენ, ამი ბარობაი გახარებული ვარ, ჰამა ყველა არ ასწავლის. მე ვუთხარი ქი თორუნებს, ჩვენი ნენიების, ჩვენი დედეების ენანა იცოდეთ, ქი ისწავლეს და რაზ ვარ“ ***[ფუტკარაძე, 2013: 62]***. არ მოსწონთ და ცუდ ტონად თვლიან, რომ შთამომავლობას ენას არ ასწავლიან: „ცუდია, რომ თორუნებს არ დააწავლეს თავისი ალამობა“ ***[ფალავა, 2013: 168]***. „ზოგი არ დამწონდებიან ბევრად, ენა არ დაასწავლეს, ჯავრი არ აქვან, გონჯი საქმეა, ჰამა რანა ქნა“ ***[ფუტკარაძე, 2014: 53]***.

მეორეც, ცდილობენ არ აირიონ სხვა ეროვნების ხალხში. ამიტომაცაა, რომ ხანდაზმულებს სოფლად დარჩენა ურჩევნიათ: „ჩუენ ენამ არ გამეიცვალოს, არ დაგვავიწყდეს, სხუა ხალხსა, ქართუელის გარდა არ ვუშვებთ ჩუენ სოფლებში. არ ვუშვებთ ქი, სისხლმა არ გამეიცუალოს, ენამ არ გამეიცუალოს“ ***[ფუტკარაძე, 1993: 155]***. „მოხუცი ქალები... არ მიყვებიან ქალაქში შვილებს, ვერ ეგუებიან ქალაქს და უცხო ხალხს. მშობლიურ სოფელში ურჩევნიათ, იმიტომ რომ ქომოთეფში არ არი კაი, იქ არ არი ქართული , იქ არ იციან ქართული, არ დუუწავლიან“ ***[ფალავა, 2013: 85]***.

ამასთანავე, ცდილობენ ქართველზე იქორწინონ, რათა შეძლონ ქართული ოჯახისა და ქართული ენის შენარჩუნება. ესეც ერთ-ერთი გამოსავალია მათთვის: „დაქორწინებიხან გურჯინა ითხუო და ლაპარიკი არ გედეერევა, ოჯაღი გურჯი დარჩება. დედაც გურჯი მყავდენ, მამაც, იმითვინ ვიცი გურჯიჯე“ ***[ფუტკარაძე, 1993: 178]***; „გიმიხარდება გელინებ ქართველ რომ მეიყვანებენ, ოჯახობა ქართული იქნება, გურჯიჯე არ გედეერევა, არ გადავსხვაფერდებით“ ***[ფუტკარაძე, 2014: 52]***.

ერთი საინტერესო დეტალიც ჩვენებურთა ცნობიერებიდან. ისინი არ ერიდებიან და დასცინიან მათ, ვინც ქართველია და ქართული არ იცის. თითქოს ამით ერთგვარ პროტესტსაც გამოხატავენ ენადავიწყებულთა მიმართ. „ჩვენ შემევნახეთ ენა, მათ რატომ ვერ

დაიცვეს ენა“ – ისმის საყვედური. განსაკუთრებით არ ინდობენ შავშეთის მცხოვრებლებს და განსაკუთრებული საყვედური მათ მიმართ ისმის: „შავშეთლებსა გურჯიჯა ბევრსა აღარ ახსოვან. შავშეთლები არ მიყუარან, ენა დაკარქეს, თურქჩა ლაპარიკი აქუან მარტო, შიან-გარეთ“ ***[ფუტკარაძე, 1993: 81]***. „იმერხევლები შავშებს, ვინც ქართული არ იციან, გძელჩოხიან ვუძახით, ისინი ჩვენ ფიხ გვიზახიან (სობას ზედან დემირი რომაა, იმა ფიხ ეტყვიან, იმას გვიძახიან)... ბურსას ვინც გურჯი არ იცის, იმ გურჯებს კუდიანებს ვეტყვით“ ***[ფალავა, 2013: 168]***. აი, ასე დასცინიან ერთმანეთს და ასეთი ერთგვარი ჯიბრია მათ შორის.

ზოგჯერ ხდება ისე, რომ დაცინვა-ჯიბრი ჩხუბში გადაიზრდება ხოლმე. ერთი ეპიზოდი მათი ყოველდღიური ყოფითი ცხოვრებიდან: „ტაოში ხევაიას (ასევე ქობაიას, ბალხის) გურჯებს პარხლელებთან ჯიბრი აქვთ. ხანდახან, მეტადრე ქორწილებში მუშტიკრივზე გადადიან. „დავტყეპეთ და მოვედითო“, – ჩვენი თანდასწრებით წაიტრაბახა ერთი ასეთი ქორწილიდან სოფელში მობრუნებულმა თვალჩალურჯებულმა მევლუდამ. მერე ქობაიაშიც გაიხსენა ეს ამბავი, როცა იქაურ მასპინძლებზე გვითხრა, – „ესენიც დასტყეპდნენ პარხლელთაო“. რას ერჩითო, რომ ვკითხეთ, – „აბა, რატომ დაივიწყეს ქართული ენაო“ – ერთ-ერთ მიზეზად ეს დასახელდა“ ***[ჩოხარაძე, 2015: 146]***.

როგორც აღვნიშნეთ, განსაკუთრებული სამდურავი ისმის შავშეთში მცხოვრები ქართველების მისამართით ენის დავიწყების გამო. როგორც მოგზაურთა აღწერებიდანაა ცნობილი, იქ გაცილებით ადრე დაიკარგა ქართული. ზ.ჭიჭინაძე გვაცნობს ერთი შავშელის მონათხრობს: „შავშეთში ამ ორმოცი წლის წინათ ყველა მოხუცმა ქალმა და კაცმა იცოდა ქართული ლაპარაკი. ამის შემდეგ აქ ხმები მოჰფინეს, რომ გურჯიჯას ენაზე ლაპარაკს თავი გაანებეთ, თორემ დღეს თუ ხვალ რუსი მოვა აქ, ტბეთს აიღებს და მაშინ, ვინც ქართულად იტყვის რაიმეს, იმას უეჭველად გააქრისტიანებენ. შავშელთ დიდად ეშინოდათ ამისი და ამიტომ ყოველი შავშელი თავის შვილს მხოლოდ მაჰმადიანურს ლაპარაკს და წერა-კითხვას ასწავლიდა. ასე და ამრიგად, შავშეთში ქართული ენის ძირიანად ამოვარდნის დრო 1840 წლიდან იწყება ***[ჭიჭინაძე, 1915: 30]***.

აღნიშნულმა ისტორიულმა რეალობამ ადრევე დაავიწყა შავშელებს ქართული. აი, რას ყვებიან დღეს შავშეთლების მიმართ: „იქ შავშეთი არია, ესენიც გურჯები ყოფილან წინდაწინ. ქართული დავიწყნიათ, თურქულაჲ ლაპარიკობენ, აღარ უყაბულებიან ქართველობა“ ***[ფალავა, 2013: 42]***, „თემიზათ ლაპარიკობენ გურჯიჯას იმერხევლები... შავშელებმა ენა დაკარქეს“ ***[ფუტკარაძე, 1993: 81]***. „იმერხევ, მაჭახელ იციან ქართული, ფენა ლამაზ ლაპარიკობენ, შავშებმა არ იციან, დაკარქეს ენა, გონჯობაა ესა... ქარ-

თული არ იციან, არ არიან შავშები გურჯები“ – ასკვნიან იმერხეველები ***(ფუტკარაძე, 2013: 52)***.

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ერთი გარემოებაც. ტაოკლარჯელი ქართველების ერთ-ერთი ტკივილია ისიც, რომ სუფთა ქართულით ვერ ახერხებენ საუბარს. ისინი ხედავენ განსხვავებას ჩვენსა და მათ საუბარს შორის და წუხან ქართულის „ვერ გაფერების“ გამო: „ჩუენი გურჯიჯა თქუენი არ დეჱჭირვის, ვერ მივმხტარვარ“ ***(ფალავა, 2013: 279)***; „ჩვენი ლაპარიკი და თქვენი ერთმანებ არ ეწყობა, ვიგეფთ, ჰამა, თქვენი და მაჭახელის ლაპარიკი ეწყობა ***(ფალავა, 2013: 103)***; „ჩემი გურჯიჯა და შენი გურჯიჯა აინია, ჰამა ჩემი სიტყვა და შენი სიტყვა მაინც სხვა სოდა, ვერ უდგება ერთმანეფ ***(ფუტკარაძე, 2014: 71)***.

უფრო მეტიც, ენობრივი ალღოთი განასხვავებენ საუბრის მიხედვით იქაურ ქართველებსაც და შეუცდომლად გეტყვიან, რომელი ხეობის ქართველია: „მურღულელები სხუა სოდ ლაპარიკობენ. ართვინის იქეთაც სხუა სოდ ვიხვარათებთ. მურღულელები იტყვიან ვილაპარიკებთ. მათი ლაპარიკი რომ არ მეამებიან, ჩუენ დავჰცინით იმათ ***(ფუტკარაძე, 1993: 173)***.

უნდა აღინიშნოს, რომ საგანგაშო ის კი არაა, რომ „ჩუენი გურჯიჯა თქუენი არ დეჱჭირვის“, ან „ჩემი სიტყვა ვერ უდგება ერთმანეფს“, არამედ საფიქრალი ისაა, რომ თაობაში ენა იკარგება. უფროს თაობას ეს აღიზიანებს და დარდობენ: „ჩემ ბაჭლებმა გურჯიჯა იგნებენ და ვერ ილაპარიკებენ, იგნებენ და ვერ ულაპარაკნიათ“ ***(ფალავა, 2013: 54)***; „გურჯიჯა იცის, ჰამა არ ილაპარიკეფს, ისე გეღგნეფს ყველაფერს“ ***(ფალავა, 2013: 69)***. ბუნებრივია, რომ ასეთი გულგრილი დამოკიდებულება მიუღებელია ხანდაზმულთათვის და არ მოსწონთ, გულს უკლავთ ეს სავალალო მდგომარეობა მათ. შესაბამისად, არც მათი შიშია უსაფუძვლო ენის დაკარგვის გამო: „დრო რამდენადაც გადის, იკარგვის ქართული, ერთი ენა არ ვიხმარე, არ ვიხმარე, დამავიწყდა“ ***(ფალავა, 2013: 17)***.

ენა ეროვნული სულის გამოხატულებაა, ეროვნული გენის კოდია. ამიტომაცაა, რომ მშობლიური ენის დავიწყება არის კავშირის გაწყვეტა პიროვნებასა და მშობლიურ ფესვებს შორის. ი. გოგებაშვილი წერდა: „მხოლოდ დედა-ენა არის ენა გულისა, გრძნობისა. სხვა ენა აქ ყოვლად უძლურია... დიად, მხოლოდ დედა ენა არის ენა სულისა და გულისა, – ყველა უცხო ენანი კი არიან ენანი მეხსიერებისა“ ***(გოგებაშვილი, 1960: 61)***. მართლაცდა, „მეხსიერების ენანი“ – უცხო ენა შესაძლებელია, რომ დაივიწყოს ადამიანმა. ხოლო სულის, გულის, გრძნობის ენის ბოლომდე აღმოფხვრა-ამოძირკვა შეუძლებელია. ის გარკვეულ შემთხვევაში მაინც გაიღვიძებს. ამის კიდევ ერთ-ერთი დასტურია იმერხეველის ნაამბობი: „ინსულტის შემდეგ დედაჩემს, რომელიც იმხანად საკმაოდ

ასაკოვანი იყო, პირწმინდად დააგიწყდა თურქული და მხოლოდ ქართულად ახერხებდა კომუნიკაციასო“ ***[ჩოხარაძე, 2015: 145]***. ასეა, რასაც ქართული სისხლის ყივილი, სისხლის ძახილი ჰქვია, რასაც ეროვნული სულის, ფესვების, ეროვნული ჯიშის, გენის ამოძახილი ჰქვია, მას ვერაფერი წაშლის, ვერაფერი ჩაკლავს. უნებლიედ გაგვახსენდება მშობლიურ, სააკენე მიწას მოშორებული ქართველის ვარლამ ჩერქეზიშვილის ცხოვრების უკანასკნელი წუთები: „ქართული მას არ ემარჯვებოდა, საქართველოს ბავშვობიდანვე იყო მოწყვეტილი. იცოდა რუსული, ფრანგული და ინგლისური. სიკვდილის წუთებში, როცა ადამიანის მთელი არსება შეირხევა საუკუნეთაგან მოშორვებული ფესვებით, მას უცრად რუსულიც დაავიწყდა, ფრანგულიც და ინგლისურიც. მომაკვდავმა ქართულად იწყო ლუღლუღი. აი, რა ძალისა არიან ძირა ფენები ადამიანისა, განსაკუთრებით ქართველისა“ ***[რობაქიძე, 1954: 2]***. ვინ იცის, სამშობლო მიწას მოშორებული რამდენი ქართველის ცხოვრებაში დამდგარა ასეთი წუთები და გაუღვიძია დედის ენის – ქართული ენის კოდს.

ბუნებრივია, რომ მშობლიურ ფესვებს მოშორებულნი უფრო ძლიერად გრძნობენ ენის ძალასა და სისხლის ყივილს: „ხელი რომ გამიჭრათ, ჩემი სისხლი ქართულად დაწერავს: ***[ფალავა, 2013: 137]***. ესე მათი თავდაჯერებული ლოგიკაა.

ისინი განსაკუთრებული სიყვარულით ეფერებიან, ეალერსებიან მათ გურჯიჯა ენას: „ჩემი მომფერე ენა, ჩემი გურჯიჯე ენა, ფენა ლამაზი ენაა, გემრიელია, გემრიელობა ენაა. მეამება რომ გევგონებ. დაღდაღი ენა არაა, ტკიბილი, ჭიკჭიკობა ენაა ***[ფუტკარაძე, 2015: 67]***.

აი, ასეთი თბილი, ემოციური, ალერსიანი დამოკიდებულება აქვთ მშობლიური ენის მიმართ. ასეთი სიყვარულით იქაურმა ქართველმა დედებმა რის ვაი-ვაგლახით დაიცვეს ენა და შეძლებისდაგვარად მოიტანეს დღემდე. მათი სიტყვებით რომ ვთქვათ: „იმ ხალხ გუუმარჯოს, რომ დედისენა ყუელთვინ ულაპარაკნიან, ენიდან არ მოუცილვებიან და დღემდე აცოცხლებენ ქართულსა, ახლაც იციან“ ***[ფუტკარაძე, 1993: 27]***.

აი, ასეთი სურათია ჩვენებურთა მხრიდან ქართული ენისადმი დამოკიდებულების ზოგიერთ საკითხთან დაკავშირებით. მეტნაკლებად, ისტორიულ-კლარჯეთში მცხოვრებთათვის ეროვნული იდენტობისა და სულისკვეთების გამომხატველი მთავარი ფაქტორი მაინც ენაა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

გოგებაშვილი, 1960: – გოგებაშვილი ი., „ბურჯი ეროვნებისა“, რჩეული თხზულებანი, I, თბილისი.

რობაქიძე, 1954: – რობაქიძე გრ., მიმართვა ქართველი ახალგაზრდობისადმი, მიუნხენი, გამა, გე.

ფაღავა, 2013: – ფაღავა მ., შავშური ჩანაწერები, თბილისი.

ფუტკარაძე, 1993: – ფუტკარაძე შ., ჩვენებურების ქართული, I, ბათუმი.

ფუტკარაძე, 2013: – ფუტკარაძე ე., ექსპედიციის მასალები, იმერხევი, პირადი არქივი.

ფუტკარაძე, 2014: – ფუტკარაძე ე., ექსპედიციის მასალები, ამიერტაო, პირადი არქივი.

ფუტკარაძე, 2015: – ფუტკარაძე ე., ექსპედიციის მასალები, ზედა მაჭახელი, პირადი არქივი.

ჩოხარაძე, 2015: – ჩოხარაძე მ., ხანძთა და „ათორმეტ სავანეთა“ მხარის ძველი სალოცავები, ბათუმი.

ჭიჭინაძე, 1915: – ჭიჭინაძე ზ., ქართველების გამაჰმადიანება, თბილისი.

Elza Phutkaradze
(Batumi, Georgia)

Georgian Language in the Memory of Tao-Klarjetians

Summery

Obviously, the Georgian language has been preserved almost in all parts of Tao-Klarjeti, particularly, in Imerkhevi, Upper Machakheli, in some villages of Tao, Livana. The attitude of the native inhabitants towards the Georgian language is not the same. Basically, knowing and using the language is the first sign of the national belonging. The majority of the people consider that everyone should speak “Gurjija” (Georgian) if you are a Georgian. But those who have forgotten the Georgian language are called as “turned over”, ‘washed”, “emptied” people. Because of not knowing the Georgian language the Shavshetians are not considered to be Georgians – this is the logical conclusion of the Georgian language speakers. The elderly people worry about their descendants, as they are not very keen on speaking Georgian, or even do not know it at all. Anyway, they believe that knowing and speaking the Georgian language define their identity.

ნანი ფუტკარაძე
(ბათუმი, საქართველო)

პოლიტიკურ-კულტურული მეხსიერების ზოგიერთი საკითხი მუჰაჯირ ქართველებში

პოლიტიკური და კულტურული მეხსიერების საკითხების შესწავლა, ამა თუ იმ ისტორიული მოვლენის ანალიზი თანამედროვე პერიოდში იქცა კვლევის ერთ-ერთ ძირითად მიმართულებად. უკანასკნელი ათწლეულების მანძილზე მეხსიერების კვლევები ინტერ დისციპლინური შესწავლის ერთ-ერთ საყურადღებო მიმართულებად ჩამოყალიბდა. მისი მიზანია, შეისწავლოს წარსულის დამახსოვრების ხერხები და მისი ასახვის მეთოდები სხვადასხვა დროსა და სივრცეში. ფართოდ გავრცელებული მნიშვნელობით, მეხსიერება გულისხმობს ინდივიდების, ჯგუფებისა და სახელმწიფოთა მცდელობას, განსაზღვრონ საკუთარი რაობა ისტორიის ინტერპრეტაციით, დაგროვილი გამოცდილების ასახვით და ღირსშესანიშნავად მიჩნეული მოვლენების დაფიქსირებით. მეხსიერების კვლევა სამ ძირითად ეტაპზე მიმდინარეობს: ინდივიდუალურ (ძირითადად, სწავლობენ ფსიქოლოგები და ფსიქიატრები), კოლექტიურ (სოციოლოგების, კულტურის მეცნიერებათა და ისტორიკოსთა ინტერესის სფერო) და ინსტიტუციურ (პოლიტიკის მეცნიერებები, კულტურის მეცნიერებები და ისტორიკოსები) დონეზე ***[http:// interculture.ucoz.com]***. მეხსიერება შუამავალია წარსულსა და აწმყოს შორის, მას გამოაქვს დავიწყების განაჩენი ან სიცოცხლეს ანიჭებს წარსულს, შესაბამისად, ერთმანეთთან აკავშირებს ერთობებს ან განაცალკევებს მათ. კულტურული მეხსიერების ცნება ასახავს მჭიდრო კავშირს ერის მიერ შექმნილ საკუთარი წარსულის სურათსა და ნაციონალურ იდენტობას შორის. წარსულთან შეხება მხოლოდ ჩვენი კულტურის გადასახედიდან, მისი კატეგორიებისა და სქემების მეშვეობით შეგვიძლია. შესაბამისად, წარსული კი არა, თანამედროვეობა განსაზღვრავს ამა თუ იმ საზოგადოების ფასეულობით ორიენტაციას, სპეციფიკურ ისტორიულ მეხსიერებას ***[ჩიქოვანი, 2014: 2]***.

XIX-XX საუკუნეებში, განსაკუთრებით კი XIX საუკუნის 80-იანი წლებიდან შექმნილი პოლიტიკური და სოციალური, (რელიგიური) ვითარების გამო ქართველ მუსლიმთა მრავალი ოჯახი აიყარა მშობლიური კუთხიდან და ოსმალეთში გადასახლდა. მუჰაჯირთა პირველმა თაობებმა ძნელი გზა განვლეს, ვიდრე ახალ კერას შექმნიდნენ, ვიდრე დამკვიდრდებოდნენ ახალ საცხოვრისში... სამშობლოდან გადასახლებულებმა თან წაიღეს ადათ-წესები, კარმიდამოს მოწყობის ტრადიციები... თუმცა, ახალ სამშობლოში სხვაგვარი ვითარება დახვდათ მომთაბარე, ჯოგს გამოკიდებული

ხალხი, განსხვავებული ეზო კარით, სახლით, ტრადიციებით, ზოგადად კულტურით და ენით *[ფალავა, 2013: 289-290].* მუჰაჯირთა თაობები ინარჩუნებდნენ იდენტობას: ენას, ფოლკლორს, ტრადიციებს... თუმცა იძულებულნი იყვნენ ცხოვრებისთვის გაესწორებინათ თვალი, შეეცვალათ ცხოვრების წესი, ახალ კულტურას გაცნობოდნენ, სახელმწიფო ენა ესწავლათ, სხვაც... თანდათან ორი კულტურის მატარებლად იქცნენ. დაიწყო ასიმილაციის პროცესი. დღეს მუჰაჯირთა შთამომავლების უფროსმა და საშუალმა თაობამ იცის ქართული, ახალმა უმეტესად არა. იცის მხოლოდ, რომ, ქართველია, გურჯია, „ჩვენებურია," შესაბამისად – გამტანი და ძლიერია *[ფალავა, 2013: 289-290].*

დროთა ავბედითობის მიუხედავად, უსამშობლოდ დარჩენილი მუჰაჯირი ქართველები მოექცნენ რა თურქეთის პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, სამეურნეო-კულტურულ სივრცეში, ნებით თუ უნებლიედ ითვისებდნენ უცხო ტრადიციებს. მაგრამ ასიმილაციის ბუნებრივი პროცესის მიუხედავად, შეძლებისდაგვარად მაინც ახერხებდნენ ადათ-წესების, ტრადიციების შენარჩუნებას, თვით იდენტობის განცდას, რაც მათში სხვადასხვა ფორმით ვლინდებოდა. "ქართველები ყველგან ვართ და არსად კი არ ვჩანვართ", აღნიშნავდა ოსმალეთის სახელმწიფო მოღვაწე -ჰასან ფაშა (ქართველი მაჰმადიანი), "ჩვენს მეტმა ვერც ერთმა ეროვნებამ ვერ შეინარჩუნა თავის ელფერი ოსმალეთში. ვინც კი გამუსლიმანდა, ყველა სრულიად გადაგვარდა, გაქრნენ, გაითქვიფნენ ოსმალებში, ჩვენ-კი ასე თუ ისე, სახელი "გურჯი" მაინც შეგვრჩა და ეს კი იმის მასწავლებელია, რომ ქართველების კულტურა უფრო ძლიერია ეროვნულ ფსიქიკაში..." *[ბოსტაშვილი, 1991: 105].*

მუჰაჯირების შთამომავალთა მეხსიერებაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ისეთ თემებს როგორიცაა-რთული მიგრაცია და ადაპტაცია, ადგილის შერჩევის პროცესი, გასაჭირი და განსაცდელები, კონფლიქტები ადგილობრივ მოსახლეობასთან, ბრძოლა გადარჩენისათვის და მრავალი სხვა. მუჰაჯირებში იდენტობის ერთი დონე ეროვნულ კუთვნილების ელემენტებს მოიცავს (ჩვენ-ისინი: ჩვენ გურჯი, ასევე ხშირად ბათუმელი;), მუჰაჯირების შთამომავალთა აზრით, ეს განსხვავებულობა განსაკუთებით საჭმელსა და კვების კულტურაში, სისუფთავისადმი დამოკიდებულებაში, ინდივიდუალურ და კოლექტიური ქცევის მოდელებში გამოიხატება. ლოკალური იდენტობა (ჩურუქ-სუელი, აჭარელი, ბათუმელი) უფრო ხშირად ფიქსირდება მაშინ, როცა საუბარი სხვა ლოკალური ჯგუფის წევრებს ეხება: „ჩვენ უკეთესი ვართ, ისინი არაა ჩვენნაირი, მარა არაა თლათ ცუდი", ან იგინებში არის, ჩვენში არა". განსაკუთრებით ეს ქორწინებას, ნათესაობის სისტემას, ენის შენარჩუნების ხარისხს და ცალკეული წეს-ჩვეულებების შესრულების თავი-

სებურებებს ეხება. მუჰაჯირები გენეალოგიურ ცნობებს დიდი სიფრთხილით ინახავენ და ნათესაობის სისტემის შესახებ საკმაოდ დიდი ცოდნა აქვთ *[ბარამიძე, 2013: 119]*. კულტურა ეთნიკური იდენტობის გააზრების ერთ-ერთი არსებითი წყაროა, კულტურა ადამიანთა ცხოვრების ბევრ ასპექტს რეალურად აღწერს. მუჰაჯირ ქართველთა შთამომავლებში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს კულტურული მეხსიერების გამოხატვის ისეთ საშუალებებს როგორიცაა: ენა, საქორწილო ტრადიციები, სტუმარ-მასპინძლობის ადათ-წესები, მელოდიები, კერძები, ანეგდოტები, ცეკვები, თამაშები, და სხვა, რომლებიც პირველი თაობის მუჰაჯირებმა, მიუხედავად უცხო გარემო პირობებში ცხოვრებისა, თაობიდან თაობას გადასცეს, დღემდე მოიტანეს და განსაკუთრებით უფრთხილდებოდნენ. მიტომ, ნ.კახიძე წერს: „უპირველესად ქედს ვიხრით იმ მუჰაჯირთა წინაშე, ვინც ამ ტრაგედიის მსხვერპლი გახდა. ამასთანავე მადლიერებით ვიხსენიებთ თურქეთში მცხოვრებ მუჰაჯირთა შთამომავლებს, რომლებიც მრავლად სახლობენ თურქეთის სხვადასხვა ვილაეთებსა და სოფლებში და რომლებმაც დღემდე შეინარჩუნეს წინაპართა ტრადიციები, მშობლიური ქართული ენა, წეს-ჩვეულებები, ქართული თვითმყოფადი მატერიალური და სულიერი კულტურის ფასეულობანი“ *[კახიძე, 2008: 15]*.

კულტურული მეხსიერების ერთერთი საშუალება – ენა მუჰაჯირი ქართველებისათვის, ისევე როგორც ბევრი ეთნიკური ჯგუფისათვის მსოფლიოში, მათი ეთნიკურობის მთავარი ნიშანია. შეიძლება გადაუჭარბებლად ითქვას, რომ მხოლოდ ჩვენებური, ანუ წინაპრების ენა აკავშირებს თურქეთის ეთნიკურ ქართველებს თავიანთ ისტორიულ მემკვიდრეობასთან, რომელსაც ვერავითარი სხვა მარკერი ვერ ენაცვლება. ენაა ერთადერთი შეუცვლელი კომპონენტი მუჰაჯირთა ეთნიკური გაცხადებისა. თუ რა არის გურჯებისათვის ჩვენებური//გურჯული//ქართული//ქართველური, ამის საილუსტრაციოდ ისევ ჩაწერილი მასალა შეიძლება დავიმოწმოთ: „ჩვენ გურჯულობას ენით გამოვხატავთ. ქართველური ვლაპარაკობთ, ჩვენ თავ მუჰაჯირ არ ვეტყვით, გურჯი ვარ ვიტყვი, ნამუს ვინახავთ, ჩვენებურ რომ ვლაპარაკობთ” *[ლუტიძე, 2012: 36]*. როგორც ვხედავთ, ჩვენებური მათი გურჯობა და ნამუსია, ხოლო ენის დაკარგვა, მათი აზრით, გურჯობისა და ადამიანობის დაკარგვას ნიშნავს. „ვინცხამ ენა დაკარგა, გურჯი არ არის, გურჯობის დაკარგვა ენიდან იწყება, ენა როცა დაიკარგება, ქართველობაც დაიკარგება“ *[ლუტიძე, 2012: 36]*. გამომდინარე აქედან ცხადია, თურქეთში მცხოვრებ მუჰაჯირ ქართველთა ისტორია და ენა მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან. ენა აკავშირებს მათ თავიანთ ისტორიასთან და წარსულთან. ენა მათი კულტურაა. მიუხედავად სირთულეებისა მუჰაჯირებმა შეძლეს დღემდე ენის შენარჩუნება და

დაცვა. ეს იმ პირობებში, როდესაც უამრავი პროგრამის მიუხედავად, ამა თუ იმ დიდ სახელმწიფოში სულ უფრო ძნელდება თუნდაც არც თუ ისე მცირერიცხოვან სხვა ეთნიკურ ჯგუფთა ენების შენარჩუნება დიდ სახელმწიფოთა ინტერესებიდან და მიზნებიდან გამომდინარე, მკაფიოდ განსაზღვრული ენობრივი პოლიტიკის შედეგად *[ლუტიძე, 2012: 36]*. ქართულის შენარჩუნებას ეთნიკურ ქართველებში კი, განაპირობებს ეთნიკური ჯგუფის განწყობა წინაპრების ენისადმი, განწყობა იმისა, რომ მხოლოდ ჩვენებურით, ქართულით შეიძლება საკუთარი იერსახის, იდენტობის შენარჩუნება უცხო მიწაზე *[ლუტიძე, 2012: 36]*. აშკარაა, რომ მუჰაჯირთა შთამომავლებმა შეძლეს სწორი ორიენტაციის შენარჩუნება საკუთარი იდენტობის გადასარჩენად და კულტურული მეხსიერების ერთერთი მნიშვნელოვანი მარკერი ენა გადაარჩინეს და ჩვენამდე მოიტანეს.

კულტურული მეხსიერების ერთერთი ელემენტია საქორწინო ტრადიციები, რომელიც მუჰაჯირებმა შესაბამისი ტერმინოლოგიით შემოინახეს იმ სახით, როგორი სახითაც იგი გადასახლების პერიოდში მათ პირველსაცხოვრისში არსებობდა. საქორწინო ტრადიციები, ისევე როგორც კულტურის სხვა ელემენტები, ახალ საცხოვრებელ ადგილებში ისე გადაიტანეს, როგორც მათ ჯერ კიდევ სამშობლოში ბინადრობის პერიოდში ჰქონდათ შეთვისებული. ამასთან ერთად უცხო გარემოში მათი დაცვა სათუთად შეძლეს, რადგან ტრადიციული კულტურა წინაპრების მოგონებათა ციკლში დასარჩენად ერთადერთი სულიერი გზა იყო *[მგელაძე, 2013: 99]*. მნიშვნელოვანია, ის ფაქტიც, რომ კულტურის ბევრი ისეთი ტრადიციული ელემენტი შემოინახეს და გადაარჩინეს რომელიც საქართველოში-საკუთრივ ქართულ ტრადიციულ გარემოში უკვე გამქრალი ან მივიწყებულია, თუმცა ზოგიერთი რამ მოსახლების კოლექტიურ მეხსიერებას გადმოცემების სახით მაინც შემორჩა.

მუჰაჯირთა შთამომავლებმა დღემდე შემოინახეს წინაპრების მიერ საქართველოდან წაღებული ცოდნა კულტურული მეხსიერების ისეთი ნიშანია, როგორიცაა სტუმარ-მასპინძლობის ადათ წესები და რეცეპტები კერძების მომზადებისა. აღსანიშნავია, ის ფაქტიც, რომ სხვადასხვა რაიონებიდან წასული მუჰაჯირების კერძების ძირითადი ნაწილი ერთმანეთის მსგავსია, ზოგადად ქართულია, თუმცა არის განსხვავებები კერძის მომზადების წესებში *[ჩოხარაძე, 2013: 115]*. ეს არცაა გასაკვირი რადგან ერთი და იგივე კერძი შეიძლება სხვადასხვაგვარად მოამზადო. რომ შევადაროთ დღეს აჭარის რომელიმე რაიონში მომზადებული კერძი (მაგალითად ლობიო ან ფხალობიო ან სხვა რომელიმე) და იმავე რაიონიდან წასული მუჰაჯირთა შთამომავლის მიერ მომზადებული ანალოგიური კერძი განსხვავება ძალიან მცირეა. ეს, იმიტომ, რომ ესეც საქართველოდან, ქართულიდან წაღებული კულტურული მეხ-

სიერების ერთერთი მყარი საფუძველია, რომელიც შეინახეს და გადასცეს შთამომავლებს.

ეროვნული იდენტობისა და სამშობლოსთან კავშირების შენარჩუნების მიზნით მუჰაჯირების შთამომავლები ინახავენ და იცავენ კულტურული მეხსიერების სხვა მნიშვნელოვან ელემენტებსაც, როგორიცაა ფოლკლორი, მშობლიური კუთხის მეტყველება, შელოცვები, დალოცვები, ანდაზები ანეგდოტები და ა.შ.

მუჰაჯირთა შთამომავლებში განსხვავებული ვითარება პოლიტიკური მეხსიერების საკითხებთან მიმართებაში. თურქეთის პოლიტიკურ საზღვრებში მოქცეულ ტერიტორიებზე მცხოვრებ მუჰაჯირი ქართველების მეხსიერებაში როდესაც აქცენტი კეთდება პოლიტიკურ საკითხებზე რუსეთ-თურქეთის ომზე და მის შედეგებზე, აშკარად ჩანს ამ საკითხებთან დაკავშირებული ცოდნის ფრაგმენტულობა, ცალმხრივობა და ტენდენციურობა *[ფუტკარაძე, 2014: 255]*. მუჰაჯირთა შთამომავლების მეხსიერებაში ნაკლებად გვხვდება ომის ამსახველი კონკრეტული მონაცემები, ომის მიზეზები-რუსეთისა და თურქეთის ინტერესები ეს მათ ნაკლებად ახსოვთ ან არ საუბრობენ. რესპოდენტები მხოლოდ მუჰაჯირობის ფაქტზე ლაპარაკობენ, ხოლო მიზეზებზე ვერა ან არა. მათ მამების ბებია-ბაბუების გადმოცემით იციან, თუ საიდან, რომელი კუთხიდან არიან გადმოსახლებულნი.

დასკვნის სახით შეიძლება ვთქვათ, რომ პირველი თაობის მუჰაჯირებმა საკმაოდ მყარად შემოინახეს და თაობიდან თაობას გადასცეს ქართული ყოფისა და კულტურისათვის დამახასიათებელი თავისებურებანი, რაც უცხო კულტურულ გარემოში ქართველობის შენარჩუნების მყარი საფუძველი იყო. მუჰაჯირთა შთამომავლებს, მიუხედავად დიდი დროისა, დღემდე არ დაუკარგავთ ქართული ენა, ქართული ცნობიერება, ტრადიციები და კულტურისათვის დამახასიათებელი სხვა მნიშვნელოვანი ფასეულობები.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ბარამიძე, 2013: – ბარამიძე რ., ქართველი მუჰაჯირების თვითმყოფადობის ზოგიერთი საკითხი, ქართველოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, VII, ბათუმი.

ბოსტაშვილი, 1991: – ბოსტაშვილი ნ., იასე რაჭველიშვილი-მეხუთლა, "მეცნიერება", თბილისი.

კახიძე, 2008: – კახიძე ნ., მუჰაჯირობის ასახვა ქართულ პრესაში (გაზეთ დროებაში აჭარაზე დაცული ცნობების მიხედვით), – კრ.: სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემები, II, ბათუმი.

მგელაძე, 2013: – მგელაძე ნ., ქორწინება და საქორწინო ტრადიციები თურქეთის შავიზღვისპირეთის ქართველ მუჰაჯირებში, ბსუ-ს ქართველოლოგიის ინსტიტუტის კრებული, VII, ბათუმი.

ფაღავა, 2013: – ფაღავა მ., ქართველი მუჰაჯირები ორდუსა და სამსუნის გუბერნიებში (ილებში), ბსუ-ს ქართველოლოგიის ინსტიტუტის კრებული, VII, ბათუმი.

ფუტკარაძე, 2014: – ფუტკარაძე თ., ქალთა მეხსიერება რუსეთ-თურქეთის 1877-1878 წლების ომისა და ომისშემდგომი მუჰაჯირობის შესახებ, სამხრეთ-დასავლეთი საქართველოს ისტორია, არქეოლოგია, ეთნოლოგია (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), თბილისი.

ღუტიძე, 2012: – ღუტიძე ი., თურქეთის (ბურსა, ინეგოლი) მუჰაჯირი ქართველები (ეთნო ლინგვისტური მიმოხილვა), თსუ-ს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები. სპეციალური გამოშვება: კლარჯეთისა დიდებულთა უდაბნოთა, თბილისი.

ჩიქოვანი, 2014: – ჩიქოვანი ნ., „ისტორიის აღქმა და რეპრეზენტაცია-მეხსიერების პოლიტიკა“, მასალები, თბილისი.

ჩოხარაძე, 2013: – ჩოხარაძე თ., ჩვენებურთა სამზარეულო, ბსუ-ს ქართველოლოგიის ინსტიტუტის კრებული, VII, ბათუმი.

http:// interculture.ucoz.com

Nani Phutkaradze
(Batumi, Georgia)

Some Aspects of Political-Cultural Memories in Georgian Muhajirs

Summary

In this paper we discuss some aspects of political-cultural memories of georgian Muhajirs, which were exiled in Turkey after Russian-Ottoman war in 1877-1878. Cultural memories of descendant of Muhajirs is conjunct with their ancestors, tradition of life and etc.

შუშანა ფუტკარაძე
(ბათუმი, საქართველო)

ლაზეთის სასახელო სასულიერო პირი – კონსტანტინეპოლის პატრიარქი გერმანე III

ჩვენი საზოგადოების ცნობიერებაში, მეცნიერებისა და კულტურის სფეროში, ლაზეთს, სამწუხაროდ, მეტად მცირე ადგილი ეთმობა. ფართო საზოგადოებისათვის შედარებით ნაკლებად ცნობილია საქართველოს ამ უძველესი კუთხის ისტორია, გეოგრაფია, მატერიალური კულტურის ძეგლები, ფოლკლორი თუ სხვა ეთნოგრაფიული და ყოფა-ცხოვრებითი მხარეები. ჩვენდა საბედნიეროდ, ბოლო წლებში ამ მხრივ შეინიშნება გამოცოცხლება; განსაკუთრებით მისასალმებელია ქართული საზოგადოების დაინტერესება ლაზური მუსიკალური ფოლკლორით.

ქართველურ ტომებსა და სახელმწიფოებრივ გაერთიანებებს, როგორც ცნობილია, საუკუნეთა მანძილზე უცხოური და ქართული წყაროები სხვადასხვა სახელწოდებებით მოიხსენიებენ. კერძოდ: კოლხა-კოლხები, სპერი-სასპერები, იბერია-იბერები, ქართლი-ქართველები, მუშქები, ტაბალები, ხალიბები, სანები, ჰენიოხები, ლაზები, ჭანები, აფხაზები, სვანები.

პირველი ქართველური სახელმწიფო **„კოლხა“,** ისტორიული წყაროების თანახმად, ერთ-ერთი უძველესთაგანია მსოფლიო კულტურათა შორის. კოლხური კულტურის ერთ-ერთი მთავარი მემკვიდრენი ჩვენა ვართ – ქართველური ტომები, უმთავრესად კი ქართველები და ლაზები. ამ ტომებმა განსაკუთრებული როლი შეასრულეს საქართველოს სახელმწიფოს ისტორიაში. ამის დასტურად ისიც საკმარისია, რომ „დავითიან-სოლომონიანი“ ბაგრატიონთა სამეფო დინასტია სწორედ ლაზეთიდან, კერძოდ, სპერიდან (ლაზეთის ერთი მხრიდან) იყო წარმოშობით.

დღეს მთელს მსოფლიოში თანდათან იზრდება ინტერესი ძველი კულტურების მიმართ. ბუნებრივია, ეს ქართველებთან ერთად, ჩვენს მოძმე ლაზებსაც შეეხო. ბევრი უცხოელი მეცნიერია დაინტერესებული ლაზური კულტურის შესწავლით. მაგრამ, ჩვენდა საბედნიეროდ, ლაზების ისტორიის სათანადოდ შეუსწავლელობის გამო, მათი კვლევა-ძიება სწორად არაა წარმართული. ბევრი უცხოელი ცდილობს, ლაზებს შეუქმნას ლათინურზე დაფუძნებული ანბანი (როგორც აფხაზებს შეუქმნეს რუსებმა) და ამით ერთხელ კიდევ მოსწყვიტოს ლაზები მშობლიურ კოლხურ გარემოს, ქართული კულტურის სამყაროს. ეს საკითხი ჯეროვან ყურადღებას მოითხოვს ქართული საზოგადოებისაგან. კოლხურ კულტურაზე არასწორი ინფორმაციის გავრცელება დღესაც და მომავალშიც შელახავს როგორც ლაზების, ისე ქართველების ინტერესებს. ყვე-

ლამ მტკიცედ უნდა ვიცოდეთ, რომ კოლხური სამყარო ისტორიულად ყოველთვის იყო და კვლავაც დარჩება საქართველოს სახელმწიფოებრიობის ერთ-ერთი უმთავრეს საფუძვლად. ლაზები არიან თხუთმეტსაუკუნოვანი ქართული კულტურის შემომქმედნი. მათი უშუალო მონაწილეობითაა შექმნილი ქართული მწერლობის შედევრები, უნიკალური ხუროთმოძღვრული ძეგლები. ლაზთა მუზების შთაგონებითაა ამეტყველებული ქვასა თუ ხეზე ნაკვეთი უჭკნობი ჩუქურთმები, ხმატკბილი ლაზური ლექს-სიმღერები და ცეცხლოვანი ცეკვები – ლაზური მუსიკალური ფოლკლორი.

ლაზებს თუ ვინმე ამჟამად შეუქმნის ანბანს, ეს იმის ნიშანი იქნება, რომ მათ ამდენ ხანს არა ჰქონიათ მწიგნობრობა, წერილობითი წყაროები, არა ჰქონიათ თხუთმეტსაუკუნოვანი ლიტერატურა. სინამდვილეში კი, ლაზები, ქართველებთან ერთად, არიან დიდი, მსოფლიო მნიშვნელობის ქართული კულტურის მემკვიდრენი, მისი შემქმნელნი. ლაზების ანბანი ქართულია, ლაზების კულტურა ქართული კულტურაა. ლაზეთში შემორჩენილ ტაძრებს ქართული ასომთავრული წარწერები ამშვენებს.

საისტორიო წყაროებითაც ცნობილია, რომ ლაზები საუკეთესო მწიგნობრები იყვნენ, მთარგმნელები, მწერლები. **იოანე ლაზი** არის ამის დასტური. მეხუთე საუკუნის ცნობილი პიროვნება იოანე ლაზი, **პეტრე იბერთან** ერთად, ითვლება ქრისტიანული ფილოსოფიის გამოჩენილ წარმომადგენლად.

ლაზებმა ოსმალეთის იმპერიის ფარგლებში ყოფნის დროსაც არ დაივიწყეს ქართული წერა-კითხვა. ცნობილი მწიგნობარი იყო **დინდილ ხანუმ შაინიძე** (შაინოღლი), ხოფელი თავადის ასული. იგი 1820 წელს ცოლად შეირთო ქობულეთის ერისთავმა (ფაშამ) **ხასან თავდგირიძემ.** ეს ქალბატონი ქობულეთში ქართულ წერა-კითხვას ასწავლიდა ადგილობრივ ბავშვებს; თავის ბინაში სკოლაც კი ჰქონდა გახსნილი. დინდილ-ხანუმი ქართველი ბრძენი, მებრძოლი ქალის ტიპიური სახეა. მისი მეუღლე ხასან თავდგირიძე რუსებთან ბრძოლაში 1855 წელს (ოსმალეთ-რუსეთის ომის – ყირიმის ომის დროს) დაიღუპა. ამ ქალბატონმა გადაიცვა ქმრის ტანსაცმელი და მებრძოლ რაზმს სათავეში ჩაუდგა, მტერი მოიგერია. მას ვაჟიშვილი – **ალი თავდგირიძე** მცირეწლოვანი ჰყავდა. საჭირო იყო ოსმალეთის იმპერატორისაგან ფაშობის (მამის თანამდებობის) დამადასტურებელი სიგელი მიეღო. დინდილ ხანუმი თვითონ ჩავიდა სტამბოლში და მცირეწლოვან ვაჟს ფაშობის სიგელი მოუპოვა. ამ საქმეში მას დაეხმარა იმპერატორის – ფადიშაჰის მეუღლე, წარმოშობით ქობულეთელი ქალბატონი – **შუშანი თავდგირიძე** (ოსმალურად – ბეზმიალემ ვალიდე სულთანი – ხალხის დედა-დედოფალი), რომელიც დიდად განათლებული და თანამემამულეთა მიმართ მეტად მზრუნველი პიროვნება გახლდათ.

ქართულ საისტორიო მეცნიერებაში ერთგვაროვანი შეხედულება არ არსებობს ლაზეთის წინარეისტორიული ხანის წარსული ცხოვრების შესახებ. გაბატონებული შეხედულების თანახმად, დიდხანს მიაჩნდათ, რომ ჭანეთ-ლაზეთი ეთნიკურად (ტომობრივად) ქართულ ქვეყანას წარმოადგენდა, მაგრამ პოლიტიკურად და სახელმწიფოებრივად იგი დიდხანს მოწყვეტილი იყო საქართველოს; თითქოს იგი XII საუკუნემდე სახელმწიფოებრივად არ იყო დაკავშირებული საქართველოსთან, არ შედიოდა ქართული სახელმწიფოს შემადგენლობაში. სამწუხაროდ, ასეთი აზრია გატარებული დიდი **ივანე ჯავახიშვილისა** და **სიმონ ჯანაშიას** ადრინდელ შრომებშიც. ეს გამოწვეული იყო, როგორც აღნიშნავდა დიდი მეცნიერი **პავლე ინგოროყვა,** იმჟამად საისტორიო წყაროების სათანადოდ შეუსწავლელობით, აგრეთვე, მაშინდელი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მდგომარეობით. ბევრი საკითხი ერთგვარად ტაბუდადებული იყო.

პავლე ინგოროყვამ, ქართულ, სომხურ, ბერძნულ-რომაულ, თურქ-სელჯუკურ საისტორიო წყაროებზე დაყრდნობით, წარმოაჩინა ჭან-ლაზთა მრავალსაუკუნოვანი ისტორია. მეცნიერის დიდებული გამოკვლევიდან – **„გიორგი მერჩულე“ –** ირკვევა, რომ ანტიკურ ხანაში, ჩვენი წელთაღრიცხვის წინა პერიოდში, წინარეისტორიულ ხანაში, რიზესა და ტრაპიზონის მხარეები შედიოდა კოლხეთში (კოლხაში). **კოლხეთი (კოლხა)** კი იყო ერთ-ერთი უძველესი სახელმწიფოებრივი გაერთიანება სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ***[ინგოროყვა, 1954: 264-293].***

უძველესი მატერიალური კულტურის ძეგლების მონაცემებით დამტკიცებულია, რომ პირველი ტომობრივი გაერთიანებები – უძველესი სახელმწიფოები საქართველოს ტერიტორიაზე შეიქმნა **დიაოხში** (ანუ ტაოხში ტაოში) და **კოლხაში. დიაოხი** (ტაოხი ტაო) გაშლილი იყო მდ. ჭოროხის სათავეებისა და შუა წელის ხეობებში, ხოლო **კოლხა** (კოლხეთი) გაშლილი იყო სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს დიდ ნაწილში – შავი ზღვის სანაპიროებზე.

კოლხა და დიაოხი (ე.ი. კოლხეთი და ტაო), როგორც პირველი ტომობრივი გაერთიანებები – უძველესი სახელმწიფო ერთეულები, ისტორიული წყაროების თანახმად, შეიქმნა ძველი წელთაღრიცხვის მეორე ათასწლეულის დასასრულსა და პირველი ათასწლეულის დასაწყისში. მათ იარსებეს ძველი წელთაღრიცხვის მერვე საუკუნემდე. ურარტუს მეფეების **არგიშტისა** და **სარდურ მეორის** წერილობით წყაროებში **დიაოხები** და **კოლხები** მოხსენიებულნი არიან, როგორც მსხვილი სახელმწიფოებრივი გაერთიანებები. საქართველოს სამხრეთ-აღმოსავლეთისა და ცენტრალური მხარეების მიწა-წყალი კი ეკავა **იბერიის სამეფოს. ეს სამი სახელმწიფოებრივი გაერთიანება უძველესი დროიდანვე დასახლებული**

იყო ქართველური ტომებით. მომდევნო საუკუნეებში ეს ტომები გაერთიანდნენ და ჩამოყალიბდნენ ქართველ ერად.

ჩვენი სამშობლოს წარსულზე მოგვითხრობს ბევრი უცხოელი ნოვანი ისტორიული წყაროც. მათგან აღსანიშნავია ბერძნულ-რომაული: **ჰეროდოტეს** (ძვ.წ. 490/480-425 წ.წ.), **ქსენოფონტეს** (ძვ.წ. V ს.), **სოფენტე სტიმამფელის** (ძვ.წ. Vს.), **სტრაბონის** (ძვ.წ. 63-ახ.წ. 24 წ.წ.), **პოლინიუს სეკუნდეს** (ახ.წ. 23-79), **პლუტარქეს** (ახ.წ. 46-126 წ.წ.), **კლავდიუს პტოლემაიოსის** (II ს. მეორე ნახევარი), **ფავსტოს ბიზანტიელის** (ახ.წ. V ს.), **მოსე ხორენელის, პროკოპი კესარიელის** და სხვათა ცნობები. დიდმა მეცნიერმა **სიმონ ყაუხჩიშვილმა** ქართველი მკითხველი აზიარა ჩვენი წარსულის ამ დიდ საუნჯეს. მუხლჩაუხრელი შრომით შექმნა ცხრატომიანი მონოგრაფია **„გეორგიკა“,** ძველი ბერძნულიდან გვითარგმნა ძვირფასი ისტორიული წყაროები. ვფიქრობთ, წინამდებარე სტატიაში მკითხველი კმაყოფილებით ერთხელ კიდევ თვალს გადაავლებს ჩვენი მოძმე ლაზების ისტორიას. შევეცდებით მოკლედ გავიხსენოთ ლაზეთის წარსული.

„ისტორიის მამად“ წოდებული **ჰეროდოტე** თავის ნაწარმოებებში აღნიშნავს, რომ შავი ზღვის სანაპიროზე იყო გაშლილი კოლხეთი. მას ძვ.წ. აღრიცხვის მეხუთე საუკუნის **წინააზიაში ოთხი უდიდესი სახელმწიფო აქვს დასახელებული. მათ შორის ორი ქართულია – კოლხა და დიაოხი.**

მეცნიერებას მოეპოვება ცნობები კოლხეთის (ეგრისის) სამეფოს საზღვრების შესახებაც. ქსენოფონტე თავის ნაწარმოებებში – **„ანაბაზისში“** (ძვ.წ. V ს.) – აღნიშნავს, რომ **მან ამ მხარეში 10000 მხედრით იმოგზაურა. მისი ცნობით,** ქალაქები – **ტრაპეზუნტი** და **კერასუნტი (ამჟამად – გირესუნი) – კოლხეთის ქალაქებია**, რომ ტრაპეზუნტის გარშემო კოლხები ცხოვრობენ ***[ინგოროყვა, 1954: 218-295].***

ჩვენს დიდებულ მატიანეში – **„ქართლის ცხოვრებაში“,** რომლის შემდგენელი გახლავთ მეთერთმეტე საუკუნის მეისტორიე, მწერალი **ლეონტი მროველი,** აღნიშნულია, რომ ქართველთა (გაერთიანებული ქართული სახელმწიფოს) პირველმა ქართლოსიანმა მეფემ, **ფარნავაზმა** სახელმწიფო ცხრა ნაწილად დაჰყო. მათ შორის იყო **ეგრისი – მერვე საერისთავო.** მისი ერისთავი იყო **ქუჯი.** მატიანის მიხედვით, მეფე ფარნავაზი „ჯამითი ჯამად მივიდის ეგრისს და კლარჯეთს და მოიკითხნის მეგრელნი და კლარჯნი და განაგის ყოველი საქმე დაშლილი“ ***[ქართლის ცხოვრება, 1955: 25].***

ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისში რომაელებმა მოახერხეს კოლხეთის დაპყრობა, მაგრამ, როგორც ჩანს, მცირე ხნით. პირველი საუკუნის მეორე ნახევარში კოლხეთის სახელმწიფოს საზღვრებმა შორს გაიწია. იგი ჭანეთ-ლაზეთის გარდა, მოიცავდა ჭოროხის ხეობის დიდ ნაწილს, მდ. ოლთისის ხეობაში. ასეთივე

სურათია მეორე საუკუნეშიც, ოღონდ ჭანეთის სამხრეთ ნაწილში უკვე შექმნილია ქართული სამეფო-სამთავრო **„სანეთის“** (ლაზეთის) სახელწოდებით (მაკრონ-სანთა და ჰენიოხთა სამეფო). მსგავსი ვითარებაა მესამე-მეოთხე საუკუნეებშიაც, ოღონდ ჭანურ-ქართულ **სანეთის** სამეფო-სამთავროში შედიოდა არა მარტო **რიზესა** და **ტრაპიზონის** მხარეები, არამედ **სურმენეს** პროვინციაც.

VI საუკუნის 70-იანი წლებიდან რიზეს მხარე (საკუთრივ ლაზეთი) შედის იბერიის (ქართლის) სახელმწიფოში და ამ დროიდან მას ეწოდება **„ზღვისპირა კლარჯეთი“.**

VII საუკუნის 30-იან წლებში ბიზანტიის კეისარმა ერეკლემ მოსტაცა იბერიას „საზღვარი ქართლისა **სპერი** და ბოლო კლარჯეთისა ზღვის პირი“, მაგრამ VIII საუკუნეში, როცა შეიქმნა დასავლეთ საქართველოში ძლიერი აფხაზეთის სამეფო, მასში შევიდა რიზესა (საკუთრივ ლაზია) და აგრეთვე, ტრაპიზონის მხარე (ხალდია). მომდევნო პერიოდში, VIII საუკუნიდან XVI საუკუნემდე რიზეს მხარე (საკუთრივ ლაზეთი) განუყოფელი ნაწილია საქართველოსი, გარდა იმ ხანმოკლე პერიოდებისა, როცა უცხოელი დამპყრობლები ძალით ახერხებდნენ მის მოწყვეტას საქართველოდან.

ლაზეთთან, ტრაპიზონთან დაკავშირებულია ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელება საქართველოში. „ქართლის ცხოვრებაში“ ნათქვამია: „მოვიდა... ანდრია ქალაქად ტრაპიზონად, რომელ არს სოფელი მეგრელთა, სადაც-იგი დაჰყო ჟამი მცირედი... განვიდა მიერ და შევიდა ქუეყანასა ქართლისასა, რომელსა **დიდ-აჭარა** ეწოდების, და იწყო ქადაგებად სახარებისა... ***[ქართლის ცხოვრება, 1955: 39].***

ჭანეთ-ლაზეთი ქართული ქრისტიანული კულტურის მატარებელი, მისი შემომქმედი იყო უხსოვარი დროიდან. ვახუშტი ბატონიშვილი წერდა: ლაზებმა „იციან კვალად ქართული ენა ვითთამდე... არა არს ციხე, ანუ დაბანი, ანუ აგარანი, რომელსა შინა არა იდგეს საყდარი ანუ ეკლესია, თლილის ქვით ნაშენნი, ორი ან სამი, დიდნი და მცირენი... კუალად არიან გორა-მთათა ზედა შენნი ეკლესია-საყდარნი, სადაცა ძნიად ხუდებიან კაცნი, თ ნიერ დღესასწაულთა მათთა... ***[ქართლის ცხოვრება, 1973: 690].***

ბოლო დროის ზოგიერთ თურქულ ლიტერატურაში ლაზები მოიხსენებიან შავიზღვისპირეთის თურქებად, რაც არასწორია და მიუღებელი თვით ლაზებისათვის. საგულისხმოა ისიც, რომ თვით თურქული ადრინდელი წყაროები თავისუფლად გვაწვდიან ცნობებს ლაზების საცხოვრისის, მათი ისტორიული სამშობლოს შესახებ. კერძოდ: თურქულ ენციკლოპედიაში – „**ჰაამუსულ-ალამი**“, – ნათქვამია: „ლაზები ცხოვრობენ შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროზე ტრაპეზუნტის ვილაიეთში... ითვლებიან კავკასი-

ელ ხალხად და ქართველებთან ნათესაური კავშირი აქვთ... მათი გარეგნობაც კი მოწმობს მათ კავკასიურ წარმოშობას და რასას“.

ლაზებს კარგად ახასიათებენ უცხოელი მოგზაურები და მწერლები. აღსანიშნავია ტრაპიზონში ინგლისის ყოფილი კონსულის ჯიფორდ პალიგრევის შეხედულება ლაზებზე. იგი წერდა: „ლაზები წარმოშობითა და არსებით იგივე მეგრელები არიან. უყვართ ვაჭრობა; ითვლებიან პირველხარისხოვან მეთევზეებად და ზღვაოსნებად. ცუდი მიწათმოქმედნი არიან. მოქმედებაში, სიმამაცეში ბევრად აჭარბებენ ქართველებს; მაგრამ ნაკლებად მისდევენ პროგრესს და ფანატიკოსები არიან თავიანთ რწმენაში. **მოგზაურობენ საკმაოდ შორს; მაგრამ აუცილებლად ბრუნდებიან სამშობლოში...** ორივე ეს ხალხი (ქართველები და ლაზები) არიულ-კავკასიური წარმოშობისაა. ისინი თავიანთ თურქ მმართველებს უყურებენ როგორც უცხოელებს და სრულიად არ უყვართ ისინი. ისლამი არის ერთადერთი ძაფი, რომელიც აკავშირებს მათთან. თურქული ენა გამოიყენება მხოლოდ სასულიერო დაწესებულებებში. ერთმანეთში საუბრობენ ქართულ ან მეგრულ ენებზე. სოფლელებმა ხშირად იციან მხოლოდ მშობლიური ენა ***[Пальгрев, 1882-1883: 86-87].***

ბატონიშვილი ვახუშტი ლაზეთს ასე გვაცნობს: „არს ჭანეთი, და აწ უწოდებენ ლაზსავე. არს ესე შავის ზღვის კიდის წადევნებით, გონიიდამ ტრაპიზონის საზღვრამდე... არს თხემთა უტყეო და კალთათა ტყიანი, ნადირიანი... ხილიანი, ვენახიანი, მარცვლებით მოსავლიანი ბრინჯ-ბამბითურთ, და ნაყოფიერებს ფრიად. პირუტყვნი, ნადირნი ფრიად მრავალნი; ფრინველნი და თევზნი ურიცხვნი... ფუტკარი და თაფლი ბევრად. ჰავით ზღვის კიდური ცხელი, მთის კერძიანი კეთილ-ჰაოვანნი. ზამთარი თბილი, ზაფხული არა გაუძლისი. კაცნი არიან ჴელოვანნი ხის მუშაკობითა და შენებითა ნავთათა, დიდთა და მცირეთა“ ***[ქართლის ცხოვრება, 1973: 689-690].***

ისტორიულმა კოლხეთმა, ლზეთმა ბევრი სასახელო შვილი გაზარდა.

ლაზეთის სახელოვან შვილებს შორის საპატიო ადგილი უკავია **კონსტანტინეპოლის პატრიარქს გერმანე III-ს**. მისი პიროვნების შესახებ ცნობები მოცემულია ბიზანტიელი ისტორიკოსის **გიორგი პახიმერეს** (1242-1310) ნაშრომში **„ისტორია“.** იგი წარმოშობით იყო ქ. ნიკეადან (დღევანდელი იზნიკი, თურქეთის რესპუბლიკა). ავტორს განათლება მიუღია მშობლიურ ქალაქ ნიკეაში, სადაც მას წლების მანძილზე ეკავა მაღალი თანამდებობები როგორც სასულიერო, ისე საერო სფეროში. დიდი ქართველი ბიზანტიოლოგი **სიმონ ყაუხჩიშვილი,** რომელიც იკვლევდა გიორგი პახიმერეს შემოქმედებას, აღნიშნავს, რომ: „მრავალფეროვანი იყო მისი სამწერლო მოღვაწეობა. მას ეკუთვნის რიტორიკული და ფილოსოფიური

თხზულებები, ლექსები და წერილები. მაგრამ მისი მთავარი ნაშრომია 13 წიგნისაგან შემდგარი „ისტორია“, რომელიც ეძღვნება ორი კეისრის ეპოქას, მიხეილ VIII პალეოლოგოსისა (1261-1282 წ.წ.) და ანდრონიკე პალეოლოგოსისას (1282-1328). ავტორი მომსწრე და თვითმხილველია იმ ამბებისა, რომლებსაც აღწერს და შეკრებილ ცნობებს კეთილსინდისიერად ამოწმებს” ***[გეორგიკა, 1967: 48]***. მისი სიტყვებია: „ჭეშმარიტება ისტორიის სულია“...

პახიმერეს „ისტორია“ მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავს საქართველოს შესახებ.

პახიმერეს „ისტორიაში“ საქართველოს შესახებ არსებულ ცნობათა შორის ჩვენთვის ამჯერად განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მონათხრობი სათაურით: **„კონსტანტინეპოლის პატრიარქი გერმანე, წარმოშობით ლაზი“.**

ლაზი, გერმანე III პატრიარქობდა 1267 წლის ივნისიდან 14 სექტემბრამდე. გ. პახიმერეს ნაწარმოებთა მთარგმნელი დიდი ბიზანტიოლოგი **სიმონ ყაუხჩიშვილი** გერმანეს კონსტანტინეპოლის პატრიარქად არჩევას შემდეგნაირად გვაცნობს. „იმის წინ კონსტანტინეპოლის პატრიარქად იჯდა არსენი (1255-1260; 1261-1267 წლებში), მეტსახელად „ავტორიანე“. კეისარსა და არსენის შორის მტრული ურთიერთობა იყო. ეს ურთიერთობა გაამწვავა კიდევ ორმა საბაბმა: 1) 1262 წელს კეისარმა მიხეილ VIII პალეოლოგოსმა გარკვეული პოლიტიკური მოსაზრებებით დააპირა ცოლად შეერთო მანფრედ ჰოჰენშტაუფენის და ანნა, ხოლო დედოფალმა თეოდორამ წინააღმდეგობა გაუწია, პატრიარქი არსენიც დედოფალს უჭერდა მხარს და მიხეილ VIII-ის გაყრას დედოფალთან სასტიკი წინააღმდეგობა გაუწია; 2) როგორც ცნობილია, 1258 წელს გარდაიცვალა ნიკეის მეფე თეოდორე II ლასკარისი, რომელსაც დარჩა მცირეწლოვანი ვაჟი იოანე (იოანე IV ლასკარისი), რომლის მეურვედ იყო პატრიარქი არსენი. უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს არის ლათინთა ბატონობის ხანა, როდესაც ბიზანტიის იმპერიის გადარჩენილი ძალები ცდილობენ ლათინთა გაძევებას. პირველ რიგში ამ საქმის ინიციატივა ნიკელების ხელშია. გამწვავებულმა პოლიტიკურმა ვითარებამ მოითხოვა მმართველობის სათავეში დაეყენებინათ მიხეილ პალეოლოგოსი, გამოჩენილი მხედართმთავარი, და 1259 წელს მიხეილ VIII პალეოლოგოსი თანაკეისრად იქნა გამოცხადებული, ხოლო პატრიარქმა არსენიმ ფიცით ჩამოართვა მიხეილს იმის გარანტია, რომ იოანე IV ლასკარისი უვნებელი იქნებოდა. 1261 წელს კი იოანე დააბრმავეს და სადილეგოში მოათავსეს, რასაკვირველია, მიხეილ VIII-ის ბრძანებით. პატრიარქმა მიხეილი შეაჩვენა. ბევრჯერ სცადა მიხეილმა არსენის შემორიგება, მაგრამ ვერაფერს გახდა. მაშინ კეისარმა მოაწვევინა საეკლესიო კრება,

რომელმაც გადააყენა არსენი პატრიარქობიდან“ *[გეორგიკა, 1967: 58].*

აი, ასეთ პირობებში მოხდა არსენის გადაყენება და მის ადგილას კეისრის ძველი მეგობრის **მიტროპოლიტ გერმანეს** დანიშვნა.

ლაზეთის სახელოვანი შვილი **პატრიარქი გერმანე III** დიდხანს მოღვაწეობდა **შავ მთაზე** (პალესტინაში). "შემკული იყო სათნოებით, სწავლულობით ყველას აღემატებოდა. ყველაზე უფრო ოქრო ეზიზღებოდა. მას ქისა არასდროს ჰქონია. ოქრო თუ საიდანმე გაუჩნდებოდა, ნაბრძანები ჰქონდა, მის საწოლზე დაედოთ, რათა არ დავიწყებოდა და კეთილი საქმისთვის დაეხარჯა სასწრაფოდ“ *[გეორგიკა, 1967: 61].*

XIII საუკუნის ბიზანტიელი ისტორიკოსი პახიმერე (1242-1310) ასე ახასიათებს პატრიარქ გერმანეს: „კაცი თავისუფალი აზროვნებისა, მღვდელმსახურებათა ჩინებული შემსრულებელი, რომელიც სარგებლობდა კეისრის ყურადღებით“. იგი იყო ქ. ანდრიანოპოლის მიტროპოლიტი, იმპერატორ მიხეილ VIII პალეოლოგოსის ძველი მეგობარი. „ეს იყო ჭეშმარიტებისადმი მეგობრულად განწყობილი კაცი, უაღრესად განსწავლული. მან კარგად იცოდა ყველა ის სიკეთე, რაც საქმისათვის გამოსადეგია და არა მხოლოდ სათნოებისათვის... გერმანე სათნოებით იყო შემკული. როგორც კი ავიდა პატრიარქის ტახტზე, ყოველგვარ საქმიანობაზე უფრო მაღლა დააყენა პატივი ეცა იმათთვის, **ვინც სათნოებით გამოირჩეოდა ან სწავლულობით სხვებს აღემატებოდა**. მისი მოწინააღმდეგენი გაქირდვის მიზნით ეძახდნენ **„მარმუწას“** და ამ სპარსულ სახელს იმ მიზნით ურთავდნენ მის სახელს (მარმუწა გერმანე), რომ ის ტომით ლაზი იყო. ერთხანს ამნაირადვე ჰკიცხავდნენ გაბრას. ე.ი. სასაცილოდ იგდებდნენ ბიზანტიაში მის ტომობრივ წარმოშობას.

გერმანე დიდ ყურადღებას უთმობდა განათლებას, მეცნიერებას, ცოდნის შეძენას. სწორედ ამ ნიშნით აფასებდა იგი ადამიანებს. მიუხედავად ასეთი დადებითი თვისებებისა, ლაზეთის სასახელო შვილი გერმანე მოწინააღმდეგეებმა მალე გადააყენეს თანამდებობიდან. პატრიარქად ყოფნის მცირე დროის მიუხედავად, მან ისტორიაში დაიმკვიდრა კარგი სახელი. რის შესახებაც მოგვითხრობს ბიზანტიელი ისტორიკოსი პახიმერე“ *[გეორგიკა, 1967: 58-65].*

გ. პახიმერეს **„ისტორიაში“** მოცემული მნიშვნელოვანი ისტორიული წყარო – **“კონსტანტინეპოლის პატრიარქი გერმანე, წარმოშობით ლაზი“** – 1967 წლის შემდეგ აღარ დაბეჭდილა.

წიგნი **„გეორგიკა“,** ტ. 7 (1967 წელი), ს. ყაუხჩიშვილის მიერ თარგმნილი, ამჟამად ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობას წარმოადგენს, მკითხველთა დიდი ნაწილისთვის მიუწვდომელია. სტატიას-

თან ერთად დაინტერესებულ მკითხველს გვინდა მივაწოდოთ გიორგი პახიმერეს აღნიშნული ნაწარმოები.

„კონსტანტინეპოლის პატრიარქი გერმანე, წარმოშობით ლაზი“

IV, 12. როდესაც მღვდელმთავრებს საშუალება მიეცათ აერჩიათ ისეთი კაცი, რომელიც, მათი აზრით, შესაფერისი იყო ეკლესიის უმაღლესი მეთაურობისათვის (ე.ი. პატრიარქობისთვის) ყველანი შეიკრიბნენ ამ მიზნით ვლახერნის წმინდა და მაღალ ტაძარში; ზოგი იმას უჭერდა მხარს, ზოგი–ამას და, ბოლოს, ყველანი შეთანხმდნენ და აირჩიეს გერმანე ადრიანოპოლელი, კაცი თავისუფალი აზროვნებისა, მღვდელმსახურებათა ჩინებული შემსრულებელი, რომელიც ჯერ კიდევ ძველიდანვე უხვად სარგებლობდა კეისრის ყურადღებით. ეს იყო ჭეშმარიტებისადმი მეგობრულად განწყობილი კაცი, უაღრესად განსწავლული, და მან კარგად იცოდა ყველა ის სიკეთე, რაც საქმისათვის გამოსადეგია და არა მხოლოდ სათნოებისათვის; ის ხშირად უპირატესობას აძლევდა და აქებდა იმას, ვინც მკვირცხლად და სულიერი სიმტკიცით მთლიანად მისცემოდა ხალხის სათნოებას. შუაგულ ცხოვრებაში ატარებდა დროს და არა უდაბნოში. თუმცა ის არ იყო მჭევრმეტყველი, მაგრამ მჭევრმეტყველთ მოწიწებით და ჯეროვანი ყურადღებით ეპყრობოდა, უყვარდა მათი სიტყვის მოსმენა და მეგობრობდა უმთავრესად ასეთ ადამიანებს, რადგან თვითონაც უაღრესად მოზიარე იყო მშვენიერებისა. ამ კაცს ვაჟკაცობა ახასიათებდა და არა ისეთი, როგორითაც თავი მოაქვთ ახლანდელებს ან ფიქრობენ, რომ მათი აზრით, სხვებთან შედარებით, უპირატესობა აქვთ იმით, რომ საჭმელ-სასმელებში კარგად ერკვევიან და თითოეულ ამათგანისათვის სათანადო დღეები აქვთ შესაფერისად განკუთვნილი, ნელი ნაბიჯით დადიან გზებზე, ფეხუბანელნი, და ცარიელ მიწაზე წვებიან ქიტონის ამარა, ხოლო დაბალ საქმედ მიაჩნიათ შეწყალება და სიყვარული, აგრეთვე, კაცთმოყვარება და თანაგრძნობა, და მოკლედ რომ ვთქვათ, ყურადღებიანობა; ისინი რაღაც მკაცრნი არიან და სხვებისადმი გამჭირდავნი და გამკიცხავნი, თითქოს მხოლოდ თავიანთ თავს თვლიან სათნოების მქნელებად, რასაც არ უნდა აკეთებდნენ; მაგრამ ჭეშმარიტად ვაჟკაცური იყო იმ კაცის (ე.ი. გერმანეს) სათნოება, რის მიხედვითაც ის ნამდვილ ადამიანად ხასიათდებოდა, განსაკუთრებით ძალაუფლებით აღჭურვილი რომ იყო მაშინ, როდესაც ზომიერება უფრო ესაჭიროება, ვიდრე გულცივობა. ამ ცხოვრებიდან თუ გამოთიშავ გარჩევის უნარს, ამ ერთის გამო ყველაფერს დაღუპავ.

აი, ასეთი სათნოებით იყო შემკული გერმანე; ზოგიერთები ამას პოლიტიკურ სათნოებას ეძახიან და მის მიხედვით აგებულ

ცხოვრებასაც ეძახიან პოლიტიკურს, რომელიც საშუალოა მჭვრეტელობითსა და განცხრომითს ცხოვრებას შორის,–აი, ეს ზემოხსენებული მღვდელმთავარი ორესტიადისა[1] გამორჩეულ იქნა დანარჩენებში (ამბობდნენ რომ ის აღმოსავლეთში, **შავ მთაზე** ცხოვრობდა დიდ ხანს და იქაურ მონასტერში დიდად უღვაწია) და ღირსად იქნა ცნობილი კონსტანტინეპოლის ეკლესიის მეთაურად აღიარებულიყო. კეისარიც მათ (ე.ი. მღვდელმთავრების) არჩევანს ეთანხმებოდა და ამ კაცს მოითხოვდა, დაჟინებით, ყოველდღე მიდიოდა მათთან და მთელი შემართებით აიძულებდა და თხოვდა არ გადაედოთ მისი მოწვევის საქმე.

IV, 13. და მართლაც, მოწვეულ იქნა, მემაქტირიონის თვეში, სულიწმიდის დღესასწაულზე იგი საერთო გადაწყვეტილებით გამოცხადებულ იქნა პატრიარქად. მათთან (ე.ი. მღვდელმთავრებთან) ერთად ჟამისწირვა შეასრულა, აბრძანდა წმინდა ტახტზე და წინამძღვრობდა სხვებს.

როგორც კი ავიდა ტახტზე, ყოველგვარ საქმიანობაზე უფრო მაღლა დააყენა პატივი ეცა იმათთვის, ვინც სათნოებით გამოირჩეოდა ან სწავლულობით სხვებს აღემატებოდა; ერთნი ღირსებით დაეჯილდოებინა, ხოლო სხვები ყოველგვარი წყალობითა და სხვადასხვაგვარი საჩუქრებით. **ყველაზე უფრო ოქრო ეზიზღებოდა ისე, რომ ქისაც კი არ შეუძენია, მაგრამ თუ კი საიდანმე გაუჩნდებოდა, ნაბრძანები ჰქონდა, მის საწოლზე დაედვათ, რათა მზადყოფილიყო კეთილი საქმის საჭიროებათათვის, როგორც კი იგი უბრძანებდა.** ის რომ ასეთი იყო თავისი გადაჭარბებული უბრალოებით, ამას უდარდელობის დანაშაულად უთვლიდნენ, ხოლო კეისრის წინაშე მოწიწებას და მთავრობისადმი პატივისცემას პირმოთნეობის დანაშაულად და აშკარა სიცრუედ ბევრის მიმართ. ქცევის უბრალოება და გულღია და თავისუფალი მოპყრობა იმათდამი, ვინც მას ხვდებოდა, და შინაურებისადმი ლმობიერება ჩაუთვალეს ძალაუფლების ბოროტად გამოყენებად.

მისი ურთიერთობა კეისართან, განსაკუთრებით კი თხოვნათა შემთხვევებში, როდესაც იგი (გერმანე) მოახსენებდა ხოლმე და სთხოვდა, ხოლო (თვით)მპყრობელი არც თუ ადვილად ეთანხმებოდა, და საფიქრებელია, რომ ზოგავდა მთხოვნელის იმედს, რათა გაწბილებული არ გაესტუმრებინა, იქნება იმედიც ჰქონდა, რომ ახლო მომავალშიც შეუსრულებდა, ეუბნებოდა კი ხშირად ჯერჯერობით ვერ შეგისრულეო, – ყველაფერმა ამან ეჭვები დაჰბადა, სტყუისო.

---

[1] Ορεστιάς არის ადრიანოპოლის ძველი სახელწოდება, ხომ ზემოთაც იყო აღნიშნული „ადრიანოპელელი გერმანე აირჩიესო“.

ყველა ამ ბრალდებებმა ერთხელ და სამუდამოდ მრავალთა სულში დაბუდებულებმა, ბევრში გამოიწვია სიძულვილი გერმანესადმი და ამბობდნენ, მოქიშპე იყო იმ პატრიარქისა (ე.ი. არსენისა), რომელსაც ეკლესიის მესაჭეობა წაართვაო, და ქალიშვილის ტახტიდან დედის ტახტზე გადაბრძანდა (ასე ეძახდნენ ეკლესიას) ასე დაუბრკოლებლივ და თავხედურადო; და ამ ორი ბრალდების გამო არავინ დარჩა ისეთი, რომელსაც მის შესახებ კარგი რამ ეთქვა: ერთნი მხარს უჭერდნენ პატრიარქ არსენის, ხოლო სხვები იმათ აზრებს იზიარებდნენ. იყვნენ უკიდურესთაგანაც და ცუდსიტყვაობაში ამსუბუქებულთაგან ისეთები, რომლებიც დამატებითი გაქირდვის მიზნით ეძახდნენ მას **მარმუწას** და ამ სპარსულ სახელს იმ მიზეზით ურთავდნენ, რომ ის (გერმანე) ტომით **სრულიად ნამდვილად ლაზი იყო,** სწორედ ისევე, როგორც **გაბრა.** ერთ ხანს ამნაირდვე ჰკიცხავდნენ მის (ე.ი. გერმანეს) წინდაუხედავსა და თავხედ ხასიათს, მას არ ესმის თუ რა პატივზე იქნა აღზევებულიო; ამას უკიჟინებდნენ მას კეისრისადმი მლიქვნელობის გამო; ამასთანავე ერთად, **სასაცილოდ იგდებდნენ მის ტომობრივ წარმოშობას,** ისეთივეა როგორც სპარსული ტომიო. **თუმცა მოხუცი იყო და ძველი საეკლესიო აღზრდა ჰქონდა მიღებული. ნეტარი გერმანესგან.** მან ბევრი რამ საეკლესიო წესით გათვალისწინებული აღადგინა ძველებური სახით, რაც გამქრალიყო დროთა ვითარებაში და დაუდევრობითაც.

IV, 14. მთავარი მის მოღვაწეობაში ის იყო, რომ იგი, როგორც **ნასწავლი კაცი, ნიჭიერსა და ცოდნით სავსე ოლოვოლოსს განსაკუთრებით სწყალობდა;** არსებულ ვითარებაში გამოსადეგ კაცად მიაჩნდა, აგრეთვე, როგორც ნუგეში განცდილი წვალებისათვის, და როგორც **ბავშვთა მეცნიერული აღზრდისათვის საეკლესიო მიზნებით საჭირო კაცი იოანე წინამორბედის მონასტრიდან გამოიყვანა და ეკლესიაში მოათავსა** და იქ საყოველთაო მნიშვნელობის საქმე მიანდო; ამ მიზნით მოციქულად დაუდგა კეისართან და ასეთი წინადადება მისცა მეფეს: „დიდი დოლოგოთეტი გირგი აკროპოლიტე, შენი ბრძანებით, მეფევ, დაყენებული, საკმაოდ დამაშვრალი მეცნიერებათა გადაცემაში, უკვე დაიღალა და საჭიროა სხვების დაწინაურება, ისეთებისა, რომლებიც ეკლესიის საქმეებისათვის არა ნაკლებ იღუაწებენ; ამიტომ საჭიროა წამოწევა მეცნიერებისათვის; და განსაკუთრებით საეკლესიო მოთხოვნილებათათვის გამოსადეგი პირებისა, დაგვეთანხმე ჩვენ, რომლებიც ეკლესიის საქმეებისათვის ვშუამდგომლობთ და მწყალობელ ეყავ ოლოვოლოსს. მე მას ვღებულობ, რათა დავნიშნო მასწავლებლად იმ მოწაფეებისა, რომლებმაც მეცნიერული განათლება უნდა მიი-

ღონ“. ეს რომ თქვა პატრიარქმა, კეისარი მაშინვე დაეთანხმა და მისი თხოვნა შეიწყნარა” [1] *[გეორგიკა, 1967: 58-65].*

ამრიგად, ძველი კოლხეთი-ლაზეთი, მსოფლიო ცივილიზაციის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კერა, სადაც ჯერ კიდევ ჰეროდოტეს დროს (V საუკუნეში ჩვ. წ. აღრიცხვამდე) დაწინაურებული მოქალაქეობრივი ცხოვრება ჰყვაოდა, სამშობლოა განათლების მაღალი დონითა და კეთილშობილური თვისებებით გამორჩეული შვილისა, რომელიც, ჩვენდა საამაყოდ, კონსტანტინეპოლის პატრიარქი გახდა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ბაქრაძე, 1971: – ბაქრაძე რ., საბჭოთა სარფი, ბათუმი.

გეორგიკა, 1967: – გეორგიკა, ტ. 7. თბილისი.

ინგოროყვა, 1918: – საქართველოს ტერიტორიის საზღვრების შესახებ, მოკლე სამახსოვრო ცნობა (პ. ინგოროყვას მიერ შედგენილი), საბეჭდავი კათოლიკე ქართველთა სავანისა, კონსტანტინეპოლი.

ინგოროყვა, 1954: – ინგოროყვა პ., „გრიგოლ მერჩულე“, თბილისი.

ინგოროყვა, 2003: – ინგოროყვა პ., ჭანეთ-ლაზეთის ისტორიის საკითხთა გამო, თბილისი.

კედია, 1916: – კედია სპირიდონ, „ლაზები და ჩვენ“, გაზ. „საქართველო“, 1916 წ. №94.

ფედენი, 1968: – ფედენი რ., არგონავტების ნაკვალევზე, მიმომხილველი, №4-5, თბილისი.

---

[1] ამ პარაგრაფში მოხსენებული ოლოვოლოსი, რომელსაც გზომ სწყალობს პატრიარქი გერმანე, არის მიხეილ VIII პალეოლოგოსის დროინდელი ცნობილი მწერალი (პოეტი და პროზაიკოსი) და საზოგადო მოღვაწე რომელმაც დიდი ტანჯვა-წვალება გადაიტანა იმის გამო, რომ იგი საეკლესიო უნიის წინააღმდეგი იბრძოდა. ეს ბრძოლა კი ერთგვარად აბრკოლებდა პოლიტიკურ სიმშვიდეს, მით უმეტეს რომ მიხეილ VIII-ს საზოგადოებამ ასე ადვილად აპატია იოანე IV ლასკარისისათვის თვალების დათხრა. უკანკნელი გარემოებაც ხდებოდა საბაბი დიდი რეპრესიებისა და ახალგაზრდა ოლოვოლოსი, წარჩინებული გვარიდან, ამ რეპრესიების მსხვერპლი გახდა: მოჭრეს ცხვირი და ტუჩები და მონასტერში დაამწყვდიეს. აი, ეს გარემოებები აქვს მხედველობაში გიორგი პახიმერეს ზემოთ მოყვანილი ცნობების მოწოდების დროს ოლოვოლოსის შესახებ (იხ. K. Krumbacher GBZ 770-773; A. Heisen-Bayer. AW, 1920, 10. Abhandlung. 112-132).

ქართლის ცხოვრება, 1955: – ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.

ქართლის ცხოვრება, 1973: – ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.

წერილი ოსმალეთიდან, 1909: – წერილი ოსმალეთიდან, გაზ. „დროება“, 1909 წ. №44.

ჯავახიშვილი, 1919: – ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს საზღვრები, ტფილისი.

ჰელიმიში, 2005: – ჰელიმიში ხასან, ლექსები, ბირაფაფე, ბათუმი.

VECHAPELI, 1919: – G. VECHAPELI, LA GEORGIE TURQUE, LASISTAN, TREBIZONDE ET GONTREE DU TCHOROKH, BERNE,

Пальгреев, 1882-1883 : – Джиффорд Пальгреев, санджакъ Лазистанский. ამოღებულია წიგნიდან «Извъестия Кавказского отдъла Императорского русского географисеского общества, томь VII, Тифлись. Приложения.

Шушана Путкарадзе
(Батуми, Грузия)

Прославленный духовный деятель Лазети –
Константинопольский патриарх Герман III

Резюме

Край Лазети (Древняя Колхида) – один из важнейших очагов мировой цивилизации – является родиной Константинопольского патриарха Германа III, человека, чрезвычайно просвещённого и наделённого многими благородными качествами.

Византийский историк XIII века Георгий Пахимер в работе «Константинопольский патриарх Герман, лаз по происхождению» повествует о жизни и деятельности этого выдающегося духовного деятеля, который занимал почётную должность патриарха с июня по сентябрь 1267 года.

Герман III, хотя и находился на Патриаршем престоле в течение короткого промежутка времени, по праву занял почётное место в истории. Он большое внимание уделял науке и просвещению, высоко ценил образованных людей.

С древнегреческого на грузинский язык вышеупомянутое произведение Георгия Пахимера перевёл известный византиолог Симон Каухчишвили.

ეთერ ჭავთარაძე
(თბილისი, საქართველო)

ბიბლიის ქართული თარგმანის მეცნიერული გამოცემის ისტორიიდან

ბიბლიის, მსოფლიო ლიტერატურის ამ უმნიშვნელოვანესი მონაპოვრის, თარგმნა ინდიკატორია ამა თუ იმ ერის ადგილის განსასაზღვრად ცივილიზაციის ისტორიაში. ამდენად, მისი ქართული თარგმანების პუბლიკაცია და კვლევა უდიდესი კულტუროლოგიური მოვლენაა, რადგან ეს თარგმანები არა მხოლოდ მრწამსს, არამედ ერის სულიერი ცხოვრების ყველა მხარეს ეხება – ენას, მის ისტორიულ გრამატიკას, ლიტერატურას, თარგმნით მწერლობას, ლექსიკოლოგია-ლექსიკოგრაფიას, ისტორიოგრაფიას, აზროვნების კულტურას. ქართველოლოგიის ამ სფეროში, ბიბლიოგრაფიაში, ბევრი რამაა გაკეთებული. განსაკუთრებით მაღალ მეცნიერულ დონეს მიაღწია მან XX საუკუნის მეორე ნახევარში. ათეისტური რეჟიმის მძვინვარების მიუხედავად, ქართველი მეცნიერები თანამიმდევრულად, ღრმად იკვლევდნენ ბიბლიის ქართულ ტექტსებს ყველა მიმართულებით. დიდია მათი მონაპოვარი კრიტიკული ტექსტის დადგენის კუთხით.ისინი იკვლევდნენ მდიდარი მრავალფეროვანი თარგმანების მიმართებას ერთმანეთთან წარმომავლობის, სტრუქტურის და ყოველგვარი ტექსტუალური პრობლემის დასადგენად.

ჩვენამდე მოაღწია ბიბლიის ტექსტის შემცველმა სამ ათეულზე მეტმა ხელნაწერმა. ბიბლიის ტექსტის ქართული თარგმანის არსებობა უფრო ადრე ივარაუდება, ვიდრე ის ხელნაწერი წიგნის სახით ჩვენამდე მოვიდა. ამის დასტურია პალიმფსესტური ხელნაწერების ქვედა შრეებში ბიბლიური ტექსტების გამოვლენის ფაქტი და უტყუარი ნარატიული წყარო "შუშანიკის წამება". წმინდანმა "თანა წარიტანა ევანგელჱ იგი თვისი".

ქართულიბიბლიის უძველესი ხელნაწერი წიგნი 978 წლით დათარიღებული ოშკური ბიბლიაა. ოშკური წარმომავლობის ეს ხელნაწერი ათონის მთის ქართული სავანის კუთვნილების თანახმად ათონურად იწოდება და ბიბლიის ქართულ ხელნაწერთა კოლექციას Ath I-ის ლიტერით შეუერთდა.

ქართული ბიბლიის პირველი ბეჭდური გამოცემა 1743 წელს მოსკოვის აღდგენილ ქართულ სტამბაში ბაქარმა განახორციელა და ბაქარის ბიბლიის სახელით შევიდა ქართული ბიბლიოლოგიის ისტორიაში.

ეს გამოცემა 1884 წ. განმეორებით ორ წიგნად დაიბეჭდა თბილისში.როგორც საარქივო მასალები მოწმობს, ქართულ ბიბლიოგრაფიაში კრიტიკული ტექსტის მომზადების, ცალკეულ

ხელნაწერთა მოძიების და შესწავლის იდეა XX საუკუნის დასაწყისშივე გაჩნდა პეტერბურგის ქართველოლოგიურ სკოლაში. პეტერბურგის სამეფო უნივერსიტეტში მოღვაწე ქართველმა მეცნიერებმა ქართველოლოგიური კვლევის ახალი ეტაპი შექმნეს. მრავალი წამოწყებიდან ერთ-ერთი იყო 1913 წელს ნიკო მარის ხელმძღვანელობით რუსულ-ქართული ლექსიკონის გამოსაცემად კომისიის შექმნა. კომისიის წევრები იყვნენ ივანე ჯავახიშვილი, იოსებ ყიფშიძე და აკაკი შანიძე. მასალის ამოსაკრებად ერთ-ერთ მთავარ წყაროდ ათონის ბიბლია მიიჩნიეს. ამიტომ დაისვა მისი გამოცემის საკითხი. ათონური ანუ 978 წელს ოშკის ლავრაში გადაწერილი ბიბლიის ფოტოპირები უკვე 1910 წლიდან მოეპოვებოდა პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიას. გამოცემას სწორედ ეს ფოტოპირები უნდა დასდებოდა საფუძვლად. საგულისხმოა, რომ ათონური ბიბლიის ხელნაწერი 1849 წელს პლატონ იოსელიანმა ჩამოიტანა თბილისში. ხელნაწერი ორ ეგზემპლიარად გადაწერეს და შემდეგ ისევ დააბრუნეს ათონის მთაზე. ერთი სამეგრელოს მთავარს დავით დადიანს ეკუთვნოდა (დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში, S422), მეორე კი გადაიწერა სიონის ტაძრისათვის (დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში, A 471).

ამ ხელნაწერის ჩამოტანასთან დაკავშირებით პლატონ იოსელიანის ღვაწლი კარგად აისახა დიმიტრი ბაქრაძის და მარი ბროსეს და პლატონ იოსელიანისა და მარი ბროსეს მიმოწერაში. ეს მასალა უახლოეს მომავალში გამოიცემა ჩვენი პუბლიკაციით.

როგორც აკაკი შანიძე ***[ძველი ქართული ენის ძეგლები, 1947: VII]*** წერს, ათონური ხელნაწერის მოსეს პირველი სამი წიგნი 1913 წლის შემოდგომაზე სასტამბოდ მოსამზადებლად შემდეგნაირად განაწილდა: დაბადებისა – ივანე ჯავახიშვილს, გამოსვლათა – აკაკი შანიძეს და ლევიტელთა იოსებ ყიფშიძეს.

როგორც ჩანს, მუშაობის პროცესში წამოიჭრა თბილისში დაცული ხელნაწერების გათვალისწინების საკითხიც. ამის თაობაზე ინფორმაციას იძლევა იოსებ ყიფშიძის წერილი ***[კეკელიძის არქ. N692]*** კორნელი კეკელიძესთან. როგორც ამ წერილიდან ირკვევა, კომისიის მდივანი იოსებ ყიფშიძე ყოფილა. იგი თხოვნით მიმართავს კორნელი კეკელიძეს.

"ქართული "დაბადების" გამომცემელ კომისიის სახელით მოგმართავთ შემდეგი თხოვნით: თ.ჟორდანიას თავის "ქრონიკების" II წიგნის მე-36 გვერდზედ მოკლედ აქვს აღწერილი "დაბადების" ერთი ხელთნაწერი, რომელიც მას უნახავს ქუთაისში ბაგრატის ტაძრის გვერდით მიშენებულ პატარა ეკლესიაში. ქუთაისიდან გვწერენ, რომ დღეს იმ ეკლესიაში არავითარი ხელნაწერი არ მოიპოვება. იქნებ თქვენ გაქვთ რამე ცნობები იმ ხელთნაწერის შესა-

ხებ, სად ინახება, ანდა რა მდგომარეობაშია დღეს და გთხოვთ გვაცნობოთ.”

წერილი 1914 წლის 27 იანვრითაა დათარიღებული, იმავე წლის 5 თებერვალს კორნელი კეკელიძე ***[კ.კეკელიძის არქ. N892]*** უპასუხებს:

თქვენ მიერ აღნიშნული “დაბადება” ერთ დროს მეც მაინტერესებდა. მის შესახებ ლაპარაკი მქონდა თვით ბ. თ. ჟორდანიასთან, რომელმაც გადმომცა, რომ განსვენებულმა გაბრიელ ეპისკოპოსმა გელათში გაგზავნა შესანახადო. გელათში მე ყველაფერი გადავაბრუნე, მაგრამ მის კვალს ვერ წავაწყდი. იქ ეხლა საზოგადოდ “ბიბლიის” ნაშთები არ მოიპოვება. მითხრეს, არქიმანდრიტმა გრიგოლმა, ეპისკოპოს გაბრიელის მოძღვარმა, ჯრუჭში წაიღო. მე ის ჭრუჭშიაც ვეძიე, მაგრამ ამაოთ, ვერავინ ვერაფერი ვერ მითხრა. ასე რომ, დღეს-დღეობით ის ისევე დაკარგულად უნდა ჩაითვალოს, როგორც მანემდის, სანამ ბ. ჟორდანია მიწიდან ამოთხრიდა მას ბაგრატის ტაძრის ნანგრევებში.

უეჭველია, თქვენი კომისია უყურადღებოდ თბილისში არსებულ ხელნაწერებსაც არ დასტოვებს.”

თედო ჟორდანიას აღწერილი აქვს ბაგრატის ტაძარში ნაპოვნი ბიბლიის ორი ძველი ხელნაწერი ერთი-XII და მეორე XIII საუკუნისა, რომლებიც არ დაკარგულა და ამჟამად დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში (A 1108 და Q 1152). ესუკანასკნელი 1956 წელს ხელნაწერთა ინსტიტუტს შესწირა თედო ჟორდანიას მემკვიდრემ, პროფესორმა გივი ჟორდანიამ. ესენია ქართული ბიბლიოლოგიისთვის ფრიად ფასეული, ცნობილი გელათური კატენებიანი ბიბლიები, რომლებიც ცალკე, საგანგებო რეადქციას ქმნიან და განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებათ ბიბლიის ქართული ვერსიების შესწავლის საქმეში.

როგორც იოსებ ყიფშიძის სერგი გორგაძესთან მიწერილი წერილიდან ***[სერგი გორგაძის არქ. N102]*** ირკვევა, “დაბადების” გამომცემელი კომისია კავშირს არ წყვეტდა თბილისში მოღვაწე მეცნიერებთან. “დაბადების” გამო გარჯისთვის დიდ მადლობას მოგახსენებს ერთობლივ კომისია”, სწერს 1916 წლის 6 მარტით დათარიღებულ წერილში იოსებ ყიფშიძე მას.

იმავე წლის 20 თებერვლის წერილით (სლმ:020542) ი.ყიფშიძე ს.გორგაძეს სთხოვდა:

“ჩვენმა კომისიამ ნ.მარის თავმჯდომარეობით მოგმართა შემდეგი სათხოვარით: კომისიას სჭირდება “დაბადების” მადაური გამოცემა 1884 წლისა მსხვილი მხედრული ასოებით. კომისია გთხოვს ეს გამოცემა უყიდო და გამოუგზავნო მას პეტროგრადს. ფასი დანამდვილებით არ ვიცი; რაც უნდა დასჭირდეს, ორ-ორი ცალი გვიყიდე, რამდენი ტომიც კი არ უნდა იყვეს.”

ეს თხოვნა სერგი გორგაძეს მოკლე დროში შეუსრულებია. საპასუხო წერილის (სლმ 020536) ერთი ნაწყვეტი კარგად წარმოაჩენს დროის კოლორიტს და იმ პასუხისმგებლობას, რომლითაც ეს დავალება მიიღო ს. გორგაძემ.

"შენი დავალება შევასრულე. დაბადება ორ ცალად (ოთხ ყდაში) გუშინ გამოვაგზავნინე წ.კ. საზოგადოებიდან. წიგნები საგანგებოდ გამოვატანინე საეკლესიო საწყობიდან, მაღაზიაში არ ჰქონდათ; საწყობში ძალიან ცუდად თურმე ინახავენ, ამიტომ მაგაზე უკეთესი ცალები არ ამოირჩა; ეგენიც მე თვითონ გავსინჯე და გადავარჩიე. სულ დაჯდა 14 მან. და 30 კაპ. ანგარიშს აქვე გიგზავნი: ანგარიშიც აკადემიის სახელზეა გაკეთებული (ვაი თუ ასე არ გინდოდათ!). მთელი ამანათი 20 გირვანქაზე ნაკლები იყო და აკადემიის სახელზე გამოვაგზავნინე."

სხვადასხვა ობიექტური გარემოების გამო პეტერბურგის უნივერსიტეტში ჩაფიქრებული ათონური ბიბლიის გამოცემა ბოლომდე ვერ მივიდა.

1947 და 1949 წელს აკაკი შანიძემ ამ მასალის ნაწილი ორ ნაკვეთად გამოაქვეყნა *[ძველი ქართული ენის ძეგლები, ტ. 4]*. პირველი ნაკვეთისთვის დაწერილ წინასიტყვაობაში იგი წერდა:

"ჩვენი გამოცემის ტექსტს დიდი მნიშვნელობა აქვს ძველი ალთქმის წიგნების თარგმნისა, რედაქციისა და ფილიაციის საკითხების გამოსარკვევად და სხვა საკითხების გასაშუქებლად.ეს ამ ორი წიგნიდანაც ნათლად ჩანს, მაგრამ ამ საკითხის განხილვა, – და ზოგი სხვისაც, – შეიძლება მერმისისთვის გადაიდოს, როცა მთელი ტექსტი ხელთ გვექნება დაბეჭდილი სახით.

ამ ნაკვეთის გამოშვებით განახლებულია ოცდაათი წლის წინათ შეწყვეტილი მუშაობა ოშკური ხელნაწერის კრიტიკული გამოცემისათვის. რაგინდ სასიხარულოც უნდა იყოს ეს ამბავი, არ შემიძლია მაინც დიდი გულისტკივილით არ აღვნიშნო: ვაი, რომ სამუდამოდ შესვენებულია ამ საქმის წამომწყები დიდი ნიკო და ორი მისი თანამშრომელი: დიდი ივანე და ნიჭიერი იოსები, რომელიც ადრე გამოეთხოვა წუთისოფელს.

ამ სტრიქონების დამწერს ვალად აძევს, განაგრძოს და ბოლომდე მიიყვანოს მათი სანუკვარი საქმე."

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ძველი ქართული ენის ძეგლები, 1947: – ძველი ქართული ენის ძეგლები, აკაკი შანიძის რედაქტორობით და წინასიტყვაობით ტ.I, ნაკვ.I, თბილისი.

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, კორნელი კეკელიძის არქ. N692.

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, კ.კეკელიძის არქ. N892.

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, სერგი გორგაძის არქ. N102.
საქართველოს ლიტერატურის მუზეუმი, N020542.
საქართველოს ლიტერატურის მუზეუმი, N020536.

Eter Kavtaradze
(Tbilisi, Georgia)

From The History of Scientific Publication of Georgian Translation of The Bible.

Summary

Ancient translations of the Bible determine the place of one or another nation in the history of civilization. It is assumed that Georgian translation of the Bible text has existed even before the one, dated by 978 and maintained up to present in a form of manuscript book.

Archive materials show that in Georgian Biblical studies, the idea of publication of the critical text of Georgian translation of the Bible has appeared as early as in 1910-ies, at the Sr. Petersburg school of Georgian studies.

Newly discovered archive materials (correspondence of Korneli Kekelidze, Ioseb Kipshidze and Sergi Giorgadze) show the results of coordinated work of the scientists in St Petersburg and Georgia, related to issuance of the scientific publication of Georgian translation of the Bible.

მაია ჭარცივაძე
(ხარკოვი, უკრაინა)

ქრისტესისხლას გამოყენება მედიცინასა და ფოლკლორში

აჭარაში ქრისტესისხლას ეტიმოლოგიას ქრისტეს სახელს უკავშირებენ. მიუხედავად, საუკუნოვანი ოსმალოს ზეგავლენისა ამ ტერმინს აჭარაში დღესაც არ დაუკარგავს თავისი სახელი. მთქმელთა უმეტესი ნაწილი მას წმინდა მცენარედ მოიხსენიებს. სახელის წარმომავლობას კი ქრისტეს უკავშირებს. უხუცესთა წარმოდგენით, ამ მცენარეს განსაკუთრებული სამკურნალო თვისებები გააჩნია. ისინი მცენარის ექსტრატს იყენებენ, როგორც მოზარდებში, ასევე დიდებში. მისგან დამზადებული პრეპარატები ფართოდ გამოიყენება ხალხურ მედიცინაში.

ხალხურ მედიცინაში ქრისტესისხლას „რძეს" პირდაპირ მეჭეჭზე, მოლუსკზე, კონდილომაზე აწვეთებენ. დანაყულს კი იყენებენ ეგზემის სამკურნალოდ. მოსახლეობა მას სიმსივნური დავადებების დროს იყენებს.

ქრისტესისხლა აჭარაში ქარცეცხლას, საყვითლოს, რაჭალეჩხუმში ცხენისოფას სახელით არის ცნობილი. მრავალწლიანი 30-100 სმ სიმაღლის დატოტვილი მცენარეა. ღეროს ან ფოთლის მოწყვეტისას მცენარეს ნარინჯისფერი წვენი სდის. შესაძლოა, მისი ქართული სახელწოდებაც აქედან იყოს წარმომდგარი, რადგანაც მცენარის წვენი ერთი შეხედვით სისხლს მოგვაგონებს, რაკი რელიგიური წარმოდგენით ქრისტე ჯვარცმული იყო და სისხლი წვეთავდა კიდურებიდან, ხალხმა ქრისტესისხლას წვეთი სწორედ სისხლს ამსგავსა. შესაძლოა, ქრისტესისხლას სახელწოდების წარმოშობიდან ეს ვარაუდი სადაო იყოს, მაგრამ არც თუ არა სარწმუნო უნდა იყოს ***[ხიდაშელი, პაპუნიძე, 1985: 229].***

ქრისტესისხლა მრავალწლიანი ბალახოვანი მცენარეა სიმაღლით 25-100 სმ. ღერო და ფოთლები შეიცავენ ნარინჯისფერ რძე წვენს. მისი ფესვი მთავარღერძაა, დატოტვილი, მოკლე ფესურით. ღერო სწორმდგომია, დატოტვილი, შიშველი ფოთლები მწვანეა, ქვემოდან მონაცრისფრო. თითქმის მოპირისპირედ განლაგებული, კენტად ფრთადანაკვთული. ფოთლები მომრგვალოა. არათანაბრად დაკბილული. ყვითელი ყვავილები ღეროს ბოლოს ქოლგისებრ ყვავილედაა შეკრებილი. ნაყოფი ერთბუდიანი კოლოფია, მოშავო-ყავისფერი, პრიალა თესლით. ყვავილობს მაისიდან ოქტომბრამდე, ნაყოფი მწიფდება ივნის-ოქტომბერში ***[www.ice.ge/new/.../samkurnalo_fs.html].***

მცენარეს შესანახად აგროვებენ მაისსა და ივნისში, ყვავილობისას, აუცილებლად მშრალ ამინდში. მისი შენახვა ხდება ბნელ, მზის სხივებისაგან მოცილებულ ადგილას. მას გამორჩეული

სამკურნალო თვისებები აქვს. მისგან დამზადებული პრეპარატები ფართოდ გამოიყენება მედიცინის სვადასხვა სფეროში. მისგან დამზადებული პრეპარატი გამოიყენება როგორც შინაგანი, ისე გარეგანი მოხმარების წესით, კერძოდ: ანთებისა და ქავილის საწინააღმდეგოდ, ჭრილობების შესახორცებლად და მოსაწვავად, ანტიმიკრობული დანიშნულებით.

მედიცინაში მისი სამკურნალო თვისებები შეუფასებელია. ქრისტესისხლას შემადგენლობაში შედის ალკალოიდები: ბერბერინი, პროტოპინი, ხელიდონინი, ჰემოხელიდონინი, კოპტიზინი, სტილოპინი, ხელერიტრინი, სანგვინარინი, საპონინები, ფლავონოიდები, ასკორბინის მჟავა, ვიტამინი, ორგანული მჟავები: ვაშლის, ლიმონის, ქარვის და სხვა ***[www.ice.ge/new/.../samkurnalo_fs.html].***

ქრისტესისხლა სამკურნალო თვისებების მიუხედავად, ძალიან საშიშ მცენარედ ითვლება. ის შხამიანი და ტოქსიკურია, მისი ზედმეტი დოზით გამოყენებამ, შეიძლება ძლიერი მოწამვლა გამოიწვიოს ორგანიზმისა და საბოლოდ ლეთალურ მდგომარეობამდეც მიგვიყვანოს.

ქრისტესისხლა გამოიყენება როგორც ნედლი, ასევე გამომხმარი. ნედლის გამოყენების შემთხვევაში, აუცილებელია დავიცვათ დოზები, ვინაიდან ნედლ მდგომარეობაში ქრისტესისხლას ტოქსიურობა უფრო მაღალია, ვიდრე გამხმარ მდგომარეობაში, თუმცა აქაც განსხვავებულია მათი გამოყენება. ნედლი ქრისტესისხლა ძირითად გარეგანი მკურნალობისათვის გამოიყენება. კერძოდ: ახალგამოწურული ქრისტესისხლას წვენითა და დაქუცმაცებული ბალახით ხალების, კონდილომების, კოჟრების, ჭორფლის, პიგმენტური ლაქების, მეჭეჭებისა და მოლუსკების მოცილება შეიძლება.

ქრისტესისხლას წვენსა და ნაყენს იყენებენ კიბოსა და პოლიპების წინააღმდეგ. ნედლი ბალახის პრეპარატებით მკურნალობენ ეგზემასა და მჭამელას ***[ხიდაშელი, პაპუნიძე, 1985: 231].***

ასევე ქრისტესისხლას წვენით მკურნალობენ ცხვირ – ხახის პათოლოგიებს: ადენოიდებს, პოლიპებს, ნუშურებს, კოჟრებს, ხორცმეტებს, ნახეთქებს, სხვადასხვა წარმოშობის მუწუკებსა და ფურუნკულებს.

მეცნიერული კვლევებით დადასტურებულია, რომ ქრისტესისხლა ძირითადად სპაზმის მომხსნელი, ანთების საწინააღმდეგოა და მას ბაქტერიული თვისებები გააჩნია. მცენარეში შემავალი ალკალოიდები კი განსაკუთრებული ფარმაკოლოგიური მოქმედებით გამოირჩევა.

მაგ: ქელიდონინი ავლენს ძლიერ ტკივილგამაყუჩებელ და დამამშვიდებელ ეფექტს. გარდა ამისა ახდენს სპაზმოლიზურ მოქმედებას გლუვი კუნთების შემცველ ორგანოებზე. შესაბამი-

სად, მას აქვს ჰიპოტენზიური (წნევის დამაქვეითებელი) და ბრადიკარდიული (პულსის გამაიშვიათებელი) ეფექტი. მეორე მნიშვნელოვანი ალკალიდი, რომელსაც ქრისტესისხლა შეიცავს -ჰომოქელიდონინია. მას საპირისპირო მოქმედება ახასიათებს – აღმგზნები და კრუნჩხვის გამომწვევი. ის აგრეთვე ადგილობრივ ტკივილგამაყუჩებელ (ანესთეზიურ) ეფექტს ახდენს. ალკალოიდი პროტოპინი ამცირებს ვეგეტატიური ნერვული სისტემის რეაქტიულობას და აძლიერებს გლუვი კუნთების ტონუსს *[http://www.mkurnali.ge/enciklopedia.html?task=term&id=396].*

ხალხურ მედიცინაში ქრისტესისხლას რძეწვენს ხმარობენ მეჭეჭების, პიგმენტური ლაქების, კოჟრების მოსაშორებლად. წყლულების, ჭრილობების, სირსვილის, დანაყარის და კანის სხვა დაავადებების სამკურნალოდ. ნახარშებსა და ნაყენებს იყენებენ ღვიძლის, ნაღვლის სადინარების დაავადების დროს , როგორც ტკივილგამაყუჩებელ საშუალებას. ქრისტესისხლას ნახარშს იყენებენ ცხვირში და ყელში გამოსავლებად პოლიპების დროს. გამონაწვლილის არასწორმა გამოყენებამ შეიძლება გამოიწვიოს ინტოქსიკაცია, ადამიანის მოწამვლა (თავბრუსხვევა, გულისრევა, პირღებინება, ფადარათი). ამიტომ, მისი გამოყენების დროს, საჭიროა დიდი სიფრთხილე და იგი მხოლოდ ექიმის რჩევითა და მეთვალყურეობით უნდა გამოიყენოთ ***[www.ice.ge/new/.../samkurnalo_fs.html] .***

ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, ქრისტესისხლა არა მარტო დერმატოლოგიაში გამოიყენება, არამედ მას სხვადასხვა შინაგანი ორგანოების სამკურნალოდაც იყენებენ.

მედიცინაში ქრისტესისხლას პრეპარატები (ახალი წვენი, ნახარში, ნაყენი) საფადარათო და შარდგამომყოფ საშუალებად გამოიყენება. სიყვითლის, ღვიძლის, ნაღვლის ბუშტის, აგრეთვე კანის დაავადებებისის სამკურნალოდ. ქრისტესისხლა კურნავს ჰიპერტენზიას, ასთმას, ლეიკემიას, ათეროსკლეროზს, საკვების მიერ მოწამვლას, გრიპს, ფიბრომას, მსხვილი ნაწლავის პოლიპოზს, გასტრიტს, გამონაყარს, (ჰოდგრას), რევმატიზმს, კუჭ-ნაწლავის წყლულს, თირკმლისა და ნაღვლის ბუშტის პათოლოგიებს და ღვიძლს.

მეცნიერულმა კვლევებმა ცხადყო, რომ ქრისტესისხლას არა მარტო ღეროსა და ფოთლებს, არამედ ფესვებსაც დიდი სამკურნალო დანიშნულება გააჩნია. კერძოდ: ის შედის პრეპარატ ხოლლელიტინის შემადგენლობაში, რომელსაც კენჭოვანი დაავადებების, ჰეპატიტის და ქოლეცისტიტის რეციდივების დროს უნიშნავენ. წვენს – კანის ტუპერკულოზის დროს იყენებენ ***[Томилин, 1951: 653-656].***

უახლოესმა სამედიცინო კვლევებმა დაამტკიცა, რომ ქრისტესისხლას პრეპარატები აფერხებს ავთვისებიანი სიმსივნეების ზრდას. მათ გააჩნიათ ფუნგისტატიკური და ბაქტერიოსტატიკური მოქმედება, ტუბერკულიოზის ჩხირის მიმართ. ხელიდონინი მორფინის მსგავსად მოქმედებს, რომელიც ცხოველებში ჯერ დაჩაგვრის მოვლენებს (დაბეჩავებას) იწვევს, შემდეგ კი ცნს-ის დამბლასაც. ჰემოხელიდონინი მკრუნჩხავი შხამია, ქრისტესისხლა აფერხებს ავთვისებიანი სიმსივნის ზრდას, ამიტომ რეკომენდებულია კიბოს ოპერაციის შემდგომ გამოსაყენებლად, მეტასტაზების განვითარების შესაფარეხებლად, აგრეთვე სიმსივნის წინამდგომარეობის დროს (პოლიპოზის დროს) ***[Калабук, 1897: 102-103].***

ქრისტესისხლას ფარმაკოლოგიური თვისებები შეისაწავლა რუსმა ფარმაკოლოგმა ს. ო. ჩირვინსკიმ მან დაკვირვებებით აღმოაჩინა, რომ ქრისტესისხლას წვენით ადგილობრივი ზემოქმედების დროს კანზე აღინიშნება ადგილობრივი გაღიზიანება, აღინიშნება ტკივილის შეგრძნება, სისხლში შეღწევისას – ნელდება პულსი, ეცემა სისხლის მიმოქცევის წნევა და აღინიშნება სუნთქვის გაძლიერებას. ს. ო. ჩირვინსკიმ აგრეთვე მოახდინა დაკვირვება მიკროსკოპის ქვეშ, 5% ქრისტესისხლას ექსტრაქტის ზეგავლენით, სიმსივნურ უჯრედებზე და მან აღნიშნა, რომ უჯრედების კონტურები გახდა მკვეთრი, ბირთვის მოცულობა შემცირდება, პროტოპლაზმა თავდაპირველად იყო მარცვლოვანი, შემდეგ კი ხდება მღვრიე ***[Турнова, 1978: 272].***

ტრადიციული ხალხური წესებით მკურნალობენ ქრისტესისხლათი კანის ცალკეულ დავადებებს ეგზემასა და მკურნალობენ სხვა მსგავსს დავადებებს, კერძოდ: გადაჭრილ ქრისტესისხლას ჭრიდნენ, დანაყავდნენ და დავადებულ ადგილას ადებდნენ, ან წაუსვამდნენ. ეს პროცესი რამდენჯერმე უნდა განმეორებულიყო. 4-5 დღის მერე დავადებული იკურნებოდა. ასევე სოფლად შემლოცველი ქალები, რახიტით, დიათეზით (საყმაწვილოთი) დაავადებულ ბავშვებს ქრისტესისხლას ნახარშით მკურნალობდნენ. ჩვილს//მოზარდს (1-2 წლის) მცენარის ნახარშის აბაზანებს უკეთებდნენ ***[მთქ: თ. ქარცივაძე, 85 წ დაბ. და მცხ. სოფ ჭალაში. ნ. ზოიძე დაბ. წყაროთა, მცხოვრები სოფ. ჭალაში, 62 წლის, პირადი არქივი].***

ამრიგად, მედიცინაში ქრისტესისხლას სამკურნალო თვისებები შეუფასებელია და მის გამოყენებას მრავალმხრივი დანიშნულება აქვს.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ხიდაშელი, პაპუნიძე, 1985: – ხიდაშელი შ., პაპუნიძე კ., „საქართველოს ტყის სამკურნალო მცენარეები", ბათუმი.

Калабук, 1897: – Калабук И.С., „К вопросу о лечении рака чистателом". Мед. обзор.

Томилин 1951: – Томилин С.А., „ Лекарственные растения отечественной флоры, применяемые в народной медицине при болезнях лечении и желчного пузыря". Врач дело №7.

Турнова 1978: – Турнвоа А. Д., „Лекарственные растения СССР и их применение".

www.mkurnali.ge/index.php?optio

www.ice.ge/new/.../samkurnalo_fs.html

www.mkurnali.ge/enciklopedia.html?task=term&id=396

Maya Kartsivadze
(Kharkov, Ukraina)

Using Celandine in Medicine and Folklore

Summary

Scientific researches prove that celandine mainly carries out the antispasmodic, anti-inflammatory and bacterial qualities. The plant contains alkaloids distinguished with pharmacological activities. The medicine made with celandine can be used in both internal and external ways, particularly against inflammation and itching, for wound healing and cautery, and antimicrobial prescriptions. The juice got from the celandine is used to cure nose and throat pathologies: adenoids, polyps, tonsils, calluses, excrescences, cleavages, different kinds of pimples and furuncles.

The etymology of celandine (sounded as "kristesiskhla" – blood of Christ) is connected with Christ. In spite of the three-century influence of the Osman Empire, this term has never lost its original name. Most of the folk narrators consider it as a holy plant, and the origin of its name connect with the name of Christ; according to the doyens this plant carries the distinguished treating qualities, and the extract of the plant is used in adolescents as well as in adults. The medicines made from celandine are widely used in folk curing.

Thus, the medicinal properties of the celandine should be taken into consideration in medicine. Its usage has got a lot of functions.

ნატო ჭიჭავა, თამაზ ფუტკარაძე
(ბათუმი, საქართველო)

„მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის" საოლქო საბჭოს საქმიანობა აჭარაში 1930-1940-იან წლებში
(საარქივო სამმართველოში დაცული დოკუმენტების მიხედვით)

საბჭოთა იმპერიის კრახის შემდეგ საქართველოში განვითარებულმა სოციალ-ეკონომიკურმა, პოლიტიკურმა თუ სულიერ-სარწმუნოებრივმა პროცესებმა დღის წესრიგში დააყენა კომუნისტური მმართველობის პერიოდში მიმდინარე მოვლენების ობიექტური გაშუქება. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს რელიგიური პროცესების შესწავლა და ანალიზი. საბჭოური სისტემის ბუნებიდან გამომდინარე, ქართულ ისტორიოგრაფიაში აღნიშნული საკითხების კვლევას ტაბუ ჰქონდა დადებული. წლების განმავლობაში რელიგიური პრობლემატიკა, ეთნო-კონფესიური პროცესები ერთმანეთისაგან გამიჯნულად, ცალმხრივად, საბჭოური იდეოლოგიის გათვალისწინებით შუქდებოდა. შედეგად, საბჭოურმა ისტორიოგრაფიამ (მიღწევების მიუხედავად) ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში დაგვიტოვა ჩრდილოვანი მხარეები ***[ფუტკარაძე, 2011: 56]***.

ისტორიული ბედუკუღმართობის გამო საქართველოს ერთერთ კუთხეში – აჭარაში ოსმალო დამპყრობლებმა გაავრცელეს ისლამი. აღნიშნულმა გარემოებამ რეგიონში მიმდინარე რელიგიურ პროცესებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა და სპეციფიკურობა შესძინა. რეგიონის მთავარი ქალაქი – ბათუმი XIX ს. მეორე ნახევრიდან სხვადასხვა შინაარსის, კულტურისა და რელიგიის თავშეყრის ადგილად იქცა. ერთის მხრივ, აქ მძლავრად იყო წარმოდგენილი ადგილობრივი მოსახლეობის ტრადიციული რწმენა-წარმოდგენები, ამავე დროს გზას იკვალავდა ისლამური, იუდაისტური და სხვა რელიგიური მიმდინარეობები. ყოველივე ეს, განპირობებული იყო ბათუმის გეოპოლიტიკური მდებარეობით. ქალაქის შემდგომმა განვითარებამ, მისმა საპორტო ქალაქად ქცევამ მოიზიდა განსხვავებული ეთნოსისა და რელიგიური აღმსარებლობის ადამიანები. აღნიშნულმა ფაქტორმა განაპირობა სხვადასხვა რელიგიური ორგანიზაციების და თემების ჩამოყალიბება, **რომელთა კულტურა ფართო მასშტაბით მოაზრებული ქართული კულტურის ნაწილად იქცა** ***[ფუტკარაძე, 2011: 56]***.

დღეისათვის, ბათუმში მართმადიდებლურ მოსახლეობასთან ერთად ცხოვრობენ: მუსულმანები, ბაპტისტები, ეიღოვას მოწმეები, ორმოცდაათიანელები, იუდაისტები და სხვა რელიგიური აღმსარებლობის ადამიანები.

საბჭოთა ხელისუფლებამ დაუნდობელი ბრძოლა გამოუცხადა რელიგიურ იდეოლოგიას. რელიგის წინააღმდეგ საბრძოლველად შექმნა **„მებრძოლ უღმერთოთა კავშირები”,** მოგვიანებით კი სახკომსაბჭოსთან დაარსდა **რელიგიური კულტების საბჭო**, რომელსაც ჰყავდა თავისი რწმუნებულები მოკავშირე და ავტონომიურ რესპუბლიკებში. ნიშანდობლივია, რომ ანტირელიგიური საქმიანობისათვის დაწესებული ყოფილა სპეციალური ჯილდო – **სამკერდე ნიშანი**. ამ ჯილდოთი დაჯილდოვებულთა შორის მოხსენიებულია რელიგიური კულტების საბჭოს რწმუნებული აჭარაში **მუხამედ ვანლიში *[ასცსა, ფ. ი-977, ან. 1, ს. 18, ფურ. 26].*** რწმუნებულები ყოველკვარტალურად წარუდგენდნენ საკავშირო ორგანოს რელიგიური მიმდინარეობების საქმიანობის დეტალურ ანგარიშს ***[ფუტკარაძე, 2011: 57].***

ამჯერად მკითხველს ვთავაზობთ აჭარის საარქივო სამართველოს ცსა-ში დაცულ მეტად საინტერესო მასალებს **(ფონდი №260),** რომლებიც ასახავენ **„მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის” (შემდგომში მუკი) საოლქო საბჭოს საქმიანობას 1930-1940-იან წლებში.** ფონდში შესულია 22 საქმეთა ერთეული, რომლებშიც წარმოდგენილია მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის რესპუბლიკური, საოლქო და რაიონული საბჭოს ოქმები, „მუკის“ ჩამოყალიბების საკითხები, ანტირელიგური ორგანიზაციების ხარჯთაღრიცხვა, პროპაგანდისტების შერჩევა და მივლინება რეგიონის სოფლებსა და ქალაქებში, სამთავრობო ინსტრუქციები, ანტირელიგიური პროპაგანდისა და ამ საქმეში სხვადასხვა ორგანიზაციების მიერ ერთმანეთის სოციალისტურ შეჯიბრებაში გამოწვევის საკითხები და ა. შ.

№1 საქმეში წარმოდგენილია ბათუმის მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის **ბათუმის რაიონული საბჭოს 1937 წ. 29 დეკემბრის სხდომის ოქმი**, რომელშიც ერთ-ერთ საკითხად განხილული იყო მუკის ორგანიზაციის ჩამოყალიბების საკითხები. საბჭოს თავმჯდომარეობდა თ. ჭელიძე.

სხდომის დადგენილებით მუკის ორგანიზაციები ჩამოყალიბებული იქნა სხვადასხვა დასახლებულ პუნქტში. დოკუმენტში დაფიქსირებულია ამ ორგანიზაციის ჩამოყალიბების ადგილები და ხელმძღვანელი პირები, კერძოდ:

„ მახინჯაურის მეურნეობაში – გ. ამაშუკელი;
სალიბაურში – ა. ურუშაძე;
მახვილაურში – გვაზავა;
ამხ. სტალინის სახ.კოლ. (ორთაბათუმში) – გ. აბესაძე;
აწჰესში – კერესელიძე;
ორთაბათუმის ჩაის ფაბრიკაში (ურეხი) – ე. დევაძე;
უ.ნ.რ. 93 – მურადოვი;

რაიაღმასკომში – გ. სალუქვაძე;

ახალშენის ბერძნულ არასრულ საშუალო სკოლაში – თ. ჭელიძე;

აჭარისწყლის სრულ საშუალო სკოლაში – თ. ჭელიძე“

მუკის ყველა წევრს ეძლეოდათ ხელისუფლების მიერ განსაზღვრული **ყოველთვიური ჯამაგირი.**

1937 წლის ნოემბრისათვის ბათუმში ჩამოყალიბებულა **მუკის 64 უჯრედი,** რომელიც აერთიანებდა 4000 წევრს. ქალაქის საბჭოს მუკის თავმჯდომარედ იმ პერიოდისათვის მუშაობდა **კირისილოღლი (ხარიტონ ახველედიანი)** ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 76].*** ნიშანდობლივია ის, რომ მუკის შექმნისას გარკვეული ყურადღებაა გამახვილებული ეთნიკურ მახასიათებლებზე.

დასახელებული ფონდის №1 საქმეში წარმოდგენილია აგრეთვე მუკის რესპუბლიკური საბჭოს პრეზიდიუმის 1937 წლის 18 დეკემბრის სხდომის ოქმი, რომელზეც ერთ-ერთ საკითად განიხილეს მუკის რესპუბლიკური საბჭოსა და ანტირელიგური საბჭოს ხარჯთაღრიცხვა, თუმცა საკუთრივ ხარჯთაღრიცხვა ციფრობრივად საისტორიო დოკუმენტებში წარმოდგენილი არ არის. ამავე სხდომაზე **ანტირელიგიური პროპაგანდის წარმოებისათვის ლექტორ-პროპაგანდისტებად დაუმტკიცებიათ: მარო მახარაძე, ვუკოლ იაშვილი, ქემხაძე ზია, ჯემალ ნოღაიდელი, ახმედ აბაშიძე, მუხამედ ვანილიში, ეუბ ბაგიროვი, დავით კვაჭანტირაძე, გიორგი ჩხაიძე, გიორგი ამაშუკელი, ავნი დიასამიძე, ხუსეინ ხინიკაძე, ხრისტო ცაცანიდი, ვახტანგ სამსონია, ხადიე კომახიძე, ნური ნიჟარაძე, სერგო განჩაროვი, დიმიტრი უჩანეიშვილი, ლენსკი.** წარმოდგენილი ჩამონათვალიდან გადახაზულია – ალეკო პარასკევოპულოს, ფეოდორ იაკოვლევის, მამფორიას, ნიკოლოზ სპილიოტის გვარები ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 12],*** თუმცა სხვა დოკუმენტში ლექტორ-პროპაგანდისტებს შორის დასახელებულია თ. პარასკევოპულო, რომელსაც 1937 წლის 25 დეკემბრის ოქმის მიხედვით, ჩაუტარებია ლექცია თემზე: „რელიგიის წარმოშობა და მნიშვნელობა“ ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 6].*** მოხსენებათა თემატიკაში გათვალისწინებული იყო მოსახლეობისათვის ინფორმაციის მიწოდება შობის, ანტისაშობაო ღონისძიებების და ზოგადად რელიგიური დღესასწაულებისა და მათი მავნეობის შესახებ. ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ ლექტორ-პროპაგანდისტებს შორის დასახელებულია ნიკოლოზ სპილიოტი, რომელიც იყო არქივის თანამშრომელი და ერთ-ერთი ხელმძღვანელი.

მუკს ჰქონდა საკუთარი პერიოდული ორგანო „მებრძოლი ათეისტი“. 1937 წლის განმავლობაში გამოსულა ჟურნალის 9 ნომერი ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 395].***

მკვლევართა ინტერესს იწვევს ის ფაქტი, რომ **„სოციალისტური შეჯიბრების“ საბჭოური პრაქტიკა გამოყენებული იყო ანტირელიგიური საქმიანობის სფეროშიც.** ნტირელიგიური საქმიანობის წარმოებისათვის გამოცხადებულ ე.წ. სოცშეჯიბრში **აჭარის მუკს გამოუწვევია აფხაზეთის მუკის რესპუბლიკური საბჭო *[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 12].*** საქმეში წარმოდგენილია აღნიშნულთან დაკავშირებული **ხელშეკრულება,** რომელშიც **გათვალისწინებულია მუკის წევრების რაოდენობრივი ზრდა, ანტირელიგიური სწავლების გაძლიერება სკოლებში, სამეცნიერო-პოპულარული ლექციების წაკითხვა, ანტირელიგიური ლიტერატურის პერიოდული გამოცემების გამოწერა** და ა.შ. ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 41].***

მუკის წევრებს ეძლეოდათსპეციალური წიგნაკები. ისინი ვალდებული იყვნენ გადაეხადათ საწევრო გადასახადები. საისტორიო საბუთებში დაცულია საწევრო ანარიცხებისა და შემოსული თანხების რეალიზაციის უწყისები, ასევე იმ ორგანიზაციათა და პირთა სია, რომლებსაც 1937 წლისათვის ჰქონდა საწევრო დავალიანება ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 18,19].***

მუკი აქტიურად მუშაობდა ანტირელიგიური ლიტერატურის გავრცელებისათვის. №1 საქმის მე-20 ფურცელზე წარმოდგენილია უწყისი – რომელ ორგანიზაციაში უნდაგავრცელებულიყო: „მებრძოლი ათეისტები“, „რელიგიის წარმოშობა“, „ანტირელიგური პროპაგანდის ამოცანები“, „ინსტრუქციები“, „სოციალიზმი და რელიგია“ და სხვა სახის ლიტერატურა. უწყისში წარმოდგენილია აგრეთვე გავრცელებული ლიტერატურის რაოდენობა, ფასი და გავრცელების დრო ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 20].***

ანტირელიგიური საქმიანობა ითვალისწინებდა სხვა სახის ღონისძიებების ჩატარებასაც. **ტარდებოდა საჯარო ლექციები, ადგილობრივი და რესპუბლიკური კონფერენციები**. მსგავსი ღონისძიებები იმართებოდა აგრეთვე ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლებშიც. ამ საქმიანობისათვის ბიუჯეტიდან გამოყოფილი იყო გარკვეული რაოდენობის თანხა.

ერთ-ერთი დოკუმენტიდან ჩანს, რომ 1937 წლის 23 აგვისტოს უნდა ჩატარებულიყო კონფერენცია ანტირელიგიური საქმიანობის გაძლიერების მიზნით, მაგრამ იგი ჩაშლილა, რადგან მუკის აჭარის რესპუბლიკური საბჭოს პასუხისმგებელ მდივანს მიხეილ ქარცივაძეს განსახკომის ბუღალტერიიდან კონფერენციის ჩატარებისათვის გათვალისწინებული 500 მანეთი მიუთვისებია. აღნიშნულთან დაკავშირებით საქმეში დაცულია ბათუმის სახალახო სასამართლოს თავმჯდომარის სახელზე დაწერილი ნ. სანიკიძის განცხადება ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 74].*** საქმეში არის აგრეთვე მ. ქარცივაძის საპასუხო განცხადება, რომელშიც იგი აღიარებს

აღნიშნულ ფაქტს და იღებს ვალდებულებას მისი თანდათანობით დაფარვის შესახებ ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 75].***

საქმეებში დაცულია სამთავრობო ინსტრუქციები **„მუკ-თან“ სხვადასხვა ორგანიზაციების თანამშრომლობის აუცილებლობის შესახებ** ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 28].***

მუკი განსაკუთრებულ **აქტიურობას იჩენდა სხვადასხვა ხასიათის პოლიტიკურ ღონისძიებებში, განსაკუთრებით კი არჩევნების პერიოდში.** შესაბამისად, ტარდებოდა კრებები და ხდებოდა საარჩევნო უბნებზე მუკის აქტივისტების მიმაგრება ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 42, 43].*** მუკის ადგილობრივი და რაიონული ორგანიზაციების მუშაობის შესამოწმებლად ტარდებოდა სპეციალური ღონისძიებები. ამ მიზნით მთიანი აჭარის რაიონებში მოუვლენიათ ზია რამაზის ძე მჟავანაძე. მისთვისვე დაუვალებიათ მუკის ახალი უჯრედების ჩამოყალიბება და ანტირელიგიური საქმიანობის გააქტიურება ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 48].***

განსაკუთრებით საინტერესოდ მოგვეჩვენა **1937 წ. 26 ნოემბრის ბათუმის მუკის საბჭოს პრეზიდიუმის სხდომა,** რომელზეც სხვა საკითხებთან ერთად განუხილავთ **„თავისუფალი მშრომელი ხალხის დაუძინებელი მტრის, სამშობლოს გამყიდველის, ჯაშუშის და დივერსანტის“ ქათამაძის გამოყვანა პრეზიდიუმის შემადგენლობიდან. სხდომის დადგენილებაში** დასახულია კონკრეტული ღონისძიებები **„რათა არ იქნან გაპარული ორგანიზაციის შემდგენლობაში ანტისაბჭოური ელემენტები“** ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 53].***

მუკის მუშაობის საკითხები იხილებოდა აგრეთვე კონფერენციებზეც. პირველ საოლქო კონფერენციაზე აჭარის მუკის საქმიანობა უარყოფითად შეუფასებიათ. კონფერენციაზე აღინიშნა **„ხოჯების, მოლების, მღვდლებისა და რელიგიური კულტის სხვა მსახურთა ანტისაბჭოური მტრული აგიტაციის შემთხვევების გახშირება** (ხულოში, ქედაში, რასაც გამოუღია კიდეც უარყოფითი შედეგები. **„ანტირელიგიური პროპაგანდისადმი ოპორტუნისტულმა დამოკიდებულებამ და აჭარის მუკის საოლქო საბჭოებში მტრული ელემენტების მავნებლურმა საქმიანობამ მუკის ორგანიზაცია დაშლამდე მიიყვანა“** – ვკითხულობთ დოკუმენტში ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 101] .***

საარქივო დოკუმენტებში აშკარად გაზვიადებულადაა წარმოდგენილი ცალკეული პიროვნების თუ ორგანიზაციების საქმიანობის უარყოფითი მხარეები. აღნიშნული ბრალდებები ხშირ შემთხვევაში მეტწილად სრულიად უსაფუძვლო იყო. საქმეში დასახელებული არიან **„კონტრრევოლუციური დივერსიული ფაშისტური ცენტრის წარმომადგენლები“ რომლებსაც თითქოსდა კავშირი ჰქონდათ „უცხოეთში გადახვეწილ აჭარის მშრომელ, ბეგებთან, მოლებთან მღვდლებთან, ხოჯებთან“.** დასახელებულ პირთა შორის

ფიგურირებს **ლორთქიფანიძის, ლაღიძის და ხოზრევანიძის** გვარები (სახელები არაა მითითებული) ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 101].*** კონფერენციამ თავის გადაწყვეტილებაში ჩაწერა **მუკის ორგანიზაციებზე სისტემატური კონტროლის აუცილებლობის საკითხი** ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 102].***

კონფერენციამ თავის დადგენილებაში საჭიროდ მიიჩნია **ანტირელიგიური აღზრდის საკითხების შეტანა აჭარის პედსასწავლებლებში.** ამ მიზნით, მიზანშეწონილად მიიჩნია პედინსტიტუტში შემოღებულიყო **რელიგიისა და ათეიზმის ისტორიის კურსის სწავლება.** დადგენილება ავალდებულებდა სკოლებს ახალგაზრდა **ნატურალისტთა წრეების ჩამოყალიბებას,** მოსწავლე ახალგაზრდებში ანტირელიგიური აღზრდისა და „მებრძოლ-ათეისტური მსოფლმხედველობის გამომუშავებისათვის“ ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 104].***

კონფერენციამ საჭიროდ მიიჩნია აგრეთვე **მოძრავი კინო მანქანის შეძენა** 1938 წლისათვის მოსახლეობისათვის „ანტირელიგიური კინოების ჩვენების მიზნით“ ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 105].*** საქმეში ჩამოთვლილია ის დასახლებული პუნქტები, რომლებშიც ჩატარებბული იქნა ანტირელიგიური ხასიათის კინო სეანსები ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 291].***

მუკის საბჭოების საქმიანობა **ფინანსდებოდა სახელმწიფო ბიუჯეტიდან.** 1939 წლისათვის მუკის საოლქო საბჭოს ბიუჯეტიდან გამოუყეს 4800 მანეთი. გარდა ამისა, მუკის ორგანიზაციებს ევალებოდათ ფინანსური ბაზის განმტკიცება ადგილობრივი სახსრებიდან (დოტაცია, ლექციები, კინო სურათების ჩვენება და ა. შ.) ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 3, ფურ. 329].***

მუკი განსაკუთრებით ყურადღებას აქცევდა **რელიგიური დღესასწაულებისადმი მოსახლეობის დამოკიდებულების საკითხებს**. სხვა დღესასწაულებთან ერთად განსაკუთრებულ კონტროლზე იყო აყვანილი ყურბან-ბაირამი. ერთ-ერთ დოკუმენტში დაგმობილია ამ დღესასწაულში თვით „კ.კ.“ (იგულისხმება კომკავშირის) წევრების მონაწილეობა და „მსხვილფეხა საქონელის განადგურება“ ამ დღესასწაულის დროს ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 130-131].*** იქვე არის ცნობა ქედის რაიონში ერთ-ერთი ხოჯის მკვლელობის შესახებ და გამოთქმულია შეშფოთება, რომ მკვლელობა ჩადენილია მტრების მიერ პროვოკაციის და ხალხში უკმაყოფილების გამოსაწვევად. საისტორიო საბუთებში დაგმობილია ე. ქათამაძის საქმიანობა, მის მიერ კონფერენციაზე გამოთქმული მოსაზრების გამო, რომ „ის ვინც არ იცის ყურანი, ვერ გაწევს ანტირელიგიურ პროპაგანდასო“ ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 131].***

საარქივო დოკუმენტებში დადანაშაულებულია „ხალხის მტერი ზექერია ლორთქიფანიძე, რომელმაც თითქოსდა ხელი შე-

უწყო ხულოში ჯამეების მშენებლობას ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 134].*** 1937 წლის 31 ოქტომბის სხდომაზე მუკის პლენუმს შეუქმნია **საიდუმლო კომისია**(სავარაუდოდ „ხალხის მტრების“ გამოსავლენად და მორწმუნეთა რელიგიური გრძნობების დასათრგუნავად) **ფაიკ მიქელაძის, მემედ ვერძაძის და გრიშა კალანდაძის** შემადგენლობით ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 143].***

რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს, №1 საქმეში დაცულია აჭარის მუკის რესპუბლიკური საბჭოს განცხადება ლავრენტი ბერიასადმი. ამ განცხადებაში ჩანს 1930-იან წლებში გაბატონებული ურთიერთმტრობასა და ინფორმაციის ფარულად მიწოდებაზე დაფუძნებული გაუსაძლისი მორალურ-ფსიქოლოგიური ატმოსფერო. მკითხველს უცვლელად ვთავაზობთ აღნიშნული მიმართვის სრულ ტექსტს:

“ცენტრალური კომიტეტის მდივანს
ამხ. ლავრენტი პავლეს-ძე ბერიას
აჭარის მებრძოლ უღმერთოთა
რესპუბლიკური საბჭოს თანამშრომლების
გ ა ნ ც ხ ა დ ე ბ ა

1937 წლის 29 ოქტომბერს მოწვეული იქნა აჭარის მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის 1-ლი რესპუბლიკური კონფერენცია, რომელმაც დასახა პრაქტიკული ღონისძიებები აჭარაში ანტირელიგიური პროპაგანდის საწარმოებლად; აგრეთვე არჩეული იქნა უღმერთოთა კავშირის რესპუბლიკური საბჭოს შემადგენლობა. ახალმა შემადგენლობამ შეუდგა მუშაობას კონფერენციის მიერ მოცემული პრაქტიკული ღონისძიებების საფუძველზე. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ აჭარაში ანტირელიგიური პროპაგანდა, როგორც საჭიროა არ ტარდება; ჯერ ერთი, რომ აჭარა ამ მხრივ განსაკუთრებულ პირობებში იმყოფება, რადგან 10 წლიდან გოგონა იწყებს ჩადრის ტარებას, ახალგაზრდობის ძვალ-რბილში გამჯდარია რელიგიური ფესვები. ასე მაგალითად: სოფელ ალმეში – ხულოს რაიონში 20 წლის ახალგაზრდა ე. აბულაძემ ხელი მოკიდა რელიგიური კულტის სამსახურს და მეჩეთში მორწმუნეებს სეზონურად ალოცვებს; აქვე 1926 წლიდან პარტწევრი, კოლმეურნეობის თავმჯდომარე აღალი ბოლქვაძის ცოლი ატარებს ჩადრს, ლოცულობს, მარხულობს. ხულოს რაიონის სოფ. რიყეთის მასწავლებელ ხასან კოჩალიძის ცოლი ჩადრს ატარებს; ბათუმის რაიონის სოფ. იჯადიეს კომკავშირის წევრი ხასან ლომანოღლი მარხულობს, ლოცულობს და ა.შ. რელიგიური წესების შესრულების ფაქტებს, როგორც აჭარის რაიონებში ისე ქალაქად ადგილი აქვს კომკავშირელების, პარტწევრების და ხელმძღვანელ აპარატებში მომუშავეთა მიერ.

იმისათვის, რომ შევძლოთ დამაჯერებელი, მოთმინებითი აგიტაცია-პროპაგანდა მორწმუნე ახალგაზრდა, კოლმეურნე, ქალთა და მოწაფეთა შორის საჭიროა თვითეულ მორწმუნემდისაც კი მისვლა, საუბრები, ხმამაღალი კითხვა, ანტირელიგიური ლიტერატურის განრცელება, ანტირელიგიური ლექციები, კინო-სეანსების და წარმოდგენების ჩატარება სისტემატიურად, რომელიც მოგცემს რამდენიმედ მაინც დადებით შედეგს, მაგრამ ეს აჭარის სინამდვილეში არ ხდება, რადგან საამისო ფინანსური საშუალებები არ არის. დღეს უკვე 13 აპრილია და მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის თანამშრომელბს თებერვალ-მარტის ხელფასი არ მიგვიღია, რაც იწვევს ფიქრს ყოველდღიურ ეკონომიურ მდგომარეობაზე, ყოველდღიურ ლუკმაპურის საკითხზე. აგრეთვე გვაფიქრებს ის მდგომარეობა, რომ რაიონებში არ ტარდება ანტირელიგიური პროპაგანდა და მორწმუნეთა შორის სათანადო აგიტაცია.

მიუხედავათ იმისა, რომ 1938 წლის 6 თებერვალს საქ. კ.პ./ბ/ აჭარის საოლქო კომიტეტმა გამოიტანა დადგენილება აჭარაში ანტირელიგიური პროპაგანდის გასაძლიერებლად და აჭარის მებრძოლ უღმერთოთა რესპუბლიკური საბჭოს შტატის შესაქმენლად. აგრეთვე საქ. კ.პ./ბ/ აჭაროლქომის ბიურომ დაავალა აჭარფინსახკომს პირადად ამხანაგ ჯღარკავას გამოენახა სათანადო თანხა 84000 მანეთის რაოდენობით აპარატის შესანახად და ანტირელიგიური მუშაობის გასაძლიერებლად აჭარაში, დაევალა აჭარცაკს, რათა უღმერთოთა რესოუბლიკურ საბჭოს ხარჯთაღრიცხვა გააფორმოს საბჭოს ხაზით, მაგრამ დადგენილება დაიწერა მის შესრულებაზე არავინ ზრუნავს, რისთვისაც გთხოვთ სათანადო დახმარებას.

ხელს ვაწერთ:

1. აჭარის მუკი-ს რესპ. საბჭოს პ/მგ. მდივანი /ნ. სანიკიძე/
2. რესპუბლიკური ინსტრუქტორი /ი. მოწყობილი/
3. ბათუმის რაისაბჭოს პ/მგ. მდივანი /ზ. მჟავანაძე/
4. საქმეთა მმართველი /მ. გურგენაძე/

13/IV-38 წ.
ქ. ბათუმი”

[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 159].

საქმეში დაცულია ცენტრალური **ანტირელიგიური კურსების კურსანტების ანკეტები,** რომელიც ითვალისწინებდა სახელის, გვარის, მამის სახელის, დაბადების ადგილის, ეროვნების, ენების, სოციალურ წარმოშობისა და მდგომარეობის, პარტიულობის, ოპოზიციონერობის, სამუშაო ადგილის, თანამდებობის და სხვა მონა-

ცემების შევსებას. მათ შორის განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს პოლიტიკური განათლების, ანტირელიგიური მომზადების, შესაბამისი ორგანიზაციის ანტირელიგიური საქმიანობის შესახებ ინფორმაციების შევსებას ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 168].***

ერთ-ერთ დოკუმენტში წარმოდგენილია სტატისტიკური მონაცემები აჭარაში მუკის უჯრედების, მუკის წევრების, წრეების, ჩატარებული ღონისძიებებისა და მოხსენებების რაოდენობის შესახებ ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 297].*** ამ დოკუმენტის მიხედვით აჭარაში იმჟამად იყო მუკის 23 უჯრედი. როგორც ჩანს ამ რაოდენობაში არ შედის ქალაქი. თითოეულ უჯრედში მუკის შემადგენლობა განსაზღვრულია 1000 წევრით, ხოლო ანტირელიგიური წრებში გაერთიანებული იყო 120-120 მსმენელი. იმ ეტაპზე ჩაუტარებიათ შემდეგი ღონისძიებები:

1. **ანტირელიგიური მოხსენების წაკითხვა – 200,**
2. **გაზეთის ხმამაღალი კითხვა – 5000-ჯერ,**
3. **ანტირელიგიური საღამო – 12,**
4. **ანტირელიგიური რადიო-გადაცემა – 5.**

ამავე დოკუმენტში წარმოდგენილია სამლოცველოთა რაოდენობა საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე და საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ. **საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე რეგიონში ყოფილა:**

ა) **209 მეჩეთი** (ხულოში – 105, ქედაში – 32, ბათომის რაიონში – 28, ქობულეთში – 42, ქ. ბათომში – 2). საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ მოქმდებდა – 114, არ მოქმედებდა და მთავრობის მიერ იყო დაკეტილი – 95.

ბ) **17 ეკლესია** (ხულოში – 1, ქობულეთში – 4, ბათომის რაიონში – 2, ქ. ბათომში – 10) ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 297, 298].***

გ) **1 სინაგოგა**

დ) **3 ვოსტელები/ბაპტისტების სამლოცველო.**

1930-ნი წლებისათვის არ მოქმედებდა არცერთი. სინაგოგა გამოყენებული იყო ფიზკულტურის დარბაზად, ჰოსპიტალის ეკლესია – კლუბად, გოროდოკის სამხედრო ეკლესია- ლეგიონის კლუბად ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 298].***

ანტირელიგიური პროპაგანდის **მიზნით ქოხსამკითხველოებთან ჩამოუყალიბებიათ საბუნებისმეტყველო წრეები**. საქმეში წარმოდგენილია აღნიშნული წრეების სამოქმედო პროგრამა, რომელიც ითვალისწინებდა ისეთი საკითხების შესახებ მოსახლეობისათვის ინფორმაციის მიწოდებას, როგორიც იყო: ციური მნათობების, მზის სისტემის, დედამიწის და მთვარის მოძრაობა, კომეტები, წელიწადის დრო, დღეს და ღამე, დედამიწის ქერქის აგებულება და ცვლილებები, ატმოსფერო, ორგანული ბუნების ევოლუცია,

სიცოცხლის წარმოშობა, ადამიანის აგებულება და ა.შ. ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 306-309].***

მებრძოლ უღმერთოთა საბჭოსადმი სხვადასხვა ორგანიზაციები, სასკოლო და საგანმანათლებლო დაწესებულებები ხელმძღვანელობას დროდადრო უგზავნიდნენ ანგარიშებს მოსახლეობის რელიგიური განწყობის შესახებ. ერთ-ერთი ასეთი წერილი გაუგზავნია ორთაბათუმის ა/ს. საშუალო სკოლის დირექტორს გ. მგელაძეს მუკის საბჭოს თავმჯდომარის ქათამაძისათვის. ანგარიშიდან ჩანს, რომ 1937 წლისათვის „რელიგიისა და ძველი ჩვეულებების გამო“ სკოლაში არ სწავლობდა არცერთი გოგონა, მაგრამ ანტირელიგიური ახსნა - განმარტებითი საუბრების ჩატარების შემდეგ მომდევნო წლისათვის სკოლაში სასწავლებლად მისულა 5 გოგონა ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 1, ფურ. 394].***

260 ფონდის საქმეებში წარმოდგენილია მუკის 1938-1940 წწ. ბრძანებების წიგნი (საქმე №1ა), 1939 წლის მუკის კრებების, პლენუმების ოქმები, ანგარიშები, გეგმები, დეტალური ინფორმაციები მუკის საოლქო, საქალაქო და რაიონული საბჭოების მუშაობის შესახებ (საქმე №3), სხვადასხვა ორგანიზაციებში გაგზავნილი მოხსენებითი ბარათები, გეგმები, 1946-1947 წლების მიმოწერები და ა. შ. (საქმე №10).

ერთ-ერთი დოკუმენტის მიხედვით ხულოში 1938 წელს ჩამოყალიბებულა „მუკის 3 ახალი მოწაფეთა ორგანიზაცია“. დეკანაშვილების მუკის უჯრედის თავმჯდომარეს ჯივან თავართქილაძეს ორგანიზაციაში მიუზიდავს 18 ქალი („რომლებიც დღეს არც ლოცულობენ და არ ჩადრს იფარებენ სახეზე“). ამავე დოკუმენტიდან ჩანს, რომ ზოგიერთი ინტელიგენტი და კომკავშირელი ორგანიზაციის წევრიც კი საბოლოოდ ვერ გათავისუფლებულა რელიგიური რწმენისაგან. დოკუმენტში დასახელებულია ფაქტი, რომლის მიხედვით „ხულოს რაიონის კბილის ექიმს ბინალ აბაშიძეს მოუნათლავს ალმელი ოსმან აბულაძის ბავშვი“. ხოლო ჯაბნიძეებში „შვიდ კომკავშირელს ბაირამი ულოცია“, მაწყვალთის კომკავშირული ორგნიზაციის წევრს „დაუწყია ლოცვა“ და ა.შ. აღნიშნულ ფაქტთან დაკავშირებით მუკს მიზანშეწონილად ჩაუთვლია ანტირელიგიური საქმიანობის კიდევ უფრო გააქტიურება ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 3, ფურ. 24,25].*** საქმეში გვხვდება სხვადასხვა ორგანიზაციებთან თუ ცალკეულ პიროვნებებთან მუკის მიერ გაფორმებული ხელშკრულებები ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 3, ფურ. 109],*** მუკის ორგანიზაციების მუშაობის აღრიცხვის ფორმები ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 3, ფურ. 140].***

მუკის ადგილობრივი თუ რესპუბლიკური საბჭოები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ ლექტორების კვალიფიკაციას. როგორც ჩანს ზოგიერთი პიროვნება თავს ასაღებდა მუკის ცენ-

ტრალური საბჭოს ლექტორად. თუმცა ამის რწმუნება მას არ ჰქონდა. ამიტომაც შესაბამის სათაო უწყების მიერ მუკის საოლქო თუ საქალაქო ორგანიზაციებში დაგზავნილ იქნა წერილები, რომლითაც ადგილობრივ ორგანიზაციებს ავალდებულებდნენ, რომ ლექციების ჩატარების უფლება მიეცათ მხოლოდ მუკის ცენტრალური საბჭოს იმ ლექტორებს, რომლებთანაც ჰქონდათ გაფორმებული ხელშეკრულებები ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 3, ფურ. 160].*** საქმეშია 1939 წლის 15 ივნისით დათარიღებული თხოვნა 40 კაცის ხელმოწერით – სოფელ დაგვის სკოლის მეჩეთად გადაკეთების შესახებ ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 3, ფურ. 205].***

მუკის საოლქო, საქალაქო და რაიონული საბჭოებისადმი გაგზავნილ წერილებში ყურადღება გამახვილებულია რელიგიური ლოზუნგების შესახებ, რომლებიც იყო თითქოსდა „თვალთმაქცური ხასიათის“ მატარებელი (1939 წლის 25 მარტის №110 წერილი). დოკუმენტის მიხედვით **„სიყვარულისა და მტერთა ყოვლის პატიების“** ლოზუნგები წარმოადგენს **„რეაქციული ხუცობის თვალთმაქცობას – ტროცკისტების, ბუხარინელების კონტრევოლუციური საქმიანობის მისაჩქმალავად** ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 3, ფურ. 311].***

მუკის ორგანიზაციები ზოგჯერ **კერძო ბინების შემოწმებასაც ახდენდნენ,** რის შემდეგაც ხდებოდა აქტების შედგენა. 1939 წ. თებერვლის აქტის მიხედვით (რომელსაც ხელს აწერენ გამომრკვევი კომისიის წევრები: სანიკიძე, კვირკველია, კუტუბიძე) ენგელსის (ეხლ. მელიქიშვილის) და მოსკოვის (ეხლ. კომახიძის) ქუჩების კუთხეში შეუმოწმებიათ პეტრე ბურმანის ბინა, რომელშიც იგი ცხოვრობდა ქალიშვილთან (ნავსადგურის ბუღალტრის თანაშემწე) და შვილიშვილთან ერთად. აქტში აღნიშნულია, რომ პ. ბურმანის საცხოვრებელი ბინის დერეფანში მოწყობილი იყო სამლოცველო კუთხე მაგიდით, რომელზეც დაწყობილი იყო სახარების წიგნები, სასანთლე - ანთებული სანთლით, საეკლესიო ჯვრები, წმინდანთა სურათები და ქრისტეს ჯვარცმა. აქტში აღნიშნულია, რომ პ. ბურმანი სისტემატურად ლოცულობს და მის ლოცვას „უცქერის პატარა ბავშვი“ რომელიც „ეჩვევა რელიგიურ წესების შესრულებას“. ბავშვის დედა კი ამას გულდამშვიდებით უცქერისო ***[ასსცსა, ფ. რ-260, ს. 3, ფურ. 336].***

1940-იან წლების მეორე ნახევარში თითქოსდა შესუსტდა ანტირელიგიური საქმიანობა, რაც გამოიხატება ჩატარებული ღონისძიებების რაოდენობის შემცირებით, თუმცა იგი დღის წესრიგიდან არ მოხსნილა. ამაზე მეტყველებს „ანტირელიგიური საბუნებისმეტყველო მეცნიერების“ პროპაგანდასთან, საჯარო ფასიანი ლექციების ორგანიზებასთან, კვალიფიციური ლექტორების შერჩევასთან (საქმე №11), ლექციების ზუსტ აღრიცხვასთან, სალექციო თემატიკასთან, გეგმებთან, ლექტორების საგზურებთან, ორგანიზა-

ციების ფინანსურ შესაძლებლობასთან, საშტატო ერთეულებთან (საქმე №14, 18) და სხვა საკითხებთან დაკავშირებით საქმეებში დაცული დოკუმენტური მასალები, საბუღალტრო მონაცემები. გასატარებელ ღონისძიებებს შორის სავალდებულოდაა მიჩნეული ორგბიუროს სხდომის მოწვევა კვარტალში ერთხელ (№14 საქმე).

ფონდში დაცული მასალების სრულყოფილი განხილვა მომავლის საქმეა. ვიქრობთ, რომ მუკის საქმიანობის შესახებ ჩვენს მიერ წარმოდგენილი მასალები მკითხველს შეუქმნის გარკვეულ წარმოდგენას საბჭოთა ხელისუფლების რელიგიური პოლიტიკის შესახებ. ვიმედოვნებთ, რომ მკვლევარები კვლავაც დაინტერესდებიან აღნიშნული პრობლემატიკით და მკითხველის სამსჯავროზე გამოიტანენ საარქივო სამმართველოში საბჭოთა ხელისუფლების რელიგიური პოლიტიკის ამსახველ უნიკალურ საისტორიო საბუთებს.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ფუტკარაძე, 2011: – ფუტკარაძე თ., ქრისტიანული თემის საქმიანობა ბათუმში 1940-1950-იან წლებში (რელიგიური კულტების საბჭოს წრმუნებულის ფონდში დაცული დოკუმენტების მიხედვით), – კრ.: „ჩვენი სულიერების ბალავარი" (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), III, ბათუმი.

ასსცსა, ფ. ი-977, ან. 1, ს. 18 – აჭარის საარქივო სამმართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი ი-977, ანაწერი 1, საქმე №18.

ასსცსა, ფ. რ-260, ს. – აჭარის საარქივო სამმართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი რ-260, ანაწერი 1, საქმე №№1, 3, 11.

Nato Kikava, Tamaz Phutkaradze
(Batumi, Georgia)

Anti-Religious Activity of Soviet Government in Ajara (1930-1940-ies)

Summary

In Archives Administration are protected unique documents reflecting the Anti-religious activity of Soviet government, based on which the article was written.

მარინა შალიკავა
(ბათუმი, საქართველო)

აჭარაში მცხოვრები აფხაზები[1]
(კულტურულ-რელიგიური ასპექტები)

კულტურულ-რელიგიური მიმართულებების კვლევისას უწინარესად ველზე შეკრებილი ეთნოლოგიური მასალით უნდა ვიხელმძღვანელოთ. აფხაზ რესპოდენტთა მახსოვრობის სიმწირის გამო ზემოხსენებული საკითხების შესწავლის და უკეთ წარმოჩენის მიზნით მათი ყოფიერების სხვადასხვა სფეროდან უნდა ამოიკრიბოს ისეთი დეტალები, რომლებიც უშუალოდ წარმოაჩენენ აფხაზთა სულიერ და მატერიალურ კულტურას, ასევე რელიგიურ რწმენა წარმოდგენებს.

აფხაზური კულტურის ტრადიციული სახე და თავისებურება, რაც ყველაზე მეტად შეინარჩუნა აჭარაში ჩამოსახლებული აფხაზი მუჰაჯირების შთამომავლებმა, ეს ხალხური სამზარეულოა. მათი კვების კულტურის სისტემა აფხაზური ყოფითი კულტურის თავისებურებებს ამჟღავნებს და ეთნიკური კულტურის ელემენტების მატარებელია. აფხაზთა ტრადიციული საკვები, ისევე როგორც ზოგადქართული, სამეურნეო საქმიანობასთან – მესაქონლეობასთან და მიწათმოქმედებასთან იყო დაკავშირებული, რაც მცირედი ტრანსფორმაციით დღემდე მომდინარეობს. აფხაზური სამზარეულო რამდენადმე განსხვავდება აჭარულისგან, თუმცა ყველა აფხაზურ ოჯახში კარგად იცნობენ აჭარულ სამზარეულოს და შესაბამისად აფხაზი დიასხლისი აფხაზურთან ერთად ყოველდღიურად აჭარულ კერძებსაც ამზადებს. აფხაზური სამზარეულო წარმოუდგენელია შებოლილი პროდუქტების გარეშე. მაგ: ხორცი, ყველი და სხვ. ამიტომ სოფლური ტიპის დასახლებაში დღესაც აწყობენ პროდუქტების შესაბოლ კუთხეს.

აფხაზთა სამზარეულოში, ისევე როგორც ზოგადქართულში, გარკვეული ადგილი უჭირავს სარიტუალო და საწესჩვეულებო კერძებს. მათ შორის აღსანიშნავია აფხაზური ჰალვა, რომელიც მიცვალებულის სულის მოსახსენიებლად მზადდება. ჰალვას აფხაზური წესისამებრ ოჯახში ასაკით უფროსი ქალი ამზადებს. მისი მომზადებისას სავალდებულოა თავსაბურავის დაბურვა. ჰალვის

---

[1] ნაშრომი მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის საგრანტო პროექტის „აფხაზები აჭარაში“ (FR/414/1-10/14) ფარგლებში.

მომზადება მიცვალებულის მოსახსენიებელ დღეებში ხდება. იგი ოჯახში ერთგვარი დესერტის სახითაც მზადდება. აფხაზური ჰალვა ტკბილი თავი საჭმელია, იგი შემდეგი კომპონენტებისაგან შედგება: ფქვილი, კარაქი, შაქარი და წყალი. აფხაზი დიასახლისი ჰალვის მომზადებისას არაბულ ენაზე ლოცულობს. ველზე ჩაწერილი მასალების მიხედვით არაბული ლოცვა შემდეგნაირად ჟღერს: „ბისმილა ჰე რაჰმან ირაჰიმ ურველეხუ ელახუ სამეთ ლემიელეთ ველემ, იულეტ ველემ, ეგუთ ლეხუმ ქუფუხ ვენ ახათ“ ***[შალიკავა, 2015].*** ლოცვის მნიშვნელობა არ იციან. მისი წარმოთქმის შემდეგ დიასახლისი აფხაზურ ენაზე მოიხსენიებს იმ გარდაცვლილებს, ვის სახელზედაც მზადდება ჰალვა. აფხაზები თვლიან, რომ მადლი ჰალვის ცხელ-ცხელი სახით მირთმევაა. ეს ტრადიცია მსგავსებას ავლენს აჭარულ სინამდვილეში დაფიქსირებულ მიცვალებულის სულისადმი ჰალვის მომზადების ტრადიციასთან ***[შალიკავა, 2009: 231].*** უნდა აღინიშნოს, რომ აფხაზური და აჭარული კულტურული ელემენტები, ასევე რელიგიური მიმართულება გარკვეულწილად წააგავს ერთმანეთს, რამაც გარკვეული როლი ითამაშა მათ დაახლოებასა და ურთიერთშერწყმაში. მეორეს მხრივ, კულტურულ-რელიგიურმა მსგავსებამ აჭარულთან დააჩქარა აფხაზური კულტურის ტრანსფორმაციის საკითხი. აფხაზური ყოფიერების მრავალი დეტალი დროთა განმავლობაში დამხვედრი კულტურით თითქმის შთაინთქა, ამიტომ, წმინდა აფხაზური კულტურის ძიებისა და შესწავლის საქმეში ბუნებრივია აქცენტი უნდა გაკეთდეს აფხაზეთში არსებულ და დღემდე მოღწეულ ტრადიციებზე, რომელიც უდაოდ მუჰაჯირი აფხაზების წიაღში იდო. ასეთ შემთხვევაში ზოგადაფხაზურმა კულტურამ ზემოხსენებული საკითხების კვლევისას გზამკვლევის როლი უნდა ითამაშოს.

აფხაზური გლოვისა და დაკრძალვს წეს-ჩვეულებებში დიდი გავლენა იქონია ისლმმა, თუმცა გარდაცვალებასთან დაკავშირებულ ტრადიციები მაინც ადგილობრივ ნიადაგზე აღმოცენდა და განვითარდა. XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში ქართველებთან კულტურული კონტაქტის შედეგად გლოვისა და დაკრძალვის წესები უკვე ზოგადქართულ ხასიათს ატარებს ***[ბახია, 2011: 134, 135].*** თუმცა მასში ლოკალური თავისებურებანიც შეინიშნება.

საველე ეთნოლოგიური მასალების მიხედვით მუჰაჯირ აფხაზებში ადამიანის გარდაცვალებას ოჯახი მეზობელ-ნათესავთ ხმამაღალი კივილით – შეცხადებით ამცნობს. შეცხადება-შეკივლებას ერთგვარი სასიგნალო დანიშნულება გააჩნია. სატირალში მისული მოკეთეები ვალდებული იყვნენ სახლთან ახლო მისვლამდე დაეწყოთ კივილი, კივილს ყოველთვის ასაკით უფროსი იწყებდა...

ოთახში შესულ სტუმრებს მიცვალებულთან მსხდარი ჭირისუფალი მიატირებდა ხოლმე. მხოლოდ გარდაცვლილის ცოლს არ შეეძლო მეუღლის დატირება. მისგან გრძნობების გამომჟღავნება და წივილ-კივილის გამართვა დიდ სირცხვილად ითვლებოდა. ასევე სირცხვილად ითვლებოდა გარდაცვლილი ცოლის ქმრისაგან დატირებაც. აფხაზებთან გლოვის ხანგრძლიობა იმაზე იყო დამოკიდებული თუ ვინ იყო გარდაცვლილი, მოხუცი თუ ახალგაზრდა. გლოვის გარეგანი ნიშნებიდან აღსანიშნავია წვერის მოშვება და სამგლოვიარო, შავი ტანსაცმლის ტარება. გარდაცვლილის მეუღლე ვალდებული იყო მთელი ცხოვრება შავი ეტარებინა, ხოლო დანარჩენი ოჯახის წევრები სამგლოვიარო ტანსაცმელს მხოლოდ ერთი წელი ატარებდნენ.

აღსანიშნავია, რომ აჭარაში მცხოვრები აფხაზების დაკრძალვის წეს-ჩვეულებები პარალელს პოულობს აჭარული დაკრძალვის წესებთან. აფხაზი ***[ბახია, 2011: 142; სახოკია, 1985: 401]***, ისევე როგორც აჭარელი, საკუთარ საკარმიდამო ტერიტორიაზე ასაფლავებს გარდაცვლილ ოჯახის წევრს, ან სასოფლო საგვარეულო სასაფლაოზე, რომელიც საკარმიდამო ნაკვეთთან ახლოა. აჭარაში მცხოვრები აფხაზთა ნაწილი ისლამის მიმდევარია, შესაბამისად ასეთ ოჯახებში დაკრძალვის ცერემონია მუსლიმანური წესების დაცვით მიმდინარეობს. აფხაზები დიდი მოკრძალებით უვლიან ახლობელის საფლავს, შესაბამისად ზრუნავენ მის სულზეც. აქვე აღვნიშნავთ, რომ თანამედროვე აფხაზური გლოვისა და დაკრძალვის წესებში 3 რელიგიის (წარმართობა, ისლამი და ქრისტიანობა) დანაშრევი იგრძნობა. ველზე მოპოვებული მასალების ფონზე ნათლად იკვეთება, რომ დაკრძალვის წეს-ჩვეულებებში აშკარად დომინირებს ისლამის გავლენა. ეს შეიძლება მხოლოდ ცალკეულ დეტალებშიც გამოიხატოს. თუმცა, მიცვალებულის დაკრძალვასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში ლოკალური ხასიათი მაინც შენარჩუნებულია.

სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციას საფუძველი უძველეს საზოგადოებაში ეძებნება და იგი ხალხის სულიერი მისწრაფებების, ეთნოფსიქოლოგიური თავისებურებების ტიპიური გამოვლინების სფეროა ***[შოშვილი, 2002: 110]***.

აჭარაში მცოვრებ აფხაზებს სტუმარ-მასპინძლობა უმაღლეს ხარისხში ჰყავდათ აყვანილი. სტუმარი მათთვის დღე-ღამის ნებისმიერ დროს იყო მისაღები, მიუხედავად რაოდენობისა, ეთნიკური წარმომავლობისა თუ სოციალური მდგომარეობისა. სტუმარ-მასპინძლობის ძირძველ ტრადიციებზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ წინათ ბათუმთან ახლო მდებარე რამდენიმე სოფელში (ჭელტა, წინსვლა) აფხაზები სტუმრისთვის ცალკე სახლსაც კი აშენებდნენ, სადაც სტუმარს შეეძლო მოესვენა და ღამე გაეთია. ანა-

ლოგიური სასტუმრო ოდა აჭარაშიც იყო მიღებული, მაგრამ აფხაზებს ეს ტრადიცია მათგან არ მიუღიათ. სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, რომ აფხაზეთში სასტუმრო ოდას ყველა სტუმარტმოყვარე აფხაზი აშენებდა ***[სახოკია, 1985: 398; ბახია, 2011: 151].*** XIX საუკუნეში თ. სახოკია ახაზგასმით აღნიშნავდა:"რაც არ უნდა ღარიბი იყვეს აფხაზი, ფაცხა ორი უნდა ედგას: ერთი სასტუმროდ, მეორე საჯალაბოდ. მთელი ყურადღება აფხაზს სასტუმრო ფაცხისთვის აქვს მიქცეული."... ამრიგად, უნდა მივიჩნიოთ, რომ აჭარაში მცხოვრებ აფხაზებს სასტუმრო სახლის აშენების ტრადიცია აფხაზეთიდან მოჰყვათ. მოგვიანებით, ისევე როგორც აჭარულ სინამდვილეში, სასტუმრო სახლის ფუნქცია საცხოვრებელ სახლში მოწყობილმა სასტუმრო ოთახმა შეითავსა. აფხაზურ ოჯახში მისული სტუმარი სოფლისა და საგვარეულოს საერთო სტუმრად ითვლებოდა. მისთვის საუკეთესო სუფრას გააწყობდნენ. სტუმარი აფხაზებთან ხელშეუხებელი იყო. მასპინძელი მის უსაფრთხოებაზე პასუხს აგებდა. აფხაზურ ოჯახში რიგიანი სტუმარ-მასპინძლობის გაწევა სავალდებულო იყო და იგი წმიდათაწმინდა მოვალეობად მიიჩნეოდა.

აჭარაში სოფლად მცხოვრები მუჰაჯირებისა და მათი შთამომავლების საყვარელ საქმოანობას ნადირობა წარმოადგენდა. მათი ნადირობით გატაცება შემთხვევითი არ იყო, მას ფესვები შორეულ წარსულში ედო..როგორც ცნობილია, აფხაზები გამოცდილი მონადირეები იყვნენ. მათ ნადირობა ლამის რელიგიურ რანგში ჰქონდათ აყვანილი. წინათ აფხაზებს სპეციალური სამონადირეო ენაც კი ჰქონდათ, რომელსაც აფხაზურად „აბნა ბზშვა" (ტყის ენა) ეწოდებოდა. აფხაზების წარმოდგენით იმ ცხოველებს, რომელთა ხორცი საკვებად გამოდგებოდა, ადამიანის ენა ესმოდა. ამიტომ ნადირობის დროს მონადირეებს თავი რომ არ გაეცათ, ტყის ენაზე იწყებდნენ საუბარს. ტყის ენას ცხოველები შეცდომაში შეჰყავდა და სიფხიზლეს აკარგვინებდა. ეს ენობრივი ტაბუ მაგიურ სიტყვებთანაც იყო დაკავშირებული...

სანადიროდ წასვლის წინ არა მხოლოდ მონადირე, მონადირის ოჯახის წევრებიც იცავდნენ რელიგიურ-მაგიურ წესებს. ისინი **აირგსა** და **აჟვეიფშას** ევედრებოდნენ, რომ მათი მონადირისთვის ნადირობაში ხელი მოემართათ ***[ბახია, 2011: 89-90].*** ასეთი სამონადირეო ტრადიციების ანარეკლი ბუნებრივია აჭარაში მცხოვრები აფხაზების საქმიანობაშიც აირეკლა. ნადირობა არა მხოლოდ გასართობი საქმიანობა იყო აჭარაში მოსახლე აფხაზ მამაკაცთა, მას ერთგვარი სავაჟკაცო და მამაკაცური ძალის დემონსტრირების დანიშნულებაც ჰქონდა. აფხაზებში კარგი მონადირე ნამდვილ, სრულფასოვან ვაჟკაცად ითვლებოდა. მონადირეები ზოგჯერ მთელ ზამთარს ტყეში გაატარებდნენ. ნადირობა ოჯახის ეკონო-

მიურ ფაქტორზეც ახდენდა გარკვეულ გავლენას. აფხაზები ნანადირევს (დათვს, გარეულ ღორს...) საკვებად არ იყენებდნენ. ნანადირევი ბაზარზე გასაყიდად გაჰქონდათ, დათვის ქონს „ოქროს ფასი“ ედო, იგი ფილტვების უებარი წამალი იყო.

ზოგადად აფხაზთა რელიგიური მრწამსის შესწავლა, მათ წარმოშობასა და შემდგომი განვითარების საკითხებთანაა დაკავშირებული. აფხაზთა რელიგიური მრწამსი თავიდანვე წარმართობა იყო. წყაროების თანახმად ისინი თაყვანს სცემდნენ ხეებს. თ. სახოკია დაწვრილებით აშუქებს ხეების თაყვანისცემისა და მსხვერპლშეწირვის ფაქტებს ***[სახოკია, 1985: 402,403].*** ასეთ ხეებს არა მარტო თაყვანს სცემდნენ, არამედ ისინი მფარველისა და უზენაესი მოსამართლის როლსაც ასრულებდნენ.

მთელი XIX-XX საუკუნეების განმავლობაში, თანამედროვე აფხაზების წარმართულ პანთეონში წამყვანი ადგილი სიცოცხლის ძალას, ნაყოფიერებას, საოჯახო, პატრონიმიულ, სასოფლო, სათემო ღვთაებებს ეკავა. ეს უძველესი რწმენა-წარმოდგენები თანამედროვე ყოფაში აფხაზურმა სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობამ, საზოგადოებრივი და სოციალური განვითარების დონემ განაპირობა.

წარმართულ ღვთაებათა პანთეონში გამორჩეული ადგილი ეჭირა მზის ღვთაებას, რომელიც თავისი ფუნქციური დატვირთვით სასოფლო სამეურნეო საქმიანობასთან იყო დაკავშირებული. საყურადღებოა ჩვენს მიერ ველზე მუშაობისას აღმოჩენილი თიხის ხელსაფქვავი, რომელიც ადგილობრივთა თქმით აფხაზეთიდანაა წამოღებული და თითქმის ორ საუკუნეს ითვლის. მასზე მზეა (ამრა) გამოსახული.

მზე უდიდეს როლს ასრულებდა მეურნე აფხაზის ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ამიტომ იგი შვიდნაწილიან ღვთაებათა კავშირში ერთიანდებოდა და პასუხისმგებელი იყო განახლებაზე, ნაყოფიერებასა და გამრავლებაზე. მზე უშუალოდ იყო დაკავშირებული სასიცოცხლო ძალებთან, ამიტომ აფხაზი მის გულის მოგებას ცდილობდა, რაც რელიგიურ რიტუალსა და მსხვერპლშეწირვაში გამოიხატებოდა. სწორედ ამ ქმედებების საფუძველზე ცდილობდნენ ღვთაებათა კეთილგანწყობის შენარჩუნებას. ქცევის ეს წესი სოციალური ურთიერთობის ერთ-ერთი გამოხატულებაც იყო, რომლის საშუალებით ღვთაების გარშემო ერთიანდებოდა საერთო წარმოშობის ერთი ჯგუფი. მფარველი ღვთაებების დამწყალობნებაში, მის საფუძველში მამაკაცის ხაზის ნათესავები

ედგნენ, რომლებიც დაკავშირებულნი იყვნენ მეურნეობრივი, სოციალური და ურთიერთდახმარების ფორმებითაც *[ბახია, 2011: 183-190].*

ამრიგად, ზემოთმოხსენიებული მასალების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ აჭარაში მხოვრები აფხაზები იყვნენ და არიან უაღრესად საინტერესო კულტურისა და რელიგიური მრწამსის მატარებელნი. მათ კულტურულ და რელიგიურ ლაბირინთებს არ გამოუტოვებია განვითარების არც ერთი საფეხური. მიუხედავად რთული და წინააღმდეგობებით სავსე ცხოვრებისა, გარდაუვალი ფიზიკური და მორალური განადგურების საფრთხის წინაშე მდგომთ, არ დაუკარგავთ ლოკალური თავისებურები. მათი კულტურის ახლო გაცნობისას ყოველთვის ვრწმუნდებით, რომ აფხაზური კულტურა ზოგადქართული კულტურის განუყოფელი ნაწილია.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ბახია-ოქრუაშვილი, 2011: – ბახია-ოქრუაშვილი ს., აფხაზთა ეთნოლოგია, თბილისი.

სახოკია, 1985: – სახოკია თ., მოგზაურობანი, ბათუმი.

შიოშვილი, 2002: – შიოშვილი თ., სტუმრის ზნეობრივი პორტრეტი-სათვის ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, ბსუ-ს შრომები (ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სერია), IV, ბათუმი.

შალიკავა, 2009: – შალიკავა მ., ჭვანის ხეობა, ბათუმი.

შალიკავა, 2015: – შალიკავა მ., საველე დღიური, ბათუმი.

Marina Shalikava
(Tbilisi, Georgia)

Descendants of Abkhazian Muhajirs in Adjara
(Cultural-religious aspects)

summary

We will be using ethnological sources gathered on field while researching in the cultural-religious direction. Because of lack of memory of Abkhazian respondents, we will be collecting details from different spheres of their existence which directly represent spiritual and materialistic culture and beliefs of Abkhazians to study and represent aforementioned issues in a better way.

თინა შიოშვილი
(ბათუმი, საქართველო)

კლარჯული სამონადირეო მითოსი

ადამიანის ორგანიზებული საქმიანობის ერთ-ერთი ყველაზე არქაული ფორმა მონადირეობაა; მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის განვითარებამდე ნადირობა ადამიანისათვის საარსებო საშუალების მოპოვების ძირითადი წყარო იყო, რამაც ყველა უძველეს ხალხში, და მათ შორის ქართველთა წინაპრებში, ბუნებრივია, განაპირობა სამონადირეო თემისა და ამ უძველეს საკრალურ საქმიანობასთან დაკავშირებული მთელი სისტემის, ანუ მონადირეობის ინსტიტუტის, ჩამოყალიბება თავისი ტრადიციებითა და მითოსით.

მონადირეობის ინსტიტუტის უძველესი ტრადიცია საქართველოში და მისი მნიშვნელობა ქართველურ ტომთა ისტორიასა და კულტურაში დადასტურებულია მრავალი ისტორიული ცნობითა თუ მატერიალური კულტურის ძეგლებით, ეთნოგრაფიული მასალითა და სპეციალური გამოკვლევებით (ივანე ჯავახიშვილი, ვახტანგ კოტეტიშვილი, ვერა ბარდაველიძე, ალექსანდრე რობაქიძე, სერგი მაკალათია, ელენე ვირსალაძე, თინათინ ოჩიაური, მიხეილ ჩიქოვანი, ქსენია სიხარულიძე, გიორგი კალანდაძე, ქეთევან სიხარულიძე, აპოლონ ცანავა, ზურაბ კიკნაძე, ზურაბ თანდილავა, ხათუნა თავდგირიძე და სხვები).

საქართველოში, ისევე როგორც მთელს კავკასიაში, ნადირობა ოდითგანვე წმინდა საქმედ იყო მიჩნეული. ასევე წმინდად ითვლებოდა სანადირო ადგილები და ზოგიერთი ნადირიც. სწორედაც ამ საკრალურ სივრცეში მომხდარ, თემისათვის განსაკუთრებული მნიშნელობის მქონე ამბებს მოგვითხრობს ქართული სამონადირეო მითოსი, რომელიც ჟანრობრივად ნაირგავრია და შეძლებისდაგვარად გვაცნობს ოდესღაც მონოლითური ნადირობის ინსტიტუტის დღემდე შემონახულ პლასტებს.

საქართველოს ერთ-ერთ უძველეს კუთხეშიც, როგორიცაა კლარჯეთი, თავისი გეოგრაფიული მდებარეობიდან გამომდინარე, მონადირეობა ყველაზე მნიშვნელოვანი არქაული მოსაქმეობა უნდა ყოფილიყო და, ბუნებრივია, სხვა კუთხეთა მსგავსად, აქაც ფართო ასპარეზი იქნებოდა გადაშლილი სამონადირეო რწმენა-წარმოდგენებისა და მათთან დაკავშირებული მითოსის შესაქმნელად, რაც დადასტურდა კიდეც.

როგორც პროფესორი ქეთევან სიხარულიძე მიუთითებს, "მითოსური აზროვნების თანახმად, ისევე როგორც ბუნების სხვა სფეროსა და საგანს, გარეულ ნადირსაც ჰყავდა თავისი პატრონი და გამგებელი, რომელზეც მთლიანად იყო დამოკიდებული მონა-

დირის წარმატება. ნადირთღვთაება კავკასიელებს სხვადასხვანაირად ჰყავდათ წარმოდგენილი – ნადირის, ქალის, ან კაცის სახით" ***[სიხარულიძე, 2006: 96].*** მონადირისა და ნადირთპატრონის შეხვედრა-ურთიერთობანი კი ერთ-ერთი ძირითადი თემაა სამონადირეო მითოსისა; სწორედ მათ შორის განვითარებული დრამატული ეპიზოდები კვებავს მითოსურ ნარატივებს. ასეა მთელს საქართველოში და ამგვარი ვითარებაა კლარჯეთშიც; სოფელ ბაშქოიში (თავისოფელი) 2007 წლის 1 აგვისტოს 80 წლის სულიემან ბაიდინისაგან ჩვენ მიერ ჩაწერილი სამონადირეო მითი "ავჯი ხიტირი" მოგვითხრობს ქურციკებზე მონადირე ხიტირის შეხვედრაზე ნადირობის ღვთაებასთან: "ავჯი ხიტირი ყოფილა უწინ, ჯეილანებ კლავსა". ერთ დღეს დაინახა, რომ მივიდა ერთი ბებერი, დაჯდა და ქურციკების წველა დაიწყო. ერთმა ქურციკმა ტლინკი მიარტყა და ბახრაჭი (კოჭობი) წაუქცია. ბებერი გაბრაზდა და დაწყევლა:

"– ავჯი ხიტირის ხელში გედარე!"

ქურციკმა კი მიუგო:

"– ხელები მიგახმესო!"

მონადირემ ყველაფერი გაიგონა, ესროლა და მოკლა ქურციკი. კაცს კი "ხელები გუუხმა იქა".

მართალია, თავისოფლური მითოსური ნარატივი საკმაოდ დემითოლოგიზირებულია, მაგრამ მასში მაინც კარგად ჩანს ნადირობის ღვთაების მიერ (თქმულებისეული "ერთი ბებერი") მონადირისათვის ნადირის მოკვლის უფლების მინიჭების არქაული რწმენა-წარმოდგენა, რაც ბოლო დრომდეა შემორჩენილი სვანურ, მეგრულ და აჭარულ მითოსში. სწორედ ასე სწყევლის მონადირეობის ღვთაება ურჩ ნადირს მკვლევარ აზიზ ახვლედიანის მიერ 1960 წელს ჩაწერილ ერთ აჭარულ მითოსურ ნარატივში "ავჯი მემედი და ქაჯის ქალი":

"– ავჯი მემედის ტყვიამ გაგგმიროსო!" ***[ვირსალაძე, 1964: 223].*** ამ მითოლოგიური თქმულების სხვა ვარიანტში "ავჯი მემედი" ***[ბსუ ნბიფა, საქმე №45: 41-43].*** ტყის კაცმა, რომელიც, აგრეთვე, არქაული ნადირთპატრონის დემითოლოგიზირებული სახეა, არ აპატია მონადირე მემედს თხების დახოცვა და მისი მოკვლა მოისურვა. მემედს ტყის კაცის ახორის ერთ-ერთი თხა გადაარჩენს და პირობას ჩამოართმევს, რომ თავს დაანებებს ნადირობას. მემედმა სიტყვა გატეხა, ერთ თოვლიან დღეს სანადიროდ წავიდა და დაიღუპა კიდეც ***[თანდილავა, 1990: 111-112].***

გარეული ცხოველის მოწველა ტყის ქალებისა თუ ტყის კაცების მიერ, რისი მხილველიც მონადირე ხდება, ხშირია აჭარულ (და, საერთოდ, ზოგადქართულ) მითოსში. 1971 წელს მკვლევარ ზურაბ თანდილავას მიერ შუახევის რაიონის სოფელ დარჩიძეებში ცნობილი აჭარელი სახალხო მთქმელის – ბინალი ფუტკა-

რაძისაგან ჩაწერილი მითოსური თქმულების თანახმად, ერთ დღეს მონადირე ყარაჯა "ტყეში შევიდა სანადიროდ და დაინახა, რომ ტყის ქალი ჩაჯდომია და ირემს წველის. ეს დაინახა თუ არა ავჯი ყარაჯამ, ესროლა თოფი. ტყვია ირემს მოხვდა..." ***[თანდილავა, 1990: 109].***

კლარჯული მითოსის თანახმად, ქურციკებს ("ჯეილანებს") წველის ბებერი კაცი, რომელიც ბრაზდება იმის გამო, რომ ერთერთმა რძით სავსე კოჭობი წაუქცია და რძე დაუღვარა; ამის გამო სწყევლის, მონადირე ხიტირის ხელში გაიარეო! ეს, ბუნებრივია, სასიკვდილო განაჩენია ნადირისათვის. ამგვარი განაჩენის გამოტანა კი ნადირთპატრონის, ანუ მონადირეობის ღვთაების, ფუნქციაა; ამდენად, თავისოფლური მითოსის პერსონაჟი "ერთი ბებერი" წარმართულ ღვთაებათა უფროსი ჯგუფის წარმომადგენელი მონადირეობის ღვთაებაა, რომლის სახეც უკვე გაფერმკრთალებულია, დემითოლოგიზირებულია, და ნადირის დაწყევლით ხელი უხმება. ჩვენი ღრმა რწმენით, ამ ნარატივში კონტამინირებულია ორი სიუჟეტი: ერთის მხრივ ნადირთპატრონის მიერ ურჩი ნადირის დასჯისა და მონადირისათვის მისი მოკვლის ნებართვის მიცემისა და მეორეს მხრივ მონადირეობის ღვთაების მიერ ტაბუს დამრღვევი, ანუ აკრძალული ნადირის მომკვლელი, მონადირის დასჯისა. ისიც საგულისხმოა, რომ კლარჯულ მითოსში თავად შერისხული ქურციკიც სწყევლის მის მწველავს, რომელსაც ხელი შეახმება; არქაიკაში კი ხელი უცილობლად შეახმებოდა მონადირეს, რომელმაც მოკლა მეწველი ქურციკი. სწორედ ეს მოტივი უდევს საფუძვლად ქართულ ხალხურ სამონადირეო ბალადათა და მითოსურ თქმულებათა აბსოლუტურ უმრავლესობას და, ბუნებრივია, კლარჯეთის ულამაზეს სოფელ ბაშქოში (თავისოფელი) ბოლო დრომდე შემორჩენილი მითოსური ნარატივიც ამ კონტექსტში უნდა მოვიაზროთ. საყურადღებოა, რომ აჭარის ზეპირსიტყვიერებაც იცნობს მონადირეობის ღვთაებას, რომელსაც ძირითადად დაკარგული აქვს ნადირთპატრონის უმრავლესი ფუნქციები, თუმცა სჯის მონადირეს თხის მოკვლის გამო; ამ შემთხვევაშიც არქაული ნადირთპატრონი "ტყის კაცის" სახელით მოიხსენიება ***[შიოშვილი, 2007: 53].*** საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ მითოსური თქმულებები ნადირთპატრონისა და მონადირის შეხვედრაზე აჭარაში მრავლად შემორჩა, ოღონდ მონადირეობის ღვთაება აქაც დემითოლოგიზირებულია და, როგორც აღვნიშნეთ, "ტყის კაცი" ჰქვია, თუმცა გარკვეული პლასტები აქვს შენარჩუნებული. ასეთივე ვითარებაა ზემოთ განხილულ კლარჯულ მითოსშიც, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ნადირთპატრონი ქალი მატრიარქატის ეპოქის კეთილი, სამართლიანი ღვთაებიდან თანდათანობით იქცა პატრიარქატის დროის ბოროტ არსებად, ხოლო ამ ეპოქაში შექმნილმა კაცღვთაებამ შე-

ითვისა წინა ეპოქათა მხატვრულ-მითოლოგიური სახე, თუმცა ჩვენს დრომდე ისიც გაუფერულდა; კლარჯული მითოსის აჭარულ მითოსთან ამგვარი სიახლოვე კი ნათელი დასტურია იმისა, რომ ისინი ერთი და იმავე კულტუროლოგიური სივრცის პროდუქტებია.

სოფელ ისკებში მცხოვრებმა 84 წლის ჰიზირ არიჯმა (ფუტკარაძე) 2007 წლის 5 აგვისტოს ჩაგვაწერინა მითოსური ელფერის მქონე სიუჟეტი, რომელიც, აგრეთვე, "შინა" სამყაროდან "გარე" სამყაროში კვარის მოსატანად გასულ მონადირესა და მის ძმას შემთხვევიათ; მთქმელი ყვებოდა რეალურად მომხდარ ამბავს და გვითხრა, რომ ისინი მისი მამა და ბიძა იყვნენ. "ჩემი ბაბა ავჯი იყო", – საგანგებოდ გახაზა მამის მონადირეობა მთქმელმა და გვიამბო: ტყეში ძმები გადაეყარნენ დათვს, რომელიც გამოქვაბულში ("მაღარაში") ბინადრობდა. დათვი გარეთ გამოსულა, ჩვენი მთქმელის მამისათვის ფეხზე უკბენია და ცდილობდა, ზემოთ აეთრია. დათვის მსხვერპლს ძმა წამოშველებია, დათვისათვის წალდი დაუკრავს და ფეხი ("ჭლიკი") მოუჭრია. დათვს მონადირისათვის თავი დაუნებებია და ახლა მისი ძმისთვის უკბენია. მონადირე ძმას ხელში ნაჯახი სჭერია და, რაკი დათვმა მას თავი დაანება, მოტრიალებულა და დათვისთვის "თავზე დუუცხია, ყური ძირში. დათვი გადაგორებულა". ძმებს მკვდარი დათვი მიუტოვებიათ და სახლში დაბრუნებულან. სოფლის მცხოვრებლები, 3-4 კაცი, წასულან და უნახავთ დათვი. ძმები კი ავად გამხდარან და სამი თვე ლოგინში წოლილან.

ჰიზირ არიჯისეული ნარატივი, ბუნებრივია, მითი არ არის, მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, მითოსური აზროვნების ქარგაზეა წარმოჩენილი, რადგანაც, ალბათ, მთქმელის მამის თაობასაც და თავად 84 წლის ჰიზირსაც დანამდვილებით სჯეროდა, რომ მის მამასა და ბიძას სამი თვე იმიტომ უავადმყოფიათ, რომ დათვისაგან თავდაცვის პროცესში იგი შემოაკვდათ.

დათვი აზიისა და ამერიკის კონტინენტის უძველეს ტომთა ფოლკლორისა და მასთან დაკავშირებული რიტუალების განუყოფელი პერსონაჟია. მითოპოეტურ აზროვნებაში კი იგი ადამიანთა წინაპარი, მათი ნათესავი, ანუ ტოტემია *[სიმ. ილ. ენც., 2006: 57]*. სწორედ ამგვარი რწმენა-წარმოდგენები დაედო საფუძვლად მრვალრიცხოვან სიუჟეტებს, რომლებიც მოგვითხრობენ დათვებისა და ადამიანების დანათესავებაზე, დათვებისაგან მოტაცებულ ქალებზე, რომლებიც დათვებისაგან ფეხმძიმდებიან და შვილები უჩნდებათ. დათვისა და ქალის ამგვარი ურთიერთობის ამსახველი მოკლე ლეგენდა დავაფიქსირეთ შავშეთშიც, სოფელ მაჩხატეთში მცხოვრები იბრაიმ ჩაქმაქისაგან 2003 წელს *[შოშვილი, 2011: 500]*; ამგვარი სიუჟეტები გავრცელებულია აჭარისა და საქართველოს სხვა კუთხეთა ზეპირსიტყვიერებაშიც, რაც იმის დასტურია, რომ

დათვისადმი ეს არქაული რწმენა-წარმოდგენები დიდხანს კვებავს ადამიანთა წარმოსახვას და, ამდენად, იმ თავგადასავლის შეფასებისა და გადმოცემის პათოსი, რაც ისკებელ მონადირესა და მის ძმას დათვთან შეემთხვათ, სწორედ მითოსური რწმენის შედეგია, ხოლო ამგვარი წარმოსახვების სათავე, ბუნებრივია, საერთოქართულ მითოსურ მსოფლგაგებაშია საძიებელი.

საქარიას პროვინციის ჰენდექის რაიონის სოფელ გევლში (გიულდიბი) კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლის – 46 წლის შეფიე ჰაირისაგან 2013 წლის 19 ივლისს ჩავიწერე ლეგენდა, რომლის თანახმადაც დათვი ტოტემად გამოიყურება: ერთი კაცი (“ყავარჯი დედე”) საყავრე მასალის მოსატანად ტყეში წასულა, ხეში სოლი ჩაუსვამს, გაუპია და ასე დაუტოვებია დილისათვის. ღამით მისულა დათვი და “თამაშში ცხვირი შეჭუჭყვია”. დილით კაცი მისულა და დათვი გაუთავისუფლებია. “ერთი საათის მემრე დათვ ფიჭა თაფლი მუუტანია”. ამგვარი ლეგენდები მრავლად მოიპოვება ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში; მას იცნობს, აგრეთვე, ცივილიზებული ერების ფოლკლორული შემოქმედებაც, რომლებშიც დათვის სახე ერთგვარი სიმპათიით არის წარმოჩენილი. შუასაუკუნოვან ევროპაში გავრცელებული ლეგენდის თანახმად, წმინდა ჰალეს გაჭირვებაში დაეხმარა დათვი, რომელსაც წმინდანმა თავის დროზე თათიდან ეკალი გამოუღო ***[სიმ. ილ. ენც., 2006: 58]***. კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებაში დადასტურებული “მადლიერი” დათვის სიუჟეტის მქონე ლეგენდაც ამ ტიპისაა და ტოტემისტური რწმენა-წარმოდგენებიდან მომდინარეობს.

კლარჯ ჩვენებურთა შორის დავაფიქსირეთ, აგრეთვე, არქაულ სამონადირეო რწმენა-წარმოდგენებთან დაკავშირებული ტაბუ, რომლის თანახმადაც, შვლის, განსაკუთრებით კი დედალი შვლის, მოკვლა იკრძალება. სოფელ ფეთექოიში (გურბინი) 65 წლის საბრიე გურსუის (პავლიაშვილი) თქმით, “გეიგი ცოდვა არი, არ მოკლებენ. ყოჩი თუ არი, მოკლებენ, ისიც – ხანდახან; გოგო თუ არი, არ მოკლებენ; თუ მოკლებენ, ოჯახი უკნისკენ წავაო” (ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2007 წლის 1 აგვისტოს). ამგვარი რწმენა უდევს საფუძვლად აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებულ ლეგენდას “შვლის მოკვლა ცოდვაა”, რომელიც 1962 წელს მკლევარმა ზურაბ თანდილავამ ჩაიწერა ქობულეთის რაიონის სოფელ ზემო აჭში 72 წლის ხასან სალუქვაძისაგან. ლეგენდის თანახმად, მონადირეებმა დაიჭირეს შველი, რომელსაც სამი ნუკრი (“კიკო”) ჰყავდა, ფეხები შეუკრეს, ჯოხზე ჩამოკიდეს და ცოცხალი მიჰყავდათ. “გამჩენ ღმერთს დაუნახავს და უთქვამს:

“– გუუშვით შველიო!”

მონადირეებს არ უნდოდათ შველის გაშვება, მაგრამ ღმერთისა შეეშინდათ, ჩამოხსნეს ჯოხიდან და ფეხებშეკრული მიატოვეს. ღმერთმა შველს ფეხები გაუხსნა და უთხრა:

"– წაი ახლა და შენ შვილებს ძუძუ აჭამეო!

წევდა შველმა და კიკოები გაახარა".

იმავე მონადირეებმა ერთხელ ტყეში ნადირს დაუგეს ხაფანგი, რომელშიც ის დედა შველი გაება. "გამჩენმა ღმერთმა მიხთა და მონადირეებს დუუძახა:

– წაიდთ ტყეში, ხუნდში შველია ჩავარდნილი, აუშვით და ჩემთან გამოუშვითო!"

მონადირეები ასეც მოიქცნენ. შველს ხუნდისაგან ფეხი დაზიანებოდა, "ღმერთმა იოდიანი ბამბა ჩუუდვა ჭრილობაში, შუუხვია და უთხრა:

– წაი ახლა შენ შვილებთანო! – ... ხელი მუუსვა უკან და გუუშვა".

ხალხს სჯერა: "შველს უკან თეთრი ადგილი აქვს, ის გამჩენი ღმერთის ხელმოსული ადგილია; შველს რომ უკან ჩლიქთან იოდის სუნიანი რბილი ადგილი აქვს, ის გამჩენი ღმერთის ჩადებული იოდიანი ბამბაა. ამიტომ შველის მოკვლა ცოდვაა!" – დასძენს ლეგენდა ***[თანდილავა, 1990: 117-118].***

კლარჯეთის სოფელ ფეთქოში დამოწმებული სამონადირეო ჩვეულება, რომლის თანახმადაც, შველის, განსაკუთრებით კი დედალი შველის, მოკვლა იკრძალება, საერთოქართული და საერთოკავკასიური მითოსური რწმენა-წარმოდგენების მაგალითია. მართალია, კლარჯმა ჩვენებურებმა ვეღარ შემოინახეს მონადირეობასთან დაკავშირებული ამ არქაული წეს-ჩვეულების ამსახველი სიუჟეტები, მაგრამ იმავე ფოლკლორული სივრცის ნაწილში – აჭარაში დაფიქსირებული ლეგენდა ავსებს იმ დანაკლისს, რაც, სამწუხაროდ, კლარჯების ისტორიულ მეხსიერებას, მრავალი მიზეზის გამო, ვეღარ შემორჩა; ორივე ერთად კი ავსებს ჩვენს ცოდნასა და წარმოდგენას ჩვენი წინაპრების არქაულ საკრალურ საქმიანობაზე – მონადირეობაზე, მის ტრადიციებზე და დასტურია იმისა, თუ რაოდენ ძლიერი და გამძლე აღმოჩნდა ქართველურ ტომებში შემუშავებული ერთიანი მითოსური სისტემა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ბსუ ნბიფა, საქმე №45: – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი, საქმე № 45.

ბსუ ქცფა: – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის ფოლკლორული არქივის მასალები.

ვირსალაძე, 1964: – ელენე ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო მითოსი, თბილისი.

თანდილავა, 1990: – ზურაბ თანდილავა, ფოლკლორული მასალები, – კრ.: სამხრეთ დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, X, თბილისი.

სიმ. ილ. ენც., 2006: – სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია, თბილისი.

სიხარულიძე, 2006: – სიხარულიძე ქ., კავკასიური მითოლოგია, თბილისი.

შიოშვილი, 2007: – თინა შიოშვილი, ხალხური სიტყვიერება, – წიგნში: სამხრეთ დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, აჭარა, I, თბილისი.

შიოშვილი, 2011: – თინა შიოშვილი, მითები და ლეგენდები, – კოლექტიურ მონოგრაფიაში: შავშეთი, თბილისი.

Tina Shioshvili
(Batumi, Georgia)

The Klargian Hunting Mythos

Summary

Historical Klargeti has been whithin the Turkish jurisdiction for centuries already. It made a great impact on spiritual and material culture of the Georgian living in this old Georgian region. In spite of this, the folklore, preserved to this day testifies that their traditions have not been changed much.

The Klarjian memory still preserves mythological-totemical and hunting mythos. These mythological narratives are speading in all regions of Georgia. This situation is testimony that Klargian hunting myths are the organic part of the Georgian folklore.

ნაილა ჩელებაძე, ნაილე მიქელაძე
(ბათუმი, საქართველო)

გვანცა-ლელას მთასთან დაკავშირებული თქმულების ზოგიერთი საკითხისათვის

XVI საუკუნის პირველი ნახევრიდან ოსმალეთმა შეძლო მთელი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს, მათ შორის აჭარის დაპყრობა. ისინი დაპყრობილ ადგილებში შესვლისთანავე ცდილობდნენ მათი მმართველობისა და ცხოვრების წესის დანერგვას, მაჰმადიანური რელიგიის გავრცელებასა და სალოცავების მშენებლობას. ამას კი თავისი შედეგები მოჰქონდა ადგილობრივთა სოციალურ-ეკონომიკურ და სულიერ სფეროში *[სდსინ, 2008; ჭიჭინაძე, 1913; ახვლედიანი, 1978: 107; დიასამიძე, 2016: 70; ბექირიშვილი, 1991; გოგოლიშვილი, 2010 და ა.შ.]*.

თავდაპირველად მტერი კუთხის პოლიტიკურად დამორჩილებას, ხოლო მოგვიანებით, მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის ძირძველი ქართული ტრადიციების ამოძირკვას ლამობდა. ამ ფაქტს თან ახლდა საწინააღმდეგო რეაქციაც, რაც პრინციპულ გამოხატულებას ხშირ აჯანყებებში პოულობდა.

ისტორიული კვლევები ცხადყოფს, რომ ოსმალეთი თავისი პოლიტიკის გასამყარებლად ყველაფერს აკეთებდა, რასაც ადგილობრივი მოსახლეობა მძლავრი წინააღმდეგობით ხვდებოდა. აჭარის ფოლკლორმა არაერთი თქმულება შემოგვინახა, რომელშიც საუბარია აჭარელ გმირ ქალთა, მოწამეთა სახეებზე. მათი სახელები და გვანცა-ლელას გმირული ისტორიები დღემდე ცოცხლობს თურქეთში მცხოვრებ მუჰაჯირთა ცნობიერებაში. მათი სახელების მარადიულობაზე მეტყველებს აჭარაში შემონახულ ტოპონიმთა სიუხვეც: „**გვანცა-ლელას მთა**”, „**გვანცა-ლელას კლდე**”, „**კლდეკარი**”, „**გვანცა-ლელას გორა**”, „**ნაჯვარევი**”, „**ქვაკაცები**” (სარმიყელის მთაზე) და სხვა. აღნიშნული ტოპონიმები მრავლადაა არა მარტო ქედაში, არამედ შუახევის რაიონის ჭვანის ხეობაშიც *[სიხარულიძე, 1958: 72-73]*.

აჭარის ხალხურ გადმოცემებში ოსმალთა წინააღმდეგ აჭარის მკვიდრთა ბრძოლები საკმაოდ ვრცლად არის ასახული. მათში სათანადო ადგილი უკავია გვანცასა და ლელას გმირობისა და თავდადების ამსახველ მასალებსაც. ამ საკითხს არაერთი მეცნიერი შეეხო (ი. სიხარულიძე, მ. ქამადაძე, ემ. დავითაძე, ი. ბექირიშვილი და სხვ.). წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ შევეცადეთ თქმულებებში აღწერილი იმ მოვლენების ჩვენება, რომლებიც გვანცასა და ლელას ქრისტიანობისათვის მოწამე გმირის თვისებებით წარმოაჩენენ. საგულისხმოა, რომ თქმულებათა ცალკეული ვარიანტი

სხვადასხვა დროშია შექმნილი, რაც მათი სახელების პოპულარობაზე მეტყველებს.

როგორც ცნობილია, **„გვანცა-ლელა“** ეწოდება ადგილს, რომელიც ქედის რაიონის სოფლების – დანდალოსა და ბალაძეების ტყეში მდებარეობს. საერთოდ კი ეს ადგილები ძალზედ მაღალ გვანცას მთაზეა, რომელიც აჭარის მოსაზღვრე ქობულეთისა და ქედის რაიონების გამყოფია. მთის სიმაღლე ზღვის დონიდან 2153 მეტრს აღწევს. ქობულეთის რაიონში არსებულ ხინოს ხეობას გარს აკრავს რამდენიმე მთა, მათ შორის გვანცას მთა, რომელიც კარგად მოჩანს სოფელ **დიდვაკედან.**

თქმულებათა ადრინდელი ვერსიის მიხედვით გვანცა და ლელა დები ყოფილან, წმიდა ტბელ აბუსერისძის შვილები. ისინი ბალაძეების მთის ფერდობზე დაღუპულან. ისლამის მოძალეობის პერიოდში, როცა ქრისტიანებს დევნიდნენ, გვანცა და ლელა ფარული ქრისტიანები ყოფილან. მხედრულ ფორმაში გამოწყობილნი დები თავიანთი რაზმით თავს ესხმოდნენ მომხვდურებს, თანასოფლელებს რწმენასა და იმედს უნერგავდნენ. გვანცა და ლელა ღამით სალოცავად დანდალოს თავში, სათემო ადგილას მდებარე ეკლესიაში დადიოდნენ. ერთხელაც, როდესაც ქუდი მოუხდიათ და ნაწნავები ჩამოშლიათ, ტაძრის მეთვალყურეს ისინი შეუცნია და გაუფრთხილებია, რომ მათ ცოცხლად შემპყრობელს მტერი 1000 ოქროს ჰპირდებოდა. ამიტომ დები იქაურობას გაეცალნენ და წავიდნენ მთაზე, სადაც გამოქვაბულისთვის შეუფარებიათ თავი.

ერთხელაც ღამით, როდესაც ცეცხლს ანთებდნენ, ერთ კუდიან დედაბერს ისინი შეუმჩნევია და მტრის ოცეული მათთან მიუყვანია. დებს გამოქვაბულში შესვლა მოუსწრიათ და დროის მოგების მიზნით რაზმის უფროსებისთვის შეუთავაზებიათ ცოლად გაყოლა. ამიტომ ისინი გამოქვაბულში მიუწვევიათ, მაგრამ როცა იქედან გამოსულან, ლელა მოულოდნელად ცხენზე შემჯდარა და თვალის დახამხამებაში კლდისაკენ გაფრენილა, რომელიც გახსნილა და ლელაც იმ კლდეში შესულა. ინფორმატორთა თქმით, გასული საუკუნის 70-იან წლებამდე კლდეზე 1-1,5 მეტრი სიმაღლის თმაგაშლილი და ხელებაწეული ქალის გამოსახულება ყოფილა, რომელიც დაახლოებით 45-50 წლის წინ ჩამოშლილა. ეს გზა **„ჯორის სახოხავების“** სახელითაა ცნობილი და იგი კარგად ჩანს დანდალოდან (ინფორმატორი ნოდარ ბალაძე, სოფელი ბალაძეები, 67 წ. 2016, ნ. ჩელებაძის პირადი არქივი).

რაც შეეხება გვანცას. სპეციალურ ლიტერატურაში არსებული ცნობით, გვანცას ცხენს ფეხი წამოუკრავს, მტრებს იგი შეუპყრიათ და შეკრულ-შებორკილი დანდალოსკენ წაუყვანიათ. როცა ტრიალ მინდორზე გასულან და გვანცა ძირს დაუსვამთ, მას შეუკივლია – „აქ ვინ მომიყვანა საბელავროდო“. მას შემდეგ იმ ად-

გილს **„საბელავრო"//„საბელაური**" შერქმევია. „**საბლური** – ბაღისა და ვენახის სახელწოდება, სოფელ დანდალოში" ***[შდრ. შაშიკაძე, 2011: 83].***

თქმულების მიხედვით ორივე და – გვანცა და ლელა რწმენისა და ეროვნული მეობის დამცველი, ქვეყნისათვის თავდადებული მოწამეები არიან. ასე შემოინახა ადგილობრივთა ცნობიერებამ გვანცა-ლელას ქალწულ მოწამეთა სახელები. სწორედ ამიტომ იმ ადგილისთვის, სადაც დები გადაჩეხილან, მადლიერ თანასოფლელებს გვანცა-ლელას სახელი შეურქმევიათ ***[ტაკიძე დარიკო, დაბ. სოფ. დანდალოში და მცხოვრები დაბა ხელვაჩაურში, 43 წ. 2009 წ. ნ. მიქელაძის პირადი არქივი].***

იმავე აზრს ეხმაურება ესმა ცინცაძის მონათხრობი: „სოფ. დანდალოში გორაა, რომელსაც **გვანცასა და ლელას გორას** უწოდებენ. ამ გორაზე ცხოვრობდნენ დები გვანცა და ლელა, რომლებიც გამუსლიმანებას გაქცევიან, ამ გორაზე დამალულან და ჩუმად ხალხში ქრისტიანობის შენარჩუნებას ქადაგებდნენ. ერთი ბოროტი დედაკაცი ლელასა და გვანცას ღამით ჩუმად უკან გაჰყოლია და მათი სამალავი აღმოუჩენია. სამალავი მაღალი მთის კლდეზე ყოფილა, გამოქვაბულს მაგარი კარი ჰქონია. დედაბერს შით შესვლა და დათვალიერება გადაუწყვეტია, მაგრამ კარი ვერ გაუღია და მას უთქვამს, კლდეა ეს კარი თუ რა არიო? ამის მერე ამ ადგილისთვის **„კლდეკარი"** დაურქმევიათ. დედაბერს ეს დები სოფლის მუფტთან დაუსმენია, მათი ადგილსამყოფელი უსწავლებია. თვითონ მზაკვრულად დაახლოებია, დები მოუტყუებია და თურქთა ხელში ჩაუგდია. თურქებს მათი სულთანთან წაყვანა გადაუწყვეტიათ, რადგანაც დები ძალიან ლამაზები ყოფილან. შეპყრობილ დებს **გორის** გადასასვლელთან ცხენი დაუფრთხიათ და ხრამში გადაჩეხილან. ამის მერე ამ ადგილისათვის ხალხს **ლელასა და გვანცას გორა** დაურქმევიათ" ***[მთქ. ე. ცინცაძე, ნ. მიქელაძის, პირადი არქივი, 2011 წ].***

თქმულებათა ციკლის ერთ-ერთი ვარიანტი უკავშირდება **ნაჯვარევს**, რომელიც გვანცას მთასთან ახლოს მდებარეობს – ქედის რაიონის სოფელ ტაკიძეებში, ივანესა და ბაგრატულის უბნებს შორის. ოსმალთა ბატონობის ხანაში აქაურები საიდუმლოდ, ღამით დადიოდნენ და გამჩენს გადარჩენას შესთხოვდნენ. ოსმალომ ვერ გაიგო, ვინ აკეთებდა ამას. ბოლოს ჩაუსაფრდნენ, დაადგინეს, რომ მათ ყოველთვის მზეთუნახავი გვანცა და ლელა მიუძღოდნენ და თავად ასრულებდნენ რიტუალებს. რაც შეეხება მათ ისტორიას, გვანცასა და ლელას მშობლები მტერთან უთანასწორო ბრძოლაში დაღუპულან, თავად კი მთაში მიმალულან და იქედან იცავდნენო მოსახლეობას. ოსმალებმა ოქრო-ვერცხლი არ დაიშურეს, ოღონდ გვანცა და ლელა თავიდან მოეშორებინათ, მაგრამ ამის

გაკეთება ძალიან გაუჭირდათ, ვინაიდან თავდადებული დები ხალხს ძალიან ყვარებიათ. ბოლოს ისინი თურმე ერთმა პირშავმა დედაბერმა გასცა. დები თავდამსხმელებს ვერ გაუმკლავდნენ, მაგრამ არც დანებდნენ და კლდეზე გადაიჩეხნენ. ამიტომ აქაურობას **„გვანცა-ლელა“** დაერქვა. ამ კლდეს ისინი დღესაც პატივს სცემენ ***[ქათამაძე, 1940: 13].***

ამდენად, ტოპონიმური გადმოცემები, როგორც გვიანდელი, ისე წარმართული ხანის ისტორიებსაც უკავშირდება. თქმულებათა ცალკეული ვარიანტის მიხედვით აშკარაა, რომ გვანცა და ლელა არ არიან ერთი რომელიმე კონკრეტული დროის გმირები, თუმცა ზუსტად ჩანს მათი საგმირო საქმენი – რწმენისა და ქვეყნისთვის თავდადება და სამოქმედო არეალი – ქედისა და შუახევის რაიონები (მოსაზღვრე ადგილები). ყოველივე ეს გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ გვანცა და ლელა რეალური გმირები იყვნენ, რომელთა სახელებიც ისტორიამ ასე მკაფიოდ შემოგვინახა.

მართლაც, აჭარის ფოლკლორში და საისტორიო გადმოცემებში, რეალურად არის ასახული იმდროინდელი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მწვავე რელიგიური, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ვითარება.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ახვლედიანი, 1978: – ახვლედიანი ხარიტონ, ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან, ბათუმი.

ბექირიშვილი, 1991: – ბექირიშვილი იოსებ, „ქრისტიანობა აჭარაში“ (მეორე შესწორებული გამოცემა), ბათუმი.

გოგოლიშვილი, 2010: – გოგოლიშვილი ოთარ, „მრავალნი წმიდანი მამანი და დედანი აჭარაში თურქთაგან წამებულნი“ (XVII-XVIII ს.ს.), (საქართველოს საპატრიარქოს წმინდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტის, სხალთის ეპარქია, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „დიდაჭარობა“. თბილისი.

დიასამიძე, 2016: – დიასამიძე ბიჭიკო, ისტორიული ეტიუდები, აჭარა ოსმალეთის ბატონობის პირველ ათწლეულებში, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტი, გამომცემლობა : შპს „თეგი“, ბათუმი.

მიქელაძე – მიქელაძე ნაილე, პირადი არქივი.

სდსინ, 2008: – სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, ბათუმი.

სიხარულიძე, 1958: – სიხარულიძე იური, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტოპონიმიკა, წიგნი I, სახელმწიფო გამომცემლობა, ბათუმი.

ქათამაძე, 1940: – ქათამაძე ალექსანდრე, ხელნაწერთა ფონდის ხელნაწერები – „ხინოს ისტორიულ- ეთნოგრაფიული მიმოხილვა".

შაშიკაძე 2011: – შაშიკაძე ზაზა, აჭარის ლივის ვრცელი და მოკლე დავთარები, თბილისი.

ჩელებაძე – ჩელებაძე ნაილე, პირადი არქივი.

ჭიჭინაძე, 1913: – ჭიჭინაძე ზაქარია, მუსლიმანი ქართველობა და მათი სოფლები, ტფილისი.

Naila Chelebadze, Naile Mikeladze
(Batumi, Georgia)

Some Questions Connected with The Legend of Gvantsa-Lela

Summary

Since the first half of the XVI century Osman Empire gradually occupied the whole South-West Georgia, including Adjara. The historical toponym represented in this work concerns to the hard historical past of Adjara.

The cycle of legends are dedicated to the martyrs Gvantsa and Lela. **"Gvantsa-Lela"** is the name of the place, which is situated on a high ridge in the forest of Keda Region villages Dandalo and Baladzeebi. There are different versions of the legend. According to one of them Gvantsa and Lela perished on the mountain slope of the village Baladzeebi. The sisters with their troop attacked the enemy, inspired the faith and hope to the country people, they baked 'mchadi" (maize flat) themselves and traditionally marked it with a cross. The place where they perished was given the name of **"Gvantsa-Lela"** in favour of the devoted and patriot sisters.

Toponymic issues are connected with heroism as well as with histories of Pagan period. The fact is that the legends about religious beliefs are found in a contaminated form.

In fact, the social-political situation of West Georgia of that time is thoroughly represented in Adjarian folklore and historical sources.

მალხაზ ჩოხარაძე
(ბათუმი, საქართველო)

ართვინზედა კლარჯეთის სოფლები ჭოროხის ხეობაში

ართვინსზედა კლარჯეთში ერთადერთი ქართულენოვანი კუნძულია – ბინათი. მიუხედავად ამისა, დღევანდელი სურათიც ნათელყოფს, რომ მთელი ეს ტერიტორია ჭოროხის აუზის ქართულენოვანი სივრცის მყარი ნაწილი იყო და ამ ხსოვნას ინახავს როგორც ადგილობრივი მოსახლეობა, ასევე, იქიდან გადასახლებულ მუჰაჯირთა შთამომავლები თანამედროვე თურქეთის შიდა პროვინციებში.

ართვინსზედა კლარჯეთში ვგულისხმობთ ჭოროხის ხეობის სოფლებს იუსუფელის ილჩეს საზღვრებამდე. კერძოდ:

ა) მარცხენა სანაპიროზე: შხალბერი (Kalburlu), ცრია (Zeytinlik), ორჯოხი (Oruçlu), დირინქი (Ballıüzüm), მელო (Sarıbudak), ბინათი (Dokuzoğul).

ბ) მარჯვენა სანაპიროზე: შაგორა (გეხსანა – Köseler), ბოსელთა (Okumuşlar), აგარა (Ağıllar), გურჯანი (Derinköy), ბაქეთი (Dikmenli), ხეზორი (Hızarlı), ზემო ხოდი (Yukarı maden), ქვემო ხოდი (Aşağı maden).

კლარჯეთის დასახლებული პუნქტების შესწავლისას მოცემული სექტორის ცალკე გამოყოფა არ ემყარება რაიმე ისტორიულ ტრადიციას ან ადმინისტრაციული მოწყობის თავისებურებებს. ჩამოთვლილი სოფლები მხოლოდ ერთი ნაწილია ართვინის ცენტრალური რაიონისა. მიუხედავად ამისა, მიგვაჩნია, რომ ამგვარი დაჯგუფება მოხერხებული გზაა მასალის სისტემატიზაციისთვის[1].

გასათვალისწინებელია, რომ კაშხლების მშენებლობამ ჭოროხისპირა გზების განლაგება რამდენადმე შეცვალა. მაგალითად, ხეზორი-აგარა-ბოსელთა-შაგორას სექტორში ასვლა დღეს ბაქეთის

[1] კლარჯეთის სოფლების შესწავლისას, სწორედ მასალის სისტემატიზაციის მიზნით, სამი სექტორი გამოვყავით: ა) „ათორმეტ სავანეთა" მხარის სოფლები; ბ) ნიგალის ხეობა მარადიდიდან ართვინამდე; გ) ართვინსზედა კლარჯეთის სოფლები. მოცემულ სტატიაში სწორედ ამ უკანასკნელ სექტორს განვიხილავთ და ამ შემთხვევაშიც გეოგრაფიული არეალის სამხრეთ საზღვარს მოვაქცევთ ამჟამინდელი ართვინის ცენტრალური რაიონის ფარგლებში, რაც, შესაძლოა, არ ემთხვეოდეს ზოგიერთ თვალსაზრისს ტაოსა და კლარჯეთის პირობით საზღვართან დაკავშირებით.

გავლით შეიძლება (უწინ გზა ცრიაზე გადიოდა და ძველი გზის მაშინდელი მოზრდილი მონაკვეთი დღეს წყალმა დაფარა). ართვინიდან ბაქეთის ასახვევამდე ახალი ავტომაგისტრალით 35 კილომეტრამდეა. ასახვევიდან ბაქეთის გავლით შეიძლება ასვლა ხეზორში, გურჯანში, აგარაში, ბოსელთაში. ბოსელთადან არტანუჯისწყლის ხეობაშიც გადადის გზა. გუმუშხანეს გავლით არტანუჯისწყლის ახალ ხიდამდე 30 კილომეტრია.

პირველი სოფელი ასახვევიდან ხუთიოდე კილომეტრზე, როგორც ვთქვით, ბაქეთია (ადგილობრივთა გამოთქმით, ზოგჯერ *ბაქ'ი* ან *ბაკ'ი*). ქართული ტოპონიმები იქაც (როგორც, საზოგადოდ, ჭოროხის აუზში) მრავლადაა (ბორელეთი, ივანდეთი, მამული, სუქანეთი, ბიძაქეთი, უმეთეთი და ა. შ.). ადგილობრივებმა იციან, რომ ა) წინათ აქ გურჯები ცხოვრობდნენ; ბ) სოფლის ამჟამინდელი მოსახლეობა მკვიდრია. ამ ორ ფაქტს ზოგი ადვილად აკავშირებს ერთმანეთთან და იმ ძველი გურჯების შთამომავლად მიიჩნევს თავს, ზოგიც ფესვების ძიებით არ იწუხებს თავს და გურჯობას გამორიცხავს.

რაც შეეხება უფრო ზემოთ მდებარე სოფლებს, თანამედროვე ადმინისტრაციული დაყოფით სოფლები აგარა (ახლა Ağıllar), შაგორა (იგივე გეხსანა, ახლა Köseler) და ბოსელთა (ახლა Okumuşlar) არსებითად, ერთი თემია. ამავე სექტორშია გურჯანი (Derinköy) და ხეზორი (Hızarlı). დღეს ისინი თითქმის დაცლილია მოსახლეობისგან. ნიაზ იაზიჯიმ, 78 წლის მოხუცმა გვითხრა ბოსელთაში – ადგილობრივები ვართ, ჩვენს წინაპრებსაც აქ უცხოვრიათ და იქნებ ქართული სისხლიც გვქონდეს, იქნებ ძველი გურჯებიც ვიყოთ, მაგრამ თურქულიდა ვიცით და ძველი ამბებისაც აღარაფერი გვახსოვსო.

მიუხედავად ამისა, გაიხსენა ძველების ნათქვამი „თამარას" შესახებ, რომელიც აქაურობის პატრონი და მეფე ყოფილა. შარბიეთს ქალაქი ჰქონია და იმხნად გურჯისტანთანაც ინტენსიური მისვლა-მოსვლა ყოფილა.

სამწუხაროდ, თამარასადმი ინტერესი დღეს მხოლოდ ოქროს უკავშირდება. ზოგმა „ზუსტად იცის" რომ ოქროს ზოდებით სავსე მისი საფლავი სადღაც ამ მიდამოებშია. ჰოდა თხრიან და ეძებენ...

საქართველოს ისტორიის ტრაგიკულ ფურცლებს ეკლესია-მონასტრების და ციხეების ნანგრევებთან (ბოსელთაში[1], გურჯანში

[1] უკანასკნელ პერიოდში პოპულარული ხდება მოსაზრება შატბერდის დაკავშირებისა სწორედ აღნიშნულ ტერიტორიაზე, კერძოდ, შარბიეთში მდებარე მონასტრის ნანგრევებთან. შესაბამისად,

შაგორაში, აგარაში) ერთად ჯერ კიდევ შემორჩენილი ტოპონიმები წარმოაჩენს: ტალახეთი, გივითი, თავკოლა, შუაკილდე, კილდისთავი, დიდველი, ვართისხევი, დიდვაკე, ვაზისხევი, კარანიეთი, შარბიეთი, ხიზატხევი...

ხეზორიდან ერთი ბილიკი არტანუჯისკენ ტალახეთით გადის – კლარჯეთის ხეობის გავლით, დაახლოებით, სამიოდე საათის გზაა არტანუჯამდე. თუმცა, ამ ბილიკს დღეს ფუნქცია დაკარგული აქვს.

კიდევ უფრო ახლოსაა არტანუჯთან ბოსელთა. იგი ამ სექტორის ბოლო სოფელია აღმოსავლეთით. ქედს გადაღმა კი არტანუჯის რაიონია. ყველაზე ახლოს – გუმუშხანე, ოდნავ სამხრეთით – კლარჯეთი (Bereket), სახრე (Ovacık), ვართხელი (Meşeköy), ორთისი (Örtülü)... მეორე მხრივ, ბილიკი სერს გაღმა გადადიოდა შაგორაში (Köseler), იქიდან კი გზა აღმა – არტანუჯისკენ მიდიოდა, თავდაღმა კი – არტანუჯისწყლისა და შავშეთისწყლის ხერთვისამდე. ბოსელთადან ზემოხსენებულ ხერთვისამდე ფეხით დაახლოებით სამი საათის გზა იყო.

ერთობ საინტერესო სურათი იხატება ხოდში, რომელიც ართვინის ცენტრალური რაიონის ბოლო სოფელია სახრეთით. უფრო ზუსტად, მოზრდილი ხეობა ორ სოფლადაა გაყოფილი: ქვემო ხოდი (Aşağı maden) და ზემო ხოდი (Yukarı maden).

ქვემო ხოდში 13 მაჰალეა: 1. არიქენი, 2. დინდაროღლუ, 3. დოლიშოღლუ, 4. კანჭიგილი, 5. კოიტარლასი, 6. მირზიგილი, 7. მისირლი, 8. ოღნიკელი, 9. პანკიზორი, 10. პეტრიეთი, 11. უსქითი, 12. ჩაქათი, 13. ჯამიქაფისი.

ზემო ხოდში 14 მაჰალეა: 1. არტიეთი, 2. ახალეთი, 3. ახარშენი, 4. ბალიზორი, 5. ბობომგილი, 6. ვანი, 7. ვეზირგილი, 8. ვერენეთი, 9. ზორაბოღლუ, 10. მეიდანი, 11. ოქაგარა, 12. სოთი, 13. ქილლიგილი, 14. ჭანიგილი.

ბუნებრივია ქართველ მეცნიერთა ინტერესი ამ ძეგლის მიმართ (ხუციშვილი... 2004; ხოშტარია 2005: 135; ჩოხარაძე, 2015... და სხვ.). სივრცე, სადაც ზემოხსენებული ნამონასტრალია, მრავალმხრივ არის საინტერესო.

შარბიეთი სოფელ ბოსელთას (ზ/დ 1400 მ.) მახლობლად მდებარე ერთი კონკრეტული ადგილის სახელწოდებაა. აქ სახნავ-სათესად გამოსადეგი მინდვრებია, თუმცა დღეს ამ მიწებს აღარავინ ამუშავებს. აქვე პატარა (მაგრამ საკმაოდ ღრმა) ხევის პირას ნამონასტრალის ნაგებობათა ნაშთებია. მახლობლად, კლდის ქიმზე, მოზრდილი ციხესიმაგრეა.

როგორც ვხედავთ, უბნების სახელებში თვალსაჩინოა როგორც ქართული, ასევე თურქული წარმოება. სამაგიეროდ ქართული სჭარბობს მიკროტოპონიმიკაში: გაბუგეთი, ჩაქიეთი, კატნაკარა, ავუსეთი, ხოზაგარა, ხავნაგარა... – ქვედა ხოდში და ჯატიეთი, ვაშლიკორა, გუნთქარი, ქურთიყანა, ზურკიდე, მეჩურეთი, ღირიკიეთი, ციხე... – ზედა ხოდში.

ცნობილი *ხოდის ციხე* ხეობის სიღრმეშია, ცენტრალური გზიდან 20 კილომეტრის დაშორებით, მეზრეში[1] რომელსაც ქვია უღური, ხოლო ადგილს, სადაც ციხეა – ტანზეგარა.

ქვედა ხოდში უძველესი 1848 წელს აგებული ჯამეა – რომელსაც დღემდე შერჩენია ჩუქურთმებით შემკული კარი. ამ მიდამოებში გადიოდა რუსეთ-ოსმალეთის საზღვარი 1877-78 წლების ომის შემდგომ: ჯამე ოსმალეთში იყო. ჯამისწინა მდინარის მიღმა სივრცე – რუსეთში. რუსეთის ხელში აღმოჩნდა სპილენძის მადანიც, რომელიც სიმდიდრით მურღულისას ვერ შეედრებოდა, მაგრამ ხარისხით სჯობდა თურმე და ამიტომ რუსების სპილენძის ქარხანაც მთელი დატვირთვით მუშაობდა. რუსეთის გამგებლობაში დარჩენილა ხოდის ოსმალური ნაწილის მეზრეებიც, ამიტომ სოფლელები იძულებული იყვნენ, სპეციალური ნებართვა აეღოთ და ისე ესარგებლათ საძოვრებით.

ხოდელები დაბეჯითებით ამბობენ – ქართველები იყვნენ ჩვენი წინაპრები და ქართველები ვართ ჩვენცო. ქართულად მოლაპარაკე აქ დიდი ხანია არავინაა, მაგრამ ხოდელთა კოლექტიური მეხსიერების დეტალები იმსახურებს საგანგებო ყურადღებას:

უხუცესი ხოდელები ამბობენ – ჩვენი „დედები" ქართულად ლაპარაკობდნენო. 63 წლის ალი ოზთურქი გვარწმუნებდა, – ბაბუაჩემი, რუსტემ ოზთურქი 1969 წელს გარდაიცვალა 96 წლისა, ბებიაჩემი, მისი ცოლი, რამდენიმე წლის შემდეგ მოკვდა, 1972 თუ 1973 წელს, – კარგად მახსოვს, რომ ისინი ქართულად ლაპარაკობდნენ, მათმა შვილებმა, ანუ მამაჩემმა და მისმა და-ძმამ კი ქართული არ იცოდაო.

დაახლოებით ანალოგიური ისტორია ხოდში ბევრისგან მოვისმინეთ. ანუ ხოდელები გვარწმუნებდნენ, რომ ბაბუების თაობას შეეძლო ერთმანეთთან ქართულ ენაზე ურთიერთობა. შესაძლოა, ხშირად არ ლაპარაკობდნენ ქართულად, მაგრამ ცოდნით – იცოდნენ.

ხოდში გურჯები ცხოვრობენ, ზედა ხოდში, მოხუცებს შორის, შეიძლება დღესაც ნახო ვინმე ქართულის მცოდნეო, – გვით-

[1] მეზრე - საზაფხულო შუალედური საძოვარი და სადგომი სოფელთან ახლოს

ხრა სოფელ ბაქეთში 70 წლის იაშარ ბუიუქდაღმა. ზემო და ქვემო ხოდში ქართულის მცოდნე აღარავინაა, მაგრამ მეზობელ სოფელში ასეთი შეხედულება რომ არსებობს, დიახაც საყურადღებო ფაქტია, მითუმეტეს, ზემოთქმულის გათვალისწინებით.

ღირს ყურადღების გამახვილება იმაზეც, რომ ზემოხსენებული „დედეების“ თაობა დაახლოებით მეოცე საუკუნის 40-50-იანი წლების საშუალო თაობაა. ამდენად, ბუნებრივია, ისმის კითხვა, – რას წარმოადგენდა ხსენებული თაობის ქართული, ანუ როგორი ქართულის შესახებ შემოინახა ინფორმაცია ოცდამეერთე საუკუნის ხოდელთა მეხსიერებამ?

ჩვენ გვქონდა შესაძლებლობა, გვესაუბრა შავშ (ბაზგირეთელ) ქართველთან, იუსუფ ქესქინთან, რომელიც (როგორც საზოგადოდ უფროსი თაობის ბაზგირეთლები) მშვენიერი მექართულეა დღესაც და რომელიც მეოცე საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისში სწორედ ზემო ხოდის სკოლაში მუშაობდა მასწავლებლად.

იუსუფმა გვითხრა, რომ მისი მასწავლებლობის პერიოდში ხოდში ქართულ ენას ვეღარავინ ფლობდა. ხოდელებმა იცოდნენ, მასწავლებელი იმერხეველი რომ იყო, გურჯი. ისინი ამბობდნენ, ჩვენც გურჯები ვართ, დედეები ქართულად ლაპარაკობდნენ, მაგრამ ჩვენ დავივიწყეთო და, შესაბამისად, ვერ ახერხებდნენ წინაპართა ენაზე მასთან კომუნიკაციას.

მაშასადამე, 60-იან წლებშიც ხოდელები პაპების თაობის ქართულზე მიუთითებდნენ. იუსუფი განათლებული კაცია, მასწავლებელი, ბუნებრივია მის ინფორმაციას უნდა ვენდოთ, მაგრამ ეს ინფორმაცია აშკარა წინააღმდეგობაშია ჩვენი ხოდელი რესპონდენტების ნაუბართან. არც იმის საფუძველი გვაქვს, ჩვენ მთხრობელებს არ ვენდოთ. მითუმეტეს, ბევრმა გაიმეორა ერთი და იგივე.

ისღა დაგვრჩენია, ვივარაუდოთ (რაც უფრო ახლოს ჩანს ჭეშმარიტებასთან), რომ ჩვენი მთხრობელების ბაბუების თაობა ქართულის ნასახიღა იცოდა – ორიოდე სიტყვა, რამდენიმე ფრაზა...

XIX საუკუნის ბოლოს ხოდში, როგორც ჩანს, ასე თუ ისე, ქართულად ლაპარაკობდნენ 1917 წლის მონაცემებით ქართულენოვან სოფლებს შორის ასახელებს მას ე. თაყაიშვილი ***[თაყაიშვილი, 1991: 223]***. XX საუკუნის შუა ხანები ქართული ენის კვდომის პროცესია. 60-იან წლებში პროცესი, პრაქტიკულად, დასრულებულია, მაგრამ ინერცია და ხსოვნა მექართულეთა შესახებ ჯერ კიდევ ცხოვლად არსებობს და ჩვენი თაობის მეხსიერებაშიც ამ ხსოვნის გამოძახილი იჩენს თავს.

სურათის სისრულისთვის აღვნიშნავთ, რომ პირველი მსოფლიო ომის დროს ხოდიდან გადასახლებულ მუჰაჯირთა შთამომვლები ცხოვრობენ ადანაში, თუფანბეილის ილჩეს სოფ. შარქოისა (Şarköy) და საიმბეილის ილჩეს სოფ. ავჯიფინარში

(Avcıpınar). ბურსის პროვინციის ქესთელის რაიონის სოფელ სეიდაბათში (Seıdabat) ხოდიდან (ასევე მელოდან, ჭიმჭიმიდან...) გადასახლებულთა შთამომავლები ვნახეთ. გურჯები რომ არიან, იციან, თუმცა ქართულს ვერ ფლობენ. წინაპრები რომ ლაპარაკობდნენ მშობლიურ ენაზე – იქაც ახსოვთ;

ხოდელთა თქმით, აქაური მუჰაჯირები ჩორუმის ილის სუნგურლუს ილჩეშიც დასახლებულან (სოფელი ვერ დააზუსტეს), თუმცა, იქაურ ხოდელთა ქართულის შესახებ ჯერჯერობით ვერაფერს ვიტყვით.

ართვინსმიღმა კლარჯეთში ჭოროხის მარცხენა სანაპიროს სოფლებია შხალბერი (Kalburlu) ცრია (Zeytinlik) – რომელიც კაშხლების მშენებლობას შეეწირა და სანახევროდ წყალმა დაფარა, ორჯოხი[1] (Oruçlu), დირინქი (Ballıüzüm), მელო (Sarıbudak) ბინათი (Dokuzoğul). ქართული ტოპონიმები ყველგანაა, მაგრამ ბინათამდე მხოლოდ მელოში გვითხრეს – ბინათი და მელო გურჯების სამკვიდროაო, თუმცა მელოში ქართულად დიდი ხანია აღარ ლაპარაკობენ და, როგორც ჩანს, იქაც ქართული XIX საუკუნის შუა ხანებიდან იწყებს გაქრობას. მიუხედავად ამისა, ქართული სიტყვები (ჭინჭარი, ანწლი, გოდორი...) მელოელთა მეტყველებაშიც ისმის. ქართული ტოპონიმები კი ყველა დასახელებულ სოფელში მრავლადაა (ბაგითავი, ბარიღელე, ვანათი, ვერნები, მორითავი, ნამარნე, რუთავი, სატურე, საქავრეთი, სათხევი და ა.შ.). ბუნებრივია, ბევრი ქართული ტოპონიმია მელოშიც.

თვით მელო ორ ნაწილადაა გაყოფილი და სოფლელები მათ სახელებს დღესაც ასე გამოთქვამენ: მელო ქედა (// ქვედა) და ზომო მელო. ყოველ შემთხვევაში, ზუსტად ასე დაასახელა 67 წლის თაჰსიმ დემირჯიმ. გარდა ამისა, მელოში ჩავიწერეთ შემდეგი ტოპონიმები: აზნაური, იმლიეთი, გორგოთი, დიდვაკე, ლომიეთი, ნატაზრევი, ნადიკვარი, გირგოწიმდა, ფეშვეთი, ქურდაზე, შარა და ა. შ.

სოფელი ცდილობს, მელოს ციხე ტურისტების მისაზიდად გამოიყენოს. შესაბამისად ციხეზე ასასვლელი კიბეების და მოაჯირების აგება დაუგეგმავთ, თუმცა, თვით ციხის შესახებ, შესაძლოა, მხოლოდ ის თქვან – ბიზანტიელების დროიდან შემორჩენილაო. ძველი ამბები და თქმულებები კი ბევრი არაფერი იციან...

---

[1] ორჯოხისა და ცრიას შესახებ გ. ყაზბეგის ჩანაწერებში ვკითხულობთ: „გამყოლმა აგვიხსნა, ამ სოფლებში ღვინის საუკეთესო ყურძენი ხარობსო [ყაზბეგი, 1995: 107]. იქ ახლაც იხსენებენ, წინათ რომ ღვინოს აყენებდნენ და ქვევრებში ასხამდნენ.

იუსუფელის ილჩემდე ართვინის ცენტრალურ რაიონში, ჭოროხის მარცხენა სანაპიროზე, ბოლო სოფელია ბინათი. იგი, როგორც აღვნიშნეთ, ჯერაც რჩება ქართულენოვან კუნძულად კლარჯეთის ამ ნაწილში. ბინათი ტაოსა და კლარჯეთის პირობითი საზღვრის მიდამოებშია – მელოს, ხოდის, ჭიმჭიმის, ხუმხალის მახლობლად *(ართვინი-იუსუფელის ახალი გზით ართვინიდან მელოს ასახვევამდე 21 კილომეტრია, ბინათის ასახვევამდე – 26, ხოდის ასახვევამდე – 29, ხოლო ჭიმჭიმის ასახვევამდე – 34 კილომეტრი).* უნდა ვაღიაროთ, რომ ქართულენოვანი სოფელი ამ სექტორში დიახაც სასიამოვნო მოულოდნელობაა: აქაც მხოლოდ ხსოვნაღა იყო მოსალოდნელი ქართული ენისა. როცა პირველად ვიყავით იქ (2014 წ.), ძველისძველ ჯამესთან შეკრებილმა ბინათლებმა ქართულად აგვიხსნეს, „– ჩვენი სოფელი ქართულია და ჩვენც იერლი (ადგილობრივი) ვართო!" ისიც დასძინეს ამაყად, რომ ამ სოფელში რუსი არ ყოფილა: „– მელოს აქეთკე ვერ მოსულანო"...

მართლაც, ჭოროხის აუზის ეს ნაწილი ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში რჩებოდა რუსეთის კავკასიაში დამკვიდრების შემდეგაც. პირველი მსოფლიო ომის დროს რუსეთმა მთელი ჭოროხის აუზი დაიკავა შესაძლოა, სწორედ ამ პერიოდში წავიდა ბინათელთა ნაწილი მუჰაჯირად (თუმცა, არც იმას გამოვრიცხავთ, ოსმალეთის იმპერიაში დარჩენილი ბინათელებიც აჰყოლოდნენ მუჰაჯირობის პირველ ტალღას): მარმარილოს ზღვის რეგიონის საქარიას პროვინციის აქიაზის ილჩეს სოფელ შერეფიეში, რომელიც XIX საუკუნის ბოლოს უნდა იყოს დაარსებული ქართველ მუჰაჯირთა მიერ, აღმოვაჩინეთ ბინათელ მუჰაჯირთა კვალი ***[ჩოხარაძე, 2016: 114],*** მაგრამ სამწუხაროდ, მხოლოდ მწირი ინფორმაციის მოპოვება შევძელით – მეტისმეტად ბევრი რამ დაფარა დავიწყების მტვერმა...

ექვთიმე თაყაიშვილის ზემოხსენებული ჩანაწერი სწორედ პირველი მსოფლიო ომის პერიოდისაა, როცა ფრონტის ხაზმა ჭოროხის აუზის მიღმა გადაიწია და გაჩნდა საშუალება რეგიონის კვლევისა. მეცნიერი 1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიციის ანგარიშში, სხვა საკითხებთან ერთად მექართულე სოფლებსაც ეხება და ახსენებს ბინათსაც. იგი ეყრდნობა ექსპედიციის მიერ მოპოვებულ მასალებს, აგრეთვე ზოგიერთი სამხედრო პირის ინფორმაციას, (ამასთან, შენიშნავს, რომ რუსების მიერ შეკრებილი ცნობები სრულფასოვნად ვერ ჩაითვლებაო: „მცხოვრებნი ყოველთვის არ ამხელენ, რომ ქართულად ლაპარაკობენ. ამას გარდა, მამაკაცები, მეტადრე რუსის მოხელენი, დედაკაცებს ვერ ნახულობენ, ოჯახებში ვერ ჩაიხედავენ, სადაც უფრო დაცული არის ქართული ენა. ზოგჯერ არც ეკლესიის შესახებ აწვდიან ცნობებს...") და ჩამოთვლის სოფლებს, რომლებშიც ქართული იციან, უპირატესად, პარხ-

ლისწყლის ხეობაში, აგრეთვე, ჭოროხის პირას. იგი წერს: „ჩვენი 1917 წლის ექსპედიციის მიერ შეკრებილი ცნობებით და ნამეტნავად, იმ ცნობებით, რომელნიც გადმოგვცა ალ. სტ.-ძე მატიასევიჩმა, სოფლები, რომლებშიც ყველა ქართულად ლაპარაკობს, არიან შემდეგნი: კობაკი, არმენხევი, ხევკი, გუდახევი, ხუმხალი, ბალხი, ხოდ-სუფლია, უტავი, ვანისხევი, კირვანისი, ოთხთა ეკლესია (დორთქილისა) და ბინათი... ამ მხარეში არის კიდევ ერთი დიდი სოფელი მაღალ ზეკარზე (უღელტეხილზე), იშხნის მახლობლად (სოფელი იშხნის სამუხტროში შედის), სოფელში 208 სული მცხოვრებია და ყველა ქართულად ლაპარაკობს. ამ სოფლის სახელი რუკაზე არის ჩილჩიმი, მაგრამ ნამდვილად მისი სახელია ჭიმჭიმი"[1] ***[თაყაიშვილი, 1991: 223].***

ექვთიმე თაყაიშვილი ბინათს სხვაგანაც ახსენებს, იგი ეხება თამარის ლეგენდებს და მოგვითხრობს ჯერ სავრიათის არხის, შემდეგ ბინათის ხალხური ეტიმოლოგიის შესახებ: „პარხლის ზემო სოფლებში დღემდის დარჩენილია ძველი გრძელი არხი, რომელიც იწყება სოფელ უთავიდან, კობაკის მახლობლად, გაჭრილია კლდეში რამოდენიმე ვერსის სიგრძეზე და მიდის სოფელ სავრიეთში; ამას მიაწერენ თამარ მეფეს და ამბობენ, ყველაზე დიდი ღვაწლი, რომელიც მან დასდო ამ მხარეს, ეს არისო. კიდევ უფრო კარგად იციან თამარის სახელი ბინათის მცხოვრებლებმა. ბინათი მდებარეობს მელოს მახლობლად, სოფელ ორჯოხის ზემოდ, ჭოროხის პირზე. ამ სოფელში 219 სული ცხოვრობს, ყველა ქართულად ლაპარაკობს. მათი თქმულებით ამ სოფლის სახელი ასე წარმოიშვა: ერთხელ მეფე თამარმა აქ გამოიარა; ცუდი ტაროსის გამო გზა ვეღარ განაგრძო და ინება ღამის გათევა ამ სოფელში; მას მიუჩინეს საუკეთესო ბინა და მას შემდეგ სოფელს დაერქვა სახელი ბინათი, რომ ამით აღენიშნათ თამარის ღამის გათევა ამ სოფლის ბინაში" ***[თაყაიშვილი, 1991: 221].***

თამარ დედოფლის შესახებ ლეგენდებს დღემდე ყვებიან კლარჯეთშიც და ტაოშიც. სავრიათში ახლაც ამბობენ, რომ განთქმული არხი თამარის გაკეთებულია. იმედი გვაქვს, უკვალოდ არც ბინათური ლეგენდა გაქრებოდა, თუმცა, ჯერჯერობით სათანადო მოამბე ვერ ვიპოვეთ...

---

[1] ჭიმჭიმს (Cevizlik), როგორც ტაოს სოფელს, ამჯერად არ ვეხებით, შევნიშნავთ მხოლოდ, რომ იქაც, ისევე, როგორც ხოდში, ახსოვთ ქართულ ენაზე მოლაპარაკე თაობა.

ბინათის ტოპონიმიკაც, ძირითადად, ქართულია. ბინათის უბნებია: 1. კაციკარი; 2. მუსხოლიკარი, 3. პეტლეთკარი (რომელშიც დღეს აღარავინ ცხოვრობს); 4. სოლმაზიკარი; 5. სხალათი.[1]

ბინათის მეზრეებია: 3. შოგარა (// შუა აგარა); 2. ქორახელი; 3. მურტიეთი.

ქართულია სოფლის მიკროტოპონიმიკაც: ახარშენი, ბიები, ესკანთი, ზეითსხვანი, კაკლიღელე, ნაშავხევი, პარტახი, რუითავი, საბზელეთი, საფათხევი, ტალავასწვერი, ქომოსმანი (*ზამთარში ჩავდივართ იქო - მ.ჩ.*), წითელკარი, ჭედილიანკარი...

წარსულის ხსოვნა მეტად მწირია, მეხსიერებაში ჩარჩენილი ფრაგმენტები – ბუნდოვანი. შესაბამისად, რთულდება დეტალების აკინძვა და ერთიან ლოგიკურ ჩარჩოში მოქცევა, თუმცა, ეს ნარატივები, ხშირაც – წინააღმდეგობრივიც, მაინც მეტად საინტერესო მასალაა ბინათელთა კოლექტიური მეხსიერების კონცეპტუალურ სურათზე დაკვირვებისათვის.

წინააღმდეგობის რკალში ექცევა მეხსიერების ისეთი ტექსტური რესურსიც კი, როგორიცაა ნარატივები ბინადრობის შესახებ: ერთი მხრივ ბინათლები დაბეჯითებით ამბობენ, რომ „იერლი" (ადგილობრივი) ვართო, მეორე მხრივ, ასევე დაბეჯითებით ყვებიან „ბევრი ხნის წინიდან" გურჯისტანიდან („ბათომიდან") მოსული სამი ძმის შესახებ, რომლებსაც „სოფელი გუშკეთებიან". იმათი ნამრავლიაო გვარები „ჭედლიშვილი", „ბოლქაძე", ზალუმოღლი".

მაგრამ „მოსულთა" ნარატივი მხოლოდ „ბათომლებით" როდი ამოიწურება. პარალელური ისტორიაა ამბავი ჭიმჭიმიდან (ბინათელთა გამოთქმით – „ჭილჭიმი") გადმოსახლების შესახებ. ამ თქმულების მიხედვით, ჭიმჭიმი უფრო ძველი სოფელია, იქიდან ორი (ზოგი ვერსიით – ოთხი) ძმა მოსულა და დასახლებულა პეტლეთში (პეტლეთკარში).

ამ ვერსიებზე საუბრისას ძველისძველი ჯამის (267 წლისაო, დაბეჯითებით გვითხრეს 2014 წელს) ეზოში შეკრებილმა ბინათლებმა ცხარედაც იკამათეს – ზოგი ამტკიცებდა – ბათუმიდან არავინ ჩამოსახლებულა, მოსული ყველა ჭიმჭიმიდან იყოო.

საინტერესოა, რომ ჭიმჭიმიდან გადასახლების მოტივი საკუთრივ ჭიმჭიმშიც დავაფიქსირეთ. ამ სოფლის მკვიდრი, 76 წლის ნეჯათ ილმაზის თქმით, უხსოვარ დროში სოფელში სამი ქრისტიანი დასახლებულა. ერთის სახელი ყოფილა ჩიტიზე (// ჩიტიძე), მეორესი – პეტრე (პეტრო), მესამესი – შედრო – ამათ ხსოვნას ინახავსო სამი უბნის სახელი: ჩიტიზე, პეტრეთი (შდრ. ბინათის პეტლეთი // პეტლეთკარი) და შედროღილი – ჭიმჭიმელები ამ სამი კა-

[1] იმას კარი არ აქვს, უკაროაო, – იხუმრეს ბინათლებმა.

ცის შთამომავლები ყოფილან, მაშასადამე, ძველი ქრისტიანები. ბინათში კი აქიდან წასული ხალხი ცხოვრობს, კერძოდ, პეტრეთიდან და ჩიტიძიდან წასულებიო.

როგორც ვხედავთ, მეხსიერების შეკოწიწებულ ფრაგმენტებშიც კი შესაძლებელია გარკვეული ლოგიკური კავშირების დაძებნვა (სამი ძმის მოტივი, ორის გადმოსახლების მოტივი და სხ.). თუ შევაჯამებთ ამ ნარატივებს, შემდეგი სურათი წარმოგვიდგება: ბინათელთა ნაწილი ამ სოფლის მკვიდრია ძველთაგანვე, ნაწილიც მოსულია და, შესაძლებელია, მხოლოდ ჭიმჭიმიდან რაც შეეხება ბათუმს, – ჭოროხის აუზში „მოსულების" ნარატივი და მასში „ბათომის" ხსენება საზოგადოდ არის დამახასიათებელი და ეს ბათუმის, როგორც „დიდი ცენტრის" გამოძახილი უფროა... ნიშანდობლივია, რომ ჭიმჭიმში მოსმენილი ძველი ქრისტიანების თემის ანარეკლი ბინათშიც ჩავინიშნეთ: ერთი ნარატივის მიხედვით, ჭიმჭიმიდან მოსული ძმები ქრისტიანები ყოფილან და ისინი თავიდან სოლმაზიკარში დასახლებულან, ადგილობრივი მოსახლეობა კი – მუსლიმანი დახვედრია.

რასაკვირველია, ეს ყველაფერი ასახავს ბინათელთა მეხსიერების ისტორიას და არა ობიექტურ რეალობას, რომელიც წარმოდგენილი სურათის ზუსტი ასლი ვერაფრით იქნებოდა. რასაკვირველია, მეხსიერება ობიექტური რეალობიდან საზრდოობს, მაგრამ ამ რეალობის დეფორმირებისა და ტრანსფორმაციის ხარისხის განსაზღვრა დღეს უკვე შეუძლებელია.

ამრიგად, მართალია, ბინათი ოცდამეერთე საუკუნის ართვინსზედა სივრცეში ერთადერთი ქართულენოვანი სოფელია, განხილული მასალა აშკარად ცხადყოფს, რომ, სულ ცოტა, XIX საუკუნის შუა ხანებში მაინც, მთელ რეგიონში ქართულად ლაპარაკობდნენ. შესაძლოა, მხოლოდ ორიოდე სოფელი ყოფილიყო რეგიონში ოსმალობის პერიოდში ჩასახლებული უცხოტომელებისა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

თაყაიშვილი, 1991: – თაყაიშვილი ე., სამუსლიმანო საქართველო, კრებულში „დაბრუნება" (ემიგრანტული ნაშრომები), თბილისი.

ყაზბეგი, 1995: – ყაზბეგი გ., სამი თვე თურქეთის საქართველოში, ბათუმი.

ჩოხარაძე, 2015: – ჩოხარაძე მ., ხანძთა და ათორმეტ სავანეთა მხარის ძველი სალოცავები, ბათუმი.

ჩოხარაძე, 2016: – ჩოხარაძე მ., ქართული ენის გეოგრაფია თურქეთში, წიგნი პირველი, მარმარილოს ზღვის რეგიონი, ბათუმი.

ხოშტარია, 2005: – ხოშტარია დ., კლარჯეთის ეკლესიები და მონასტრები, თბილისი.

ხუციშვილი.., 2004: – ხუციშვილი თ., შენგელია კ., მაჭავარიანი შ., სილოგავა ვ., შატბერდის ლოკალიზაციის პრობლემისათვის, http://www.orthodoxy.ge/istoria/ shatberdi.htm-

Malkhaz Chokharadze
(Batumi, Georgia)

The Klarjeti Villages of Upper Artvin
In Chorokhi Valley

Summary

The present work deals with the description of the villages of Chorokhi valley in Turkey, in upper Artvin – up to the borders of YusufeliRegion. In this sector which belongs to the central region of Artvin, there is only one Georgian village. Historical resources, toponymy and multiple details of the collective memory of the population make it clear that the abovementioned region was the part of Georgian linguistic space at least until the mid-19th century.

დავით ჭიტაიშვილი
(ქუთაისი, საქართველო)

მატერიალური და ქრისტიანული საკულტო ძეგლები ვაკე იმერეთში (თერჯოლის რაიონი)

თერჯოლის რაიონი შუა იმერეთში, ოკრიბა – არგვეთის ქედის სამხრეთით იმერეთის მაღლობზე, ზღვის დონიდან 110-300 მეტრის სიმაღლეზე მდებარეობს. აღმოსავლეთით ესაზღვრება ჭიათურის და ზესტაფონის რაიონი, ჩრდილოეთით ტყიბულის რაიონი, დასავლეთით წყალტუბოს რაიონი, სამხრეთით ზესტაფონის რაიონი. თერჯოლის რაიონი ისტორიული კოლხეთის, შემდეგ კი ეგრის-ლაზიკის სამეფოს პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ცხოვრებაში აქტიურ როლს ასრულებდა. აქ ხდებოდა ორი ქართული სამყაროს – იბერიის და კოლხეთის კულტურულ-ეკონომიკური შეხვედრა, რომელმაც მხარეს განსაკუთრებული თავისებურება შესძინა.

წერილობით წყაროებში მოიხსენიება XVIII საუკუნის დასაწყისში თერჯოლის ფორმით.

მატერიალური კულტურის ძეგლების დასახელება	თარიღი	შენიშვნა
წმ. გიორგის ეკლესია	1808	მდებარეობს გოფანდის დასახლების ტერიტორიაზე, ეკლესიის წარწერაში მოიხსენიება ეკლესიის ამშენებელი ლევან და მოსე ბერეკაშვილები
წმ. გიორგის ეკლესია	1812	მდებარეობს თერჯოლაში ჭაბუკთის ტერიტორიაზე.
წმ. გიორგის ეკლესია	1884	მდებარეობს ჭაბუკთის დასახლებაში, აშენებულია ა. ტოსუნოლის მიერ.
ციხურა	ნეოლითის ბრინჯაოსა და ანტიკური ხანა	მდებარეობს თერჯოლა-ქუთაისის გზის შესაყარის სამხ. მხარეს, მოიცავს ვრცელ ტერიტორიას. ახლა აქ აშენებულია შამპანური ღვინის კომბინატი, აქ აღმოჩენილი სხვადასხვა დროს ნივთები ინახება თბილისში ჯანაშიას სახ. სახელმწიფო მუზეუმსა და ჩხარის მუზეუმებში.

სამაროვანი	ძვ. წ. III–II ს.ს.	მდებარეობს თერჯოლაში გურაბანიძეების უბანში აღმოჩნდა შემთხვევით. ოპოვებული ნივთები ჩხარის მუზეუმს გადასცა ისტორიის მასწავლებელმა ლევან გურაბანიძემ

ჩხარი

მდებარეობს ოკრიბა – არგვეთის ქედის მკვეთრად გამოყოფილ ოქონის მთის სამხრეთ ფერდობზე, ზღვის დონიდან 280-500 მეტრზე. ჩხარი და მისი შემოგარენი საცხოვრებლად ადამიანებმა აითვისა ახალი ქვის ხანაში, შემდეგ ბრინჯაოსა და მომდევნო ეპოქებში ადამიანებმა მთლიანად აითვისეს ოქონის მთის მიმდებარე ტერიტორია.

ჩხარი სამი დასახლებისაგან შედგებოდა: ქ. ჩხარი, ნაქალაქარი ანუ ზედა ჩხარი, რომელიც ტერიტორიულად მოიცავდა ოქონის გორას ციხით და სოფ. ჩხარი მოიცავდა ტერიტორიას დღევანდელი საავადმყოფოდან აღმოსავლეთ ხახუაშვილების წყარომდე, სამხრეთით ქალაქი ჩხარი ვრცელდებოდა შუბაშვილებისა და იშხნელების დასახლების ჩათვლით. ისტორიულად ჩხარის დასახლება მოიცავდა ვრცელ ტერიტორიას მდ. ძევრულიდან აღმოსავლეთით მდ. ჩხარამდე, სამხრეთით მისი ტერიტორია ემიჯნებოდა მდ. ჩოლაბურს, მთელი ეს ტერიტორია ქმნიდა ვრცელ ადმინისტრაციულ სივრცეს, რომელსაც ჩხარის ქვეყანა ეწოდებოდა. ჩხარი თავის ადმინისტრაციულ ტერიტორიას უკავშირდებოდა შვიდი გზით. ჩხარზე გადიოდა აბრეშუმის სახმელეთო გზის ერთი განშტოებაც. რუსეთის მიერ 1810 წ. იმერეთის სამეფოს გაუქმების შემდეგ მდგომარეობა რადიკალურად შეიცვალა, ყალიბდება იმერეთის რუსული ადმინისტრაცია, ხდება იმერეთის ახალი ადმინისტრაციული დაყოფა, რომელიც XIX ს. მეორე ნახევრამდე იძულებული იყო ისტორიულად ჩამოყალიბებული ტრადიციებისათვის გაეწია ანგარიში, ამ პერიოდში ჩხარი ჯერ ოლქის ცენტრია, შემდეგ, XIX ს. 50-იანი წლებიდან, იმერეთის მაზრებად დაყოფის შემდეგ, ჩხარი შორაპნის მაზრას დაუქვემდებარეს რაიონის ცენტრის სტატუსით.

ჩხარმა მრავალჯერ განიცადა ნგრევა-აწიოკება. 1634-48 წ.წ. სამეგრელოს მთავარმა ლევან დადიანმა ორჯერ დაარბია ჩხარი. წერილობით წყაროებში იხსენიება XII საუკუნიდან.

№	მატერიალური კულტურული ძეგლების დასახელება	თარიღი	შენიშვნა
1	ნაქალაქარი ჩხარი	ძვ.წელთაღრიცხვა III–II ათასწ.	მდებარეობს ოქონის გორაზე, ნაპოვნია ბრინჯაოს ნივთები, თიხის ჭურჭლები, ინახება ქუთაისის სახელმწიფო მუზეუმში.
2	ჩხარის სამაროვანი	ახ.წელთაღ. II–III ს.	მდებარეობს ოქონის გორის აღმოსავლეთ მხარეს, აღმოჩნდა 1967 წელს. 1994–97 წ.წ. წარმოებდა არქეოლოგიური გათხრები. მოპოვებული ნივთები ინახება ჩხარის მუზეუმში.
3	სარკოფაგი	ახ. წელთაღრიცხვა VI ს.	დებარეობს ოქონის გორის აღ. მხარეს, მოპოვებული ნივთები ინახება ჩხარის მუზეუმში.
4	ბრინჯაოს იარაღები	ძვ.წ.I ათას.წლეულის მეორე ნახევარი	ნაპოვნია სკოლის უბანში, ალ. ფანჩულიძის ეზოში, სახლის მშენებლობის დროს. ინახება ჩხარის მუზეუმში
5	რკინის საბრძოლო იარღები	ძვ.წ. VIIIს.	აღმოჩენილია ჩხარის ღვინის ქარხნის რეკონსტრუქციის დროს, ინახება ჩხარის მუზეუმში.
6	რკინის სამეურნეო იარაღები	ძვ.წელ. IV ს.	ნაპოვნია კაპანაძეების უბანში მიწის დამუშავების დროს, მუზეუმს გადასცა ა. ბასილაძემ

7	საკვირაოს ეკლესია	XII–XIIIს.ს.	მდებარეობს ოქონის გორის აღმოსავლეთით მდებარე ბორცვზე.
8	წმ.გიორგის ეკლესია	XI ს.	მდებარეობს ჩხარის ცენტრში, შემორჩენილია ნანგრევები.
9	წმ. გიორგის ეკლესია	XIX ს.	მდებარეობს სოფლის ცენტრში, არქიტექტურული კომპლექსის ტერიტორიაზე.
10	სამრევლო კოშკი	1710	მდებარეობს კომპლექსის ტერიტორიაზე.
11	ქვის გალავანი	XI–XVIII ს.ს.	მდებარეობს კომპლექსის ტერიტორიაზე
12	ოქონის მაცხოვარი	XVI–XVII ს.	მდებარეობს ოქონის გორაზე. შემორჩენილია ფრესკები წარწერებით.
13	დაბლა მაცხოვარი	1880	მდებარეობს სოფ. აღმოსავლეთ მხარეს, აქვს საამშენებლო წარწერა.
14	ჩხარის ორღარი წყაროს ქვის ნაგებობანი.	XVIII–XIX ს. მიჯნა.	მდებარეობს სოფ. ცენტრში, გქონდა ლაპიდარული წარწერა.
15	ჩხარის გრიგოლიანგური ეკლესია	1891–94 წ.	მდებ. სოფლის ჩრდ. მხარეს. კურთხევა მოხდა 1894 წ. 17 ივლისს. სომეხი ეპისკოპოსის გეორქ სერენიანცის მიერ.

სოფელი ძევრი

მდებარეობს ოკრიბა – არგვეთის ქედის სამხრეთ ფერდობზე, მდ. ძევრულას ორივე მხარეს. ზღვის დონიდან 250 მეტრის სიმაღლეზე. სოფ. ძევრი ადმინისტრაციულად გვიან შუასაუკუნეებში შედიოდა არგვეთის საერისთავოში, 1840 წლიდან ქუთაისის ოკრუგში, XIX ს. 40-იანი წლებიდან მაზრის სიმონეთის თემში. 1929 წლის საქართველოს ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული მოწყობით შევიდა სიმონეთის სასოფლო საბჭოს შემადგენლობაში.

ძევრი წერილობით წყაროებში იხსენიება XVII საუკუნიდან.

№	მატერიალური კულტურის ძეგლების დასახელება	თარიღი	შენიშვნა
1	„საგვარჯილეს” გამოქვაბული	ძვ.წ. 40-35 ათასი წელი	მდებარეობს მდ. ძევრულას ჩაკეტილ ხეობაში, მდინარის აღმ. მხარეს უძველესი ადამიანის სადგომი, აღმოჩენილი ნივთები ინახება თბილისის ს. ჯანაშიას სახ. მუზეუმსა და ჩხარის მუზეუმში.
2	ტარიელის ციხე	გვიანი შუასაუკუნეები.	მდებარეობს სეფარეთის მთის ძირში, მდ. ძევრულას სათავოს მარცხენა მხარეს, დარჩენილია ციხის ნანგრევები.
3	ტარიელის გამოქვაბული (ადამიანის ნასახლარი)	ახალი ქვის ხანა	მდებარეობს სეფარეთის მთის ძირში, აღმოჩენილია ქვის ხანის პერიოდის იარაღები.
4	ავთანდილის გამოქვაბული	ახალი ქვის ხანა	მდებარეობს ტარიელის გამოქვაბულის გვერდით, ჩრდილო მხარეს, გამოქვაბულში. აღმოჩენილია ქვის ხანისა და გვიანი შუა საუკუნეების სამეურნეო იარაღები.
5	თამარის გამოქვაბული	გვიანი შუასაუკუნეები	მდებარეობს სეფარეთის მთის ჩრდ. მონაკვეთში, ორსართულიანია. შესვლა ძნელია. დაცულია ჭურები.
6	ჩეხნარის ძველი ეკლესია	VII–VIII ს.ს.	მდებარეობს ს. ძევრში, ნეფარიძეების დასახლების თავზე, არის ნანგრევები.

7	ჩეხნარის ახალი ეკლესია	XIX ს. 70-იანი წლები	მდებარეობს ჩეხნარის ძველი ეკლესიის გვერდით. ეკლესიის შიგნით ახლად შესრულებული ფრესკებია.
8	სასახლე–აბანო	XVIII ს.ს.	დებარეობს მდ. ძევრულას მარცხენა ნაპირას, სათავოდან 300 მეტრში, მეფის წყაროსთან.
9	მდ. ძევრულას ქვის ხიდის ბურჯები	XII–XIII ს.	მდებარეობს არსებული ხიდის ახლოს, ჩრდ. მხარეს.
10	მაცხოვრის ამაღლების გუდიელის ეკლესია.	1872 წ.	მდებარეობს ჩხარი–ოქონის ტერიტორიაზე, რობაქიძეების უბანში, სამხრ. მხარეს. კარების თავზე აქვს წარწერა.
11	ნეფარიძეების გორის ნასახლარი	ანტიკური ხანა.(VI–VII ს.ს. ძვ. წ.)	მდებარეობს ს. ძევრში, მოხუცებულთა სახლის ჩრდილო მხარეს მდებარე გორაზე. 1998 წ. ჩატარდა არქეოლოგიური გათხრები, მასალები ინახება თბილისში, ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმში.

სიმონეთი

მდებარეობს ოკრიბა – არგვეთის ქედის სამხრეთ ფერდობზე, რომელიც თანდათან ეშვება კოლხეთის დაბლობში. ზღვის დონიდან 360 მ სიმაღლეზე. განვითარებულ და გვიან შუასაუკუნეებში შედიოდა არგვეთის საერისთავოში და მოიცავდა ვრცელ ტერიტორიას, იმერეთის სამეფოს გაუქმების (1810 წ.) შემდეგ ჯერ ქუთაისის ოლქში, შემდეგ ქუთაისის მაზრაში შედიოდა სიმონეთის თემის ადმინისტაციულ-ტერიტორიული ერთეულით.

სიმონეთი ახალი ქვის ხანიდანაა დასახლებული. მას სახელი გაუთქვეს XVI სოფელ მესხეთიდან ჩამოსახლებულმა კლდია

შალიკაშვილების შთამომავლებმა, რომლებიც დღეს კლდიაშვილების გვარ-სახელითაა ცნობილი.

წერილობით წყაროებში იხსენიება XI საუკუნიდან სომიანეთის ფორმით.

№	მატერიალური კულტურის ძეგლების დასახელება	თარიღი	შენიშვნა
1	ქვის ნაჯახი	ნეოლითის ხანა	ნაპოვნია ზედა სიმონეთის ტერიტორიაზე, ინახება ჩხარის მუზეუმში.
2	ბრინჯაოს განძი	ძვ.წ. II ათას. მეორე ნახევარი.	ნაპოვნია ზედა სიმონეთში შარდოვენის მთის მიდამოებში 1937 წ. ინახება ქუთაისის სახელმწიფო მუზეუმში
3	ბრინჯაოს კოლხური ცულები	ძვ. წ. II ათას. მეორე ნახევარი	ნაპოვნია ზ. სიმონეთში უნაგირას მთის მიდამოებში. ინახება ჩხარის მუზეუმში.
4	რკინის სამეურნეო იარაღების განძი	XVIII	ნაპოვნია ზედა სიმონეთში ქართველიშვილების უბანში, ინახება ჩხარის მუზეუმში.
5	წმ. გიორგის ეკლესია	განვითარებული ფეოდალური ხანა	მდებარეობს უნაგირას მთაზე, შემორჩენილია ნანგრევები, ეკლესიის წარწერიანი და ჩუქურთმებიანი ქვაბი გამოყენებულია სიმონეთის ახალი ეკლესიის აშენების დროს. ნაწილი ინახება ჩხარის მუზეუმში
6	წმ. გიორგის ეკლესია	XVI–XV ს.	მდებარეობს ზედა სიმონეთში დ.კლდიაშვილის მუზეუმის ჩრ. მხარეს, არის ლაპიდარული წარწერები.
7	მთავარანგელოზის ეკლესია	1872 წ.	მდებარეობს ქვ.სიმონეთში

ეწერი

მდებარეობს მდ. ძევრულასა და ყვირილას შესართავის აუზში, მდ. ძევრულას მარჯვენა მხარეს, ოკრიბა-არგვეთის მთისწინარეთის იმერეთის მაღლობის ბორცვიან ტერიტორიაზე. ზღვის დონიდან 200 მეტ. სიმაღლეზე. ეწერი 1929 წლამდე შედიოდა ქუთაისის მაზრის სიმონეთის თემში.

წერილობით წყაროებში იხსენიება XVI საუკუნიდან.

მატერიალური კულტურული ძეგლების დასახელება	თარიღი	შენიშვნა
ღვთისმშობლის ეკლესია	1806	მდებარეობს სოფ. ეწერში, დანგრეულია
ღვთისმშობლის ეკლესია	1888	მდებარეობს სოფ.ეწრის ცენტრში, ნანგრევებია
ახალი ეკლესია	2004	მდებარეობს სოფ. ეწერის ცენტრში – მოქმედია
ახალთუბნის სამაროვანი	ძვ.წ. V–III ს.	მდებარეობს სოფ. ახალთუბანში, აღმოჩენილი ნივთები ჩხარის მუზეუმს გადასცა ლეონტი უკლებამ.

David Tsitaishvili
(Kutaisi, Georgia)

Cult and Christianity MMonuments in The Imereti Lowland (Terjola Region)

Summary

Terjola after historical Colcha then Egrisi-Lazica kingdom played vital role in political and economical life. Here they came across with Georgian-Iberian and Colchis cultural-economical issues, which gave region special feature.

There are a lot of cultic and Christian monuments in this region: Terjola – Saint George Church – 1808, Saint George Church – 1812, Saint George Church –1884, Chkhari region – Chkhari cemetery, Sakvirao Church – XII-XIII century, Saint George Church XI century, Saint George Church XIX

century, Dzevri region- Chekhnari old church – VII-VII century, Tarieli Castle-late medieval, Chekhnari new church –XIX century; Jesus Christ Risen Gudieli church – 1872 century, Simoneti region- Saint George church-developed feudalism age; The bronze age BC-second period; Saint George church XVI-Xv century; Etseri region-The Virgin Church –1806; The Virgin Church –1888; New church – 2004, Akhaltubani cemetery – BC V-III century.

დოდო ჯუმბურიძე
(თბილისი, საქართველოს)

საარქივო დოკუმენტები საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობის შესახებ (1925-1927 წ.წ.)

XX საუკუნის 20-იან წლებში რუსულმა საოკუპაციო საბჭოთა ხელისუფლებამ იერიში მიიტანა საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიაზე, სცადა მისი დამორჩილება, მთლიანად ამ ინსტიტუტის ავტორიტეტის შერყევა და მისი გავლენის შემცირება საზოგადოებაზე.

გარკვეული მუშაობა მიმდინარეობდა საქართველოს პოლიტიკური ემიგრაციის წინააღმდეგ, რომელთა რიგებში იყვნენ საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენელი სასულიერო პირებიც, ისინი, ვინც საბჭოთა საოკუპაციო ხელისუფლებას არ სცნობდნენ. ერთ-ერთი ასეთი იყო რაფიელ ივანიცკი-ინგილო, ეროვნულ-დემოკრატი, საქართველოს დამფუძნებელი კრების წევრი, ცნობილი საზოგადო მოღვაწე და პუბლიცისტი. საქართველოს ემიგრანტულმა მთავრობამ მას დაავალა ევროპის საეკლესიო წრეებთან ურთიერთობა, მათთვის საქართველოში შექმნილი ვითარების გაცნობა და საქართველოს ქრისტიანული ეკლესიის დახმარება ერთმორწმუნეობის ნიშნით ისტორიულ წასულში არჩეული მოკავშირისა და დამპყრობლად ქცეული რუსეთის წინააღმდეგ ბრძოლაში. იმისათვის, რომ ხმა მიეწვდინა ევროპის კათოლიკური და პროტესტანტული ეკლესიების მესვეურთათვის, მას კარგად უნდა სცოდნოდა საქართველოში მიმდინარე მოვლენები. ამის გამო, 1925 წლის თებერვალში ის საიდუმლოდ დაუკავშირდა კათალიკოს პატრიარქს – ამბროსი ხელაიას.

მოვიტანთ ამ წერილს, რომელიც აკაკი ჩხენკელის არქივშია დაცული.

ევროპაში საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენლის – რაფიელ ივანიცკი-ინგილოს საიდუმლო წერილი საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქს ამბროსის, 25. II. 1925 წელი:

„მეტისმეტად სავალალო სოციალ-პოლიტიკური და საეკლესიო მდგომარეობა, რომელშიაც შთაგდებულნი ვართ, თავისთავად უნდა გვაფიქრებინებდეს ზრუნვასა და მუყაითობაზე თავდაცვისა და საპერსპექტივო საშუალებათა გამონახვის თაობაზე. იმ ცნობების მიხედვით, რომელნიც შეეხებიან საქართველოს საკათალიკოზო ეკლესიის ყოფაცხოვრებას, სურათი იშლება ერთობ უნუგეშო. ეტყობა, ქართული ეკლესიის წინააღმდეგ მებრძოლ ძალას განუზრახავს განაგრძოს მოქმედება, ვიდრე დასახულ მიზანს არ მიაღწევს, ხოლო ამ მიზნის განაარსება კი ჩვენი ეკლესიის ფიზიკურად განადგურებას მოასწავებს. ასეთს მდგომარეობას ვერ შეე-

გუება მართლმადიდებელი ეკლესიის ნამდვილი შვილი, ხოლო მის წარმომადგენელთა და მსახურთა საღმრთო მოვალეობას შეადგენს ამთავითვე გამოძებნონ გზები და საშუალებანი, რომელნიც უზრუნველჰყოფდნენ საქართველოს ეკლესიის მშვიდობიანობასა და განვითარებას. ჩემდა სამწუხაროდ, მე არაფერი ვიცი შესახებ იმისა, თუ რა კეთდება ამ მხრივ საეკლესიო ხელმძღვანელ წრეებში, ღრმად-კი ვარ დარწმუნებული, რომ საქართველოს ეკლესიის მმართველნი, რომელთაც თვისი თავდადებული და გმირული ღვაწლით განაცვიფრეს ევროპა და რომელნიც ჭეშმარიტად ზვარაკად შეწირნენ ეკლესიის კეთილდღეობას, არც დღეს იქნებიან განშორებულნი ამ ეკლესიისათვის მხნე მოქმედებისაგან. ახლო მომავალი მე ასე მაქვს წარმოდგენილი, რამდენადაც შესაძლებელი არის შორიდან საკითხში ჩახედვა: თუ ათეისტურმა მმართველობამ ჩვენ პოლიტიკური სუვერენიტეტი წაგვართვა, ის მთავრობა, რომელიც მას მოჰყვება, უსათუოდ შეეცდება ეკლესიის ავტოკეფალიაც მოგვისპოს და ამისი საბუთები გვაქვს, რამდენადაც ვიცი, განწყობილება ჩვენი ეკლესიის თვითმყოფობისადმი იმ რუსული ელემენტებისა, რომელნიც, ძალიან მოსალოდნელია, რუსეთს ბოლშევიკების შემდგომ სათავეში ამოუდგებიან. სად უნდა ვეძიოთ სამართალი? ვინ უნდა დაიცვას ჩვენი ეკლესიის ინტერესი? ჩვენ თვითონ? ვფიქრობ, რომ ვერ შევძლებთ ამას! აღმოსავლეთის პატრიარქებით? თავისთავად ისინი არაფერს წარმოადგენენ. მათ თან სდევთ მხოლოდ ისტორიული შარავანდედი და ისიც არა ყველას! ფაქტიურად ისინი არაფრის გამკეთებელნი არიან, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ მცირე და უმნიშვნელო არის ის ეკლესია-მორწმუნეთა კრებული, რაზედაც უნდა ემყარებოდეს მათი ძალა და გავლენა, ხოლო ყოვლად დიდია მნიშვნელობა რუსეთის ეკლესიისა, რომლის ნებისყოფისა და ზრახვების აღმსრულებელნი მუდამ ყოფილან აღმოსავლეთის მსოფლიო პატრიარქები და ეს ხდებოდა ძალაუნებურად, ვინაიდან სხვაფრივ შესაძლებელი ვერ იქნებოდა ამ პატრიარქებისათვის საეკლესიო პოლიტიკის წარმოება მსოფლიო მასშტაბით. ვშიშობ, რომ აღმოსავლეთის პატრიარქები ჩვენს მომავალ თავდაცვაში რუსეთის ეკლესიის არაკანონიკურ მიდრეკილებათა წინააღმდეგ ჩვენს მხარეზე ვერ დადგებიან. თვით რუსეთის ეკლესიას კი, მუნ საპატრიარქოს აღდგენის შემდეგაც შეხედულება საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიაზე არ შეუცვლია, რასაც ამოწმებს სხვათაშორის, თუნდაც ის ცნობილი რჩევა-დარიგება მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარხი ტიხონისა, რომელიც მან ჩვენი ეკლესიის მღვდელმთავრებს 1919 წელს გამოუგზავნა. – რა ვქნათ? სად არის ხსნა? ვის ძალუძს განამრთელოს საქართველოს ეკლესიის წყლულებანი? ვინ გამოვა ქომაგად და მფარველად უამსა გაჭირვებისასა? რა პირობებში შეიქმნება

შესაძლებელი ჩვენი ეკლესიის არსებობის შენარჩუნება, მისი მდგომარეობის განმტკიცება, მისი ავტორიტეტის აღდგენა? მოგმართავთ ამ კითხვებით და დაბეჯითებით გთხოვთ შემატყობინოთ, თუ რა კეთდება, ასე ვთქვათ, უფლებრივ არსებობის სფეროში? როგორ და რა საშუალებით ჰფიქრობს ქართული ეკლესია გადაირჩინოს თავათ თავისი თავი? კიდევ ვიმეორებ, რა გზით არის შესაძლებელი საქართველოს ავტოკეფალური ეკლესიის მოღვაწეობის განგრძობა? ეს საკითხი ჩვენთან ერთად ევროპის საეკლესიო წრეების გარკვეულ ნაწილსაც ფრიად აწუხებს და აფიქრიანებს. „კეთილადდგომა წმიდათა ღვთისათა ეკკლესიათა “ ყოველი ქრისტეს მსახურისათვის სანუკვარია და უკეთუ სახეში მივიღებთ საქართველოს ეკლესიის ღვაწლმოსილ წარსულს, გასაგები უნდა იყოს ასეთი ინტერესი ჩვენდამი. ყველგან და ყველანი ლაპარაკობენ ჩვენი ეკლესიის სვებედის შესახებ, თვით ეს ეკლესია კი სდუმს. მას ეკუთვნის სიტყვა – ყველგან მისაწვდომი და გასაგონი“ *[სცსსა, ფ. 1831, ან. 2, ს. 309, ფურ. 5-6].*

ივანიცკის საქმიანობას ევროპის ქვეყნებთან საქართველოს ვითარების გაცნობისა და მათთვის შემწეობის თხოვნის კუთხით, მრავალი ხელისშემშლელი ფაქტორი ელობებოდა წინ: გარდა ბოლშევიკების აგენტურული საქმიანობისა საქართველოს ემიგრაციული ხელისუფლების დისკრედიტაციისათვის, იყო შინაური უთანხმოებებიც, რაც უცხო არ არის ქართული ხასიათისათვის, იყო ეჭვებიც მისი პიროვნების მიმართ: ხომ არ ღალატობდა მართლმადიდებლურ სარწმუნოებას და პირადი ინტერესების გამო კათოლიკობისადმი ხომ არ იხრებოდა. ეს ეჭვი ისეთ ქართველ პატრიოტსა და კეთილშობილ ადამიანსაც კი აწვალებდა, როგორიც გრიგოლ ფერაძე იყო. ეს კარგად ჩანს იმ ვრცელი ეპისტოლური მემკვიდრეობიდან, რაც ემიგრანტულ არქივებშია დაცული. ამ ეჭვის უსაფუძვლობას თავად ივანიცკი არგუმენტირებულად ხსნიდა და ამგვარი ეჭვის გაჩენის მიზეზებზეც მიუთითებდა.

გასაბჭოებულ საქართველოშიც ივნიცკის წინააღმდეგ კომუნისტებმა დიდი კამპანია გააჩაღეს, დაისვა საკითხი ეკლესიიდან მისი განკვეთის შესახებ, რათა საზღვარგარეთ ოფიციალური სასულიერო საქმიანობის ყველა უფლება წართმეოდა. ამასთანავე, ავრცელებდნენ ხმებს, თითქოს პარიზში მყოფი საქართველოს ყოფილი ხელისუფლება ამზადებდა საეკლესიო უნიის პროექტს და ქართველი ხალხი მალე დაკარგავდა საუკუნეობით შენარჩუნებულ მართლმადიდებლურ რწმენას. ამით კიდევ უფრო აძულებდნენ ხალხს დამოუკიდებელი საქართველოს ყოფილ ხელისუფლებს, მათ სამთავრობო პოლიტიკას.

ამ ვითარებას კარგად გადმოგვცემს ივანიცკის წერილი, რომელსაც ის უგზავნის საქართველოს მთავრობის დიპლომატიუ-

რი მისიის ხელმძღვანელს ევროპაში – აკაკი ჩხენკელს. წერილში კარგად ჩანს საქართველოში მიმდინარე პროცესებიც, მათ შორის ახალი ხელისუფლების საეკლესიო პოლიტიკა.

„საქართველოს ელჩს, ბატონ აკაკი ჩხენკელს.

დიდათ პატივცემულო ბატონო აკაკი!

ერთმა ჩემმა კარგმა ნაცნობმა ნიურნბერგელმა გერმანელმა ამასწინათ შემატყობინა, რომ გერმანულ გაზეთებში მოთავსებული არის ცნობა, რუსულ კომუნისტური გაზეთებიდნ გადმობეჭდილი, ოსმალეთ-საქართველოს საზღვარზე ივანე ქარცივაძის შეპყრობისა და მის ხელში საქართველოს მთავრობის თავმჯდომარის წერილის აღმოჩენის შესახებ. სხვა ამბავთა შორის, ამ წერილში მოხსენებული ყოფილა ჩემი სახელიც, როგორც მთავრობის აგენტისა, რომელსაც დავალებული აქვს რომში და კერძოდ, ვატიკანში მუშაობა. ჩემი კორესპონდენტი ბუნდოვნათ იტყობინება, თითქოს ამ ცნობების მიხედვთ მე, საქართველოს ეკლესიის სახელით, უნიის საკითხს ვამუშავებდე აქ. დაახლოებით ასეთივე ცნობა ამოვიკითხე სხვადასხვა რუსულ ემიგრანტულ გაზეთებში, აგრეთვე პოლონეთის რუსულ ავტოკეფალურ ეკლესიის ოფიციალ გამოცემაში (Православный вестник Варш.) ამას ზედ დაერთო ცნობა, რომ ტფილისში შემდგარა საქართველოს ეკლესიის მეოთხე ადგილობრივი კრება, რომელსაც ერთი მხრით შეუქია საბჭოთა ხელისუფლება და მეორეს მხრით განუცხადებია, რომ ეკლესიის მართებლობას არავითარი კავშირი არა აქვს კონტრევოლუციონერებთან. უფრო მეტიც, კრებას თითქოს დადგენილებაც მიუღია ზოგიერთ ემიგრანტთა წინააღმდეგ. ამ უკანასკნელს მომენტში თავისთავად უნდა ჩემი პიროვნებაც იგულისხმებოდეს. ყველა ამ მოვლენას სჭირდება ამა თუ იმ სახით გამოხმაურება ჩვენის მხრით. იქნებ საჭიროდ დაინახავდეთ ჩვენს საერთო გაზეთის ფურცლებზე რომელიმე ჩვენგანის გამოსვლას? პირველ ყოვლისა, ვფიქრობ, უნდა დაიგმოს თვით ადგილობრივი კრების მოწვევის ფაქტი საქართველოში არსებულს პირობებში. თუ მაინცდამაინც კათოლიკოზის არჩევა ჰნებავდათ, ვალდებულნი იყვნენ ამ აქტით განესაზღვრათ თავისი მუშაობა და არაფერი ზედმეტი ელაპარაკნათ. თუმცა, მე იმასაც ვიტყვი, რომ არც ეს უნდა ექმნათ და დროებით დაკმაყოფილებულიყვნენ კათალიკოზის მოსაყდრის ყოლით, რასაც კრების მოწვევა არც სჭირდება. ჩვენ აქ და იქ კი მთელს ხალხს მთელი ამ ხნის განმავლობაში გვახარებდა და გვამხნევებდა ჩვენი ეკლესიის მსახურთა უებრო პატრიოტიზმი და ღვაწლმოსილი სამსახური ეკლესიისა და ერის წინაშე და ახლა კი რა სურათი იშლება? რისი მოწმენი გავხდით? ამაზე თქმულა: ფურმა იწველა, იწველა, ბოლოს კი წიხლი ჰკრა და სულ დაღვარა მონაწველიო! არ მინდა, რომ გამართლებულიყოს, რასაც გაზეთები სწერენ, ვშიშობ-კი,

რომ რაღაც უმსგავსი უნდა მომხდარიყოს. იმ წყაროს, საიდანაც ჩვენს მთავრობასა და საელჩოს მოსდის ცნობები საქართველოს შესახებ, არ შეუძლიან საეკლესიო ღირსშესანიშნავი ამბების მიწვდაც? თუ ეს პრობელი არსებობს, მიუცილებელია მისი შევსება, ეს შემდგომისათვის, ხოლო ამჟამად მაინც საჭიროა ჩვენი ჰაზრის გამოთქმა მკაფიოდ. ვისაც ამ საქმეს მიანდობთ, მიაწოდეთ ყველა მასალები: კერძო ცნობები, საბჭოთა გაზეთები და სხვა, რომ შესაძლებელი იყოს ფაქტების გამოყენება. იმედი მაქვს, რომ მეც ჩამაყენებთ საქმის კურსში, როდესაც ხელთ გექნებათ გარკვეული და ყურადსაღები ცნობები ზემოაღნიშნული მოვლენების თაობაზე.

ეხლა ორიოდე სიტყვა იმ ცნობების გამო, რომელნიც ჩემს პიროვნებას ეხებიან: მე მაინც არა მგონია, რომ ჩვენი დღევანდელი ეკლესიის მმართველები ისე დამდაბლდენ, რომ ბოლშევიკების გულის მოსაგებად გაბედონ ეკლესიის წიაღიდან ჩემი განკვეთის აქტის მოხდენა. თუ ეს მაინცდამაინც ჩაიდინეს, გამოუძიებლად, ჩემს დაუკითხავად, მე იძულებული ვიქნები განვასაჩივრო ეს გასამართლება. ქართველი ყოველი მღვდელმთავარი მიცნობს და ჩემი მართლმადიდებლობაც საკმარისად გამორკვეული და აშკარა იყო ეკლესიაში (რაიც თუნდაც იქიდანაც ჩანს, რომ განსვენებული კათალიკოზი ამბროსი დღემუდამ იმას ჩამძახოდა, რომ ეპისკოპოზის ხარისხი მიმეღო) და ეხლა კი ასეთი სასტიკი და დაუმსახურებელი სასჯელით მემუქრებიან, როგორიც არის ეკლესიიდან განდევნა! იქნებ ქართველი ეპისკოპოზები შეჩერდნენ იმ ცალმხრივ დატენდენციურ ცნობებზე, რაიც იქ მოეპოვებათ ჩემს შესახებ?! მე მაქვს ცნობები, რომ საზღვარგარეთ მცხოვრები ერთი ქართველი აწარმოებდა (შეიძლება ეხლაც განაგრძობდეს) მიწერ-მოწერას საქართველოში ერთ ფრიად დამსახურებულ სასულიერო პირთან. აი, ეს კორესპონდენტი წერდა ჩემს შესახებ, რომ მე დიდს კავშირში ვარ კათოლიკებთან და ჩემი მათთან გადასვლა სულ მოკლე დროის საკითხიაო. ამავე ქართველმა, სხვათაშორის, აქ, საზღვარგარეთ, დამაბეზღა რუსულ მართლმადიდებელ სამღვდელოებასთან და ამის გამო, ვენაში მაგალითად, დიდი უსიამოვნება გადავიტანე. ვიმეორებ, შესაძლებელია ამნაირ საბუთებს გამოუდგნენ და „ყურით მოითრიონ“ ჩემი განდგომის საქმე, თუ რასაკვირველია, აქ ბოლშევიკების ინტერესიც იქნება ჩარეული. რაკი შემთხვევამ მოიტანა, ზედმეტად არ ვთვლი გაუწყოთ, რომ ხმები ჩემი „უნიატური მუშაობისა“, მეტი არა ვსთქვა, სრულს გაუგებრობაზეა აგებული. მე არა ვმალავ, რომ ჩემი საეკლესიო მუშაობის ქვაკუთხედათ ვთვლი ცდას ეკლესიათა შეერთებისათვის, მაგრამ აქედან უნიამდე ჯერ კიდევ დიდი მანძილია! ან როგორ შემეძლო უნიისათვის მეცადა, როდესაც ეს არავის მოუნდვია ჩემთვის?! ხოლო ჩემს ნაწერებში და საქმიან საუბარში კათოლიკური ეკლესიის წარმომად-

გენლებთან მე მუდამ ის ხაზი გამყავდა, რომ უძველესი ქართული ეკლესია სასტიკად იცავს მართლმადიდებლურ წესებს, მსოფლიო კრებათა ჟამიდან შემუშავებულს და წმინდა მამათა მიერ განდიდებულს. თუმცა ის ჰაზრიც გამომითქვამს, რომ საქართველოს ეკლესიას იმთავითვე არა სჩვევია ქიშპობა, დავა და აყალ-მაყალი ეკლესიურ საკითხებში, როგორც მაგალითად, ბერძნებს, ამიტომ, განმიცხადებია, ჩვენთან მოლაპარაკება სრულებით სხვა ნიადაგზე უნდა სწარმოებდეს, მითქვამს კიდევ, ისეთი მისიები უნდა გვარიდონ, როგორიც იყო მღ. დელპუშოს გამოგზავნა საქართველოში უწმინდესი ლეონიდის დროს. მეტი ვექსილი არავისთვის მიმიცია. ან როგორ გავბედავდი ამას ჩვენი ეკლესიის მართებლობისაგან განკარგულების მიუღებლად?! და განა, სხვა არა იყოს რა, ასეთი დიდი და რთული საკითხების ასე მარტივად გადაჭრა მოსაფიქრებელია?!

შარშან აგვისტოს გასულს ბერლინის ქართულ კოლონიაში წავიკითხე ლექცია აღმოსავლურსა და დასავლეთის ეკლესიების შესახებ. სხვათაშორის, შემეკითხენ, ვინ უნდა იგულისხმონ აქ, საზღვარგარეთ, საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენლად და ვინ აწარმოებს ამა თუ იმ საეკლესიო ცენტრში სათანადო მუშაობას. შეკითხვა გამოწვეული იყო იმ გარემოებით, რომ თანახმად ბერლინის კოლონიის მიერ მიღებული ცნობებისა, ერთი ქართველი უცხო დაწესებულებებთან და პირებთან მიწერ-მოწერაში თავის თავს საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენლად სთვლიდა. მე კატეგორიულად განვაცხადე, რომ საქართველოს ეკლესიის სახელით არავის შეუძლიან აქ იმოქმედოს და თუ რაიმე კონკრეტი დავალება იქნება, ეს მოხდება ჩვენი პარიზის საელჩოს საშუალებით და მისივე მეოხებით, ამ გარემოებაზე იქვე მიაქციეს ელჩის ვლ. ახმეტელაშვილის ყურადღება და ის ალბათ კიდეც მოგწერდათ თავის დროზე.

გთხოვთ ეს მოხსენება წარუდგინოთ ჩვენს მთავრობასაც. ყოველივე ზემოაღნიშნული საყურადღებოა, როგორც ახალი მეთოდი ბოლშევიკური ბრძოლისა ჩვენს წინააღმდეგ, და ეს ბრძოლა – ჭკუასთან ახლოა – უფრო გაღრმავდება და გართულდება. ამ შემოტევას მოუმზადებლათ არ დავხვდეთ. საქმე უფრო სერიოზულია, ვიდრე ეს გარეგნულად, ერთი შეხედვით სჩანს.

საქართველოს დამფუძნებელი კრების წევრი

მთავრობის წარმომადგენელი რომში – რაფიელ ივანიცკი-ინგილო ***[სცსსა, ფ. 1831, ან. 2, ს. 309, ფურ. 1-2]***

1927 წლის 31 ოქტომბრის წერილიდან ჩანს, რომ საქართველოს მთავრობამ გადაწყვიტა გაეფართოებინა რაფიელ ივანიცკის საქმიანობის სფერო: მას პოლიტიკური დავალებებიც მისცეს, უფრო სწორად: ეკლესიის პრობლემები უნდა დაეკავშირებინა პო-

ლიტიკური პრობლემების დაყენებასა და გარკვევასთან. მან უპასუხა, რომ ამას არ აკეთებდა აქამდე, რადგან ამგვარი რწმუნება საქართველოს მთავრობისაგან არ ჰქონდა. „ასეთი გაფართოებით ჩემი მოქმედება უფრო ადვილდება და იღებს ნათელ ფორმებს, – წერდა ის, – ამ მომენტში პოლიტიკური მომენტის შეტანა არის ბუნებრივიც და აუცილებელიც“, ის საუბრობდა მუშაობის სიძნელეზე, რაც მთავრობის წერილის დაჭერამ და საქართველოში ადგილობრივი საეკლესიო კრების ჩატარებამ გამოიწვია. საქართველოს მთავრობის დავალებით, სხვადასხვა საქმეების მოგვარებაში, რაფიელ ივანიცკისაც (როგორც ზოგადად საქართველოს მთავრობას) ეხმარებოდა რომში პოლონეთის ელჩის მრჩეველი იანიკოვსკი. იანიკოვსკისთან ჩხენკელის დავალებით შეხვედრას და სამუშაო გეგმას ასე აცნობებდა ის თავად ჩხენკელს: „პოლონეთის საელჩოს მრჩეველ იანიკოვსკისთან შეხვედრამ იმედი მომცა, რომ შემდგომში ჩემი მოქმედების სფერო გაფართოვდება და გაადვილდება კიდეც. მიმიღო დიდი პატივით და დიდი ინტერესიც გამოიჩინა ჩვენი საკითხებისადმი საერთოდ, რაც თუნდაც იქიდანაც ჩანს, რომ ჩვენმა საუბარმა ორსაათნახევარს გასტანა. თვით ელჩის რომში არყოფნისა გამო, იანიკოვსკი ასრულებდა ელჩის თანამდებობას. მან განკარგულება მისცა, რომ არავის მიიღებს და მთელი ის დრო ჩემთან საუბარში დაჰყო. იანიკოვსკიმ გადმომცა, რომ როდესაც მან თავის დროზე ვატიკანის წრეებში საქართველოს ეკლესიის საქმეთა მცოდნე მოიკითხა, ჩემი სახელი მიეცათ. როგორც თქვენ იწერებოდით, იანიკოვსკი ერთგული მეგობარია ჩვენი ქვეყნისა და კარგადაც ერკვევა ჩვენს საკითხებში. თვით პოლონეთის მთავრობას რეგულარულად და დაწვრილებით მოხსენებები მისდის საქართველოს ყველა ამბების თაობაზე ტფილისში მყოფ პოლონეთის კონსულისაგან. მან წამიკითხა კონსულის უკანასკნელი პატაკი, რომელშიც ვრცლად არის მოხსენიებული ჩვენს ეკლესიაში უკანასკნელს დროს შექმნილი ვითარება, აგრეთვე განსვენებული კათალიკოზის დიდი ღვაწლის აღნიშვნა და მისი დაკრძალვის დროს მომხდარი ხალხის მანიფესტაცია. გატყობინებთ რა ამას, გთხოვთ ეს ნაწილი ჩემი მოხსენებისა – შესახებ ჰოლანდიის კონსულის პიროვნებისა – მიიღოთ სრულებით კონფინდენციალურად. რაც შეეხება ჩემს მიმართებას ვატიკანთან, ჩვენ შევთანხმდით იმაზე, რომ მე აღმოსავლეთ კონგრეგაციასთან ოფიციალ ურთიერთობას მოვსპობ და გადავიტან ჩემს მიმართებას პირდაპირ სტატსსეკრეტარიატში. ამგვარად, ჩემი ყოველი ქაღალდი იანიკოვსკის საშუალებით (თავისთავად, ცხადია, არაოფიციალად და საიდუმლოდ) გარდაეცემა კარდინალი კასპაროს თანაშემწეს, მონსენიორ პიცარდოს და ამგვარად, როგორც დარწმუნებულია იანიკოვსკი, ზოგიერთი ქაღალდი პაპის ხელამდეც მივა. მან მირჩია უპირველე-

სად საერთო ხასიათის მოხსენების წარდგენა ჩვენი ეკლესიის მდგომარეობის შესახებ, მის გაჭირვებათა აღნიშვნით. ამაზე სწორედ ეხლა ვმუშაობ ***[სცსსა, ფ. 1831, ან. 2, ს. 309, ფურ. 17-8]***.

ის, რომ საქართველოს მთავრობის რწმუნებული საეკლესიო საკითხში ასეთ კონტაქტებს ამყარებდა კათოლიკურ ეკლესიასა და ამ სარწმუნოების მატარებელი ქვეყნებს პოლიტიკოსებთან, არ ნიშნავდა იმას, რომ იგი თავისი, ან ქართველი ხალხის რწმენის შეცვლას ფიქრობდა, საქართველოს ევროპის დახმარება ესაჭროებოდა. ივანიცკი კათოლიკურ ეკლესიასთან ერთად პროტესტანტული ეკლესიის მესვეურსაც მიმართავდა საქართველოს დახმარების თხოვნით, ცდილობდა კენტერბერიის ეპისკოპოსთან ურთიერთობის განმტკიცებას. ყველაფერი ეს მხოლოდ სავალალო მდგომარეობაში მყოფი საქართველოს სულიერად გადარჩენისათვის, მის საშველად იყო მოაზრებული და არა საზიანოდ.

გამოყენებული წყაროები:

სცსსა, ფ. 1831, ან. 2, ს. 309 – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 1831, ანაწერი 2, საქმე №309.

Dodo Chumburidze
(Tbilisi, Georgia)

The Documents, Which Show The Status of The Georgian Orthodox Church in the years 1925-1927

Summary

The government of Georgia struggle waged by the Orthodox Church and the clergy in the 20s of the twentieth century. The aim of the struggle was to discredit the church, weakening its influence on the society.

In 1925, immigrant publicist Raphiel Ivanetski sends a letter to the Patriarch of Georgia Ambrose Khelaia and former government officials. Letter concerning the above listed processes.

ლევან ხალვაში
(ბათუმი, საქართველო)

მარადიულის კვდომა ფრ. ნიცშესთან ლინგვისტური რელატივიზმის შეფასებით

ფილოსოფიის დამოკიდებულება ლინგვისტიკასთან ყოველთვის იყო ცალმხრივი: ფილოსოფია განსაზღვრავდა ლინგვისტურ აზროვნებას. მაგრამ არის ორი ფაქტი, რომელთა გამო ფილოსოფიამაც უნდა გაუწიოს ანგარიში ლინგვისტურ თეორიას. ფილოსოფიური კონცეფცია რა შინაარსის უნდა იყოს იგი ყველა შემთხვევაში წარმოადგენს ტექსტს ანუ მისი განხილვა შეიძლება ტექსტის პარამეტრებითაც. ფილოსოფიის ისტორიაში ამ ასპექტს არ ექცეოდა ყურადღება: ფილოსოფია სწავლობდა სამყაროს, აზროვნებას, მაგრამ არ სწავლობდა ენას და, კერძოდ, საკუთარ ენას – ფილოსოფიის ენას. აღნიშნული აიხსნება იმით, რომ XX საუკუნემდე ფილოსოფოსებს ენა ესმოდათ მხოლოდ როგორც აზრის გამოხატვის და კომუნიკაციის საშუალება. იგულისხმებოდა, რომ ფილოსოფოსის შემოქმედება არ ეხებოდა ენას და ენაც არ განსაზღვრავდა ფილოსოფიურ რეფლექსიას. XX საუკუნეში ლინგვისტიკაში დამკვიდრდა ჰუმბოლდტის თეორია, რომლის თანახმად აზრის გამოხატვასთან ერთად ენა წარმოქმნის აზრს და წარმოქმნის სამყაროს. ჩამოყალიბდა ტექსტის ლინგვისტიკა, რომელიც სწავლობს ყველა სახის ტექსტს მათ შორის ფილოსოფიურსაც. ჩვენს ნაშრომში თანამედროვე ლინგვისტიკის პოზიციიდან განხილულია გამონათქვამი, რომელშიც არსებული სამყაროს მიუღებლობა ნიცშესთან აღწევს მაქსიმუმს. გამონათქვამით "ღმერთი მოკვდა" ნიცშემ გამოაცხადა ფილოსოფიის აბსოლუტური უფლებები სამყაროზე.

ფილოსოფიის ისტორიაში ფრ. ნიცშეს შემოქმედება ერთ-ერთი პრობლემატურია, ამას ადასტურებს კრიტიკოსთა მკვეთრად განსხვავებული შეფასებები, რომლებსაც ხშირ შემთხვევაში არ ემთხვევა ავტორის თვითშეფასება. "მეტაფიზიკის უკანასკნელ მოაზროვნედ" მიიჩნევს ნიცშეს ჰაიდეგერი ***[Хайдеггер, 1993: 56],*** ფილოსოფიური ნიჰილიზმის დამკვიდრებლად თვლის მას თითქმის ყველა, მაშინ როდესაც თავად ნიცშე მატაფიზიკურსა და ნიჰილისტურს უწოდებდა ტრადიციულ ფილოსოფიას, რომელიც საგანთა მიზეზს ეძებდა რეალური სამყაროს მიღმა ***[Ницше, 1997: 60].*** ნიცშეს პრობლემა ფილოსოფიაში მრავალსახოვანია და ეხება მთელ ჰუმანიტარისტიკას. რომაელი ისტორიკოსის კურციუს რუთის ცნობით, გორდიუსის კვანძი წარმოადგენდა მრავალ ადგილზე გადაკვანძულ ტყავის ხლართს ***[Руф, 1989: 502].*** მსგავსად ნიცშეს ევროპული კულტურისთვის მომაკვდინებელმა ნააზრევმა დააყენა ფილოსოფია არაერ-

თი მოულოდნელი კითხვის წინაშე: 1. შეიძლება თუ არა ფილოსოფიამ იმეტყველოს არამეტაფიზიკური ენით? 2. აქვს თუ არა ადამიანის შინაგან მდგომარეობას ფილოსოფიური ღირებულება? 3. შეიძლება თუ არა ფილოსოფიური თეორიის აგება ყველა არსებული ღირებულების უარყოფით? 4. შეუძლია თუ არა ფილოსოფიას სამყაროს შექმნა? თუ მანამდე ფილოსოფოსები იკვლევდნენ მორალის ბუნებას, ნიცშემ სინას მთის ღვთაებრივ მცნებებს დაუპირისპირა თავისი ზარატუსტრას ქადაგება. ჰქონდა თუ არა ამ ამბიციას ობიექტური წინაპირობა? აღნიშნული პრობლემების გადაწყვეტის ყველაზე იოლი გზაა გამოვაცხადოთ ისინი გერმანელი მოაზროვნის გონის არევის შედეგად და ამით გავაუფასუროთ. მაგრამ თანამედროვე, პოსტმოდერნისტული, ეპოქის ფილოსოფიური მოაზრება საჭიროებს ნიცშეს. Ницше –ключевая фигура постмодернизма, – ასე ითქვა გერმანელი ფილოსოფოსის შესახებ ერთ-ერთ რუსულ გადმოცემაში. ეს შეფასება არ შეიძლება არ გაიზიარო, რადგან პოსტმოდერნიზმი ჩვენი დროის ფაქტია და იგი წარმოუდგენელია ნიცშეს გარეშე.

ფილოსოფიურ ტრადიციას ნიცშეს შემოქმედება უპირისპირდება პირველ რიგში ტექსტობრივად. ფილოსოფია თავიდანვე ყალიბდებოდა როგორც დიალექტიკის ხელოვნება, რაც განპირობებული იყო იმით, რომ აზრს გამონათქვამში აყალიბებს სუბიექტი, ამ მხრივ ყოველი აზრი სუბიექტურია, მაგრამ ჭეშმარიტება არ შეიძლება იყოს სუბიექტური. ამიტომ მეტაფიზიკამ იმთავითვე ბრძოლა გამოუცხადა სუბიექტურს და საშუალებად ამისათვის გამოიყენა ლოგიკა. ლოგიკურ მსჯელობას დიალოგში უნდა დაედგინა აზრის მეორე – ფილოსოფიურად ღირებული – ობიექტური მხარე. მეტაფიზიკური ფილოსოფიის ტექსტი მოკლებულია ავტორის სუბიექტურ (ლოგიკის გარეთ დარჩენილ) დამოკიდებულებას ფაქტების მიმართ. არისტოტელესათვის ან კანტისთვის განსახილველი ობიექტის სუბიექტური შეფასება დაუშვებელია მეთოდოლოგიურად. ლოგიკა მათთვის ის ერთადერთი არიადნეს ძაფია,რომელსაც აზროვნების ლაბირინთში მივყავართ ჭეშმარიტებასთან. მეტაფიზიკური ტექსტის მაქსიმალური სივრცე ეთმობა ლოგიკურ მსჯელობას. ამ მხრივ მეტაფიზიკური ტექსტი ლოგიზირებულია, მას ახასიათებს გამოკვეთილი ლოგიკური ექსპრესია. ლოგიკა აიძულებს მეტაფიზიკის მიმდევრებს დაიცვან თანმიმდევრობა ტექსტის ნაწილებს შორის და ლოგიკურ დასასრულამდე მიიყვანონ თითოეული მათგანი. შინაარსობრივად მთლიანი ლოგიზირებული ტექსტი არ საჭიროებს დამატებით სემანტიკურ შევსებას კითხვის დროს ანუ არ დაუშვებს მკითხველის თანაშემოქმედებას ტექსტის ავტორთან. მეტაფიზიკურ ტექსტში მკითხველი ასრულებს მხოლოდ მაყურებლის როლს. ნიცშეს ტექსტებში ყველაფერი პირიქითაა, ავტორი არ იძიებს,არამედ

გვიცხადებს ჭეშმარიტებას,ამიტომ მთავარი ადგილი აქ ეთმობა სუბიექტურს, რომელიც დაუშვებს ალოგიკურსაც. კ. იასპერსის შეფასებით, ნიცშეს ნააზრევი წარმოადგენს მთლიანობის მხოლოდ "დაუმთავრებელ ფრაგმენტებს," "ამ საშინელ ნანგრევებში იმალება ყოფიერების ბნელი სიღრმის და ნიცშეს აზროვნების საიდუმლოება", – წერს იასპერსი ***[Ясперс, 2003: 65].*** თუ მეტაფიზიკური ტექსტის ლოგიკური და სემანტიკური სისრულე არ დაუშვებს მის შექმნაში მკითხველის მონაწილეობას, ნიცშეს ნააზრევის "ნანგრევებიდან" მთლიანი შენობა უნდა ააგოს მკითხველმა.

ნიცშეს პასაჟების კონცეპტუალურ მთლიანობაში მოყვანას ჰაიდეგერი შეეცდება იმით, რომ ნიცშესეულ პროექტს დაუკავშირებს ფილოსოფიის ტრადიციას. ნაშრომში "დრო და ყოფიერება" ნიცშეს შემოქმედებას ჰაიდეგერი მიაკუთვნებს ფილოსოფიური აზროვნების იმ მიმართულებას, რომელმაც "ჭეშმარიტების ურყევ საფუძვლად" ***[Хайдеггер, 1993: 58]*** ადამიანი გამოაცხადა, რამაც განსაზღვრა ფილოსოფიის სახე ახალ დროში. სამყაროს პრემოდერნისტული მოდელის თანახმად ადამიანი ცხოვრობდა ღვთაებრივ სამყაროში, რომლის საგნები და მოვლენები მას შეეძლო მხოლოდ მიეღო. სამყაროს შექმნის მიმართ ადამიანის პასიური როლის აღიარებას ეწინააღმდეგებოდა ერთადერთი მოაზროვნის – პროტაგორას სიტყვები: "ადამიანია ყველა საგნის საზომი" ***[Секст-Эмпирик, 1976: 72].*** კონცეპტუალურ დასაბუთებას პროტაგორას გამონათქვამი ჰპოვებს რ. დეკარტის ფილოსოფიურ პრინციპში "ego cogito ergo sum". კარტეზიანული სამყაროს ამ ბაზისურ ჭეშმარიტებაში პირველი ადგილი ეთმობა სუბიექტს, რომლის არსებობა განაპირობებს ობიექტს (ობიექტურ სამყაროს). სემანტიკურ კავშირს პროტაგორას გამონათქვამსა და დეკარტის ფილოსოფიურ პრინციპს შორის ჰაიდეგერი გამოხატავს რიტორიკული კითხვით: "ხომ არ ჟღერს პროტაგორას თეზისი ისე, თითქოს ლაპარაკობს დეკარტი?" ***[Хайдеггер, 1993: 50].*** რადგან დეკარტის შემდეგ სამყაროს მხოლოდ მიმღები ადამიანი იქცა სამყაროს განმაპირობებელ სუბიექტად, ადამიანით განპირობებული სამყაროც ამიერიდან ფილოსოფიურად მოიაზრება როგორც ადამიანის (სუბიექტის) მიერ წარმოდგენილი სურათი, ხოლო მეცნიერება სამყაროს შესახებ – ანთროპოლოგიად ***[Хайдеггер, 1993: 51].*** "მსოფლიო თეატრის კულისები ერთხანს შეიძლება დარჩეს ძველი, – წერს ჰაიდეგერი, – მაგრამ პიესა, რომელიც თამაშდება, უკვე სხვა არის" ***[Хайдеггер, 1993: 64].*** ჰაიდეგერის შედარების გამოყენებით შეიძლება ვთქვათ, რომ ნიცშე გვთავაზობს მსოფლიო სპექტაკლის ახალ სცენარს. მაგრამ ნიცშე არ არის "თავისუფალი ხელოვანი,"მისი შემოქმედება განპირობებულია ფილოსოფიის ისტორიით. ზარატუსტრას ქადაგების ესკიზი დეკარტის ბაზისური თეზისის სახით შეიქმნა ნიცშემდე. ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ კონცეფ-

ცია, რომლის თანახმად არსებული გაიგება როგორც საკუთარი გამოცდილება, უარყოფს, ერთი მხრივ, ტრადიციას, ძალაუფლებას, ავტორიტეტს, ხოლო, მეორე მხრივ – ზეგრძნობიერს მისი იდეალებით და ამიტომ წარმოშობს ნიჰილიზმს ***[Хайдеггер, 1993: 64].*** მთიდან ბარში ადამიანთა დასამოძღვრად ჩასული ზარატუსტრა აუწყებს მათ: " მკვდარნი არიან ყველა ღმერთები: აწ ვისურვოთ, რათა ზეკაცმა იცოცხლოს" ***[ნიცშე, 1993: 64].*** გამონათქვამი "ღმერთი მოკვდა", როგორც ალოგიზმი, არ შეიძლება იყოს ლოგიკური მსჯელობის შედეგად მიღებული დასკვნა. შეუძლებელია იგი როგორც ვინმესთვის განკუთვნილი ღვთაებრივი ზეშთაგონებაც. განსახილველი გამონათქვამი კომუნიკაციურად რელევანტურია მხოლოდ გადატანითი მნიშვნელობით "ღვთის რწმენა მოკვდა ადამიანებში," მაგრამ მაშინ ამას არ უნდა აუწყებდეს ადამიანებს ზარატუსტრა, რომელიც მანამადე ათი წლის განმავლობაში "ტკბებოდა თავისი მარტოობით მთაში" ***[ნიცშე, 1993: 14].*** გამონათქვამი "ღმერთი მოკვდა" დეკარტის ბაზისური თეზისის გაგრძელებაა ნიცშესთან. იგი გულისხმობს იმას, რომ სამყაროს წარმოადგენს სუბიექტი, რომელსაც შეუძლია არ დაუტოვოს მასში ადგილი ღმერთს. დგება ახალი სამყაროს და ახალი ფილოსოფიის ხანა: ფილოსოფოსი აღარ ეძებს ჭეშმარიტებას თავისთვის, არამედ ქადაგებს თავის ჭეშმარიტებას. მქადაგებელი ფილოსოფოსის ჭეშმარიტება არ შეიძლება იყოს ობიექტური, ნიცშე იმართლებს თავს იმით, რომ ფილოსოფიური ჭეშმარიტება მისი ავტორის ცრურწმენაა ***[Ницше, 1977: 62].*** ფილოსოფოსებს ჰგონიათ, რომ ისინი წმინდა და ღვთაებრივი დიალექტიკის გზით მიდიან ობიექტურ შეხედულებამდე, სინამდვილეში კი მათი აზროვნების მეტ ნაწილს ფარულად მართავენ ინსტინქტები ***[Ницше, 1977: 61],*** აზრი განუყოფელია სურვილისაგან, რომელიც ნაკარნახევია ფსიქოფიზიკური მდგომარეობით ***[Ницше, 1977: 75].*** ამრიგად , ნიცშესთან ფილოსოფიური რელატივიზმი პოულობს ფსიქოლოგიურ დასაბუთებას. ადამიანს ეუფლება მრავალი ფსიქოფიზიკური მდგომარეობა და მას ყოველთვის სურს თავი დააღწიოს ერთს და მიაღწიოს სხვას. ხოლო "ადამიანი, რომელსაც სურს, ბრძანებს..." ***[Ницше, 1977: 75].*** გამოდის, რომ ადამიანის შინაგანი განწყობა და აქედან სამყაროსთან მიმართებაც იმპერატიულია. ფილოსოფიაც როგორც იმპერატივის ერთ-ერთი ფორმა არის ძალაუფლებისკენ სწრაფვის გამოვლინება. მაგრამ სხვა იმპერატივებისაგან განსხვავებით, ნიცშეს თანახმად, "ფილოსოფია ყოველთვის ქმნის სამყაროს" ***[Ницше, 1977: 66],*** რადგან წარმოადგენს "სამყაროს შექმნის ტირანულ ინსტინქტს" ***[Ницше, 1977: 66].*** იმპერატიული ფილოსოფია ნიჰილისტურია: იგი უარყოფს არსებულ ფასეულობებს. "დეე დაიმსხვრეს ყოველი, რასაც ჩვენს ჭეშმარიტებაზე დამსხვრევა შეუძლიან", – ქადაგებს ზარატუსტრა ***[ნიცშე, 1993: 91].***

ნიცშე არაფერს ამბობს იმაზე, თუ როგორ ქმნის ფილოსოფია სამყაროს. შეიძლება დავუშვათ, რომ იგი გულისხმობდა ისეთი კონცეპტუალური სისტემის ჩამოყალიბებას, რომელიც განსაზღვრავს აზროვნების ბაზისურ ცნებებს და, შესაბამისად, საგანთა და მოვლენათა ღირებულებას. ფილოსოფიურ იდეებს, მართლაც, აყალიბებენ ერთეულები და ისინი, ადრე თუ გვიან, იპყრობენ სხვათა აზროვნებას. ნიცშეს თანახმად, გადამწყვეტია აქ ფილოსოფოსის იმპერატივი. "გაუბეზრდი ჩემი სიბრძნით, ვით ფუტკარი თაფლით დატვირთული", – ამბობს ზარატუსტრა თავის თავზე ***[ნიცშე, 1993: 14]*** და ამ შინაგან მდგომარეობას მიიჩნევს საკმაო პირობად, რათა იქადაგოს თავისი ჭეშმარიტება ხალხში. ფილოსოფია განიხილავს ფილოსოფოსთა პირად სიბრძნეს. რადგან ყველა ავტორი თავის ფილოსოფიას ანიჭებს აბსოლუტურ ღირებულებას, ფილოსოფიის სფერო წარმოადგენს კონცეფციათა ბრძოლის ველს.

ამრიგად, პროტაგორას ფილოსოფიური რელატივიზმის პრინციპი "ადამიანია ყველა საგნის საზომი, არსებულის, რომ იგი არსებობს და არარსებულის, რომ იგი არ არსებობს" ნიცშესთან იცვლის სახეს: "ფილოსოფოსის იმპერატივია ყველა საგნის საზომი". მიუხედავად ამისა ორივე კონცეფციის მიხედვით ჭეშმარიტება სუბიექტურია და რელატიური.

ფილოსოფიური რელატივიზმი უგულებელყოფს კომუნიკაციის ფაქტორს, რომელიც გამონათქვამში "ადამიანია ყველა საგნის საზომი." შენიღბულია. სუბიექტივიზმსა და რელატივიზმს პროტაგორას გამონათქვამი გამოხატავს შემდეგი ფორმით: "ადამიანები არიან ყველა საგნის საზომი." თუ ყველა ადამიანი ყველა საგნის საზომია, მაშინ საქმე გვაქვს უამრავ სამყაროსთან და საკითხავია, როგორ უგებენ ადამიანები ერთმანეთს. პროტაგორას ეს პრობლემა არ განუხილავს. ნიცშეს მიხედვით, ადამიანთა შორის სამყაროზე გაბატონებული ფილოსოფიური ხედვა ხდება საერთო ყველასათვის. ამ შემთხვევაშიც საკითხავია, როგორ ურთიერთობდნენ ადამიანები ერთ-ერთი მსოფლხედვის გაბატონებამდე? კომუნიკაცია წინ უსწრებს ფილოსოფიური ხედვის როგორც გაბატონებას, ისე ჩამოყალიბებასაც, ამიტომ ნიცშესეული "ფილოსოფიური ინსტინქტი" ვერ უზრუნველყოფს ადამიანთა ურთიერთობას. ხოლო ფილოსოფიური თეორია უნდა ითვალისწინებდეს ადამიანთა შორის კომუნიკაციის აუცილებლობასაც.

ვ. ჰუმბოლდტის თანახმად, ენა არის მოცემული ადამიანის სულში, როგორც თანდაყოლილი უნარი წარმოდგენათა და ბგერათა არტიკულაციის გზით წარმოქმნას ცნებები ***[Гумбольдт, 1984: 313-315]*** – აზროვნების უმარტივესი ფორმები, რომელთა მაშვეობითაც ადამიანი მოიაზრებს გარეთა ფიზიკურ სივრცეს. ყოველი ცნება წარმოიქმნება და არსებობს მხოლოდ სიტყვაში, ამიტომ ადამია-

ნის გონში მოცემული კონცეპტუალური სისტემაც ენობრივია, იგი ყალიბდება ადამიანთა შორის კომუნიკაციის შედეგად. ერთ ენაზე მოლაპარაკე ადამიანებს კონცეპტუალური სისტემა აქვთ ერთი და იგივე. ადამიანების მიერ კონცეპტუალური სისტემის მეშვეობით წარმართული ფიზიკური სივრცის კონცეპტუალიზაცია, ამავე დროს, არის სამყაროს შექმნის პროცესიც. ადამიანისთვის უცნობ, გაურკვეველ, ქაოტურ ფიზიკურ სივრცეში საგნობრივი, თვისებრივი, რაოდენობრივი, ლოკალური, დროის და სხვა სახის გარკვეულობა შეაქვს იმ კონცეპტუალურ სისტემას, რომელსაც წარმოქმნის ენა. სხვაგვარად, ადამიანისთვის სამყარო არის ის, რასაც იგი (ადამიანი) ენის საშუალებით აცნობიერებს ფიზიკურ სივრცეში. ენობრივი ცნობიერების მიღმა სამყარო არ არსებობს. "ყოველი ენა შემოაწერს წრეს იმ ხალხის ირგვლივ, რომელსაც მიეკუთვნება და ამ წრიდან გასვლა შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუკი სხვა წრეში შეხვალ ***[Гумбольдт, 1984: 80],*** ჰუმბოლდტის ეს დებულება XX საუკუნეში ჰაიდეგერისა და ვიტგენშტაინის ნაშრომებში მიიღებს უფრო გამოკვეთილ სახეს: სამყარო, რომელშიც არსებობს ადამიანი, ენობრივია. ჰუმბოლდტის კონცეფცია საფუძვლად დაედება ლინგვისტურ რელატივიზმს, რომლის თანახმად, ყოველი ენა (ხალხი) ფიზიკური სივრცის კონცეპტუალიზაციის გზით თავისებურად წარმოქმნის სამყაროს. არსებობს იმდენი სამყარო, რამდენიც არის ენა.კაცობრიობა არსებობს მრავალ ენობრივ სამყაროში, რომლებიც არიან ერთმანეთთან დიფუზიურ მიმართებაში. ლინგვისტური რელატივიზმის თანახმად, ადამიანის შემეცნებითი შესაძლებლობა შეზღუდულია ენით და ვერ ვრცელდება მთლიან გარეთა სივრცეზე, რომელიც უსაზღვროა. სამყარო, რომელსაც იცნობს ადამიანი, მხოლოდ ნაწილია დაფარული უსაზღვრო გარეთა მოცემულობის. ადამიანთა სამყაროს და დაფარულ უსაზღვრო მოცემულობას ყოფს არა მანძილი, არამედ ენობრივი კონცეპტუალიზაცია. ადამიანთა სამყარო გაცნობიერებულია ენობრივად, მის მიღმა მდებარე ფიზიკური მოცემულობა ენობრივად განუსაზღვრელია და ამიტომ არის დაფარული. სამყაროს ქმნიან ერთ ენაზე მოლაპარაკე ადამიანები კომუნიკაციის დროს განუსაზღვრელი ფიზიკური მოცემულობის კონცეპტუალიზაციის გზით. საგანთა და მოვლენათა სახელდება, გაცნობიერება და წარმოქმნა კონცეპტუალიზაციის თანხვედრილი პროცესებია. კოლექტიური ენობრივი შემოქმედებით წარმოქმნილი სამყარო ენობრივია, მასში ყოველივე არსებულს აქვს სახელი.

ამრიგად, სამყაროს ქმნის ერთ ენაზე მოლაპარაკე ხალხი და არა ინდივიდი, თუნდაც ფილოსოფოსი. ეს უკანასკნელი ქმნის ფილოსოფიურ თეორიას – მეტაენას და არა ხალხის ენას. ხოლო სამყაროს ქმნის ხალხის ენა და არა მეტაენა. ამიტომ, ფილოსოფიური თეორიაც ყოველთვის არის მეორადი ენობრივი შემოქმედება – ფილოსო-

ფოსის ინდივიდუალური მცდელობა უფრო ღრმად გაერკვეს ენობრივ სამყაროში, რომელიც კოლექტიური შემოქმედების შედეგია. მეორადი კონცეპტუალური სისტემის ანუ თეორიის ჭეშმარიტება დგინდება პირველად კონცეპტუალურ სისტემასთან – ენასთან მიმართებით (რეფერენციით). ამიტომ გამონათქვამი "ღმერთი მოკვდა" ერთადერთი ლოგიკურად დასაშვები შინაარსით "ადამიანებმა დაივიწყეს ღმერთი" წარმოადგენს პარადოქსს: შინაარსით იგი უარყოფს ღვთისადმი რწმენას ადამიანებში, მაგრამ ღვთის ხსენებით ადასტურებს ღვთის არსებობას ადამიანთა სამყაროში. მტკიცება "ღმერთი მოკვდა ადამიანთა სამყაროში"ჭეშმარიტი შეიძლება გახდეს მხოლოდ სიტყვის "ღმერთი" მივიწყებით ენაში.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ნიცშე, 1993: – ნიცშე ფრ., ესე იტყოდა ზარატუსტრა, თბილისი.
Гумбольдт, 1984: – Гумбольдт В., Избранные труды по языкознанию, Москва.
Ницше, 1977: – Ницше Фр., По ту сторону добра и зла. Минск.
Руф, 1989: – Руф К., Историки античности, т.1, Москва.
Секст-Эмпирик, 1976: – Секст-Эмпирик, соч. в 2т., т.1, Москва.
Хайдеггер, 1993: – Хайдеггер М., Время и бытие, Москва.
Ясперс, 2003: – Ясперс К., Ницше …, Санкт-Петербург.

Levan Khalvashi (Batumi, Georgia)

The Death of Eternity in Terms of Linguistic Relativism in Nietzsche

Summary

The theory of Philosophy has many aspects, one of them is linguistic: the theory of philosophy presents the text itself in any case. But this aspect wasn't taken much into consideration within the history of philosophy; Philosophical theory didn't deal with the option of the text.

In the twentieth century there appeared the theory of Humboldt in linguistics, according to which language forms the idea and universe, while expressing opinions.

The present thesis estimates Nietzsche's one of the main quotes "God is Dead", from the modern linguistics point of view.

მიხეილ ხალვაში
(ბათუმი, საქართველო)

„წმინდა წყაროების" „ამოუხსნელ" გამონათქვამთა შესახებ

ცნობილია, რომ ქრისტიანობამ ადამიანი უმარტივესი ფორმით აზიარა ღვთაებრივ სიბრძნეს. მიუხედავად ამისა ახალ აღთქმაში, სხვა „წმინდა წყაროების" მსგავსად, ბევრია დაშიფრული ინფორმაცია. უფრო ზუსტად, – ისეთი „ცოდნა," რომელიც არა მარტივად გასაგები ენით, არამედ სიმბოლურად და თან წინააღმდეგობრივი ფორმით გამოხატავს მარადიულ სიბრძნეს – „ამოუხსნელ" სამყაროსეულ კანონზომიერებებს. მაგ. იესო მოსწავლეებს კითხვაზე თუ რატომ პასუხობს ის ფარისეველთა შეკითხვებს არაპირდაპირ – იგავებით – მიუგებს: „იმიტომ, რომ თქვენ მოცემული გაქვთ იცოდეთ ცათა სასუფევლის საიდუმლოებანი, მათ კი არა აქვთ ეს მიცემული. რადგან ვისაც აქვს, მას მიეცემა და ექნება უხვად... ვისაც არა აქვს, ისიც წაერთმევა, რაც აქვს" ***[ახალი აღთქმა, 1991: 27; 76].*** თუ დავაკვირდებით ამ გამონათქვამს, შევნიშნავთ: არაა დაკონკრეტებული სიტყვებში „ვისაც აქვს," იგულისხმება მატერიალურად მდიდარი თუ საიდუმლეობათა მცოდნე; ხოლო „ვისაც არ აქვს" – ღარიბი თუ საიდუმლოებათა ვერმფლობელი? თუ დავუშვებთ, რომ მქონებელში იგულისხმება მდიდარი და უქონელში – ღარიბი, მაშინ აღმოვჩნდებით წინააღმდეგობაში, რადგან, ამ დებულების საპირისპიროდ და ძირითადი ზნეობრივი პრინციპების შესაბამისად, მაცხოვარი თვლის: ვისაც არა აქვს და უმწეოა სულიერად თუ ფიზიკურად, სწორედ ის არის ღვთის რჩეული და მას „მიეცემა" ცათა სასუფეველი, ანუ ყველა შესაძლებელი სიკეთე. ხოლო მათ, ვისაც აქვს და ბატონობს სხვებზე, წაერთმევათ ამის შესაძლებლობა. „ნეტარ არიან სულით ღარიბნი, ვინაიდან მათია ცათა სასუფეველი" ***[ახალი აღთქმა, 1991: 7].*** ამ წინააღმდეგობის მოსახსნელად თუ ჩავთვლით, რომ მქონებელში იგულისხმება არა მდიდარი, არამედ საიდუმლოებათა მფლობელი, გაურკვევლობას მაინც ვერ დავაღწევთ თავს, რადგან არაა ნახსენები: კონკრეტულად რა უნდა მიეცეს მის მფლობელს და წაერთვას არამქონებელს? ამიტომ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ სიტყვებში სხვა რამ იგულისხმება.

მსგავს წინააღმდეგობებს ვხვდებით სხვა შემთხვევებშიც. მაგ. მაცხოვარი ამბობს: „ვისაც სურს თავისი სიცოცხლე გადაარჩინოს, დაკარგავს მას, ხოლო ვინც ჩემი გულისათვის დაკარგავს სულს (სიცოცხლეს), ის მოიპოვებს მას" ***[ახალი აღთქმა, 1991: 21].*** როგორ შეიძლება სიცოცხლის დაკარგვით სიცოცხლე შეიძინო?! გასაგებია, რომ ამ შემთხვევაში იმქვეყნიური სასუფევლის შე-

ძენა იგულისხმება, მაგრამ უნდა ვაღიაროთ, რომ ეს დაპირება მხოლოდ რწმენის დონეზე რჩება და ბადებს ეჭვს. მსგავსი შინაარსის სიბრძნე მოცემულია ქართულ ლიტერატურაში, ასევე – აღმოსავლურ რელიგიასა და ფილოსოფიაში. მაგ. შოთა რუსთაველი აღნიშნავს: „რასაცა გასცემ შენია, რასც არა, დაკარგულია!" ***[რუსთაველი, 1992: 24].*** როგორ შეიძლება შენი იყოს ის, რასაც სიკეთის სახით გასცემ თუ გააჩუქებ, ის ხომ სხვის საკუთრებაში გადადის?! დაოსიზმის ფუძემდებლი – ლაო-ძი კი ამ აფორიზმს შემდეგნაირად გამოთქვამს: „ყოვლადბრძენი არ იხვეჭს, ყოველივეს ხალხისთვის იქმს და ყოველივეს გასცემს. რაც მეტს გასცემს, მით მეტს მოიხვეჭს კვლავგასაცემად" ***[ლაო-ძი, 1982: 142].*** როგორ შეიძლება სათნოებისთვის მეტი გასცე და ამით უფრო მეტი შეიძინო?! აღინიშნა, რომ გაცემული სხვის საკუთრებაში გადადის; მისი გადაჭარბების შემთხვევაში კი გასაცემი საერთოდ ამოიწურება?

„წმინდა წყაროებში" მოცემულ ასეთ სიმბოლიზმს და წინააღმდეგობას მკითხველი „შეეგუება," ის ჩვეულებრივი ადამიანის შემოქმედება რომ იყოს, რადგან ამ შემთხვევაში დასაშვებია გაუგებრობა. სახარებაში მოცემული სიბრძნე კი ზეშთაგონებით მიღებული ცოდნაა. ამიტომ ისმის კითხვა: აღნიშნული პრობლემა ხომ არ ნიშნავს, რომ „წმინდა წყაროების" მცნებები, ანუ კოსმიური ზნეობრივი პრინციპების და მათი შედეგების შესახებ მოციქულთა მიერ გამოცხადებით მიღებული ცოდნის ყველა ძირითადი დებულება შეუძლებელია გამოითქვას მიზეზ-შედეგობრივად – მეცნიერულად და მარტივად გასაგები ენით?! მოაზროვნეთა გარკვეული ნაწილი ამ შესაძლებლობას გამორიცხავს შემდეგ ძირითად მიზეზთა გამო:

1. რელიგია და მეცნიერება ერთმანეთისგან მიჯნავენ თავიანთი მოღვაწეობის სფეროს. ისინი თვლიან, რომ რწმენას არ სჭირდება დასაბუთება. დასაბუთების შემთხვევაში კი ადგილი აღარ რჩება რწმენისთვის.

2. სამყარო არის მარადიული და უსასრულო, ადამიანის მატერიალურ ფორმაში არსებობა კი – არამარადიული და დასრულებადი. შესაბამისად, მიიჩნევენ, რომ მარადიული და უსასრულო სამყაროს კანონზომიერება არამარადიულსა თუ დასრულებადში ვერ „ჩაეტევა" – ყველა კოსმიური პრინციპი და კანონზომიერება სიტყვით (მატერიალური ბეჭდით და დამწერლობით) ვერ გამოითქმება. ყოველთვის იარსებებს მათი ისეთი ფორმა, რომელსაც მეცნიერული მეთოდოლოგიის შესაბამისად ვერ ავხსნით.

3. ითვლება, რომ ბიბლიური ზნეობრივი პრინციპები ღვთაებრივი წარმოშობისაა და ამიტომ მათი ადამიანურ ენაზე ახსნა – მეცნიერული შემეცნება შეუძლებელია. მაგ. იმანუილ კანტი ამ სა-

კითხს ანტინომიურს – ამოუხსნელს უწოდებდა და მას მეტაფიზიკის სფეროში ათავსებდა *[კანტი, 1965: 457]*.

აღნიშნული არგუმენტების საპირისპიროდ, მოაზროვნეთა გარკვეული ნაწილი ყოველთვის ცდილობდა არა მხოლოდ მარადიული ზნეობრივი პრინციპების, არამედ მათი შემოქმედის შემეცნებას და ღვთის არსებობის დასაბუთებას. მაგ. პლატონი, არისტოტელე, ანსელმ კენტერბერიელი, თომა აქვინელი, ვილჰელმ ჰეგელი და მრავალი სხვა. ეს მისწრაფებაც, რა თქმა უნდა, არ იყო უსაფუძვლო და ასახელებდნენ შემდეგ არგუმენტებს:

1. სამყარო არის არა მხოლოდ მარადიული და უსასრულო, არამედ ცვალებადი. მაგ. ჰერაკლიტე ამას ამტკიცებდა ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში *[წერეთელი, 1968: 69]*: იცვლება არა მხოლოდ გარემომცველი სამყარო, არამედ თვით ცოდნა ამ სამყაროს შესახებ და თავად ადამიანიც. ის, რაც გარკვეულ პერიოდში უცნობი იყო მისთვის, სხვა ეპოქაში გასაგები ხდება მეცნიერების წყალობით, რადგან ადამიანის ცოდნა სამყაროში არსებულ კანონზომიერებათა შესახებ თანდათან უფრო სრულყოფილი ხდება აღმოჩენების და მეცნიერული ცოდნის ზრდის შესაბამისად.

2. არა მხოლოდ ზნეობრივი პრინციპები, არამედ მთელი სამყარო წინააღმდეგობრივი და დიალექტიკურია. ეს ნიშნავს, რომ სამყარო – მასში არსებული მოვლენები და კანონზომიერებანი, ერთი მხრივ, არის შემეცნებადი, მაგრამ, მეორე მხრივ, – შეუმეცნებადი. თუ ადამიანი მოექცა შეუმეცნებადის სფეროში, ანუ ისეთ ეპოქაში არსებობს, როცა მეცნიერება მის ხელთ არსებული ცოდნის საფუძველზე ვერ ახერხებს პრობლემის გააზრებას – ვერ წვდება მოვლენის არსებით ნიშნებს და კანონზომიერებას, ან სხვა მიზეზთა გამო მას აწყობს მათი შეუმეცნებადობა – მაშინ ის, ძალაუნებურად, ცდილობს დაამტკიცოს მოვლენის შემეცნების შეუძლებლობა. მაგ. სოფისტები თუ სხვა სახის აგნოსტიციზმის ან სკეპტიციზმის წარმომადგენლები. მათგან განსხვავებით, ის, ვინც ახერხებს მოვლენის შემეცნებას, ან ინტუიციით გრძნობს ამის შესაძლებლობას და მიისწრაფვის მისი განხორციელებისკენ, აღწევს კიდევაც გარკვეულ შედეგებს. ეს ნათლად დასტურდება მეცნიერების ისტორიით. თუ ერთი მოაზროვნე ვერ მოახერხებს გამოკვლევას სრულყოფილად, შემდეგ სხვანი განაგრძობენ ძიებას წინამორბედთა მიერ დადგენილი ცოდნის საფუძველზე. საბოლოოდ, ადრე თუ გვიან, აღწევენ სასურველ შედეგს. მაგ. მატერიალური სამყაროს საწყის ელემენტს რომ ატომი წარმოადგენდა, ამის შესახებ თვალსაზრისი დემოკრიტემ ანტიკურ ეპოქაში გამოთქვა. შემდეგ ის თანდათან იხვეწებოდა ფილოსოფიური თუ საერთოდ მეცნიერული აზროვნების განვითარების შესაბამისად. თანამედროვე ეპოქაში კი ექსპერიმენტის საფუძველზე გაირკვა დემოკრიტეს თვალ-

საზრისის რეალობა. დადგინდა ისიც, რომ ატომი არის არა განუყოფელი, არამედ გაყოფადი. ის შესდგება ნეიტრონების და პროტონებისგან. პროტონს კი, რომელიც არის მატერიალური სამყაროს ყველაზე მცირე ელემენტი, უპირისპირდება ანტიპროტონი – არამატერიალური სამყაროს ელემენტი. მათი შეჯახება გამოიწვევს აფეთქებას ***[www.htt www.htt.Емилио Серге. Антипротон].***

3. მართალია, ეთიკური პრინციპები ითვლება ღვთაებრივი წარმოშობის მოვლენად, მაგრამ ისინი ადამიანის შინაგანი სულიერი თვისებების ერთობლიობაა და ვლინდება მის ქცევაში, ანუ მეცნიერების მიერ დაკვირვებად ემპირიულ სამყაროში. აქედან გამომდინარე, უნდა დავუშვათ, რომ მისი შემეცნება შესაძლებელია.

ასეთი პოზიტიური არგუმენტების შემდეგ, ბუნებრივია, შეიძლება დავუბრუნდეთ სტატიის დასაწყისში დასმულ კითხვას და ვცადოთ მისი ამოხსნა; მით უმეტეს – ისეთ პირობებში, როცა თანამედროვე ეპოქაში უკვე ცნობილია სიკეთის რაობა ***[ხალვაში, 2013: 328];*** ბედნიერების ***[ხალვაში, 2013: 177]*** და მათ შორის რელიგიური ***[ხალვაში, 2013: 274],*** იდეალისტური ***[ხალვაში, 2013: 298]*** თუ მისტიკური ბედნიერების კანონზომიერება [ხალვაში, 2013:293]. ამასთანავე დასაბუთებულია ღვთის არსებობა ***[ძიებანი, 2014: 171-218].*** მათ საფუძველზე, არგუმენტირებულად უნდა გავარკვიოთ: რამდენად იყო ადეკვატური, როცა დავუშვით, რომ მაცხოვრის სიტყვებში „ვისაც აქვს" იგულისხმება არა მატერიალურად მდიდარი, ან მხოლოდ სიბრძნის მფლობელი, არამედ სხვა რამ? შესაბამისად, უნდა დაკონკრეტდეს: რა იგულისხმება ამ სხვაში? კითხვაზე პასუხი გაიცემა, თუ დავადგენთ: რა შემთხვევაში ეძლევა ადამიანს ღვთაებრივი სიბრძნე? მისი გარკვევა კი არ არის რთული, რადგან ცნობილია: ღვთაებრივი სიბრძნე და ყველა სხვა კოსმიური სიწმინდე ადამიანს ეძლევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის განასახიერებს ღვთაებრივ სიკეთეს – არსებობს მარადიული ზნეობრივი პრინციპების შესაბამისად. ასეთ შემთხვევაში ისმის ახალი კითხვა: რა არის თავად სიკეთე?

სიკეთე არსებითად არის ადამიანის მფლობელობაში არსებული სიცოცხლის გარკვეული ნაწილის, ანუ ენერგიის გაცემა სხვის სასარგებლოდ ***[ხალვაში, 2013: 328].*** ეს ნიშნავს, რომ ზნეობრივი ქცევისთვის თუ საერთოდ სიკეთის განსახორციელებლად აუცილებელია ადამიანი იყოს არა მატერიალურად, არამედ ფსიქიკურად ძლიერი და საერთო ენერგეტულ პოტენციაში უხვად გააჩნდეს შესაბამისი სასიცოცხლო ძალა, რათა ის გასცეს სხვებისთვის. წინააღმდეგ შემთხვევაში ვერაფერს გასცემს – ვერ ჩაიდენს სიკეთეს და ვერ გახდება ღირსი იმისა, რომ სამაგიეროდ მასზე გადმოვიდეს ღვთაებრივი მადლი, ანუ მიეცეს კოსმიურ ენერგეტულ სუბსტანციაში კოდირებული ღვთაებრივი სიბრძნე. სწორედ ეს სა-

სიცოცხლო სუბსტანცია უზრუნველყოფს არა მხოლოდ სულიერ ამაღლებას – სიბრძნის ზრდას, ზნეობრივი სრულყოფილების და ზეშთაგონების მიღწევას, არამედ რელიგიური ექსტაზის თუ ბედნიერების განცდას ***[ხალვაში, 2013: 335].*** უზრუნველყოფს იმ შემთხვევაში, თუ ღვთაებრივ მადლად წოდებული ენერგიის საფუძველზე ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის ზრდამ გადააჭარბა მისდამი შეგუებულ ბედნიერების ზომას – ადაპტაციის ღონეს ***[ხალვაში, 2013: 354].*** მართალია, ჭეშმარიტად ზნეობრივი პიროვნება სიკეთეს პირადი ინტერესებისთვის არ სჩადის და სამაგიეროს არ ელის, მაგრამ კანონზომიერებას ვერ უარვყოფთ: მას მაინც ეძლევა ყველაზე მეტი.

გამოდის, სიტყვებში „ვისაც აქვს“ იგულისხმება არა მატერიალურად მდიდარი, ან მხოლოდ ღვთაებრივ საიდუმლოებათა მცოდნე, არამედ და არსებითად მაღალი საერთო ენერგეტული პოტენციის მქონე – სულიერად მდიდარი პიროვნება. სწორედ – სულიერად მდიდარი, რადგან მხოლოდ მას აქვს ამ სიუხვის წყალობით ყველაზე მეტი შესაძლებლობა სიკეთის ქმედების და ღვთაებრივ სიბრძნესთან ზიარების: როცა ის იმპულსურად შინაგანად იხსნება და გასცემს თავის სასიცოცხლო ენერგიას სხვის საკეთილდღეოდ, სამაგიეროდ ივსება არა მხოლოდ სხვისგან – სათნოების ობიექტიდან – საპასუხო მადლიერებით უკუგაცემული ენერგიით, არამედ კოსმიური ღვთაებრივი სასიცოცლო სუბსტანციით და განიცდის ბედნიერებას. უფრო ზუსტად, მას ეძლევა უფრო მეტი სიბრძნეც და ბედნიერებაც ***[ხალვაში, 2013: 308]*** ყველა სხვა მისტერიულ სიწმინდესთან ერთად. ამიტომ აღნიშნავს მაცხოვარი: „ვისაც აქვს, მას მიეცემა და ექნება უხვად... ვისაც არა აქვს, ისიც წაერთმევა, რაც აქვს.” ბოროტს რომ წაერთმევა ყველაფერი, ესეც კანონზომიერია, აღნიშნული დებულებებიდან გამომდინარე. კერძოდ, უზნეო შეიძლება დიდი რაოდენობით ფლობდეს მატერიალურ სიმდიდრეს, მაგრამ სულიერად ის ღარიბი ფსიქო-ენერგეტული პოტენციის მატარებელია ***[ხალვაში, 2013: 372].*** შესაბამისად, მას არც სიკეთის ქმედების, ანუ მისი სიცოცხლის გარკვეული ნაწილის, მის მფლობელობაში არსებული ქონების თუ ენერგიის უანგაროდ გაცემა შეუძლია სხვისთვის. სწორედ ამიტომ თვლის მაცხოვარი უზნეოს ისეთად, „ვისაც არა აქვს.” ე.ი. ბოროტი მატრიალური სიმდიდრის პირობებშიც კი მის ნაკლებობას განიცდის, რადგან სულიერად ღარიბია. შესაბამისად, მოკლებულია არა მხოლოდ სიკეთის ქმედების უნარს, არამედ უფრო მეტი ღვთაებრი ენერგიის მიღების შესაძლებლობას. აქედან გამომდინარე, სულიერი სიმწირის გამო სასიცოცხლო ენერგიის ვერგაცემა და ღვთაებრივი სიბრძნის მიღების, სულიერი ამაღლების თუ ყველაზე წმინდა ბედნიერების

განცდის შესაძლებლობის ვერგამოყენება კანონზომიერად იმის დაკარგვას უტოლდება, რაც გაქვს.

ახლა უკვე გასაგები ხდება, რომ სწორედ ამ კანონზომიერებიდან გამომდიანრე ამბობს მაცხოვარი: „ვინც ჩემი გულისათვის დაკარგავს სიცოცხლეს, ის მოიპოვებს მას.” აქ, ისევე როგორც შოთა რუსთაველის თუ ლაო-ძისეული გაცემის და უფრო მეტის შეძენაში სიცოცხლის უზრუნველმყოფელი ის ენერგეტული სუბსტანცია იგულისხმება, რასაც სათნოების სუბიექტი „გაასხვისებს” ზნეობრივი ქცევისას. ეს სასიცოცხლო ძალა სხვის საკუთრებაში გადადის, მაგრამ არ იკარგება, რადგან გაცემულის საპირისპიროდ შეიძინება სხვა, უფრო მაღალ ღირებულებაში ტრანსფორმირებული ენერგეტული სუბსტანცია ღვთაებრივი სიბრძნის, სულიერი ამაღლების თუ ბედნიერების განცდის სახით. ამ შესაძლებლობის „ხელიდან გაშვება,” კანონზომიერად, დაკარგვას ნიშნავს *[ხალვაში, 2013: 348]* მატერიალურ სამყაროშიც კი, რომ არ ვახსენოთ იმქვეყნიური სასუფეველი.

ამრიგად, სახარებისეულ გამონათქვამებში, მის მსგავს რუსთაველისეულ თუ ლაო-ძის აფორიზმში იგულისხმება: ადამინი სიკეთის სახით, მართალია, გასცემს თავის სასიცოცხლო ენერგიას სხვის სასარგებლოდ, მაგრამ არსებითად არაფერს კარგავს, პირიქით, შეიძენს უფრო ღირებულ სუბსტანციას. შეიძენს, რადგან გაცემულის სანაცვლოდ ადამიანი ივსება ღვთაებრივ სასიცოცხლო ენერგიაში კონცენტრირებული სიბრძნით, სიყვარულით და მშვენიერებით. ამ პროცესის შედეგად ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის ზრდამ თუ გადააჭარბა მისდამი შეგუებულ – ადაპტაციის დონეს, მაშინ მას მოჰყვება ბედნიერების განცდა. ამიტომ ასეთ შესაძლებლობაზე უარის თქმა და სიკეთის სახით ენერგიის არგაცემა, კანონზომიერად ნიშნავს ყველაზე ღირებული სასიცოცხლო ენერგიის დაკარგვას. ამასთანავე, ეს ნიშნავს, რომ სიკეთის გარეშე შეუძლებელია ადამიანს რაიმე ჭეშმარიტად ღირებული მიეცეს უხვად, მით უმეტეს – ღვთაებრივი საიდუმლეობანი თუ ღვთაებრივ მადლად წოდებული კოსმიური სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანცია.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, 1991: – ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, სტოკჰოლმი.

ლაო-ძი, 1982.: – ლაო ძი, დაო დე ძინი, „საბჭოთა საქართველო,” თბილისი.

რუსთაველი, 1992: – რუსთაველი შოთა, ვეფხისტყაოსანი, „განათლება,” თბილისი.

ფილოსოფიური ძიებანი XVIII, 2014: – „უნივერსალი," თბილისი.
წერეთელი, 1968: – წერეთელი სავლე, ანტიკური ფილოსოფია, თბილისი.
ხალვაში, 2013: _ ხალვაში მიხეილ, ბედნიერება მეცნიერული თვალსაზრისით, „რაე", თბილისი.
Кант, 1965: – Кант И., Сочинения в шести томах, т.4, часть 1, Мысль, М.
www.htt. Емилио Серге. Антипротон.

Mikheil Khalvashi
(Batumi, Georgia)

About Unexplained Expressions of „Holy Sources"

Summary

It is conceded, that it is imposable to explain the meaning of all main expressions scientifically given in „Holy Sources". The other Tries to explain causally the meanings of several expressions on the basis of definition of kindness and happiness, which are stated in present sentury. For example:„ Whoever has, to him it shall more be given"... means: The top-quality Divine energy, which provides wisdom, spiritual development and happiness, is given to moral person with high psycho-energy potency in return of that vital energy which he gives to others for kindnies.

ნიკო ჯავახიშვილი
(თბილისი, საქართველო)

უფლისწულ თეიმურაზის მიერ სასულიერო მოღვაწეობის დაწყების გარემოებისათვის (XVIII საუკუნის 30-იანი წლები)

მეფე ვახტანგ VI-ისა (1675-1737) და მისი ოჯახის წევრების რუსეთში გადასახლების (1724 წელი) შემდეგ, სამშობლოში დარჩა მისი ნახევარძმა – იესე ლევანის ძე (1681-1727), თავისი ოჯახით.

ქართლში დამყარებული ოსმალთა საოკუპაციო რეჟიმის პირობებში გამეფდა ზემოხსენებული იესე ბაგრატიონი, რომელიც გარდაცვალებამდე (1727 წელი) მეფობდა, როგორც სუმიტი მუსლიმი მუსტაფა-ფაშა. აქვე დავსძენთ, რომ იესე ქართლში მეფობდა ასევე თავისი უფროსი ძმის ვახტანგის სპარსეთში ყოფნის პერიოდშიც, კერძოდ, 1714-1716 წლებში, როგორც შიიტი მუსლიმი ალიყული-ხანი ***[ჯავახიშვილი, 2015: 667-668].***

იესე იყო მეფე ვახტანგ V-ის ძის ლევან ბატონიშვილის ვაჟი მეორე ქორწინებიდან. კერძოდ, მისი დედა იყო ქართლის წარჩინებული თავადის გიორგი ავალიშვილის ასული – თინათინი. იესეს ღვიძლი ძმები იყვნენ: სვიმონ და თეიმურაზ ბატონიშვილები. მათ გარდა თინათინ ავალიშვილმა აღზარდა თავისი გერებიც, მომავალი მეფენი: ქაიხოსრო I, ვახტანგ VI და მომავალი კათოლიკოს-პატრიარქი დომენტი ***[ბაგრატიონები, 2003, ნუსხა № 5].***

იესეს გარდაცვალების შემდეგ ქართლის სამეფო ტახტის დაუფლების მრავალრიცხოვან მსურველთა შორის იყო კახეთის მეფე თეიმურაზ II. ის იყო სიძე ვახტანგ VI-ისა, კერძოდ, მისი ასულის – თამარ ბატონიშვილის მეუღლე.

ამასთან დაკავშირებით მამია დუმბაძე მიუთითებდა: "თეიმურაზის "უფლებებს" ქართლის ტახტზე სუსტი საფუძველი ჰქონდა. მისი მეუღლე თამარი, მართალია, ვახტანგ VI-ის ასული იყო, მაგრამ ვახტანგს, ისევე როგორც მის ძმას იესეს, რომელიც ვახტანგის ირანში ყოფნის დროს მეფედ იყო, ვაჟიშვილი მემკვიდრეები ჰყავდა" ***[დუმბაძე, 1973: 608].***

სამეფო ლეგიტიმიზმის (მომდინარეობს ლათინურად სიტყვიდან ეგიტიმუს, რაც კანონიერს, მართლზომიერს ნიშნავს) საყოველთაოდ აღიარებული პრინციპებიდან გამომდინარე, ამა თუ იმ მონარქის ტახტის კანონიერი მემკვიდრეა იმავე მეფის უფროსი ძე. თუ ეს უკანასკნელი ცოცხალი აღარ არის, მაშინ მისი უფროსი ძე. თუ ცოცხალი არც ის არის, მაშინ მისი მომდევნო ძმა. იმ შემთხვევაში, თუ ტახტის მემკვიდრე ქმედუუნაროა, კერძოდ, იმყოფება ტყვეობაში ან სხვადასხვა მიზეზთა გამო, ვერ ახერხებს თავის სამშობლოში დაბრუნებას, მაშინ მის კუთვნილ ტახტზე შეიძლება

ავიდეს მისივე მომდევნო ძმა, ან ძმისწული, ან უკიდურეს შემთხვევაში უახლოესი ნათესავი მამრობითი ხაზით. როდესაც ცოცხალია მონარქის თუნდაც ერთი შთამომავალი მამაკაცი (მამრობითი ხაზით), მას ტახტზე მეტი უფლება გააჩნია, ვიდრე მდედრობითი ხაზის წარმომადგენელს.

სწორედ აღნიშნულ პრინციპს ეყრდნობოდა ქართული სამართალიც უძველესი დროიდან – XIX საუკუნის დასაწყისის ჩათვლით ***[ჯავახიშვილი, 2015: 670-671].***

ქართული სამართლის ყველაზე გვიანდელ, საკოდიფიკაციო ძეგლში – "სამართალი ბატონისშვილის დავითისა" ქართლ-კახეთის სამეფო ტახტის მემკვიდრე უფლისწული დავით ბაგრატიონი (1767-1819) აღნიშნავდა: "ვინათგან მეფის ძენი არიან პირველნი წევრნი სამეფოსანი და მათგან შედრგების ღირსებაი მეფობისა, ამისთვის ხამს, რათა იყვნენ იგინი პატივცემულ ყოველთა მიერ და აქვნდესთ, შემდგომად მეფისა პატივისცემა უპირველესი ყოველთა საზოგადოობათაგან...

უპირველესი პატივისცემა მათ შორის აქვნდეს უპირველესსა ძესა, ვინათგან არს იგი მემკვიდრე ტახტისა. ხოლო ესე მემკვიდრეობა ტახტისა უპირველესსა ძესა ადრიდგანვე არს შემოღებულ საქართველოსა შინა ამისთვის... მარადის უპირველესნი ძენი იქმნებოდიან მეფედ; და უკეთუ მოკვდეს იგი და დაუშთის ძე, ძე მისი იქმნებოდის, და არა ძმანი. ხოლო წეს-დებულება ესე არაოდეს შეცვლილ არს, ვიდრე დღევანდელ დღემდე. და უკეთუ პირველსა შვილსა არა დაუშთეს მემკვიდრე, შემდგომი იქმნების; და თუ მასცა არა დაურჩების შვილი, – შედგომი, და ესრეთ შორს იხილე. ხოლო ძეთანი ასულთანი გამორიცხულ არიან ამა ღირსებასაგან" ***[სამართალი ბატონისშვილის დავითისა, 1964: 218-219].***

ზემოხსენებულიდან გამომდინარე, მეფე ვახტანგ VI-ის გარდაცვალების (1737 წ.) შემდეგ, ქართლის სამეფო ტახტის კანონიერი მემკვიდრე იყო ჯერ ხსენებული მეფის უფროსი ძე – ბაქარი (1700-1750), ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ, ამ უკანასკნელის უფროსი ვაჟი – ალექსანდრე (1723-1791). ეს გათვალისწინებული იყო რეშთის ხელშეკრულებითაც ***[Пирцхалайшвили, 1970: 88].***

აქვე გავიხსენებთ, რომ 1732 წლის 21 იანვარს, ქ. რეშთში, სპარსეთსა და რუსეთს შორის დადებული ხელშეკრულების მერვე მუხლის თანახმად, შაჰინშაჰმა თაჰმასპ II (იგივე შაჰ-თამაზ II) სეფიანმა, რომელიც ქვეყნის ჩრდილოეთ ნაწილში 1722 წლიდან მეფობდა, ივალდებულა, რომ იმხანად ოსმალეთის მფლობელობაში მყოფ ქართლზე სპარსეთის ტრადიციული სუზერენული უფლებების აღდგენის შემდეგ, ამ სამეფოს ტახტი დაებრუნებინა მისი კანონიერი მფლობელებისათვის – ვახტანგ VI-ისა და მისი შთამომავლობისათვის ***[პაიჭაძე, 1981: 171].***

მიუხედავად ზემოთქმულისა, საქართველოში იმხანად არსებული რეალური ვითარებიდან გამომდინარე, პრიორიტეტი ენიჭებოდათ იესე მეფის შთამომავლებს, რომლებიც სამშობლოში იყვნენ (განსხვავებით ვახტანგ VI-ის შთამომავლებისაგან, რომლებიც რუსეთში იმყოფებოდნენ).

1736 წელს, როცა სპარსეთის სამეფო ტახტზე ნადირ-შაჰი ავიდა, ქართლის მეფე იესეს ვაჟთა შორის მეფობის ყველაზე ანგარიშგასაწევ პრეტენდენტად ითვლებოდა უფლისწული თეიმურაზი (1720-1788), მომავალში – კათოლიკოს-პატრიარქი ანტონ I, რომელიც იმხანად უკვე 16 წლის ჭაბუკი იყო. მისი ლეგიტიმური უფლებები განმტკიცებული იყო შემდეგი ფაქტორებით:

ა) იყო ბაგრატიონთა სამეფო დინასტიის ქართლის შტოს წარმომადგენელი პირდაპირი ხაზით (ანუ მამის მხრიდან);

ბ) გახლდათ ძე იმ გვირგვინოსნისა, რომელიც თავისი შტოს წარმომადგენელთაგან უკანასკნელი განაგებდა ქართლის სამეფოს. იმავდროულად, იგი გარდაიცვალა სამეფო ტახტის დაუკარგავად;

გ) დედის – ქართლის დედოფალ ელენე-ბეგუმის მხრიდან იყო შვილიშვილი მეფე ერეკლე I-ისა, იგივე ნაზარალი-ხანისა, რომელიც ქართლში თხუთმეტ წელიწადს (1688-1703 წლები) მეფობდა.

ზემოთქმულის გარდა, უფლისწულ თეიმურაზის პოზიციას აძლიერებდა კიდევ ერთი ფაქტორი. ის დანიშნული იყო თავად გივი ანდუყაფარის ძე ამილახვრის (1689-1754) ასულზე. ვინაიდან გივი ამილახვარი ქართლის ფეოდალთა შორის განსაკუთრებული გავლენითა და ავტორიტეტით გამოირჩეოდა, მის ასულზე ქორწინებას თეიმურაზისათვის ქართლის მეფის გვირგვინი უნდა მოეტანა, მაგრამ, ეს გეგმა მოულოდნელად ჩაიშალა.

1736 წელს ნადირ-შაჰთან მიწვეულ სტუმართა შორის იყვნენ კახეთის მეფე თეიმურაზ II და მისი მეუღლე, დედოფალი თამარი (ვახტანგ VI-ის ასული). აქვე დავსძენთ, რომ თამარი იყო ბიძაშვილი თეიმურაზ იესეს ძისა.

კახეთის მეფე-დედოფალს, რომელთაც ქართლის დაპატრონების განზრახვა ჰქონდათ, ძალიან აშფოთებდათ თეიმურაზ იესეს ძე ბაგრატიონის მოსალოდნელი დანათესავება გივი ამილახვართან. ამის ჩასაშლელად, მათ ნადირ-შაჰს მოახსენეს: "ამილახვარს მეტად ლამაზი ქალი ჰყავს, ღირსი შაჰის ცოლობისა და გამოითხოვეო". ამის შემდეგ, ნადირ-შაჰმა დაუყოვნებლივ მოსთხოვა ამილახვარს, რომ ასული მიეთხოვებინა *[გაჩეჩილაძე, 2004: 508-510]*.

აღნიშნულის თაობაზე გერონტი ქიქოძე მოგვითხრობს, რომ ნადირ-შაჰი ამილახვარს „უპატიოდ მოეპყრა, დაიჭირა და აიძულა მისთვის თავისი ასული მიეთხოვებინა. გივი ამილახვრის ქა-

ლი ვახტანგ VI-ის ძმისწულ თეიმურაზზე იყო დანიშნული. როგორც ერთი იმდროინდელი, ცოტა არ იყოს, ბუნდოვანი ცნობიდან ჩანს, ახალგაზრდა დანიშნულნი ნარდს თამაშობდნენ სოფელ ჭალაში, ამილახვრების სასახლეში, როცა მათთან ნადირის მიერ გაგზავნილი ჩაფრები მივიდნენ და ახალგაზრდა ქალი ჰარამხანაში წაიყვანეს. ადვილი წარმოსადგენია, რა შემზარავ შთაბეჭდილებას მოახდენდა ეს ძალმომრეობა შეყვარებულ ქალ-ვაჟზე“ ***[ქიქოძე, 1983: 31]***.

მომხდარმა ამბავმა მორალურად გატეხა ჭაბუკი უფლისწული, რომელიც გადასახლდა იმერეთში და ქუთათელი მიტროპოლიტის რჩევით, ანტონის სახელით ბერად შედგა.

იმხანად რუსეთში მყოფი დედოფალი ელენე-ბეგუმი შეაშფოთა თავისი ძის მოულოდნელმა გადაწყვეტილებამ და ბერად აღკვეცილს შემდეგი შინაარსის წერილი მისწერა:

„რად, შვილო ჩემო, მახვილი ეც გულსა ჩემსა, მწუხარესა უცხოებითა?...

ძმა შენ არა გყავს და რად დაჰკარგე სამეფო და იმედი მეფობისა, რომელსაცა გამოიხსნის ღმერთი რუსთა ძალითა, რომელნიც მეცადინეობენ შეწევნასა განსადევნელად თურქთა“ ***[გაჩეჩილაძე, 2004: 511-512]***.

ზემოთ მოყვანილი წერილიდან ჩანს, რომ მისი დაწერისას უფლისწულ თეიმურაზის ღვიძლი ძმები უკვე გარდაცვლილნი იყვნენ.

ჩრდილოეთში გადახვეწილი ქვრივი დედოფლის უკმაყოფილება თავისი ვაჟის ბერად შედგომის გამო იმით აიხსნება, რომ ფაქტობრივად ეს ნიშნავდა თეიმურაზ იესეს ძის მიერ ხელის აღებას ქართლის სამეფო ტახტზე და მის დათმობას ბიძის, ბაგრატიონთა კახეთის შტოს წარმომადგენლის – მეფე თეიმურაზ II-ისა და მისი შთამომავლობისათვის.

დედოფლის წერილიდან ირკვევა, რომ მას ერჩია ქართლის სამეფო ტახტი დაეკავებინა მისივე ვაჟს და არა გვირგვინოსან ძმას, რომელიც კახეთში მეფობდა.

1740 წელს ანტონი ხელდასხმულ იქნა ქუთათელ მიტროპოლიტად, ხოლო 1743 წლიდან იგი მოღვაწეობას შეუდგა დავით გარეჯის უდაბნოში. მომდევნო წელს, თეიმურაზ II-ისა და თამარ დედოფლის ჩარევით, ანტონი კათოლიკოს-პატრიარქი გახდა.

საკვირველია, რომ თამარ დედოფალს ამით „სურდა ანტონის მიმართ ჩადენილი დანაშაულის ოდნავ შერბილება მაინც... ანტონ კათალიკოსი, თავის მხრივ, ცდილობს ქართლის მეფის ავტორიტეტის ამაღლებას. 1745 წლის 1 ოქტომბერს, სვეტიცხოვლის დიდ ტაძარში თეიმურაზ II-ს ქართული საეკლესიო წესით მეფედ აკურთხებს“ ***[გაჩეჩილაძე, 2004: 512-513]***.

არსებული წესის მიხედვით, კათოლიკოს-პატრიარქის თანამდებობის დაკავება, მხოლოდ 30 წლის მამაკაცს შეეძლო. მართალია, იმხანად ანტონი მხოლოდ 24 წლისა იყო [ავალიანი, 1987: 15], მაგრამ მეფე-დედოფლის სურვილის შესაბამისად, აღნიშნული წესი დაარღვიეს.

აქვე დავსძენთ, რომ მოგვიანებით, მეფე თეიმურაზ II იძულებული გახდა, თავისი ასული ქეთევანი (ღვიძლი და მეფე ერეკლე II-ისა) მიეთხოვებინა ნადირ-შაჰის ძმისწულის – ალი-ყული-მირზასათვის, რომელიც შემდეგ შაჰინშაჰი გახდა და ადილ-შაჰის სახელით 1747-1748 წლებში მეფობდა ***[ჯავახიშვილი, 2011: 79-81].***

ასე რომ, საკუთარი პოზიციების გასამტკიცებლად, თეიმურაზ II-მ ფრიად მოხერხებულად ჩამოიცილა გზიდან საშიშ კონკურენტად ქცეული თავისივე დისწული – თეიმურაზ იესეს ძე, რომელიც ბერად აღიკვეცა.

ვფიქრობთ, ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს იმის გახსენებაც, თუ როგორ განვითარდა პროცესები თეიმურაზ იესეს ძის კათოლიკოს-პატრიარქად დადგენის შემდეგ.

რუსეთის სენატის დასკვნით, საეჭვო ჩანდა, რომ ანტონს მუდმივად მონასტერში ეცხოვრა. ისინი არ გამორიცხავდნენ, რომ ანტონს გაეხადა ბერის სამოსელი და კვლავ საერო ცხოვრებას დაბრუნებოდა ***[ქავთარია, 1977: 15].***

ქართლის მეფე თეიმურაზ II-ც ეჭვობდა, რომ კათოლიკოს-პატრიარქად აღზევებული მისი დისწული მაინც ვერ შეელია მეფობაზე ოცნებას, რის გამოც მისი სამშობლოდან გაძევების მიზეზს ეძებდა.

1755 წლის 16 დეკემბერს გამართულ საეკლესიო კრებაზე ანტონ I-ს კათოლიციზმში დასდეს ბრალი და მის მიერ დაკავებული მაღალი თანამდებობიდან გადააყენეს. თეიმურაზ II-მ და ერეკლე II-მ დაამტკიცეს საეკლესიო კრების განჩინებაში დადებული აღთქმა, რომ ანტონ I-ს არასდროს აღარ აღადგენდნენ ძველ უფლებებში ***[ავალიანი, 1987: 12-17; 33].***

განჩინებაში ვკითხულობთ: "ჩვენ, ცხებულმან მეფემან საქართველოსამან თეიმურაზ და ძემან ჩვენმან, მეფემან კახეთისამან ირაკლიმ ესე აღთქმა და პირი დავამტკიცეთ და უცვალებლად დავდევით კრებასა შინა, ვპოეთ ანტონი კათალიკოზი რომაელთა სარწმუნოებათა აღმსარებლად და და ჩვენთა სარწმუნოებათა შეურაცხ მქნელად, ამას ზედა შევიკრიბენით საბრძანებელთა შინა ჩვენთა ქართლისა და კახეთისა მიტროპოლიტნი და ეპისკოპოსნი, არქიმანდრიტნი და წინამძღვარნი, აგრე ორთავე სამეფოთა მთავარნი და დარბაზის ერნი. მიუვლინეთ მოციქულნი. ვკითხეთ და ვამხილეთ მისი ბოროტი ცთომილება. ხოლო მან საანჯმნოდა აღიარა ჩვენისა სარწმუნოებისაგან მიდრეკა და ლათინთა სარწმუნოე-

ბისა აღსარება დაამტკიცა. ესე აწ შეკრებულმან წმინდამან კრებამან უგულებელ ჰყო და ანტონი კათალიკოზი სამოციქულოსა საყდრისა და კათოლიკე ეკკლესიისაგან ჯეროვნად აღვხვრათ და კათოლიკოზობისაგან განვაყენეთ.

აწ ესე პირი დავამტკიცეთ, უკეთუ სამეოხოთა სიტყვითა რომელმანმე ჩვენ მეფე თეიმურაზ, ანუ ძემან ჩვენმან მეფე ირაკლიმ და ყოველთა საქართველოთაგან ანუ მთავარმა ქენებითა ანუ რომლითამე მიზეზითა ესე აღთქმული შევცვალოთ და კუალად წმიდისა და ერთარსისა სამებისასა და ყოველთა მგმობართა თანა დაიწესების ცხოვრება ჩვენი და წმიდათა დიდთა მსოფლიოთა კრებათაგან ხვებულად შეჩვენებითამც აღვიხოცებით" ***[ქავთარია, 1977: 17-18].***

აქვე უნდა ითქვას, რომ ფიცის ქვეშ დადებული ეს პირობა ერეკლე II-მ თავისი მამის გარდაცვალებისთანავე (1762 წლის იანვარი) დაარღვია. მისი მოწვევით, 1763 წლის 20 მარტს ანტონი საქართველოში დაბრუნდა და კათოლიკოს-პატრიარქის უფლებებშიც აღდგა ***[ავალიანი, 1987: 33-35; 75-76].***

ამრიგად, XVIII საუკუნის 30-იანი წლების შუა ხანებში მომხდარმა კონკრეტულმა მოვლენამ განაპირობა ის ფაქტი, რომ ქართლის სამეფო ტახტის პრეტენდენტი უფლისწული თეიმურაზ იესეს ბაგრატიონი (1720-1788) სასულიერო ცხოვრების გზას დაადგა. კერძოდ, ის გახდა ჯერ ბერი, ხოლო შემდეგ – აღმოსავლეთ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი და ცნობილია სახელით – ანტონ I.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ავალიანი, 1987: – ავალიანი ს., ანტონ პირველი (ბაგრატიონი), თბილისი.

ბაგრატიონები, 2003, ნუსხა № 5: – ბაგრატიონები (სამეცნიერო და კულტურული მემკვიდრეობა), ავტორთა კოლექტივის სამეცნიერო სტატიების კრებული გენეალოგიური ნუსხებითურთ, თბილისი.

გაჩეჩილაძე, 2004: – გაჩეჩილაძე კ., ერთი ფურცელი სასულიერო ფეოდალიზმის ისტორიიდან, წელიწდეული "ქართული დიპლომატია", თბილისი.

დუმბაძე, 1973: – დუმბაძე მ., ქართლ-კახეთის განთავისუფლება ირანის ბატონობისაგან, "საქართველოს ისტორიის ნარკვევები", IV, თბილისი.

პაიჭაძე, 1981: – პაიჭაძე გ., ვახტანგ მეექვსე, თბილისი.

სამართალი ბატონისშვილის დავითისა, 1964: – სამართალი ბატონისშვილის დავითისა, ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო დავით ფურცელაძემ, თბილისი.

ქავთარია, 1977: – ქავთარია მ., XVIII საუკუნის ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიიდან, თბილისი.

ქიქოძე, 1983: – ქიქოძე გ., ერეკლე მეორე, თბილისი.

ჯავახიშვილი, 2011: – ჯავახიშვილი ნ., აფშართა დინასტიის წამომადგენლებზე ქართველთა ქორწინებების ისტორიიდან, "საისტორიო კრებული", I, თბილისი.

ჯავახიშვილი, 2015: – ჯავახიშვილი ნ., ბაგრატიონთა შიდადინასტიური ბრძოლისა და საქართველოში საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოძრაობის ისტორიიდან (XVIII საუკუნე), თინათინ წერეთლის სახელმწიფოსა და სამართლის ინსტიტუტის მიერ გამოცემული სამეცნიერო შრომათა კრებული: „სამართლისა და პოლიტიკური აზროვნების ისტორიის ნარკვევები", III, კრებული ეძღვნება პროფესორ ივანე სურგულაძის ნათელ ხსოვნას, თბილისი.

Пирцхалайшвили, 1970: – Пирцхалайшвили А., Царевич Паата (сын царя Вахтанга VI-го), „Вопросы истории Грузии феодальной эпохи", II, Тбилиси.

Niko Javakhishvili
(Tbilisi, Georgia)

For The beginning of The Ecclesiastical Activity by The Prince Teimuraz Bagrationi
(30th of the XVIII century)

Summary

In 1736, when Nadir-Shah went on Persian throne, among the sons of the Kartli (Kartalinia) King Iese (rained in 1714-1716 and in 1724-1727) Teimuraz Bagrationi (1720-1788) was the most real aspirant to become a king.

The article tells the story over the event, which caused the prince Teimuraz Bagrationi to become a monk and later – the East Georgia Catholicos-Patriarch Anton I.

კრებულის ავტორები
AUTHORS OF THE ARTICLES

აბაშიძე რომანი (ბათუმი, საქართველო)
განათლების დოქტორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი
Abashidze Romani (Batumi, Georgia)
PhD in Pedagogy, Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

აგანიანი თორგომი (ერევანი, სომხეთი)
სომხეთის რესპუბლიკის ეროვნული მეცნიერებათა აკადემიის არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომელი
Аганян Торгом (Ереван, Армения)
Научный сотрудник Института археологии и этнографии Национальной Академии наук Республики Армения
Aganian Torgom (Yerevan, Armenia)
Researcher at the Institute of Archeology and Ethnography in National Academy of Sciences of Armenia

აზმაიფარაშვილი მაია (გორი, საქართველო)
ეკოლოგიის დოქტორი, გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, საქართველოს საინჟინრო აკადემიის წევრ-კორესპოდენტი (ეკოლოგიის დეპარტამენტი)
Azmaiparashvili Maia (Gori, Georgia)
PhD in Ecology, Associate Professor of Gori State Teaching University, Correspondent Member of Georgian Engineering Academy (Ecology Department)

ბაგრატიონი ირმა (ბათუმი, საქართველო)
ფილოსოფიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი
Bagrationi Irma (Batumi, Georgia)
PhD in Philosophy, Assistant Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

ბალაძე მალხაზი (ბათუმი, საქართველო)
საქართველოს საპატრიარქოს წმინდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი.
Baladze Malxazi (Batumi, Georgia)
Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

ბახია-ოქრუაშვილი სალომე (თბილისი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი
Bakhia-Okruashvili Salome (Tbilisi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Principal Researcher, Department of Ethnology of the Caucasus, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology**,** Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

გაბუნია გურამ (ქუთაისი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიისა და არქეოლოგიის დეპარტამენტის ემერიტუსი პროფესორი; ქუთაისისა და მისი რეგიონის, ისტორიისა და კულტურის შემსწავლელი სამეცნიერო კვლევითი მიმართულების მთავარი მეცნიერ-კონსულტანტი
Gabunia Guram (Kutaisi, Georgia)
Doctor of Historical Science, Professor Emeritus of the Department of History of Georgia of the Faculty of Social Sciences of the Akaki Tsereteli State University, Chief Scientific Adviser of the Science Center of History and Culture of Kutaisi and its Regions; Kutaisi – the Oldest Georgian Cultural Mecca

გაბუნია ლია (ქუთაისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, აკაკი წერეთლის სახაელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიისა და არქეოლოგიის დეპარტამენტის ასოცირებული პროფესორი; ქუთაისისა და მისი რეგიონის, ისტორიისა და კულტურის შემსწავლელი სამეცნიერო კვლევითი მიმართულების კოორდინატორი; ქუთაისის ნიკო ბერძენიშვილის სახელმწიფო მუზეუმის ახალი ისტორიისა და განათლების განყოფილების კოორდინატორი
Gabunia Lia (Kutaisi, Georgia)
PhD in History, Associate Professor of the Department of History of Georgia of the Faculty of Social Sciences of the Akaki Tsereteli State University; Principal Researcher of the Science Center of History and Culture of Kutaisi and its Regions, Field Coordinator; Kutaisi State Historical Museum, Coordinator

გიგუაშვილი გიული (გორი, საქართველო)
ეკონომიკის დოქტორი, გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი

Giguashvili Giuli (Gori, Georgia)
PhD in Economics, Professor of Gori State Teaching University

გოგიტიძე სიმონი (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი
Gogitidze Simoni (Batumi, Georgia)
Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher, Department of History and Archaeology, Niko Berdzenishvili Institute of Batumi Shota Rustaveli State University

გოგოლაძე თამარი (გორი, საქართველო)
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი
Gogoladze Tamari (Gori, Georgia)
Doctor of Philological Sciences, Professor, Gori State Teaching University

გუგუნავა ნანი (ბათუმი, საქართველო)
პედაგოგიკის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორისა და დიალექტოლოგიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი
Gugunava Nani (Batumi, Georgia)
Doctor of Pedagogical Sciences, Principal Researcher, Department of Folklore and Dialectology, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

გულორდავა ლია (ქუთაისი, საქართველო)
ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის მიმართულების დოქტორანტი
Gulordava Lia (Kutaisi, Georgia)
Doctoral Student at Faculty of Humanities of Special of Georgian History Kutaisi Akaki Tsereteli State University

დიასამიძე ბიჭიკო (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ემერიტუსი პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების უფროსი

Diasamidze Bichiko (Batumi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Professor Emeritus, Head of Department of History and Archaeology at Niko Berdzenishvili Institute of Batumi Shota Rustaveli State University

დონჩევი კამენი (სოფია, ბულგარეთი)
ისტორიის დოქტორი, მთავარი ასისტენტი, ბულგარეთის მეცნიერებათა აკადემიის ეთნოლოგიისა და ფოლკლორისტიკის ინსტიტუტი ეთნოგრაფიული მუზეუმით
Дончев Камен (София, Болгария)
Доктор истории, главный ассистент Института этнологии и фольклористики
с Этнографическим музеем Болгарской академии наук
Dontchev Kamen (Sofia, Bulgaria)
PhD in History, Senior Assistant Professor at the Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum at the Bulgarian Academy of Sciences

ებრალიძე ტარიელი (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი
Ebralidze Tarieli (Batumi, Georgia)
PhD in History, Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

ვაჭრიძე გოდერძი (ქუთაისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ასოცირებული პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Vachridze Goderdzi (Kutaisi, Georgia)
PhD in History, Associate Professor, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

თავბერიძე თეა (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი
Tavberidze Tea (Batumi, Georgia)
PhD in Philology, Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

კალანდაძე ნათია (ჩოხატაური, საქართველო)
ჩოხატაურის მუნიციპალიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სახელობის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის დირექტორი.
Kalandadze Natia (Chokhatauri, Georgia)

Director of Niko Berdzenishvili Museum of Study of local lore of Chokhatauri Municipality

კარალიძე ჯემალი (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ასოცირებული პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი
Karalidze Jemali (Batumi, Georgia)
PhD in History, Associate Professor, Head of the Departament of History, Archaelogy and Ethnology of Batumi Shota Rustaveli State University

კახიძე ნოდარ (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეთნოლოგიისა და სოციოლოგიური კვლევის განყოფილების უფროსი
Kakhidze Nodar (Batumi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Head of the Department of Ethnology and Sociological Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

კახიძე ფატიმა (თბილისი, საქართველო)
საქართველოს სახელმწიფო ტექნიკური უნივერსიტეტის ბიზნეს-ინჟინერინგის ფაკულტეტის დოქტორანტი
Kakhidze Fatima (Tbilisi, Georgia)
Doctoral Student at the department of Business Engineering, Tbilisi State Technical University

კეკელია იგორი (მარტვილი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი
Kekelia Igor (Martvili, Georgia)
PhD in History

ქებულაძე კახაბერი (ქუთაისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ასოცირებული პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Kebuladze Kakhaber (Kutaisi,Georgia)
PhD in History, Associate Professor, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

კეჟერაძე მადონა (თბილისი, საქართველო)
საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის, ქართული ლიტერატურის ისტორიის სპეციალობის დოქტორანტი

Kezheradze Madona (Tbilisi, Georgia)
Doctoral candidate of the history of Georgian literature at Georgian Patriarchate at St. Andrew the First-Called Georgian University

კობერიძე მარიამი (გორი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, პროფესორი, გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი
Koberidze Mariam (Gori, Georgia)
PhD in Philology, Professor, Gori State Teaching University

კუპრაშვილი სულხანი (ქუთაისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორია-არქეოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი
kuprashvili Sulkhani (Kutaisi, Georgia)
PhD in History, Professor, Head of the Departament of History and Archaelogy at Kutaisi Akaki Tsereteli State University

ლაზბა ნატალია (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენ-პროფესორი
Lazba Natalia (Batumi, Georgia)
PhD in History, Assistant Professor of Batumi Shota Rustaveli State University

ლორთქიფანიძე გურამ (თბილისი, საქართველო)
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ემერიტუსი პროფესორი, ისრაელის ცენტრის ხელმძღვანელი, მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი
Lortkipanidze Gurami (Tbilisi, Georgia)
Professor Emeritus of the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Head of the Israel Center, Correspondent Member of the National Academy of Sciences

მამულაძე სულხან (ბათუმი, საქართველო)
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მაგისტრანტი
Mamuladze Sulkhan (Batumi, Georgia)
Graduate student, Batumi Shota Rustaveli State University

მახარაძე მიხეილი (ბათუმი, საქართველო)
ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Makharadze Mikheili (Batumi, Georgia)
Doctor of philosophical science, Batumi Shota Rustaveli State University

მახაჭაძე შორენა (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Mackachadze Shorena (Batumi, Georgia)
PhD in Philology, Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

მგელაძე ნუგზარი (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Mgeladze Nugzari (Batumi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

მეგრელიშვილი მერაბი (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Megrelishvili Merabi (Batumi, Georgia)
PhD in History, Batumi Shota Rustaveli State University

მეძველია ქრისტინე (ქუთაისი, საქართველო)
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, საქართველოს ეროვნული არქივი. ქუთაისის ცენტრალური არქივის ეროვნული საარქივო ფონდის დოკუმენტების დაცვის აღრიცხვისა და სამეცნიერო საცნობარო განყოფილების უფროსი სპეციალისტი
Medzvelia Kristine (Kutaisi, Georgia)
Doctor of Philological Sciences, National Archives of Georgia, Central Archive of Kutaisi, National Archives Funds Defence, Science and Enquiry Department, Chief Specialist

მიქელაძე ნაილე (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორის, დიალექტოლოგიის და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი; საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი
Mikeladze Naile (Batumi, Georgia)
PhD in Philology, Senior Researcher of Department of Folklore, Dialectology and Emigrant Literature Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University; Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

მიქელაძე ჯემალი (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, მხატვარ-არქიტექტორი, სპეციალისტი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტი
Mikeladze Jemali (Batumi, Georgia)
PhD in History, Artist-architect, Specialist, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

ნარაკიძე ციალა (ბათუმი, საქართველო)
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორის, დიალექტოლოგიის და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი
Narakidze Tsiala (Batumi, Georgia)
Researcher of Department of Folklore, Dialectology and Emigrant Literature Research, Niko Berdzenishvili Institute of Batumi Shota Rustaveli State University

ნიკოლეიშვილი ავთანდილი (ქუთაისი, საქართველო)
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი
Nikoleishvili Avtandili (Kutaisi, Georgia)
Doctor of Philological Sciences, Professor, Head of Department of Georgian Philology, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

ნიკოლეიშვილი ოთარი (ქუთაისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ასოცირებული პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Nikoleishvili Otari (Kutaisi, Georgia)
PhD in History, Associate Professor, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

ოქროპირიძე უჩა (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი; საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი
Okropiridze Ucha (Batumi, Georgia)
PhD in History, Principal Researcher of Department of History and Archaeology, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State

University; Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

რიჟვაძე მედეა (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი
Rizhvadze Medea (Batumi, Georgia)
PhD in Philology, Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

რობაქიძე მადონა (ქუთაისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი
Robakidze Madona (Kutaisi, Georgia)
PhD in Histori, Associate Profesor, Kutaisi Akaki Tsereteli State Universiti

საითიძე გელა (თბილისი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ახალი და უახლესი ისტორიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი
Saitidze Gela (Tbilisi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Professor, Principal Researcher of Department of Modern and Contemporary History, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

სარალიძე ლელა (თბილისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ახალი და უახლესი ისტორიის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი
Saralidze Lela (Tbilisi, Georgia)
PhD in History, Senior Researcher of Department of Modern and Contemporary History, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

სულავა ნანა (თბილისი, საქართველო)
საქართველოს საპატრიარქოს წმ. ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის დოქტორანტი
Sulava Nana (Tbilisi, Georgia)

The Georgian Patriarchate's, Saint Andria firsts's named Georgian University's faculty of humanitarian Sciences doctoral student

სურმანიძე ნარგიზი (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ბათუმის არქეოლოგიური მუზეუმის მეცნიერი თანამშრომელი
Surmanidze Nargizi (Batumi, Georgia)
PhD in History, Researcher of the Batumi Archaeological Museum

სურმანიძე რამაზი (ბათუმი, საქართველო)
მედიცინის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ბათუმის სამედიცინო-ეკოლოგიური ინსტიტუტის რექტორი;
Surmanidze Ramazi (Batumi, Georgia)
Doctor of Medical Sciences, Professor, Rector, Batumi Medical-Ecological Institute

ტუნაძე თემური (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტი
Tunadze Temuri (Batumi, Georgia)
PhD in History, Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

ტყეშელაშვილი ზვიადი (თბილისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმინდა თამარ მეფის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი
Tkeshelashvili Zviadi (Tbilisi, Georgia)
PhD in History, Proffesor of The Queens's Tamar University of Georgian Patriarchate

ფაღავა მამია (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველილოგიის ცენტრის ხელმძღვანელი
Paghava Mamia (Batumi, Georgia)
Doctor of Philological Sciences, Professor, Head of the Center of Kartvelology, Batumi Shota Rustaveli State University

ფუტკარაძე ელზა (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორის, დიალექტოლოგიის და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი; საქართველოს

საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი
Phutkaradze Elza (Batumi, Georgia)
PhD in Philology, Principal Researcher, Department of Folklore, Dialectology and Emigrant Literature Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University; Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

ფუტკარაძე ნანი (ბათუმი, საქართველო)
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის დოქტორანტი
Phutkaradze Nani (Batumi, Georgia)
Doctoral Student at Faculty of Humanities, Batumi Shota Rustaveli State University

ფუტკარაძე შუშანა (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ემერიტუსი პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორის, დიალექტოლოგიის და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის განყოფილების უფროსი
Phutkaradze Shushana (Batumi, Georgia)
Doctor of Philological Sciences, Emeritus Professor, Head of Department of Folklore, Dialectology and Emigrant Literature Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

ქავთარაძე ეთერი (თბილისი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი
Kavtaradze Eteri (Tbilisi, Georgia)
PhD in Philology, Principal Researcher of Georgian National Centre of Manuscripts

ქამადაძე კახაბერი (ბათუმი, საქართველო)
გონიო-აფსაროსის მუზეუმ-ნაკრძალის მეცნიერი თანამშრომელი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის დოქტორანტი
Kamadadze Kakhaberi (Batumi, Georgia)
Researcher of the Gonio-Apsarus Museum-Reserve; Doctoral Student at the Faculty of Humanities, Batumi Shota Rustaveli State University

ქარცივაძე მაია (ხარკოვი, უკრაინა)
ხარკოვის სამედიცინის აკადემიის (XMAPO) კლინიკური ორდინატურის რეზიდენტი დერმატოლოგიის სპეციალობით

Kartsivadze Maya (Kharkov, Ukraina)
Clinic residency resident in specializing of dermatology at Kharkov Medical Academy

ქიქავა ნატო (ბათუმი, საქართველო)
აჭარის არ მთავრობის საქვეუწყებო დაწესებულება საარქივო სამმართველოს საზღვარგარეთთან, საზოგადოებასთან, მასმედიასთან ურთიერთობისა და დოკუმენტების გამოყენებისა და პუბლიკაციის განყოფილების მთავარი სპეციალისტი
Kikava Nato (Batumi, Georgia)
Sub-department of Ajara AR government – Archives Administration. Main specialist of foreign, public, media relations and publication and documents utilization department

ფუტკარაძე თამაზი (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; აჭარის არ მთავრობის საქვეუწყებო დაწესებულება საარქივო სამმართველოს საზღვარგარეთთან, საზოგადოებასთან, მასმედიასთან ურთიერთობისა და დოკუმენტების გამოყენებისა და პუბლიკაციის განყოფილების უფროსი
Putkaradze Tamazi (Batumi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Department of History, Archeology and Ethnology, Batumi Shota Rustaveli State University, Adjara Sub-department of Ajara AR Government – Archives Administration, Head of foreign, public, media relations and publication and documents utilization department

შალიკავა მარინა (თბილისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი
Shalikava Marina (Tbilisi, Georgia)
PhD in History

შიოშვილი თინა (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
Shioshvili Tina (Batumi, Georgia)
Doctor of Philological Sciences, Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

ჩელებაძე ნაილა (ბათუმი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეთნოლოგიისა და სოციოლოგიური კვლევის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი; საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი
Chelebadze Naila (Batumi, Georgia)
PhD in History, Senior Researcher of Department of Ethnology and Sociological Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University; Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

ჩოხარაძე მალხაზი (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის დოქტორი, პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Chokharadze Malkhazi (Batumi, Georgia)
PhD in Philology, Professor at Batumi Shota Rustaveli State University

წიტაიშვილი დავითი (ქუთაისი, საქართველო)
ისტორიის დოქტორი, ასისტენტ-პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Tsitaishvili Daviti (Kutaisi, Georgia)
PhD in History, Assistant-Professor, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

ჭუმბურიძე დოდო (თბილისი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ახალი და უახლესი ისტორიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი
Chumburidze Dodo (Tbilisi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Principal Researcher, Department of Modern and Contemporary History, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

ხალვაში ლევანი (ბათუმი, საქართველო)
ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი, ასისტენტ-პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Khalvashi Levani (Batumi, Georgia)
Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

ხალვაში მიხეილი (ბათუმი, საქართველო)
ფილოსოფიის დოქტორი
Chalvashi Micheili (Batumi, Georgia)
PhD in Philosophy

ჯავახიშვილი ნიკო (თბილისი, საქართველო)
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, თსუ-ის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ახალი და უახლესი ისტორიის განყოფილების მთავარი მეცნიერ-თანამშრომელი
Javakhishvili Niko (Tbilisi, Georgia)
Doctor of Historical Sciences, Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Chief scientist-researcher of the Modern and Contemporary History Department of Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology of TSU

გამომცემლობა „უნივერსალი"

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge; universal505@ymail.com