

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი
BATUMI SHOTA RUSTAVELI STATE UNIVERSITY

ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრი
CENTER OF THE STUDY OF CHRISTIAN CULTURE

ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტი
NIKO BERDZENISHVILI INSTITUTE

ჩვენი სულიერების ბაღავარი

საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები
ბათუმი, 8-9 ნოემბერი, 2019

XI

THE FUNDAMENTALS OF OUR SPIRITUALITY

Proceedings of the International Scientific conference
Batumi, November 8-9, 2019



გამომცემლობა
„ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“
ბათუმი – 2019

საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „ჩვენი სულიერების ბალავარი“-XI მიეძღვნა წმიდა დიაკონ სევერიანეს – აჭარელ აღმსარებელს

**International Scientific conference “The Fundamentals of Our Spirituality”-
XI Dedicated to Holy Deacon Severian – the Ajarian Confessor**

სარედაქციო კოლეგია: ბიჭიკო დიასამიძე (*მთავარი რედაქტორი*),
ოლეგ ჯიბაშვილი (*პასუხისმგებელი რედაქტორი*), ირმა ბაგრა-
ტიონი, დევიდ ბრაუნდი (დიდი ბრიტანეთი), ხათუნა დიასამიძე,
ნიკოლაი დურა (რუმინეთი), ირინა ვარშალომიძე, გიორგი თავა-
მაიშვილი, ოთარ თურმანიძე, ნინო ინაიშვილი, ნოდარ კახიძე,
სულხან კუპრაშვილი (ქუთაისი), თამილა ლომთათიძე, როინ მა-
ლაყმაძე, სულხან მამულაძე, მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე,
მერაბ მეგრელიშვილი, როინ მეტრეველი (თბილისი), კატალინა
მიტიტელუ (რუმინეთი), ავთანდილ ნიკოლეიშვილი (ქუთაისი),
გელა საითიძე (თბილისი), უჩა ოქროპირიძე, შუშანა ფუტკარაძე,
ელზა ფუტკარაძე, მაია ჭიჩილეიშვილი

EDITORIAL BOARD: Bichiko Diasamidze (*Editor-In-Chief*), Oleg Jibash-
vili (*Responsible Editor*), Irma Bagrationi, David Braund (Great Bri-
tain), Khatuna Diasamidze, Nicolae V. Dură (Romania), Irina Varsha-
lomidze, Giorgi Tavamaishvili, Otar Turmanidze, Nino Inaishvili,
Nodar Kakhidze, Sulkhan Kuprashvili (Kutaisi), Tamila Lomtadze,
Roin Malakmadze, Sulkhan Mamuladze, Metropolitan Anania Japa-
ridze, Merab Megrelishvili, Roin Metreveli (Tbilisi), Cătălina Mititelu
(Romania), Avtandil Nikoleishvili (Kutaisi), Gela Saitidze (Tbilisi),
Ucha Okropiridze, Shushana Phutkaradze, Elza Phutkaradze, Maia
Chichileishvili

ISSN 1987–5916

© „ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“ - 2019

© კრებული, 2019

სარჩევი CONTENTS

მღვდელი დავით მურცხვალაძე (ბათუმი, საქართველო) სიწმინდის ეკლესიური გაგება და წმინდანები Priest David Murtskhvaladze (Batumi, Georgia) The Ecclesiastical Understanding of Holiness and the Saints	11 22
მღვდელი ილია ვარშანიძე (ბათუმი, საქართველო) წმიდა დიაკონი სევერიანე – აჭარელი აღმსარებელი Priest Ilia Varshanidze (Batumi, Georgia) Holy Deacon Severian – the Ajarian Confessor	23 35
თემურ ავალიანი (ბათუმი, საქართველო) ნიკო მარი და ქართულ-სომხური ფილოლოგიის ზოგიერთი საკითხი Temur Avaliani (Batumi, Georgia) Nicholas Marr and Some Issues in Georgian-Armenian Philology	37 51
აბესალომ ასლანიძე (ბათუმი, საქართველო) იმანუდინ სულაევი (მახაჩკალა, რუსეთი) ჰიჯაბის შესახებ ისლამში Abesalom Aslanidze (Batumi, Georgia) Imanudin Sulayev (Makhachkala, Russia) About Hijab in Islam	52 61
ნოდარ ბარამიძე (ბათუმი, საქართველო) პროფ გ. ბანძელაძე ნებელობითი ქცევის ზნეობრივი ასპექტის შესახებ Nodar Baramidze (Batumi, Georgia). Prof. G. Bandzeladze about Moral Aspect of Willed Behavior	63 71
იმერი ბასილაძე, სულხან კუპრაშვილი (ქუთაისი, საქართველო) „საღვთო სჯულის“ სწავლების საკითხისათვის 1918-1921 წლების საქართველოში Imeri Basiladze, Sulkhan Kuprashvili (Kutaisi, Georgia) On the Subject of Teaching the "Holy Scripture" in 1918-1921 Georgia	72 83

გიორგი ბეჟიტაშვილი (თბილისი, საქართველო) საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ავტოკეფალიის აღდგენიდან დღემდე	85
Giorgi Bezhitashvili (Tbilisi, Georgia) Orthodox Church of Georgia Since the Recovery of Autocephaly	100
თალიკო ბერიძე (ბათუმი, საქართველო) აღწერითი და წასახელარი ზმნები სინონიმურ ცალად „შესაკმის“ პარალელურ რედაქციებში	101
Taliko Beridze (Batumi, Georgia) Descriptive and Created Verbs' Synonymous Separately „Shesakmes” in Parallel Redactions	109
გიული გიგუაშვილი, მაია აზმაიფარაშვილი (გორი, საქართველო) ეკონომიკურ ზრდაზე კულტურული ფაქტორების გავლენის ძირითადი ასპექტები	110
Giuli Giguashvili, Maia Azmaiparashvili (Gori, Georgia) The Main Aspects of the Impact of Cultural Factors on Economic Growth	127
ოთარ გოგოლიშვილი (ბათუმი, საქართველო) ბათუმის ეპარქიის ისტორიისათვის (1917 წლის 14 სექტემბრის საეკლესიო კრების შესახებ)	128
Otar Gogolishvili (Batumi, Georgia) For the History of the Diocese of Batumi (On the Ecclesiastical Assembly of September 14, 1917)	132
Елена Дьякова, Даниил Топчий (Харьков, Украина) Сохранение грузинской духовности в Харькове	133
Helen Dyakova, Daniil Topchii (Kharkov, Ukraine) The Preservation of the Georgian Spirituality in Kharkov	141
ბიჭიკო დიასამიძე (ბათუმი, საქართველო) ეგრისის ეკლესია I-VII საუკუნეებში	144
Bichiko Diasamidze (Batumi, Georgia) The Church of Egrisi through I-VII Centuries	154
Альфат Закирзянов (Казань, Россия) Карнавальный дух „Ханумы“ (Одноименная пьеса А.Цагарели на сцене Казанского театра)	155

Zakiryanov Alfat (Kazan, Russia) “Khanuma`s” Carnival Spirit on the Stage of the Kazan Theatre (Play of the Same Name by A. Tsagareli)	164
სულხან მამულაძე (ბათუმი, საქართველო) სერაპის კულტი რომაული პერიოდის გონიო-ავსაროსში Sulkhan Mamuladze (Batumi, Georgia) Serapis Cult in Roman Time Apsarus	165 173
მერაბ მეგრელიშვილი, ნიკოლოზ მეგრელიშვილი (ბათუმი, საქართველო) რელიგიური დაწესებულებები აჭარაში XX საუკუნის 50-იან წლებში (აჭარის სახელმწიფო არქივში დაცული დოკუმენტების მიხედვით) ¹⁷⁴ Merab Megrelishvili, Nikoloz Megrelishvili (Batumi, Georgia) Religious Institutions in Ajara in the 50-ies of the XX Century (In Accordance With the Documents Kept in Adjara State Archive)	180
Svetlana M. Minasyan (Yerevan, Armenia) Irma Bagrationi (Batumi, Georgia) The Ethical and Pedagogical Estimation of the Social Problems According to Christian Teaching	181
სვეტლანა მინასიანი (ერევანი, სომხეთი) ირმა ზაგრატიონი (ბათუმი, საქართველო) სოციალური პრობლემების ეთიკურ-პედაგოგიკური შეფასება ქრისტიანული სწავლების მიხედვით	195
ნაილე მიქელაძე (ბათუმი, საქართველო) რამდენიმე ტოპონიმის ფოლკლორული წყაროები Naile Mikeladze (Batumi, Georgia) Folk Sources of Several Toponyms	199 205
ავთანდილ ნიკოლეიშვილი (ქუთაისი, საქართველო) პეტრე კონჭოშვილის მოგზაურულ შთაბეჭდილებათა სარწმუნოებრივი და ეროვნული მიზანსწრაფვა Avtandil Nikoleishvili (Kutaisi, Georgia) Religious and National Purposefulness of the Travel Impressions Of Petre Konchoshvili	206 223
ოთარ ნიკოლეიშვილი (ქუთაისი, საქართველო) იტალიელი მწერალი ანტონიო გალენგა საქართველოში არსებული რელიგიური მდგომარეობის შესახებ	224

Otar Nikoleishvili (Kutaisi, Georgia) Italian Writer Antonio Gallenga about Religious Conditions in Georgia	231
ნანული ნოღაიდელი (ბათუმი, საქართველო) ქრისტიანული კულტურის ელემენტები ხატოვან თქმებში (აჭარული დიალექტის მასალების მიხედვით)	233
Nanuli Noghaideli (Batumi, Georgia) Elements of Christian Culture in Figurative Oral Traditions (according to Ajarian Dialect Materials)	238
უჩა ოკროპირიძე (ბათუმი, საქართველო) ქართული ასომთავრული, საკრარული პოეზია	239
Ucha Okropiridze (Batumi, Georgia) Georgian Asomtavruli, Sacred Poetry	248
ქეთევან პავლიაშვილი (თბილისი, საქართველო) ნაციონალური საკითხი ათონის წმინდა მთაზე (XIX -XX საუკუნის 10-იანი წწ.)	249
Ketevan Pavliashvili (Tbilisi, Georgia) National Question in St. Athon Mountain (XIX-XX-th Beginning)	259
ლელა სარალიძე (თბილისი, საქართველო) გრიგოლ ფერაძე და საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის საეკლესიო პოლიტიკა	260
Lela Saralidze (Tbilisi, Georgia) Grigol Peradze and the Church Policy of the Government of the Democratic Republic of Georgia	275
რამაზ სურმანიძე (ბათუმი, საქართველო) დავით გურამიშვილის ჯვარდაუწერელი ქორწინება	277
Ramaz Surmanidze (Batumi, Georgia) Davit Guramishvili's Crucified Marriage	287
Тахнаева Патимат Ибрагимовна (Москва, Россия) Эпизод времен Кавказской войны из истории церкви св. Давида – памятника христианской культуры начала XI вв. в Горном Дагестане (Аварии)	288

Phatimat Takhnaeva (Moscow, Russia) Episode of the Times of the Caucasian War from History of St. David's Church – A Monument of Christian Culture of the Beginning of the XI Century in Mountain Dagestan	299
ელზა ფუტკარაძე (ბათუმი, საქართველო) ეთნოკულტუროლოგიური ასპექტები ლექსიკაში Elza Phutkaradze (Batumi, Georgia) Ethno-Culturological Aspects in Vocabulary	301 308
შუშანა ფუტკარაძე, როინ მალაყმაძე (ბათუმი, საქართველო) ზაზა ფანასკერტელი (ციციშვილი) – ისტორიული ტაოს სახელოვანი შვილი Shushana Phutkaradze, Roin Malakmadze (Batumi, Georgia) Zaza Panaskerteli (Tsitsishvili) - a Famous Son of Historical Tao	309 316
ეთერ ქავთარაძე (თბილისი, საქართველო) სერგი გორგაძე – ძველი ქართული ტექსტების გამომცემელი Eter Kavtaradze (Tbilisi, Georgia) Sergi Gorgadze – Publisher of Old Georgian Texts	317 322
მადონა კებაძე, ია შიუკაშვილი (თელავი, საქართველო) ქრისტიანული ძეგლები სოფ. კონდოლში (კვირაცხოველი, ნათლისმცემელი, წმ. მარიამის ეკლესია, წმ. გიორგის ნიში) Madona Kebabze, Ia Shiukashvili (Telavi, Georgia) Christian Monuments in the Village Kondoli („Kviratskhoveli“, John the Baptist’s Church, St. Mary’s Church, St. George’s Niche)	324 330
ინდირა შალიკაძე (ხელვაჩაური, საქართველო) პარალელური ფორმები „ყარამანიაში“ Indira Shalikadze (Khelvachauri, Georgia) Paralell Form of Karamanian	333 350
Игорь Шуйский (Харьков, Украина) Посол грузинской культуры в Украине – Георгий Наморадзе Igor Shuiskiy (Kharkov, Ukraine) Georgian Culture Ambassador to Ukraine – Georgy Namoradze	351 360
დოდო ჭუმბურიძე (თბილისი საქართველო) დაბრუნება სამშობლოში: პავლე ციციანოვის ტრაგიკული ნიღაბი	363

Dodo Chumburidze (Tbilisi, Georgia)	
Return to Homeland: The Tragic Mask of Paul Tsitsianov	379
ლევან ხალვაში (ბათუმი, საქართველო)	
მეტაფიზიკურის გამოხატვა ტექსტში	382
Levan Khalvashi (Batumi, Georgia)	
Metaphysical Expression in the Text	393
მიხეილ ხალვაში (ბათუმი, საქართველო)	
პლატონისეული ზნეობრივი ზედნიერებისა და კანონზომიერების შესახებ	394
Mikheil Khalvashi (Batumi, Georgia)	
About Plato's Moral Happiness and Regularity	404
ნინო ხარჩილავა (ბათუმი, საქართველო)	
სამგლოვიარო სუფრა	
(გალის რაიონის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)	405
Nino Kharchilava (Batumi, Georgia)	
The Funeral Meal (Based on the Ethnographic Materials of Gali Region)	415
თინათინ ჯაბადარი (თბილისი, საქართველო)	
ქართული ეკლესია და სამღვდელოება 1921-1935 წლებში – რეპრესიები და ძალადობა (საქართველოს არქივში დაცული დოკუმენტების მიხედვით)	417
Tinatin Jabadari (Tbilisi, Georgia)	
Georgian Church and Priesthood in the Years 1921-1935 – Repression and Violence (According to Documents Stored in the Archives of Georgia)	431
ოლეგ ჯიბაშვილი (ბათუმი, საქართველო)	
ზაქარია ჭიჭინაძე მხითარისტა საგანმანათლებლო პოლიტიკის შესახებ	433
Oleg Jibashvili (Batumi, Georgia)	
Zakaria Tchitchinadze about the Educational Policy of the Mkhitarians	445
კრებულის ავტორები	447
Authors of the Articles	447

სინდონდის ეკლესიური გაგება და წმინდანები

აბსტრაქტი: სიწმინდე არის საღვთო და არა ადამიანური თვისება. თუმცა, ადამიანს აქვს შესაძლებლობა სიწმინდე მიიღოს ღვთისაგან. ეს წარმოადგენს კიდევ ქრისტიანული ცხოვრების აზრს. ადამიანს სიწმინდესთან ზიარება შეუძლია ეკლესიაში, რომელიც არის უფლის მისტიური სხეული. აქ იგი ყველა წმინდანთან ერთად მონაწილეობას ღებულობს საღვთო დიდებაში. წმინდა, ანუ განწმენდილმა ადამიანებმა ძალიან დიდი როლი შეასრულეს ჩვენი ქვეყნის განვითარებაში, როგორც კულტურულად და პოლიტიკურად, ასევე სულიერად. წმინდანები არ ცხოვრობდნენ მხოლოდ შორეულ წარსულში. ისინი ყოველდღიურად მონაწილეობას ღებულობენ თანამედროვე ეკლესიის ცხოვრებაში. უამრავი წმინდა მოწამის მშობელს დიდი წვლილი აქვს შეტანილი ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში. ეკლესიაში ხდება წმინდანთა კანონიზაცია, ანუ მათი განდიდება ღვთისმსახურებაში. ეს არ ნიშნავს, რომ ეკლესია ვინმეს აძლევს სამოთხის გასაღებს, არამედ იგი ცნობს მის წიაღში განწმენდილ შვილებს და ღოცვით განადიდებს მათ.

საკვანძო სიტყვები: სიწმინდე, მოწამეები, კანონიზაცია, აჭარელი მოწამეები.

Key words: Holiness, Martyrs, Canonization, Adjarian martyrs.

ჩემთვის დიდი პატივია და, ამავედროულად, ძალიან დიდი პასუხისმგებლობა ისეთი მნიშვნელოვანი თემის შესახებ საუბარი, როგორც სიწმინდეა. ერთი შეხედვით, ეს შეიძლება ბევრს ეგონოს ვიწრო ეკლესიური საკითხი, რომელიც უნდა განიხილებოდეს მხოლოდ ეკლესიის ამბიონიდან, მონასტრის კედლებში ან საეკლესიო სკოლებში. თუმცა, ეს თემა გაცილებით უფრო ვრცელი და მნიშვნელოვანია.

სიწმინდის, როგორც სრულყოფილების იდეალის, ფონზე ვითარდებოდა მთელი რიგი ცივილიზაციებისა (მაგ. ევროპული). მათ შორის, ჩვენი ქვეყნის ისტორიაც.

ნება მიბოძეთ, ვიდრე შევეხებოდე სიწმინდის და წმინდა ადამიანების მნიშვნელობას ჩვენი ქვეყნის ისტორიისა და კულტურისათვის, მოკლედ მიმოვიხილო თავად სიწმინდის არსი.

წმინდა, ძველ აღთქმაში, ებრაულად *qadosh* აღნიშნავდა ღვთის აღმატებულებას ყველა ქმნილებაზე. იგი ამავედროულად აღნიშნავდა ყველა იმ ქმნილებას, რომელიც მიძღვნილია ღვთისადმი ანუ ეკუთვნოდა ღმერთს. ბერძ. *ieros* – წმინდა, რომელიც განწმენდილია ღვთისაგან, იგივე ლათინური *sacer, sacrum. osios* (ბერძ.) – წმინდა, რომელიც ღირსია პატივისცემისა, იგივე *sanctus* ლათინურად. *agios* (ბერძ.) არის წმინდა, რომელიც აღნიშნავს წმინდა ადამიანებს, ადგილებს, საგნებს და ა.შ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ახალ აღთქმაში ქრისტიანებს ეწოდებათ – *oi agioi* – წმინდები, რადგან მიიღეს სული წმინდის ნიჭები.

აღსანიშნავია, ქრისტიანულ ცნობიერებასა და გარდამოცემაში, სიწმინდე არ არის მხოლოდ ეპითეტი, რომელიც შეიძლება

მივაწეროთ რაიმე არსებას ან ადგილს. არამედ იგი არის წარმოდგენილი, როგორც ყველაზე სრული და ყველაზე ნამდვილი მყოფობა (არსებობა).

თანამედროვე ადამიანის ცნობიერებაში წმინდა არის ის, ვინც არ ჩადის ცოდვებს და დაჯილდოებულია ზებუნებრივი ნიჭებით. ვინაიდან შეუძლებელია ასეთი ადამიანის პოვნა, ჩვენ გვიჩნდება ილუზია, რომ წმინდანები არსებობდნენ მხოლოდ შორეულ წარსულში.

ძველი ქრისტიანებისათვის ეს საკითხი ასე არ აიხსნებოდა. სიწმინდე, რომელსაც ჩვენ მათ ცხოვრებაში ვხვდებით, ყოველთვის არის პერსონალური, ანუ ეს არის შეხვედრა, რომელიც გულისხმობს *მე* და *შენ*. მათთვის სიწმინდის განცდა შეუძლებელი იყო ურთიერთობის გარეშე, ანუ *კრებულის*, როგორც ერთობის გარეშე. მათთვის თავად ურთიერთობა გახლდათ წმინდა. წმინდა სამება არის, ურთიერთობა, კომუნიკაცია, სამი პირის ერთობა, სიყვარული. სიყვარულის, ანუ ყოვლადწმინდა სამების, ამ ურთიერთობაში – „ქრისტიანი, რომელიც მთლიანად და არა ნაწილობრივ, ემსახურება (მიუძღვნის თავს) ღმერთს, აღწევს თავის ადამიანურ დანიშნულებას. ანუ იგი ურთიერთობს წმინდა სამებასთან“ – აღნიშნავს XX საუკუნის გამოჩენილი ღვთისმეტყველი და ათონელი მოღვაწე არქიმანდრიტი გიორგი კაპსანისი.¹

ამ ურთიერთობაში ქრისტიანები უპირველესად მონაწილეობენ წმინდა ექვარისტიაში. აქედან იწოდებიან ქრისტიანები წმინდებად, რაც მისი მნიშვნელობით უპირობო უცოდველობას არ გულისხმობს.

¹ АРХИМАНДРИТ ГЕОРГИЈЕ КАПСАНИС, БОЖАНСТВЕНА ЕВХАРИСТИЈА – СРЕДИШТЕ ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛУЖЕЊА. Светигора. Цетиње 1996.

მინდა თქვენი ყურადღება მივაპყრო წმინდა წერილისაკენ და ვნახოთ, ვის უწოდებს მოციქული პავლე, თავის ეპისტოლეებში წმინდებს.

ქრისტიანები მოწოდებულნი არიან იყვნენ წმინდები, რადგან განწმენდილნი არიან იესო ქრისტეს მიერ (1. კორ. 1:2; შდრ. ფილიპ. 1:4)². ისინი არიან წმინდები, რადგან მათში არის დამკვიდრებული სულიწმინდა (შდრ. 1. კორ. 3:16; ეფეს. 2:22); რადგან არიან სულიწმინდის ზიარნი (ებრ. 12:10); რადგან არიან სულიწმინდით ნათელგებულნი (ლუკა 3:16, საქმე 1:5; 11:16); რადგან არიან საღმრთო ბუნების თანაზიარნი (2. პეტრე 1:40). ასე რომ, ადამიანთა მიერ საღვრთო სიწმინდესთან თანაზიარება არ არის ადამიანური ბუნების სიწმინდე, არამედ ღვთაბრივი მადლი, როგორც ეს ბრძანა წმინდა კირილე იერუსალიმელმა: „ჭეშმარიტად წმინდა არის მხოლოდ ის, ვინც ბუნებით არის წმინდა, ჩვენც ვართ წმინდები ზიარებით, ღვაწლით და ლოცვით“.

აქედან ჩანს, რომ სიწმინდე ადამიანებს მიეცემათ მხოლოდ საღმრთო სიწმინდესთან ზიარებით და ეს არ გულისხმობს მათ მორალურ სრულყოფილებას. მაგალითად, პავლე მოციქული წმინდებს უწოდებს ქრისტიანებს რომში, როდესაც მოიკითხავს მათ: „ყველას, ვინცა ხართ რომში, ღვთის საყვარელთ და წმიდა ხმობილთ: მაღლი და მშვიდობა თქვენდა მამა ღმერთისა და უფალ იესო ქრისტესაგან“ (რომ. 1:7), ასევე კორინთოში: „ღვთის

²„პავლე, ღვთის ნებით ხმობილი მოციქული იესო ქრისტესი, და სოსთენე, ძმა, – ღვთის ეკლესიას, რომელიც არის კორინთოში, ქრისტე იესოს მიერ გაწმენდილთ და ხმობილ წმიდათ, ყველასთან ერთად, ვინც ყველგან, მათთან თუ ჩვენთან, მოუხმობს ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს სახელს“ (1. კორ. 1:2). „პავლე და ტიმოთე, იესო ქრისტეს მონები, – ყველა წმიდას ქრისტე იესოში, რომელნიც არიან ფილიპეში, ეპისკოპოსებითა და დიაკვნებითურთ: მაღლი თქვენდა და მშვიდობა ჩვენი მამა ღმერთისა და უფალ იესო ქრისტესაგან“ (ფილიპ. 1:4).

ეკლესიას, რომელიც არის კორინთოში, ქრისტე იესოს მიერ გაწმენდილთა და ხმოზილ წმინდათა, ყველასთან ერთად, ვინც ყველგან, მათთან თუ ჩვენთან, მოუხმობს ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს სახელს“ (1. კორ. 1:2), ასევე ეფესოელებს: „პავლე, ღვთის ნებით იესო ქრისტეს მოციქული, – ეფესოში მყოფ წმიდათა და მორწმუნეთა იესო ქრისტეში“ (ეფეს. 1:1) და სხვა. იგი ყოველგვარი ორჭოფობის გარეშე უწოდებს მათ წმინდებს, თუმცა, შემდგომ თითქმის ყველა ეპისტოლეში იგი ამხელს მათ მორალურ სისუსტეებს. აქედან, უდავოდ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ პავლე მოციქულს მხედველობაში არ აქვს მათი უცოდველობა, როდესაც მათ მოიხსენებს წმინდად.

მამასადამე, ჭეშმარიტი ანუ უცვალებელი სიწმინდე მხოლოდ ღმერთის თვისებაა. ასევე ვთქვით, რომ სიწმინდე არის პიროვნული, რაც ნიშნავს, რომ ღმერთი, როგორც სრულყოფილი და თავისუფალი არსება, არ არის იძულებული იყოს წმინდა, არამედ სიწმინდე არის მისი ნება.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან უნდა დავასკვნათ, რომ სიწმინდე არ არის ადამიანური ბუნების თვისება, სხვაგვარად – სიწმინდის წყარო ვერ იქნება ადამიანი. სიწმინდე არის საღვთო თვისება და მისი აქტივაცია ხდება ეკლესიაში, რადგან ეკლესია არის თავად უფალი იესო ქრისტეს სხეული და იესო ქრისტე არის მისი თავი. „ქრისტე არის თავი გუამისა მის ეკლესიისა“ (კოლას. 1:18). თავსა და სხეულს შორის არ შეიძლება არსებობდეს ოდნავი დისტანციაც კი, რადგან ამ შემთხვევაში ასეთი სხეული იქნება მკვდარი. ამიტომ ეკლესია არის წმინდა, ისევე როგორც ქრისტე არის წმინდა. „ეკლესია მისტიური სხეულია უფლისა. ეკლესია მასში მრევლი არ არის მხოლოდ, ან დედამიწაზე მცხოვრები მორწმუნენი, არამედ უწინარეს ყოვლისა, უფალი, ღვთისმშო-

ბელი მარიამი, ანგელოზთა დასი და წმინდანთა მთელი კრებული შეერთებული მლოცველთა ჯგუფთან“ – გვასწავლის საქართველოს პატრიარქი ილია II.³

ჩვენ გვიანტერესებს, როგორ ხდება ამ მლოცველთა ჯგუფის შეერთება წმინდანთა დასთან, ანგელოზებთან, დედა ღვთისმშობელთან და თავად მაცხოვართან. ეს, უპირველეს ყოვლისა, ხდება საუფლო ტრაპეზზე – წირვაზე. მორწმუნეები, მიიღებენ რა ქრისტეს სისხლსა და ხორცს, ეზიარებიან უხრწნელებას, უკვდავებას და სიწმინდეს. ამიტომაც მღვდელმთავარი ან მღვდელი, აღამაღლებს რა წმინდა ტარიგს, მოუწოდებს მრევლს – წმინდაა წმინდათა!

მაშასადამე, სიწმინდე არის საღვთო თვისება და ადამიანი განიწმინდება ღმერთთან ურთიერთობით.

ახლა უნდა გავცეთ პასუხი კითხვაზე, თუ რა მნიშვნელობა აქვს სიწმინდეს ჩვენთვის, როგორ გამოიხატა იგი ჩვენს ისტორიაში და რა მნიშვნელობა აქვს მას ჩვენი მომავლისათვის?

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ სიწმინდე აუცილებლად გულისხმობს პასუხისმგებლობას. ადამიანი პასუხისმგებელია არა მხოლოდ კონკრეტული ადამიანის მიმართ, არამედ კონკრეტული საზოგადოების (კრებულის) მიმართ ისტორიაში. ეს მოცემული გვაქვს ისტორიის ქრისტიანულ გაგებაში. ისტორია არის ამა თუ იმ თავისუფალი ადამიანის მოქმედების დრო და ადგილი. ქრისტიანული გაგებით, როდესაც ქრისტე შემოვიდა ისტორიაში, მაშინ მარადისობა შემოვიდა დროში. ისტორიულმა წარმავლობამ მიიღო მარადიული (ესქატოლოგიური) აზრი – „სიტყვა იგი ხორციელ იქმნა და დაემკვიდრა ჩუენ შორის“ (ინ. 1:14).

³ სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქის, მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსის და ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტის ილია II ეპისტოლენი, საშობაო ეპისტოლე 1993წ. გვ. 259. თბილისი 2012 წ.

უდავოა ფაქტი, რომ ჩვენი ქვეყნის განვითარება ისტორიის განმავლობაში განსაზღვრეს წმინდანებმა – ამ ტერმინის ფართო გაგებით, ანუ იმ პიროვნებებმა, ვინც მონაწილეობას ღებულობდა წმინდა ეკლესიაში. მე მინდა, რამოდენიმე მათგანის ცხოვრების მაგალითზე წარმოვადგინო სიწმინდე, როგორც ღვთაებრივი ფენომენი. კონკრეტულ შემთხვევაში შემოვიფარგლები იმ წმინდანთა ცხოვრებებით, ვინც აჭარაში იმოღვაწა და თავისი ცხოვრებით გამოგვიცხადა საღმრთო სიწმინდე ისტორიაში – კონკრეტულ დროში კონკრეტულ ადგილას.

ზოგადად ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიაში გამორჩეული ადგილი უჭირავთ მოწამეებს. ისინი პირველივე საუკუნეებიდან იწოდებიან „ეკლესიის სვეტებად“. მოწამის პატივის მიგება მის მხარდაჭერას ნიშნავს – იოანე ოქროპირი. საქართველოშიც მოწამეების სისხლით განმშვენდა ეკლესია. ამ მხრივ არც აჭარა ყოფილა გამონაკლისი. თუმცა, ვიდრე წმინდა მოწამეებს ვახსენებდე, მინდა შევხხო ისეთი დიდი მოღვაწის ცხოვრებას, როგორიც წმინდა ტბელ აბუსერისძე იყო (დაახლ. 1190-1240 წწ).

წმინდა მამა აბუსერისძეთა წარჩინებული ოჯახიდან გახლდათ. მამამისი, ივანე, თურქებთან ბრძოლაში დაღუპულა, დედა კი დაქვრივების შემდეგ მონაზვნად აღკვეცილა ეკატერინეს სახელით. ტბელზე დიდი ზეგავლენა დედას მოუხდენია, რამაც აღუძრა სურვილი ღვთისკენ სწრაფვისა. წმინდანი მრავალმხრივ მოღვაწეობას ეწეოდა. მისი თხზულებანი შესულია ძველ ქართულ ხელნაწერთა კრებულში (A-85).

მან, „როგორც ჰიმნოგრაფმა, პროზაიკოსმა, ასტრონომმა, საეკლესიო მუსიკათმცოდნემ და საერთოდ მეცნიერული აზროვნებით გამორჩეულმა მწიგნობარმა, წარუშლელი კვალი დააჩინა ქართული კულტურის ისტორიას. როგორც მისი ნაწერებიდან

ჩანს, ტბელმა ზემო აჭარაში, ხიხანში, ააშენა წმ. გიორგის ეკლესია“.⁴

იგი ავტორია რელიგიურ-ისტორიული თხზულებისა: „ქორონიკონი და სასწაულნი წმინდისა მოწამისა გიორგისანი“, „გალობანი სამთა იოანეთა: ნათლისმცემლისა, მახარებელისა და ოქროპირისა“.

კანონიზირებულია ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ და მოიხსენიება 17/30 აგვისტოს.

ახლა დავუბრუნდეთ წმინდა მოწამეებს. მაცხოვარი თავის მოწაფეებს ასწავლის „უკეთესო სოფელი გძულობთ თქვენ, უწყოდეთ რამეთუ პირველად მე მომიძულა. უკუეთუმცა სოფლისაგანნი იყვენით, სოფელიმცა თვისთა ჰყუარობდა; რამეთუ არა სოფლისაგანნი ხართ თქვენ, არამედ მე გამოგიჩიენ თქვენ სოფლისაგან, ამისთვის სძულთ თქვენ სოფელსა“ (ინ. 15:18-20). ეს სწავლება ყველა თაობის ქრისტიანისათვის გახდა წმინდათა წმინდა – მიჰბამონ თავის საყვარელ ღმერთს, რომელმაც ჩვენთვის დაითმინა ტანჯვა.

ესა თუ ის კონკრეტული ისტორიული პერიოდი კონკრეტულ ადგილზე უმძიმესი იყო ეკლესიისათვის, თუმცა, მისი შვილები მხნედ და უშიშრად აღიარებდნენ სარწმუნოებას. და როგორც ვინმე მდიდარი კაცი იოლად გაიმეტებს ტანისამოსს გასაცემად, ასე იმეტებდნენ თავიანთ სხეულს საწამებლად – „რადგან უფალი ნებით ევნო ჩვენთვის“ (ბარნაბა 5:1)

არც აჭარელი ქრისტიანები ყოფილან გამონაკლისი, როდესაც XVIII საუკუნეში ისტორიის ავბედითობამ – ოსმალთა შემოსევამ – დევნა დაატეხა თავზე აქაურ ქრისტიანებს. ეს იყო არა მხოლოდ დაპყრობა, არამედ მტერს სურდა აჭარა სრულიად

⁴ ქართველ წმინდანთა ცხოვრებანი. 2018წ. გვ. 228

გამუსლიმანებული ყოფილიყო. აქვე უნდა აღვნიშნოთ ის, რაც ყველასთვის კარგად არის ცნობილი. საქართველოში ქრისტიანობა აჭარიდან შემოვიდა და აქაური მაცხოვრებლებისათვის იგი სიცოცხლეზე ძვირფასი იყო. უფრო მეტიც, ისინი თავს ცოცხლად თვლიდნენ მაშინ, თუ ქრისტიანები იყვნენ, თანახმად წმ. იოანე მოციქულის სიტყვებისა: „რომელსა აქუნდეს ძე, აქუს ცხოვრებადცა, რომელსა არა აქუნდეს ძე ღმრთისაჲ, მას არცა ცხოვრებაჲ აქუს“ (1. ინ. 5:12).

თითქმის არ გვაქვს შემორჩენილი აჭარელ მოწამეთა ცხოვრება. თუმცა, ძალიან ბევრი რამ ვიცით მათ შესახებ ზეპირი გარდამოცემით, რომელიც ჩაწერა და გამოსცა გამოჩენილმა საზოგადო მოღვაწემ ზაქარია ჭიჭინაძემ. უნდა იღინიშნოს, რომ ეს ამბები ზაქარიამ მოისმინა და ჩაიწერა უკვე გამუსლიმანებული ქართველებისაგან. აქედან გამომდინარე, ვასკვნით, რომ ისინი არ წარმოადგენენ ქრისტიანების მიერ გაზვიადებულ ან გამოგონილ ლეგენდებს. ქრისტიანულ მოძღვრებაში ზეპირ გარდამოცემას საკმაოდ დიდი როლი ენიჭება და იგი უფრო ძველია, ვიდრე წერილობითი წყაროები. საქართველოს მართლმადიდებელმა ეკლესიამ აჭარაში თურქთაგან წამებული დედები და მამები წმინდანებად შერაცხა და მათი ხსენება აღინიშნება სულთმოფენობას.

გამორჩეულ ყურადღებას იმსახურებს წმინდა მოწამე თეოდორე აჭარელი. იგი არის იმ ათასობით მოწამეთა რიგში, რომლებიც ქრისტიანობისათვის ეწამნენ. მისი მშობლები, მიუხედავად გამუსლიმანებისა, გადაასახლეს ტრაპზონში. წმინდა თეოდორემ უარყო ისლამი და ქრისტიანულად მოინათლა. გარკვეული დროის შემდეგ იგი გადავიდა ქ. იზმირში (სმირნაში) და მონასტერში ბერად აღევკცა. როგორც ჩანს, წმინდანმა გარკ-

ვეულ სულიერ წარმატებას მიაღწია და იგი მონასტრის პროი-
ლუმენი გახდა. 1822 წელს მამა თეოდორე ათონის წმინდა მთაზე
ქართველთა მონასტერში გაემგზავრა. ამ პერიოდში წმინდა
ათონზე იდევენბოდნენ ბერები სარწმუნოების გამო. მთა
მთლიანად ალყაში ყოფილა თურქების მიერ მოქცეული. სწორედ
მათ მოკლეს მრავალი ტანჯვის შემდეგ ათონზე მიმავალი ბერი.
მისი წმ. გვამი კი ზღვაში გადაუგდიათ. მისი ხსენებას ეკლესია
ახალი სტილით 1 მარტს აღნიშნავს.

გარდა აჭარელი მოწამეებისა განსაკუთრებულ ყურადღებას
იმსახურებენ აჭარელი აღმსარებლები. ვიცით, რომ ვინც მიი-
ღებდა ისლამს, ისინი გულუხვად ჯილდოვდებოდნენ, ხოლო
ქრისტიანები ითმენდნენ დამცირებას, იხდიდნენ ბევრად უფრო
მეტ გადასახადს, ვიდრე მუსლიმანები და მათი სიცოცხლის
ხელყოფაზეც არავინ აგებდა პასუხს. ასეთ მყოფობაში სარწმუ-
ნოების აღიარება, სწორედაც, რომ წმინდა აღმსარებლობაა.

კანონიზაცია

ეკლესია ღვთისმსახურებაში ყოველ დღე განადიდებს ამა
თუ იმ წმინდანს. კანონიზაციის დროს დგინდება წმინდანის
ხსენების დღე. ეს ჩვეულებრივ არის მათი აღსასრულის ან
გადასვენების დღე. მხოლოდ მაცხოვრის, ღვთისმშობლისა და წმ.
იოანე ნათლისმცემლის შობა იდღესასწაულება. ანუ იმათი, ვის
შობასაც უშუალოდ ჰქონდა მნიშვნელობა კაცობრიობის გამოს-
ყიდვის საქმეში.

ეკლესია წმინდანის კანონიზაციის (ბერძ. καὶνοίζα) დროს
ყურადღებას აქცევს რამოდენიმე ფაქტორს: 1) იგი უნდა იყოს
მართლმადიდებელი ეკლესიის შვილი. 2) სულიერი მდგომა-
რეობა – მოღვაწეობა. 3) ღვთაებრივი მოვლენების გამოვლინება

მის მიერ. 4) აღსასრული – მოწამეობრივი, აღმსარებლური, სი-
ცოცხლის გაწირვა მოყვასისათვის და ა. შ. 5) სასწაულები, რო-
მელიც აღსრულდა უშუალოდ მის სახელთან დაკავშირებით და
სხვა.

ზემოთ ჩამოთვლილ პირობებს შორის აუცილებელი არის
მხოლოდ პირველი – წმინდანი აუცილებლად უნდა იყოს
მართლმადიდებელი ეკლესიის წევრი და სწორად უნდა აღია-
რებდეს სარწმუნოებას. როდესაც მოხდება წმინდანის კანონი-
ზაცია, დგინდება მისი ხსენების დღე და იწერება საღვთისმსა-
ხურო კანონი, საიდანაც თავად სიტყვა კანონიზაციამაც მიიღო
მნიშვნელობა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ახალი აღთქმამდ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი. თბილისი.
2005.
2. АРХИМАНДРИТ ГЕОРГИЈЕ КАПСАНИС, БОЖАНСТВЕНА
ЕВХАРИСТИЈА – СРЕДИШТЕ ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛУЖЕЊА.
Светигора. Цетиње. 1996.
3. Богољуб Шијаковић. Цветост, одговорност, аутономност.
<http://teologija.net/svetost-odgovornost-autonomnost/>
4. Радован Биговић. О светости <http://teologija.net/o-svetosti/>
5. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქის, მცხეთა-
თბილისის მთავარეპისკოპოსის და ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის
მიტროპოლიტის ილია II ეპისტოლენი, საშობაო ეპისტოლე 1993წ. გვ.
259. თბილისი. 2012წ.

David Murtskhvaladze (Batumi, Georgia)

The Ecclesiastical Understanding of Holiness and the Saints

Summary

Holiness is a divine and not a human ability. However, the human has possibility to receive it from God. It is main sense of the Christian life. The possibility of communion with holiness takes place in the church, which is the mystical body of the Lord. Here he will be able to partake of the divine glory with all saints together. Holy people have played a huge role in the development of our country, both culturally, politically and spiritually. The saints did not live only in the distant past. They participate daily in the life of the modern church. Church, as a parent of the lot of holy martyrs, has a great weight in our country's history. In the church the saints are canonized, that is, they are glorified in worship. This does not mean that the Church gives anyone the key of paradise, but that it recognizes the children sanctified in its bosom and glorifies them in prayer.

წმიდა დიაკონი სავარიანე – აყვარელი აღმსარებელი

აბსტრაქტი: ნაშრომში განხილულია XX საუკუნის აჭარის რეგიონის უდიდესი მოღვაწის, თურქთა სამას წლიანი ბატონობის შემდგომ პირველი აჭარელი მართლმადიდებელი სასულიერო პირის – დიაკონი სევერიანე ბერიძის ცხოვრება, სასწაულებრივი მოქცევა ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე, მისი მისიონერული და მოციქულებრივი ღვაწლი და მის მიერ აღსრულებული სასწაულები.

ნაშრომი ძირითადად ეყრდნობა წმინდა სევერიანეს თანამედროვეთა, სასულიერო პირების, მისი შვილების, შვილიშვილების, მის მიერ ჭეშმარიტ სარწმუნოებაზე მოქცეულ ადამიანთა მოგონებებს, რომლებიც ცალსახად იხსენებენ, რაოდენ დიდსულოვნად იტანდა დიაკონი სევერიანე თურქთა ბატონობა გამოვლილი და იმხანად ათეისტური კომუნისტური პარტიის ქვეშევრდომი ადამიანების შეურაცხყოფას, დამცირებას, როდესაც ის ჭეშმარიტებას ქადაგებდა. როგორ მხნედ განაგრძობდა ის ქრისტეს ეკლესიის ჭეშმარიტების გავრცელებას და ადამიანების შემოერთებას დედა ეკლესიის წიაღში.

ნაშრომი წარმოადგენს მნიშვნელოვან წყაროს თანამედროვე წმინდანთა ცხოვრების წარმოსაჩენად, როგორც ხორციელი მაგალითი პიროვნული ღვაწლისა, რომელმაც ღმერთშემოსილობითა და განწმენდით დაიმკვიდრა ადგილი წმინდანთა შორის.

„რამეთუ მრავალ არიან ჩინებულ და მცირედნი – რჩეულ“
(მთ. 22:14)

ქრისტეს მართლმადიდებელი ეკლესია, როგორც მაცხოვრის მარად ცოცხალი სხეული, ისტორიის ყველა ეტაპზე ახერხებდა საკუთარი სულის ზედმიწევნით გამოხატვას. არ არსებობს ეპოქა, რომელშიც ეკლესიას არ ჰყოლოდა უდიდესი მოღვაწე მამები, რომლებიც თავისი ეპოქის ენაზე ქადაგებდნენ მარადიულ უცვალებელ ჭეშმარიტებას. ასეთი მამების მოღვაწეობას ეკლესია მოციქულებობრივს უწოდებს, რადგან, სწორედ მათი ქადაგებით, თითოეულ ისტორიულ ეტაპზე, ხელახლა ხდებოდა ქრისტიანების მიერ მარადიული ჭეშმარიტების შეცნობა და ზიარება.

სამწუხაროდ, ხშირ შემთხვევაში, სიცოცხლეში სათანადო პატივის მიგება არ ხდება უდიდეს მოღვაწეებზე, თუმცა ეკლესია ადრე თუ გვიან მაინც აღიარებს მათ ღვაწლს, ეკლესია არა მხოლოდ იხსენიებს სამარადისო ცხოვრებად წარგზავნილ თავის წევრს, არამედ იგი საგანგებო პატივსაც მიაგებს მათ, ვინც წმინდა, საგანგებო ღვაწლით, სათნოებით გამოიარა ამქვეყნიური ცხოვრება, დიდი მსახურება გაუწია ეკლესიას. უნდა აღინიშნოს, რომ წმინდანად აღიარება, ამ პიროვნების მიმართ უფლისმიერ საგანგებო წყალობას მოწმობს. ეს არის ღმრთთან ამ პიროვნების ურთიერთობა, ან უფრო სწორედ, ესაა შედეგი იმისა, რომ ღმერთი სცნობს მათ. (შდრ. გალ. 4,9. „ხოლო აწ იცანთ ღმერთი, უფროისდა გიცნა თქვენ ღმერთმან“).

წმინდანები არიან ისინი, ვინც მადლით ეზიარებიან უფლის სიწმინდეს „რამეთუ წერილ არს წმინდა იყვენით, რამეთუ მე წმინდა ვარ“ (ლევიტ 11:44; 1. პეტრე 1:16). წმინდათა ცხოვრება

ადასტურებს ქრისტიანული სახარების ნამდვილობას, რომელიც ჭეშმარიტად ღმერთის საჩუქარია ადამიანებისათვის.

წმიდა სევერიანეს ცხოვრება

დიაკონი სევერიანე (ხასან) ბერიძე 1920 წლის 15 ივლისს აჭარაში, ქედის რაიონის სოფელ ზესოფელში, გამუსულმანებული ქართველების, ყედირ ბერიძისა და ესმა დიასამიძის ოჯახში დაიბადა. ახალშობილს ბაბუის, სოფლის მოლის, ხასან ბერიძის საპატივცემულოდ ხასანი დაარქვეს და თავიდანვე მუსულმანური ტრადიციების ერთულებით იზრდებოდა. მიუხედავად იმდროინდელი ათეისტური მსოფლმხედველობისა, ხასანის ოჯახი ფარულად აღასრულებდა მუსლიმანურ წეს-ჩვეულებებს.

ქედის საშუალო სკოლის დამთავრების შემდეგ, სწავლა ბათუმის საბუღალტრო სასწავლებელში (1934-1936) განაგრძო და მაშინდელი წესების შესაბამისად, ჯერ კომკავშირულ რიგებში გაწევრიანდა, შემდეგ კი კომუნისტური პარტიის წევრად აირჩიეს.

1939 წელს, ხასან ბერიძე ქედის რაიონის სოფელ ზვარეს კოლმეურნეობის ბუღალტერ-მოანგარიშედ დანიშნეს, შემდეგ კი ზესოფლის კოლმეურნეობის თავმჯდომარედ გადაიყვანეს და პირველადი პარტიული ორგანიზაციის მდივნობა უბოძეს.

ხასან ბერიძე ძალიან ადრეულ ასაკში დაობლდა და უმამოდ დარჩენილ ოჯახს, როგორც უფროს შვილი, მზრუნველობას არ აკლებდა. ისინი სულ ხუთნი იყვნენ: მამა სევერიანე (ხასანი), ასიმე, დომენტი, შორეთი და სქიმარქიმანდრიტი სისო (ჯემალი).

ხასან ბერიძის მეუღლე გახლდათ გულისერ ბერიძე(1921-2009 წწ), რომლისგანაც ექვსი ქალიშვილი შეეძინა და მიუხედავად იმისა, რომ თვითონ ათეისტური მსოფლმხედველობის

მქონე კომუნისტური პარტიის წევრი იყო, შვილებს ფარულად უნერგავდა მუსულმანური ტრადიციისადმი ერთგულებას.

მეორე მსოფლიო ომის დროს (1939-1945), ხასან ბერიძე ომში არ გაუწევიათ. აქტიურად მონაწილეობდა საბჭოთა ჯარისკაცებისთვის დახმარებისა და სოფლის მეურნეობის აღორძინების საქმეში.

1949 წელს, ხასან ბერიძე ოჯახთან ერთად ჩაქვის სოფელ ბუკნარში გადავიდა საცხოვრებლად და სანერგე მებოსტნეობის ბრიგადირად დანიშნეს, რასაც იგი წარმატებით ახორციელებდა წლების განმავლობაში.

აღსანიშნავია, რომ გაზეთ „საბჭოთა აჭარა“-ს, 1990 წ. მარტის გამოცემაში აღნიშნულია, რომ ხასან ბერიძე აქტიურ მონაწილეობას ღებულობდა სამამულო ომის დღეებში სახელმწიფო სესხების და სხვა ყოველგვარი დავალებების, ფულადი სახსრების მობილიზაციის, ამოღების, დანიშნულ დროისათვის სახელმწიფოზე მიწოდებისათვის. ხასან ბერიძემ თვითონ, თავისი დანაზოგით, ხელი მოაწერა 1944 წლის მესამე სამხედრო სახელმწიფო სესხზე და დაფარა ხელისმოწერისთანავე 25. 000 მანეთი. მაშინ ეს დიდ ქველმოქმედებად ითვლებოდა.

მოქცევა ჭეშმარიტ სარწმუნოებაზე

სევერიანე ბერიძის ცხოვრებაში განსაკუთრებული სულიერი გარდატეხა 1960 წლიდან მოხდა. როგორც შემდგომში ის თავად სიხარულით იხსენებდა, ყველაფერი ასე დაიწყო: ქ. ბათუმში, ფარნავაზ მეფის (იმდროინდელი ტელმანის) ქუჩაზე მიმავალს, სადაც წმინდა ნიკოლოზის სახელობის ტაძარი მდებარეობს, მოპირდაპირე ქუჩიდან მომავალი ორი ახალგაზრდა შემოხვდა, რომლებიც გამოირჩეოდნენ განსაკუთრებული (არა-ამქვეყნიური) აღნაგობითა და ჩაცმულობით. ისინი უსიტყვოდ

მიუახლოვდნენ მას, ორივე მხრიდან ამოუდგნენ მხარში და შეიყვანეს წმიდა ნიკოლოზის ტაძარში, სადაც იმ მომენტში ღვთისმსახურება მიმდინარეობდა. ღვთისმსახურებას აღასრულებდა მღვდელმსახური (ილუმენი) ილია (ამჟამად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II). დაახლოებით რამდენიმე წუთის განმავლობაში ისინი გაუნძრევლად იდგნენ ტაძარში და სრულიად მოულოდნელად, კაცი, რომელიც აქტიური აღმსარებელი იყო ისლამისა, აღიარებს ქრისტეს ჭეშმარიტ ღმერთად და გამოთქვამს სურვილს ნათელ იღოს. ის ხმამაღლა გაიძახოდა: მომნათლეთ! და ამ დროს მის გვერდით მდგომი ორი ახალგაზრდა გაუჩინარდა, ისე, რომ თვითონაც ვერ შენიშნა. როცა ძებნა დაუწყო ისინი ვერ იპოვა და იქ მყოფთ კითხვა, მასთან მყოფი ორი ახალგაზრდა ხომ არ შეუნიშნავთ რაზეც პასუხად მიიღო, რომ მასთან ერთად არავინ შესულა ტაძარში. იმ დღეს სევერიანე ბერიძე ეზიარა ჭეშმარიტ სარწმუნოებას, ნათლობა აღასრულა მღვდელმსახურმა ილიამ (ამჟამინდელმა კათოლიკოს-პატრიარქმა ილია II), რომელიც გახდა მისი ნათლია.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ამ დღიდან დაიწყო სევერიან ბერიძის სრულიად განსხვავებული და გამორჩეული ცხოვრება, რაც გამოვლინდა მის მისიონერულ და მოციქულებრივ (მოციქულთა მსგავს) მოღვაწეობაში. ის კარდაკარ დადიოდა და მიუხედავად იმდროინდელი ტოტალიტარული, უღმერთო რეჟიმისა საქართველოში, უშიშრად და ღიად ქადაგებდა ქრისტეს ღვთაებრიობას. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ აჭარა იმ დროისათვის განიცდიდა ორ ძირითად მტკივნეულ დაღს: ერთის მხრივ ისლამურ გავლენას, რასაც დაემატა კომუნისტური, ათეისტური იდეოლოგია. ამ გარემოში იგი ეწეოდა აქტიურ მქადაგებლურ და მისიონერულ ცხოვრებას და არათუ იღლებოდა, არამედ სიხარულით უდგებოდა ამ საქმეს. მამა სევე-

რიანესთვის ქადაგების არეალი იყო განუსაზღვრელი, იგი ყოველთვის სარგებლობდა არსებული მდგომარეობით და ქადაგებდა ყველგან (ბაზარში, ავტობუსში, მატარებელში, გზაში, სამსახურში).

მოღვაწეობა და მისიონერული ღვაწლი

დიაკონი სევერიანე 1960 წლიდან – 1996 წლამდე, 35 წელი დადიოდა საქართველოს თითქმის ყველა ეკლესია-მონასტერში (და არა მხოლოდ საქართველოში, ასევე მას იცნობდნენ რუსეთში მოღვაწე სასულიერო პირები და მრევლი), ესწრებოდა ღოცვებსა და წირვებს, ეზიარებოდა, ქადაგებდა ქრისტეზე და ეს იყო მისი ცხოვრების წესი, მას უდიდესი წვლილი მიუძღვის აჭარაში ათასობით ადამიანის გაქრისტიანებაში. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მამა სევერიანე არა მხოლოდ აჭარაში, არამედ მთელი მსოფლიოს მასშტაბით, ქადაგებდა ჭეშმარიტებას და ადამიანებს რწმენისკენ მოუწოდებდა. მისი განუწყვეტელი ქადაგების გამო მას ხშირად შეურაცხყოფდნენ ნათესავები, მეზობლები, მეგობრები. არამარტო მას, მთელ მის ოჯახს საოცარი წნეხის ქვეშ ატარებდნენ. თვალცრემლიანი ხშირად უყვებოდა (უკვე დაუძლურებული სიკვდილის წინ) შვილიშვილებს, რამდენჯერ მოიწმინდა ადამიანების ფურთხი. მიუხედავად ყველაფრისა, ის უფრო და უფრო ძლიერდებოდა რწმენაში და დღედაღამ ღოცულობდა, რომ ადამიანები გონს მოგებულიყვნენ და ჭეშმარიტ რწმენას შესდგომოდნენ. სწორედ ეს იყო მისი ოცნება: მეტი ჭეშმარიტი მართლმადიდებელი.

დიაკონი სევერიანეს სახლი ბიბლიურ სამყარო მოგვაგონებდა, ეზოში, სახლზე ჯვრები იყო აღმართული, სალოცავ კუთხეს უამრავი მისივე ხელნაკეთი ხატი ამშვენებდა. ყველაფერი ეს არაბუნებრივი ზეციური სამყაროს სახით წარმოგვიდგებოდა.

მის ოჯახში ხშირად იკრიბებოდნენ სასულიერო პირები, მათ შორის საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, ასევე ხშირად სტუმრობდა მრევლი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებიდან. მამა სევერიანეს ოჯახში ყოველდღიურად ასობით სანთელი კეთდებოდა, რომელიც შემდეგ საქართველოს ეკლესია მონასტრებში სრულიად უსასყიდლოდ რიგდებოდა მისივე ხელით.

1991 წლის 7 იანვარს სევერიანეს ოჯახში დიდი ზეიმი იყო, პატრიარქის ლოცვა-კურთხევით ბათუმის მართლმადიდებელი ეკლესიის წარმომადგენლებმა გადმოასვენეს ხატი „აჭარის მფარველი“, იგი ილია II უსახსოვრა აჭარას და სევერიანეს ოჯახს.

სევერიან ბერიძე არც საქველმოქმედო საქმეს ივიწყებდა, იგი საკმაოდ სოლიდურ თანხებს რიცხავდა აჭარაში წამოწყებული ეკლესიების მშენებლობისათვის. მისი აქტიური მონაწილეობით ჩაქვში აშენდა ეკლესია, უკეთ რომ ითქვას, ერთი მტკიცედ ნაშენი შენობა, ღვთის შეწევნითა და მისი დახმარებით ეკლესიად გადაკეთდა. საგულისხმოა, რომ როდესაც ჩაქვის ტაძარი უნდა გახსნილიყო დაგეგმილი იყო მისი კურთევა მოციქულ პეტრეს და პავლეს სახელზე, თუმცა აღმოჩნდა, რომ მათი სახელობის ტაძარი ეპარქიაში უკვე არსებობდა. ტაძრის კურთხევის თარიღი არაერთხელ შეიცვალა. საბოლოოდ მეუფე იობმა გადაწყვიტა, რომ ტაძარი მთავარანგელოზთა სახელზე ეკურთხებინათ. ეს მართლაც ღვთის ნიშანი იყო, რომელიც მეუფემ მოგვიანებით დაინახა, რადგან მამა სევერიანეს ღვაწლით აშენებული ტაძარი, სწორედ მთავარანგელოზების სახელზე იკურთხა, რომლებმაც თავად მოიყვანეს მამა სევერიანე მართლმადიდებლობის წიაღში. 1995 წლის 26 ივლისს, ოთხშაბათს, მთავარანგელოზთა კრების დღეს, დაბა ჩაქვში საზეიმო ვითარებაში გაიხსნა ახალი ეკლესია, რომელსაც მიქაელ და გაბრიელ მთავარანგელოზთა სახელი

ეწოდა. სწორედ ამ დროს, 1995 წელს მეუფე იობის ლოცვა-კურთხევით სევერიანე დიაკვნად აკურთხეს. დიაკონი სევერიანე პირველი აჭარელი მართლმადიდებელი სასულიერო პირი იყო, 300 წლიანი თურქთა ბატონობის შემდეგ. იმდენად დიდი იყო სიხარული და სურვილი იმისა, რომ ის სასულიერო პირი გამხდარიყო, ის დედამიწაზე კიარ დააბიჯებდა, არამედ „დაფრინავდა“. მუდამ მომღიმარი სახით ხვდებოდა თითოეულ ადამიანს დაკიდევ უფრო ძლიერდებოდა რწმენაში.

„ბედნიერი დრო დადგა, დრო სიმართლის, დემოკრატიისა. თავისუფლად ვმსჯელობთ, ვკამათობთ, თავისუფლად მივდივართ უცხოეთში... არც ეკლესია-მონასტრებში შესვლაა აკრძალული“ – თვალეგაბრწყინებული ამბობდა სევერიანე ბერიძე 1990 წელს, გაზეთ „საბჭოთა აჭარასთვის“ მიცემულ ინტერვიუში, როცა კომუნისტური პარტიის ავტორიტეტი უკვე დაცემული იყო.

დიაკონი სევერიანე ბერიძე წლების განმავლობაში კეცავდა უვალ ბილიკებს და იოტისოდენადაც არ უცდია გზის შემსუბუქება. რწმენა ქრისტეს მოძღვრებისა მუდამ მისი დასაყრდენი იყო. მას სწამდა დიდი ილიას სიტყვები: „სარწმუნოება, სინდისის, სასოების საქმეა და აქ ყველა თავისუფალია და ხელშეუხებელი.“

აუცილებლად უნდა ითქვას, რომ წმინდა დიაკონი სევერიანე აჭარელი აღმსარებელი გამოირჩეოდა თავისი ევქარისტიულობით. ის საღვთო ლიტურგიას და ევქარისტიას უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა, მისი მოღვაწეობის პერიოდში, საქართველოს მასშტაბით, სულ რამოდენიმე ეკლესია-მონასტერი ფუნქციონირებდა, ამიტომ მას უწევდა გადაადგილება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, და არა მარტო საქართველოში, ის ღვთისმსახურებას ხშირად რუსეთშიც კი ესწრებოდა (ამის ნათელი

მაგალითია მის დასაფლავებაზე უამრავი რუსი სამღვდელოების და მრევლის სტუმრობა). წმინდა სევერიანეს შესისხლხორცებული ჰქონდა, რომ ქრისტიანობა არის ურთიერთობის რელიგია, შიდა სამეობბრივი ურთიერთობა არის ხატი ქრისტიანობისა.

სასწაულები

სასწაულები უნდა ემსახურებოდეს რწმენას, მეორე მხრივ, რწმენა შეადგენს სასწაულთა აღსრულების მთავარ პირობას. ჭეშმარიტად, რწმენამ მიიყვანა კარისკაცი კანაში და აიძულა ქრისტესთვის ეთხოვა შვილის განკურნება. ამავე რწმენამ დააბრუნა იგი კაპერნაუმში იმ პირობით, რომ მისი შვილი ჯანმრთელი დახვდებოდა. მეორე მხრივ, იესო ქრისტეს სასწაულმა განამტკიცა კარისკაცი და მისი სახლეული ქრისტეს რწმენაში. აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ როგორც რწმენას შეუძლია იმოქმედოს მანძილის მიუხედავად, ისევე სასწაულებრივ ძალასაც შეუძლია განკურნოს მანძილის მიუხედავად, გარეგნული საშუალებების გარეშე და თვალსაჩინოდ.

სასწაულების აღსრულების უნარი არაერთი წმინდანის ცხოვრებაში გვხვდება, რაც მათზე საღვთო მადლის გადმოსვლის უტყუარი ნიშანია. მსგავსად ამისა, არაერთ ხილულ და უხილავ სასწაულს იხსენებენ წმიდა სევერიანე აჭარელი აღმსარებელის თანამედროვენი.

იხსენებენ სასწაულს, რომელზეც დიდხანს საუბრობდნენ: ერთხელ მამა სევერიანემ წმინდა გიორგის ხატი ეზოში დააბრძანა და შესთხოვა: „სანამ მე ოჯახში დავბრუნდები, შეგავედრებ ჩემ სახლ-კარს, განსაკუთრებით საქონელს (მას მსხვილფეხა საქონელი ჰყავდა ოჯახში). ის ბავშვივით ევედრებოდა წმინდა გიორგის, რომ საქონელი მის დაბრუნებამდე უვნებელი დახვედროდა, მამა სევერიანე დაბრუნდა რამდენიმე დღის შემდეგ

ოჯახში და საქონელი აღარ დახვდა. ბავშვივით გაბრაზებულმა მამა სევერიანემ მუხლი მოიდრიკა ხატის წინ და აცრემლებულმა უსაყვედურა. ამ დროს ეზოში მეზობლის ქალის ხმა შემოესმა: ხასან, წუხელ ცხენზე ამხედრებული ახალგაზრდა კაცი გამომეცხადა და მითხრა საქონელი ხასან ბერიძის ოჯახში აიყვანეო, გახარებულმა მამა სევერიანემ უდიდესი მადლობა შესწირა წმ. გიორგის ამ დიდი სასწაულისთვის.

წმინდა სევერიანე შვილი იხსენებს, რომ ერთხელ, სკოლაში მუშაობისას, მისმა კოლეგამ გაოგნებულმა უამბო, რომ მის დას გამოეცხადა თეთრ წვერში მოხუცი, რომელიც უჩვენებდა გზას (აღწერდა გზას ჩაქვის მთავარანგელოზის ტაძრისკენ, რომელიც მისმა შვილმა ამოიცნო) და ეუბნებოდა, აქ არის ტაძარი, შედი აქ და მოინათლეო. მაშინ დიაკონი სევერიანე ახალ გარდაცვლილი იყო, მისმა შვილმა კი უთხრა, რომ ეს ნამდვილად მამა სევერიანე იქნებოდა და უცილებლად მონათლულიყო. ეს ადამიანი მართლაც მოინათლა და ჭეშმარიტი ქრისტიანი გახდა.

აღსანიშნავია ისიც რომ გარდაცვალების შემდეგაც ხდება სასწაულები მამა სევერიანეს სახით: ერთ-ერთი მეგობრის შვილი იხსენებს, როგორ მიიყვანა სარეცელზე მიჯაჭვულ მამასთან სასულიერო პირი და მოანათვლინა სასწრაფოდ, რადგან ნათლობის პროცესამდე რამდენიმე დღით ადრე გამოეცხადება ჰქონდა ავადმყოფს სევერიანის სახით, რომელიც არ ასვენებდა მეგობარს და მოუწოდებდა რომ ის სასწრაფოდ მონათლულიყო.

სასულიერო პირი იხსენებს: ახალი კანონიზირებული იყო წმინდა სევერიანე როდესაც ბათუმის საპყრობილეში შევედა და წმინდა სევერიანეს ხატები დაურიგა პატიმრებს, ერთ-ერთი პატიმარი გამოუვალ მდგომარეობაში გახლდათ არ ყავდა მოწმეები და ვერ ამტკიცებდა თავის სიმართლეს და ხანგრძლივი პატიმრობა ემუქრებოდა, პატიმარმა იცოდა წმინდა სევერიანეს

ცხოვრება და შეევედრა მას, რათა დახმარებოდა თავისი სიმართლის დამტკიცებაში და მართლაც წმინდა სევერიანემ შეისმინა მისი ლოცვა და მალევე ის საპყრობილიდან გაათავისუფლეს.

გარდაცვალება

დიაკონი სევერიან ბერიძე 1996 წლის 22 აგვისტოს გარდაიცვალა. მისი დაკრძალვას უამრავი ადამიანი, მათ შორის სასულიერო პირები ესწრებოდნენ. სევერიან ბერიძე აჭარაში, ჩაქვის რაიონის სოფელ ბუკნარში დაკრძალეს. არსებობს ერთი საინტერესო ისტორია მის დაკრძალვასთან დაკავშირებით, იყო წინადადება და პატრიარქის ლოცვა-კურთხევა, რომ სევერიანე ჩაქვში, თავისივე აშენებული ტაძრის ეზოში დაკრძალულიყო, თუმცა იქ მაცხოვრებელთა შორის იყო ორი ჩამოსახლებული ოჯახი, რომლებიც ამის წინააღმდეგ წავიდნენ. „აქ წყაროს წყალი წლებია მოგვეწოდება და მიცვალებულის დაკრძალვა არაუპრიანიო“ – აღნიშნავდნენ ისინი. რა თქმა უნდა, ოჯახი მათი ნების წინააღმდეგ არ წავიდა. აქ კი სასწაული მოხდა, მამა სევერიანეს გარდაცვალებიდან მეცხრე დღეს წლების განმავლობაში არსებული წყაროს წყალი დაშრა და იგი დღემდე არ მოედინება.

2014 წლის მარტის თვეში, მამა სევერიანე და მისი მეუღლე გულისერი, ბათუმისა და ლაზეთის მიტროპოლიტი მეუფე დიმიტრის ლოცვა-კურთხევით გადმოსვენეს ფერიის ყოველთა ქართველ წმინდათა დედათა მონასტრის ეზოში.

აღსანიშნავია მამა სევერიანეს ღვაწლი ეკლესიისა და ერის წინაშე. უცხადესი ფაქტია, რომ მამა სევერიანემ თავისი ხუთი ქალიშვილი ისე დააოჯახა, რომ არა მხოლოდ მათი მომავალი მეუღლეები, არამედ მათი ოჯახის წევრებიც აზიარა ქრისტეს სარწმუნოებას. ამასთანავე, მისი ოჯახის წევრები არიან სასულიერო პირები. ძმა სქიმარქიმანდრიტი სისო (აწ გარდაცვლი-

ლი), მძიმე დეკანოზი ბასილი და შვილთაშვილი მღვდელი ილია ვარშანიძე.

კანონიზირება, ანუ წმინდანად შერაცხვა

2018 წლის 21 ივნისს, ქალაქ თბილისში, საპატრიარქოს რეზიდენციაში სინოდის სხდომა გაიმართა, სხდომას ხელმძღვანელობდა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II. აღნიშნულ კრებაზე, სხვა უმნიშვნელოვანეს საკითხებთან ერთად განხილულ იქნა დიაკონი სევერიანეს (ერისკაცობაში ხასან ბერიძე) კანონიზება, საკითხი სხდომაზე ბათუმისა და ლაზეთის ეპარქიის მიტროპოლიტმა დიმიტრიმ დააყენა. კრებამ მოისმინა მამა სევერიანეს ცხოვრების ამსახველი ეპიზოდები და სასწაულები. საბოლოოდ კი კრებამ დაადგინა: დიაკონი, მამა სევერიანე შეირაცხოს წმინდათა დასში და ეწოდოს: წმიდა დიაკონი სევერიანე, – აჭარელი აღმსარებელი და მისი ხსენების დღედ დადგინდეს გარდაცვალების დღე, – 9 (22) აგვისტო.

აღსანიშნავია, რომ წმინდა სევერიანეს კანონიზირებამდე რამდენიმე დღით ადრე, ყინწვისის მამათა მონასტერში, მისი ძმის, აწ გარდაცვლილი სქემ არქიმანდრიტი სისოის (სერაფიმე ბერიძე) სენაკში წმინდა სევერიანეს სურათს სდიოდა მირონი, რაც შეწყდა მისი კანონიზირების შემდგომ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბიბლია, საპატრიარქოს გამოცემა, 1991.
2. წმინდა დიაკონი სევერიანე აჭარელი აღმსარებელი ცხოვრება, პარაკლისი, წეს-განგება, „წმინდა იოანე ღვთისმეტყველის სახელობის ბათუმის სასულიერო სემინარიის გამოცემა“, თბილისი, 2018.

3. ზაქარია მაჩიტაძე, საქართველოს ეკლესიის წმინდათა ცხოვრებანი, თბილისი, 2019.
4. ზ. ჭიჭინაძე, ქართველების გამაჰმადიანება ანუ ქართველთა გათათრება, თბილისი, 1915.
5. პანაიოტის ბუმისი, კანონიკური სამართალი, გამომც. „მთაწმინდელი“, თბილისი, 2007.
6. დავით ჩიკვაძე, მართლმადიდებლური საეკლესიო სამართალი, თბილისი, 2015.
7. პროტოპრესვიტერი თომა ჰოპკო, მართლმადიდებლობის საფუძვლები, თბილისი, 2017.
8. გზა ტაძრისაკენ – საქართველოს საპატრიარქო ბათუმისა და სხალთის ეპარქია, ბათუმი, 1999.
9. გაზეთი „საბჭოთა აჭარა“, 1990 წ. 14 მარტი, №49 (18.452).
10. <http://www.orthodoxtheology.ge>
11. <http://patriarchate.ge/geo/saqartvelos-samociquilo-avtokefaluri-martlmadidebeli-eklesiis/>
12. <http://karibche.ambebi.ge/tsmindanebi/tsminda-mamani/7781-akhalkanonizirebuli-diakoni-severiane--atcareli-aghmsarebeli.html>

Priest Ilia Varshanidze (Batumi, Georgia)

Holy Deacon Severian – the Adjarian Confessor

Summary

The work deals with the life of the greatest figure of XX century Adjara, the first Adjarian Orthodox clergyman – after three hundred years of Turkish domination – Deacon Severian Beridze, his miraculous conversion to Christian faith, his missionary and apostolic piety and the miracles performed by him.

The work is based mainly on the memories of St. Severian's contemporaries, the clergy, his children, grandchildren, and those who believed in his true faith. They vividly recall how great Deacon Severian was suffered when he was reduced and insulted,when he preached the truth. How he continued to spread the truth of the Church of Christ and unite people in the bosom of the Mother Church.

The work is an important source for portraying the lives of modern saints as a fleshly example of personal piety, which has taken its place among the saints by divinity and sanctification.

ნიკო მარი და ქართულ-სომხური ფილოლოგიის ფორმირების საკითხი⁵

აბსტრაქტი: დღემდე საკამათოა საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორია ნიკო მარის დამსახურება ქართული კულტურის და სულიერების წინაშე, რაც მისი უაღრესად წინააღმდეგობრივი, ტრაგიზმით აღსავსე მსოფლმხედველობისა და მეცნიერული შეხედულებების შედეგია. ნაშრომში საუბარია იმის შესახებ, თუ როგორ შეიძლება შეფასდეს ამ თვალსაზრისით მისი რამდენიმე ნაშრომი ქართულ-სომხურ ფილოლოგიაში, კერძოდ: „О задачах арменоведения“. СПб. 1899, „Об единстве задач армяно-грузинской филологии“. Тифлис. 1902 და მისივე დაარსებული სამეცნიერო კრებული „Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии“. სტატიის ავტორის აზრით, ამ ნაშრომების მიმოხილვის საფუძველზეც კი სავსებით მართებულად უნდა ითქვას, რომ ნ. მარს დიდი დამსახურება აქვს როგორც ქართული, ისე სომხური ფილოლოგიის წინაშე. ამ სფეროს მკვლევარების წინაშე ნ. მარი სვამს ამოცანას, რომ ნებისმიერი, მათ შორის საკამათო საკითხები გამოკვლეულ იქნეს ერთობლივად და მაქსიმალურად იქნეს დაცული მიუკერძოებლობის და ობიექტურობის პრინციპები.

⁵ნაშრომი ქვეყნდება მ. სკლადოვსკა-კიურის სამეცნიერო ფონდის (ევროკავშირი) სამეცნიერო გრანტის ფარგლებში – „აკადემიური ცოდნისა და კულტურის გაცვლა ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში: ევროპა და შავი ზღვის აუზის რეგიონი, XVIII საუკუნის მეორე ნახევარი, XXI საუკუნე“ (Knowledge Exchange and Academic Cultures in the Humanities. Europe and the Black Sea Region, late 18th – 21st Centuries. KEAC-BSR. Horizon 2020).

საკვანძო სიტყვები: ქართული ფილოლოგია, სომხური ფილოლოგია, ნიკო მარი, კულტურა, მეცნიერება, ახალი მოძღვრება ენის შესახებ.

Key words: *Georgian philology, Armenian philology, Nicholas Marr, Culture, Science, New approach to language.*

* * *

მეცნიერება, კულტურა, მწერლობა, ხელოვნება, რელიგია – ეს ის ფაქტორებია, რომლებიც ერთიანობაში ყოველთვის ქმნიდა და ადუღაბებდა ერის სულიერების ბალავარს და რომელთა გარეშეც მისი დამოუკიდებლობა და თავისთავადობა წარმოუდგენელია. ყოველივე ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ წარმოჩნდა XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ სინამდვილეში, როცა სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოვიდა უდიდეს ქართველ მეცნიერთა და მოღვაწეთა ჯგუფი, რომელთა მუხლჩაუხრელი შრომისა და ღვაწლის შედეგად დაფუძნდა ქართული სულიერების ნამდვილი ბალავარი თბილისის უნივერსიტეტი. ამ ჯგუფის დიდი ნაწილი პეტერბურგის უნივერსიტეტში მოღვაწე ცნობილი ქართველი ენათმეცნიერის, ფილოლოგის, აღმოსავლეთმცოდნის, არქეოლოგისა და კულტურის ისტორიკოსის ნიკო მარის აღზრდილი იყო. როგორც ალ. ლლონტი წერს, „ის იყო განუმეორებელი, უნიკალური მოვლენა მეცნიერებაში. საოცარი პოლიგლოტი, გენიოსური მოაზროვნე, ცოდნის მთელი რიგი ახალი დარგების სულის ჩამდგმელი, ქართული ენისა და ლიტერატურის სწორუპოვარი ქომაგი და მკვლევარი, მოწაფეთა უგულისხმიერესი მოძღვარი, *მაგრამ ამავე დროს, ... ცხოვრებასა და თვით მეცნიერულ მოღვაწეობაშიც ტრაგიკული პიროვნება*“ [ლლონტი, 1988: 4]. ეს ტრაგიზმი და წინააღმდეგობრიობა გამოვლინდა სხვადასხვა მიმართულებით, რამაც, როგორც

ცნობილია, დატოვა არაერთი კითხვა, მათ შორისაა საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორია აღნიშნულ უაღრესად კრიტიკულ პერიოდში ამ ბუმბერაზი პიროვნების და მეცნიერის წვლილი ქართული სულიერების აღორძინებასა და განმტკიცებაში და საერთოდ აქვს თუ არა მას ამ საქმეში რაიმე სახის დამსახურება და ა.შ.

რა თქმა უნდა, საინტერესოა, რატომ უნდა დასმულიყო საკითხი ასე, მაშინ როცა ნ. მარი ქართული ენის, ლიტერატურის, მეცნიერების, ისტორიის და საერთოდ კულტურის წინაშე ვალში ნამდვილად არ დარჩენილა. კერძოდ, მან:

- ბრწყინვალე გამოკვლევები მიუძღვნა კლასიკური საერო მწერლობის ძეგლებს. პირველმა გამოსცა გამოკვლევითა და კომენტარებით “აბდულმესია” და “თამარიანი”;
- საფუძველი ჩაუყარა რუსთველოლოგიას, როგორც სამეცნიერო დარგს;
- გაშიფრა ი. ორბელის მიერ აღმოჩენილი ურარტუს მეფის სარდური II-ის (ძვ. წ. 760-730) ცნობილი სოლისებური წარწერა, რომლის ერთ-ერთ მუხლში მოხსენიებულია კულხას (კოლხას) ქვეყანა;
- აღმოაჩინა მამალამეების მიერ აგებული მეათე საუკუნის ეკლესია შავშეთში, სოფელ ოქრობაგეთში და გამოსცა მისი წარწერა;
- მას ისე გულით სურდა შატბერდის პოვნა, რომ 1904 წელს ანისის გათხრები მიატოვა და კლარჯეთში მასშტაბური ექსპედიცია მოაწყო მტკიცე გადაწყვეტილებით – როგორმე შატბერდი ეპოვა. მისი სურვილი იმდენად დიდი იყო, რომ ხანძარში რომ ავიდა, ჩათვალა, რომ შატბერდს მიაგნო;
- შეიმუშავა აფხაზური ენისათვის ლათინურ დამწერლობაზე დაფუძნებული ანბანი რომელიც 1926-1928 წლებში

გამოიყენებოდა (მასში 75 ლათინური ასო იყო). და უამრავი სხვა *[„ბურუსი“, 2009]*.

ამავე დროს, ქართული კულტურის და სულიერების წინაშე მას დაშვებული აქვს არაერთი მიუტევებელი შეცდომა, რაც მისი მსოფლმხედველობის და მეცნიერული შეხედულებების მართლაც რომ ტრაგიზმისა და წინააღმდეგობრივი ხასიათის გამოვლინებაა.

ყველაზე მთავარი მათ შორის ისაა, რომ ნ. მარი *არ იყო საქართველოს დამოუკიდებლობის მომხრე*. ის იზიარებდა არა ეროვნულ, არამედ კლასობრივ იდეას, შესაბამისად, ფიქრობდა, რომ „არ არსებობს წარმოშობის თვალსაზრისით ცალკეული ტომის კულტურა, არამედ არსებობს განვითარების ცალკეულ სტადიაზე მყოფი კაცობრიობის ერთიანი კულტურა, რომელიც დღეს ნაწილობრივ შემოუნახავთ კულტურული თვალსაზრისით სხვებისგან ჩამორჩენილ ტომებს. თვითონ კულტურა ერთიანია წარმოშობის თვალსაზრისით და ყველა მისი სახესხვაობა არის შემოქმედების ერთიანი პროცესის სხვადასხვა საფეხური“ *[იხ.: ბოლქვაძე, 2018: 41]*. ამ თვალსაზრისით ის მთლიანად ორიენტირებული იყო რუსეთზე: „თვით კავკასიის ხალხთა ღრმა სულიერი ინტერესები მოითხოვს სწორედ *კულტურული ორიენტაციის შენაჩუნებას რუსეთის მიხედვით*“ წერს ის *[იხ.: ბოლქვაძე, 2018: 48]*. ის ამიერკავკასიის დამოუკიდებლობის მომხრე იყო და არა საქართველოსი, ამავე დროს, ავტობიოგრაფიაში წერს: „Мы мечтали об освобождении Грузии на путях национального движения. Помню, как, будучи студентом, с одним моим гимназистическим товарищем мы давали друг другу взаимные клятвы „не слагать оружия“, пока не освободим Грузию“ *[Mapp, 1933: 3]*.

მეორე ტრაგიკული მომენტი არის ის, რომ ნ. მარი *არ უჭერდა მხარს ქართული უნივერსიტეტის იდეას* და მოითხოვდა კავკასიური უნივერსიტეტის გახსნას, სადაც სწავლა რუსულ ენაზე იქნებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ უნივერსიტეტის დამაარსებელთა აბსოლუტური უმრავლესობა (ივანე ჯავახიშვილი, აკაკი შანიძე, იოსებ ყიფშიძე, გიორგი ახვლედიანი) მისი ნამოწაფარი იყო, როგორც ცნობილია, ის ღიად და დაუფარავად წავიდა ამ უმნიშვნელოვანესი ეროვნული მოვლენის წინააღმდეგ. მან გამოაქვეყნა წერილი რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის მაცნეში, სადაც წერს, რომ *ქართული უნივერსიტეტის დაარსებით ახალგაზრდა საქართველო ანგარიშს უსწორებდა განახლებულ რუსეთს*. ის ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ *ქართული უნივერსიტეტის შექმნის გადაწყვეტილება წარმოიქმნა არა სამეცნიერო მიზნების, არამედ ავადმყოფური ნაციონალიზმის ფონზე* [ბოლქვაძე, 2018: 46-47]. ამით მან საბოლოოდ დაიპირისპირა ი. ჯავახიშვილი და სხვა მოწაფეები.

ნ. მარის მიუტკეველ შეცდომად ითვლება აგრეთვე ის, რომ ის რუსთველის პოემას თვლიდა თარგმნილად და ეძებდა მის დედანს სპარსეთსა და სომხეთში. ამის გამო მას დაუპირისპირდა ი. ჭავჭავაძეც, რომელიც „ქვათა ღაღადში“ წერს: „რა საკადრისია, კაცს ჯერ საბუთი არ ენახოს, არ გაეჩხრიკოს და არც იცოდეს, მართლა არის თუ არა სადმე ამის საბუთი, *აიღოს და მთელს ერს შეუგინოს მისი სამართლიანად სახელოვანი კაცი*“ [იხ.: ბოლქვაძე, 2018: 48]. როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, მოგვიანებით ნ. მარმა უკან წაიღო თავისი სიტყვები „ვეფხისტყაოსნის“ და მისი ავტორის შესახებ.

უკმაყოფილება მოჰყვა აგრეთვე ნ. მარის მოსაზრებას *ქართული ბიბლიის სომხურიდან თარგმნის შესახებ* და ა.შ. ის თვითონ წერს იმის შესახებ, თუ როგორ მოუხდა ქართული

საზოგადოებისთვის ამ მიუღებელ მოსაზრებათა გამო საქართველოს დატოვება და პეტერბურგში საბოლოოდ გადასვლა: „В грузинской среде я почувствовал нарастание недовольства за моё утверждение о связях грузинской литературы с персидской, о персидском происхождении фабулы гениального грузинского поэта Шоты из Рустава, недовольства, превратившегося в бурю негодования, когда я стал выяснять факт перевода первого памятника грузинской письменности Библии с армянского языка. Пришлось вернуться в Петербург“ *[Март, 1933: 10]*

ჩვენი მიზანი არ არის ამ საკითხის სიღრმისეული განხილვა, მითუმეტეს, რომ ნ. მარის ღვაწლი მონოგრაფიულად უკვე შესწავლილია *[იხ.: ბოლქვაძე, 2018]*. ჩვენი ინტერესის სფეროა მრავალმხრივი ქართულ-სომხური სამეცნიერო, კერძოდ, ფილოლოგიური ურთიერთობები, რომელთა ჩამოყალიბებაშიც გადამწყვეტი როლი სწორედ ნ. მარს აქვს შესრულებული: მისი სამეცნიერო მემკვიდრეობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეტაპი სწორედ სომხურ-ქართული ფილოლოგიაა *[ბოლქვაძე, 2018: 11]*. ეს ურთიერთობები კი მრავალმხრივი და ხანგრძლივია.

როგორც ცნობილია, 1737 წელს გამოვიდა ზურაბ შანშოვანის „მოკლე ღრამმატიკა ქართულისა ენისა“, რომლის პირველწყაროდაც მკვლევრები სიმონ ჯულაეცის სომხური ენის გრამატიკას მიიჩნევენ. თავის მხრივ, ეს გრამატიკა დიონისე თრაკიელის გრამატიკული ტრაქტატსა და მის კომენტარებზეა აგებული. მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ „შანშოვანმა ქართული ენის გრამატიკა კი არ დაწერა, არამედ თარგმნა სომხურის გრამატიკა ქართულად“ *[ფოცხიშვილი, 1995: 177]*. სომხური წყაროს, კერძოდ, მხითარ სებასტიელის (სებასტიცის) გრამატიკის მიხედვითაა შედგენილი 1753 წელს გამოსული ანტონ კათალიკოსის „ქართული ღრამმატიკა“ (ხელნაწერი). ამ საკითხის შესახებ

ლინგვისტები მიუთითებენ იმასაც, რომ „ბერძნულ-ლათინური გრამატიკული ტრადიცია ქართულში შემოვიდა სომხური გრამატიკის გავლით“, რასაც ხსნიან იმით, რომ „მომალებული მაჰმადიანური ზეგავლენის გამო ბერძნულ-ლათინური ტრადიციასთან უშუალო კავშირი დიდი ხანია გაწყვეტილი იყო. სომხური გრამატიკა კი უშუალოდ ამ ტრადიციით იყო ნასაზრდოები“ *[ზაბუნაშვილი, 1969: 160; ავალიანი, 2017: 411]*.

ნ. მარი ჯერ კიდევ XIX –XX საუკუნეების მიჯნაზე უშუალოდ *სომხურ-ქართული ფილოლოგიური ურთიერთობების წინაშე მდგარი პრობლემების და ამოცანების* შესახებ ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ, რომ არმენისტიკა უნდა ჩამოყალიბდეს დამოუკიდებელ მეცნიერულ მიმართულებად *[Mapp, 1899: 4]*. მისი უმთავრესი ამოცანა იქნება სომეხი ერის ჩამოყალიბების ფაქტორების კვლევა იმ გარე ფაქტორების ზეგავლენის გათვალისწინებით, რასაც განიცდიდა სომხური ეთნოსი მთელი თავისი არსებობის მანძილზე. ეს კვლევა უნდა წარიმართოს რაც შეიძლება ობიექტურად, მიუკერძოებლად: *„პირველი პირობაა ის, რომ აუცილებლად უარი უნდა ვუთხრათ, თუ შეიძლება ითქვას, ყოველგვარ მეცნიერულ ცრურწმენას“ [Mapp, 1899: 4]*. (უცხოენოვანი ციტატების თარგმანი ჩემია. თ.ა.). სომხეთი უძველეს ეპოქაში სხვადასხვა ცივილიზაციის საკვანძო პუნქტში მდებარეობდა, ამიტომ, მკვლევრის აზრით, არ შეიძლება იმის გაფიქრებაც კი, *თითქოს ეს არის სუფთა დაფა, რომელზეც შეიძლება ნებისმიერი თეორია დაიწეროს*. ამ დაფის სიღრმეში უკვე არის დატანილი რამდენიმე ფენა, *რომელთა გაუთვალისწინებლობის გარეშე არცერთი თეორია არ იქნება მეცნიერულად ღირებული [Mapp, 1899: 4]*. შესაბამისად, ის საუბრობს *სომხურ-ქართული ფილოლოგიის ერთიანი ამოცანების შესახებ*. კერძოდ, აღნიშნავს, რომ ქართული და სომხური ფილოლოგია დამოუ-

კიდებული, მაგრამ მჭიდრო ურთიერთკავშირში მყოფი დარგებია და არცერთი პრობლემა, რომელიც ამ სფეროს ეხება, არ უნდა იქნეს განხილული ერთმანეთისგან იზოლირებულად.

„რა გამართლება აქვს ტერმინს „სომხურ-ქართული ფილოლოგია?“ – სვამს კითხვას მკვლევარი [Mapp, 1902: 3] და მასზე გაცემულ პასუხში მკაფიოდ აყალიბებს ამ დარგის კონკრეტულ ამოცანებს:

1. ამ მიმართულებით ინტენსიური კვლევების წარმოება მარტო სომეხი და ქართველი ხალხების ინტერესებში არ შედის. ტერიტორიაზე, რომელიც ეკავათ სომეხებსა და ქართველებს თავიანთი ისტორიის ყველაზე საუკეთესო შორეულ წარსულში, უამრავი სხვა ხალხიც ცხოვრობდა. ბევრი მათგანი საერთოდ გაქრა ისტორიის არენიდან (მაგალითად, ალბანელები), თუმცა შეუძლებელია ქართულ და სომხურ ენებში, ფოლკლორსა თუ ლიტერატურაში არ იყოს შემორჩენილი მათი კულტურული მემკვიდრეობა, **რომლის გამოვლენაც ორივე ხალხის ერთ-ერთი უმთავრესი საერთო ვალდებულებაა** [Mapp, 1902:2].

2. ქართველთა და სომეხთა საცხოვრისი მთელი მათი ისტორიის მანძილზე იყო უმნიშვნელოვანესი ჭიშკარი და გზა-ჯვარედინი, რომლის ხელში ჩაგდებასაც უამრავი გარე მტერი ცდილობდა. ასე იქცა ეს ტერიტორიები სხვადასხვა დროს ასირიელ-ბაბილონელების, ბერძნების, ძველი სპარსელების, პართელების, რომაელების, ბიზანტიელების, არაბების, თურქების და სხვათა სათარეშო ასპარეზად. შესაბამისად, **სომხური და ქართული ენობრივ-კულტურული მემკვიდრეობის კვლევა შეუძლებელია მათი ნაკვალების გამოვლენისა და გათვალისწინების გარეშე** [Mapp, 1902: 3].

3. ქართველები და სომეხები უძველესი დროიდან მოყოლებული დღემდე უახლოესი მეზობლები არიან, რამაც გააჩინა

ვერსიები, რომ თითქოს „ქართველები თავდაპირველად სომხურად ლაპარაკობდნენ,⁶ ... „ჩემი თეორიის მიხედვით, ქართველები მართლაც ენათესავებიან სომხებს, რომლებიც (ოღონდ პრეარიული სომხები) ოდესღაც *ქართულის მონათესავე ენაზე ლაპარაკობდნენ*“ [Mapp, 1902: 4]. მთელი ამ პერიოდის მანძილზე ადგილი ჰქონდა ქართველებისა და სომხების ერთმანეთისკენ გადინება-შემოდინებას, რაც მათი ურთიერთობისთვის ქმნიდა განსაკუთრებულ სიტუაციას. „ერთი სიტყვით, ქართველთა და სომეხთა ურთიერთობები იმდენად მრავალფეროვანი, ინტენსიური და ინტიმური იყო, რომ *საქართველოსა და სომხეთის წარსული ბედ-იღბალი აუცილებლად ერთობლივად უნდა იქნეს შესწავლილი*“ [Mapp, 1902: 4-5].

4. განიხილავს რა სხვა ფაქტორებსაც (რელიგიური, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური), ნ. მარი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ „*სომხები და ქართველები წარმოადგენდნენ ორ მონათესავე ტიპს*. მე მხედველობაში მაქვს ჩემი ლინგვისტური თეორია, ქართული ენის წარმოშობისა და პრეარიულ სომხურთან მისი ნათესაობის შესახებ“ [Mapp, 1902: 9]. (მოგვიანებით მან ენათა ნათესაობის თეორია საერთოდ უარყო – თ.ა.). შემდგომში პროტოქართველებთან სისხლის ნათესაობით დაკავშირებული სომხები შეერივნენ აქ მოსულ და დასახლებულ არიელებს და მოხდა მათი შეჯვარება. როგორც ჩანს, ასე მოხდა საქართველოშიც. „არიული და არაარიული რასების შეჯვარება, როგორც ჩანს, მოხდა სხვადასხვა პროპორციით. ენების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, სომხებში დომინირებს არიული ფენა, ქართვე-

⁶ ამ ვერსიის შესახებ ნ. მარი იქვე წერს, „ამრიგად, ეს ცნობა არ არის სარწმუნო და არ იმსახურებს უპირობო ნდობას“. საერთოდ, ჩვენ ნ. მარის ციტატებს მივმართავთ არა მათი შეფასების მიზნით, არამედ ჩვენი სტატიის საჭიროებისამებრ.

ლებში – არაარიული. უნდა ვივარაუდოთ, რომ როგორც საქართველოში, ისე სომხეთში ეს შეჯვარება მხოლოდ ენაზე არ ასახულა, შესაბამისად, *სომხურ-ქართული ფილოლოგიის ერთ-ერთ უახლოეს ამოცანად უნდა იქნეს დასახული ქართული და სომხური ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში არიული და არაარიული ელემენტების გამოვლენა და ანალიზი*“ [Mapp, 1902: 9].

5. სომხურ-ქართული ფილოლოგიის მნიშვნელოვან ერთობლივ საკვლევ პრობლემად ნ. მარი მიიჩნევს აგრეთვე ქართულ დამწერლობასთან დაკავშირებული საკამათო საკითხების ობიექტურად გადაწყვეტას: „Нет пока необходимости настаивать на верности армянского предания, будто Месроп, изобретатель армянского алфавита, составил букварь и для соседей, в том числе и для грузин, но для нас важен факт, что грузинское церковное письмо, единственно употреблявшееся в Грузии книжниками до X-XI века, действительно проявляет чрезмерную близость к армянскому алфавиту“ [Mapp, 1902: 11]. შესაბამისად, მკვლევარი ხაზგასმით აღნიშნავს: „Следовательно, всё равно мы остаёмся при той же необходимости изучать этот вопрос с обеих сторон во всём объёме палеографических и иных данных, в интересах выяснения происхождения не только грузинского, но и армянского алфавитов“ [Mapp, 1902: 11].

6. ერთობლივი კვლევის ობიექტად მიაჩნია მკვლევარს იმ სომხური მოსაზრების ანალიზიც, რომლის მიხედვითაც წმინდა *წიგნი ქართულად სომხურიდან ითარგმნა*. ამ საკითხს ნ. მარი განიხილავს უფრო ფართო კონტექსტში, კერძოდ ის წერს, რომ ძველი სომხური ლიტერატურის დათარიღების საკითხი დიდ სირთულეებთან არის დაკავშირებული, ვინაიდან საკმარისი მასალა არაა შემორჩენილი. შესაბამისად: „Чем подробнее и обстоятельнее будет изучена переводческая деятельность грузин с

армянского, тем основательнее и определённое будет наше представление о древнем периоде армянской литературы [Mapp, 1902: 12].

ბ. მარმა არა მხოლოდ ჩამოაყალიბა სომხურ-ქართული ფილოლოგიის ამოცანები, არამედ ამ მიმართულებით გადადგა მნიშვნელოვანი ნაბიჯები. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მის მიერ დაარსებული საუნივერსიტეტო (პეტერბურგის) სამეცნიერო კრებული „Тезисы и разыскания по армяно-грузинской филологии“. 1900-1913 წლებში გამოქვეყნებული 13 ტომიდან 11 – ში მხოლოდ მისი კვლევებია დაბეჭდილი. პირველ, მეორე, მესამე, მეექვსე და მეცხრე ტომებში გამოქვეყნებულია თარგმანები: „Ефрем Сирий“ (სომხური ტექსტის მისივე რუსული თარგმანი და ანალიზი) [Mapp, 1900]. „Иосиф Ариматейский“ („იოსებ არიმათიელი“) (ქართული ტექსტის მისივე რუსული თარგმანი და ანალიზი) [Mapp, 1901]; – „Ипполит. Толкование Песни Песней“ („იპოლიტე, თარგმანებაი ქებათა ქება“), (ქართული ტექსტის ასევე მისივე რუსული თარგმანი). ამ ტექსტებისადმი (განსაკუთრებით ბოლო ტექსტის) ინტერესს მკვლევარი უწოდებს წმინდა ფილოლოგიურს და მას ასე ხსნის: „Интересс мой к грузинскому переводу сочинений этого писателя третьего века был возбуждён **чисто филологическим вопросом о древнегрузинских переводах с армянского**. Некоторые обороты и слова грузинского текста бросились мне в глаза как показатели армянского происхождения и я соблазнился перспективою обсуждения армянского влияния на древнегрузинскую литературу и патристические тексты“ [Mapp, 1901: III]. აღნიშნულ ქართულ ტექსტს ის მიიჩნევს სომხურიდან თარგმნილად: „Грузинский текст в данном случае переведён несомненно с армянского, а не непосредственно с греческого“ [Mapp, 1901: XV]. ამ მოსაზრების ერთ-ერთ

არგუმენტად ის იშველიებს გრამატიკული, სინტაქსური და ლექსიკური არმენიზმების სიუხვეს ქართულ ტექსტში. მთლიანობაში ის გამოყოფს შემდეგ ლექსიკურ არმენიზმებს, რომლებსაც უწოდებს ნასესხობებს ან ორივე ენისთვის საერთო ერთეულებს: აგარაკი, აზნაური, ამოვება, ამბორება, ამპარტავანი, ასპარეზი, ბანაკი, ბასრობა, ბევრი, გუნდი, დასი, დივანი, ერდო, ვანი, ვახში და სხვა [Mapp, 1909]. ანალოგიურ მოსაზრებას ავითარებს ნ. მარი კრებულის მე-6 ტომში – „Физиолог. Армяно-грузинский извод. Грузинский и армянский тексты“, სადაც წერს: „Шаг за шагом выясняются размеры и характер влияния древнеармянской литературы на древнегрузинскую, ...бесспоротно устанавливается, что „Физиолог“ на грузинский язык был переведён с армянского. Выяснение этой стороны дела и составляет основную задачу настоящей работы“ [Mapp, 1904: VII].

კრებულის მე-4 ტომი – „Древнегрузинские одописцы“ ეხება დავით აღმაშენებლისა და თამარ მეფის მეხოტბეთა ნაწარმოებებს; მე-5 ტომი – „Н. Мapp. Критика и мелкие статьи“, მოიცავს მისივე შვიდ სტატიას, რომელთაგანაც ორი ლინგვისტურია. ერთი ეხება ლ. მესერიანცის ნაშრომს „Этюды по армянской диалектологии“ და მეორე მესროპ ტერ მოვსესიანის ნაშრომს „История перевода библии на армянский язык“. ქართულ თემატიკას ეხება ისტორიული და საეკლესიო ნაშრომები. მე-8 ტომია ი. ჯავახიშვილის „Государственный строй Древней Грузии и Древней Армении“. საინტერესოა აგრეთვე მე-12 ტომი – „Вступительные и заключительные строфы Витязя в барсовой коже Шоты из Рустава“ [Mapp, 1910].

ჩვენ, ცხადია, არ შევუდგებით თითოეული ტომის სიღრმისეულ განხილვას. ამ მოკლე მიმოხილვიდანაც ნათლად ჩანს, რომ ერთიანი კულტურის და ენის, არა ეროვნული, არამედ კლასობ-

რივი იდეების მქადაგებელი ნ. მარი, იმავდროულად ეროვნული კულტურებისა და ენების უზადლო მკვლევარიცაა და ჯეროვან ყურადღებას უთმობს ამ მიმართულებას, მათ შორის კონკრეტულად ქართული და სომხური კულტურების, ენების, არქეოლოგიის და ისტორიის პრობლემებს. ქართულ-სომხური ფილოლოგიის მკვლევრებს ის ამოცანად უსახავს მაქსიმალური ობიექტურობის დაცვის და გაუგებრობების თავიდან აცილების მიზნით პრობლემატიკის ერთობლივი კვლევების წარმოებას, ამავდროს, მისი მოსაზრებები ქართულად თარგმნილი ზოგიერთი ლიტერატურული და საეკლესიო ტექსტის არა უშუალოდ ბერძნულიდან, არამედ სომხურიდან თარგმნის შესახებ, ჩვენი აზრით, არც თუ ისე მყარი არგუმენტებით, შეიძლება ითქვას, რომ არ არის ბოლომდე დამაჯერებელი და ტოვებს ვარაუდის შთაბეჭდილებას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ავალიანი, 2017: – ავალიანი თ., XVII-XIX საუკუნეების ქართული ლინგვისტური აზროვნება და საგანმანათლებლო სივრცე აკადემიური ცოდნის გაცვლის აპექტში/სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო (ისტორია, არქეოლოგია, ეთნოლოგია). საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები. VII. გვ. 409-421.

ბაბუნაშვილი, 1969: – ბაბუნაშვილი ე., სახელთა ბრუნება ანტონ I-ის „ქართულ დრამმატიკაში“. „მაცნე“. №1.

ბოლქვაძე, 2018: – ბოლქვაძე თ., საბჭოთა ენათმეცნიერების ქართული სამკუთხედი: ნ. მარი, სტალინი, არნ. ჩიქობავა. „უნივერსალი“. თბილისი.

„ბურუსი“ – ვებპორტალი „ბურუსი“. თ. ბერულავა. ნ. მარის
ბიოგრაფია. ინტერნეტ-მისამართი:

<https://burusi.wordpress.com/2009/05/29/niko-marr/>; 29.05.2009.

ფოცხიშვილი, 1995: – ფოცხიშვილი ა. ქართული ენათმეცნიერების
ისტორია. I. თბილისი.

ღლონტი, 1988: – ღლონტი ალ. მოძღვრები, მეგობრები, შევირდები.
ს.-ს ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური
უნივერსიტეტი. თბილისი.

Март, 1899: – Март Н. Я. О задачах арменоведения. СПб.

Март, 1900: – Март Н. Тексты и разыскания по армяно-грузинской
филологии. Кн. I, II. СПб.

Март, 1901: – Март Н. Тексты и разыскания по армяно-грузинской
филологии. Кн. III-IV. СПб.

Март, 1902: – Март Н. Я. Об единстве задач армяно-грузинской
филологии. Тифлис.

Март, 1904: – Март Н. Тексты и разыскания по армяно-грузинской
филологии. Кн. VI. СПб.

Март, 1909: – Март Н. Я. К вопросу о ближайшем родстве
армянского языка с иверским. СПб.

Март, 1910: – Март Н. Тексты и разыскания по армяно-грузинской
филологии. Кн. XII. СПб.

Март, 1933: – Март Н. Я. Избранные работы. Том I, Ленинград,

Nicholas Marr and Some Issues in Georgian-Armenian Philology

Summary

The scale of contribution of Nicholas Marr to the advancement of the Georgian culture and nation is still a matter of dispute, which is the result of his extremely controversial and tragic world vision and scientific approach. The article evaluates Marr's several works on the Georgian and Armenian philology, namely, "O zadachakh Armenovedenia" (Saint-Petersburg, 1899), "Ob edinstve zadach armano-Gruzinskoy filologii" (Tiflis, 1902), and collection of the scientific works founded by Marr himself "Teksti i raziskaniya po armano-gruzinskoy filologii". The author believes that the analysis of these works will provide an objective evidence of the great contribution of Nicholas Marr to the Georgian as well as Armenian philology. The researchers of this field should also maintain the unbiased and objective approach when studying any questions, and especially when studying the disputable ones.

აბესალომ ასლანიძე

(ბათუმი, საქართველო)

იმანუდინ სულაევი

(მახაჩკალა, რუსეთი)

ჰიჯაბის შესახებ ისლამში

აბსტრაქტი: სტატიაში ნაჩვენებია, რომ ჰიჯაბთან დაკავშირებული მცდარი მიდგომები მხოლოდ სახელმწიფოსა და საზოგადოების პრობლემა არაა, ის ზოგადად მუსლიმური თემისა და მათი სულიერი ლიდერების პრობლემაცაა. სტატიაში თვით ყურანის ტექსტის ანალიზის საფუძველზე და ფაქტოლოგიურ მასალებზე დაყრდნობით ნაჩვენებია, რომ ისლამი არ უყენებს მუსლიმ ქალებს მოთხოვნას მთლიანად დაიფარონ სხეული, მათ შორის ხელები და სახე, რომ ჰიჯაბის ტარება-არტარება ცალკეული ქვეყნებში დამკვიდრებული ტრადიციაა, ან რომელიმე ღვთისმეტყველის მიერ ყურანის ტექსტის საკუთარი ინტერპრეტაცია და ისლამის ნორმებთან მას საერთო არაფერი აქვს.

საკვანძო სიტყვები: ისლამი, ჰიჯაბი, ყურანი, სუნა, ავრტი, საქართველო, მაჰმადიანური ტრადიცია

Key words: Islam, Hijab, Qur'an, Suna, Avrat, Georgia, Muslim tradition.

ბოლო წლების განმავლობაში პოსტსაბჭოთა ქვეყნებში და მათ შორის საქართველოში აქტიური მსჯელობის საგნად იქცა მუსლიმი ქალბატონების მიერ საჯარო სივრცეში ჰიჯაბის (რომელიც მთლიანად ფარავს ქალის თმასა და სხეულს), ან

თუნდაც უბრალო თავსაბურავის ტარება. საკითხს ჰყავს როგორც მომხრეები, ასევე მოწინააღმდეგეებიც. პირველნი აპელირებენ, რომ მუსლიმი ქალისთვის ეს ისლამის მოთხოვნაა, აუცილებელია მისი ტარება და წარმოადგენს მისი რწმენის გამოხატულებას, ხოლო მეორენი მიუთითებენ, რომ ზოგიერთი ქვეყანა (მათ შორის საქართველო) ქრისტიანულია და მით უფრო, ზოგიერთს (მაგ., საქართველო), როგორც მუსლიმური ქვეყნების გარემოცვაში მყოფს, დიდი სიფრთხილე მართებს მსგავსი ნებართვების გაცემაზე. ამ კუთხით საინტერესოა მოსაზრება, რომ „როგორც კი ისლამის შესახებ დისკუსია ხდება საჯარო, მაშინ, როგორც მოქალაქეები საკუთარ რელიგიას უკეთებენ ინტეგრეტაციას, გადაიქცევა კერძო რწმენის საკითხიდან ეროვნული უსაფრთხოების საკითხად“ [Рост...].

ამის ნათელი მაგალითია, როგორც უკვე აღინიშნა, საქართველოში მუსლიმი ქალბატონების მიერ ჰიჯაბის, თუნდაც უბრალო თავსაბურავის ტარება, რომელსაც ცალკეული ჯგუფები ლამის ეროვნულ უსაფრთხოების საკითხად მიიჩნევენ. ჰიჯაბთან დაკავშირებული მცდარი მიდგომები კი მხოლოდ სახელმწიფოსა და საზოგადოების პრობლემა არაა, ის ზოგადად მუსლიმური თემისა და მათი სულიერი ლიდერების პრობლემაცაა, რადგანაც ჩვენში ჯერ კიდევ ვერ მოიძებნა ისეთი განათლებული და ავტორიტეტული სულიერი ლიდერები, რომლებიც ყველა საკამათო საკითხზე გასცემდნენ კომპეტენტურ პასუხებს.

საკითხის აქტუალობიდან და საზოგადოების ერთი ნაწილისთვის მნიშვნელობიდან გამომდინარე, საინტერესოა როგორ დგას ეს საკითხი თვით ისლამში და რამდენად სავალდებულოა ის მუსლიმი ქალბატონებისთვის, რომელიც იქცა მოსახლეობის ცალკეულ ფენებში დაპირისპირების საგნად. რა თქმა უნდა აქ არ შევეხებით ჰიჯაბის ტარების მომხრეთა და მოწინააღმდეგეთა

მოსაზრებებს, სტატიაში ჩვენ მხოლოდ ისლამის მოთხოვნებიდან გამომდინარე განვიხილავთ საკითხს. სტატია ეხება იმ გამოწვევებსა და საფრთხეების გააზრებას, რომლის წინაშეც შეიძლება აღმოჩნდეს საქართველო ჰიჯაბის მოწინააღმდეგეთა რადიკალური გამოხდომებით, ან პირიქით, მისი პოპულარიზაციით.

უპირველესად უნდა აღინიშნოს, რომ საკითხის ირგვლივ კამათი გამოწვეულია არა იმით, რომ ვიღაცას მოსწონს ჰიჯაბი ან არ მოსწონს, გასათვალისწინებელია ის, რომ საქართველო სეკულარული ქვეყანაა და მოქმედებს საერო კანონები, რომელთა შესაბამისადაც გათვალისწინებულია, რომ ადამიანის სახე ყოველთვის უნდა იყოს ცნობადი, ანუ სახე არ უნდა იყოს დაფარული. ყოველ შემთხვევაში საზღვრის კვეთის დროს მაინც. გამომდინარე აქედან, საკითხით მანიპულირება დაუშვებელია და აუცილებელია ამ მიმართებით ქვეყანაში არსებობდეს შესაბამისი კანონმდებლობა. თუმცა, უპირველესად მნიშვნელოვანია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გავიაზროთ როგორ დგას ეს საკითხი თვით ყურანში.

მუსლიმური ტრადიციის თანახმად ყურანი და სუნა (წინასწარმეტყველ მუჰამადის ქცევებისა და გამონათქვამების შესახებ გადმოცემების საფუძველზე შემუშავებული მუსლიმის ქცევის კოდექსი) ითვლება რელიგიური ტექსტების გაგების მთავარ წყაროდ. თუ ყურანი - ესაა პირველი ავტორიტეტული წყარო, სუნა არის ყურანის მთავარი „დამატება“, რომელიც ახსნას აძლევს იმას, რაც მასში არაა დეტალიზირებული. მაგალითად, ლოცვის წესები, რომელიც ნახსენებია ყურანში აუცილებელი დეტალების გარეშე [*‘Asbat*].

რა წერია ყურანში ჰიჯაბთან დაკავშირებით? „და უთხარი მორწმუნე ქალებს, მზერა დაიოკონ, მოუფრთხილდნენ თავიანთ

სარცხვენელთ და ნუ გამოაჩენენ თავიანთ ზინათებს⁷, იმის გარდა, რაც მოჩანს მათგან. დაე, თავიანთი საბურველები მკერდ-თან გამოიკრან⁸ და არავისთან გამოაჩინონ თავიანთი შემკულობანი, გარდა თავიანთი ქმრებისა ან მამებისა ან მამამთილებისა ანდა თავიანთი ძეებისა ან თავიანთი ძმებისა ანდა თავიანთი ძმათა ძეებისა, ან თავიანთი დების წულებისა და თავიანთი ქალებისა, ვინც მათმა მარჯვენამ მოიპოვა ან იმ მსახური კაცებისა, რომელთაც ქალის ნდომა არ გააჩნიათ, ანდა ბავშვებისა, რომლებიც ვერ ამჩნევენ ქალთა სიშიშვლეს; და ნუ წაიღებენ

⁷ დედანშია „ზინათ“, რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს „სამკაულებს“ [*ყურანი, 2006: 610*]. მუსლიმი თეოლოგები აღნიშნავენ, რომ ყურანიდან გამომდინარე არსებობს სამკაულის ორი სახეობა - ბუნებრივი და შეძენილი. ბუნებრივ სამკაულად ითვლება სახე, ხოლო შეძენილად - ყველაფერი, რითაც ქალი თავის გალამაზებას მოინდომებს. მაგ: სამოსი, სამკაული, გრიმი, ფრჩხილის ლაქი, თმის საღებავი და ა. შ. (ალ-კურტუბი) [*ყურანი, 2006: 610*]. ეტყობა ამ აიაში საუბარია სწორედ ბუნებრივი სამკაულის დაფარვაზე (ა. ა.). ქალებს შეუძლიათ დაუფარავად დაიტოვონ მხოლოდ სახე და ხელის მტევნები, რადგანაც სახისა და ხელის მტევანთა გამოჩენა ნებადართულია ასმასადმი მოციქულის შემდეგი სიტყვების მიხედვით: „ო, ასმა, როცა ქალი სექსუალურ სიმწიფეს მიაღწევს, უნდა დაიფაროს ყველაფერი თვინიერ ამისა“ - და უჩვენა ქალს ხელის მტევნები“ [*ყურანი, 2006: 610*].

⁸ სამოსის ზედა ნაწილის ჩანაჭერი, საიდანაც ქალს მკერდის ნაწილი მოუჩანს (დეკოლტე). ისლამამდე არაბი ქალები იყენებდნენ ერთგვარ თავსაბურავს, რომელსაც „ხუმურ“ ეწოდებოდა. თითქმის ყველა კლასიკური ისლამური კომენტარის მიხედვით, ისლამამდე ამ თავსაბურავს ხმარობდნენ, როგორც მხოლოდ ერთგვარ მოსართავს, რომელსაც ქალები თავზე შილივად მოიგდებდნენ ხოლმე, მისი ბოლო კი მხრებზე ეცემოდათ. გარდა ამისა, იმდროინდელი მოდის მიხედვით, ქალები ღრმაჩანაჭრევიან (ღრმადდეკოლტირებულ) კაბებს ატარებდნენ და მკერდის კარგა დიდი ნაწილი მოუჩანდათ. ამის გამო გაჩნდა მითითება - მკერდი „ხიმარით“ დაეფარათ - გამოთქმა, რომელიც კარგად ესმოდათ მუჰამადის თანამედროვეთ. ამ მითითებით კი უპირველესად უნდა ახსნილიყო ის, რომ ქალის მკერდი არ მიეკუთვნება სხეულის იმ ნაწილებს, რომელიც ღიად, სხვათა დასანახად დატოვება შეიძლება [*ყურანი, 2006: 610*].

ფეხებს ისე, რომ გამოჩნდეს ის, რაც მათ ზინათთაგან დაფარულია, და შეინანეთ ალაჰის წინაშე, ო, მორწმუნენო, რათა ეგების ნეტარ იქნეთ“ *[ყურანი, 2006, 24:31]*.

სხვა აიაში კი ვკითხულობთ: „ო, წინასწარმეტყველო, უთხარი შენს ცოლებს, ქალებსა და მორწმუნეთა ცოლებს, შემოიხვიონ თავიანთი საბურველები. ეს უფრო უკეთესია იმაზე, რომ შეცნობილ იქნან. და შეურაცყოფილნი არ იქნებიან. ალაჰი მიმტევებელია, მწყალობელი“ *[ყურანი, 2006, 33:59]*.

უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა აია, რომელიც ქალების ჩაცმულობას ეხება, მოუწოდებენ მუსლიმ ქალებს მოკრძალებას ტანსაცმელსა და ქცევაში:

„ბრალი არ ედოთ ქალებს, მათი მამების, ძეების, ძმების, ძმისშვილებისა თუ დისშვილების, არც მათი ცოლების და არც იმათ მიმართ, ვინც მათ მარჯვენას მოუპოვებია“ *[ყურანი, 2006, 33:55]*.

„ისინი, რომლებიც აწუხებენ მორწმუნე კაცებსა და მორწმუნე ქალებს დაუმსახურებლად, თავისთავზე იღებენ ბრალსა და აშკარა შეცოდებას“ *[ყურანი, 2006, 33:58]*.

რაც შეეხება ქცევებს, ალაჰი მოუწოდებს მუსლიმ ქალბატონებს თავი შეიკავონ ყველაფრისგან, რამაც შეიძლება არამოკრძალებულობა გამოიწვიოს, ისევე როგორც მისმა რბილმა ხმამ. ყურანში ალაჰი ამბობს:

„ო, წინასწარმეტყველის ქალებო, თქვენ არ ხართ მსგავსი ვინმე ქალთაგანისა. თუკი გექნებათ ღვთის შიში, ნუ იუზნებით ტკბილი სიტყვით, რათა ვნება არ აღეძრას მას, ვის გულშიც სნებაა, და თქვით მხოლოდ სიტყვა კეთილი“ *[ყურანი, 2006, 33:32]*. აქ რა თქმა უნდა საუბარია წინასწარმეტყველის ცოლებზე,

⁹ იგულისხმება: თუ მუსლიმური წესით არ ჩაიცვამენ ჩამოთვლილი ადამიანების წინაშე *[ყურანი, 2006: 625]*.

მაგრამ მულიმური ტრადიციით მათი ჩაცმულობა და ქცევები, ესაა მაგალითი და მითითება ყველა მუსლიმი ქალისთვის.

თმებიც, მუსლიმური ტრადიციის თანახმად და ყველა დროის მუსლიმ სწავლულთა აზრით, ითვლება ქალის სხეულის იმ ნაწილად, რომელიც დაფარული უნდა იყოს [7].

ზოგადად, სხვადასხვა მუსლიმურ ქვეყნებში დამკვიდრებული ტრადიციით, ჰიჯაბი აუცილებლად ითვლება მაშინ, თუ მუსლიმი იზრდება ნახევრად შიშველ ქალებს შორის, რომლებსაც უყვართ საკუთარი სხეულის გამოჩენა. სხვა შემთხვევაში ჰიჯაბი არაა აუცილებელი, მაგრამ მთავარია, რომ მუსლიმი ქალი ჩაცმული იყოს მოკრძალებულად, არა ვულგარულად. ამ შემთხვევაში არაა აუცილებელი სხეულის ყველა ნაწილის დაფარვა (მაგ., ხელები, ფეხები, სახე...). მაგრამ სადაც ისლამი აღმოცენდა, ანუ არაბეთში, იქ ჰიჯაბი არაბთა ეროვნული ტანსაცმელი იყო ისლამის აღმოცენებამდეც, ამიტომ ისლამი და ყველაფერი რაც მასთანაა დაკავშირებული, მთელი კაცობრიობისთვისაა, ისევე, როგორც ლოცვა, რომელიც არაბთა ტრადიცია არ იყო, მაგრამ ისლამის მოთხოვნაა მთელი კაცობრიობისთვის. გამომდინარე აქედან ჰიჯაბი ყველა მუსლიმი ქალისთვის აუცილებელია [Ганиева, 2013].

როგორც დამოწმებული ციტატიდან ჩანს, ზოგიერთი სწავლულის მოსაზრება წინააღმდეგობაში მოდის ყურანის შესაბამის აიებთან, სადაც საერთოდ არაა ნახსენები მუსლიმი ქალის მიერ სხეულის მთლიან დაფარვაზე. საქმე იმაშია, რომ სხვადასხვა მუსლიმური ტრადიცია დამკვიდრდა ისლამის აღმოცენების შემდეგ და დღესაც ბევრი ჰყავს მხარდამჭერი ამ ტრადიციების პოპულარიზაციას.

Islam-today-s გვერდზე გამოქვეყნებული მასალის მიხედვით, ჰიჯაბი უნდა ჩაიცვას სქესობრივად მომწიფებულმა ყველა

ქალმა. ჰიჯაბად შეიძლება ჩაითვალოს ისეთი ტანსაცმელი, რომელიც აკმაყოფილებს შემდეგ მოთხოვნებს: ა) უნდა ფარავდეს სხეულს (გარდა ხელებისა და სახისა) და გააჩნდეს შესაბამისი სიგრძე. ბ) უნდა იყოს თავისუფალი (არ უნდა ჩნდეს სხეულის ნაკვეთები). გ) ნაჭერი უნდა იყოს არა გამჭირვალე ნაჭრისგან. გ) ჰიჯაბი არ უნდა იყოს მდიდრული, მასზე არ უნდა იყოს მიმაგრებული ძვირფასი ქვები, სამკაულები და ა. შ. *[Хиджаб, Основные...]*. ასე რომ ჰიჯაბის ჩაცმის დროს დაცული უნდა იყოს ის მოთხოვნები, რასაც ისლამი აწესებს, სხეულის მხოლოდ გარკვეული ნაწილების დაფარვა არ ჩაითვლება ჰიჯაბად.

რატომ ითვლება ჰიჯაბი ქალებისთვის აუცილებლ ჩასაცმელად? საქმე იმაშია, რომ მუსლიმური ტრადიციით ქალის სხეული ითვლება ავრატად უცხო მამაკაცების წინაშე. ცნობილი მუსლიმი სწავლულის, ალ-თირმიზის მიხედვით „ქალი (ანუ მისი სხეული) მთლიანად ავრატია (უცხო მამაკაცებთან მიმართებაში) ქალის ავრატია „ის, რისიც რცხვენიათ“ - სხეულის იმ ნაწილების საერთო სახელწოდება, რომელიც უნდა დაიფაროს სხვა ადამიანების მზერისგან... „სხეულის ყველა ნაწილი, რომელსაც იფარავს ადამიანი საკუთარი ღირსების ცნობიერებით და მოკრძალებით, არის ავრატი“ *[‘Аврат]*.

მუსლიმი ავტორების მიხედვით თავისუფალ მუსლიმ ქალს აქვს ოთხი მდგომარეობა ავრატთან დაკავშირებით, შესაბამისად, ის, რაც უნდა დაიფაროს:

1) უცხო მამაკაცებთან მიმართებაში - მთელი სხეული ავრატია, თუმცა ავრატის საზღვრებთან მიმართებაში განსხვავებული აზრია. მაგალითად ზოგიერთი ავტორი მიუთითებს, რომ მთელი სხეული ავრატია, გარდა სახისა და ხელებისა. არსებობს ასეთი აზრიც, რომ უცხო მამაკაცისთვის ავრატია ქალის სახე და ხელებიც, თუმცა სახისა და ხელების ბოლომდე დაფარვა არაა

საჭირო, ხოლო უცხო მამაკაცს ეკრძალება უყუროს უცნობ ქალს სახეში.

2) სისხლით ნათესავ მამაკაცებთან მიმართებაში (მამა, ძმა) ავრატია ის, რაც ჭიპსა და მუხლებს შორისაა.

3) არა მუსლიმ ქალებთან მიმართებაში მორწმუნე ქალისთვის ავრატია მთელი სხეული, გარდა იმ ნაწილებისა, რომლების ჩნდება მუშაობის დროს (კისერი, ხელები, ყურები და ა. შ.)

4) ლოცვის შესრულებისას ავრატია მთელი სხეული, გარდა ხელებისა და სახისა [*Ибн Мухаммад, 2017*].

ზოგადად ჰიჯაბი (ხელებისა და სახის დაუფარავად) ითვლება სისუფთავედ და მისი ტარება მორწმუნეთა გულებს წმენდს ცოდვის მომტანი ფიქრებისგან. ამის შესახებ ყურანში ვკითხულობთ: „ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ, ისე ნუ შეხვალთ წინასწარმეტყველის საცხოვრისებში, თუ საჰმელად არ იქნებით წვეულნი; და ისიც შედით მხოლოდ დადგენილ დროს; და როცა მიპატიჟებულ იქნებით, მაშინ შედით! და როს დანაყრდებით, დაიშალეთ; საუბარს ნულარ შეუყვებით. ჭეშმარიტად, ეს შეაწუხებს წინასწარმეტყველს და ერიდება თქვენი, მაშინ როცა ალაჰს არ ერიდება ჭეშმარიტებისა. და თუ თქვენ (მის) ქალებსა სთხოვთ რაიმე ნივთს, სთხოვეთ მათ რიდის¹⁰ მიღმა. ეს უფრო წმინდაა თქვენი გულებისა და მათი გულებისთვის. ...“ [*ყურანი, 2006, 33:53*]. ხოლო სხვა აიაში ვკითხულობთ: „ო, ადამის ძენო, გარდმოგიბოძეთ თქვენ სამოსელი, რომელიც დაფარავს თქვენი სხეულის უმსგავსო ნაწილებს (და რომელსაც მოიხმართ)

¹⁰ დედანში გამოყენებულია სიტყვა „ჰიჯაბ“. სხვათა შორის ამავე სიტყვით აღინიშნება მუსლიმი ქალის საგანგებო სამოსიც. „ჰიჯაბ“ ნიშნავს „ზღუდეს“, „საბურველს“, „დაბრკოლებას“, „რიდეს“... „რიდის მიღმა“ გულისხმობს ზღუდესაც და მორიდებაცაც [*ყურანი, 2006: 625*].

სამშვენიერად. ხოლო სამოსელი ღვთისმომშიშობისა უკეთესია...”
[ყურანი, 2006, 7:25].

როგორც განხილული მასალებიდან ჩანს, ყურანში არ წერია, რომ ქალებმა სახე აუცილებლად უნდა დაიფარონ, ან ჰიჯაბი ატარონ და საერთოდ, ისლამი არ უყენებს მუსლიმ ქალებს მოთხოვნას მთლიანად დაიფარონ სხეული, მათ შორის ხელები და სახე. ასე, რომ ჰიჯაბი უფრო ზნეობრივი ტანსაცმელია. ჰიჯაბის ტარება უფრო შინაგანი მოთხოვნაა. მუსლიმი ქალი რელიგიურად არაა ვალდებული ატაროს ჰიჯაბი, რომელიმე მუსლიმურ ქვეყანაში დამკვიდრებული წესის მიხედვით. აქვე საინტერესოა ისიც, რომ არის ქვეყნები (მაგ., ირანი და საუდის არაბეთი), სადაც ჰიჯაბის ტარება ევალებათ არა მუსლიმ ქალბატონებსაც. ასე რომ ჰიჯაბის ტარება-არტარება ცალკეული ქვეყნებში დამკვიდრებული ტრადიციია, ან რომელიმე ღვთისმეტყველის მიერ ყურანის ტექსტის საკუთრი ინტერპრეტაცია და ისლამის ნორმებთან მას საერთო არაფერი აქვს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ყურანი, 2006: – „ყურანი“, არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო გიორგი ლობჯანიძემ, თბილისი, 2006.

Гагиева, 2013: – Гагиева Ася. „Хиджаб – не крайность, а обязанность“. ინტერნეტ-მისამართი: https://islam-today.ru/blogi/asya_gagieva/xidzhab_ne_krajnost_a_obyazannost/

Ибн Мухаммад, 2017: – Ибн Мухаммад. „Хиджаб: достоинства и значимость“. 2017. ინტერნეტ-მისამართი: <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/43870>

Коран, 1990: – „Коран“. Перевод и комментарий И. Крачковского. Баку. 1990.

Рост... – „Рост исламской мягкой силы: Кто и как использует ислам“.
 ონტერნეტ-მისამართი: https://caanetwork.org/archives/14876?fbclid=IwAR06BnvWCMDtjr0uFqMlHIQAkzIA_T9zajdw729uRSMC4ZOmSQUJSqxTwJ-I

Хиджаб: Основные – „Хиджаб: Основные требования“. 2014,
 ონტერნეტ-მისამართი: <https://islam-today.ru/veroucenie/nacinausim/hidzab-osnovnye-trebovania/>

‘Аврат – „Аврат“.
 ონტერნეტ-მისამართი: <https://ru.quranacademy.org/encyclopedia/article/Awra>

Abesalom Aslanidze (Batumi, Georgia)
Imanudin Sulayev (Makhachkala, Russia)

About Hijab in Islam

Summary

In recent years, in the post-Soviet countries, including Georgia, wearing a hijab (which completely covers a woman's hair and body), or even a simple headdress by Muslim women in public space have been the subject of active discussion. The issue has both supporters and opponents, which has politicized the issue.

A clear example of this is the wearing a hijab by Muslim women in Georgia, even a mere cover-up, seen by some groups as a matter of national security. Hijab-related misconceptions are not just a matter for the state and society, they are also a problem for the Muslim community in general and their spiritual leaders, as we have not yet

found such educated and authoritative spiritual leaders who are competent in answering all controversial issues.

Given the relevance of the issue, it is interesting to see how this issue stays in Islam itself and how obligatory it is for Muslim women to become the subject of controversy in certain classes of the population. The article, based on the analysis of the Qur'anic text itself, shows that Islam does not require Muslim women to cover their entire body, including their hands and face. For Muslim women, the hijab is more of a moral garment, it is not religiously obliged to wear the hijab according to the rules established in any Muslim country. Based on the factual materials it is shown that wearing a hijab is a tradition established in certain countries, or any of a theologian's own interpretation of the text of the Qur'an and it has nothing to do with the norms of Islam.

პროფ. ბ. ბანძელაძე ნებელობითი ენაჲსი ზნეობრივი ასპექტის შესახებ

აბსტრაქტი: ნებისყოფის პრობლემა ფსიქოლოგიური მეცნიერების ურთულესი პრობლემაა, რომლის კვლევის ავანგარდში ყოველთვის იყო ქართული მეცნიერება.

ნარომში განხილულია პროფ. გ. ბანძელაძის მოსაზრება ნებისყოფის შ. ჩხარტიშვილისეული გაგების შესახებ. ეს მოსაზრება დღემდე არ ყოფილა სპეციალური მსჯელობის საგანი. ბანძელაძის აზრით, ნებელობითი ქცევა შეიძლება იყოს წინასწარ განზრახული ბოროტებაც, ჩხარტიშვილის მიხედვით კი ასეთი რამ უფრო ინტელექტუალური შეცდომის შედეგია.

საკვანძო სიტყვები: ნებელობითი ქცევა, ზნეობრივი ქცევა, ობიექტური ღირებულება, სუბიექტური ღირებულება, ინტელექტუალური შეცდომა.

Key words: *Willed behavior, Moral behavior, Objective value, Subjective value, Intellectual mistake.*

ნებისყოფის პრობლემა ფსიქოლოგიური და არა მხოლოდ ფსიქოლოგიური მეცნიერების ურთულესი პრობლემაა. ამას ადასტურებს მისი კვლევის ისტორიაც და თანამედროვე მდგომარეობაც. ქართული ფსიქოლოგიური მეცნიერება ყოველთვის იყო ამ პრობლემის კვლევის ავანგარდში. ნებისყოფისეული

უნარების ანუ ძალების შესახებ თავისი მოსაზრებები აქვს გამოთქმული ფსიქოლოგიაში და ღვთისმეტყველებაში აღიარებული ავტორიტეტს - გაბრიელ ეპისკოპოსს *[გაბრიელ ეპისკოპოსი, 1997:55-62]*. განსაკუთრებით ბევრი გააკეთა ამ მიმართებით პროფ. შალვა ჩხარტიშვილმა, რომლის ორიგინალურმა ნაშრომებმა სათავე დაუდო ნებისყოფის პრობლემის სხვადასხვა ასპექტით კვლევას.

ვინაიდან გ. ბანძელაძე ნებელობითი ქცევის ზნეობრივი ასპექტზე ძირითადად მსჯელობს ნებისყოფის ჩხარტიშვილისეული გაგებიდან გამომდინარე, მიზანშეწონილი იქნება ჯერ მოკლედ დავაღაგოთ ჩხარტიშვილის შეხედულება ნებისყოფისა და ნებელობითი ქცევის შესახებ.

ნებისყოფაზე თავისი შეხედულების აგებისას *[ჩხარტიშვილი, 1974; 1964; 1958]*, შ. ჩხარტიშვილი, უწინარეს ყოვლისა, განიხილავს მოთხოვნილების ფსიქოლოგიურ ბუნებას და ნათელყოფს, რომ შეუძლებელია ყოველგვარი ადამიანური აქტივობის წყარო იყოს მხოლოდ მოთხოვნილება. მართალია, მოთხოვნილება არის აქტივობის ყველაზე უფრო ძირითადი ფაქტორი, რომელიც ფიგურირებს ყველა ქცევაში, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ადამიანის ქცევა ყოველთვის აღიმკრება და წარიმართება მოთხოვნილების ცოცხალი პროცესით. მოთხოვნილება, როგორც ქცევის წყარო, საერთოა ადამიანისა და ცხოველისათვის. ადამიანს გააჩნია ამ საერთოსაგან განმასხვავებელი აქტივობის სპეციფიკური წყაროც, რომელიც მან ისტორიული განვითარების პროცესში შეიძინა ცნობიერების გვერდით და რომლის მეოხებითაც იგი თვისუფლდება აქტუალური მოთხოვნილებების იმპულსთა ტყვეობისაგან. სპეციფიკურ-ადამიანური აქტივობის წყაროს ნებისყოფა წარმოადგენს.

მოთხოვნილების იმპულსით აღძრულ ქცევას შ. ჩხარტიშვილი იმპულსურ ქცევას უწოდებს, განურჩევლად იმისა, თუ როგორი მოთხოვნილებაა ეს, ცნობიერების რომელ დონეზე მიმდინარეობს ქცევა და რა წინააღმდეგობის გადალახვა უხდება მის სუბიექტს. იმპულსურ ქცევას, მოთხოვნილების ფსიქოლოგიური ბუნებიდან გამომდინარე, ერთადერთი მიზანი გააჩნია: დაკმაყოფილდეს ამ ქცევის აღმძვრელი მოთხოვნილება. სხვა რამ (ქცევის შედეგები, მათი დადებითი ან უარყოფითი მნიშვნელობა ახლო თუ შორეული პერსპექტივისათვის, საზოგადოებისათვის) ამ ქცევის სუბიექტს არ აინტერესებს. იმპულსური ქცევის მიზანი თვით ამ ქცევაშია მოცემული. რაც შეეხება მოტივს, ავტორის აზრით, იმპულსური ქცევის მოტივის ფუნქციას ასრულებს ემოციური განცდის ფორმაში მოცემული ქცევის სუბიექტური ღირებულება, რომელიც მისი აღმძვრელი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისაკენ მიმართულ ქცევის აქტებთან უშუალო კავშირში იჩენს თავს და რომლის სიდიდე იცვლება მოთხოვნილების სუბიექტის მდგომარეობის ცვალებადობის შესატყვისად: მოთხოვნილების ზრდასთან ერთად იზრდება, ხოლო მისი დაკმაყოფილების კვალობაზე მცირდება. სწორედ ამიტომ უწოდებს ავტორი მას სუბიექტურ ღირებულებას.

აღნიშნულისაგან განსხვავებით, ნებისყოფით განსაზღვრული ნებელობითი ქცევის მიზანი ყოველთვის ქცევის შედეგზე, ამ შედეგის ობიექტურ ღირებულებაზეა მიმართული. ნებელობითი ქცევის სუბიექტს აინტერესებს იმ შედეგების ობიექტური და საზოგადოებრივი ღირებულება, რომელიც უნდა დარჩეს ქცევის დასრულების შემდეგ. ნებელობითი ქცევის მოტივია ნივთიერ და სულიერ ღირებულებათა შექმნის, დაცვის, გამრავლებისა და შენახვის საჭიროება.

ობიექტური ღირებულებისა და საზოგადოებრივი მოთხოვნების გაცნობიერება მხოლოდ ნებისყოფასთან მიმართებაში იძენს მოტივის ფუნქციას. ნებისყოფის სუბიექტი ობიექტურ (საზოგადოებრივ) ღირებულებათა საზომით აფასებს მოვლენებს. თუკი მოთხოვნილება მხოლოდ თავისი თავის დაკმაყოფილებაზე ზრუნავს, ნებისყოფა ერთნაირად მოიცავს ყველა მოთხოვნილებას და პირველ რიგში ზრუნავს იმის დაკმაყოფილებაზე, რომელსაც მეტი ობიექტური ღირებულება აქვს.

ნებელობითი ქცევის მოტივი, როგორც ვთქვით, განსხვავებით იმპულსური ქცევისაგან, არის ობიექტური ღირებულება. იგი იმით განსხვავდება სუბიექტური ღირებულებისაგან, რომ მისი არსებობა და სიდიდე არაა დაკავშირებული სუბიექტის მომენტურ მდგომარეობასთან და ამის მიხედვით არ ცვალებადობს. ობიექტური ღირებულება, ანდა ღირებულების ობიექტურობა, მნიშვნელობა და საჭიროება საზოგადოების მოთხოვნილებაზეა დამოკიდებული და არა ცალკე ინდივიდის მოთხოვნილებაზე. თუ მოთხოვნილების საგნის სუბიექტურ ღირებულებას ის განიცდის, ვისაც აქვს შესატყვისი მოთხოვნილება, მოთხოვნილების საგანი ობიექტურ ღირებულებას იძენს მოთხოვნილების იდეასთან მიმართებაში. ასეთ ღირებულებას „ზესუბიექტიური“ არსებობის ფორმა გააჩნია და, ჩვეულებრივ, ლოგიკური მსჯელობის სახით ეძლევა ქცევის სუბიექტს.

ნებისყოფის სპეციფიკურ ბუნებას ჩხარტიშვილის აზრით, უზნაძისაგან განსხვავებით *[უზნაძე, 1964:190-194]*, გამოხატავს „მე უნდა“ განცდა, ხოლო „მე მინდა“ განცდა მხოლოდ იმპულსური ქცევის აქტებში დასტურდება და მოთხოვნილების სუბიექტის ბუნებას უფრო გამოხატავს.

აღსანიშნავია, რომ აღნიშნულ საკითხებზე მსჯელობისას, შ. ჩხარტიშვილი აკეთებს მნიშვნელოვან განმარტებას თუ დამატებას, რომელსაც ჩვენ (და არა მხოლოდ ჩვენ) არ თუ ვერ მივაქციეთ სათანადო ყურადღება:

„შეიძლება ზოგჯერ სუბიექტი შეცდეს: მიზანი, რომლის შინაარსაც იგი გარკვეული ობიექტური ღირებულების შემცველ მოვლენად თვლის, ნამდვილად მოკლებული იყოს ასეთ რამეს. მაგრამ ფსიქოლოგიური თვალსაზრისისათვის ამას გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ აქვს. ობიექტური ღირებულებანი ფსიქოლოგიური კვლევის საგანს არ შეადგენენ. ფსიქოლოგიას შეიძლება აინტერესებდეს მხოლოდ სუბიექტის დამოკიდებულება მათდამი. ამიტომ აქ მნიშვნელობა არ აქვს, მოცემული მიზნის შინაარსი მართლა ატარებს თუ არა იმ ობიექტურ ღირებულებას, რომელსაც მას სუბიექტი მიაწერს. მთავარი ისაა, რომ თვითონ ნებისყოფის სუბიექტი დარწმუნებულია, რომ, რასაც იგი აკეთებს და ქმნის, უეჭველად ობიექტურ ღირებულებას წარმოადგენს, და ამ რწმენასთან დაკავშირებით ქცევის აქტებს ფაქტობრივად ნებისყოფა მართავს და არა რომელიმე აქტუალური მოთხოვნილების იმპულსი...“ *[ჩხარტიშვილი, 1958:262-263]*.

ჩხარტიშვილის შეხედულებასთან მიმართებაში თავისი მოსაზრებები გამოთქმული აქვთ ბარამიძეს *[2019]*, იმედაძეს *[2013]*, ვახანიას *[2017:56-104]* და სხვა ავტორებს. წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ მოკლედ შევჩერდებით გ. ბანძელაძის საკმაოდ ადრე გამოთქმულ მოსაზრებაზე *[ბანძელაძე, 1959:56-130]*, რომელიც არ ყოფილა სპეციალური მსჯელობის საგანი.

გ. ბანძელაძე ნებისყოფისა და ობიექტური (საზოგადოებრივი) ღირებულების ერთმნიშვნელოვან კავშირს, ნებისყოფის აქტის ობიექტურ ღირებულებასა და საჭიროების შეგნებასთან აუცილებლობით დაკავშირებას ძნელად გასაზიარებლად

თვლის, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში არ უნდა არსებობდეს არცერთი აქტი ბოროტებისა, რომელიც ადამიანის ნებელობითი ქცევით იყოს განპირობებული. მისი აზრით, ნებისყოფა შეიძლება უკავშირდებოდეს სუბიექტური ღირებულებისა და საჭიროების შეგნებას, გარკვეულ სუბიექტურ მიზანდასახულობასა და განზრახვას. ნებისყოფა, როგორც მოქმედების ენერგია, შეიძლება ახასიათებდეს როგორც კეთილი, ისე ბოროტი ნების ადამიანს. არის შემთხვევა, როდესაც კეთილი ადამიანი სუსტი ნებისყოფისაა, ხოლო ბოროტი - ძლიერი ნებისყოფის. თუმცა, პრაქტიკულად, სუსტი ნებისყოფა ბოროტების ერთ-ერთი საფუძველია, ხოლო ძლიერი ნებისყოფა - სიკეთის ერთ-ერთი საფუძველი. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ნებისყოფის სიძლიერის ინტენსივობა განსაზღვრავდეს მოქმედების ზნეობრივ ღირებულებას. ამ უკანასკნელს განსაზღვრავს მოქმედების სუბიექტის ნება - კეთილი თუ ბოროტი. კეთილად მივიჩნევთ არა საერთოდ ნებისყოფიან ადამიანს, არამედ კეთილი განზრახვების, კეთილი ნების მქონე ადამიანს. შესაბამისად, ბოროტად მივიჩნევთ არა უნებისყოფო ან სუსტი ნებისყოფის ადამიანს, არამედ ცუდი, ბოროტი განზრახვებისა და ნების მქონე ადამიანს. ბანძელაძის აზრით, ნებისყოფა შ. ჩხარტიშვილთან, საბოლოო შედეგში, გაიგივებულია კეთილ ნებასთან. ამიტომ ბოროტების აქტში არ შეიძლება მონაწილეობდეს ნებისყოფა. ნორმალური ადამიანის მიერ დანაშაულის ჩადენის ფაქტი აიხსნება ინტელექტუალური შეცდომით და არა ნებისყოფის მიზეზით. მაგრამ ნებისყოფა, ნებისყოფითი ძალისხმევა, ბანძელაძის მოსაზრებით, ერთნაირად შეიძლება იყოს მიმართული სიკეთეზე და ბოროტებაზე. ნებისყოფა შეიძლება ჰქონდეს როგორც კეთილ, ისე ბოროტ ადამიანს და ერთნაირად შეიძლება იყოს საფუძველი როგორც კეთილი, ისე ბოროტი ქმედების. იგი

შინაგანი აუცილებლობით არ უკავშირდება მხოლოდ ობიექტურ ღირებულებას, საზოგადოებრივ საჭიროებას, სიკეთეს.

ნებისყოფა არის შეგნებისადმი დამორჩილების, ანუ შეგნებული მოქმედების უნარი. “შეგნებული მოქმედების” ცნებაში ბანძელაძეს ესმის “არა რაიმე დადებითი მოქმედების უნარი, არამედ მხოლოდ გააზრებული, მოფიქრებული, აწონ-დაწონილი, “საქმის ცოდნით გადაწყვეტილი” მოქმედება. შეგნებულ მოქმედებაში დადებითი, კეთილი მოქმედება რომ ვიგულისხმოდ, მაშინ ნებისყოფისა და სიკეთის (ნებელობითი ქცევისა და ზნეობრივი ქცევის – ნ.ბ.) ცნებები დაფარავენ ერთმანეთს და გამოვა, თითქოს ვისაც ნებისყოფა აქვს, ყველა კეთილი იყოს. ნებისყოფის უნარი არაფერს ამბობს მოქმედების ღირებულების შესახებ. იგი მხოლოდ იმაზეც მიუთითებს, რომ ადამიანს შეგნებული აქვს რას აკეთებს და აკეთებს ამას არა გარეგანი იძულებით, არამედ საკუთარი სურვილით, განზრახვით, თავისი ნებით ანუ შინაგანი იძულებით. სწორედ ეს არის იმის საფუძველი, რომ ადამიანი პასუხისმგებელია თავისი მოქმედებისათვის როგორც სიკეთის, ისე ბოროტების შემთხვევაში” *[ბანძელაძე, 1959:137-138]*.

რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, ჩხარტიშვილს ამ შენიშვნების შესახებ თავისი აზრი არ გამოუთქვამს.

ჩვენ ამ მიმართებით აღარ გავაგრძელებთ საუბარს. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ არსებითი განსხვავების მიუხედავად, ბანძელაძისეულ საკითხის დაყენებასა და ჩხარტიშვილის შეხედულებაში გამოთქმულ ზოგიერთ მოსაზრებას შორის შეინიშნება გარკვეული შემხებლობა იმ თვალსაზრისით, რომ ორივე შემთხვევაში პრინციპულად შესაძლებელია ნებელობითი ქცევა არ იყოს ობიექტური ღირებულების მქონე, საზოგადოებრივად მისაღები შედეგის მომცემი აქტივობა. ოღონდ, ჩხარტიშვილთან

ამის მიზეზად თუ საფუძვლად აღიარებულია ქცევის სუბიექტის ინტელექტუალური შეცდომა, სრულიად შემთხვევითი გარემოება. ბანძელაძე კი მიიჩნევს, რომ ნებელობითი ქცევა შეიძლება იყოს წინასწარ განზრახული, დაგეგმილი, საზოგადოებრივად მიუღებელი ქმედება – ბოროტების ჩათვლით, რაც სრულიად შეუთავსებელია ჩხარტიშვილის შეხედულებასთან .

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბანძელაძე, 1959: – ბანძელაძე გელა, „მარქსისტულ-ლენინური ეთიკის საგნის შესახებ“, თბილისი.

ბარამიძე, 2019: – ბარამიძე ნოდარი, „ნებისყოფის ფსიქოლოგიის საკითხები“, ბათუმი.

გაბრიელ ეპისკოპოსი, 1993: – გაბრიელ ეპისკოპოსი, „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“, თბილისი.

ვახანია, 2017: – ვახანია ზურაბ, „მოთხოვნილებისა და მოტივის ცნებები განწყობის თეორიაში“, ჟ. „საქართველოს ფსიქოლოგიის მაცნე“, თბილისი.

იმედაძე, 2013: – იმედაძე ირაკლი, „გამოკვლევები თეორიულ ფსიქოლოგიაში“, თბილისი.

უზნაძე, 1964: – უზნაძე დ., „შრომები“, III-IV, ზოგადი ფსიქოლოგია, თბილისი.

ჩხარტიშვილი, 1974: – ჩხარტიშვილი შალვა, „აღზრდის სოციალური ფსიქოლოგია“, თბილისი.

ჩხარტიშვილი, 1964: – ჩხარტიშვილი შალვა, „ნებისყოფა და მისი აღზრდა“, თბილისი.

ჩხარტიშვილი, 1958: – ჩხარტიშვილი შალვა, „ნებისმიერი ქცევის მოტივის პრობლემა“, თბილისი.

Nodar Baramidze (Batumi, Georgia).

**Prof. G. Bandzeladze about Moral Aspect of
Willed Behavior**

Summary

The paper deals with Professor G. Bandzeladze's opinion on Sh. Chkhartishvili's understanding of will. This view has not been the subject of special discussion until nowadays. According to Bandzeladze, willed behavior may be a premeditated evil too and according to Chkhartishvili, such a thing mostly is a result of an intellectual mistake.

იმერი ბასილაძე, სულხან კუპრაშვილი
(ქუთაისი, საქართველო)

„საღვთო სჯულის“ სწავლების საკითხისათვის 1918-1921 წლების საქართველოში

აბსტრაქტი: ნაშრომში განხილულია საქართველოს მთავრობის დამოკიდებულება „საღვთო სჯულის“ სწავლების საკითხთან დაკავშირებით 1918-1921 წლებში. აღნიშნულია, რომ მთავრობამ ქართულ სკოლებში გაუქმა „საღვთო სჯულის“ სწავლება, ხოლო მუსლიმანურ-ქართულ და არაქართულ სკოლებში დაერთო ნება რელიგიის სწავლებისა. არც აზერბაიჯანული და არც სომხური სკოლების პროგრამებიდან რელიგიის სწავლება არ ამოუღიათ. მიუხედავად მთავრობისა და განათლების სამინისტროს მიერ გატარებული ასეთი რელიგიური პოლიტიკისა კანონი „საღვთო სჯულის“ გაუქმების შესახებ მასიურად ამოქმედდა 1920 წლის ოქტომბრიდან. 1920 წლისათვის ამოღებული იქნა სასწავლო კურსი საღვთო სჯული ქართული სკოლების სასწავლო გეგმებიდან. ჩვენი აზრით, მთავრობის სარწმუნოებრივი პოლიტიკა, რომელიც მაშინდელმა საქართველოს მთავრობამ გამოიჩინა, არ იყო მოულოდნელი, რადგან საქართველოს 1918-1921 წლებში სოციალ-დემოკრატები განაგებდნენ. მათი მიზანს და ძირითადი ამოცანას კი ათეისტური სახელმწიფოს აშენება წარმოადგენდა.

საკვანძო სიტყვები: საღვთო რჯული, საქართველოს მთავრობა, სასულიერო სასწავლებელი, ქართველი სამღვდელოება, რელიგიის სწავლება, ათეისტური სახელმწიფო.

Key words: The Holy law, Government of Georgia, Theological institution, Georgian clergy, Teaching religion, Atheistic state

საქართველოს მთავრობამ დამოუკიდებლობის გამოცხადებისთანავე დაიწყო რეფორმების გატარება ახლად დამოუკიდებლობა მოპოვებულ ქვეყანაში. მნიშვნელოვანი რეფორმები გატარდა განათლების სფეროში. გაუქმდა მეფის რუსეთის დროს არსებული სასკოლო სისტემა და დაიწყო ახლის შექმნა. ჩვენი კვლევის საგანს შეადგენს საქართველოს მთავრობის დამოუკიდებულება „საღვთო სჯულის“ სწავლების საკითხთან დაკავშირებით.

1918 წლის 25-26 ივლისს გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკაში“ გამოქვეყნდა კანონპროექტი სახალხო განათლების შესახებ. რომლის შესახებ როგორც პროფესორი დოდო ჭუმბურიძე წერს „დოკუმენტი დარგის მთლიან ორგანიზაციას ითვალისწინებდა. იმავე წლის აგვისტოში სახალხო განათლების მინისტრმა მთავრობის სხდომაზე გააკეთა ვრცელი მოხსენება განათლების რეფორმის გატარების აუცილებლობის შესახებ“ *[ჭუმბურიძე, 2000: 6]*.

კანონპროექტი განსახილველად დაეგზავნა რაიონების სახალხო სკოლების ინსპექტორებს. საზოგადოებაში განსაკუთრებული პროტესტი გამოიწვია „საღვთო სჯულის“, როგორც სასწავლო საგნის გაუქმებამ. საზოგადოების მოთხოვნა იყო, რომ „საღვთო სჯული“ კვლავ სავალდებულო საგნად დარჩენილიყო რეორგანიზებულ სკოლებში.

1918 წლის 19 ოქტომბერს საკითხი „საღვთო სჯულის“ ამოღების შესახებ განიხილეს ეროვნული საბჭოს სხდომაზე. მომხსენებელი იყო ლ. ნათაძე. საბჭოს სხდომაზე ლ.ნათაძე „საღვთო სჯულის“, როგორც სასწავლო კურსის ამოღებას ასე ასაბუთებდა, რომ იგი საქართველოში ხელს შეუშლიდა საყოველთაო სავალდებულო დაწყებითი განათლების განხორციე-

ლებას, რადგან „სადვთო სჯული მუსლიმანებს დააფრთხობსო“
[ნიკოლეიშვილი, 2000: 89].

თუ გადავხედავთ იმდროინდელი პრესის მასალებს „სადვ-
თო სჯულის“ სწავლებას სრულიადაც არ ავალბდნენ არაქრის-
ტიან მოსწავლეებს.

როგორც პროფ. ამირან ნიკოლეიშვილი აღნიშნავს ლ. ნათა-
ძეს მხარი დაუჭირა მხოლოდ სოციალ დემოკრატიკა დოლიძემ.
მას მიაჩნდა, რომ „სადვთო სჯულის“ დატოვება სკოლაში გამო-
იწვევდა ხელის შეშლას სოციალიზმსა და განმათავისუფლებელ
მოძრაობაში. სხდომის ზოგიერთმა მონაწილემ მხარი დაუჭირა
მხოლოდ „სადვთო სჯულის“, როგორც სავალდებულო საგნის
გაუქმებას.

საპირისპირო პოზიცია დააფიქსირა კოტე აფხაზმა. მან მო-
ითხოვა არამარტო „სადვთო სჯულის“ დატოვება სკოლებში,
არამედ მუსლიმანთათვის მუსლიმანური რელიგიის სწავლების
შემოდება. კოტე აფხაზის აზრით რელიგია დიდად უწყობდა
ხელს მოსწავლეთა ზნეობრივ აღზრდას. უფრო მეტიც იგი სკო-
ლებში მორალის სავალდებულო სწავლების შემოღებას მოით-
ხოვდა.

1918 წლის 12 ნოემბერს, დამოუკიდებლობის გამოცხადე-
ბიდან ხუთ თვეში საქართველოს პარლამენტმა გადაწყვიტა
ყველა სასწავლებლის, მათ შორის სასულიერო სასწავლებლის
იზოლაცია ეკლესიისაგან და ისინი განათლების სამინისტროს
დაუქვემდებარა. აღნიშნული გახდა წინაპირობა იმისა, რომ
პარლამენტს 22 ნოემბერს მიეღო კანონი სადვთო სჯულის სწავ-
ლების გაუქმებაზე საქართველოს ყველა ტიპის სასწავლებელში.
კანონი ძალაში 26 ნოემბრიდან შევიდა და სახელმწიფო ბეჭდვით
ორგანოში – გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკის“ N 106-ში დაი-
ბეჭდა:

- „ყოველი ტიპისა და საფეხურის სახაზინო და კერძოფლებიან სკოლაში გაუქმდეს საღვთო სჯულის სწავლება და მისი მასწავლებლის თანამდებობა;
- ხსენებულ სკოლებში დაიხუროს კრედიტი, რომელიც გახსნილი იყო საღვთო სჯულის მასწავლებლის ჯამაგირისათვის;
- შტატს გარეშე დატოვებულ საღვთო სჯულის მასწავლებელთ მიეცეთ ჯილდო, რომელიც დაწესებულია 1918 წლის 5 ივლისის კანონით;
- იმ მშობლებს, რომლებიც მოისურვებენ შვილებს თავიანთი ხარჯით ასწავლონ საღვთო სჯული, დაეთმოთ სკოლის შენობა იმ საათებში, როდესაც ეს ხელს არ შეუშლის სხვა საგნების სწავლებას“.

კანონპროექტს ხელს აწერდა საქართველოს პარლამენტის თავმჯდომარე ნიკოლოზ ჩხეიძე და რესპუბლიკის მთავრობის თავმჯდომარე – ნოე ჟორდანიას.

დაახლოებით კანონპროექტის მიღებიდან ერთი თვის შემდეგ, საქართველოს რესპუბლიკის განათლების მინისტრის ამხანაგმა მდივანმა მინისტრთა საბჭოს უპატაკა, რომ „თბილისის სემინარია თანახმად საქართველოს პარლამენტის დადგენილებისა გადავიდა განათლების სამინისტროს უწყებაში და გადაკეთდა ერთ საშუალო სასწავლებლად – გიმნაზიად, რომელსაც ეწოდა „ტფილისის ვაჟთა მე-8 გიმნაზია“. ასეთი გადაწყვეტილებებით ეკლესია არა თუ იზოლირებული აღმოჩნდა ეროვნული განათლებისაგან, არამედ მან ფაქტობრივად დაკარგა სასწავლებელი, რომელსაც ქრისტიანობის გამტარებელ–დამცველნი უნდა აღეზარდა.

აღნიშნული გადაწყვეტილებით უკიდურესად მძიმე მორალურ–ეკონომიკურ მდგომარეობაში აღმოჩნდა სასულიერო კრე-

ბული. ასეთი პროექტით დემოკრატიულმა ხელისუფლებამ „განთავისუფლა ეკლესია განათლების მიმღე ტვირთისაგან“, სინამდვილეში კი თავად დაიხსნა თავი ეკლესიის დაფინანსების ზედმეტი ვალდებულებისაგან, ჩამოაცილა ის სკოლას, ესე იგი ეროვნული განათლება–პროპაგანდის საქმიანობას, რაც საქართველოს ისტორიული ტრადიცია იყო. საღვთო სჯულის აკრძალვის პროექტმა უდიდესი ზარალი მოუტანა ქართულ ეკლესიას: გაუქმდა ასობით საღვთო სჯულის პედაგოგთა თანამდებობა და ისინი უსახსროდ დატოვა; დაიხურა სახელმწიფო კრედიტები, რომელიც პედაგოგთა ხელფასებისათვის იყო გახსნილი. მთავრობამ თავისი ქმედების შემსუბუქებისა და ეკლესიისაგან მწვავე დაპირისპირების თავიდან აცილების მიზნით, შტატბარეშე დარჩენილ სასულიერო პედაგოგებს დაუნიშნა ერთჯერადი ფულადი ჯილდო *[საქართველოს რესპუბლიკა, 1919: 4]*.

მიუხედავად ზემოაღნიშნული კანონ–პროექტის ამოქმედებისა, საქართველოში ჯერ კიდევ არსებულ სასულიერო სასწავლებლებში სამღვდელოების დიდი ძალისხმევით, „ინერციით მიმდინარეობდა „საღვთო სჯულის“ სწავლების პროცესი, მაგალითად, ქალთა და ვაჟთა ეპარქიალურ სასწავლებლებში სხვა დისციპლინებთან შედარებით მცირე საათებით, მაგრამ მაინც ისწავლებოდა საღვთო სჯული (16 საათი), ეს მაშინ, როდესაც რუსულ ენასა და ლიტერატურას ყველა სხვა დისციპლინასთან შედარებით ყველაზე მეტი საათი(48) ჰქონდა გამოყოფილი“ *[მურღულია, 2017: 150]*.

ქართველმა სამღვდელოებმა ხმამაღლა გამოხატა თავისი პროტესტი საქართველოს ხელისუფლების ასეთი პოლიტიკისადმი – „საღვთო სჯულის სწავლების აკრძალვის, ან მისი მინიმუმამდე შეზღუდვის ღონისძიება არსებულ პირობებში არ შეიძლება ჩაითვალოს თვით სახელმწიფო ღონისძიებად, ის

უფრო კერძო პარტიულობის ნაყოფია... საკათალიკოსო საბჭო უმორჩილესად გთხოვთ და თავის მოვალეობად მიიჩნევს მომავალი თაობების წინაშე არ იქნეს ცხოვრებაში გატარებული ეს ღონისძიება“ – მიმართავდა განათლების მინისტრს საქართველოს საკათალიკოსო 1918 წლის 17 ივლისს N 2354-ის ბრძანებულებით და მას ხელს აწერდა საბჭოს წევრი პროტოირეი კალისტრატე ციცნაძე“ *[მურდულია, 2017: 147]*.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა ლეონიდემ მორწმუნეთა კრებაც კი მოიწვია. მან მორწმუნეებს მოუწოდა, რომ ისინი ეკლესიასთან ერთად საკითხს „რელიგიის სახელმწიფოსგან“ გამოყოფის შესახებ უნდა შეხვედროდნენ ორგანიზებულად, რათა ხელი შეეწყოთ ქვეყანაში ზნეობა-სარწმუნოების განმტკიცებას.

ნიშანდობლივია, რომ ქართველი სამღვდელოების ასეთ შეხედულებას ნაწილობრივ საერო სასწავლებლების პედაგოგებიც იზიარებდნენ. მათი აზრით, რადგან სარწმუნოებრივი აღზრდა საოჯახო საქმე იყო, აუცილებელ პირობად მიაჩნდათ საღვთო სჯულის სწავლების დატოვება დაწყებითი სკოლების პირველ კლასებში. ეს საქმე კი დამსახურებულ და ნდობით აღჭურვილ სასულიერო პირს, პედაგოგს უნდა შეესრულებინა. მასწავლებელთა ერთი ნაწილი მხარს უჭერდა საღვთო სჯულის სწავლების არა სრულიად ამოღებას სასწავლო პროგრამებიდან, არამედ მისი დატვირთვის მინიმუმამდე შემცირებას (კვირაში ერთი საათი).

საღვთო სჯულის აკრძალვის კანონპროექტის ცხოვრებაში დანერგვის წინააღმდეგ მიმართულმა კამპანიამ განსაკუთრებულად აქტიური სახე მიიღო საქართველოს იმ რეგიონებში, სადაც გარე და შინა პოლიტიკური ზეწოლის გამო, ქართულ კულტურულ ელემენტს უკიდურესად უჭირდა. აფხაზეთის

ეპარქიაში უდიდესი ეროვნული მნიშვნელობა ჰქონდა საღვთო სჯულის სწავლებას საეკლესიო-სამრევლო და სახელმწიფო სკოლებში. ქართველი სასულიერო პედაგოგები ღვთისმეტყველების მეშვეობით აღსაზრდელებში ქართულ ქრისტიანობას, მის ისტორიასა და მნიშვნელობას თესდნენ, ხოლო ამ პროცესით საქართველოს ხსენებულ რეგიონში ქართულ ცნობიერებას, მის კულტურას ამკვიდრებდნენ. ამ მეტად რთულ პროცესს სერიოზული ბარიერები გააჩნდა: განსხვავებული აღმსარებლობისა და ეროვნების მოსახლეობისაგან, შემორჩენილი რუსული შოვინისტური აზროვნების სამღვდელოებისაგან, სექტანტური დაჯგუფებებისაგან, რასაც დემოკრატიული საქართველოს მთავრობის სარწმუნოებრივი პოლიტიკა ემატებოდა. ამ უკანასკნელის ანტი-საეკლესიო, ანტიეროვნულმა ღონისძიებებმა, ეკლესიის სახელმწიფოსაგან გამიჯვნის პროექტმა, საღვთო სჯულის სწავლების აკრძალვამ, ფრთები შეუკვეცა ეროვნული ეკლესიის საქმიანობას – „ჩვენმა სოციალურმა მთავრობამ გამოუცხადა სამშობლო ეკლესიას სამკვდრო-სასიცოცხლო ომი... ამ თავის საომარი ხერხებით მთავრობამ პირდაპირ საძირკველში ჩასცა ეკლესიას წერაქვი ...“ – იტყობინებოდა ანჩისხატის დეკანოზი ნ. ნათიძე ეპისკოპოს ლეონიდესადმი გაგზავნილ 1919 წლის 5 მარტის წერილში“ *[მურღულია, 2017: 151]*.

მთავრობის ზემოაღნიშნული გადაწყვეტილების წინააღმდეგ განსაკუთრებული აქტიურობით გამოირჩეოდა საქართველოს სხვადასხვა რეგიონის ქრისტიანი მრევლი. ისინი რესპუბლიკის მთავრობისაგან ითხოვდნენ საღვთო სჯულის სწავლების აღდგენას ყველა სახის სასწავლებელში და აღნიშნავდნენ ამ საქმის დიდ ეროვნულ-ისტორიულ მნიშვნელობას. საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებში სისტემატიური სახე მიეცა ეკლესიის მრევლის საერთო კრებების მოწყობას, სადაც მრევლი –

მოსწავლეთა მშობლები ითხოვდნენ ხელისუფლებისაგან საღვთო სჯულის, როგორც სავალდებულო დისციპლინის დატოვებას სასწავლებლებში. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ როგორც ხელისუფლების ორგანოებში, ისე მრევლშიც საღვთო სჯულის სწავლებაზე აზრთა სხვადასხვაობა იყო. მრევლის ერთი ნაწილი ამ დისციპლინას სავალდებულოდ მოიაზრებდა, ხოლო მეორენი კი არასავალდებულო საგნად, თუმცა, ერთიცა და მეორეც მის სასწავლებელში დატოვებას უჭერდა მხარს. მაგალითად, 1918 წლის დეკემბერში, ქუთაისის ვაჟთა კლასიკურ გიმნაზიაში ჩატარდა მოსწავლეთა მშობლების საზოგადო კრება, სადაც მიიღეს დადგენილება, რომ საღვთო სჯულის სწავლება ყოფილიყო არა სავალდებულო, არამედ ნებაყოფილობითი, რომ ეს დისციპლინა ესწავლებინათ შეკვეცილი პროგრამით და განსაზღვრულ საათებში. „მშობელთა კრებამ მოითხოვა განათლების სამინისტროსაგან, რომ საღვთო სჯულის დისციპლინის სწავლების კურსი ერთწლიანი ყოფილიყო, ხოლო მისი გაგრძელების მსურველთათვის საგანგებო ჯგუფი შექმნილიყო სასწავლებელში. რაც შეეხება სასულიერო პედაგოგებს, მშობლების მოთხოვნით, ჯამაგირი უნდა მისცემოდათ არა სახელმწიფო ხაზინიდან, როგორც სხვა საგნის მასწავლებლებს ეძლეოდათ და, რასაც სამღვდელოება ითხოვდა, არამედ მშობელთა მიერ შემოტანილი თანხებიდან“ *[ჭუმბურიძე, 2000: 49]*. კრებამ დაადგინა, რომ საღვთო სჯულის მასწავლებლებს ესარგებლათ ყველა იმ უფლებით, რითიც სარგებლობდნენ სხვა საგნის პედაგოგები და არ განეცადათ შვიწროება სახელმწიფო სტრუქტურებისგან.

საქართველოს ჯანსაღად მოაზროვნე მრევლს (აღსაზრდელთა მშობლებს) ღრმად სწამდათ, რომ სასწავლებლებში ქრისტიანული თეორიის სწავლება ისტორიულ–ზოგადსაკაცობრიო მორალური ფაქტორით იყო განპირობებული და ახალგაზრდა

თაობისათვის მხოლოდ ვიწრო, განყენებული ცოდნა, რომელსაც არ ახლავს ზნე-ჩვეულებათა, გრძნობა-მოვალეობათა, ეროვნულ ხასიათთა შესწავლა, ვერ ჩამოაყალიბებდა ახალგაზრდა საქართველოს რესპუბლიკისათვის მაღალი იდეალებით აღჭურვილ მოქალაქეს, პირიქით, ის ქვეყანას მისცემდა არასასურველ, მაგნე, ანტიეროვნულ ელემენტს. ამ სულისკვეთებითა და რწმენით გაჯერებული მოსახლეობა, საქართველოს ეკლესიის ხელმძღვანელობას, ქართველ სამღვდელოებას და სრულიად საქართველოს მორწმუნე მრევლს ბრძოლისაკენ მოუწოდებდა. ამ მეტად დროულ გადაწყვეტილებაში საქართველოს ეკლესია ფართოდ აბამდა საქმეში ქართველ ინტელიგენციას, კულტურის მოღვაწეებს, მოწინავე საზოგადოების სხვადასხვა ფენას.

საქართველოს დემოკრატიული მთავრობის რელიგიური პოლიტიკისადმი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დამოკიდებულების შესახებ საინტერესო მოსაზრებები აქვს განხილული მკვლევარ ევგენია (მანანა) ლილუაშვილს ნაშრომში „ქართული კულტურა და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი 1918–1921 წლებში“. აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილის აზრით, „რელიგიის სწავლებას უმაღლეს სასწავლებელში პრაქტიკული ხასიათი კი არ უნდა ჰქონდეს, აქ მღვდელ-მსახურებისათვის კი არ უნდა ამზადებდნენ, არამედ მხოლოდ მეცნიერული თვალსაზრისით უნდა ხელმძღვანელობდნენ. მის მიზანს საქრისტიანო დოგმატიკის, საეკლესიო სამართლისა და ზნე-ჩვეულებათა მეცნიერულ-ისტორიული შესწავლა უნდა წარმოადგენდეს. იმ უმაღლეს სასწავლებელს, სადაც ამ საგნებს მკვლევარი არ ჰყავს, სრულ უმაღლეს სასწავლებლად ვერ ჩავთვლით“ **[ჭუმბურიძე, 2000: 98]**. უნივერსიტეტის ხელმძღვანელობა სიფრთხილით ეკიდებოდნენ სარწმუნოებრივ პოლიტიკასთან დაკავშირებულ საკითხებს და მათი გადაჭრისას ყოველთვის

ამოდიოდნენ ეროვნული პოზიციებიდან. ეროვნული განათლებისა და ქრისტიანული მოძღვრების სწავლების დაშვება–გამართლებისათვის უნივერსიტეტის ხელმძღვანელობა მოქმედების ნაირსახოვან ფორმებს მიმართავდა. მაგალითად, „დამფუძნებელი კრების სხდომაზე სახალხო განათლების კომისიის წევრმა გრიგოლ ნათაძემ შემოიტანა წინადადება საღვთო სჯულის მაგიერ პროგრამაში შეტანილი ყოფილიყო რელიგიათა ისტორია და ეთიკა” *[ჭუმბურიძე, 2000: 98]*.

ამ საკითხთან დაკავშირებით პროფესორი ქეთევან პავლიაშვილი აღნიშნავს, რომ „საქართველოს რესპუბლიკის ანტისაეკლესიო პოლიტიკის შედეგად, დემოკრატიულ რესპუბლიკაში ეროვნული ეკლესია გარიყული აღმოჩნდა. რამაც ნებისთ თუ უნებლიეთ ხელი შეუწყო მის შემდგომ ხელისუფლებას განეხორციელებინა ანტისახელმწიფოებრივი პოლიტიკა მთელ საბჭოთა იმპერიაში. საქართველოს დემოკრატიული მთავრობა თავისი სარწმუნოებრივი პოლიტიკით უნებლიე ნიადაგის შემქმნელი აღმოჩნდა იმ ვერაგული რეფორმებისა, რომლებსაც საბჭოთა ხელისუფლება ატარებდა ეკლესიის საბოლოო განადგურებისათვის” *[პავლიაშვილი, 2000: 274]*.

მთავრობა იძულებული გახდა, რომ მუსლიმანურ-ქართულ და არაქართულ სკოლებში დაერთო ნება რელიგიის სწავლებისა. არც აზერბაიჯანული და არც სომხური სკოლების პროგრამებიდან რელიგიის სწავლება არ ამოუღიათ.

მიუხედავად მთავრობისა და განათლების სამინისტროს მიერ გატარებული ასეთი რელიგიური პოლიტიკისა კანონი „საღვთო სჯულის“ გაუქმების შესახებ მასიურად ამოქმედდა 1920 წლის ოქტომბრიდან. როგორც აღვნიშნეთ, ბევრი საკითხი იწვევდა დავას. ამას ისიც დაერთო, რომ კანონი სკოლისაგან ეკლესიის გამოყოფის შესახებ, მხოლოდ 1920 წლის 20 ოქტომბერს

გამოაქვეყნდა“. ამრიგად, 1920 წლისათვის ამოღებული იქნა სასწავლო კურსი საღვთო სჯული ქართული სკოლების სასწავლო გეგმებიდან. ჩვენი აზრით, მთავრობის სარწმუნოებრივი პოლიტიკა, რომელიც მაშინდელმა საქართველოს მთავრობამ გამოიჩინა, არ იყო მოულოდნელი, რადგან საქართველოს 1918-1921 წლებში სოციალ - დემოკრატები განაგებდნენ. მათი მიზანს და ძირითადი ამოცანას კი ათეისტური სახელმწიფოს აშენება წარმოადგენდა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

„საქართველოს რესპუბლიკა“, 1918: – გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“, თბილისი, 1918, № 106.

„საქართველოს რესპუბლიკა“, 1919: – გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“, თბილისი, 1919, № 157.

„საქართველოს რესპუბლიკა“, 1920: – გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“, თბილისი, 1920, № 240.

„განათლება“, 1918: – ჟურნალი „განათლება“, თბილისი, 1918, № 1.

პავლიაშვილი, 2000: – ქეთევან პავლიაშვილი, საქართველოს მართმადიდებლური ეკლესია 1917-1921 წლებში, თბილისი.

ჭუმბურიძე, 2000: – დოდო ჭუმბურიძე, „განათლება 1918-1921 წლებში“, თბილისი.

ლილუაშვილი, 2000: – ევგენია ლილუაშვილი, ქართული კულტურა და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი 1918-1921 წლებში, თბილისი.

ნიკოლეიშვილი, 2000: – ამირან ნიკოლეიშვილი, განათლება საქართველოს დემოკრატიულ რესპუბლიკაში (1918 წ. მაისი –1921 წ. თებერვალი), თბილისი.

მურდულია, 2017: – თეონა მურდულია, განათლება და პედაგოგიკური აზროვნება 1918-1921 წლების საქართველოში, დისერტაცია განათლების დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ქუთაისი.

Imeri Basiladze, Sulkhan Kuprashvili
(Kutaisi, Georgia)

On the Subject of Teaching the "Holy Scripture" in 1918-1921
Georgia

Summary

Upon declaration of independence by the Government of Georgia implementing the reforms started. Significant reforms have been made in the field of education. The school system of Tsarist Russia was abolished and began to establish new one. The subject of our research is the attitude of the Government of Georgia towards the issue of teaching the "Holy Scripture".

The government has abolished the teaching of the "Holy Scripture" in Georgian schools, and in Muslim-Georgian and non-Georgian schools allowed to teach religion. Neither from Azerbaijani nor Armenian schools teaching religion was taken out.

Regardless such a religious policy pursued by the government and the Ministry of Education, the Law on the Abolition of the "Holy Scripture" has been massively enacted since October 1920. As mentioned, many issues have led to disputes further accompanied by the fact that the law on the separation of church from school was only

promulgated on October 20, 1920. Thus, by 1920 the study course the “Holy Scripture” was removed from the curriculum of the Georgian schools. In our opinion, religious policy of the government showed by the Government of Georgia of that time was not unexpected as the Social Democrats had been ruling Georgia in the years of 1918-1921. Their purpose and primary task was to build an atheistic state.

გიორგი ბეუიტაშვილი
(თბილისი, საქართველო)

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ავტოკეფალიის აღდგენიდან დღემდე

აბსტრაქტი: ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია და საპატრიარქო რუსეთის საიმპერატორო სახლმა 1811 წელს გააუქმა და საქართველოს საეგზარქოსო დააარსა, რომელიც რუსული ეკლესიის სინოდს ემორჩილებოდა.

1917 წლის მარტში ეკლესიის ავტოკეფალია აღდგა და საპატრიარქო მმართველობა დაწესდა. ავტოკეფალიის აღდგენის შემდეგ კათოლიკოს-პატრიარქად ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე კირიონ მეორე აირჩიეს.

1989 წელს ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია, რომელიც მეხუთე საუკუნიდან არსებობს, მსოფლიო საპატრიარქომ დაადასტურა.

1977 წლიდან დღემდე სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი უწმინდესი და უნეტარესი ილია მეორეა.

საკვანძო სიტყვები: საქართველო, რუსეთი, ეკლესია, ავტოკეფალია, პატრიარქი.

Key words: Georgia, Russia, Church, Autocephaly, Patriarch.

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენისათვის ბრძოლა XX საუკუნის დამდეგს დაიწყო. ამ ბრძოლას სათავეში ედგნენ: ეპისკოპოსი კირიონი (გიორგი სამაგლიშვილი), ეპისკო-

პოსი ლეონიდე (ლონგინოზ ოქროპირიძე), არქიმანდრიტი ამბროსი (ხელაია), დეკანოზი კალისტრატე (ცინცაძე). ქართველი სამღვდელოების ძალისხმევით 1905 წლის ივნისში ტფილისში მოიწვიეს ქართველი სამღვდელოების კრება, რომლის გადაწყვეტილებაც ასეთი იყო:

„მხოლოდ თავისუფალ თვითმმართველ ეკლესიას ძალუძს დაიცვას წმინდა რწმენა თავისთავში და მთლიანად ფლობდეს ხმას თავის მაღალ ღვთაებრივ ცნობასა, რომლისგანაც აალდება ადამიანთა გულები“.

ქართველი სამღვდელოების ასეთმა ერთსულოვნებამ მოთმინებიდან გამოიყვანა საქართველოს ეგზარქოსი ალექსი. მან გამოიძახა რუსი ჯარისკაცები და ძალის გამოყენებით დააშლევინა კრება. ეს ამბავი იმდენად სამარცხვინო იყო და ისე გახმაურდა, რომ ოფიციალური ხელისუფლება იძულებული გახდა ეგზარქოსი საქართველოდან გაეწვია. ახალი ეგზარქოსის, ნიკონის დანიშვნას ქართველი სამღვდელოება დაუფარავი პროტესტით შეხვდა. მდგომარეობა ისე დაიძაბა, რომ რუსეთის იმპერატორი ნიკოლოზ II იძულებული გახდა 1906 წელს პეტერბურგში ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხების განსახილველად დაენიშნა „სინოდის წინარე სხდომა“. კომისიის სხდომაზე მოხსენებით გამოვიდნენ ეპისკოპოსები: კირიონი და ლეონიდე; პროფესორები: ალექსანდრე ცაგარელი, ალექსანდრე ხახანაშვილი, ნიკო მარი.

ალექსანდრე ცაგარელის მოხსენება ეხებოდა XVII-XVIII საუკუნეებში საქართველოს ეკლესიის ოფიციალურ მიმოწერას. იგი ასაბუთებდა, რომ რუსეთის ეკლესიის სინოდსა და საერო მთავრობას არავითარი უფლება არ ჰქონდა გაეუქმებინა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია. ამისათვის საჭირო იყო საქართველოს

ველოსა და მსოფლიოს საეკლესიო კრებების თანხმობა. ცაგარელმა თავის მოხსენებაში დაასაბუთა ის უარყოფითი შედეგები, რაც საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმებას მოჰყვა.

ალექსანდრე ხახანაშვილის მოხსენებაში, რომელიც ეხებოდა საქართველოს ეკლესიისა და განათლების მდგომარეობას XVIII საუკუნეში, დასაბუთებული იყო ქართული ეროვნული შეგნების, ქართული ენისა და საერთოდ განათლების განვითარებაში საქართველოს ეკლესიის როლი და მნიშვნელობა.

ნიკო მარის მოხსენებამ „საქართველოს ეკლესიის ისტორიული განხილვა ძველი დროიდან“ განსაკუთრებული შთაბეჭდილება მოახდინა სხდომაზე. ექვთიმე თაყაიშვილის გადმოცემით ნიკო მარმა „თავისი რიხიანი გამოსვლებით, ღრმა ცოდნით და უამრავი ფაქტების მოტანით ჩვენი ეკლესიის თვითმმართველობისა და მისი მამების უაღრესად განათლებული მოღვაწეობის აღნუსხვით ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის მოწინააღმდეგენი ჩიხში მოამწყვდია“.

ეპისკოპოსმა კირიონმა, დეკანოზმა კალისტრატემ, ისტორიკოსმა თედო ჟორდანიამ, ნიკოლოზ დურნოვომ 1905-1906 წლებში დაბეჭდეს ნაშრომები, რომლებშიც ასაბუთებდნენ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის აუცილებლობას.

რუსეთის ხელისუფლება მოვლენების ასეთ განვითარებას არ მოელოდა. მას „სინოდის წინარე სხდომა“ თვალის ასახვევად სჭირდებოდა და არა საკითხის ნამდვილი არსის გასარკვევად, ამიტომ ხელსაყრელ მომენტს ელოდა, რათა ავტოკეფალიის მომხრეთა წინააღმდეგ რეპრესიები დაეწყო. ასეთი მომენტიც დადგა.

1917 წლის თებერვალ-მარტის რუსეთში რევოლუციის შემდეგ, 1917 წლის 12 (25) მარტს, მცხეთის სვეტიცხოველში შეკრებილმა ქართველმა სამღვდელოებამ საგანგებო საეკლესიო კრებაზე მიიღო გადაწყვეტილება:

„1) ამიერიდან, 12 მარტიდან გრძელდება საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია;

2) დროებით კათოლიკოზ-პატრიარქის ამორჩევამდე ეკლესიის გამგედ დაინიშნა გურია-ოდის ეპისკოპოზი ლეონიდე; 3) საქართველოს ეკლესიის მმართველობა ევალება აღმასრულებელ კომიტეტს, რომელშიც შედიან როგორც საერო, ისე სასულიერო პირები.“

1917 წლის მარტიდან სექტემბრამდე საქართველოში დიდი მოსამზადებელი სამუშაოები მიმდინარეობდა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ასარჩევად. შემუშავდა საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულება, განისაზღვრა ეპარქიათა რაოდენობა. რუსეთიდან სამშობლოში დაბრუნებულ ეპისკოპოს კირიონს დიდი სიყვარულითა და პატივისცემით შეხვდნენ ისინი, ვინც ამ მოღვაწის პიროვნების ფასი იცოდნენ.

1-ი საეკლესიო კრება შედგა ტფილისში, 1917 წელს 8-17 სექტემბერს. დაადგინეს მართვა გამგეობის დებულებანი და 1917 წლის 17 სექტემბერს დაინიშნა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის არჩევნები. კენჭს იყრიდა სამი კანდიდატი: მიტროპოლიტი ლეონიდე, ეპისკოპოსი კირიონი და არქიმანდრიტი ამბროსი (უკანასკნელმა მალევე მოხსნა კანდიდატურა). კათოლიკოს-პატრიარქად აირჩიეს ეპისკოპოსი **კირიონი (გიორგი საძაგლიშვილი)** კირიონ II-ის სახელწოდებით. 1 ოქტომბერს განსაკუთრებული ზეიმით მოხდა კირიონ II-ის აღსაყდრება

მცხეთის სვეტიცხოვლის ტაძარში. პატრიარქს მცხეთის რკინიგზის სადგურში დახვდა მთელი ქართველობა, ხევსურები ჩაჩხანებში იარაღასხმულები საზეიმოდ დახვდნენ მას *[საქართველოს ისტორია, 2003:244; საქართველოს სამოციქულო., 2012:207]*

საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას თავისი კუთვნილი ადგილი უნდა დაეკავებინა, როგორც საქართველოს სულიერ ცხოვრებაში, ასევე მსოფლიო მართლმადიდებლურ სამყაროში. ამ ამოცანების შესასრულებლად დიდი შრომა, ინტელექტი და თავდადება იყო საჭირო. კათოლიკოს-პატრიარქი კირიონ II სწორედ ის საჭეთმპყრობელი იყო, რომელიც ქართულ ეკლესიას გადააღახვინებდა იმ სიძნელეებს, რომელიც შექმნილი იყო როგორც მატერიალური, ასევე სულიერი ცხოვრების სფეროში.

კათოლიკოს-პატრიარქ კირიონ II-ს მეტად რთულ ვითარებაში მოუხდა მოღვაწეობა. 1918 წლის 26 მაისს აღდგა საქართველოს დამოუკიდებლობა. 27 მაისს, თბილისის თავისუფლების მოედანზე პატრიარქმა სამადლობელი პარაკლისი გადაიხადა და სიტყვით მიმართა საზოგადოებას. საქართველოს ეკლესიამ რუსულენოვანი სასულიერო სასწავლებლები ქართულად გადააკეთა. კირიონ II-მ აქტიური მონაწილეობა მიიღო თბილისის უნივერსიტეტის გახსნის ზეიმში.

საქართველოს საპატრიარქო ეპისტოლეები დაუგზავნა მსოფლიოს მართლმადიდებელი ეკლესიების პატრიარქებს და მათ ძველი კავშირ-ურთიერთობათა აღდგენა სთხოვა.

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობამ სათანადო ყურადღება ვერ დაუთმო საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას. მიიღეს არაერთი საკანონმდებლო აქტი, რომლითაც შეზღუდეს ეკლესიის უფლებები. საქართველოს

მართლმადიდებელი ეკლესია გაუთანაბრდა საქართველოში მოქმედ სხვა რელიგიურ მიმდინარეობებს.

საქართველოს ავტოკეფალური ეკლესიის, ისევე როგორც ქართველი ერის სამსახური იმ დროს დიდ თავგანწირვასა და მსხვერპლს მოითხოვდა. პირველი ასეთი მსხვერპლი ქართულმა ეკლესიამ 1918 წლის 27 ივნისს, როცა მარტყოფის მონასტერში დღემდე დაუდგენელ ვითარებაში მოკლეს კათოლიკოს-პატრიარქი კირიონ II.

მე-2 საეკლესიო კრება შედგა ტფილისში, 1920 წელს 27 ივნისს. განიხილეს ეკლესიის სახელმწიფოსაგან გამოყოფის, სასულიერო სასწავლებლების განათლების სამინისტროსათვის გადაცემის, ეკლესიის ბიუჯეტის, მცხეთა-თბილისის ეპარქიის გაერთიანების საკითხები. კრებამ მიტროპოლიტი ლეონიდე სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქად დაამტკიცა.

საქართველოს ეკლესიას დიდ სირთულეებს უქმნიდა რუსეთის ეკლესია. 1917 წლის ოქტომბრის რევოლუციის შემდეგ რუსეთში აღდგა პატრიარქობა. ახალი პატრიარქი, ტიხონი, აგრძელებდა რუსეთის სინოდის პოლიტიკას ქართული ეკლესიის მიმართ.

1917 წლის 29 დეკემბერს მან წერილით მიმართა საქართველოს ეკლესიას. ამ წერილში იგი უარყოფითად აფასებდა საქართველოს ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის აღდგენას და საქართველოს ეკლესიის მესვეურთაგან მოითხოვდა რუსეთის საქართველოს კრებაზე მიწვევას და „ცთომილებათა მონაწილბას“.

1919 წლის 5 აგვისტოთი დათარიღებულ საპასუხო ეპისტოლეში კათოლიკოს-პატრიარქი ლეონიდე ასაბუთებდა, თუ რამდენად მცდარი და მედიდური იყო რუსეთის პატრიარქის მოთხოვნები და პრეტენზიები.

1921 წლის 20 თებერვალს, როცა საბჭოთა რუსეთის ჯარები საქართველოს დედაქალაქს უტევდნენ, პატრიარქმა ლეონიდემ სიტყვა წარმოთქვა სამხედრო ტაძრის ეზოში, რომელშიც ერს ხელისუფლების მხარში დგომისაკენ მოუწოდა:

1921 წლის 25 თებერვალს საბჭოთა რუსეთის მეთერთმეტე არმია თბილისში შემოვიდა და საქართველო დაიპყრო. კათოლიკოს-პატრიარქმა ლეონიდემ ქართველი ერის თავს დამტყდარი უბედურება ვეღარ გადაიტანა. ტფილისში შექმნილი იყო უკიდურესად მძიმე ვითარება. წყალიც კი არ იმოვებოდა და ხალხი დასალევ წყალს მტკვრიდან ეზიდებოდა. როცა მორჩილებმა ლეონიდეს შესთავაზეს წყალს წყაროებიდან მოგიტანთო, მან კატეგორიული უარი განაცხადა. კათოლიკოს-პატრიარქს შავი ჭირის ეპიდემია შეეყარა და 1921 წლის 11 ივნისს გარდაიცვალა.

მე-3 საეკლესიო კრება შედგა გელათში, 1921 წელს 1-5 სექტემბერს, რომელზეც სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქად აირჩია ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი ამბროსი (ხელაია).

კათალიკოსი მოითხოვდა საქართველოდან რუსეთის საოკუპაციო ჯარების დაუყოვნებლივ გაყვანას. მემორანდუმს ხელს აწერდნენ საკათალიკოსო საბჭოს წევრები: მიტროპოლიტი ნაზარი (ლეჟავა), დეკანოზი კალისტრატე (ცინცაძე), იოსებ მირიანაშვილი, დიმიტრი ლაზარიშვილი, პავლე ქავთარაძე, ანტონ თოთიბაძე, ნიკოლოზ არჯევანიძე, ასევე ცნობილი საზოგადო მოღვაწე, საკათალიკოსო საბჭოს წევრი ნიკოლოზ თავდგირიძე.

ამბროსი ხელაია დააპატიმრეს. სასამართლოზე კათოლიკოს-პატრიარქმა წარმოთქვა შესანიშნავი სიტყვა სათაურით: „მე აღვასრულე ჩემი ვალი“, რომელშიც დაასაბუთა, თუ როგორი უკანონო გზით შემოვიდა რუსეთის ჯარი საქართველოში, რომ

ადგილობრივი ხელისუფლება არის მოსკოვის მარიონეტი, რომ მისთვის ყველანაირი სასჯელი, სამოციქულო ეკლესიისა და სახელმწიფოებრიობის დაცვისათვის მიღებული იქნება.

1924 წლის 21 ნოემბრის დადგენილებით საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტი ხალხს ეკლესია-მონასტრების გახსნის უფლებას მხოლოდ მაშინ მისცემდა, თუ სოფლებსა და ქალაქებში დაარსდებოდა „რელიგიური საზოგადოებები“, რომლის დამფუძნებელ წევრთა რიცხვი შვიდზე ნაკლები არ იქნებოდა. ამასთანავე, მორწმუნენი ტაძრებს, სამლოცველო სახლებსა და სხვა ქონებას უსასყიდლოდ მიიღებდნენ, სათანადო ხელშეკრულების საფუძველზე, რომელიც გაფორმდებოდა ადგილობრივი საბჭოს აღმასრულებელ კომიტეტსა და მორწმუნეთა შორის. ასეთი დადგენილების მიუხედავად ღვთისმსახურთა შევიწროება, ეკლესია-მონასტრების დახურვა და ნგრევა კვლავ გრძელდებოდა. თბილისში საქართველოს საპატრიარქოს ჩამოართვეს სამხედრო ტაძარი, დახურეს ანჩისხატი, გელათი, ალავერდი. საქართველოს საპატრიარქო რეზიდენცია მიითვისეს, საპატრიარქო ქონების ნაწილი დაიტაცეს, ნაწილი გადაყარეს.

საქართველოს ეკლესიაში უმძიმესი ვითარება შეიქმნა კათოლიკოს-პატრიარქ ამბროსის დაპატიმრების შემდეგ. საბჭოთა ხელისუფლებამ სცადა საეკლესიო კანონმდებლობის უხეში დარღვევით კათოლიკოს-პატრიარქად მისთვის სასურველი პიროვნება დაემტკიცებინა, მაგრამ მრევლმა და სამღვდელოებამ ცრუ პატრიარქს სიონის ტაძარში შესვლის უფლება არ მისცა. 1924 წლის აჯანყების ჩახშობისა და მასობრივი რეპრესიების შემდეგ ბოლშევიკებმა გამოსცეს ამნისტია, რომლის საფუძველზეც საპატიმროდან გაათავისუფლეს კათოლიკოს-პატრიარქი ამბროსი, რომლის ჯანმრთელობა ძალიან იყო შერყეული. პატრიარქმა

მანც მოინდომა სიონში წირვის ჩატარება, თუმცა როცა ამ-
ბიონზე ჯვარ-სანთლებით გავიდა და ერი დალოცა გონება
დაკარგა და ჩაიკეცა. ამის შემდეგ მას დიდხანს აღარ უცოცხლია.
პატრიარქი 1927 წლის 27 მარტს გარდაიცვალა. დიდი რეპ-
რესიების მიუხედავად კათოლიკოს-პატრიარქის დაკრძალვას
უამრავი ადამიანი დაესწრო. საქართველოსა და ქართველი ერი-
სათვის თავდადებული მწყემსმთავარი გულმხურვალედ დაი-
ტირეს ქართულ ემიგრაციაშიც.

**მე-4 საეკლესიო კრება შედგა ტფილისში, 1927 წელს 21-27
ივნისს, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქად აირ-
ჩიეს ცხუმ აფხაზეთის მიტროპოლიტი ქრისტეფორე III (ციცქი-
შვილი).**

კათოლიკოს-პატრიარქმა ქრისტეფორე III-მ 1927 წელს საკა-
თოლიკოსო საბჭოზე დააყენა საკითხი ახალ სტილზე გადასვ-
ლის შესახებ. საქართველოს ეკლესია 1927 წლიდან გადავიდოდა
ახალ სტილზე, მაგრამ ამ გადაწყვეტილებამ დიდი არევ-დარევა
გამოიწვია ეკლესიაში. 1928 წელს მიიღეს გადაწყვეტილება
კვლავ ძველი სტილის აღდგენის შესახებ. მიუხედავად კომუ-
ნისტური ხელისუფლების რეპრესიული ღონისძიებებისა, სა-
ქართველოს მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ ქრისტეფორე III-
ის დროს შეინარჩუნა რვა მოქმედი ეპარქია: ალავერდის, ბოდ-
ბის, ნინოწმინდის, ქუთაის-გელათის, ცხუმ-აფხაზეთის, წილკ-
ნის, ჭყონდიდისა და მცხეთა-თბილისის.

**მე-5 საეკლესიო კრება შედგა ტფილისში, 1929 წელს 8 ივ-
ლისს. განიხილეს სამღვდელოების იურიდიული ყოფის საკით-
ხები.**

კათოლიკოს-პატრიარქი ქრისტეფორე III 1932 წელს გარ-
დაიცვალა.

მე-6 საეკლესიო კრება შედგა თბილისში, 1932 წელს 21-22 ივნისს. აირჩიეს კათალიკოს-პატრიარქად მიტროპოლიტი **კალისტრატე (ცინცაძე)**. იგი იყო განათლებული მღვდელმთავარი, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის თავდადებული მებრძოლი და 1905 წლის თბილისის ქართველი სამღვდელოების შეკრების მონაწილე.

მე-7 საეკლესიო კრება შედგა ტფილისში, 1934 წელს 31 მაისს. საკათალიკოსო საბჭოს ნაცვლად შეიქმნა საქართველოს წმინდა სინოდი, რომლის წევრები მხოლოდ სასულიერო პირები უნდა ყოფილიყვნენ.

მე-8 საეკლესიო კრება შედგა თბილისში, 1937 წელს. მოახდინეს სინოდის რეორგანიზაცია; შემოღებულ იქმნა კათალიკოს-პატრიარქის სახით ერთპიროვნული მართვა-გამგეობა. სინოდს ეწოდა კათალიკოსის თანასინოდი. უწმინდესისა და უნეტარესის ასეთი გადაწყვეტილებები გამოწვეული იყო საქართველოს ეკლესიაში შექმნილი რთული ვითარებითა და იმ უთანხმოებებით, რომლებიც არსებობდა ზოგიერთ მღვდელმთავარსა და კათოლიკოსს შორის.

კათოლიკოს-პატრიარქ კალისტრატეს სურვილითა და მცდელობით 1943 წლის 28 ოქტომბერს თბილისში ჩამოვიდა რუსეთის პატრიარქ სერგის მიერ ოფიციალურად წარმოგზავნილი სტავროპოლისა და პიატიგორსკის მთავარეპისკოპოსი ანტონი. მოლაპარაკების შემდეგ რუსეთის ეკლესიამ თავისი ისტორიის მანძილზე ოფიციალურად და ფორმალურ-კანონიკურად პირველად ცნო საქართველოს ეკლესიის თავისთავადობა და ამის შესახებ აცნობა აღმოსავლეთის მართლმადიდებელ მწყემსმთავრებს, რითაც ქართულ ეკლესიას გზა გაეხსნა მსოფლიოს სხვა საპატრიარქოებთან ურთიერთობისთვისაც.

კათოლიკოსმა კალისტრატემ ქადაგებებითა თუ საქართველოს ეკლესიის ხელთ არსებული მატერიალური შესაძლებლობებით გარკვეული წვლილი შეიტანა მეორე მსოფლიო ომის დროს ფაშიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის საქმეში.

მცდელობების მიუხედავად პატრიარქმა კალისტრატემ ვერ შეძლო საქართველოს საპატრიარქოს ბეჭდვითი ორგანოს დაარსება და სასულიერო სასწავლებლის გახსნა.

1952 წელს კათოლიკოს-პატრიარქი კალისტრატე ცინცაძე გარდაიცვალა. კოკისპირული წვიმის მიუხედავად პატრიარქის დაკრძალვას უამრავი ხალხი დაესწრო.

მე-9 საეკლესიო კრება შედგა თბილისში, 1952 წელს, 5 აპრილს. აირჩიეს კათალიკოს-პატრიარქად ურბნელი მიტროპოლიტი **მელქისედეკ III (ფხალაძე)**. კათალიკოს მელქისედეკის დროს, განსაკუთრებით სტალინის გარდაცვალების შემდეგ, როცა პოლიტიკური ცხოვრების ერთგვარი ლიბერალიზაცია დაიწყო, შესაძლებელი გახდა ზოგიერთი გაუქმებული ეკლესიის აღდგენა. მოქმედი გახდა მოწამეთა, ბოდბე, ფოთის ეკლესია. ახალი ეკლესია აიგო ხაშურში. მელქისედეკ III ზრუნავდა ქართული საეკლესიო გალობის აღორძინებაზე. კათალიკოს მელქისედეკის დროს საქართველოს ეკლესიის სინოდში ხუთი მღვდელმთავარი იყო. ღვთისმსახურთა ასაკობრივი მაჩვენებელი ეკლესიისათვის საგანგაშო იყო - მღვდელმთავართა და მღვდლების უმეტესობის ასაკი 60 წელს აღემატებოდა. ეკლესიებში თითქმის აღარ იყო მრევლი. დიდ საეკლესიო დღესასწაულებზე ეკლესიებში ძირითადად ხანდაზმულები მიდიოდნენ. 1962 წლისათვის საქართველოში მოქმედი იყო მხოლოდ 45 ეკლესია, რომელსაც 100-მდე ღვთისმსახური ჰყავდა (1917 წელთან შედარებით დაახ. 25-ჯერ ნაკლები).

1960 წელს გარდაიცვალა მელქისედეკ III. გარდაცვალებამდე ცოტა ხნით ადრე მან ქუთათელ მიტროპოლიტ ნაუმ შავიანიძეს სთხოვა მისი სიკვდილის შემდეგ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის მოსაყდრის ადგილი დაეკავებინა. მიტროპოლიტმა დაუფარავად მოახსენა, რომ ეს ადგილი მიტროპოლიტ ეფრემს ეკუთვნოდა. მართალია პატრიარქმა მელქისედეკმა ნაუმის უარის შემდეგ მოსაყდრედ დავით დევდარიანი დატოვა, მაგრამ ამ უკანასკნელმაც მოსაყდრობაზე უარი განაცხადა მიტროპოლიტ ეფრემის სასარგებლოდ.

მე-10 საეკლესიო კრება შედგა თბილისში, 1960 წლის 20 თებერვალს. კრების საგანი იყო ახალი კათალიკოს-პატრიარქის არჩევა და განკვეთილ სამღვდელო პირთა საკითხის გადასინჯვა. კათალიკოს-პატრიარქად არჩეულ იქნა ჭყონდიდელ-ბათუმ-შემოქმედელი მიტროპოლიტი **ეფრემ II (სიღამონიძე)**. უწმინდეს ეფრემ II-ს დიდი ავტორიტეტი ჰქონდა. გავლილი ჰქონდა საინტერესო ცხოვრებისეული გზა. იგი იყო ტიფლისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის პირველი გამომწვევის კურსმოსმენილი. მღვდელმთავრობის დროს საბჭოური რეპრესიები მასაც შეეხო – 1937-1944 წლებში იმყოფებოდა გადასახლებაში.

კათალიკოს-პატრიარქმა ეფრემ II-მ 1963 წლის 26 აგვისტოს ქართული ეკლესიის მღვდელმთავართა თანამწირველობით არქიმანდრიტი ილია (შიოლაშვილ-ღუდუშაური) ეპისკოპოსის ხარისხში აიყვანა და ბათუმ-შემოქმედის ეპარქიაში განაწესა. პატრიარქის დიდი მცდელობის შედეგად 1963 წლის 14 ოქტომბერს მცხეთაში გაიხსნა ორწლიანი სამომღვრო კურსები, რომელიც გაბრიელ ეპისკოპოსის სახელს ატარებდა. სამომღვრო კურსების პირველ რექტორად დაინიშნა ეპისკოპოსი ილია შიოლაშვილი. სასულიერო სასწავლებლის გახსნა მნიშვნელოვანი

მოვლენა იყო საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიაში. რექტორის მოწადინებით სასწავლებელში მიიწვიეს საუკეთესო სპეციალისტები. სასწავლებელი მიზნად ისახავდა ახალგაზრდების მომზადებას საქართველოს ეკლესიაში ღვთისმსახურებისათვის. რამდენიმე წლის შემდეგ ორწლიანი სამოძღვრო კურსები გადაკეთდა სამწლიან სასულიერო სემინარიად, რომელიც ანდრია პირველწოდებულის სახელს ატარებდა. სემინარიას, გარდა პრაქტიკული მოღვაწეობისათვის საჭირო ცოდნისა, მომავალი სასულიერო პირებისათვის უნდა მიეცა გარკვეული განათლება ღვთისმეტყველებაში. მცხეთის სასულიერო სემინარიამ ეს მისია კარგად შეასრულა. უწმინდესი ეფრემ II-ის ღვაწლითა და ლოცვა-კურთხევით 1963 წელს საქართველოს საპატრიარქომ გამოსცა „ახალი აღთქმა“, პერიოდულად იბეჭდებოდა საეკლესიო კალენდარიც. კათოლიკოს-პატრიარქმა ეფრემ II-მ საბჭოური სისტემის პირობებში, როცა ეკლესიას ყოველმხრივ ავიწროებდნენ, მაქსიმუმის გაკეთება შეძლო. იგი 1972 წელს გარდაიცვალა.

მე-11 საეკლესიო კრება შედგა თბილისში, 1972 წლის 2 ოგლისს, რომელსაც ესწრებოდა 58 დელეგატი. კათალიკოს-პატრიარქად არჩეულ იქნა ურბნელი მიტროპოლიტი დავით V დედეძარიანი. საქართველოს ეკლესიაში წლების განმავლობაში გროვდებოდა მრავალი პრობლემა. ამ პრობლემების გადაჭრა საბჭოური მმართველობის პირობებში თითქმის შეუძლებელი იყო. მძიმე ვითარება შეიქმნა არა მხოლოდ დედაქალაქში, სადაც მეტეხის ღვთისმშობლის ტაძარში ახალგაზრდული თეატრი იყო, წმინდა ნიკოლოზის ეკლესიაში ფოლკლორული საღამოები იმართებოდა, ანჩისხატი კი მოქანდაკის სახელოსნოდ იყო გადაქცეული, არამედ ეპარქიებშიც. ფორმალურად მოქმედი 15 ეპარქიიდან პრაქტიკულად მოქმედი იყო 4, რომელსაც თავისი

მღვდელმთავრები ჰყავდა. ბოდბელი ეპისკოპოსი წინამძღვრად იყო თბილისის სამების ეკლესიაში, მანგლელი - დიდუბის ეკლესიაში, თეთრიწყაროელი - თბილისის ალექსანდრე ნეველის სახელობის ეკლესიაში. მდგომარეობას ისიც ართულებდა, რომ მღვდელმთავართა უმრავლესობა ხანდაზმული იყო.

მე-12 საეკლესიო კრება შედგა თბილისში, 1977 წლის 23 დეკემბერს, რომელსაც 47 დელეგატი ესწრებოდა. კრებას ასევე ესწრებოდნენ უცხოეთის ეკლესიათა წარმომადგენლები, სრულიად რუსეთის პატრიარქი პიმენი, ბულგარეთის ეკლესიიდან — არქიმანდრიტი ნაუმი, ალექსანდრიიდან — არქიმანდრიტი გრიგორიოსი *[საქართველოს ისტორია, 2003:244]*.

კათალიკოს-პატრიარქად არჩეულ იქნა ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი **ილია (შიოლაშვილი)** ილია II-ის სახელით.

1977 წლის 25 დეკემბერს სვეტიცხოვლის საკათედრო ტაძარში მოხდა ახლადარჩეული სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის აღსაყდრება. უწმინდესმა და უნეტარესმა სვეტიცხოველში წარმოთქმულ სიტყვაში განსაზღვრა საქართველოს ეკლესიის მომავალი, სამოქმედო გეგმა და დასძინა:

საქართველოს ეკლესიამ კათალიკოს-პატრიარქ ილია II-ის მეთაურობით ზუსტად განსაზღვრა თავისი ისტორიული როლი და მისია ქართველი ერის ცხოვრებაში. პატრიარქმა განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო ეკლესიებში წირვა-ლოცვის სრულყოფილად ჩატარების პრობლემებს, მგალობელთა გუნდები შეივსო პერსპექტიული ახალგაზრდებით, წირვა-ლოცვების დროს დიდი ყურადღება დაეთმო საეკლესიო ქადაგებებს, რომელთა თემატიკა მრავალფეროვანი იყო და მოიცავდა

ქართველი ერის ცხოვრების ყველა სფეროს. გააქტიურდა ურთიერთობა საზღვარგარეთ მართლმადიდებლურ ეკლესიებთან *[საქართველოს ისტორია, 2003:249]*.

1977-1994 წლებში კათოლიკოს-პატრიარქ ილია II-ის ღვაწლითა და ლოცვა-კურთხევით გაიზარდა მღვდელმთავართა რიცხვი. თუ საქართველოს ეკლესიის 15 ეპარქიიდან, წინათ, პრაქტიკულად, 4 ეპარქიას ჰყავდა თავისი მღვდელმთავარი, 1992 წლიდან ყველა ეპარქიას ჰყავს მმართველი ეპისკოპოსი, მთავარეპისკოპოსი ან მიტროპოლიტი.

პატრიარქმა თბილისის ეკლესიებში მყოფი მღვდელმთავრები თავიანთ ეპარქიებში განაწესა. თბილისის სიონსა და მცხეთის სვეტიცხოველში დიდი ზეიმით ხდებოდა ახალი მღვდელმთავრის კურთხევა. ასობით უმოქმედო ეკლესია გაიხსნა, აშენდა და შენდება ახალი ტაძრები. ერთი საუკუნის მანძილზე თითქმის უპატრონოდ მიტოვებული მონასტრები კვლავ ბერ-მონაზვნებით შეივსო *[საქართველოს ისტორია, 2003:250]*.

გამოყენებული ლიტერატურა:

საქართველოს ისტორია, 2003: – „საქართველოს ისტორია“, XX საუკუნე, თბილისი.

საქართველოს სამოციქულო., 2012: – „საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია“, ტომი 4, XVII-XX საუკუნეები, თბილისი.

საქართველოს საპატრიარქო – სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ილია II-ის მიერ წარმოთქმული სიტყვა სვეტიცხოველში, აღსაყდრების დღეს.

Giorgi Bezhitashvili (Tbilisi, Georgia)

Orthodox Church of Georgia Since the Recovery of Autocephaly

Summary

The Autocephaly of the Georgian Church and the Patriarchate of Russia abolished the Russian Imperial House in 1811 and established the Georgian Exarchate, which obeyed the Synod of the Russian Church.

In March 1917, the autocephaly of the Church was restored and patriarchal rule instituted. After the restoration of autocephaly, the ecclesiastical figure Kirion II was elected Catholicos-Patriarch.

In 1989, the autocephaly of the Georgian Church, existing since the fifth century, was confirmed by the World Patriarchate.

Since 1977, His Holiness and Beatitude Ilia II has been the Catholicos-Patriarch of All Georgia.

აღწერილობითი და ნასახელარო ზმნები სინონიმურ ცალად „შესაქმის“ პარალელურ რედაქციებში

აბსტრაქტი: მსოფლიო ლინგვისტიკაში სინონიმების კვლევას უძველესი ტრადიცია აქვს. ენის სინონიმური კვლევის ისტორია ლექსიკური სინონიმების შესწავლით იწყება, რადგან ენისა და მეტყველების სტილს, პირველ რიგში, ლექსიკა ახასიათებს. მართალია, ლექსიკურ სინონიმთა შესწავლის ისტორია უკვე ორ საუკუნეზე მეტს მოიცავს, თუმცა არ არის შემუშავებული ერთიანი მეთოდი ლექსიკურ სინონიმთა განსაზღვრისა.

ნაშრომში გამოყოფილია „შესაქმის“ პარალელურ რედაქციებში აღწერით და ნასახელარ ზმნათა სინონიმური ფორმები. საილუსტრაციოდ მოყვანილმა მაგალითებმა გვიჩვენა, რომ სინონიმურ წყვილთაგან, რომლებიც მარტივი და რთული ზმნისგან შედგება რთული ზმნები უმეტესად C.B. რედაქციაში დასტურდება, ხოლო O.AKS.-ში მარტივი ზმნის ფორმები გამოიყოფა.

„შესაქმის“ რედაქციებში პროდუქტულობის მხრივ განსაკუთრებით ნაყოფიერია სახელური ძირებისაგან ზმნათა წარმოების შემთხვევები, რაც ძველი ქართული მწერლობის სპეციფიკური შინაარსითაა განპირობებული.

საკვანძო სიტყვები: ძველი ქართული მწერლობა, „შესაქმის“ რედაქციები, აღწერითი და ნასახელარო ზმნები, სინონიმები.

Key words : *Old Georgian writing “Shesakmis” edits, Descriptive and created verbs, Synonyms.*

„სინონიმები ეწოდება ისეთ სიტყვებს, რომლებიც ბგერითად განსხვავდებიან, მნიშვნელობა კი ერთნაირი აქვთ“ *[ჩიქობავა, 1952: 188]*.

სალიტერატურო ენის ბუნებას, ენისა და მეტყველების სტილს, პირველ რიგში, ლექსიკა ახასიათებს, ამიტომ ენის სინონიმური კვლევა ლექსიკური სინონიმების შესწავლით იწყება.

მიუხედავად იმისა, რომ ლექსიკურ სინონიმთა შესწავლის ისტორია უკვე ორ საუკუნეზე მეტს მოიცავს, ჯერ კიდევ არ არის გადაწყვეტილი სინონიმის პრობლემა და არ არის შემუშავებული ერთიანი მეთოდი ლექსიკურ სინონიმთა განსაზღვრისა.

სინონიმთა არაერთი განმარტებაა მოცემული სამეცნიერო ლიტერატურაში, თუმცა ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული მეთოდია სიტყვათა მნიშვნელობის შედარება.

კ. დანელიას მოსაზრებით, „ სინონიმებს იყენებენ ფრაზაში ერთი და იმავე სიტყვის განმეორების თავიდან აცილების მიზნით“ *[დანელია, 1983: 35]*.

სინონიმების კვლევას მსოფლიო ლინგვისტიკაში უძველესი ტრადიცია აქვს. ფრანგი აბატ ჟირარდის შრომა „ ფრანგული ენის მართლწერა სხვადასვა სიტყვებით, რომლებიც მიიჩნევიან სინონიმებად“, დაიწყო სინონიმის საკითხების გადაწყვეტით.

რუსმა ენათმეცნიერებმა მე-18 საუკუნის ბოლოს დაიწყეს სინონიმების შესახებ მსჯელობა და შეადგინეს არაერთი სინონიმური ლექსიკონი, რომლებსაც ძალზე დიდი გავლენა ჰქონდა შემდგომი თაობების ლექსიკოლოგიურ შრომებზე.

ქართული ლექსიკური სინონიმის შესწავლის ისტორია სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებიდან იწყება. მისი „ლექსიკონი ქართული“ *[ორბელიანი, 1966]* გვაძლევს ძვირფას მასალას ქართული ლექსიკური სინონიმის შესახებ.

დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, აგრეთვე ნ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონს, სადაც ავტორი თანმიმდევრულად იცავს და ავითარებს სალექსიკონო ერთეულის განმარტებისას, მისი სინონიმური მნიშვნელობის მქონე სიტყვის მოშველიების საბასეულ მეთოდს.

ქართულ საენთმეცნიერო ლიტერატურაში პირველად ნ. ჩუბინაშვილმა შემოიღო ტერმინი „სინონიმი“, რომლის ქართულ შესატყვისად „ერთსახელი“ მიიჩნია: „კუალად ჯერ არს განმკაცრებაი, რათა სინონიმნი ანუ ერთსახელნი ლექსნი არა დიდებოდნენ რეცა სახეებად ნათესავისა“ *[ჩუბინაშვილი, 1961: 123]*.

ქართული ენის ლექსიკური სინონიმის თეორიული საკითხების დამუშავების ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებოა ქართულ სინონიმთა მცირე ლექსიკონი, რომელიც დ. ჩუბინაშვილის სამეცნიერო ლექსიკონს ახლავს. თუმცა, ასევე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა მკვლევარი არ ეთანხმება დავით ჩუბინაშვილს, ამ ლექსიკონში მოცემული, ზოგიერთი სიტყვის სინონიმურობაში, მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ენისათვის ასეთი ნაშრომის შექმნის ცდა იმ დროისათვის მნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენდა.

სინონიმთა საკითხის დამუშავებაში, აგრეთვე დიდი წვლილი მიუძღვის ალ. ნეიმანს. მისი „ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი“ *[ნეიმანი, 1951]*, ქართული ენის სინონიმების პირველ და ჯერჯერობით ერთადერთ ლექსიკონს შეადგენს.

სინონიმთა სპეციფიკური ბუნების გახსნის, დახასიათებისა და სინონიმური წყაროების განსაზღვრის თვალსაზრისით,

ქართული ენათმეცნიერების ისტორიაში მთელ პერიოდს ქმნის შ. ძიძიგურის შრომები, რომლებიც ქართული ლექსიკონის სხვადასხვა საკითხს მოიცავს.

ძველი ქართული სალიტერატურო ენის ძეგლები მდიდარია სინონიმური წყვილებით. ამჯერად, ჩვენ განვიხილავთ „შესაქმის“ პარალელურ რედაქციებში აღწერით და ნასახელარ ზმნათა სინონიმურ წყვილებს.

„შესაქმის“ რედაქციებში სინონიმურ წყვილებად გვხვდება მარტივი და რთული ზმნის ფორმები. „მოლხინედ-ყოფა - მომშვიდება“, ამ სინონიმურ სიტყვათაგან „მოლხინედ-ყოფა“ ნიშნავს - გამხიარულებას, ხოლო „მომშვიდება“ - დაწყნარებას, როგორც კონტექსტიდან ჩანს, ამ სიტყვათა მნიშვნელობები მთლად არ ემთხვევა ერთმანეთს. მათი ნიუანსები განსხვავებულია:

„აჰა მონა შენი იაკობ მოვალს უკანა ჩვენსა, რამეთუ თქუა, ვითარმედ: **მოლხინე-ყოფი (O.AKS. მოგამშვიდო)** პირი მისი ძლუნთა ამათ მიერ წინამავალთა და შემდგომად ამათსა ვიხილო პირი მისი, რამეთუ ნუუკუე შეიწყნაროს პირი ჩემი (CB. 32.21).

„ბრძოლა-უყო - ლალვიდა“ სინონიმური წყვილია „შესაქმის“ პარალელურ რედაქციებში და საერთოდ, ძველ ძეგლებში. ლექსიკონის მიხედვით. „ბრძოლა“ - შეჭიდება, შერკინება, ხოლო „ლალვა“ - ცილობას აღნიშნავს:

„ხოლო იაკობ განრისხდა და **ბრძოლა-უყო (O.AKS. ჰლალვიდა)** და მიმგებელმან იაკობ ჰრქუა ლაბანს: რაი არს უსამართლოებაი ჩემი და რაი ცოდვა ჩემი? (CB. 31.36).

„შეურაცხ-ყოფა - დაკლება“ ეს რთული და მარტივი ზმნები წარმოადგენს სინონიმურ წყვილს, რომელთაგან შეურაცხ-ყოფა“ არად ჩათვლის მნიშვნელობითაც გვხვდება. სინონიმური ცალი

„დაკლება“ - დამცირებას, შემცირებას ნიშნავს. ჩვენს კონტექსტშიც დამცირების, არად ჩაგდების მნიშვნელობას გამოხატავს:

„ხოლო მამამან თქუენმან **შეურცხ-ყო (O.AKS. დამაკლო)** მე და შეცვალა სასყიდელი ჩემი ათთა ტარიგთაი და არა მისცა ღმერთმან ბოროტის- ყოფად ჩემდა (CB. 31.7).

„სრულ-ყოფა - აღსრულება“. „აღსრულება“ ახალი ქართულით იგივეა, რაც ასრულება. ორივე სინონიმური წყვილი დასრულება, დამთავრების მნიშვნელობით არის გამოყენებული საილუსტრაციოდ მოყვანილ მაგალითში:

„**სრულ-ყვენ (O.AKS. აღასრულენ)** უკუე შვიდეულნი მისნი მიგცე შენ იგიცა მოქმედებისათვის, რომელ ჰქმნა ჩემდად შვიდთა წელთა სხუათა (CB. 29.27).

„ხოლო ჰრქუა იაკობ ლაბანს; მომეც ცოლი ჩემი, რამეთუ **სრულ-ქმნილ (O.AKS. აღესრულნეს)** არიან დღენი ჩემნი, რაითა შევიდე მისა“ (CB. 29. 21).

„ძვირის- ყოფა“ ამ რთულ ზმნას სინონიმად „შეჩუენება“ უდგას. ილია აბულაძის ლექსიკონის მიხედვით „შეჩუენება“-ს სხვა ძეგლებში, სხვა კონტექსტში სინონიმად შეესაბამება „წყევლა, დაწყევლა“:

„ჰრქუა აბრაჰამ სარას: აჰა მხევალი შენი ხელთა შენთა შინა არს. იხმიე, ვითარცა სათნო არს შენდა. და **ძვირსა-უყოფდა (CB. AS. შეაჩუენა)** მას სარა და ივლტოდა პირისაგან მისისა. (O. 16.6).

ამგვარად, მაგალითებზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ სინონიმურ წყვილთაგან, რომლებიც მარტივი და რთული ზმნისგან შედგება რთული ზმნები უმეტესად CB. რედაქციაში გვხვდება, ხოლო O. AKS -ში მარტივი ზმნის ფორმები შეესაბამება.

ქართულ ენას არაზმნური ძირებისგან სიტყვაწარმოების დიდი შესაძლებლობა აქვს: ქართველური ძირების გარდა არც-

ერთ სხვა იბერიულ-კავკასიურ ენას არ შეუძლია სახელის ფუძისგან ისეთი ნაირ-ნაირი ახალი ფორმები აწარმოოს, როგორც ქართულში გვაქვს.

პროდუქტულობის მხრივ განსაკუთრებით ნაყოფიერია სახელური ძირებისაგან ზმნათა წარმოება. შესაბამისად, მსგავსი მნიშვნელობის სახელთაგან წარმოქმნილი ზმნები ავსებენ და ამდიდრებენ ძველი ქართული სალიტერატურო ენის სინონიმურ მასალას. „შესაქმის“ პარალელურ რედაქციებში მრავლად გვხვდება ნასახელარი ზმნები სინონიმურ წყვილებში.

„გმონებდე-გმსახურებდე“. „მონება“ თავისთავად გულისხმობს სამსახურს. ეს ნასახელარი ზმნები შესაქმის“ პარალელურ რედაქციებში გვხვდება სხვადასხვა პირისა და მწკრივის ფორმით. „მსახურებას“ სხვა ძეგლში სინონიმად უდგას „მთნევა, ზორვა“:

„გმონე (CB. გმსახურე) შენ ორთა ასულთა შენთათვის ათორმეტ წელ და ექუს წელ ცხოვართა შენთა ზედა და შეურაცხვყავ ყოველი სასყიდელი ჩემი ათთა მათ ტარიგთათვის (O.AKS. 31.40).

„და გმონებდენ (CB. გმსახურებდენ) შენ თესლებიდა თაყვანის-გცემდენ მთა-ბარნი O. AKS. 27.29).

„დამკვიდრება“ ნასახელარი ზმნაა, რომელიც მიღებულია მკვიდრისაგან და ნიშნავს დასახლებას. სინონიმად ჩვენს საკვლევ ძეგლში „დაშენება“ შეესაბამება.

ილია აბულაძის ლექსიკონის მიხედვით „დამკვიდრებას“ სინონიმად სხვა ძველი ქართული სალიტერატურო ენის ძეგლებში „დაბუდება, დაკარვება, დასხდომა , დაჯდომა“ - უდგას:

„და დაეშენა (CB. დაემკვიდრა) ესავ მთასა სეირსა, ესე იგი არს ედემ (O.AKS. 36.8)

და წარვიდა მიერ ისაკ და დაივანა ხევსა მას გერარისასა და **დაეშენა** მუნ (CB. **დაემკვიდრა**) (O.AKS. 25.17).

„დამკვიდრების“ სინონიმი თავის მხრივ არის უფრო ზოგადი მნიშვნელობის „ყოფა“:

და **დაემკვიდრა** (იყავ O.AKS.) მის თანა რომელთამე დღეთა, ვიდრე მოქცევადმდე გულისწყრომასა და რისხვასა მძისა შენისასა, დავიწყებად რომელნი უყვენ მას (CB. 27.44).

და ჰრქუა ლაბან: უმჯობეს არს ჩემთვის მიცემა მისი შენდა, ვიდრე მიცემა მისი ქმრისა სხვისა. **დაემკვიდრე** (O. AKS. **იყოფიდე**) ჩემ თანა! (CB. 29.19).

„დაკარგება“ – ნასახელარ ზმნას სინონიმად პარალელურ რედაქციებში უდგას „დაშენება“. ეს სინონიმური წყვილი დამკვიდრება , დასახლების გამოსახატავადაც გამოიყენება:

აბრაამ დაემკვიდრა ქვეყანასა ქანანისასა და ლოთ დაემკვიდრა ქალაქსა გარემო სოფლებთასა და **დაიკარგა** (AS.BC. **დაეშენა**) სოდომთა (O. 13.12).

ნასახელარ ზმნას „დავანებას“ BC.AS. - რედაქციებში, O - რედაქციაში შეესაბამება- დადგომა.

„დავანება“ – ნიშნავს დასახლებას, დაბინავებას, ხოლო „დადგომა“ – შედგომას, გაჩერებას:

მოაქციეთ სახით მონისა თქვენისა და **დადექით** (BC.AS. **დაივანეთ**) და დაიბანენით ფერქხითა თქუენითა და წარვედით გზასა თქუენსა (O. 19.2).

და თქუეს: უბანთა ზედა **დავივანოთ** (O. **ვიყვენთ**) და აიძულა მათ და მიაქციეს მისა მიმართ და შევიდეს სახით მისა (BC.AS.19.2).

„ყოფნა“ ზმნას პარალელურ რედაქციებში შეესაბამება „მსხე-მოზა“. ძველი ქართული ენის ძეგლებში სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს. ნიშნავს უტომოდ ყოფნას, ყარიბობას, უცხოობას. სხვა

მეგლებში ამ სიტყვას სინონიმებად უდგას – მკვიდრ-ყოფა, მკვიდრობა, დამკვიდრება:

და წარმოვიდა მიერ აბრაჰამ ქვეყნად ჩრდილოდ კერძო და დაეშენა შოვრის სურსა და იყოფვოდა (BC.AS. დაიმსხემა) გერარსა (O. 20.1).

ნასახელარი ზმნები სინონიმურ სიტყვებად გვხვდება ერთი რედაქციის ფარგლებშიც: „დამკვიდრება-დაკარვება“:

ლოთ დაემკვიდრა (O. 13.12) ქალაქსა გარემო სოფლებთასა და დაიკარვა (O. 13.12) სოდომთ.

ნასახელარი ზმნები სინონიმურ ცალად გვხვდება ერთი რედაქციის ფარგლებში „დაშენება - დავანება“:

წარვიდა მიერ ისააკ და დაივანა ხევსა მას გერარისასა და დაეშენა მუნ (O. AKS. 25. 17).

ამდენად, „შესაქმის“ პარალელური რედაქციების ლექსიკური სინონიმიკა მეტად პროდუქტულია, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ილექებოდა, რაც ძველი ქრთული მწერლობის სპეციფიკური შინაარსითაა განპირობებული.

გამოყენებული ლიტერატურა:

დანელია, 1983: – კორნელი დანელია, „ქართული სამწერლო ენის ისტორიის საკითხები“, თბილისი.

კვაჭაძე, 1969: – ლეო კვაჭაძე, „ქართული ენა“, თბილისი.

კეკელია, დავითიანი, 1973: – შალვა კეკელია, აკაკი დავითიანი, „ქართული ენა“, თბილისი.

ორბელიანი, 1966: – სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტ.4, თბილისი.

ნეიმანი, 1951: – ალექსანდრე ნეიმანი, „ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი“, თბილისი.

სილაგაძე, 1981: – ჯემალ სილაგაძე. „ქართული სალიტერატურო ენის ლექსიკური სინონიმის საკითხები, თბილისი.

ფოჩხუა, 1974: – ბესარიონ ფოჩხუა, „ ქართული ენის ლექსიკოლოგია“, თბილისი.

ღლონტი, 1972: – ალექსანდრე ღლონტი, „ქართული ლექსიკოგრაფიის საფუძვლები“, თბილისი.

ჩიქობავა, 1952: – არნოლდ ჩიქობავა, „ენათმეცნიერების შესავალი“, თბილისი.

ჩუბინაშვილი, 1961: – ნიკო ჩუბინაშვილი, „ქართული ლექსიკონი“ , რუსული თარგმანით ალ. ღლონტის რედაქციითა და გამოცემით, თბილისი.

ძიძიგური, 1941: – შალვა ძიძიგური, „ცნება სინონიმური პარალელიზმისა“, ტ. 2, თბილისი.

Taliko Beridze (Batumi, Georgia)

Descriptive and Created Verbs' Synonymous Separately „Shesakmes” in Parallel Redactions

Summary

Old Georgian literature language statues are rich of synonymous pairs. At the moment we talk about descriptive and created verbs' synonymous forms of „Shesakme”. Research showed that parallel redactions' lexical synonymy is very productive, which one was settled for centuries and that is conditioned by Georgian writing's Specificity.

ეკონომიკურ ზრდაზე კულტურული ფაქტორების გავლენის ძირითადი ასპექტები

აბსტრაქტი: ნაშრომში შესწავლილია კულტურული ფაქტორების გავლენა ეკონომიკურ განვითარებასა და ეკონომიკურ ზრდაზე. გაანალიზებულია დევიდ უელის მოსაზრებები იმის შესახებ, რომ კულტურა ეროვნული სიმდიდრის განმაპირობებელი ფაქტორია. დევიდ უელი ნაშრომში „ეკონომიკური ზრდა“, გამოყოფს შემოსავლის დონეზე მოქმედი კულტურის ექვს განსხვავებულ ასპექტს: ახალი იდეებისადმი გახსნილობა, შრომისმოყვარეობის დონე, დაზოგვის ნორმა, ადამიანებს შორის ნდობის ხარისხი, სოციალური კაპიტალის დონე და სოციალური შესაძლებლობა. კულტურის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ასპექტად, რაც ზეგავლენას ახდენს ეკონომიკურ ზრდაზე, დევიდ უელი სოციალურ შესაძლებლობას მიიჩნევს. ამ გავლენის გაზომვის სირთულის მიუხედავად, ხშირ შემთხვევაში საკმაოდ თვალსაჩინოა ეკონომიკური ეფექტი. ნაშრომში გაანხილულია საქართველოში კულტურასა და ეკონომიკურ ზრდას შორის ურთიერთკავშირი. ქვეყნის ერვნული მემკვიდრეობა, როგორც ეკონომიკური წარმატების მნიშვნელოვანი დეტერმინანტი.

საკვანძო სიტყვები: ეკონომიკური ზრდა, კულტურული მემკვიდრეობა, შემოქმედებითი აქტივობები, კულტურათაშორის დიალოგი, განვითარება

Key words: *Economic growth, Cultural heritage, Creative activities, Intercultural dialogue, development*

კულტურულ და შემოქმედებით ინდუსტრიებს განსაკუთრებული როლი აკისრიათ ქვეყნების სოციალურ-ეკონომიკური და მდგრადი განვითარების პროცესში. ეკონომისტთა გარკვეული ნაწილი მიიჩნევს, რომ კულტურა, ადამიანების ღირებულებები, ურთიერთშორისი დამოკიდებულება და რწმენა გარკვეულწილად განსაზღვრავს ქვეყნების ეკონომიკური განვითარების დონეს. ეკონომისტი დევიდ ნ. უეილი გვარწმუნებს, რომ „თუ ქვეყნები ერთმანეთისგან განსხვავდებიან გადაწყვეტილებებზე კულტურის გავლენის დონით, მსგავსი კულტურული განსხვავებები ეკონომიკურ შედეგებზეც იქონიებს გავლენას“ *[უეილი, 2016:428]*.

იუნესკოს მიერ შემუშავებული კულტურის ინდიკატორების (CDIS) კვლევის მეთოდოლოგია კულტურის როლს ქვეყნის პოლიტიკის შვიდ განზომილებაში შესწავლას ითვალისწინებს: ეკონომიკა, განათლება, მმართველობა, სოციალური ჩართულობა, გენდერული თანასწორობა, კომუნიკაცია და მემკვიდრეობა. კვლევებით დასტურდება, რომ ევროპაში კულტურის და შემოქმედებითი ინდუსტრიების წლიური შემოსავალი 535.9 მილიარდი ევროა, რაც მთლიანი შიდა პროდუქტის (GDP) 4.2%-ს შეადგენს. სტატისტიკური მონაცემების თანახმად, შემოქმედებითი ინდუსტრიების სექტორის ზრდა საშუალოდ 8,6%-ია წელიწადში. ხელოვნებაში და კულტურაში ჩადებული ყოველი ფუნტი ქმნის დამატებით 1.06 ფუნტს ეკონომიკაში. ევროპაში კულტურული და შემოქმედებითი ინდუსტრიების სფეროში დასაქმებულია 7 მილიონ ადამიანზე მეტი - ევროკავშირის აქტიური მოსახლეობის 3.3% *[დვალთშვილი, 2016:4]*.

საქართველოში კულტურა მთლიანი შიდა პროდუქტის (მშპ) დაახლოებით 0.56%-ს შეადგენს, რაც ჩვენი ქვეყნის სამუშაო

მაღის 5%-ია. ეკონომიკურ ზრდაზე კულტურული და შემოქმედებითი აქტივობების გავლენის შესაფასებლად 2015 წელს ევროკავშირის აღმოსავლეთ პარტნიორობის „კულტურისა და კრეატიულობის“ პროგრამის მხარდაჭერით ჩატარდა კვლევა - „კულტურის ინდიკატორები განვითარებისთვის.“ საქართველოს ეკონომიკაში კულტურის გავლენის კვლევის პროცესში პირველ რიგში გამოიკვეთა ტურიზმის როლი. კვლევის თანახმად, კახეთსა და იმერეთში, ვიზიტორების 85%-ის ვიზიტის მიზნად კულტურული ტურიზმი დასახელდა. საქართველოს ტურიზმის ეროვნული ადმინისტრაციის შეფასებით, ტურიზმთან დაკავშირებული მომსახურების წილი მშპ-ში, 2015 წელს 6,73% იყო. საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახურის მონაცემებით კი იმავე პერიოდში კულტურის სფეროში დასაქმებული იყო მოსახლეობის 5,2%. დაბალი აღმოჩნდა მოსახლეობის მიერ კულტურული აქტივობებისთვის გათვალისწინებული ხარჯიც, შემოსავლის 1,1%. სახელოვნებო განათლებით დაინტერესებული სტუდენტების რიცხვმა სტუდენტთა საერთო რაოდენობის მხოლოდ 2,72% შეადგინა [\[https://netgazeti.ge/culture/170363/\]](https://netgazeti.ge/culture/170363/). აღნიშნული კვლევის შედეგებმა კიდევ უფრო გაზარდა ქართველ ეკონომისტთა ინტერესი კულტურული ფაქტორების ქვეყნის ეკონომიკაზე შესაძლო გავლენის შეფასების მიმართულებით.

მოსაზრება იმის შესახებ, რომ კულტურა ეროვნული სიმდიდრის განმაპირობებელი ფაქტორია, დიდ ხანია არსებობს. სოციოლოგი მაქს ვებერი (1864-1920) ამტკიცებდა, რომ „პროტესტანტული ეთიკის“ მნიშვნელობის ზრდამ, რომელიც ადიდებს სიმდიდრის დაგროვებასა და ინტენსიურ მუშაობას, გამოიწვია ჩრდილოეთ ევროპის ეკონომიკური ზრდის პროცესი, რომელიც მე-16 საუკუნეში დაიწყო... ეკონომიკის სწრაფი მატება ისეთ ქვეყნებში, როგორებიცაა: ტაივანი, სინგაპური და

სამხრეთ კორეა, გამოიწვია ამ ქვეყნებში არსებული „აზიური ღირებულებებისადმი“ ერთგულებამ [უეილი, 2016:399].

მეცნიერთა აზრით, კულტურასა და ეკონომიკურ ზრდას შორის ორმხრივი ურთიერთკავშირი არსებობს: ერთი მხრივ, კულტურული ასპექტები მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს ქვეყნების ეკონომიკურ განვითარებას და მეორე მხრივ, ეკონომიკური ზრდა, მშპ ერთ სულ მოსახლეზე, შემოსავლების დონე და სხვა მაკროეკონომიკური მაჩვენებლების ცვლილება გავლენას ახდენს კულტურაზე.

ტრადიციულად, ეკონომისტებისთვის კულტურის შესწავლა არ წარმოადგენდა განსაკუთრებული ინტერესის სფეროს, რამეთუ ეკონომიკური მეთოდების გამოყენება, კულტურის რაოდენობრივი გაზომვა და ეკონომიკური ანალიზის ჩატარება გარკვეულ სირთულეებთან იყო დაკავშირებული. არ არსებობს მაჩვენებელი, რომელიც სახვადასხვა ქვეყანის კულტურათაშორის არსებულ განსხვავებას ერთდროულად ასახავს. კულტურის ეკონომიკური ეფექტების გაზომვის სირთულეებიდან გამომდინარე, მეცნიერებისთვის დასკვნების გაკეთების უმთავრეს საყრდენს ძირითადად ცალკეული მკვლევრების სუბიექტური შეფასებები და ვარაუდები წარმოადგენს.

ეკონომისტთა განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ქვეყნების კულტურული განსხვავების გავლენა ერთ სულ მოსახლეზე შემოსავლის დონეებს შორის არსებულ განსხვავებაზე. ეკონომისტი დევიდ ნ. უეილი ნაშრომში „ეკონომიკური ზრდა“, გამოყოფს შემოსავლის დონეზე მოქმედ კულტურის ექვს განსხვავებულ ასპექტს. ესენია: ახალი იდეებისადმი გახსნილობა; შრომისმოყვარეობის დონე; დაზოგვის ნორმა; ადამიანებს შორის ნდობის ხარისხი; სოციალური კაპიტალის დონე და სოციალური შესაძლებლობა [უეილი, 2016:428].

გლობალიზაციის შეუქცევადმა პროცესმა და ინფორმაციული ტექნოლოგიების სრულყოფამ ხელი შეუწყო მოწინავე იდეებისა და ტექნოლოგიების ქვეყნებს შორის გავრცელებას. თუმცა, ყველა ქვეყანა არ გამოხატავდა ახალი იდეების მიღების მზაობას. კულტურა, რომელიც ახალი იდეებისადმი სრულად გახსნილია, ისტორიულად იშვიათობას წარმოადგენს. ახალი იდეების მიუღებლობის მაგალითად მეცნიერები ხშირად ასახელებენ ეკლესიებს, ისლამურ სახელმწიფოებს, ყოფილ საბჭოთა კავშირს, ჩინეთს და ა. შ., რაც რიგ შემთხვევაში მათი ეკონომიკური განვითარების შემაფერხებელ ფაქტორად მიიჩნეოდა. საპირისპირო მიდგომას ამჟღავნებდნენ ევროპელები და იაპონელები, რომლებიც ცდილობდნენ მსოფლიოს სხვა ქვეყნების მოწინავე გამოცდილებისა და მიღწევების მათ ქვეყანაში დანერგვას.

განსხვავებული მიდგომები იკვეთება სხვადასხვა კულტურებში შრომასთან მიმართებითაც. ქვეყნები, სადაც შრომა დადებით მოვლენად მიიჩნეოდა, მნიშვნელოვან ეკონომიკურ წარმატებებს აღწევდნენ. თუმცა ბუნებრივია, კულტურების ცვლილებების შესაბამისად ეს შეხედულებებიც იცვლება. შრომისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება კლასიკურ ბერძნულ ლიტერატურაში იღებს სათავეს, სადაც შრომა მონების საქმედ მიიჩნეოდა. „არისტოტელე მონას მოლაპარაკე იარაღად თვლიდა. მისი აზრით, მონები, უცხოელები, უხემ ფიზიკურ შრომას უნდა ეწეოდნენ, ხოლო თავისუფალი ბერძენი მოქალაქეები სახელმწიფოს უნდა მართავდნენ, სახელმწიფო პოლიტიკას განსაზღვრავდნენ, ფილოსოფიითა და ხელოვნებით უნდა დაკავებულიყვნენ“ *[გიგუაშვილი, 2009:150-151]*. ამერიკელი მეცნიერი გრეგორი მენქიუ “ეკონომიკის პრინციპებში” შრომისმოყვარეობასთან დაკავშირებით წერს: „ზოგი ბევრს შრომობს, ზოგი ზარმა-

ცია. არ უნდა გაგვიკვირდეს, როდესაც აღმოვაჩენთ, რომ ის ვინც მეტს შრომობს, უფრო მწარმოებლურია და მეტ ხელფასსაც იღებს“ *[მენჩიუ, 2008: 397-398]*. ავტორი ადასტურებს, რომ ნიჭი, შრომისმოყვარეობა და ილბალი ძნელი გასაზომია, მაგრამ ცალსახად აღიარებს, რომ სამივე ფაქტორი გადამწყვეტია როგორც პიროვნების, ასევე იმ კომპანიების წარმატებისთვის, სადაც ისინი არიან დასაქმებულნი. შრომისადმი განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას გამოხატავს საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II – „ბრწყინვალედ აქვს ნათქვამი მოციქულ პავლეს: უკუეთუ ვისმე არა უნებს საქმის, ნუცაღა ჭამნ (2 თეს. 3, 10). ბიოლოგიური კანონებიდან გამომდინარე უნდა გვახსოვდეს, რომ 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. ზოგიერთი ადამიანი ოცნებობს: ნაკლები იმუშაოს და მეტი მიიღოს, მაგრამ დასვენებით რომ დატკბე, თავდაპირველად უნდა დაღლა იგრძნო *[ილია II, საახალწლო ეპისტოლე, 1980:1]*.

კვლევებით დგინდება, რომ მდიდარ ქვეყნებთან შედარებით, ადამიანები შრომას უფრო დიდ მნიშვნელობას ღარიბ ქვეყნებში ანიჭებენ. ამასთან, შრომის მიმართ დადებითი დამოკიდებულება ეკონომიკური წარმატების უპირობო დეტერმინანტად არ შეიძლება ჩაითვალოს. არც იმის მტკიცება შეიძლება, რომ განვითარებულ ქვეყნებში ადამიანები უფრო მეტ დროს უთმობენ დასვენებას, ვიდრე შრომას.

ეკონომიკური ზრდის განმსაზღვრელ მესამე კულტურულ ასპექტად დევიდ უეილი დაზოგვას განიხილავს. ქვეყნები ერთმანეთისგან მკვეთრად განსხვავდებიან დაზოგვის ნორმით. თუ

კულტურული განსხვავება ქვეყნებს შორის გავლენას ადენს მათი დაზოგვის ნორმაზე, მაშინ შესაბამისად იმოქმედებს ეკონომიკურ ზრდასა და განვითარებაზეც. მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრიდან, აღმოსავლეთ აზიაში ყველაზე მაღალი დაზოგვის ნორმით იაპონია, სამხრეთ კორეა, ტაივანი, სინგაპური და ჩინეთი გამოირჩევიან და შესაბამისად მათი ეკონომიკური ზრდაც იმდენად თვალსაჩინოა, რომ ეკონომიკური სასწაულის სახელით მოიხსენიება *[უეილი, 2016:404]*.

ერთ-ერთი კულტურული ასპექტი, რაც გავლენას ახდენს ეკონომიკურ ზრდაზე არის ნდობა. ნდობის გარეშე საინვესტიციო აქტივობების განხორციელება ლოგიკურად წარმოუდგენელია. ჯერ კიდევ 1848 წელს ჯონ სტიუარტ მილი წერდა „კაცობრიობის უპირატესობა, რომ ერთმანეთის რწმენა აქვთ, ადამიანის ცხოვრების თითოეულ ნაპრაალსა და ბზარში აღწევს. ეკონომიკური ნაწილი სავარაუდოდ ყველაზე პატარა ნაწილია, მიუხედავად იმისა, რომ ამის დათვლა შეუძლებელია“. სწორედ კულტურაა ის ძალა, რომელიც იძლევა ახსნას, თუ რატომ იქცევიან ადამიანები კეთილსინდისიერად და ამართლებენ ნდობას მაშინაც კი, როცა ეს მათთვის სარგებელის მომტანი არაა. ამის თვალსაჩინო მაგალითია უცხოური ინვესტიციების ზრდის ტენდენცია მსოფლიოში, რამეთუ ეს ის ეკონომიკური აქტივობაა, რომლიც ყველაზე მეტადაა დამოკიდებული ნდობაზე *[უეილი, 2016:408]*.

სოციოლოგებმა და ეკონომისტებმა ნდობის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ფაქტორის - სოციალური კაპიტალის იდენტიფიცირება მოახდინეს. სოციალური კაპიტალი შეესაბამება ადამიანებს შორის არსებულ სოციალურ კავშირებს და მათ სურვილებს, დაეხმარონ ერთმანეთს. ინტერნეტში ფართოდ გავრცელებულ სოციალურ ქსელებს უდიდესი მნიშვნელობა აქვს

ინფორმაციების გავრცელების კუთხით: სამუშაო ადგილების, მომხმარებლებისა და მიმწოდებლების, ინვესტიციების შესახებ და ა. შ. სოციალური ქსელები ხელს უწყობს ადამიანებს ოპერატიულად დაეხმარონ ერთმანეთს საჭიროების შემთხვევაში. სოციალური კაპიტალის ყველაზე მნიშვნელოვანი ეფექტი მთავრობის ფუნქციონირების და ხარისხის გაუმჯობესებაა.

კულტურის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ასპექტად, რაც ზეგავლენას ახდენს ეკონომიკურ ზრდაზე, დევიდ უეილი სოციალურ შესაძლებლობას მიიჩნევს. სოციალური შესაძლებლობები მნიშვნელოვან ზეგავლენას ახდენს ეკონომიკური განვითარების შესაძლებლობებზე. ამ გავლენის გაზომვის სირთულის მიუხედავად, ხშირ შემთხვევაში საკმაოდ თვალსაჩინოა ეკონომიკური ეფექტი. დაბალი განვითარების მქონე ქვეყნები, რომელთაც სოციალური შესაძლებლობები აქვთ, განვითარებულ მსოფლიოსთან კავშირით იღებენ ტექნოლოგიურ ტრანსფერებს; თავისუფალი ვაჭრობისა და კაპიტალის მოძრაობით მიღებული სარგებელი ეხმარება მათ სიღარიბის დაძლევისა და ცხოვრების დონის ამაღლებაში. ამის ნათელი მაგალითია ჩვენი ქვეყანა „ევროკავშირთან ასოცირების შეთანხმება და ღრმა და ყოვლისმომცველი თავისუფალი სავაჭრო სივრცე (DCFTA) საქართველოში წარმოებულ პროდუქციას 28 ევროპული სახელმწიფოს ერთიან შიდა ბაზარზე ხელმისაწვდომს ხდის... აღიარებული ფაქტია, რომ „ღარიბი ქვეყნების დახმარება მორალური თვალსაზრისით გამართლებულია, ვინაიდან იქ შემოსავლების ზრდა ბედნიერების ზრდის პირდაპირპროპორციულია“ [კლუმბი, 2015:324].

აღსანიშნავია, რომ კულტურული ასპექტების გავლენა ეკონომიკაზე ყოველთვის დადებითად არ აისახება. ეკონომიკური ზრდის მიზნით განხორციელებული კულტურული ცვლილებები ზოგჯერ არასასურველია და მკვეთრად ზემოქმედებს მორა-

ლურ ფასეულობებზე. მოსაზრება ეკონომიკური ზრდისთვის აუცილებელი კულტურული ფაქტორების ნეგატიური მხარეების შესახებ ეკონომისტმა ჯონ მეინარდ კეინზმა ჯერ კიდევ მე-20 საუკუნის 30-იან წლებში გამოთქვა: „სოციალური ჩვევებისა და ეკონომიკური პრაქტიკის ყველანაირ ფორმას, რომლებიც გავლენას ახდენს ქონების განაწილებაზე, ეკონომიკურ სარგებელზე, ყველაფრის ფასად ვინარჩუნებთ, მიუხედავად იმისა, რამდენად უსიამოვნო და მიუღებელიც არ უნდა იყოს ის, ისინი აუცილებელია კაპიტალის აკუმულირებისათვის“ [\[https://www.marxists.org/\]](https://www.marxists.org/).

მეცნიერი ვარაუდობდა, რომ ეკონომიკურ ზრდაზე დადებითად მოქმედი კულტურული მახასიათებლებისადმი (თავდადებული შრომა, ფულისადმი სიყვარული, მუდმივად მომავალ კეთილდღეობაზე ზრუნვა და სხვა მსგავსი ღირებულებები) დამოკიდებულება დროთა განმავლობაში, ეკონომიკის გამდიდრებასთან და ადამიანების მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებასთან ერთად, მკვეთრად შეიცვლებოდა და მორალური კოდექსის ცვლილებას გამოიწვევდა <https://www.marxists.org/>. ბრიტანელი ეკონომისტის მოლოდინი არ გამართლდა და დღესაც, საზოგადოების გარკვეული ნაწილის მთავარ საზრუნავს კვლავ კეთილდღეობასა და სიმდიდრის დაგროვებაზე ფიქრი წარმოადგენს.

მორალური ფასეულობებისა და ღირებულებების დაცვისკენ არაერთხელ მიგვანიშნებს საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქმა ილია მეორე. ჯერ კიდევ 1981 წელს საშობაო ეპისტოლეში პატრიარქი წერდა: “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.”

პატრიარქი გვახსენებს, რომ „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]*.

კულტურის ეკონომიკური ეფექტების შესაფასებლად საჭიროა განისაზღვროს ერთი მხრივ, კულტურაზე მოქმედი ძირითადი ფაქტორები და მეორე მხრივ, ეკონომიკური ზრდის გავლენა კულტურაზე. კულტურის ძირითად დეტერმინანტებს კლიმატი, მოსახლეობის სიმჭიდროვე და ეთნიკური გარემო წარმოადგენს. ამა თუ იმ ქვეყნის კულტურა იცვლება ეკონომიკური ზრდის, სამთავრობო პოლიტიკისა და მედიის ზემოქმედების შედეგად. კულტურაზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს რელიგია და ისტორია, რომელთა შესწავლა ეკონომიკური მეცნიერების კვლევის სფეროს სცილდება, თუმცა სწორი, არგუმენტირებული დასკვნების ჩამოსაყალიბებლად აუცილებელია კულტურულ ცვლილებებზე მოქმედი ყველა ფაქტორის კომპლექსურად შესწავლა და მკვლევარის მიერ ერთდროულად ეკონომისტის, ისტორიკოსის, სოციოლოგის და ა. შ. ფუნქციების შეთავსება.

მკვლევრები, რომლებიც ეკონომიკურ ზრდაზე კულტურის როლს იძიებენ, ხშირად მიუთითებენ ქვეყანაში არსებულ კულტურულ და ეთნიკურ ჰომოგენურობაზე, როგორც ეკონომიკურ ზრდაზე მოქმედ მნიშვნელოვან ფაქტორზე. ერთგვაროვანი კულტურა ხელს უწყობს ეკონომიკურ წარმატებას. ბაბილონის გოდოლის ისტორიაც ამაზე მოგვითხრობს: „თქვა უფალმა: აჰა, ერთი ხალხია ეს და ერთი ენა აქვს ყველას. რაკი ეს საქმე წამოუწყიათ, ამიერითგან დაუბრკოლებრივ გააკეთებენ ყველაფერს,

რასაც კი განიზრახავენ. აბა ჩავალ და ენას ავუღრევ მათ, რომ ვერაფერი გააგებინონ ერთმანეთს. გაფანტა ისინი ღმერთმა მთელს დედამიწის ზურგზე და მათაც შეწყვიტეს ქალაქისა და გოდლის შენება“ *[ბიბლია, 2013:13]*. ბუნებრივია, სხვადასხვა ენაზე მოსაუბრე ადამიანებს შორის არსებული კომუნიკაციის ნაკლებობა ამცირებს ეკონომიკური თანამშრომლობიდან მიღებულ სარგებელს.

ეკონომიკური წარმატების მნიშვნელოვანი დეტერმინანტი საზოგადოების წევრების შესაძლებლობაა ითანამშრომლონ საერთო ინტერესებისათვის. მრავალი მეცნიერის აზრით, თანამშრომლობის შესაძლებლობაზე კულტურის გავლენა საკმაოდ მაღალია. საერთაშორისო ასპარეზზე ბიზნესის წარმოების პროცესში სათანადო გადაწყვეტილებების მიღება მნიშვნელოვანწილად დაკავშირებულია სწორედ ორგანიზაციულ და ეროვნულ კულტურასთან. „კულტურა წარმოადგენს რწმენას, შეხედულებებს, ფასეულობებსა და გამოხატვის საშუალებებს, რომელიც საერთოა რომელიმე ჯგუფისა თუ მთელი საზოგადოებისათვის და რომელიც გამოცდილების მოწესრიგებას და ჯგუფის წევრთა ქცევის რეგულირებას ემსახურება“ *[გრიგოლაშვილი, 2017:11]*.

პროფესორი ინეზა გაგნიძე ნაშრომში „მართლმადიდებლობა და ეკონომიკა“ წერს: „ნებისმიერი კულტურა ეროვნული, ბიუროკრატიული, ან ორგანიზაციული ძალასა და ენერგიას იძენს თავისი ისტორიის, გეოგრაფიის, ტექნოლოგიისა და ფილოსოფიის თავისებურებებიდან. არ არსებობს ორი მსგავსი ორგანიზაციული კულტურა, ისე, როგორც არ არსებობს ორი მსგავსი ეროვნული კულტურა. ამის გამო ცნობილი ექსპერტები მიუთითებენ რომ ნებისმიერი მოდელი ცალკეულ ქვეყანაში განიცდის ცვლილებებს ეროვნულ ნიშან-თვისებათა და ტრადი-

ციებიდან გამომდინარე. ავტორის აზრით, „მართლმადიდებლურ სწავლებასა და ეკონომიკას შორის კავშირის მოძებნა, ერთი შეხედვით, შეიძლება რთული და ანტაგონისტურიც მოგვეჩვენოს. ეს იმის გამოა, რომ ინდივიდთა უმრავლესობისთვის ეკონომიკური საქმიანობა ძირითადად მხოლოდ მოგებას, გადასახადების დამალვასა და შემოსავლის კორუფციული გზებით მიღებასთან ასოცირდება, მართლმადიდებლური სწავლება კი ადამიანებს კეთილსინდისიერებას უქადაგებს“ *[გაგნიძე, 2013:43]*.

ეკონომისტები და სოციოლოგები თანხმდებიან, რომ მხოლოდ მთლიანი შიდა პროდუქტის ზრდა ქვეყნის ეკონომიკური და სოციალური წარმატებისთვის საკმარისი არ არის. უფრო მეტი ყურადღება ადამიანის ბედნიერებას უნდა მიექცეს. ინგლისელი ეკონომისტი პიტერ რიჩარდ გრინვილ ლეიარდი „თავის ბოლოდროინდელ ნაშრომში“ „ბედნიერი საზოგადოება. კურსის ცვლილება პოლიტიკისა და ეკონომიკისათვის“ პოლიტიკური და ასევე, ეკონომიკური ქმედების ახალ მიზანს აყალიბებს. საქმე ეხება არა მატერიალური უზრუნველყოფის მაქსიმუმამდე გაზრდას, გაზომილს, მაგალითად მშპ-ით, არამედ საჭიროა უშუალოდ საზოგადოების წევრი ადამიანების ბედნიერების (happiness) გაზრდა“ *[კლუმბი, 2015:324]*.

2012 წლის ანგარიშში სახელწოდებით, „მსოფლიო ბედნიერების ანგარიში“, საქართველომ 146-ე ადგილი დაიკავა. კვლევით დადასტურდა, რომ ყველაზე ბედნიერი ქვეყნები ჩრდილოეთ ევროპაშია. პირველი ადგილი დანიამ დაიკავა, მას მოჰყვება ნორვეგია, ფინეთი, ნიდერლანდები და შვეიცარია. აშშ მე-11 ადგილზე გავიდა, ხოლო დიდი ბრიტანეთი მე-18-ზე. რუსეთმა რეიტინგში 76-ე ადგილი დაიკავა, უკრაინამ - 91; აზერბაიჯანმა - 116; სომხეთმა - 122. ყველაზე უბედურ ქვეყნებად სამხრეთ საჰარის რეგიონის ქვეყნები: ტონგო, ბენინი, აფრიკის ცენტრალური

რესპუბლიკა და სიერა-ლეონე დაასახელეს. გარდა ამისა, მეცნიერები ირწმუნებიან, რომ ბოლო 30 წლის განმავლობაში მსოფლიო ბედნიერი გახდა: საშუალოდ, ბედნიერების დონემ 0,14 პუნქტით აიწია [*World Happiness REPORT, 2012*].

2012 წლიდან მოყოლებული, სოციოლოგები ბედნიერების ინდექსს ყოველწლიურად ითვლიან, ქვეყნებში კეთილდღეობის დონის და ცხოვრების ხარისხით მოქალაქეების კმაყოფილების გათვალისწინებით. 2018 წლიდან კი ახალი მიგრანტების (რეპატრიანტების), აზრის გათვალისწინებაც დაიწყეს. “ბედნიერების მსოფლიო ინდექსის“ (World Happiness Report) –ის ახალ 2019 წლის ანგარიში საქართველო 119-ე ადგილზეა. აღსანიშნავია, რომ ინდექსის გაანგარიშებისას მშპ-თან ერთად მნიშვნელოვანი მაჩვენებლებია კულტურის ისეთი ასპექტები, როგორიცაა სოციალური მხარდაჭერა (ანუ როგორია პასუხი დასმულ კითხვაზე: “პრობლემა რომ შეგექმნათ, გაქვთ თუ არა ნათესავების ან მეგობრების დახმარების იმედი აუცილებლობის შემთხვევაში”) და გულუხვობა (ანუ პასუხი კითხვაზე: დაგიხარჯავთ თუ არა ფული ქველმოქმედებაზე წინა თვეს?) [<https://worldhappiness.report/ed/2019/>].

ქვეყნების ეკონომიკური განვითარების მნიშვნელოვან ინსტრუმენტს კულტურული მემკვიდრეობის დაცვა წარმოადგენს. აშშ-ის სავაჭრო პალატა მის ეფექტს შექმნილი სამუშაო ადგილების რაოდენობით, ადგილობრივი ოჯახების შემოსავლების ზრდით და ყველა დანარჩენ დარგებზე გავლენის მიხედვით აფასებს. კვლევები აჩვენებს, რომ კულტურული მემკვიდრეობის დაცვა, ხშირად უკეთესი ეკონომიკური კატალიზატორია სხვა ინვესტიციებთან შედარებით. ამასთან, ისტორიული რესურსების შენარჩუნებით მიღებული სარგებელი ბევრად სცილდება საკუთრივ ამ სამუშაოების ფარგლებს: ვითარდება ინოვაციური

პარტნიორული ურთიერთობები, რასაც შედეგად მოჰყვება ეკონომიკური განვითარება და კულტურული ტურიზმის აღმავლობა, ქალაქის განვითარება და ალტერნატიული სატრანსპორტო სისტემის გაჩენა. მაგალითისთვის: როდესაც აილენდის მემკვიდრეობის შენარჩუნებაზე დახარჯულმა 240 მილიონმა დოლარმა 342 მილიონი დოლარით გაზარდა მთლიანი შიდა პროდუქტი *[რიკემა, 2018:30-31]*. კულტურული მემკვიდრეობის დაცვა წარმოადგენს ეკონომიკური განვითარების იდეალურ სტრატეგიას მცირე ბიზნესის მოსაზიდად. უდავოა, რომ კულტურულ მრავალფეროვნებას სერიოზული ეკონომიკური მნიშვნელობა აქვს. მსოფლიო სულ უფრო მეტად ხდება კულტურაზე დაფუძნებული ტურიზმის ინდუსტრიის ზრდის მოწმე. კულტურული აქტივობები იზიდავს ტურისტებს და ხელს უწყობს ისეთი დამხმარე ობიექტების შექმნას, როგორიცაა რესტორნები, სასტუმროები და მათი თანმდევი სერვისები, რაც თავის მხრივ ზრდის საკუთრების ღირებულებას, საგადასახადო რესურსს და საზოგადოების მთლიან სარგებელს *[რიკემა, 2018:129-143]*.

საქართველო კულტურის რეგიონულ ცენტრს წარმოადგენს, სადაც საზოგადოებრივი კეთილდღეობა და მდგრადი განვითარება ეფუძნება ინოვაციებს და კრეატიულობას, ეროვნული მემკვიდრეობის და კულტურული მრავალფეროვნების შენარჩუნებასა და გაცოცხლებას. *[კულტურის სტრატეგია, 2025:4]* კულტურის სექტორს მნიშვნელოვანი წვლილი შეაქვს ქვეყნის მდგრად განვითარებაში და ეკონომიკური ზრდის კატალიზატორად გვევლინება. კულტურის სტრატეგია 2025-ში გაცხადებულ მთავრობის მნიშვნელოვან მიზანს კულტურის სფეროს დაფინანსების მდგრადობის უზრუნველყოფა და კულტურის ეკონომიკის განვითარება წარმოადგენს. სტრატეგია ითვალისწინებს მოსახლეობის კულტურული და შემოქმედებითი პოტენციალის,

დასაქმების ბაზრისა და შრომის პირობების კვლევის ხელშეწყობას; ეკოლოგიური მშენებლობის პრინციპების, მწვანე არქიტექტურის სტანდარტების გამოყენებას კულტურის ინფრასტრუქტურის დაგეგმარების, მშენებლობისა და განახლების პროცესში; კულტურის ბიზნესის განვითარებაზე ორიენტირებული ორგანიზაციების დაფუძნებასა და გაძლიერებას; შემოქმედებითი ინდუსტრიების ფინანსური გაძლიერების მხარდაჭერას.

საქართველო საერთაშორისო კულტურული პროცესების აქტიური მონაწილეა და მიმზიდველია მსოფლიოსთვის თავისი მდიდარი კულტურული მემკვიდრეობით, აქტიური კულტურული ცხოვრებითა და შემოქმედებით. ვფიქრობთ, სტრატეგია 2025-ით გათვალისწინებული კულტურის სექტორის ინტერნაციონალიზაცია ხელს შეუწყობს კულტურის განვითარებას, გაზრდის ქვეყნის საექსპორტო შესაძლებლობებს და ცნობადობას. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ოკუპირებულ ტერიტორიებზე არსებული კულტურული მემკვიდრეობის დაცვისა და მონიტორინგის ინსტრუმენტების შემუშავება; ტურიზმის მდგრად განვითარებაში კულტურული რესურსების ეკონომიკური პოტენციალის შეფასება და მისი გამოყენება; კულტურული ტურიზმის ეკონომიკური სარგებლიანობის შესახებ სტატისტიკური მონაცემების მოძიება და კვლევებზე დაფუძნებული პოლიტიკის დაგეგმვა და განხორციელება; მდგრადი ტურიზმის განვითარების ხელშეწყობა, კულტურული და ბუნებრივი მემკვიდრეობის ძეგლებზე და გარემოზე ტურიზმის უარყოფითი გავლენის შემცირება; განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს თავისუფალი მედიის გამოყენება კულტურის, კულტურული მრავალფეროვნებისა და კულტურათაშორისი დიალოგის შესახებ საზოგადოების ცნობიერების ამაღლების მიზნით. კულტურის სტრატეგია 2025-ით გათვალისწინებული ღონისძიე-

ბების რეალიზაცია ხელს შეუწყობს კულტურის ეკონომიკურ ზრდაზე დადებითი გავლენის გაძლიერებას და ჩვენი ქვეყნის მდგრად განვითარებას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

უილი, 2016: – დევიდ უილი, ეკონომიკური ზრდა, სამეცნ. რედ. ნოდარ ხადური; მთარგმნელები: მალხაზ ჩიქობავა, ნაზირა კაკულია, თსუ, თბილისი.

დვალაშვილი, 2016: – მაკა დვალაშვილი, კულტურის სფეროს გამოწვევები ეკონომიკურ ჭრილში, ხელოვნების საერთაშორისო ცენტრი, თბილისი.

მეფარიშვილი, 2017: – მიშა მეფარიშვილი, კულტურა მშპ-სა და ციფრებში, თბილისი.

გიგუაშვილი, 2009: – გიული გიგუაშვილი, ძველი მსოფლიოს ეკონომიკური აზროვნება, გამომცემლობა „მერიდიანი“, თბილისი.

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

ილია II, 1980: სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საახალწლო ეპისტოლე, თბილისი.

კლუმბი, 2015: – რაინერ კლუმბი, ეკონომიკური პოლიტიკა, მიზნები, ინსტრუმენტები და ინსტიტუციები (ქართულ ენაზე), თბილისი.

ეპისტოლენი, 2016: – ეპისტოლენი, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი, ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი ილია II, წიგნი 11, გამომცემლობა „პალიტრა L“, თბილისი.

ბიბლია, 2013: – ბიბლია, ძველი აღთქმა, დაბადება, თ. 11-12. თბილისი.

გრიგოლაშვილი, 2017: – გელა გრიგოლაშვილი, საერთაშორისო მენეჯმენტი: გლობალიზაცია, სტრატეგია, კულტურა. მოკლე სალექციო კურსი, სეუ-ს გამომცემლობა, თბილისი.

გაგნიძე, 2013: – ინეზა გაგნიძე, მართლმადიდებლობა და ეკონომიკა (II შვესებული და გადამუშავებული გამოცემა, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი.

რიპკემა, 2018: – დონოვან დ. რიპკემა, მეგვიდრეობის დაცვის ეკონომიკა, თემის ლიდერის სახელმძღვანელო, „საქართველოს მაცნე“, თბილისი.

კულტურის სტრატეგია 2025: – კულტურის სტრატეგია 2025, საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის სამინისტრო, თბილისი.

Keynes, 1930: – John Maynard Keynes „Economic Possibilities for our Grandchildren“, Essays in Persuasion, New York: W. W. Norton & Co.

World Happiness REPORT, 2012: – „ბედნიერების მსოფლიო ანგარიში. World Happiness REPORT, Edited by John Helliwell, Richard Layard and Jeffrey Sachs, 2012.<https://www.earth.columbia.edu/>
<https://worldhappiness.report/ed/>

<http://www.gaccgeorgia.org/CulturalIndustries/Round%20Table/Maka%20Dvalishvili.pdf>

<https://netgazeti.ge/culture/170363/>

<http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saakhaltso1980.htm>

<https://www.marxists.org/reference/subject/economics/keynes/1930/ourgrandchildren.htm>

<http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/246392/1/InternationalManagement.pdf>

Giuli Giguashvili, Maia Azmaiparashvili (Gori, Georgia)

**The Main Aspects of the Impact of Cultural Factors on
Economic Growth**

Summary

The article "The Main Aspects of the Impact of Cultural Factors on Economic Growth" discusses the role of culture in the socio-economic and sustainable development of countries; Theoretical aspects of the interrelationship between culture and economic growth: openness of new ideas, level of diligence, saving rate, degree of trust among people, level of social capital and social opportunity. The analysis of David Well's assertion that culture is a driving factor of national wealth is analyzed. In his essay "Economic Growth", David Wells highlights six different aspects of income-based culture: openness to new ideas, level of hard work, savings, trust, social capital, and social opportunity. One of the most important aspects of culture that impacts economic growth is David Weil's view of social opportunity. Social opportunities have a significant impact on economic development opportunities. Despite the complexity of measuring this impact, the economic effect is often quite obvious. The paper examines the country's national heritage as an important determinant of economic success. Culture determinants, "World Happiness Index" data are discussed, and opinions have been expressed about the reinforcement of the positive impact on economic growth of culture.

ბათუმის ეპარქიის ისტორიისათვის
(1917 წლის 14 სექტემბრის საეკლესიო კრების შესახებ)

აბსტრაქტი: დამოუკიდებლობისათვის საუკუნოვან ბრძოლაში ქართულმა ეკლესიამ გაიმარჯვა. რის შემდგომაც აუცილებელი შეიქმნა შიდა საეკლესიო ცხოვრების მართვა-გამგეობის გადახალისება, ცენტრსა და პერიფერიებში ეპარქიათა გარდაქმნა.

მოქარულ საქმეთა გადასაწყვეტად საქართველოს ცალკეული რეგიონებიდან დელეგატები პერიოდულად ჩადიოდნენ თბილისს და თავიანთ დასაბუთებულ წინადადებებს აცნობდნენ სასულიერო და საერო ხელისუფალთ.

საეკლესიო სფეროში მოექცა ხიზნების, დემოგრაფიული პროცესების, ამა თუ იმ ქართული კუთხეების, ქვეყნის ტერიტორიული გადამიჯვნის საქმეები. განსაკუთრებული ყურადღება მიეპყრო განაპირა ეპარქიებსა და საქართველოდან ახლად ჩამოშორებულ სამწყსოებს.

საკვანძო სიტყვები: ეკლესია, მართვა-გამგეობა, დელეგატები, ქართული კუთხეები, ეპარქიები

Key words: Church, Governing, Delegates, Georgian regions, Dioceses.

დამოუკიდებლობისათვის საუკუნოვან ბრძოლაში ქართულმა ეკლესიამ გაიმარჯვა. რის შემდგომაც აუცილებელი შეიქმნა შიდა საეკლესიო ცხოვრების მართვა-გამგეობის გადახალისება, ცენტრსა და პერიფერიებში ეპარქიათა გარდაქმნა.

მოჯარულ საქმეთა გადასაწყვეტად საქართველოს ცალკეული რეგიონებიდან დელეგატები პერიოდულად ჩადიოდნენ თბილისს და თავიანთ დასაბუთებულ წინადადებებს აცნობდნენ სასულიერო და საერო ხელისუფალთ.

საეკლესიო სფეროში მოექცა ხიზნების, დემოგრაფიული პროცესების, ამა თუ იმ ქართული კუთხეების, ქვეყნის ტერიტორიული გადამიჯვნის საქმეები. განსაკუთრებული ყურადღება მიეპყრო განაპირა ეპარქიებსა და საქართველოდან ახლად ჩამოშორებულ სამწყსოებს.

პრობლემის აქტუალობის გამო გადაწყდა საქართველოს საეკლესიო კრების მოწვევა. ბათუმიდან კრების დელეგატობის პატივი წილად ხვდათ გრიგოლ ელიავასა და ლევან ქიქოძეს.

1917 წლის სექტემბერში თბილისში მუშაობა დაიწყო სასულიერო და საერო მოღვაწეთა გაერთიანებულმა ყრილობამ. ეს დიდი შეკრება ნოემბერში გამართული ფართო წარმომადგენლობითი შეხვედრის პროლოგად უნდა მივიჩნიოთ.

სასულიერო პირებთან ერთად სამშობლოს საკეთილდღეო სამომავლო საქმეებს გონივრულად სჭვრეტდნენ მეცნიერები, მწერლები, საზოგადოებათა და პარტიათა წარმომადგენლები.. შეკრების სხდომათა მიმდინარეობის ოქმები ფართო საზოგადოებას დროულად ეცნობოდა და ცხარე სჯა-ბაას იწვევდა.

საეკლესიო კრების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სხდომა 1917 წლის 14 სექტემბერს გაიმართა. მას თავმჯდომარეობდა გიორგი ჟურული, მდივნობდა კალისტრატე ცინცაძე. წინა სხდომის ოქმის წაკითხვის შემდეგ გურიის დელეგატებმა სამართლიანად მოითხოვეს საკუთარი საეპარქიო მმართველობის აღდგენა და გურიის ეპისკოპოსის არჩევა. ასევე, ამავე სხდომაზე გაიმართა დიდი მსჯელობა ბათუმის ეპარქიის შექმნის შესახებაც. აღინიშნა ისიც, რომ თვით ბათუმში იმ დროს რთული

პოლიტიკური სიტუაცია იყო გაბატონებული და შესაძლებელი იყო ამ საქმეს სირთულეები მოჰყოლოდა *[სცსსა, გ.1418, საქ. 231, ფურც. 25]*.

თუ წარსულს გადავხედავთ, ჯერ კიდევ მე-20 საუკუნის დასაწყისში ქართულმა ეროვნულმა ძალებმა და ქრისტიანულმა საზოგადოებებმა ბათუმი სამხრეთ-დასავლეთ კავკასიის იდეურ ცენტრად აღიარა, თუმცა ბათუმის ეპარქიისათვის ადრე დაწყებული ბრძოლა ამით არ დამთავრებულა. წინდახედული ქართველი მოღვაწეები გურია-ოდიშის ერთიანი ეპარქიის ხანაში დროულად მიუთითებდნენ ბათუმში ეპისკოპოსის გადმოყვანის აუცილებლობაზე. ამ მიზნით გვიან, 1903 წელს მოითხოვეს ეპარქიის კანცელარიის ფოთიდან ბათუმს გადმოტანა.. ეს ფაქტიურად საეპარქიო ცენტრის ცვლის დიდი ხნის მომწიფებული კანონიერი მოთხოვნა იყო. ამას ღრმა ცვლილებები მოჰყვა საზოგადოებრივი ურთიერთობის სხვადასხვა სფეროში. საეკლესიო ცხოვრებასაც გადახალისება დაეტყო. გაღრმავდა და გაფართოვდა სამისიონერო მოძრაობა, გახშირდა სასულიერო ლიტერატურის გამოცემა.

რუსეთის მეფის დამხობა სამღვდელოებამ და ფართო საზოგადოებამ აღიქვეს ეკლესიის დამოუკიდებლად მოწყობის ხელსაყრელი ჟამის დადგომად. გურიის დელეგატებმა მოასწრეს ეპარქიის ჩამოყალიბების გეგმების შეთანხმება მეფისნაცვალთანაც. შემდეგ დროებითი მთავრობის ადგილობრივ ხელისუფლებასთან განაგრძეს მოლაპარაკება.

იმ დღეს, სხდომაზე, საინტერესოდ წარიმართა ეპისკოპოსის რეზიდენციის საკითხის განხილვა. საამისოდ მოხსენებაში ასეთ ადგილად მითითებული იყო ბათუმი, რომელიც უპირველესად მხოლოდ ხინოწმინდელის, პეტრელისა და სხვა ძველი თუ ახალი საეპისკოპოსოების მემკვიდრეობას როდი ითავსებდა.

მოხსენებებში გატარებულ აქტუალურ აზრს კიდევ უფრო ასაბუთებდა და აღრმავებდა დეკანოზი ნ. თალაკვაძე: „წარსულში გურია ცალკე ეპარქია იყო და თავისი ეპისკოპოსი ჰყავდა. დღევანდელი გურიის სურვილია ისევ დაუბრუნდეს მას ძველი უფლება, მოძმე მაჰმადიანები არ წავლენ ჩვენი კეთილშობილური სურვილის წინააღმდეგ. მიტროპოლიტი ლეონიდეც დაამტკიცებს, რომ ბათუმის მაჰმადიანობა მის მეუფეობას პატივისცემითა და ნდობით ეპყრობა. ქართველმა მაჰმადიანებმა იციან, რომ ბათუმი შავი ზღვის თვალია და იქ აუცილებლად მწყესმთავრის თვალიც უნდა დარაჯობდეს”.

ბათუმის საეპისკოპოსოს თაობაზე თავისი აზრი მოკრძალებულად გამოთქვა დიდი გამოცდილების მქონე, მრავალმხრივმა მოღვაწემ, ომის პირველი დღეებიდანვე აწიოკებული აჭარის ერთგულ გუშაგად მდგარმა, მიხეილ მაჩაბელმა. მან აღნიშნა, რომ ქრისტიან და მაჰმადიან ქართველთა შორის ხიდი გადებულია, მაგრამ ყურადღება მაინც საჭიროა, რათა ვინმემ სადემagogო მასალა არ იშოვოს და ქართველთა ერთიანობის დაუძინებელმა მოწინააღმდეგეებმა, აჭარაში ბოროტად არ გამოიყენონ.

„ყოველისა საქართველოსა”, ყოველი კუთხის კარგად მცოდნე, ყოვლად სამღვდელო ლეონიდემ (ოქროპირიძე) მხარი დაუჭირა ბათუმის საეპისკოპოსოს ჩამოყალიბებას და დაასაბუთა, რომ ამ საქმემ არაფერი ზიანი არ შეუძლია მიაყენოს ქართველ მაჰმადიანთა განწყობილებას.

სამართლიანი მოთხოვნის დადებითად გადაწყვეტას მხარი დაუჭირა ყოვლად სამღვდელო ანტონმაც (გიორგაძემ), მან ყურადღება გაამახვილა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს პოლიტიკურ მდგომარეობაზე. აღნიშნა, რომ ის უერთდება სხვა აქ გამოსულთ და მოითხოვა ბათუმში ქართველი ეპისკოპოსის უსათუოდ ყოფნა.

ბათუმის საეპისკოპოსო რეზიდენციაზე კამათი დიდხანს გაგრძელდა. მრავალი დასაბუთებული აზრი გამოითქვა ამ სამართლიანი წინადადების მხარდასაჭერად, მაგრამ საკითხი მაშინ მაინც გადუქრელი დარჩა *[სცსსა, ფ. 1418, საქ. 231, ფურც. 56-58]*.

გამოყენებული ლიტერატურა:

სცსსა, ფ. 1418, საქ. 231 – საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 1418, აღწერა 12, საქმე №231.

Otar Gogolishvili (Batumi, Georgia)

For the History of the Diocese of Batumi (On the Ecclesiastical Assembly of September 14, 1917)

Summary

In the centuries-long struggle for independence, the Georgian Church has been silenced. Subsequently, it became necessary to upgrade the management of the internal church life, to transform the dioceses into centers and peripheries.

Елена Дьякова, Даниил Топчий

(Харьков, Украина)

СОХРАНЕНИЕ ГРУЗИНСКОЙ ДУХОВНОСТИ В ХАРЬКОВЕ

Абстракт: В статье авторы освещают деятельность организаций и события, демонстрирующие сохранение своей духовности грузинами Харькова. В Харькове действует три грузинские общественные организации. Самая популярная и почитаемая отрасль грузинской культуры – это кухня. Она легко вошла в дома многих харьковчан. Кроме кухни большой популярностью пользуется грузинское искусство: музыка, танцы, изобразительное искусство. При гимназии № 6 была открыта воскресная школа, где изучают не только грузинские язык, но и культуру.

Таким образом, грузины волею судьбы оказавшиеся в Харькове, не забывают свою культуру. А то, что многие из них говорят на русском языке с акцентом, только подтверждает тот факт, что между собой они общаются на родном языке. А значит они свой язык чтят и уважают.

Ключевые слова: Грузия, Харьков, духовность, кухня, искусство.

Key words: Georgia, Kharkov, Spirituality, Cuisine, Art.

* * *

В жизни любого народа важное значение имеет менталитет, который вырабатывается на протяжении многих веков и зиждется на духовности нации. В современной интерпретации духовность

нации – это моральные ценности, искусство, обычаи, традиции народа, язык, на котором говорят его представители.

Целью данной публикации является освещение деятельности организаций и события, демонстрирующие сохранение своей духовности грузинами Харькова.

Тема пребывания грузин на территории Украины в некоторой степени освещена в публикациях украинского историка Г. Лозко [*Лозко, 2001*]. О работе грузинской диаспоры в Харькове описывается в книге «Харьков многонациональный» [*Харьков, 2004*]. Но в основном проблема культурной деятельности грузин, а значит и сохранение своей духовности получила отражение в местной прессе. На страницах газет, Интернет-изданий освещались различные мероприятия, инициаторами или участниками которых выступали грузинские общественные организации и творческие коллективы.

Харьков расположен на северо-востоке Украины. Он основан в XVII веке переселенцами из Речи Посполитой на южной границе Русского государства. Почти полтора столетия город был центром Харьковского слободского казачьего полка, т.е. был военной крепостью, защищавшей государство от набегов крымских татар и других «непрошенных гостей».

Поэтому неудивительно, что в начале XVIII века в Харькове (как и во многих юго-восточных украинских городах) среди военнослужащих появляются представители грузинской национальности. С XIX века грузины к нам приезжают торговать, в основном цветами и фруктами. После открытия Харьковского университета из Грузии приезжают молодые люди получать образование.

Некоторые грузины, находясь в Харькове, создав семью, оставались здесь уже навсегда. Таким образом в городе появилась

грузинская диаспора.

Последние официальные данные Государственного Комитета Статистики Украины за 2001 год зафиксировали общее количество грузинской диаспоры в 34 199 чел., из них проживающих в Харьковской области 4 408 чел. [*Державний комітет...*]. Наш город входит в пятёрку населенных пунктов Украины, где находятся основные грузинские культурные центры и общины [*Руденко, 2013*].

В Харькове действует три грузинские общественные организации. Это благотворительная община «Метех» (президент Нино Михайловна Цхаенадзе), национальное общественное объединение «Грузия» (президент Зураби Барнобович Кирия) и общественная организация «Единая Грузия» (руководитель Тамази Каримович Тедорадзе) [*Харьков, 2004:192-195*]. Именно эти организации не только объединяют харьковских грузин, но и популяризируют грузинскую культуру в Харькове.

Наверное, самая популярная и почитаемая отрасль грузинской культуры – это кухня. Она легко вошла в дома многих харьковчан. Уже десятки лет застолье не обходится без таких приправ, как аджика и сацебели. А на пикнике обязательно готовится шашлык. Это блюдо уже можно считать неотъемлемой частью украинской, русской и белорусской кухонь. Уже несколько столетий с удовольствием в Украине пьют грузинское вино: «Алазанская долина», «Пиросмани», «Кинзмараули», «Цинандали», «Гурджанали», «Ркацетели», «Тобаани», «Саперави» и др.

В Харькове работает много ресторанов с грузинской кухней. Это «Шоти», «Батоно Буба», «JonJoli», «Авлабар», «Georgia», «Чача», «Пан Хинкалыч» и другие. В центре Харькова расположилась настоящая частица гостеприимной Грузии – ресторан «Georgia»

[Georgia]. Здесь ценят грузинскую культуру и многовековые кулинарные традиции.

Кроме кухни большой популярностью пользуется грузинское искусство. Ведь именно через искусство можно познать душу, историю, темперамент народа.

В Харькове было создано несколько вокально-хореографических ансамблей. Среди них, «Колхети», ансамбль грузинского танца «Georgia» и другие. Известно, что национальные костюмы для выступлений участники художественных коллективов шьют сами.

Грузинские вокальные и хореографические коллективы являются постоянными участниками всех государственных, областных, городских и районных конкурсов, фестивалей, концертов, празднеств. В том числе и фольклорного фестиваля «Печенежское поле», который в последние годы стал международным. В небольшой городок под Харьковом – Печенеги – приезжают фольклорные коллективы и фолк-группы из многих стран Европы и Азии, в том числе и из Грузии.

Среди харьковских чтецов, певцов и танцоров грузинской национальности выделяются Марина Кекелидзе, Хатуна Цецерия, Марина Карацхелия-Якименко, Гига Мирцхулава, Зураб Мазатадзе, Сандро Карацхелия-Якименко, Дато Даташвили, Анна Майсурадзе *[Харьков, 2004:195]*. Также большой популярностью в Украине пользуется президент благотворительной организации «Метехи» Нико Цхваледзе. В детстве она выступала в знаменитом на весь Советский Союз детском ансамбле «Мзиури». А сегодня она пишет стихи и исполняет песни на русском и грузинском языках *[Харьков, 2004:194]*.

Отдельного внимания заслуживают грузинские танцы.

Считается, что грузинский танец рассказывает о настоящей мужской дружбе, трепетном отношении мужчины и женщины, нежной и красивой любви. Всему миру известны пластичные па лезгинки. В Харькове даже работает школа лезгинки, где учат как правильно двигаться в этом величественном танце. Но кроме лезгинки в школе грузинского танца учат романтичному «Картули», яркому «Ачарули», энергичному «Парца», городскому «Кинтоури» [*Ансамбль грузинского танца «Колхети»*].

Не обошло стороной Харьков и изобразительное искусство. Особо почитаемыми являются художники Шато Леладзе, Тариэл Чекуришвили.

В 2008 году прошла выставка работ художника и скульптора из Абхазии Владимира Бернадина "Очерки из жизни" в Харькове, в выставочном салоне "Стаприус-клуб". Сам художник никакого отношения не имеет к Харькову, но, тем не менее, по словам директора "Стаприус-клуба" Тамары Некрасовой, в 1980-х годах харьковчанка отдыхала на Кавказе, где познакомилась с В. Бернадином. Он подарил ей свои работы, которые и были представлены на выставке. Работы оригинальные и фоторепродукции с изображением картин и фрагментов скульптур из дерева, камня и металла, созданные художником в 80-е годы XX столетия [*Выставка работ грузинского...*].

В 2013 года в Харькове в галерее «Бузок» («Сирень») прошла выставка чеканки грузинского художника Тариэла Чикуришвили. Здесь было представлено более двадцати работ (иконы, картины, светильники) из дерева, меди и полудрагоценных камней, а также отреставрированные мастером старинные фортепиано и фисгармония [*Чекуришвили*].

Весной 2016 года прошел Международный фестиваль стрит-

арта «Kharkov smART Fest», куда съехались художники из Киева, Львова, Одессы, а также из грузинских городов Кутаиси и Тбилиси. Тематикой фестиваля была дружба между городами-побратимами Харькова. В знак чего было создано граффити, на котором изображены переплетенные флаги Грузии и Украины *[Художники из Грузии...]*.

Последние годы грузинская диаспора проводит свои фестивали, посвященные Дню независимости своей Родины. В этом году фестиваль под названием «Gaumarjos» проходил 19-20 мая в парковой зоне «Арт-завода механика другая земля». Территория была поделена на несколько тематических зон: «Супра», «Базароба», «Туристический уголок», «Фотовыставка», «Детская развлекательная площадка».

Ресторанная зона поражала разнообразием известных и неизвестных блюд грузинской кухни. Шеф-повара проводили мастер-классы по изготовлению хинкали и хачапури. Рядом можно было попробовать вина и услышать тосты от профессиональных тамада.

Музыканты, танцоры и певцы не только выступали на сцене, но и учили желающих грузинскому искусству.

В Туристическом уголке предлагали экскурсии в разные уголки Грузии. А на фотовыставке были представлены фотографии с видами грузинской природы и архитектуры *[Фестиваль культуры «Gaumarjos»]*.

И, естественно, нельзя познать народ, не изучив его язык. По инициативе общественного объединения «Грузия» при гимназии № 6 была открыта воскресная школа, где изучают не только грузинские язык, но и культуру.

Среди активных членов грузинской диаспоры академик Гурам Шалвович Салия, журналист Зураб Григорьевич Аласания,

врач Зураб Георгиевич Нинуа, художники Геннадий Кавтарадзе, Тариэл Чикურიшвили, поэты Георгий Майсурадзе, Нино Цхвеладзе, преподаватели Александр Вахтангович Гегечкори, Гурами Александрович Гогадзе, Валерий Михайлович Райков-Андгуладзе, а также предприниматели, инженеры, сотрудники органов внутренних дел и другие [*Харьков, 2004: 194, 195*].

Таким образом, грузины волею судьбы оказавшиеся в Харькове, не забывают свою культуру и язык, крепко держась своей духовной основы. Они не только поддерживают между собой, но и активно популяризуют грузинскую культуру, что привело к частичному встраиванию ее в местный быт харьковчан. А то, что многие грузины говорят на русском языке с ярко выраженным акцентом, только подтверждает тот факт, что между собой они общаются на родном языке. А значит, они свой язык чтят и уважают.

Список источников и литературы:

Georgia – Georgia: официальный сайт. URL: <http://georgia.com.ua>

Ансамбль грузинского танца «Колхети» –Ансамбль грузинского танца «Колхети» UBR:

<http://www.best-kultura.kh.ua/ansambl-gruzinskogo-tanca>

Выставка работ грузинского... – Выставка работ грузинского художника В. Бернадина "Очерки из жизни" открылась в Харькове. URL:

https://www.sq.com.ua/rus/news/no_rubric/06.10.2008/vystavka_rabot_gruzinskogo_hudozhnika_v_bernadina_ocherki_iz_zhizni_otkrylas_v_harkove

Державний комітет... – Державний комітет статистики України. Розподіл населення за національністю та рідною мовою (Государственный

комитет статистики Украины. Распределение населения по национальности и родному языку): URL:

http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/nationality_population/nationality_popul1/select_5/

Лозко, 2001: – Лозко Г., Етнологія України: Філософсько-теоретичний та етнорелігієзнавчий аспект. Київ: АртЕК, 2001, 304 с. [Лозко Г., Этнология Украины: Философско-теоретический и этнорелигиоведческий аспект. Киев, АртЕК, 2001, 304 с.]

Руденко, 2013: – Руденко Е., Почему десятки тысяч грузин предпочитают жить и работать в Украине // Аргументы и Факты. 2013. 23 января.

Фестиваль культуры «Gaumarjos» – Фестиваль культуры «Gaumarjos» // Харьковские известия. 2019. 19 апреля. С. 6.

Харьков, 2004: – Харьков многонациональный. – Харьков: Восточно-региональный центр гуманитарно-образовательных инициатив, 2004. – 256 с.

Художники из Грузии... – Художники из Грузии и Украины создали в Харькове стену дружбы. URL: <http://dozor.kharkov.ua/news/social/1178368.html>

Чекуришвили – Чекуришвили Т., Художника, как и птицу, кормит Господь. URL: <https://www.cultura.kh.ua/ru/activities/information-department/reviews/2353-tariel-chekurishvili-hudozhnika-jak-i-ptitsjue-gospod>

Helen Dyakova, Daniil Topchii (Kharkov, Ukraine)

The Preservation of the Georgian Spirituality in Kharkov

Summary

In the life of any nation is important mentality, which is developed over many centuries and is based on the spirituality of the nation.

The article highlights the organizations and events that demonstrate the preservation of their spirituality by Georgians of Kharkov.

According to 2001 data, 4 408 Georgians live in Kharkov region. Our city is one of the five settlements where the main Georgian cultural centers and communities are located.

There are three Georgian public organizations in Kharkov. These organizations not only unite Kharkov Georgians, but also popularize Georgian culture in Kharkov.

The most popular and revered branch of Georgian culture is cuisine. There are many restaurants with Georgian cuisine in the city.

In addition to cuisine, Georgian culture is very popular. After all, through culture you can know the soul, history, temperament of the people.

Several vocal and choreographic ensembles were created in Kharkov. Among them, "Kolkheti", Georgian dance ensemble "Georgia" and others.

Georgian dances deserve special attention. It is believed that the Georgian dance tells about true male friendship, reverent attitude of man and woman, tender and beautiful love.

Not spared Kharkov and fine culture. Particularly revered are the

artists Chateau Leladze, Taniel Chekurishvili.

In 2008, an exhibition of works by artist and sculptor from Abkhazia Vladimir Bernadin "Essays from life." Original works and photoreproductions depicting paintings and fragments of sculptures made of wood, stone and metal, created by the artist in the 80s of the twentieth century.

In 2013, in Kharkov in the gallery, "siren" was an exhibition of coinage Georgian artist Taniel of Tsikurishvili. There were more than twenty works made of wood, copper and semi-precious stones, as well as restored by the master ancient piano and harmonium.

In the spring of 2016, the international street-art festival "Kharkov smART Fest" was held, which brought together artists from Kiev, Lviv, Odessa, as well as from the Georgian cities of Kutaisi and Tbilisi. The theme of the festival was friendship between the twin cities of Kharkov. As a sign of what was created graffiti, which depicts the intertwined flags of Georgia and Ukraine.

In recent years, the Georgian diaspora has held its festivals dedicated to the Independence Day of their homeland. This year there was a festival called "Gaumarjos" held on May 19-20 in the park area of the "Art Plant of Mechanics of Other Lands".

The restaurant zone amazed with a variety of known and unknown dishes of the Georgian forge. The chefs held master classes on making khinkali and khachapuri.

And, of course, you can't know the people without learning their language. On the initiative of the public Association "Georgia", a Sunday school was opened at gymnasium No. 6, where not only the Georgian language, but also culture is studied.

Among the active members of the Georgian Diaspora academician Guram Salia, a journalist Zurab Alasania, doctor Zurab Ninua, artists

Gennady Kavtaradze, Taniel Chekurishvili, poets Giorgi Maisuradze, Nino Shvelidze, teachers Vakhtangovich Alexander Gegechkori, gourami A. Gogadze, Valery Raikov, andguladze, as well as entrepreneurs, engineers, employees of internal Affairs bodies and others.

Thus, Georgians, by the will of fate, who found themselves in Kharkov, do not forget their culture and firmly hold on to their spiritual Foundation. They not only support each other, but also actively popularize Georgian culture, which led to its integration into the local life. And the fact that many Georgians speak Russian with an accent only confirms the fact that they communicate with each other in their native language. So they honor and respect their language.

ეგრისის ეკლესია I-VII საუკუნეებში

აბსტრაქტი: სტატიაში ნაჩვენებია იქნება, რომ ეგრისელები ქრისტიანობის გავრცელების ხანაშივე, ჩვ. წ-ის პირველივე საუკუნიდან ფლობდნენ ქართულ ენას და ისე, როგორც ქართლში, აქაც, როგორც ავტოკეფალურ ეკლესიაში, ღვთისმსახურება წარმოებდა ქართულ ენაზე. ამდენად, ქართული ეკლესიის იურისდიქცია ვრცელდებოდა საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე. მართალია, IV-IX საუკუნეებში დასავლეთ საქართველო მოექცა ბიზანტიის პოლიტიკური დამოკიდებულების ქვეშ, მაგრამ ეს არ ნიშნავდა იმას, რომ ამას აუცილებლად უნდა გამოეწვია აქ ბერძნული ენის გაბატონება ღვთისმსახურებასა და საერო-საკანცელარიო საქმიანობაში, რაც საბჭოთა პერიოდის ისტორიოგრაფიაში შექმნილ და დღესაც მოქმედ დებულებაშია ნათქვამი და, ფაქტობრივად, იმდროის დასავლეთ საქართველოს, საქართველოს სახელმწიფოებრივი და საეკლესიო იურისდიქციის ფარგლებს გარეთ ტოვებს.

ნაშრომში დასაბუთებულია ამ დებულების უსაფუძვლობა და დასმულია საკითხი მის უარსაყოფად.

საკვანძო სიტყვები: ქრისტიანობა, ქართლი, ეგრისი, ღვთისმსახურება, საერო-საკანცელარიო, იურისდიქცია

Key words: Christianity, Kartli, Egrisi, Liturgy, Secular stationery, Jurisdiction

საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის უწმინდესი სინოდის 2012 წლის 5 ივლისის განჩინების „საქართველოს ეკლესიის ნამდვილი ისტორიის წარმოჩენისა და პოპულარიზაციის“ შესასრულებლად დაწყებული კვლევის, ჩვენი აზრით, არასწორმა მიმართულებამ (ძველი ქრისტიანული ცენტრების – პიტიუნტი, სებასტოპოლისი, ფაზისის სამიტროპოლიტო და მასში შემავალი საეპისკოპოსოები, პეტრა – გადატანამ გონიო-აფსაროსიდან ტრაპიზონის მიმართულებით), საჭირო და აუცილებელი გახდა ქრისტიანული ეკლესიის განვითარების საწყისი ეტაპის ქვეყნის ისტორიის მოვლენებთან კავშირში გააზრება და იმის ჩვენება, რა არგუმენტებს ემყარებოდნენ საბჭოთა მკვლევარები იმ დებულების შემუშავებისას, რომელიც დასავლეთ საქართველოს და მის ეკლესიას ქვეყნის იურისდიქციის გარეთ ტოვებდა. ამასთან, რა იგულისხმებოდა იმდროის საქართველოს ეკლესიის ცნებაში, ორივე ქართული სამეფოს, როგორც ქართლის, ისე ეგრისის სამეფოს ეკლესია, თუ მხოლოდ ქართლის ეკლესია; როგორი პოლიტიკური სიტუაცია იყო იმ დროის საქართველოში, კერძოდ, ქართლისა და ეგრისის სამეფოებში და შესაბამისად, მათ ეკლესიებშიც.

წერილობითი წყაროების მიხედვით, IV საუკუნეში საქართველო ორ ქართულ პოლიტიკურ ერთეულად გაყოფილი ჩანს. ქართლი ცალკე პოლიტიკური ერთეულია თავისი ხელისუფლით და ირანის პოლიტიკური გავლენის ქვეშაა. ასეთივე ვითარებაა აქ V-VI საუკუნეებშიც.

მსგავსი სიტუაცია ჩანს ეგრის-ლაზიკაშიც. იგი დამოუკიდებელი პოლიტიკური ერთეულია, ჰყავს მეფე, თუმცა ბიზანტიის ხელისუფალს ექვემდებარება.

ორივე ქართული სამეფოს ტერიტორიაზე ქრისტიანობა მოციქულთა ხანაშივე გავრცელდა და პირველი ეკლესიებიც გაჩნდა. IV საუკუნის პირველ მეოთხედში, ისე როგორც რომის იმპერიის ტერიტორიაზე, აქაც ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა (326 წ.). ამ დროს ადრე არსებული მცირე ეკლესიები მსხვილ საეკლესიო ცენტრებად – საეპისკოპოსოებად იყო გაერთიანებული. მრავლის მთქმელია ის ფაქტი, რომ ნიკეის მსოფლიო საერთაშორისო კრებაზე (325 წ.), მაშინდელი საქართველოს ტერიტორიიდან ორი ეპისკოპოსი იყო წარმოდგენილი: სტრატოფილე ბიჭვინთელი და დომნუს ტრაპეზუნტელი *[მიტროპოლიტი ანანია, 2010: 636- 637]*. ეს საეპისკოპოსოები დამოუკიდებელნი, ავტოკეფალური იყვნენ ისე, როგორც რომის იმპერიის პროვინციებისა და დიოცეზების ეკლესიები. ასე დაადგინა ნიკეის პირველმა მსოფლიო საეკლესიო კრებამ 325 წელს და იგივე დაადგინა 381 წელს ჩატარებულმა მეორე საერთაშორისო კრებამაც *[დასასმბიძე, 2001: 94]*. არის საფუძვლიანი ვარაუდი, რომ აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში უნდა არსებულიყო სხვა საეპისკოპოსოებიც, განსაკუთრებით ფაზისში, რომელიც სტრაბონის ცნობით, „კოლხთა სავაჭრო ქალაქია“, აქ იქადაგეს ქრისტეს პირველმოციქულებმა, მეოთხე საუკუნეში აქ ფუნქციონირებდა რიტორიკული სკოლა..., VII საუკუნის პირველი ნახევრიდან კი, აქ უკვე სამიტროპოლიტოა.

პოლიტიკური მოვლენების განვითარების აქ წარმოდგენილი სურათი ქართლსა და ეგრისში და შესაბამისად, ორივეში ქრისტიანობის ერთდროულად გამოცხადება სახელმწიფო რელიგიად, იმაზე მიანიშნებს, რომ მართალია, საქართველო ამ დროს ორ პოლიტიკურ ერთეულად იყოფა, ორივეში განსხვავებული საგარეო პოლიტიკური სიტუაციაა, მაგრამ ასევე ორივეში სოციალურ- ეკონომიკური განვითარების დონე დაახლოებით

თანაბარია და მათი სახელმწიფოებრივი განვითარების ტენდენციები და ორიენტაცია მიმართულია ქართული სახელმწიფოებრიობის დაცვა-შენარჩუნებისკენ და ამაში არსებითი როლი ქრისტიანულ ეკლესიას უდა შეესრულებინა, რომელიც სულ უფრო ძლიერდებოდა და მტკიცდებოდა აქ წარმოშობილი საეპისკოპოსოების სახით.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში გაზიარებულია აზრი, რომ ქართლის ეკლესიაში თავიდანვე ღვთისმსახურება ქართულ ენაზე მიმდინარეობდა, ხოლო ეგრისის ეკლესიაში ბერძნულ ენაზე. 1973 წელს გამოცემულ „საქართველოს ისტორიის ნარკვევების“ II ტომის 428-ე გვერდზე ვკითხულობთ: **„სანამ დასავლეთი საქართველო ბიზანტიის ხელისუფლების ქვეშ იმყოფებოდა, ოფიციალური, ეკლესიისა და სახელმწიფო კანცელარიის ენის როლს ბერძნული ასრულებდა“**. ეს დებულება და ამ საკითხის ასეთი გაგება მეორდება მომდევნო წლებში გამოცემულ საქართველოს ისტორიის მრავალტომეულებსა თუ სახელმძღვანელოებშიც. გამოდის, რომ ქართველი მკვლევარების მიერ მე -20-ე საუკუნეში შეიქმნა თეორია, რომლის მიხედვით 5-6 საუკუნის (IV-IX) მანძილზე დასავლეთ საქართველო არაქართულ, ბერძნულ სახელმწიფოს წარმოადგენდა, სადაც სახელმწიფო-საკანცელარო საქმიანობა და ღვთისმსახურება ბერძნულ ენაზე სრულდებოდა და შესაბამისად, ეს ეკლესია აღარ შედიოდა ქართული ეკლესიის იურისდიქციაში. რა არგუმენტები გააჩნდათ ამ თეორიის შემქმნელებს? ეს არგუმენტები იყო:

1. IV-IX საუკუნეებში დასავლეთ საქართველო ბიზანტიას ექვემდებარებოდა;

2. ბერძნული საეკლესიო ნუსხების მიხედვით, აქაური საეკლესიო ცენტრები (პიტეუნტი, სებასტოპოლისი, ფაზისი, პეტ-

რა...) VII საუკუნიდან კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოში იყვნენ გაერთიანებული;

3. დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ქართული ეპიგრაფიკული ძეგლები აღმოჩენილი არ იყო.

ქვემოთ ვნახავთ, რამდენად საფუძვლიანია ეს არგუმენტები, კერძოდ, ქრისტიანობის საწყის ეტაპზე ეგრისის ეკლესია შეიძლებაოდა თუ არა ყოფილიყო ქართულ ენოვანი, შეეძლო თუ არა ბიზანტიას შეეცვალა იგი ბერძნულით და ქვეყნის პოლიტიკური დაქვემდებარება გულისხმობს თუ არა აუცილებლად ამ ქვეყნის ენის შეცვლასაც!

აკად. ი. ჯავახიშვილმა წარმართული ხანის ქართველი ტომების რწმენა-წარმოდგენების შესწავლა-ანალიზის საფუძველზე დაადგინა, რომ „ოდესღაც ქართველ ტომებს, სათავისთავო სათემო ღვთაებათა გარდა, ყველასათვის საერთო რწმენაც ჰქონიათ...საერთო წარმართობა არსებობდა და ამ წარმართობას საერთო ტერმინოლოგიაც, საერთო ენაც ქართული ჰქონია“ *[ჯავახიშვილი, 1979:156]*. ამასთან, გასათვალისწინებელია, რომ ქართული კოინე ენის დიფერენციაციის თეორიათაგან ერთ-ერთი ამტკიცებს, რომ ძვ. წ-ად. მეორე საუკუნიდან იწყება საერთო ქართველური ფუძე ენიდან ზანური და სვანური ენების გამოყოფა, რაც იმას ნიშნავს, რომ საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების ხანისათვის ისინი ფუძე -კოინე ენიდან არც ისე დაშორებული არიან და... ახ. წ-ად. IX საუკუნიდან ზანურს, სვანურსა და ქართულს შორის უკვე ჩამოყალიბებულია ჩვენთვის ცნობილი ბგერათმესატყვისობანი, მაგრამ ყველა ქართული სამეფოს სახელმწიფო და საეკლესიო ენა მაინც ქართულია *[ფუტკარაძე, 1999:159]*.

წარმოდგენილი ამონარიდებიდან ცხადად ჩანს, რომ ეგრისში ქრისტიანობის გავრცელებისა და სახელმწიფო რელიგიად

გამოცხადების ხანისათვის ეგრისელები ქართულ ენას ფლობენ და მეოთხე საუკუნის პირველი ათწლეულებიდან თუ არა, მეხუთე საუკუნიდან მაინც, როგორც ქართლში, აქაც ეკლესიებში ღვთისმსახურება ამ ენაზე უნდა შესრულებულიყო, რადგან ამ დროს რეალური ჩანს ქართულ ენაზე საღვთისმსახურო ლიტურატურის არსებობა *[კეკელიძე, 1960:37; პაპაშვილი, 1991:84-85]*. ამ დროის ეგრისში ეკლესია ავტოკეფალური იყო, როგორც იმპერიის ყველა პროვინციისა და დიოცეზის ეკლესია. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ საკუთრივ ბიზანტიაში მემვიდე საუკუნემდე ოფიციალურად სახელმწიფო ენად იყო არა ბერძნული, არამედ ლათინური გამოცხადებული *[ალასანია..., 2000:7; ყაუხჩიშვილი, 1948:97]*. ამიტომ მიგვაჩნია, რომ მიუხედავად ამ დროიდან ეგრისის ბიზანტიისადმი პოლიტიკური დაქვემდებარებისა, არ შეიძლებოდა აქ სახელმწიფო და საღვთისმსახურო ენად ბერძნული გამოცხადებულიყო, რადგან ისევ ბიზანტიელი ავტორების ცნობით, ბიზანტიელთა გავლენა ნომინალური იყო და ეგრისის ბიზანტიისადმი დამოკიდებულება იმაში გამოიხატებოდა, რომ „როდესაც მათ მეფე მოუკვდებოდათ, რომაელთა მეფე უგზავნიდა სამეფო ტახტის მემკვიდრეს ძალაუფლების სიმბოლოს“ *[პროკოპი კესარიელი, 1965:72]*. ასე რომ ცნებაში „საქართველოს ეკლესია“, ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების პირველივე საუკუნეებიდან, იგულისხმებოდა სრულიად საქართველოს (ქართლი, ეგრისი) ეკლესია, რადგან ყველგან ღვთისმსახურება ქართულ ენაზე სრულდებოდა და შესაბამისად, ყველგან მისი იურისდიქცია ვრცელდებოდა, მათ შორის დასავლეთ საქართველოშიც. შეიძლება გაჩნდეს კითხვა, მოსალოდნელია თუ არა მომდევნო საუკუნეებში ვითარება შეცვლილიყო და ბიზანტიას ეგრისში ბერძნული ენა გაებატონებინა?

ბიზანტიაში განვითარებული პოლიტიკური და რელიგიური პროცესების ანალიზი, მისი ბრძოლები ირანელებთან, ხაზარებთან, არაბებთან და მათში ეგრისის მონაწილეობისა და პოზიციის მნიშვნელობა ბიზანტიისათვის, იმის თქმის საშუალებას იძლევა, რომ ბიზანტიელთა მხრივ ასეთი რადიკალური ცვლილების გატარება ეგრისელთა ცხოვრებაში არ იყო მოსალოდნელი.

ვფიქრობთ, საბჭოთა პერიოდში შექმნილი ზემოთხსენებული დებულების პირველი არგუმენტის უსაფუძვლოება ეჭვს არ უდა იწვევდეს, რადგან ეგრისის ბიზანტიისადმი პოლიტიკური დაქვემდებარება არ ნიშნავს აქ ბერძნული ენის გაბატონებასაც, რისი დასაბუთებაც ზემოთ იყო წარმოდგენილი.

რაც შეეხება VII საუკუნიდან ეგრისის საეპისკოპოსოების [პიტუიონტი, სებასტოპოლისი, ფაზისი, პეტრა...]' ბერძნულ ნუსხებში გამოჩენას, იგი ადასტურებს ამ ცენტრების კონსტანტინეპოლის პატრიარქზე დაქვემდებარებას, მაგრამ არა აქ ღვთისმსახურების ენის შეცვლას, რადგან მართლმადიდებლურ ეკლესიებში დაშვებულია ეროვნულ ენებზე ღვთისმსახურების შესრულება. ამასთან, იმ დროის ბერძნულ წყაროებში, სადაც მოსალოდნელი იყო ამის აღნიშვნა -ჩვენება, მინიშნებაც კი არ არის ამის შესახებ. ბიზანტიის საგარეო- პოლიტიკური მდგომარეობის ანალიზი აჩვენებს, რომ ამ ქვეყანას მაშინ ამის გაკეთება არც შეეძლო.

ბოლო მესამე არგუმენტის შესახებ საინტერესო ახსნას იძლევა აკად. ს. ყაუხჩიშვილი: *„ის ფაქტი, რომ I-IV საუკუნეებში [და წინათაც] ბერძნულ ენაზე შესრულებული ძეგლები გვხვდება საქართველოში და არა ქართულ ენაზე დაწერილი, უნდა სხვაგვარად აიხსნას და ეს ახსნა შეიძლება იყოს მხოლოდ შემდეგი: ქართული დამწერლობა კი იყო იმ საუკუნეებში, მაგრამ ჯერჯე-*

რობით საამისო მასალები არ არის აღმოჩენილი [ყაუხჩიშვილი, 1964:103]. მართლაც, მომდევნო ათწლეულებში არაერთი ეპიგრაფიკული ძეგლი აღმოჩნდა როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს, ისე დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე.

რაც შეეხება დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ქართული ეპიგრაფიკული ძეგლების არსებობას: 1) დადასტურებულად ითვლება წებელდის ბარელიეფებზე (აფხაზეთი) მეოთხე საუკუნის პირველ ნახევარში ოთხ ენაზე შესრულებული წარწერები: ქართულად (ასომთავრული), ბერძნულად, არამეულად და ფალაურად [ნარსიძე, 2000:14]; 2) ანუხვის მღვიმის (აფხაზეთი) ასომთავრული წარწერები, რომელიც V-VIII საუკუნეებით თარიღდება [ფირიხაძე, 2000: 24]; 3) ნოქალაქევის ეკლესიის (IV ს.) მახლობლად აღმოჩენილი ქართული ასომთავრული საეკლესიო წარწერები [მიტროპოლიტი, 2011:19]; 4) იერუსალიმის უდაბნოში, ბეთლემში აღმოჩენილ „ლაზთა მონასტერში“ IV საუკუნის ქართული ასომთავრული წარწერები, რომელთა შემქმნელმა, აკად. ს. ყაუხჩიშვილის აზრით, იცოდა რომელი ენით სარგებლობდა ლაზიკის (ეგრისის) მოსახლეობა [ქ.გ. 1959:62]; 5) ფოთი-ყულევის გათხრებისას აღმოჩენილი V-VI საუკუნეების ქართული ასოების სატვიფრავი, რომლითაც გამოსაწვავ აგურსა და სხვა მასალაზე თავიანთ ნიშნებს ადებდნენ მშენებლები. ამასთანავე, აქ აღმოჩნდა ამ სატვიფრავით დანიშნული სამშენებლო მასალები [სინ, 1973:209].

ვფიქრობთ, ამ კონტექსტში ასევე საინტერესოა 2017 წლის 24 ნოემბერს ინტერნეტში განთავსებული ინფორმაცია „ ისრაელში ქალაქ აშდოდში მე-6 საუკუნის ქართული ეკლესიის მოზაიკური იატაკის ნაშთები აღმოაჩინეს“, სადაც ნათქვამია, რომ „ მედიის ცნობით, იატაკზე აღმოჩენილი უნიკალური წარწერა იუწყება,

რომ ეკლესია ქართველ ქრისტიანებს აუშენებიათ, რასაც მიუთითებს წელთაღრიცხვის განსაკუთრებული სისტემა, რომელსაც ძველ საქართველოში იყენებდნენ...ისტორიული წყაროების მიხედვით, პეტრე იბერიც გარდაცვალებამდე აშლოდში ცხოვრობდა“.

ზემოთ წარმოდგენილი მასალები აშკარას ხდის, რომ უსაფუძვლო და ყალბია საბჭოთა პერიოდში შექმნილი დებულება „სანამ დასავლეთ საქართველო პოლიტიკურად ბიზანტიის ხელისუფლების ქვეშ იმყოფებოდა. ოფიციალური ეკლესიისა და სახელმწიფო კანცელარიის ენის როლს ბერძნული ასრულებდა“, რომელიც IV-IX საუკუნეებში საქართველოს სახელმწიფოსა და ქართული ეკლესიის იურისდიქციის ფარგლებს გარეთ ტოვებდა დასავლეთ საქართველოს. ამან აიძულა მიტროპოლიტი ანანია ეძებნა გზა, ჩვენი აზრით არასწორი, ამ პრობლემის გადასაჭრელად. ამიტომ ისტორიკოსების, ეკლესიის მთელი ძალისხმევა იქეთკენ უდა იყოს მიმართული, რომ კიდევ უფრო მყარი მტკიცებულებებით საბოლოოდ უარყოფილ იქნას ჩვენი ქვეყნის ისტორიისათვის ეს საზიანო თეორია, და ჩვენი უძველესი ქრისტიანული წარსულის ძეგლები (პიტიუნტი, სებასტოპოლისი, ფაზისი მასში შემავალი საეპისკოპოსოებით, პეტრა...), რომელთა შესწავლა ათეული წლები მიმდინარეობდა და ახლაც მიმდინარეობს, ვაღიაროთ იმის დადასტურებად, რომ საქართველოსა და მისი ეკლესიის იურისდიქცია ხსენებულ საუკუნეებში (IV-IX) ვრცელდებოდა დასავლეთ საქართველოზეც.

გამოყენებული ლიტერატურა:

მიტროპოლიტი ანანია, 2010: – მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს საეკლესიო კანონების კრებული, თბილისი.

დიასამიძე, 2001: – დიასამიძე ბიჭიკო. ქრისტიანობა დასავლეთ საქართველოში-I-X საუკუნეები, ბათუმი.

ჯავახიშვილი, 1979: – ჯავახიშვილი ივანე, თხზულებანი (თორმეტ ტომად), ტ. I, თბილისი.

ფუტყარაძე, 1999: – ფუტყარაძე ტარიელ, საქართველოში ენობრივ-ეთნიკური სიტუაციის ისტორიული დინამიკისათვის (წინასწარი მოხსენება), კრ. ქუთაისური საუბრები, ქუთაისი.

კეკელიძე, 1960: – კეკელიძე კორნელი, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 1., ძველი მწერლობა, თბილისი.

პაპაშვილი, 1991: – პაპაშვილი ნუგზარ, რელიგიის კარიბჭე, ისტორიის შესავალი, თბილისი.

ალასანია..., 2000: – ალასანია გიული, გოილაძე ვახტანგ, საქართველოს ეკლესიის ისტორიის პირველი სრული გამოკვლევა, თბილისი.

ყაუხჩიშვილი, 1948: – ყაუხჩიშვილი სიმონ, ლექციები ბიზანტიის ისტორიიდან, თბილისი.

პროკოპი კესარიელი, 1965: – პროკოპი კესარიელი, ომი სპარსელებთან, გეორგიკა, II, თბილისი.

ყაუხჩიშვილი, 1936: – ყაუხჩიშვილი სიმონ, გეორგიკა, III, თბილისი.

ნარსიძე, 2000: – ნარსიძე გიორგი, წებელდის წმინდა გიორგის ხატი, კრ. ქრისტიანული არქეოლოგიის IV კონფერენცია (მასალები), თბილისი.

ფირჩხაძე, 2000: – ფირჩხაძე მაია, ქრისტიანობის გავრცელება დასავლეთ საქართველოში (I-IV სს.), ავტორეფერატი, თბილისი.

მიტროპოლიტი, 2011: – მიტროპოლიტი ანანია, საეპისკოპოსოები ლაზიკაში, თბილისი

ქ.ც., 1959: – ქართლის ცხოვრება, ტ. II, თბილისი.

სინ, 1973: – საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, თბილისი.

Bichiko Diasamidze (Batumi, Georgia)

The Church of Egrisi through I-VII Centuries

Summary

This article platforms that during the dissemination of Christianity, in the 1st century BC, natives of Egrisi, already possessed fluency in Georgian language, and analogously to the happenings in Kartli, in the autocephalic church, religious services were being performed in the Georgian tongue. Hence, the jurisdiction of the Georgian Church was distributing throughout the territories of Georgia. Although, through IV-IX centuries, western part of Georgia became politically influenced by the Byzantine Empire, this did not imply mere dominance of Greek language in religious services, as well as in the national-clerical matters, which is declared in the statute created during the Soviet era, in the historiography of the equivalent period, and is actively used today, meanwhile leaving western Georgian state and church jurisdiction out of the scope of the content.

The current article evidences the statute's unwarranted claims and proposes its rejection.

Альфат Закирзянов

(Казань, Россия)

КАРНАВАЛЬНЫЙ ДУХ „ХАНУМЫ“

(Одноименная пьеса А.Цагарели на сцене Казанского театра)

Абстракт: В статье представлена рецензия спектакля “Ханума” казанского “Театра на Булаке” по мотивам произведения признанного классика грузинской литературы Авксентия Цагарели. Выявляются особенности художественного мышления писателя, средства и приемы структурирования образной системы, причинно-следственная мотивация поступков, действий и состояния персонажей. Комплексный подход позволяет выявить весь арсенал использованных режиссером приемов и средств для создания реалий быта, социальной среды и углубления психологического состояния персонажей.

Ключевые слова: Казань, театр, пьеса, „Ханума“, Цагарели.

Key words: Kazan, Theater, Play, "Khanuma", Tsagarelli.

Имевшие неизменный зрительский успех спектакль “Ханума” и одноименный фильм по мотивам произведения признанного классика грузинской литературы Авксентия Цагарели хорошо известны многим. Текст произведения, написанного еще в 1882 году, был переведен на русский язык, а затем впервые осуществлена постановка Георгием Товстоноговым на сцене БДТ. С того времени и началась его сценическая жизнь на многочисленных театральных площадках страны. Спектакль “Ханума” на татарском

языке, поставленный Георгием Цхвирава в театре им.Г.Камала для казанского зрителя, в свое время получил весьма высокую оценку и надолго задержался в репертуаре театра. А сегодня у казанского зрителя появилась возможность познакомиться с Молодежным Театром на Булаке, основанным художественным руководителем Театра Аладинским Е.А., директором Степанцовым В.А., и Рустамом Фаткуллиным Заслуженным деятелем искусств РТ, заслуженным работником культуры РФ, режиссером-постановщиком и художественным руководителем выпускного курса Казанского театрального училища, ставшего основной актерской базой театра в 2010 году. И встретиться еще с одним масштабным спектаклем, взявшим за основу это же полюбившееся произведение. На сей раз вниманию публики мы представляем актеров – учеников Рустама Фаткуллина, главного режиссера “Театра на Булаке”. Важнейшей особенностью классики как раз таки является то, что она дает возможность каждому поколению по-своему воспринимать и интерпретировать её. Посмотрев эту “Хануму”, убеждаешься в том, что эта мысль верна.

События, лежащие в основе сюжета спектакля, охватывают картины жизни одного из старинных кварталов города Тифлиса (Тбилиси) Авлабара, вобравшие в себя разнообразные житейские ситуации: нескончаемое противостояние и соперничество двух знаменитых свих Ханумы и Кабата, взаимоотношения двух семей – князя Ваню Пантешвили и богатого купца по имени Микич Котрянец, а также их близких, приказчиков и слуг. Р.Фаткуллин представил этот спектакль в жанре водевиля. Поэтому в нем много песен и музыки, массовых сцен, что безусловно не только оживляет происходящие события, но существенно обогащает содержание, служит важной деталью-компонентом в раскрытии характера

отдельных героев. Чутко следуя за мыслью самого А.Цагарели, режиссер разворачивает широкую панораму старинного Тифлиса, показывая образ жизни и национальные особенности грузинского народа, своеобразие тогдашней среды. Благодаря талантливым постановочным идеям Рустама Фаткуллина и исполнительским творческим усилиям художника Зульфийи Мардановой, художника по костюмам Татьяны Садиковой, балетмейстера Раушана Шаихова, выстроившего неповторимый танцевальный рисунок на музыку Гия Канчели, мы окунаемся в бурную жизнь Тифлиса конца XIX столетия. Благодаря директору Виктору Алексеевичу Степанцову в музыкальном оформлении спектакля принял непосредственное участие симфонический оркестр Казанского Молодежного “Театра на Булаке” под руководством Дмитрия Чиркова. В песне об Авлабаре, исполняемой как соло, так и хором, словно отразились все оттенки жизни этого живописного городского квартала, раскинувшегося на берегу Куры, чьи воды потоком струятся с крутых вершин кавказских гор. Здесь не смолкая шумит базар, везде бурлит жизнь, каждый показывает во что он горазд: одни демонстрируют свое мастерство и товар; кто-то наживает богатство, а кто-то разоряется; здесь выбирают невест, подыскивают женихов... Эта песня, прозвучавшая несколько раз на протяжении спектакля, стала как бы его лейтмотивом, служа фоном происходящих событий, помогая воссоздать целостный образ этого знаменитого квартала древнего города (“Что Тифлис без Авлабара?”) и его обитателей. Спектакль силен своим карнавальным духом. Эта особенность проявляется не только в музыкальных сценах, посвященных Авлабару, на живописных картинах базарной площади, но и в обсуждении семейных вопросов на широкой публике, в находчивой и ироничной речи героев, в их способности

мгновенно вспыхнуть и горячо поспорить, затем столь же быстро остыть и прекратить его – словом, отражается как в содержании, так и форме воплощения. Заразительно переданные в спектакле жизнелюбие грузинского народа, умение избавляться от собственных недостатков, высмеивая их, неиссякаемый оптимизм, без сомнения, находят отклик в душе зрителя.

Режиссер добился создания целостного и слаженного ансамбля артистов, понимающих друг друга с одного взгляда. В центре внимания, естественно, находится Ханума. Этот образ словно специально написан для Наили Фаткуллиной. С первого же появления на сцене артистка завладевает вниманием зрителя. Знаменитая сваха Авлабара словно бы наделена особой силой и энергетикой. В каждом её жесте, каждом движении сквозит уверенность в себе, для неё не существует непреодолимых преград. Н.Фаткуллина мастерски воплощает образ своей героини, тонко чувствуя её природу, понимая, что за безудержной энергией и динамичностью скрывается добрая, отзывчивая душа. Вместе с тем, как характер она ни на кого не похожа. В ходе действия раскрывается и её жизненная позиция: решение проблем зависит только от самого человека, в достижении целей необходимо двигаться только вперед. Актриса тонко чувствует, что от воплощения ею образа Ханумы во многом зависит и успех спектакля: сумеют ли они удержать внимание зрителя в течение трех часов, сохранить остроту интриги и новизну ситуаций. Еще до появления на сцене героини Н.Фаткуллиной ей дается довольно полная характеристика: “Она – шайтан в юбке, пьет – не закусывает, табак нюхает”. Поэтому зритель с особым интересом ждет появления этой героини, снисходительно воспринимая даже её похвалу в собственный адрес. В ходе игры Н.Фаткуллина раскрывает все новые грани

своей героини. Свою задиристость, дерзость и умение напористо достигать своей цели любыми путями она ни от кого не скрывает. Бойкая и острая на язык, она не боится подойти к князю и прямо в лицо бросить ему обидные слова – “лысый”, “старый осел”. А в эпизоде, когда она, переодевшись Соной, приходит к князю как его невеста, Н.Фаткуллина как хамелеон преобразается по-настоящему. Хореографическое мастерство артистки вызвало бурю положительных эмоций: танцы в исполнении вместе с Акопом – уже само по себе незаурядное и яркое зрелище. Узнав о взаимных чувствах между Коте и Соной, Ханума проникается сочувствием к их судьбе, начинает заботиться об их будущем. Теперь она борец за счастье молодых, за новую прекрасную семью. И как у свахи у нее теперь на первом плане не приданое невесты, а теплые, нежные чувства молодых и их взаимопонимание. “Не мужчина ты! Разве настоящий мужчина, когда женится, о деньгах думает?” – хотя эти слова героиня Н.Фаткуллиной бросает в лицо князю, однако всем сидящим в зале ясно, что эта мысль адресована каждому из них.

Непрерывное соперничество Ханумы с другой свахой Кабато, не менее известной в Авлабаре, придает динамику спектаклю, позволяя более полно и всесторонне раскрывать роли других участников. В исполнении Надежды Гуськовой-Герасимовой её героиня Кабато предстает как высокомерная, очень опытная и хитрая сваха, которая не прочь и себя похвалить. Она хороший психолог, прекрасно знает, как и с кем вести дела. Однако, по выражению Ханумы, ей свойственно действовать решительно и грубо, “ни чутя, ни такта – все напролом”. Н.Герасимова добилась создания яркого образа со своим лицом и своим характером. Уже в самом противостоянии с Ханумой, в том, что она осмеливается соперничать с ней, угадываются черты сильного характера. Артистка

показывает, что её героиня более озабочена собственными интересами, чем судьбой других. В то же время у неё вполне реалистичное восприятие действительности и она умеет признавать свое поражение.

Комедийный и ироничный дух, пронизывающий весь спектакль, связан с образами князя Вано Пантиашвили и богатого купца Микича Котрянца. Согласно режиссерской концепции, действия и поступки этих персонажей связаны с прошлым и во многом нацелены на сохранение отживших обычаев и традиций, что и приводит к многочисленным комедийным ситуациям в ходе спектакля. Князь Пантиашвили в первом же действии показан как разорившийся богач, спустивший свое состояние на развлечения, а ныне живущий на кредиты и погрязший в долгах, вконец опустившийся человек, валяющийся на улице пьяным в грязи... Хотя иногда он пытается изобразить из себя “благородного” (“избранника судьбы”), у него ничего не получается: он вынужден жениться на 55-летней Гулико Махнадзе, вернее, на её приданом. У подобных героев нет будущего, им на смену приходит молодое поколение князей, как Коте. Образ старого князя Эрик Галямов (другой состав – Дмитрий Сенатов) создает исходя именно из этой идеи. Все потуги его героя выглядеть богатым и благородным, подчеркивать свою “молодцеватость” смешны и жалки. Даже его демонстративный жест, давая клятву вырывать волосок из усов, свидетельствует о том, что данный субъект готов клясться столько раз, сколько волос у него в усах, поэтому его словам нет доверия. Э.Галямов создает образ князя, живущего за счет былого блеска своего титула, доставшегося ему в наследство от деда, но ныне уже утратившего благородство. Хотя он и пыжится изобразить заботу о своем высоком происхождении, ему никто, даже его родная сестра

Текле (Кристина Тронева; другой состав Резеда Хадиуллина) не верит. В то же время, когда кругом все “подыгрывают”, показывая, что верят ему, с одной стороны, это служит развитию интриги, а с другой, показывает бесплодность желаний и тщетность стараний князя – он бессилен остановить ход колеса истории. Поэтому его отчаянный выкрик: “Чтобы я, князь Ваня Пантиашвили, свою честь и совесть за четыре тыщи продавал? Только за пять!” – свидетельствует о его приверженности только к деньгам, и никакие другие ценности для него не имеют значения. Таким образом, Э.Галямов создал весьма интересный и поучительный образ.

А вот Микич Котрянец – богатый купец, у которого дед был сапожником, отец портным, а сам он является владельцем магазинов и лавок в разных городах. Однако и он отстал от своего времени: ни читать, ни писать не умеет, книги считает ненужными, пригодными разве что для заворачивания товара. Герой Ильи Ислаева чрезвычайно активен, быстро схватывает ситуацию и вникает в положение дел. Артист убедительно показывает, что он готов на любой шаг ради титулов и званий. Купец, повторяющий: “Мне титул его нужен. Герб!” – желает выдать свою 16-летнюю дочь за 60-летнего старика. Зрители с явным одобрением следили за раскованной игрой И.Ислаева, убедительно лепившего своего героя, виртуозно меняющего свой образ в разных обстоятельствах, за его отточенными движениями и жестами. Хотя он с уважением относится к титулу князя, но его самого не жалует почтением. Узнав об отказе князя от собственных слов и обещаний, он дает ему самую точную оценку: “обезьяна ты старая, мешок с трухлой, чучело ты усатое!” Но и этот герой далек от эстетического идеала как самого автора, так и режиссера. Заявляя “Мне не внуки, мне

герб нужен”, тем самым он еще раз подтверждает, что безнадежно отстал от хода времени и прогресса жизни.

В спектакле важную роль в происходящих событиях играют слуга князя – Тимоте и приказчик купца Микича – Акоп. Фархату Рахимуллину (другой состав – Леонид Волошин) и Азизу Ахмедову (другой состав – Александр Озеров) удалось создать весьма удачные оригинальные характеры своих героев. Если Тимоте выполняет функцию стороннего наблюдателя, оценивающего происходящие действия и вносящего определенную ясность в их понимание, то Акоп А.Ахмедова пополнил собой галерею образов смысленных, находчивых и расторопных приказчиков. Особого одобрения заслуживает мастерство артиста быть органичным, сочетая актерскую игру с танцами и пением. Он не только оказывает помощь Хануме в затеянной ею “шахматной игре”, но становится завидной партией жениха для самой знаменитой свахи. Когда А.Ахмедов твердо и проникновенно произносит: “Когда в клетке двое, это уже не клетка, а это уже гнездо”, весь зал в едином эмоциональном порыве взрывается аплодисментами.

Спектакль повествует нам о свободе личности, о любви, об умении быть счастливым, о житейской мудрости простого народа. Одна из идей, провозглашаемых режиссером, исходя из текста самого произведения – это гимн чистой любви. Поэтому образы любящих друг друга Коте и Соны ни в коей мере не оказываются на втором плане. В исполнении Айнура Низамутдинова (другой состав – Азиз Ахмедов) и Динары Сайфутдиновой (Кристина Ишбулатова) эти роли запомнились как органичные и удачные. Если в первых эпизодах героиня Д.Сайфутдиновой пребывала в состоянии смятения и неуверенности, то в ходе событий она доросла до зрелой девушки, готовой бороться за свое счастье. На

наш взгляд, Коте в исполнении А. Низамутдинова является наилучшим воплощением замысла автора А. Цагарели. Для Коте, двоюродного брата князя Вано Пантиашвили, превыше всех званий и титулов и важнее быть настоящим Человеком. Артист убеждает зрителя в том, что его герой обязательно найдет свое счастье. Его реплика: «Я всего добьюсь сам. Сам сделаю Соню счастливой!» – выражает его стремление отречься от образа жизни брата и активно созидать свою жизнь. Будущее Авлабара, снискавшего себе славу жизнелюбивыми традициями, связано именно с молодёжью, вольнолюбивой и независимой, отстаивающей свободу личности, человеческое достоинство и ценящей искренние чувства любви – вот основная мысль, нашедшая отражение в этой комедии-водевиле. Как бы ни кичились своими титулами и богатством князь Вано Пантиашвили и купец Микич Котрянц, эти свахи, слуги и приказчики, которые выражают истинно народную мудрость, своей находчивостью и мастерством на голову выше этих господ.

Среди героев второго плана отдельного внимания заслуживает мать князя Микеча Ануш (Лилия Масгутова, другой состав – Снежана Яковлева). Героиня первоначально производит впечатление повидавшей многое на своем веку, не обращающей внимания на суматошность жизни спокойной старухи, но на самом деле в персонаже воплощается образ хваткой женщины, не упускающей ничего из виду, и в то же время сумевшей сохранить молодость души. Актриса Лилия Масгутовна в роли Ануш практически без слов смогла собрать внимание зрителя вокруг своего персонажа и передать всю глубину образа в юмористическом ключе.

Таким образом, развивая гуманистические идеи А. Цагарели, режиссер подводит нас к мысли о сохранении народной мудрости,

прекрасных традиций, об отстаивании идей справедливости, человечности и любви к жизни в разных её проявлениях.

Этому яркому и богатому на удачные мизансцены спектаклю “Ханума”, появившему на свет благодаря актерскому ансамблю под творческим руководством режиссера-постановщика Р.Фаткуллина и бесменного директора театра В.А. Степанцова, нам остается пожелать только долгой репертуарной жизни.

Zakirzyanov Alfat (Kazan, Russia)

**“Khanuma`s” Carnival Spirit on the Stage of the Kazan Theatre
(Play of the Same Name by A. Tsagareli)**

Summary

In the article there is an analyses of “Khanuma” play, set by Kazan “Theatre on The Bulak”, based on a recognized classic Avksenti Tsagareli`s work. Artistic peculiarities of the author`s thinking, together with means and methods of images structures, reason and consequences of heroes deeds, characters emotional conditions are revealed in the article. The multipurpose approach lets to open the arsenal of the director`s tricks and means of reflecting life realities, social environment, characters` psychological state explication.

სერაპისის კულტი და მისი გავრცელების საკითხი
რომის იმპერიაში

აბსტრაქტი: ნაშრომში წარმოდგენილი და განხილულია რომაულ პერიოდში იმპერიის აღმოსავლეთ პროვინციებში, მათ შორის მცირე აზიასა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავი ზღვისპირეთში გავრცელებული წარმართული კულტები, რომელთაგან ყველაზე დიდი პოპულარობით სერაპისის კულტი სარგებლობდა. ახ.წ. I საუკუნიდან სერაპისის კულტი აქტიურად ვრცელდება იმპერიის დასავლეთ რეგიონებში და, ჩანს რომ, თვით იმპერიის ცენტრშიც იკიდებს ფეხს. გარდა ამისა, მეტად საინტერესოა სხვადასხვა მკვლევართა დაკვირვებაც, იმის შესახებ, რომ სერაპისის კულტს არაერთი პარალელი ეძებნება ძველქართულ წარმართულ პანთეონთან. თავის მხრივ, საინტერესოა გონიო-აფსაროსის ციხე-სიმაგრის ტერიტორიაზე აღმოჩენილი მონუმენტური ნაგებობის ნაშთები, რომელიც შესაძლებელია სერაპისის საკურთხეველს წარმოადგენდეს, და ასევე სერაპისის მინიატურული ქანდაკება, რომლის საკმაოდ ბევრი ანალოგია აღმოჩენილი რომაული ეპოქის სამხრეთ შავი ზღვისპირა ცენტრებში (სინოპე, ამისო, ჰერაკლეა, და ა.შ).

საკვანძო სიტყვები: რომაული ეპოქა, რომაული კულტები, სერაპისის კულტი, გონიო-აფსაროსი,

Key words: Roman time, Roman cults, Serapes cult, Gonio-Apsarus,

სერაპისის კულტის წარმოშობის შესახებ უამრავი მოსაზრება არსებობს. ყველაზე გავრცელებული ვერსიის მიხედვით პტოლემეაოს I სოტერმა სცადა შეექმნა სინკრეტული ღვთაების – სერაპისის სახე. ბევრი მეცნიერი თვლის, რომ ამას ერთგვარი იდეური სარჩული ჰქონდა, რომლის მიზანიც ეგვიპტური და ბერძნული რელიგიური ტრადიციების გაერთიანება გახლდათ *[Gunther, 2001: 99]*. შედეგად მოხდა ორი ცივილიზაციის – აღმოსავლურისა და დასავლურის შერწყმა და ერთიანი კულტის შექმნა.

სხვა ვერსიის თანახმად, ამ ღვთაების კულტი შემოტანილი იქნა ბაბილონიდან ალექსანდრე მაკედონელის მიერ. არიანესა და პლუტარქეს მიხედვით სერაპისს ბაბილონში ჰქონდა არა მარტო ტაძარი, არამედ იგი ერთადერთი ღვთაებაა, რომელიც ძვ.წ. 323 წელს ალექსანდრე მაკედონელის სიკვდილთან დაკავშირებით მოიხსენიება. თუმცა, ამ მოსაზრების ავტორები არ უარყოფენ მის ეგვიპტურ წარმომავლობას *[Wallis, 1962: 290-293]*, უფრო მეტიც, ისინი ამტკიცებენ, რომ სერაპისის კულტი სათავეს სწორედ ეგვიპტიდან იღებს.

არსებობს კიდევ ერთი ვერსია, რომლის თანახმადაც სერაპისი არის მითრას ერთ–ერთი პროტოტიპი და მის სახელს მინიჭებული ჰქონდა ხმატრაპატის ირანული ეპითეტი „სამეფო ბატონი“ *[Бивар, 1991]*.

სერაპისის სახელის შესახებაც სხვადასხვა ინტერპრეტაცია არსებობს. ერთ–ერთი ვერსიის მიხედვით იგი წარმოდგებოდა ბაბილონური შპარ–აჰსი (სარაჰსი) – ოკეანის ბატონისაგან, ვინაიდან რომაელები მას ნეპტუნთან აიგივებდნენ *[შვილდაძე, 2002: 58]*. სერაპისის სახელის ეგვიპტური განსაზღვრა, რომელიც გაზიარებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, უფრო რეალურია. ამ

მოსაზრების მიხედვით, ღვთაების სახელი მიღებულია ოსარაპისისაგან – ხარი აპისისა და მიცვალებულთა ღმერთის ოსირისისაგან [*Charon, 1984; Stambaugh, 1972*].

სერაპისი, როგორც კულტი განასახიერებდა მიცვალებულთა ღვთაებას, რასაც კარგად მოწმობს მისი სინოპური ქანდაკება, რომელიც გამოსახულია პლუტონის სახით. სერაპისი ხშირად წარმოდგენილია ქვესკნელის ძაღლ ცერბერთან ერთად. იგი როგორც ოსირისი, განასახიერებდა, ასევე, ნაყოფიერების ღვთაებას, რომელსაც ზოგჯერ ამის გამოსახატად „ატეფის“ გვირგვინი ედგა. ზოგიერთ ქანდაკებას კი ხელში ეჭირა ნაყოფიერების სიმბოლო – სიუხვის რქა. სერაპისის ცნობილი იყო, ასევე, როგორც მკურნალი ღვთაება. სტრაბონი აღნიშნავს, რომ კანოპეში არსებულ სერაპისის დიდებულ ტაძარში სნეულები იკურნებოდნენ. ერთგულების ნიშნად ისინი ხშირად ტაძარშიც კი იძინებდნენ [*Strabon, VII, 17*].

ხშირად სერაპისი გაიგივებულია ზევსთან, ჰადესთან და ჰელიოსთან. თუმცა, ყველაზე მეტად კი მაინც დიონისესთან [*Charron, 1984: 24-25*]. იგი ზოგჯერ „ზევს–სერაპისად“, ან კიდევ „დიდ სერაპისად“ იწოდება [*Macmullen, 1987: 137*]. ამდენად, სავსებით შესაძლებელია იმის თქმა, რომ სერაპისი იყო ერთგვარი ოიკუმენური ღმერთი და რელიგიური თვალსაზრისით მას განიხილავდნენ როგორც ელინისტურ ღვთაებას. სერაპისი კონკრეტული რელიგიურ–ისტორიული კონსტალაციების ერთგვარი პროდუქტია, იმდენად, რამდენადაც მასში ასახული იყო მთელი ეპოქის მდგომარეობა [*Hornbostel, 1973: 21*].

რაც შეეხება რომაულ სამყაროს, იმპერიის გაძლიერების კვალდაკვალ, ხდებოდა მთელი რიგი ცვლილებები პოლიტიკურ, ეკონომიკურ თუ სოციალურ სფეროებში. ბუნებრივია, მასთან სდევდა ცვლილებები რელიგიურ სფეროში. ძველი რომაუ-

ლი რელიგია თანდათანობით პოზიციებს თმობდა. იგი ნაკლებად ზემოქმედებდა ხალხის ცნობიერებაზე, რომლებიც ღმერთთან ურთიერთობის ახალი ფორმის – სულის უკვდავების მიებაში ბრუნდებოდნენ ასტროლოგიის, მაგიისა თუ ფილოსოფიისკენ, რითიც გარკვეულ სიახლოვეს ამჟღავნებდნენ რელიგიურ რწმენა–წარმოდგენებთან. რომი არ იცნობდა ეგვიპტურ ან სხვა აღმოსავლურ ღვთაებებს იმ სახით, როგორებიც იყვნენ ისინი თავიანთ სამშობლოში. მათ უკვე მკვეთრად ეტყობოდათ ბერძნული სამყაროს კვალი. ისინი რომის იმპერიაშიც იძულებულნი იყვნენ დაეკარგათ საკუთარი სახე და შეეთვისებინათ რომაული ღმერთებისათვის დამახასიათებელი ატრიბუტები *[Hornbostel, 1973: 258]*.

ახ.წ. I საუკუნიდან მოკიდებული ეგვიპტური კულტებისადმი დამოკიდებულება იცვლება იმპერატორებშიც. ერთ–ერთი პირველი ვინც მათდამი კეთილი დამოკიდებულებით გამოირჩეოდა იყო იმპერატორი კალიგულა. არც ნერონი ყოფილა მათდამი ნაკლები სიმპათიით განწყობილი, ხოლო ვესპასიანე კი განსაკუთრებული პატივისცემით ეპყრობოდა მათ.

წერილობითი წყაროების, არქეოლოგიური მასალებისა და ეპიგრაფიკული წარწერების მიხედვით ჩანს, რომ სერაპისის კულტი გავრცელებულია რომის იმპერიის მთელ ტერიტორიაზე. რომის იმპერიის დასავლეთი პროვინციებიდან სერაპისის ყველაზე მეტად თაყვანს სცემდნენ გალიაში. ასევე, რომის უკიდურეს დასავლეთ პროვინციაში – ესპანეთშიც. ალექსანდრიული კულტები გავრცელებული ჩანს კართაგენში, ასევე რომის იმპერიის ჩრდილო–აღმოსავლეთ პროვინციებში *[Brandl, 2007]*, მათ შორის დაკიაშიც. საინტერესოა ისიც, რომ სერაპირისის კულტი გავრცელდა ჩრდილო შავიზღვისპირეთშიც ახ.წ. I–II საუკუნეებში.

თუ დავაკვირდებით ამ ეპოქის სერაპისის ქანდაკების ნიმუშების იკონოგრაფიულ მხარეს, დავინახავთ, რომ მხატვრული კატეგორიები აქ უკვე დიდ როლს აღარ თამაშობენ. ზედაპირის გამომსახველობა შეესაბამება ადრესევერიანული ხანის სტილის ნიშნებს. ამ ეპოქის ქანდაკებების რომაულ წარმოშობაზე მიუთითებს საკმაოდ მძიმედ დაცემული ნაოჭებიანი ქიტონიც. მოსახამის ასეთი გადმოცემა არ შეესატყვისება სერაპისის უძველეს გამოსახულებებს, პირიქით, გვამცნობს რომაელების მიდრეკილებას შეარბილონ ტანსაცმლის დეკორატიული გადმოცემა [*Hornbostel, 1973: 257-260*].

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა რომაული ეპოქის სერაპისის ის ქანდაკებები, რომლებიც გონიო-აფსაროსის მინიატურული ქანდაკების ნიმუშის მსგავსად გლობუსზეა დასმული. ამ ტიპის ქანდაკებებისათვის ძირითადად დამახასიათებელია ის გარემოება, რომ სწორ, წრიულად მრგვალ ბაზისზე აღმართულია სერაპისის ბიუსტი. იგი ბაზისთან დაკავშირებულია ბურთულის მსგავსი საგნით. ბაზისის პროფილი გვიჩვენებს ასეთ თანმიმდევრობას: გამობერილი-ღრმული-გამობერილი, თანაც თითოეულის დიამეტრიც იდენტურია და ვიწრო ვიწრო ღარით არის გამოყოფილი. სხვადასხვა მასალის (მონეტებზე დაცული სერაპისის გამოსახულებების, მარმარილოს თუ ბრინჯაოს ნიმუშების) შესწავლის საფუძველზე მკვლევარები მიდიან იმ დასკვნამდე, რომ ბაზისსა და ბიუსტს შორის შემაკავშირებელი მზის დისკო კი არ იყო, არამედ საქმე გვაქვს გლობუსთან [*Brandl, 2007; Hornbostel, 1973*], რაშიც ცხადია დედამიწა მოიაზრება.

იმპერატორთა სიმბოლიკაში გლობუსი ნიშნავდა უძლეველობას და სამყაროს მზრძანებლობას. იმპერატორის ბიუსტი გლობუსზე ან კიდევ იმპერატორი გლობუსით ხელში, შეესატყვისებოდა მთლიანად გლობუსზე მჯდარი იმპერატორის მოტივს

[*Hornbostel, 1973: 270*]. გლობუსზე დამაგრებული სერაპისის ბიუსტები ძალაუფლების ატრიბუტია, რაც გულისხმობს იმასა, რომ სერაპისი სამყაროს ბატონი და უდიდესი გამგებელია ყოველთა.

თავის მხრივ, საინტერესოა ისიც, რომ სევერიუსის მმართველობის შემდგომდროინდელი ნიმუშები იკონოგრაფიულად და ტიპოლოგიურად მცირე ხელოვნების ნიმუშებს განეკუთვნება და ხშირ შემთხვევაში არაფრის მომცემია. მათი დამზადების და აღმოჩენის ადგილის მიხედვით შეიძლება მხოლოდ დადგინდეს სერაპისის კულტის გავრცელების რადიუსი იმპერიის მასშტაბით და, ასევე, მათი მფლობელობის სოციალური მდგომარეობა. ამ პერიოდში დიდი პლასტიკის მარმარილოს ქანდაკებების გვერდით ხშირია პირადი და ოფიციალური სატაძრო-საკულტო ნიმუშებიც. შედარებით საშუალო და ცუდი ხარისხის სერაპიდები აღმოჩენილია კერძო სახლებში, სამხედრო ბანაკებში, პროვინციების სამლოცველოებში და ა.შ. სერაპისის მინიატურული გამოსახულებები გვხვდება ბეჭდებზე [*Hornbostel, 1973: 257-260*], სამაჯურებზე, მძივებზე. ასევე, როგორც სკამების აპლიკატორები, იარაღის შემკულობა და ა.შ. აშკარაა, რომ საშუალო და დაბალი ფენისათვის ცნობილი არც იყო ალექსანდრიული და რომაული ნიმუშები. ხელოსნებს არც კი ჰქონდათ ნანახი სერაპისის ქანდაკება ალექსანდრიაში, ამიტომ ისინი ხშირად ირჩევდნენ ხელოვნური თვალსაზრისით უბრალო, მარტივი გამოსახულების ფორმებს.

რაც შეეხება რომაულ მონეტებს, ჩანს რომ მათზე ფეხზე მდგომი სერაპისების გამოსახულებები პირველად ჩნდება ახ.წ. 191 წელს კარაკალას დროს [*Hornbostel, 1973: 283*]. მონეტები, რომელთა რევერსზე ფეხზე მდგომი სერაპისია გამოსახული, ცნობილია შავი ზღვის რეგიონში აღმოჩენილი ნიმუშებიდანაც

[*Stancob, 2000*]. ცოტა მოგვიანებით გვხვდება სერაპისის მჯდომარე გამოსახულებებიც. რაც შეეხება სევერუსის ეპოქას, იგი თავისი მონეტების მოჭრისას არ იყენებს სერაპისის გამოსახულებებს.

მეტად საინტერესოა აფსაროსში აღმოჩენილი სერაპისი, როგორც გლობუსზე მჯდომი ღვთაება, სწორედ ამ ეპოქაში განასახიერებდა სამყაროს, კოსმოსს და ზოგადად ძალაუფლებისა და ბატონობის სიმბოლოს წარმოადგენდა. მორწმუნეთათვის ყველაფრის მბრძანებელი, ყოვლისშემძლე, გლობუსზე მჯდომი და თავზე კალათოსით წარმოდგენილი სერაპისი სიუხვის, ნაყოფიერებისა და ყოველგვარი წარმატებების ღვთაებასაც განასახიერებდა.

როგორც ცნობილია, ამავე ეპოქაში სერაპისი იქცა რომაული არმიის მფარველ ღმერთადაც. იგი, როგორც მათი მფარველი ღვთაება, სწორედ აფსაროსში მდგომი ლეგიონერების მიერ უნდა იყოს შემოტანილი. გონიო-აფსაროსში რომაელთა ყოფნის პერიოდი სწორედ სერაპისის აღზევების პერიოს ემთხვევა, და, შესაძლოა, იგი აქ მდგომი რომაული გარნოზონების ერთ-ერთ მთავარ ღვთაებას წარმოადგენდა. ვფიქრობთ, რომ ციხის ცენტრალურ უბანზე აღმოჩენილი მონუმენტური ნაგებობის ნაშთებიც სერაპისის საკურთხეველს უნდა წარმოადგენდეს, თუმცა ამ მხრივ უფრო დასაბუთებული დასკვნების გაკეთება მომავალში დაგეგმილი კომპლექსური არქეოლოგიური კვლევების შედეგად გახდება შესაძლებელი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

მშვილდაძე, 2002: - ზოგიერთი საკითხი სერაპისის კულტის გავრცელების შესახებ რომის იმპერიაში, კავკასიის მაცნე, №5, თბილისი.

Drioton, 1998: - Drioton E., Explanation of the enigmatical inscriptions on the Serapeum plaques of Ptolemy IV.

Gunther, 2001: - Gunther, H., A History of the Ptolemaic Empire.

Mamuladze, 2009: - Mamuladze S. The main results of the Archaeological excavations conducted to Gonio-Apsarus in 2000, Batumi;

Pfeiffer, 2008: - Pfeiffer, S. "The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt". In McKechnie, Paul; Guillaume, Philippe (Eds.). Ptolemy II Philadelphus and his World. Brill. ISBN 978-90-04-17089-6.

Renberg, 2017: - Renberg, G. H., Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World. Brill. ISBN 978-90-04-29976-4.

Rowe, 1945: - Rowe A., Discovery of the famous and englosure of Serapis at Alexandria, Le caire imprimerie de l institute francais d arceologie orientale, MCM XLVI.

Smith, 2017: - Smith, M., Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia. Oxford University Press. ISBN 978-0-19-958222-8.

Stambaugh, 1972: - Stambaugh G.E. Serapis under the early Ptolemies, Leiden.

Takac, 1995: - Takács, S. A., Isis and Sarapis in the Roman World. E. J. Brill. ISBN 978-90-04-10121-0.

Thompson, 2012: - Thompson, D. J. Memphis under the Ptolemies, Second Edition. Princeton University Press. ISBN 978-0-691-15217-2.

Walles, 1962: - Walles C.B. The discovery of Serapis and the laundation of Alexandria / Histoia Vol. II.

The Serapis Cult and the Issue of its Spread in Roman Empire

Summary

According to the mostly spread version Ptolemy I Soter tried to create an image of a syncretic deity Serapis. Many scholars think that it was aimed to combine and unite Egyptian and Greek religious traditions when the two civilizations – Eastern and Western – were merged and the Hellenistic culture was created. According to the second version, the Greeks and the Macedonians appeared in Egypt at the end of the 4th BC. The Greeks were coming from all parts. It was the introduction of the Serapis cult that might become their unifying force. Therefore, this deity by its “origin” might have been connected with the deities from the Egyptian religious pantheon. The roots of the Serapis cult go to the Memphis cult Osiris-Apis.

There are many Serapis statues of the Roman period, which are placed on globes like the ones found in Gonio-Apsarus. These types of statues are mainly characterized by the fact that the bust of Serapis is erected on the round circular basis.

მერაბ მეგრელიშვილი, ნიკოლოზ მეგრელიშვილი
(ბათუმი, საქართველო)

რელიგიური დანახაზებები აჭარაში
XX საუკუნის 50-იან წლებში
(აჭარის სახელმწიფო არქივში დაცული დოკუმენტების
მიხედვით)

აბსტრაქტი: XX საუკუნის 50-იან წლებში სსრკ მინისტრთა საბჭოსთან არსებული რელიგიური კულტების საქმეთა საბჭომ და მისმა რწმუნებულმა აჭარაში იდეოლოგიური შეუთავსებლობის გამო უარყოფითი როლი შეასრულა სხვადასხვა რელიგიური საზოგადოების ცხოვრებაში. მათ მიერ რელიგიურ დაწესებულებებზე განხორციელებულმა ზემოქმედებამ გამოიწვია მატერიალური და სულიერი ფასეულობების დაცემა, რასაც შედეგად მოჰყვა ქართული კულტურის განვითარების შეფერხება. XX საუკუნის 50-იან წლებში სსრკ მინისტრთა საბჭოსთან არსებული რელიგიური კულტების საქმეთა საბჭო და მისი რწმუნებული აჭარაში კონტროლს აწესებდა საკულტო ნაგებობებსა და მათ საკუთრებაში არსებულ ქონებაზე. რელიგიური კულტის მსახურთა 20 კაციან შემადგენლობის (ე.წ. „დვადცატკა“) კომპეტენციაში შედიოდა აღმასრულებელი ორგანოს და მასთან არსებული სარევიზიო კომისიის არჩევნები, სამეურნეო საქმიანობის შესახებ ანგარიშების მოსმენა და ა.შ. მათ უფლებამოსილებაში არ შედიოდა კულტის მსახურთა არჩევა, სამლოცველო სახლის დახურვა. 1990 წლიდან სსრკ დაშლას შედეგად მოჰყვა აჭარაში არსებული რელიგიური დაწესებულებების საქმიანობის გააქტიურება.

საკვანძო სიტყვები: მართლმადიდებლები, მეჩეთი, ბაბტისტები, სომეხი გრიგორიანელები, სინაგოგა.

Key words: *Orthodox faith, Mosques, Baptists, Armenian gregorians, Synagogue.*

XX საუკუნის 50-იან წლებში აჭარაში არსებულ რელიგიურ დაწესებულებებს კონტროლს უწევდა სსრკ მინისტრთა საბჭოსთან არსებული რელიგიური კულტების საქმეთა საბჭო, რომელსაც თავისი რწმუნებული ჰყავდა. აჭარაში საკულტო ნაგებობებსა და მათ საკუთრებაში არსებულ ქონებაზე პასუხისგებლობა ეკისრებოდა რელიგიური კულტის მსახურთა 20 კაციან შემადგენლობას (ე.წ. „დვადცატკა“), რომლის კომპეტენციაში შედიოდა აღმასრულებელი ორგანოს და მასთან არსებული სარევიზიო კომისიის არჩენები, სამეურნეო საქმიანობის შესახებ ანგარიშების მოსმენა და ა.შ. მათ უფლებამოსილებაში არ შედიოდა კულტის მსახურთა არჩევა, სამლოცველო სახლის დახურვა. 1956 წლის 29 ივნისს აღნიშნულმა კომისიამ ბათუმის მეჩეთის მრევლს უარი განუცხადა მიმდებარე ტერიტორიაზე მინარეთის მშენებლობასთან დაკავშირებით *[ასს, ფ. ი-977 ან. 1, ს. 30, ფურც. 7]*

1947 წელს აჭარაში არსებულმა რელიგიური კულტების საქმეთა საბჭომ არ დააკმაყოფილა ბათუმში მცხოვრები სომხების მოთხოვნა ეკლესიის გახსნასთან დაკავშირებით. 1956 წელს სომეხი მრევლისგან ანალოგიური მოთხოვნა განმეორდა, მაგრამ უშედეგოდ, რადგან აქ გახსნეს აჭარის „კინოპრაკატის“ განყოფილება. 1917 წლამდე სომეხ გრიგორიანელებს და კათოლიკეებს ბათუმში ჰქონდათ საკუთარი ეკლესიები. 1932 წლიდან კათოლიკი სომხების ეკლესიის შიდა ნაწილი დაიკავა ბავშვთა სპორ-

ტულმა სკოლამ (დღევანდელი კონსტანტინე გამსახურდიას და ვახტანგ გორგასლის ქუჩების კვეთა) სამწუხაროდ დღეს ეს შენობა უპატრონოდ არის მიტოვებული, ბათუმში მცხოვრები სომეხი გრიგორიანელების ეკლესიის შენობა (დღევანდელი კონსტანტინე გამსახურდიასა და ნოე ჟორდანიას ქუჩების კვეთა) 25 წლის განმავლობაში საწყობად იყო გამოყენებული. სომეხი გრიგორიანელების ეკლესია ორ-გუმბათიანია, ეზოს ფართობი შეადგენდა 1165,2 კვ.მ.-ს, ეკლესიის ნაგებობის ფართი – 322,8 კვ.მ.-ს [ასს, გ. ი-977 ან. 1, ს. 30, ფურც. 1]

1955 წლის მონაცემით ქალაქ ბათუმში 12900 სომეხი ცხოვრობდა, ქობულეთის რაიონში 200, ბათუმის შემოგარენში 1700, მთლიანად აჭარის ავტონომიურ რესპუბლიკაში 14800 სომეხი. ამ პერიოდში ბათუმში მცხოვრები სომეხები მოითხოვდნენ სომხური ეკლესიის აღდგენას და წირვა-ლოცვის სომხურ ენაზე შესრულებას. 1956 წელს ბათუმში მცხოვრებმა სომეხებმა დახმარებისთვის თხოვნით მიმართეს სომეხთა კათალიკოსს ვაზგენ I-ს, რომელმაც სომხური ეკლესიის გახსნის თაობაზე თხოვნით მიმართა სსრკ მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარეს ბულგანინს. სომეხთა კათალიკოსი ვაზგენ I მოითხოვდა საქართველოსა და აზერბაიჯანში სომეხებით კომპაქტურად დასახლებულ რეგიონებში ეკლესიების გახსნას. ვაზგენ I სომეხ მორწმუნეებს ავალებს იბრძოლონ ბათუმში სომხური ეკლესიის შენარჩუნებისთვის, შემოღობონ ეკლესიის წინ მდებარე ტერიტორია და მიღწეულ შედეგებზე მას მოახსენონ [ასს, გ. ი-977 ან. 1, ს. 27, ფურც. 15]

XX საუკუნის 50-იან წლებში ბათუმში მცხოვრები მუსლიმი თემი მოითხოვდა მეჩეთის შენობის გაფართოებას. 1957 წლის 30 აპრილს ბათუმის მეჩეთში ბაირამის დღესასწაულს ესწრებოდა 600 კაცი, წინა წლებთან შედარებით გაიზარდა საშუალო ასაკის 30-40 წლის მლოცველთა რიცხვი. ამ დროს იმამი იყო მემედ

აბულაძე, მუქეძინი ი. მიქელაძე, მეჩეთის გამგეობის წევრები: ვარშანიძე ხემზა, დოლიძე მემედ, ჯიჯავაძე იუსუფ.

1955 წელს მუსლიმანური რელიგიის მდგომარეობის შესწავლის მიზნით ბათუმში ჩამოვიდა ამერიკის უმაღლესი სასამართლოს წევრი. უ. დუგლასი და მასთან ერთად დელეგაცია ინდოეთიდან, ირანიდან და აზერბაიჯანიდან. ისინი დაინტერესებულნი იყვნენ მუსლიმთა რელიგიური ცხოვრების, მათი დასაქმების, გართობის, მეჩეთის გალამაზების და სხვა საკითხებით.

1946 წელს ბათუმში 9 მარტის ქუჩაზე განთავსებულ ებრაელთა სინაგოგას ეკავა 169,2 კვ.მ. ფართი, აქედან სალოცავ სახლს 112 კვ.მ. და სხვა დანარჩენს 57 კვ.მ. ებრაელთა თემის რაბინი იყო მიხეილ მოსეს ძე მოძღვრისშვილი. 1945 წლის 26 მაისს ებრაელთა სალოცავში შედგა მორწმუნე ებრაელთა საზოგადოების ღია კრება, რომელსაც დაესწრო 48 ადამიანი. (თავმჯდომარე მოსე ჯანაშვილი) კრებამ აირჩია ებრაელთა საზოგადოების კომიტეტი: მამისთვალოვი შაბათი, ფიჩხაძე ბენო, იაკუბოვლი ჰანუკ, ელაშვილი შელეში, ხუხაშვილი აბრამი. 1955 წელს ბათუმის ქართველ ებრაელთა საზოგადოების სალოცავი სახლის ხახამი იყო ესხაკ ელაგულაშვილი, სალოცავი სახლის მეპატრონე კი ხუხაშვილი. ბათუმში ტარდებოდა ებრაელთა რელიგიური დღესასწაულები „თეთრობა“ (მონანიების დღე) „სუქა“ (კარვობა) „რო ზგაშენო“.

ბაბტისტები ბათუმში დამკვიდრდნენ XIX საუკუნის დასასრულს. 1903 წლიდან არსებობს ბაბტისტთა საკრებულო ბათუმში *[კოპალეიშვილი, 2013:101]*.

ქალაქ ბათუმში მორწმუნე ევანგელისტ ბაბტისტთა სალოცავი სახლი განთავსებული იყო ზურაბ გორგილაძის ქუჩაზე №55. 1956 წელს ბაბტისტთა სალოცავი აერთიანებდა 139 წევრს, პრესვიტერი დ.კ. ბელეცკი. ბაბტისტების სრულიად საკავშირო

საბჭოდან (მოსკოვი) ბათუმში ლოცვებს ესწრებოდა ვ.ი. ანდრეიწკო, ასევე ესტონელი ბაბტისტები, დიბჰტიკი მეულლესთან ერთად.

საბჭოთა ხელისუფლებას განსაკუთრებული მეთვალყურეობა ჰქონდა დაწესებული საზღვარგარეთ არსებულ რელიგიურ ცენტრებთან დაკავშირებულ მორწმუნეებზე. 1947 წელს აჭარის ხელისუფლებამ კონტროლი დააწესა ბაპტისტთა სექტაზე და მის პრესვიტერ კოლოტიაზე. მათ საქმიანობას მეთვალყურეობას უწევდნენ როგორც თემში, ისე მის გარეთ და ეს მოხდა მას შემდეგ, რაც ამ პიროვნებამ თხოვნით მიმართა სსრკ რელიგიურ საქმეთა საბჭოს განყოფილების გამგეს სოკოლოვს, რომ მას გაეწია შუამდგომლობა და დახმარებოდა ჰოლანდიაში გასამგზავრებლად, სადაც იმართებოდა ბაბტისტების მსოფლიო კონგრესი *[ასს. გ. ი-977 ან. 1, ს. 15, ფურც. 1]*.

დღეს აჭარაში ძირითადად არიან მართლმადიდებლები – 240 552 ადამიანი, მუსლიმი – 115 161, სომეხი გრიგორიანელები – 3 162, კათოლიკეები – 683, იუდეველები – 161, სხვა კონფესიის მიმდევრები – 6 29 *[პავლიაშვილი, 2016:127]*.

ბათუმში დღეს მოქმედი ძირითადი რელიგიური თემებია: მართლმადიდებელ ქრისტიანთა საზოგადოება, მუსლიმთა საზოგადოება, ქართველ ებრაელთა რელიგიური საზოგადოება, ევანგელისტ-ქრისტიან ბაპტისტების სამლოცველო სახლი და ა.შ. *[დოკუმენტების კრებული, 2013: 5]*

ამრიგად ზემოთ მოტანილი საარქივო დოკუმენტური მასალა ნათლად წარმოაჩენს XX საუკუნის 50-იან წლებში საბჭოთა ხელისუფლების დამოკიდებულებას აჭარაში არსებული რელიგიური დაწესებულებების და სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობის მქონე მრევლის მიმართ.

დასკვნა: XX საუკუნის 50-იან წლებში სსრკ მინისტრთა საბჭოსთან არსებული რელიგიური კულტების საქმეთა საბჭომ და მისმა რწმუნებულმა აჭარაში, იდეოლოგიური შეუთავსებლობის გამო, უარყოფითი როლი შეასრულა სხვადასხვა რელიგიური საზოგადოების ცხოვრებაში. მათ მიერ რელიგიურ დაწესებულებებზე განხორციელებულმა ზემოქმედებამ გამოიწვია მატერიალური და სულიერი ფასეულობების დაცემა, რასაც შედეგად მოჰყვა ქართული კულტურის განვითარების შეფერხება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ასს, ფ. ი-977, ან. 1, ს. 30 – აჭარის საარქივო სამმართველო, ფონდი ი-177, ანაწერი 1, საქმე №30.

ასს, ფ. ი-977, ან. 1, ს. 27 – აჭარის საარქივო სამმართველო, ფონდი ი-177, ანაწერი 1, საქმე №27.

ასს, ფ. ი-977 ან. 1, ს. 15, – აჭარის საარქივო სამმართველო, ფონდი ი-177, ანაწერი 1, საქმე №15.

დოკუმენტების კრებული, 2013: – ფუტკარაძე თ., „რელიგიური თემები და ორგანიზაციები ბათუმში 1940-1950 წლებში“, დოკუმენტების კრებული, II, თბილისი.

კოპალეიშვილი, 2013: – კოპალეიშვილი ტ., „პროტესტანტული ეკლესიების ისტორიისთვის ბათუმში“, კრ.: ბათუმი – წარსული და თანამედროვეობა (საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), III, ბათუმი.

პავლიაშვილი, 2016: – პავლიაშვილი ქ., „თურქეთის რელიგიური პოლიტიკის ევოლუცია აჭარაში და საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის რეაქცია (XX-XXI)“, ბათუმი.

Merab Megrelishvili, Nikoloz Megrelishvili
(Batumi, Georgia)

Religious Institutions in Ajara in the 50-ies of the XX Century
(In Accordance With the Documents Kept in Adjara State
Archive)

Summary

In the 50-ies of the XX century religious affair Council at the Council of Ministers of the USSR and its representative in Adjara played a negative role in a life of different religious societies due to its ideological incompatibility. The pressure they made on religious institutions caused the decade of material and spiritual values that prevented the development of a Georgian culture. In the 50-ies of XX century religious affair Council at the Council of Ministers of the USSR and its representative in Adjara used to control religious buildings and their property. The religious group of 20 people (so called “dvatsatka”) was responsible for the elections of executive body and its revisory committee, listening to the reports about economic activity and so on. They weren't authorized for electing ministers of religion or closing a prayer house. Religious institutions existing in Adjara have been activated since 1990 due to the dissolution of the USSR.

Svetlana M. Minasyan

(Yerevan, Armenia)

Irma Bagrationi

(Batumi, Georgia)

THE ETHICAL AND PEDAGOGICAL ESTIMATION OF THE SOCIAL PROBLEMS ACCORDING TO CHRISTIAN TEACHING

Abstract: The object of the present paper is the pedagogical and axiological estimation of the contemporary global social problems, particularly financial and economical crisis according to Christian worldview principles and teaching. Distinctly and unambiguously entered Theological tenets and conceptions gives us means of comparison, generalization and clear inter for scientific and worldview research.

The paper outlines the worldview thinking of Vatican as Roman Catholic Church's religion and administration centre, Russian and Georgian Orthodox Church, Protestant teaching and Evangelistical Christian Baptist doctrines on relationship between the Christian worldview teaching and the global social and economic problems. The paper underlines, that Christian worldview teaching has taken a very close look at economic questions and paid special attention to the problems of the world economy, make some fundamental statements on the contemporary financial system in the light of ethical and religion teaching, concentrate on the tense relationship which characterizes the world economy. It thus rejects individualism, which denies the social nature of man and regards society simply as a vehicle that mechanically conciliates individual interests as well as moral

solidarity, which deprives man of his personal dignity and degrades him to the mere object of social, national and economic processes.

Keywords: Bible Teaching, Christian Teaching, General Pedagogy, Didactic Methods, Enlightenment, Social Problems, Economic Problems, Pedagogical Worldview.

* * *

As we know, recent global recession has motivated this predominantly historical and pedagogical-exploratory research of thoughts and perceptions. Since the global economic crisis began there were other causes of the current distress in the markets and other forces at work within the economy at large. The slide of the dollar and the rising price of oil both played a part, as did more fundamental shifts having to do with a globalized economy and the continuing shift toward a knowledge-based economy in a technological age. Is this all about greed? Yes and No. In the movie “Wall Street: Money Never Sleeps” (directed by Oliver Stone), the fictional character Gordon Gekko famously declares that “greed is good” [*Osborne, 1999:287*]. But is the economy really driven by greed? This question requires a return to what we might call “Economics 101”. No one has explained basic economics as well as a key figure during the Scottish Enlightenment Adam Smith did in his book “The Wealth of Nations”. As the great Scottish thinker and economist explained, “an economy is based upon the transfer of goods and services from one individual to another. Each partner in the transaction must believe that this transfer is in his or her own best interest or the transfer is not voluntary. Both parties seek to gain something from the transfer. Since no one person can meet all of his or her own needs alone, a vast economic system quickly takes

shape. Individuals trade goods and services through the exchange of currency or another agreed-upon form of value. At every stage, the transfer is made because those involved desire and intend to achieve a gain. The legal entity of a corporation allows individuals to band together in a common economic cause with certain legal protections. A stock market allows individual investors to buy an interest in a company, thus allowing the corporation to use their capital in hopes of future gain. The market works because all concerned hope to gain through the process“ *[Smith, 2012:124]*.

Here it needs to be noticed, that the development of vast global economic systems simply builds upon the simple principle that all participants are willing to trade one good for another they want even more and to invest in the hope of future gain. Is this greed? In and of itself, this is not greed at all. The desire for a profit, for income, and for material gain is not in itself greed. The Bible clearly teaches that the worker is worthy of his hire and that rewards should follow labor, thrift, and investment.

It is known, that Christian World View has taken a very close look at economic questions and paid special attention to the problems of the world economy. Rome Pole Pope John Paul II (Born Karol Józef Wojtyła) in his encyclical On Human Work is called “Common Welfare and Personal Interest. Responsible Economic Activity before Future” points out: “The bishops of the Third World have called for a new world economic order. And so I, too, would like to make some fundamental statements on the world economy in the light of Catholic social teaching. I shall concentrate on the tense relationship which characterizes the world economy, i.e. the dichotomy between the solidarity from mutual bond and the solidarity from obligation. The principle of solidarity signifies a mutual bond and obligation. It thus

rejects individualism, which denies the social nature of man and regards society simply as a vehicle that mechanically conciliates individual interests as well as collectivism, which deprives man of his personal dignity and degrades him to the mere object of social, national and economic processes" [*Heck, 1987:162-164*]. In Pope Paul II's opinion, The principle of social moral solidarity does not lie somewhere in the middle between individualism and collectivism: since it appeals simultaneously to human dignity and to the social nature of man it represents a new and unique approach to the relationship between man and society. In one respect, this principle rests on the existential reciprocal relationship between the individual and society. On the other hand it denotes the moral responsibility emanating from this existential condition. Hence, solidarity is both a religion as worldview and an ethics as moral principle.

It is interesting for us, that Rome German Pope Benedict XVI (Born Joseph Alois Ratzinger) in his work "Market Economy and Ethics" professed the same principle: "According to the basic methods of general Pedagogy, man is not an isolated sovereign individual. Instead, the conflict between the individual and society has been resolved by recognizing the individual's close relationship with society and his dependence on it, without encroaching upon his intrinsic worth" [*Ratzinger, 1997:72-74*]. As Pope Benedict XVI points out, solidarity out of obligation consists of claims, tasks and commitments. Unfortunately, in our world of today, international solidarity has been replaced by mutual fear. There seems no end to the arms race. The threat is mounting to unimaginable heights - in fact to the point of humankind's self-destruction. More and more countries are tempted to separate their economy by protectionism and by special safeguards for individual sectors of the economy (such as agriculture),

by subsidies, restrictive trade practices or the bilateral narrowing of what is by nature multilateral world trade: "All countries have to rely on helping and complementing each other. They can only fare well if they are concerned about the welfare of other countries" [*Ratzinger, 2004:82-84*]. In effect, this world economic solidarity accords with one's own interest. In view of the alarming situation in which mankind now finds itself, all nations must again become aware of their bonds of solidarity. A renewed awareness might change the existing circumstances. The possibility of this is shown by recent history. Admittedly, a new awareness of worldwide responsibility in a spirit of solidarity will only arise if the rights of all nations "to existence, freedom, independence, cultural integrity and genuine development" are safeguarded and if misery and hunger everywhere are overcome. Above all, the hungry populations in the Third World expect to receive a sign from the Christians. If this sign fails to appear, then the danger looms, as Pope Benedict XVI said, "a second Messiah" will rouse the masses by "grandiose, though false promises" and deliver them into the arms of "totalitarian ideologies" [*Ratzinger, 2004:112-114*]. The anger arising from the affluence of advanced industrialized nations contrasting with hunger in the developing countries can only be eliminated by the solidarity of all nations. The developed, industrialized societies of today exercise a worldwide suggestive influence on others. Nations that lived for thousands of years in a certain static frugality have woken up and achieved a new sense of awareness. Yet this awakening is taking place with one eye on the material comfort of developed industrial nations, in comparison with them they feel disinherited, neglected, or even exploited. A comparison may be drawn with industrial workers who became conscious of their class position within bourgeois society and thus triggered unforeseeable social and economic

consequences.

As Italian Theologist-Confessor, Cardinal and Diplomat Agostino Casaroli in his pastoral letter "The Church in the Modern World" points out: "The work of Christ's redemption concerns essentially the salvation of men; it takes in also, however, the renewal of the whole temporal orders. The mission of the Church, consequently, is not only to bring men the message and grace of Christ but also to permeate and improve the whole range of the temporal" [*Heck, 1987:154-155*]. Cardinal Agostino Casaroli notes "The Church is not motivated by an earthly ambition, but is interested in one thing only - to carry on the work of Christ under the guidance of the Holy Spirit, for he came into the world to bear witness to the truth, to save and not to judge, to serve and not to be served" [*Casaroli, 2004:96-97*]. Italian Theologist by no means condemns this dynamism: it regards it as a challenge and task, particularly in the economic sphere and judges these two facts in a negative manner. Indeed, it sees them as a task which has to be resolved by dint of two measures. The first of these consists in a better use of the earth and its potential, although without endangering and destroying our planet. The second measure is to attain better cooperation and organization of the economy as a social process. At the same time, this implies a dual initiative at the scientific-technical level as well as an initiative at the interpersonal, organizational level. However, the decisive factor is the fundamentally positive statement made by Pope Agostino Casaroli to the effect that the economic initiative represents much more than simply a technical process: particularly in the light of modern man's dynamic nature, it amounts to an ethical demand and an ethical mandate.

From the point of view of Italian Theologist, precisely because the modern economy faces such big tasks and because it disposes of means

on a hitherto unknown scale, it was natural for Cardinal Agostino Casaroli to adhere to the tradition of social teaching of the Church by voicing its profound concern about possible aberrations and evident dangers. The Italian Theologist expressed a first worry in the following way: "Many people, especially in economically advanced areas, seem to be dominated by economics; almost all of their personal and social lives are permeated with a kind of economic mentality and this is true of nations that favour a collective economy as well as of other nations" [*Casaroli, 2007:106-107*]. In this respect, Cardinal Casaroli speaks of a danger which Pope John Paul II indicated both in his encyclical "Redemptor hominis" and in "Laborern exercens". This danger consists in the fact that the highly developed modern industrial economy increases the material interests so much and renders social life so dependent on the alleged economic necessities as to push into the background the other values and goals needed for the development of the whole human being and for a dignified social existence. Clearly, the economy as such cannot by itself produce and pass on these overall human and social values and goals. However, the economy can help to ensure that these values and goals are not displaced or that they do not forfeit their impact in shaping society. This by no means applies solely to the industrial nations but equally to the developing countries. Cardinal Casaroli gave clear expression to this set of problems: "The ultimate and basic purpose of economic production does not consist merely in the increase of goods produced, nor in profit nor prestige; it is directed to the service of man, that is, in his totality, taking into account his material needs and the requirements of his intellectual, moral, spiritual and religious life" [*Koehler, 2009:202-203*]. Thus, a second source of worry is closely connected with the first. It may be summarized in the question as to the role of

the working man or woman in the economic process.

Based on our specific goal, it is interesting German Cardinal, Theologist and Doctor of Economy Joseph Höffner's book "Christian Social Teaching", which explores human labor involves strenuous effort and that the accomplishment of work must follow certain inherent skills derived both from the given subject matter and the necessity of a division of labour. This has been valid throughout the ages, and it holds particularly true in a highly specialized industrial economy. But as German Cardinal notes: "the origin and goal of the economic process is man, not only in the sense that he receives his fair share in the outcome of the economy but also in the sense that he remains a man in his economic activity and as "Laborem exercens" expressed it becomes more a man. German Cardinal would have denied its image of man shaped by the general convictions of mankind if it had failed to draw attention to the danger that human beings may forfeit some of their personality during work processes and also that their sense of co-responsibility may diminish. Here, too, it is not a matter for the Christian Catholic Church to give concrete instructions about how the ethical goal of "becoming more human" can be realized at work and through work. A warning has already been voiced against possible utopias. Nevertheless, German Cardinal also warned against leaving the structure and flow of the economy exclusively to technical expediency and organizational rationality. "Human work which is exercised in the production and exchange of goods or in the provision of economic services, surpasses all other elements of economic life, for the latter are only means to an end" [*Marshall, 1999:134-135*]. A third worry of German Cardinal directly affects the real theme of responsibility for the development of the world economy. As already noted, Christian Catholic Church's economic and

ethical pronouncements rest on two facts: the immense capacity of a modern industrial economy, and the growing integration and dependence of the participants in the economic process. These two facts point to a common goal. As the Pastoral Constitution on the "Church in the Modern World" points out: "Every effort must be made to put an end as soon as possible to the immense economic inequalities which exist in the world and increase from day to day, linked with individual and social discrimination". Christian Catholic Church added by way of justification: "God destined the earth and all it contains for all men and all peoples so that all created things would be shared fairly by all mankind under the guidance of justice tempered by charity". The worry of Christian Catholic Church lay above all in the possibility that the facilities provided by today's economic and technical progress will not be put to sufficient use to ensure the elimination of hunger and to offer to Third World countries "the means for helping and developing themselves". "Our contemporaries are daily becoming more keenly aware of these discrepancies because they are convinced that this unhappy state of affairs can and should be rectified by the greater technical and economic resources available in the world today" [*Thavis, 2009:144-145*]. Thus Christian Catholic Church's manifests an equally exigent warning against seeing the primary solution to the problems of development simply in a transfer of the industrialized states' economic system's models and social and economic mentality to the Third World.

Here it needs to be noticed, that Orthodox theology has not been systematized and formulated as Latin theology has been, and that in this matter Orthodox writers of authority at times diverge from each other in their premises, their treatment and conclusions. What appears below may be taken, we think, as a sufficiently accurate representation

of the matter. For our present purpose, Economy may thus be defined as an exercise of her stewardship by the Church whereby that which by the strict letter of her law is forbidden, is permitted. Thus, Greek commentator of the Bible Theophylact of Ohrid also known as Theophylact of Bulgaria writes: "He who does anything by Economy, does not do it as being good in itself, but as being needful for the occasion" [*Stephanopoulos, 2000:17*]. We venture to be doubtful as to whether the theory of Economy among the Orthodox is in any way comparable to the theory of Dispensation among the Latins. At any rate, it has nothing juridical about it. Neither can its exercise be codified. Of the necessity of the case, even if it does not postulate a supersession of law, any and every exercise of Economy transcends law; for the active principle in Economy is not Justice, but Love. An Economy exercised in a particular case may thus be refused in another in which the circumstances appear closely analogous. And an Economy, the exercise of which habitually has been authorized for individuals or groups of individuals, may be ceased at any time. In brief, philanthropia is constrained to exercise any and every Economy which it judges to be for the salvation of an individual soul or for the welfare of the Church and of the Kingdom of Christ. But it is constrained to refuse any and every Economy which it judges would be injurious to the welfare of the Church.

It is known, that by the Roth of the so-called Canons of the Apostles, which the 2nd Canon of the Sixth Oecumenical Council invests with apostolic authority, the members of the Church are forbidden even to pray with anyone who is akoinotos - out of its Communion. According to akribeia, therefore, "no spiritual intimacy is permissible between a member of the Orthodox Church and anyone not of its Communion" [*Geanakoplos, 2002:169-170*]. That Canon is

based on disciplinary and not on dogmatic grounds is plain from particular relaxations made by the Oecumenical Councils. And it is taken for granted to-day that, unless prohibited by competent authority, the Orthodox laity no less than the clergy are free at discretion to exercise Social Science studying and Economy in the matter. Thus it is frequent and normal for them to attend the Eucharist of non-Orthodox Churches alike as an act of worship and as a ceremonial act of comity and amity. It must be noted, however, that when the conditions which justify the exercise of Economy cease, akribeia re-enters. Accordingly, if the appropriate authority prohibited the relaxation of the Canon and Theological teaching norms in question, that prohibition would restore its stringency.

For the understanding of the Orthodox view of sacraments administered outside the Orthodox Church, which identifies itself exclusively with the one Catholic Apostolic Church, it should be noted that St. Augustine's influence in the East, where in comparison with St. Basil he is a secondary authority, has always been, and remains, small. Those Orthodox writers who incline to hold that the charisma of Baptism, Confirmation and Orders is indelible cannot maintain that those sacraments must be recognized as valid *per se* when administered outside the Church. Where there is a close affinity to Orthodox dogmatic teaching in regard to the sacrament in question, where the essentials of the external canonical acts are observed, and where there is a will to draw near to the bosom of Orthodoxy, Economy can be safely exercised and therefore is to be exercised [*Geanakoplos, 2002:177-178*].

In the previous section we have dealt only with the treatment of converts received by Economy in their Baptism, Confirmation and Orders by the Orthodox Church, but have not touched upon what is

known as Economic Intercommunion - the resort of members of the Orthodox Church to sacraments administered outside her Communion, and the admission of those not of her Communion to her sacramental administrations. The treatment of this matter must also be governed by the dogmatic fact that all sacraments outside the Orthodox Church are deficient, and are not to be regarded as valid per se, and by the canonical fact that the Apostolic Canons order their reiteration. Plainly, the above two classes of Economic Intercommunion must be examined separately and neither must in any way be confused with that of the reception of converts in their Baptism and Orders. The Resort of the Orthodox to non-Orthodox Sacraments. The case for Economy in this matter may be set out thus: Dogmatically, the Orthodox Church must regard all sacraments administered outside herself as deficient, and cannot recognize them as valid per se. Accordingly, it might be reasoned that Economics could not rightly be exercised whereby Orthodox parents brought their children to receive a Baptism and Confirmation which were deficient and not valid per se, and to say nothing of Marriage Blessing and Unction, the members of the Orthodox Church communicated in the Lord's Body and Blood, and received Absolution, through sacraments which were deficient and not valid per se. So far as we are aware, the dogmatic permissibility of this Economy has not been investigated by any Orthodox writer, and it would seem probable that theoretically as *tamiouchos* the Orthodox Church could exercise the Economy authorizing her members to resort to sacramental ministrations, which, being outside her, must be regarded as deficient and not valid per se. It is at least a sustainable position, however, that if she exercised that Economy, ipso facto she would supply the deficiency of the sacramental ministration to which she authorized her members to resort.

Accordingly, in ministering Baptism to a child who is not to belong to her *communio in sacris*, she would be ministering it without deficiency but on the condition that by *akribeia* she must thereafter regard it as not valid *per se*. And further, in ministering the Eucharist and other sacraments to those not of her *communio in sacris*, she would pronounce that dogmatically they are capable of receiving her sacramental ministrations. That is to say, she would admit them to her *communio in sacris* for, but only for, the particular occasion. None the less, if, as is at least very widely held nowadays, no dogmatic obstacle forbids, these Economies are theoretically possible, and given the necessary conditions *philanthropia* would require their exercise. There is something like a consensus of opinion among the Fathers for the reception of converts in their Baptism and Orders, and instances of the exercise of that Economy are abundant in their practice. Moreover, the Seventh Oecumenical Council expressly relaxed the *akribeia* of the Apostolic Canon in regard to heretic and schismatic Baptism. No such tradition exists for Economical Intercommunion.

Reasoning from the previously mentioned we may conclude, that the economic inequality between the northern and southern hemispheres of the globe is becoming more and more an inner threat to the cohesion of the human family. The danger for our future from such a threat may be no less real than that proceeding from the weapons arsenals with which the East and the West oppose one another. New exertions must be made to overcome this tension, since all methods employed hitherto have proven themselves inadequate. In fact, the misery in the world has increased in shocking measure during the last thirty years. In order to find solutions that will truly lead us forward, new economic ideas will be necessary. But such measures do not seem conceivable or, above all, practicable without new moral impulses. It

is at this point that a dialogue between Church and economy becomes both possible and necessary.

Bibliography:

Casaroli, 2004: – Casaroli Agostino, The Church in the Modern World, the Second Edition, Toronto, Published by “Ave Maria Centre of Peace”.

Koehler, 2009: – Koehler John, Spies in the Vatican: The Soviet Union's Cold War against the Catholic Church, Berkeley, Published by “Pegasus Books”.

Geanakoplos, 2002: – Geanakoplos Deno, A short history of the ecumenical patriarchate of Constantinople, Archons of the Ecumenical Patriarch, “California Academy of Sciences”.

Heck, 1987: – Heck Bruno, Pope John Paul II, Church and Economy: Common Responsibility for the Future of the World Economy, Potsdam: “Hase & Koehler”.

Marshall, 1999: – Marshall Thomas William, Notes of the Episcopal Polity of the Holy Catholic Church, New York: “Robert Appleton Company”.

Osborne, 1999: – Osborne Robert Jolin 70 years of the Oscar: the official history of the Academy Awards, New York: “Abbeville Press”.

Ratzinger, 1997: – Ratzinger Joseph Cardinal, Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology, San Francisco, Published by “Ignatius Press”.

Ratzinger, 2004: – Ratzinger Joseph Alois, Christianity and the Crisis of Cultures, San Francisco, Published by Editing House “Ignatius Press”.

Smith, 2012: – Smith Adam, an Inquire into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 4th Edition, London, Published by “Free Press”.

Stephanopoulos, 2000: – Stephanopoulos Robert, The Greek (Eastern) Orthodox Church, New Haven, Published by “Yale University Press”.

Thavis, 2009: – Thavis John, Pope's Condom Comments Latest Chapter in Sensitive Church Discussion, Vatican, Published by “Catholic News Service”.

სვეტლანა მინასიანი (ერევანი, სომხეთი)
ირმა ბაგრატიონი (ბათუმი, საქართველო)

სოციალური პრობლემების ეთიკურ-პედაგოგიკური შეფასება ქრისტიანული სწავლების მიხედვით

რეზიუმე

წარმოდგენილი სამეცნიერო სტატიის მიზანია თანამედროვე სოციალური პრობლემების, კერძოდ, საფინანსო-ეკონომიკური კრიზისის პედაგოგიკური და ეთიკურ-აქსიოლოგიური კვლევა და შეფასება ქრისტიანული მსოფლმხედველობრივი პრინციპებისა და სწავლების საფუძველზე. მართალია, ქრისტიანულმა რელიგიურმა სამყარომ ჯერჯერობით ვერ მოახერხა სიღრმისეულად გამოეკვლია მიმდინარე გლობალური საბაზრო კრიზისის გამომწვევი მრავალწახნაგოვანი ფაქტორები, თუმცა ერთმნიშვნელოვნად, მკაფიოდ და ცალსახად დაფიქსირებული თეოლოგიური დებულებები და კონცეფციები როგორც მეცნიერული, ისე მსოფლმხედველობრივი ანალიზისთვის მაინც იძლევა შედარების, განზოგადებისა და გარკვეული დასკვნების გაკეთების საშუალებას.

სტატია, უპირველეს ყოვლისა, განიხილავს რომის კათოლიკური ეკლესიის რელიგიურ-ადმინისტრაციული ცენტრის – ვატიკანის შეხედულებებს. პოლონელი რომის პაპის, თეოლოგისა და კანონმცოდნე იოანე პავლე II-ს (ერისკაცობაში კაროლიოზეფ ვოიტილა) ენციკლიკა „საერთო კეთილდღეობა და პირადი სარგებელი. მომავლის წინაშე პასუხისმგებელი ეკონომიკური ქმედებები“ ღიად აკრიტიკებს დასავლური თავისუფალი ბაზრის მოდელს, მხარს უჭერს სოციალური საბაზრო ეკონომიკის კონცეფციას და ამტკიცებს, რომ მარკეტის მოთამაშეთა

დაბალი ზნეობრივი თვისებების გამოისობით გამოწვეული ზარალი დამღუპველია საზოგადოებისთვის, რომ ბიზნესში მონაწილეთა მორალური დისციპლინის უქონლობა გარდაუვალად იწვევს საბაზრო ეკონომიკის კრახს.

ცნობილია, რომ გერმანელმა რომის პაპმა, თეოლოგიის დოქტორმა და პროფესორმა ბენედიქტე XVI-მ (ერისკაცობაში იოზეფ ალოის რათცინგერი) თავის ნაშრომში „საბაზრო ეკონომიკა და ეთიკა“, ეკონომიკური კრიზისის გამომწვევი მიზეზებიდან გამოკვეთა რამდენიმე ვერსია: ფინანსური აფიორა და მაქინაციები საბანკო სექტორში, სუროგატული ფულის შეჭრა საფინანსო სისტემაში, კეთილდღეობის არათანაბარი გადანაწილება მსოფლიოს ქვეყნებსა და რეგიონებს შორის, რელიგიურ და მორალურ ღირებულებათა უგულებელყოფა. იგი იკვლევს საკითხს იმის შესახებ, თუ რამდენად სწორად მუშაობს თანამედროვე ეკონომიკური მექანიზმი; კერძოდ, აღიარებს, რომ ეს უკანასკნელი ზედმეტად უკავშირდება სპეკულაციას: მიმდინარეობს საზოგადოებისთვის გაუგებარი თამაში აქციების ფასის შემცირებისა და ზრდის სახით, რომლის შედეგად ერთნი კარგავენ თავიანთ ქონებას, ხოლო მეორენი - მყისიერად, ყოველგვარი ძალისხმევისა და შრომის გარეშე იძენენ ზღაპრულ სიმდიდრეს; კრიზისის დაძლევა კი უხდება სახელმწიფო გადასახადის გადამხდელებს, რომლებსაც, უმეტეს შემთხვევაში, მოცემული ეკონომიკური ეკვილიბრისტიკა არანაირ სარგებელს არ აძლევს. იოზეფ რათცინგერი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ გლობალიზაციის პირობებში ეკონომიკური ბაზარი წარმოადგენს მიზნის მიღწევის ნებისმიერ საშუალებას და არა კეთილშობილურ მიზანს ანუ მაკიაველისეული პრინციპების სარბიელს; შესაბამისად, ეკონომიკურ ურთიერთობებში შეუძლებელი ხდება საყოველთაოდ აღიარებული დიდაქტიკურ-აქსიოლოგიური ფასეულობების დაცვა და პატივისცემა.

როგორც ცნობილია, იტალიელი კარდინალი, თეოლოგი და დიპლომატი აგოსტინო კასაროლი თავის პასტორალურ წერილში “ეკლესია თანამედროვე მსოფლიოში” მსოფლიო საფინანსო-ეკონომიკური კრიზისის გამომწვევ მთავარ მიზეზად მიიჩნევს ფულს, როგორც მატერიალური დოვლათის სიმბოლოს, რომელიც სულ უფრო შორდება შრომას და მის შედეგად შექმნილ მატერიალურ ფასეულობებს, ანუ მწარმოებლური ეკონომიკა სულ უფრო შორდება ფინანსურ ეკონომიკას, შესაბამისად, ფული იწყებს რეალური ცხოვრებისაგან დამოუკიდებლად არსებობას. ასეთი ტენდენციის პირობებში, მსოფლიო ეკონომიკა სრული ფიასკოს მოლოდინშია. აქედან გამომდინარე, საჭიროა ფინანსური ეკონომიკის დაახლოება საქონლისა და მომსახურების ბაზართან, ხოლო საექვო ზნეობრივ ქმედებათა მომცველ ორივე სექტორზე სახელმწიფოებრივი, საზოგადოებრივი და საერთაშორისო კონტროლის გაძლიერება. გერმანელი კარდინალის, თეოლოგისა და ეკონომიკის დოქტორის იოზეფ ჰოფნერის წიგნში “ქრისტიანული სოციალური მოძღვრება” გამოიკვეთა სოციალური საბაზრო ეკონომიკის კონცეფცია, რომელიც ქრისტიანული სოციალური მოძღვრების ლოგიკას შეესაბამება, ადამიანის ქრისტიანული ხატის, სუბსიდიარიტისა და სოლიდარობის პრინციპებიდან გამომდინარეობს და თავისთავში გულისხმობს ეკლესიაში დომინირებული შეხედულების იგნორს, რომელიც ბაზარსა და კონკურენციას მხოლოდ ეგოიზმისა და არაკონკურენტუნარიანთა მიმართ გულგრილობის სარბიელად განიხილავს. ნაშრომში ცხოვრების პასუხისმგებლური წესის დასამკვიდრებლად გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება წარმოების ფაქტორების გადასვლას კერძო საკუთრებაში, რაც გულისხმობს რელევანტურ სოციალურ პასუხისმგებლობას და მესაკუთრეს საზოგადოების საკეთილდღეოდ მოქმედებას ავალდებულებს.

ამდენად, სოციალური საბაზრო ეკონომიკის იდეის ცენტრში დგას საკუთრების შემქმნელი და პასუხისმგებლობის გრძნობით და მორალური მრწამსით აღსავსე საქმიანი ადამიანი, რომელიც სოციალური სამართლიანობის გარანტს წარმოადგენს.

სტატიაში ხაზგასმულია, რომ როგორც ქართული, ისე რუსული მართლმადიდებლური ეკლესიის პატრიარქთა ეპისტოლარული ქადაგებებების მიხედვით, საჭიროა შემუშავდეს საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების ქრისტიანული მოდელი, რომელიც დაფუძნებული იქნება უმაღლეს ადამიანურ ზნეობრივ საწყისებზე. პროტესტანტული რელიგიური ეთიკის მთავარი დიდაქტიკური პრინციპიც – საკუთარი ბიზნესის ჩარჩოებში კანონიერი მოგებისადმი სისტემური და რაციონალური ლტოლვის შესახებ, ქრისტიანული იდეის მსოფლმხედველობრივი გამოვლენაა მხოლოდ. ევანგელისტური ქრისტიანული ბაპტისტური მიმდინარეობის წარმომადგენლები კი თანამედროვე მსოფლიო ეკონომიკური კრიზისის ძირითად მოქმედ მიზეზად მიიჩნევენ საზოგადოების ეკლექტიკურ გადართვას სულიერებიდან მატერიალისაკენ.

სტატიის ავტორთა დასკვნით, ტრადიციული ქრისტიანულ-თეოლოგიური სამყაროს მიერ შემოთავაზებული დიდაქტიკური სწავლებანი თანადროულ მწვავე სოციალურ-ეკონომიკურ პრობლემატიკას ანიჭებს არა მხოლოდ გლობალურ, არამედ სისტემურ ხასიათსაც, რაც გამოიხატება ღირებულებათა გადაფასებისა და მსოფლმხედველობათა კრიზისში; შესაბამისად, საზოგადოების სიდეუზჭირის როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური მიზეზები უნდა ვეძებოთ არა იმდენად ეკონომიკურ სინამდვილეში, რამდენადაც აქსიოლოგიურ სფეროში, კერძოდ, ადამიანის სულიერების ტრანსფორმაციაში.

რამდენიმე ტოპონიმის ფოლკლორული წყაროები

აბსტრაქტი: ნაშრომში საუბარია სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს, კერძოდ, აჭარის მხარის, ხულოს რაიონის სოფელ წაბლანაში შემორჩენილ ტოპონიმებზე: *ნაჯვარევი, ნატაძრალი, ნასაყდრალი...* და მათთან დაკავშირებულ თქმულება-გადმოცემებზე. მოცემულ გეგრაფიულ სახელთა ხალხური ეტიმოლოგია განხილულია კუთხის ისტორიულ წარსულთან მიმართებაში.

ასევე განხილულია ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის არქივში დაცული მასალა, რომელშიც საუბარია ამ მხარეში დღემდე შემონახულ ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებზე, რომელთა ერთი ნაწილი ნათელს ჰფენს ტოპონიმთა ეტიმოლოგიას.

ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, ტოპონიმთა მეცნიერული შესწავლა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საშუალებაა ამა თუ იმ ტერიტორიაზე ოდესმე მოსახლე ხალხის სოციალურ-კულტურული ყოფის ისტორიის, ხალხური სიტყვიერების გასაცნობად და ჩვენი საკვლევი თემაც სწორედ ესაა.

საკვანძო სიტყვები: ხულო, ტოპონიმები, ლეგენდა, ისტორია, ნამონასტრევი

Key words: Khulo, Toponyms, Legend, History, Namonastre

ოდითგავე, უძველესი ერების ეთნოკვლევებისას დიდი ყურადღება ეთმობოდა ტოპონიმებს, განსაკუთრებით კი ეთნო-

ტოპონიმებს. რომელთა მეცნიერული კვლევა – ძიება მნიშვნელოვანი აღმოჩენების წინამორბედი იყო.

აჭარაში შემონახული ტოპონიმები, ოდითგანვე საინტერესო საკვლევ თემას წარმოადგენდა. ისინი თემატურად ქართველი ერის ისტორიის, კულტურის, ტრადიციების მატარებელი იყო.

აჭარის ფოლკლორულ მასალებში ვხდებით, როგორც ქრისტიანობისდროინდელ ტოპონიმებს, ასევე წარმართულ-მუსლიმური რელიგიის ელემენტებს. კუთხის ავბედითი ისტორიის მიუხედავად, ამ კუთხეში მრავლადაა ქრისტიანობისდროინდელი ტოპონიმები, რომლებიც ისევ ინარჩუნებენ ზოგადქართული სიტყვიერებისათვის დამახასიათებელ ისტორიებს. უხუცესთა ცნობიერებაში დღესაცაა შემონახული ზოგიერთი გეოგრაფიული ადგილის სახელწოდების წარმომავლობის ისტორია.

ბათუმის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის 1973 წლის ფოლკლორულ-დიალექტოლოგიური ექსპედიციის დროს, ხულოს რაიონის სოფელ წაბლაში ჩაწერილ მასალებში წერია: „გვალვა რომენ იქნებოდა, საყდარზე (ნაჯვარევსაც ეტყვიან), ხოჯას ეყვანდით. ზეით მინდორში ხარსაც დაკლავდენ, იქვე მოხარშავდენ და ჭამდენ, ლოცვას (დუას) იქმოდენ, ხალხი ამის იტყოდა. ყველა მოსახლე ევდოდა. იმ ადგილს უძახდენ შესახვეწებელ ადგილს. იმ ადგილზე (დვას) რომ იქდენ და ხარს დაკლავდენ, გაწვიმდებოდა. იმ ადგილს ახლაც საყდარი ქვია. მემრე იმ ადგილების დამუშავება რომ დეიწყეს, იქ სანთელი ამოვდა (აღმოაჩინეს ხვნის დროს) სანთელი (მუმი) რვა გორგალი“ *[ზსიკგა, 1972, საქმე № 173 :46-47]*.

წარმოდგენილი მონაკვეთიდან კარგად ჩანს, რომ ეს ადგილი მუსლიმანობამდე და, შესაძლოა, ქრისტიანობამდეც, წმინდა ადგილად ითვლებოდა, სადაც მიდიოდნენ მომლოცველები და წმინდა რიტუალებს აღასრულებდნენ. მოგვიანებით კი,

როგორც ვხედავთ, ამ ადგილას ისევ მიდის „მრევლი“, მაგრამ არა როგორც „საყდარში“, არამედ „ხოჯასთან ერთად“ „წარმართული“ რიტუალის შესასრულებლად. ყურადსაღებია ისიც, რომ დრო-ჟამის მიუხედავად, ხალხს ახსოვს გეოგრაფიული ადგილის ნამდვილი სახელი – „საყდარი“ და თანაც აზუსტებს ამ ადგილის რელიგიურ დანიშნულებას – „შესახვეწებელ“ ადგილს ვეძახდით. რაც იმის მიმანიშნებელია, რომ ეს ადგილი ქრისტიანობის დროს, ამ რეგიონში, ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ცენტრი ყოფილა. ასევე, ყურადსაღებია ის ფაქტი, რომ ხვნის დროს „სანთლის გორგლები“ აღმოჩინეს, რაც ცხადყოფს ამ ტერიტორიებზე ქრისტიანული ტაძრის ან ეკლესიის არსებობას.

ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, მთქმელებმა კარგად იციან, რომ ეს ადგილები წმინდა ადგილებია და მას წინაპრები საღვთო მსახურებისა და გარკვეული ქრისტიანული წესების აღსასრულებლად იყენებდნენ. ყოველივე ამას თვითონაც იხსენებენ: „მაშინდელ დროზე (ქრისტიანობის დროს) იქ ევდოდენ და ჯვარს დეიწერვიდენ, იქ ილოცავდენ და ჩამოვდოდენ. შეწირვის დროს ხარს დაკლავდენ, მომლოცველებს აჭმევდენ, ასმევდენ. ის ადგილი წმინდა ადგილად ითვლებოდა“. მაგრამ გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება, როცა მთქმელი ადასტურებს: „გამუსლიმანების მემრე იქ მარტო (მხოლოდ) წვიმის შესახვეწრად ევდოდენ“ *[ზსიკფა, 1972, საქმე № 173 :46-47]*.

საქართველოს ეს კუთხე ჯერ კიდევ I საუკუნიდან ქრისტიანული იყო. საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ ანდრია პირველწოდებულმა სწორედ აქ იქადაგა პირველად ქრისტიანობა და პირველი ეკლესიაც აქ აშენდა *[ქართლის ცხოვრება, 1955: 38]*, თუმცა, ოსმალის შემოსვლის შემდგომ, აქაურები იძულებულნი გამხდარან ქრისტიანობიდან თანდათან მაჰმადიანობაზე გადასულიყვნენ.

წყაროთა ცნობით, ოსმალოს ბატონობამ ამ კუთხის ეკონომიკურ დაქვეითებას შეუწყო ხელი. წიგნში „აჭარის ლივის ვრცელი და მოკლე დავთრები“ მოცემულ წყაროში კარგად ჩანს, რომ ოსმალოს ბატონობის დროს აჭარის მოსახლეობას მძიმე გადასახადები ჰქონია დაკისრებული, რის გამოც ეკონომიურად ჩამორჩენილან. ამას ემატებოდა ისიც, რომ ოსმალები განსაკუთრებული სისასტიკით ქრისტიან მოსახლეობას ექცეოდა. არსებული წესები მოსახლეობას იძულებულს ხდიდა ისლამი ელიარეზინათ. წყაროში ვკითხულობთ: „ოსმალური საგადასახადო სისტემის ერთ-ერთი დამახასიათებელი თვისება ის იყო, რომ ქრისტიანი გაცილებით მეტი რაოდენობის გადასახადს იხდიდა, ვიდრე მუსლიმანი. ამიტომაც, გადატაკებული მოსახლეობა იძულებული გახდა ისლამი ელიარეზინა *[აჭარის ლივის ... 2011 : 50-52]*. ოფიციალური მონაცემებით, „ქრისტიანი მოსახლეობის გადასახადი მუსლიმან მოსახლეობასთან შედარებით რამდენიმეჯერ იყო გაზრდილი *[ლომსაძე, 1975:409]*. ყველაზე მძიმე გადასახადი „ისფენჯი“ – არამუსლიმან მამაკაცზე (ოჯახზე) იყო დაწესებული, 25 ახჩის რაოდენობით (გადასახადი ყველაფერზე: იალაღზე, მიწაზე, პირუტყვი, სოფლის მეურნეობის პროდუქტები და სხვა...), ხოლო გამუსლიმანებულები კი მცირედ ან სულ არ იხდიდნენ. იგივე გადასახადი ვრცელდებოდა ახალციხის საფაშოსა და მთელი აჭარის მოსახლეობაზე *[იქვე, 408]*. გადასახადს იხდიდნენ წელიწადში ერთხელ. ბუნებრივია, ამით ისინი დროებით ინარჩუნებდნენ ქრისტიანობას. ამ გადასახადით ხომ ქრისტიანობის ადგილ – მამულები იბეგრებოდა *[სდსინა, 2009: 245]*. ამ და სხვა აუტანელმა პირობებმა ხელი შეუწყო ხეობაში მცხოვრები მოსახლეობა გამუსლიმანებულიყო. სწორედაც, „ისფენჯი“ იყო ის ფულადი გადასახადი არამუსლიმანთათვის

რომლის გადახდა, ფაქტობრივად, არ შეეძლო აქაურ პირობებში მცხოვრებთ *[ახელედიანი, 1878: 26]*.

ისტორიულად, ამ ხეობის მოსახლეობა წლების განმავლობაში ცდილობდა არაფორმალურად, მალულად მაინც შეენარჩუნებინათ მამა-პაპისეული რელიგია – ქრისტიანობა. თუმცა, მომხდურთა სისასტიკემ აქაური მკვიდრები იძულებული გახადა მუსლიმანური რელიგიის აღმსარებლები გამხდარიყვნენ. დრომ თავისი გაიტანა და ბოლოს, მათი უნებურად, დაიწყეს ისლამის მსახურება. თუმცა, ისინი მაინც ინარჩუნებდნენ წინაპრისეულ ტრადიციებს, წეს-ჩვეულებებს. არსებულმა სიტუაციამ სრულიად განსხვავებული ცხოვრების წესი დაუმკვიდრა. მათ ცხოვრებაში ერთმანეთს შეერწყა ქრისტიანულ-მუსლიმანური რელიგიის მსახურების ელემენტები. აჭარის მკვიდრთა ყოფაში დღესაც არსებობს წესები, რომლებიც, სინამდვილეში, ქრისტიანულია და არა მუსლიმური.

სხალთის ხეობის მოსახლეობა ჩვენთვის საინტერესო ტოპონიმებს დღესაც იმავე ფორმით მოიხსენიებს, როგორც მათი ქრისტიანი წინაპრები. თუმცა, უმეტესობას აღარც ახსოვს, რომ აქ ერთ დროს სანთლების გროვა უპოვიათ... დღეს საყდრის მიმდებარე ტერიტორიები სახნავ-სათესად აღარ გამოიყენება. ყურადსაღებია მათი დამოკიდებულება არსებული სინამდვილესადმი. ამ ხეობაში ყველამ იცის, რომ „ეს ადგილები წმინდაა, იქედან ქვის წამოღება არ შეიძლება. „ნამონასტრევი“, „ნასაყდრალი“ ძველი ქრისტიანული სალოცავებია. ჩვენი წინაპრები ერთობ მორწმუნე ქრისტიანები ყოფილან.. და სხვა მრავალი ისტორია, რომელიც მათ მეხსიერებაში დღესაცაა დაცული.“⁸⁴ წლის ნათელა შაინიძე საუბარში იხსენებს: „ერთ კაცს აქედან ოჯახში, ბუხრისათვის, გათლილი ქვა წაუღია, მაგრამ მერე ისევ უკან დაუბ-

რუნებია...“ „ჰარამია, ამ ადგილებიდან რამის წაღება – იტყოდნენ ბველები“ *[მიქელაძე, 2019:5]*.

ამგვარად, ეს და სხვა მრავალი ტოპონიმი დღესაც ინახავს აჭარის სოფელების ისტორიულ თავფურცელებს, რომელთა გენეზისი არქაული შრეების საკუთრებაა.

ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, ტოპონიმური თქმულება-გადმოცემები სინამდვილის ასახვაა, რასაც ჭეშმარიტებამდე მივყავართ. თუმცა არის პერიოდი, როცა წყაროს არ არსებობის გამო ვარაუდების დონეზეც ვრჩებით, რომელიც ამ ხეობის ისტორიულმა ხვედრმა განაპირობა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ახვლედიანი, 1878: – ახვლედიანი ხ., ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან, ბათუმი.

აჭარის ლივის ..., 2011: – აჭარის ლივის ვრცელი და მოკლე დავთრები, ოსმალური ტექსტი, თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები და ფოტოასლები გამოსაცემად მოამზადეს: ზაზა შაშიკაძემ და მირიან მახარაძემ, გამ. „ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“, თბილისი.

ბსიკვა, 1972, საქმე №173: – საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ბათუმის სამეცნიერო კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორულ-დიალექტოლოგიური ექსპედიციის მასალები, საქმე № 173.

ლომსაძე, 1975: – ლომსაძე შ., სამცხე - ჯავახეთი, გამ. „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი.

მიქელაძე, 2019: – მიქელაძე ნ., ხულოს რაიონის ექსპედიციის მასალები (პირადი არქივი).

სდსინა, 2009: – სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები - აჭარა, II, ბათუმი.

ქართლის ცხოვრება, 1955: – ქართლის ცხოვრება, ტექსტი და დადგენილია ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, სახელგამი, თბილისი.

Naile Mikeladze (Batumi, Georgia)

Folk Sources of Several Toponyms

Summary

Adjara has been an important center of Georgia since ancient times. World famous travelers, researchers and some other specialists have always been interested in the history of Adjara for centuries; the main subject of their interest was Mountainous Adjara . Today there are geographical names the etymology of which is controversial or unknown, e.g. “Najvarevi”, “Saydari”, etc.

The presented research is related to etymology of the geographical names of Adjara, which are important and valuable parts of the history of the region.

ავთანდილ ნიკოლეიშვილი
(ქუთაისი, საქართველო)

პედრა კონფოშვილის მოგზაურულ შთაბეჭდილებათა სარწმუნოებრივი და ეროვნული მიზანსწრაფვა

აბსტრაქტი: მოგზაურული ჟანრის ქართულ მწერლობაში XVIII საუკუნეში დამკვიდრებული ტრადიცია - აღნიშნული ჟანრის მხატვრულ-დოკუმენტური ტექსტების უმთავრეს მიზნად მათი ავტორების სარწმუნოებრივი და ეროვნული თვალთახედვის გამოხატვა - წარმატებით განაგრძო XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში მცხოვრებმა ღვთისმასახურმა პეტრე კონჭოშვილმა. ქართველ სასულიერო მოღვაწეთა მამულიშვილური საქმიანობის ღირსეულად გამგრძელებელმა ამ პიროვნებამ ღირსეული ადგილი დაიმკვიდრა შესაბამისი პერიოდის ქართული ეკლესიის ისტორიაში.

საკვანძო სიტყვები: კონჭოშვილი, იერუსალიმი, ათონი, ეკლესია, მონასტერი.

Key words: Konchoshvili, Jerusalem, Athos, Church, Monastery.

მოგზაურული ჟანრის ქართულ მწერლობაში ქართველ მწერალთა და სასულიერო პირთა მიერ XVIII საუკუნეში დამკვიდრებული მყარი ტრადიცია - აღნიშნული ჟანრის მხატვრულ-დოკუმენტური ტექსტების უმთავრეს მიზნად მათი ავტორების სარწმუნოებრივი და ეროვნული თვალთახედვის გამოხატვა - წარმატებით განაგრძო XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის

დასაწყისში მცხოვრებმა ღვთისმასახურმა პეტრე კონჭოშვილმა (1836-1909 წწ.). ქართველ სასულიერო და საზოგადო მოღვაწეთა მამულიშვილური საქმიანობის ღირსეულად გამგრძელებელმა ამ პიროვნებამ თავისი მრავალმხრივი მოღვაწეობით ღირსეული ადგილი დაიმკვიდრა შესაბამისი პერიოდის ქართული ეკლესიის ისტორიაში.

პ. კონჭოშვილი დაიბადა 1836 წელს კახეთში, სოფელ საბუეში. განათლება მან თავდაპირველად თელავის სასულიერო სასწავლებელში მიიღო, შემდეგ კი სწავლა თბილისის სასულიერო სემინარიაში განაგრძო, რომლის დამთავრების შემდეგ მღვდლად აკურთხეს და მღვდელმსახურად გაამწესეს ჯერ ჯავაში, შემდეგ კი საინგილოში. 1868 წელს პ. კონჭოშვილი სამუშაოდ თბილისში გადმოიყვანეს, დეკანოზად აკურთხეს და ქალთა ინსტიტუტში საღვთო სჯულის მასწავლებლად დანიშნეს. პარალელურად იგი პედაგოგიურ საქმიანობასაც ეწეოდა თბილისის სასულიერო სემინარიაში.

პ. კონჭოშვილი 1906 წელს დროებით ასრულებდა იმერეთის ეპარქიის მღვდელმთავრის მოვალეობას, 1907 წელს კი დაინიშნა საქართველოს საეგზარქოსოს პირველ ქორეპისკოპოსად და ქართულ ენაზე ბიბლიის გამოცემის კომისიის თავმჯდომარედ. იგი ასევე იყო სვეტიცხოვლის ტაძრის განახლების კომიტეტის თავმჯდომარე და ჯვრის მონასტრის აღდგენის კომიტეტის წევრი.

გარდა ესოდენ აქტიური საღვთისმსახურებლო და საზოგადოებრივი მოღვაწეობისა, პ. კონჭოშვილი ნაყოფიერ შემოქმედებით საქმიანობასაც ეწეოდა. მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან ყველაზე მეტად მნიშვნელოვან ნაწარმოებს წარმოადგენს მოგზაურული ჟანრის მხატვრულ-დოკუმენტური ნა-

რატივი - „მოგზაურობა იერუსალიმსა და ათონის მთაზე,“ რომელშიც ღრმად შთამბეჭდავი ფორმითაა მოთხრობილი ხსენებულ რეგიონებში 1899 წლის 16 მარტიდან 31 აგვისტომდე მის მოგზაურობასთან დაკავშირებული შთაბეჭდილებები. ხსენებული ნაწარმოები თავდაპირველად, 1899 წელსვე, გაზეთ „ივერიაში“ გამოქვეყნდა, 1901 წელს კი ცალკე წიგნადაც მიიღო მკითხველმა.

იაკობ გოგებაშვილის შეფასებით, „პ. კონჭოშვილის „მოგზაურობა“ ლადადისია გულწრფელისა და ღრმა სიყვარულისა მაცხოვრისა და საქართველოსადმი. ეს ორი გრძნობა სჩქეფავს მის გულიდგან მაშინაც, როცა ესაუბრება თავისს თანამოგზაურებს, მაშინაც, როცა იერუსალიმში თავყანსა სცემს წმიდა ადგილებსა, მაშინაც, როცა ათონის დიდებულს მონასტერს ეწვევა და იკვლევს მის მდგომარეობას და ბოლოს, მაშინაც, უკან დაბრუნების დროს გულამოსკვნით გვიამბობს მას, თუ რა უნუგემო მდგომარეობაშია ქართული ლოცვა შავი ზღვის პირად... მისი თხზულება სწორედ განძს შეადგენს ჩვენს ღარიბს სასულიერო ლიტერატურაში... ვინატრით ამ წიგნის მოფენას ჩვენს სკოლებსა და ოჯახებში“ *[„ივერია,“ 1901: 25 მაისი]*.

პეტრე კონჭოშვილი გარდაიცვალა 1909 წელს. დაკრძალულია ალავერდის წმიდა გიორგის საკათედრო ტაძარში.

იერუსალიმსა და ათონის მთაზე არსებული წმიდა ადგილების მოსალოცად წასვლა პ. კონჭოშვილს, მისივე თქმით, შემდეგი ფაქტორების გათვალისწინებით მიუღია:

პირველი, მისი, როგორც ღვთისმსახურის, უდიდესი სურვილით, საკუთარი თვალთ ენახა ეს სიწმინდენი;

მეორე, პალესტინაში მის ამ მოგზაურობას „ჰქონდა საგნად პედაგოგიური მნიშვნელობაცა;“

მესამე, მის მოგზაურობას „პალესტინაში და წმ. ათონის მთაზედ ჰქონდა... გულის წადილიცა, რათამცა მოეხილა დიდებულნი სავანენი და წმ. ტაძარნი, აღშენებულნი მეოთხე საუკუნიდგან დაწყებული ვიდრე მე-18 საუკუნის დასასრულამდის ქართველ მეფეთა, მღვდელმთავართა, თავად-აზნაურთა და სრულიად კეთილ-მორწმუნეს ქართველის ერისაგან, ვითარცა ძეგლნი (სახსოვარნი) ჩვენის ცხოველის სარწმუნოებისა და მართლმადიდებლობისა, ეროვნულის ძლიერებისა და დიდებისა“ *[კონჭოშვილი, 2010: 9]*.

პ. კონჭოშვილის ხაზგასმით, პატრიოტული ინტერესებით განპირობებული ეს ფაქტორი მის მოგზაურობას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იმითაც სძენდა, რომ ქართველთა მიერ აგებულ და საუკუნეების განმავლობაში ჩვენს კუთვნილ ტაძრებსა და სიწმინდეებს ისტორიული ავბედობის გამო უკვე უცხოელები იყვნენ დაპატრონებული და „სხვა-და-სხვა ერთა მკრეხელნი ხელნი“ განაგებდნენ. პ. კონჭოშვილის მიზანი იყო, თავისი ამ მონათხრობის შედეგად ქართველი კაცის გულში კიდევ უფრო მეტად „აღეგზნო ნაპერწკალი ცხოველის სარწმუნოებისა“ *[კონჭოშვილი, 2010: 16]*.

და მეოთხე, პ. კონჭოშვილის ხაზგასმით, ანალოგიური მიზანდასახულობის მქონე ის რამდენიმე ნაწარმოები, რომლებიც XVIII-XIX საუკუნეების ქართველ მოგზაურ მწერალთა და მეცნიერთა მიერ იყო შექმნილი, მკითხველისათვის ძნელად ხელმისაწვდომი იყო; თანაც, ხსენებული ტექსტებით სარგებლობა „ჩვენს მდაბიო საზოგადოებას“ მათი ენობრივი სირთულის გამოც არ შეეძლო.

როგორც უკვე ითქვა, პ. კონჭოშვილის მოგზაურობის ერთ-ერთ უმთავრეს მიზანს წარსულში ქართველთა მიერ უცხოეთში

აგებული ეკლესია-მონასტრების ნახვა და იმჟამინდელ მდგომარეობასთან დაკავშირებით არსებული ვითარების გაცნობა წარმოდგენდა. პალესტინასა და ათონის მთაზე მდებარე ქართული მონასტრის ნახვამ იგი ნათლად დაარწმუნა იმაში, რომ ფაქტობრივად ყველა მათგანს იმხანად უკვე უცხოელები იყვნენ დაპატრონებული. გარდა იმისა, რომ პ. კონჭოშვილი კონკრეტულად ჩამოთვლის მასზე ადრე ტიმოთე გაბაშვილის, გიორგი ავალიშვილისა და სხვა ქართველ მოგზაურთა მიერ დაფიქსირებულ ამ ეკლესია-მონასტრებს, იგი კონკრეტულ ცნობებსაც გვაწვდის მათ ადგილმდებარეობასთან, აღმშენებლებთან და იმხანად იქ არსებულ მდგომარეობასთან დაკავშირებით.

ასე რომ, პ. კონჭოშვილის მონათხრობის მიხედვით მკითხველს მეტ-ნაკლებად ნათელი წარმოდგენა ექმნება ქართველი ერის მიერ ადრინდელ საუკუნეებში შექმნილ და ისტორიული ავბედობის გამო უცხოელთა მიერ მისაკუთრებულ ამ დიდმნიშვნელოვან რელიგიურ და კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრებზე.

ამ უდიდეს დანაკარგზე უფრო ნათელი წარმოდგენის შესაქმნელად დავიმოწმებ პ. კონჭოშვილის „მოგზაურობის“ იმ ფრაგმენტს, სადაც ავტორი პალესტინაში, სირიასა და სხვა ქვეყნებში არსებული ქართული ეკლესია-მონასტრების კონკრეტულ ჩამონათვალს გვთავაზობს. მის მიერ მოწოდებულ ამ ინფორმაციას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სძენს ის ფაქტი, რომ ხსენებული ეკლესია-მონასტრების დიდი ნაწილი მას პირადადაც აქვს ნანახი.

პალესტინაში არსებული ქართული ეკლესია-მონასტრები:

„1. მონასტერი წმ. ჯვარისა.

2. წმ. მოციქულთა, აღმშენებული საქართველოს მეფის გიორგი I-მიერ.

3. მართალის მამამთავრის აბრაამისა, განახლებული თავად გიორგი აბაშიძის მიერ 17 საუკუნეში.

4. წმ. ნიკოლოზისა, აღშენებული საქართველოს დედოფლის ელენას მიერ.

5. წმ. მოციქულისა და მახარებლისა იოანესი, აღშენებული სამცხეს ათაბაგებისა მიერ.

6. წმ. ვასილისა, აღშენებული თავად ამირინდო ამილახვრისა და თაქოს მიერ.

7. მეორე სავანე წმ. ნიკოლოზისა, აღშენებული პაატა და ქაიხოსრო წულუკიძეთა მიერ.

8. წმ. თეოდორესი, აღშენებული მზრუნველობითა ბეჟან და ბაადურ თავად ჩოლოყაშვილითასა.

9. წმ. პირველ მოწამისა თეკლასი, აღშენებული ქრისტეფორე ზედგინიძისა მიერ.

10. წმ. მთავარ-მოწამისა გიორგისა, აღშენებული თავად დიანის მიერ.

11. დედათა მონასტერი პატივად მირქმისა უფლისა, აღშენებული რაჭის ერისთავისა მიერ.

12. წმ. მთავარმოწამისა დიმიტრისა, აღშენებული ქსნის ერისთავის შალვას მიერ.

13. ქართველთა დედათა მონასტერი წმ. ქალწულ-მოწამისა ეკატერინას სახელზედა, აღშენებული თავად ამილხარ ციციშვილისა და თავად მაჩაბლისა მიერ 17 საუკუნეში.

14. ტაძარი ქრისტეს აღდგომისა გოლგოთაზედა.

15. მონასტერი წმ. წინასწარმეტყველისა სამოელისა.

16. წმ. მოციქულისა იაკობ ზეზედესი, სადაც ეხლა სცხოვრობს სომეხთა პატრიარქი.

17. ღირსისა მამისა საბა განწმენდილისა.

18. წმ. და მართლისა სვიმეონ ღმრთის მიმრქმელისა, იერუსალიმიდან 4 ვერსზედ დაშორებული, სადაც ზაფხულობით სცხოვრობს სააგარაკოდ ბერძენთა პატრიარქი იერუსალიმისა.

19. წმ. იოანნე ნათლისა მცემლისა იორდანის პირზედ.

მონასტერნი სირიაში და სხვაგან:

10. ღირსისა მამისა სვიმეონ მესვეტისა.

11. ყოვლად წმ. ღვთის მშობელისა - კალიკოს, მახლობლად ალექპო ქალაქისა.

12. მონასტერი კვიპროსის კუნძულზედ.

13. სინას მთაზედ.

14. ქ. ტრაპეზონში.

15. შავმთაზედ სირიაში.

16. ივერიის კარისა ღვთის-მშობლისა ათონის მთაზედ.

17. წმ. ფილოთეოზისა ათონზედვე.

18. ეკკლესია ყოვლად წმ. ღვთის მშობელისა მტასა წმიდასა ოლიმპოს საბერძნეთისასა, ქვაბსა საყოფელთა ქართველთასა.

19. ბოლგარიაში მონასტერი წმ. მოციქულთა სწორის ნინოს სახელზედ, მთაში, ოცის ვერსის დაშორებით ქ. ფილიპოპოლიდგან, რომელსაც აქამდის უწოდებენ ქართველთა სავანედ.

20. 1870 წელს დაფუძნებული სავანე ქართველთა ძმათაგან წმიდისა იოანნე ღვთისმეტყველისა ათონის მთაზედ, სადაც მოღვაწეობენ აწ 35 ძმანი ქართველნი.

21. მთავარ ეპისკოპოზი ტიმოთე, რომელსაც მოუხილავს პალესტინა 1752 წელსა, ამბობს თვისს მოგზაურობანი, რომ ქართველებს ნაზარეთში ჰქონიათ ოთხი მონასტერი.

22. მონასტერი იერისო სალონიკის მახლობლად, სადაც ამ ოცი წლის წინად ქართული წარწერა ყოფილა ეკკლესიის კარების თავზედ, რომელიც ბერძნებს მოუსპიათ.

23. მონასტერი კონსტანტინეპოლში, რომლის ეკლესიაში არიან დაკრძალულ წმ. ნაწილნი ღირსისა მამისა ჩვენისა ილარიონ ქართველისა, საკვირველმოქმედისა“ *[კონჭოშვილი, 2010: 31-32]*.

როგორც უკვე ითქვა, კონკრეტულ ინფორმაციას უცხოეთში არსებულ ქართულ ეკლესია-მონასტრებთან დაკავშირებით ტიმოთე გაბაშვილიცა და გიორგი ავალიშვილიც გვაწვდიან.

მათ მიერ ჩამოთვლილ ქართულ ეკლესია-მონასტერთა ნუსხა მხოლოდ რამდენადმე ემთხვევა პ. კონჭოშვილის მიერ დაფიქსირებულ სიას. იქიდან გამომდინარე, რომ არც ერთი მათგანი მათეული ინფორმაციის განმაპირობებელ წერილობით წყაროებს არ ასახელებს და უპირატესწილად ზეპირმონათხრობებსა და პირად შთაბეჭდილებებს ემყარება, იმის დაზუსტებით თქმა, ხსენებული ცნობები რამდენად ზუსტია, საკმაოდ რთულია და ამ მიმართულებით სპეციალური მეცნიერული კვლევა სამომავლოდაა ჩასატარებელი.

უცხოელთა მიერ საზღვარგარეთ არსებული ეკლესია-მონასტრების მისაკუთრებით გულნატკენი პ. კონჭოშვილი ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ამ ტრაგიკულ მოვლენას ასეთ განზოგადებულ შეფასებას აძლევს: „განსაცვიფრებელია და საკვირველი ასრეთი სიმრავლე სავანეთა და ეკლესიათა, ქართველის ერისაგან შენებულთა საქართველოს გარეთ. იგინი აქამომდის წარმოადგენენ დაუვიწყართა ძეგლთა ქართველის ერის ღრმა სარწმუნოებისას და ეროვნულის ძლიერებისას... რამდენი მოიპოვებიან დანგრეულნი სავანენი და ეკლესიანი საქართველოს გარეთ, რომელთა სახელები არ შემოგვინახა ისტორიამ. ჩემის აზრით, საეკლესიო და სამოქალაქო ისტორია ვერ წარმოადგენს ამის მსგავს მაგალითსა, რომ რომელსამე ერსა ჰქონდეს ეგოდენი

სავანენი და ეკლესიანი გარეშე თვისის სამშობლოსა“ *[კონჭოშვილი, 2010: 33]*.

პ. კონჭოშვილის „მოგზაურობას“ თავიდან ბოლომდე მსჭვალავს ამ დიდი რელიგიური და კულტურული მემკვიდრეობის დაკარგვით განპირობებული მძაფრი ეროვნული ტკივილი.

იერუსალიმში არსებული ეკლესია-მონასტრების დათვალიერების დროს პ. კონჭოშვილი განსაკუთრებული ინტერესით ეძებდა და ცალკეულ შემთხვევებში პოულობდა კიდევ ბევრი მათგანის კედლებზე არსებულ ქართულ წარწერებს. მაგალითად, მისი ინფორმაციით, „ქრისტეს აღდგომის ტაძრის კარების გარეთ, მარცხნივ, საშუალო სვეტზედ არის ქართული წარწერა ასომთავრული: „ქრისტე მაცხოვარ, შეიწყალე ჯარვარ...“ გაგრძელება ამოფხვრილია, რადგან ეს ადგილი სვეტისა გაპობილია“ *[კონჭოშვილი, 2010: 64]*.

პ. კონჭოშვილის მიერ მოწოდებულ ამ და მსგავსი ხასიათის მქონე ინფორმაციებს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სძენს ის ფაქტი, რომ მის მიერ დაფიქსირებულ ქართულ ნაკვალევთა დიდი ნაწილი დღეს უკვე სამუდამოდაა გამქრალი.

პ. კონჭოშვილის მოგზაურულ შთაბეჭდილებათა განხილვის დროს საგანგებო ყურადღება მიიქცევა მის იმ ნაწილს, რომელშიც ჯვრის ქართული მონასტრის შესახებაა საუბარი. არ გადავაჭარბებთ, თუ ვიტყვით, რომ მის მიერ მოწოდებულმა ამ ინფორმაციულმა მასალამ იმხანად კიდევ უფრო მეტად გაამძაფრა ქართველი საზოგადოების ინტერესი იერუსალიმის წმიდა მიწაზე არსებული ამ დიდი რელიგიური და მწიგნობრული ცენტრისადმი.

როგორც ირაკლი აბაშიძის პალესტინური დღიურებიდან თვალნათლივ ჩანს, 1960 წელს ჯვრის მონასტერში შოთა რუსთაველის ფრესკის მისაგნებად და საქართველოში მისი ფოტოპირის

ჩამოსატანად გამგზავრებული დელეგაციის წევრები: ი. აბაშიძე, ა. შანიძე და გ. წერეთელი ამ მიზნის მისაღწევად მნიშვნელოვანწილად სწორედ პ. კონჭოშვილის მიერ მოწოდებულ ინფორმაციას ემყარებოდნენ.

ჯვრის მონასტრის ნახვამ პ. კონჭოშვილს კიდევ უფრო მეტად გაუმძაფრა იმ გარემოებით განპირობებული ეროვნული გულისტკივილი, წმინდა მიწაზე ქართველთა მიერ საუკუნეთა განმავლობაში აგებული მონასტრებიდან იმხანად უკვე ერთიც კი რომ აღარ წარმოადგენდა ჩვენს კუთვნილებას. ამას ემატებოდა ისიც, რომ ამ ეკლესია-მონასტრების ახალი მფლობელები მიზანმიმართულად შლიდნენ და ანადგურებდნენ იქ არსებულ ყოველგვარ ქართულ ნაკვალევს.

ამ ბარბაროსთა შორის პ. კონჭოშვილი განსაკუთრებულ გულისწყრომას პირველ ყოვლისა ბერძნების მიმართ გამოხატავს და თავისი მოგზაურული შთაბეჭდილებების მოთხრობის დროს ამ ფაქტს ხშირად აღნიშნავს უდიდესი გულისწყრომით. მაგალითად: „საზოგადოდ უნდა შევნიშნო, რომ ყველა მონასტერში, რომელიც კი დაფუძნებულია ქართველთაგან, ბერძენნი სპობენ ყოველს კვალსა ქართველთა მოღვაწეობისას“ *[კონჭოშვილი, 2010: 93]*.

პ. კონჭოშვილის არაერთგზისი ხაზგასმით, ბერძენთა და წმიდა მიწაზე არსებული ჩვენი ეკლესია-მონასტრების სხვა მიმტაცებელთა მიერ ქართული ნაკვალევის განადგურების სავალალო შედეგს წარმოადგენდა ის ფაქტი, რომ იერუსალიმში ქართველთა მიერ აგებული ეკლესია-მონასტრებიდან მხოლოდ ერთს - ჯვრის მონასტერს - ჰქონდა შერჩენილი ქართული სახელი. კერძოდ, მიუხედავად იმისა, რომ XVIII საუკუნიდან მოყოლებული, ეს მონასტერიც ბერძნებს ჰქონდათ მისაკუთრებული,

ისინი მის ქართულობას მაინც ვერ ფარავდნენ და მას კვლავაც ქართული საგანის სახელით მოიხსენიებდნენ.

ამ ტრაგიკული მოვლენით გულნატკენი დეკანოზი, რომელიც ყოველივე ზემოთქმულის სიმართლეში წმიდა ადგილებში მოგზაურობის დროს პირადადაც დარწმუნდა, არაერთ კონკრეტულ ცნობას გვთავაზობს ყოველივე ზემოთქმულის დასტურად. მაგალითად, აი, რა ინფორმაციას გვაწვდის იგი იმ მდგომარეობის შესახებ, რომელიც მისი მისვლის პერიოდში არსებობდა ამ მონასტერში: „ვაი, ჩვენს დაკნინებასა! ამ მონასტერში ეხლა სასულიერო სემინარიაა, სადაც იღებს განათლებას შვიდს ენაზედ ბერძენთა და არაბთა ახალგაზრდობა. ვისის და რა საშუალებით ინახება ეს სასწავლებელი? ამ მონასტერს, ქართველ მეფეთაგან აღშენებულს მეხუთე საუკუნეში, მათგანვე აქვს შეწირული ქ. ტფილისში მამული, წოდებული „ჯვარის მამისად.“ აქ, ტფილისში, არის ეკკლესია, გარეშემო სახლები და დუქნები, მისი კუთვნილი. აი, ამ დუქნებისა და ეკკლესიის შემოსავლით ინახება სემინარია უცხო ტომთა აღსაზრდელად და განსანათლებლად“ [*კონჭოშვილი, 2010: 88*].

პ. კონჭოშვილის „მოგზაურობის“ ის მონაკვეთი, რომელშიც იერუსალიმის ჯვრის მონასტერია აღწერილი, იმ წერილობით წყაროდაც შეიძლება მივიჩნიოთ, რომელიც თვალნათლივ გვისურათხატებს XIX საუკუნის მიწურულს იქ არსებულ მდგომარეობას. მიუხედავად იმისა, რომ დღეს, არსებითად შეცვლილ პოლიტიკურ რეალობაში, ჯვრის მონასტრის ნახვის შესაძლებლობა ნებისმიერ ქართველს აქვს, ამ მონასტრის ბერძენ მფობელთა და სხვა ხელმყოფთა მიერ იქ არსებული ქართული ფრესკებისა და წარწერების მნიშვნელოვანი ნაწილი უკვე მიზანმართულადაა განადგურებული. სამწუხაროდ, ბარბაროსთა ხელყოფას ვერც რუსთაველის პორტრეტი გადაურჩა.

გარდა იმისა, რომ პ. კონჭოშვილის „მოგზაურობაში“ ამგვარ ქმედებათა არაერთი კონკრეტული ფაქტია დასახელებული, მისი მონათხრობი იმ მხრივაც იძენს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, რომ ნაწარმოების მიხედვით იმ ფრესკებისა და წარწერების შესახებაც ვგებულობთ კონკრეტულად, რომლებიც დეკანოზის იქ ყოფნის დროს არსებობდა, დღესდღეობით კი განადგურებულია.

ჯვრის მონასტერში ყოფნისას პ. კონჭოშვილის განსაკუთრებული ინტერესის საგანს, ბუნებრივია, შოთა რუსთაველის პორტრეტის ნახვაც წარმოადგენდა. აი, რა მდგომარეობა დახვედრია მას იქ ამ მხრივ: „გულით ვეძებე შოთა რუსთაველის სურათი და ძლივს შევნიშნე მარჯვენა მხარეს სვეტზედა, რადგანაც წაბღალულია ზედ წარწერა მას ზედა“ *[კონჭოშვილი, 2010: 94]*.

ბუნებრივია, ბერძენ ღვთისმსახურთა მიერ განხორციელებულ ანტიქართულ ქმედებათა შემოქმედნი პ. კონჭოშვილს იმის შესაძლებლობას არაფრით მისცემდნენ, ჯვრის მონასტერში, როგორც საუკუნეთა განმავლობაში ქართული მწიგნობრობისა და სულიერი კულტურის მძლავრ უცხოურ კერად ქცეულ სავანეში, შემთხვევით გადარჩენილი ქართული ხელნაწერები რომ მოეძია. აი, რას წერს თავად დეკანოზი ამასთან დაკავშირებით: „არაფერი ნაშთი ქართულის მწიგნობრობისა არ მაჩვენეს ამ მონასტერში და დიდად გულნატკენი დავბრუნდი იქიდან ბინაზედ“ *[კონჭოშვილი, 2010: 94]*.

თავის მოგზაურულ შთაბეჭდილებათა მოთხრობის დროს ესოდენი სიმწავრით გამოხატულ ეროვნულ გულისტკივილთან ერთად, პ. კონჭოშვილი იმ უპირატეს მდგომარეობასთან დაკავშირებითაც გვაწვდის ბევრ კონკრეტულ ინფორმაციას, რომელშიც, განსხვავებით ქართული ეკლესიებისაგან, წმიდა მიწაზე

არსებული სომხური ეკლესიები და იქ მყოფი სომეხი ღვთისმსახურნი იმყოფებოდნენ.

ამ გარემოების განმაპირობებელ უმთავრეს ფაქტორად მხოლოდ იმის მიჩნევა, სომხური ქრისტიანობა მართლმადიდებლობისაგან და კათოლიკობისაგან განსხვავებულ რელიგიურ მიმდინარეობას რომ წარმოადგენს, ალბათ მართებული არ იქნება და ეს ყველაფერი უპირველეს ყოვლისა იმ აქტიურობით უნდა ავხსნათ, რითაც ნებისმიერ ქვეყანაში მცხოვრები სომხები თავიანთ ეროვნულ და სარწმუნოებრივ თავისთავადობას იცავენ ხოლმე.

ყოველივე ზემოთქმულისთვის მეტი სიცხადისა და დამაჯერებლობის მისაცემად დავიმოწმებ შესაბამის ფრაგმენტებს პ. კონჭოშვილის მონათხრობიდან.

ქრისტეს საფლავზე აგებულ ეკლესიაში „ზედ საფლავზედ არის დაფარებული მარმარილოს ქვა. ამ ადგილზედ ასვენია აღდგომის ხატი, საშუალო - ბერძენთა, მარჯვნივ - რომის კათოლიკეთა და მარცხნივ - სომეხთა. ამ ქრისტეს საფლავზედ შეასრულებენ ყოველ ღამე წირვასა ღამის 12 საათის შემდეგ, პირველად ბერძენნი ანუ მართლ-მადიდებელნი, მეორედ - სომეხნი და უკანასკნელ - ფრანგნი. ხოლო როდესაც მოისურვებენ რუსნი ანუ ქართველნი წირვის შესრულებასა ამ წმ. ადგილზედ, ამათ საკუთრად ნებას არ აძლევენ წირვისას ქრისტეს საფლავზედა და შეუძლიათ სწირონ მხოლოდ ბერძენთა სამღვდელოებასთან ერთად... შიგ ეკლესიაში სცხოვრობენ სენაკთა შინა მონაზონნი მამანი ქრისტეს სარწმუნოების აღმსარებელნი: ბერძენნი, სომეხნი და ფრანგნი“ *[კონჭოშვილი, 2010: 48]*.

ქრისტეს საფლავზე აგებულ ეკლესიაში მართლმადიდებელ და კათოლიკე მორწმუნეებთან ერთად სომეხ ღვთისმმოსავთა პრიორიტეტული როლის ნათელსაყოფად აქ პ. კონჭოშვილის

მონათხრობიდან ამ ფრაგმენტებსაც დავიმოწმებ: „თალიდამ ჩამოშვებული ლამპარნი ანათებენ ქრისტეს საფლავის სამლოცველოსა; მათგან 13 ლამპარი ეკუთვნის მართლ-მადიდებელთა, მათ შორის ქართველ მეფეთაგანაც იქმნება შეწირული, 13 ეკუთვნის რომის კათოლიკეთა, 13 სომეხთა და 4-ც კოპტებსა. თვითონ წმ. საფლავზე ანთია დღე და ღამე განუქრობლად დაუშრეტელნი ლამპარნი: სამი, ესე იგი თვითოეულის ეროვნებისაგან, ბერძენთა, სომეხთა და ლათინთა“ *[კონჭოშვილი, 2010: 51]*.

ან კიდევ: მაცხოვრის საფლავის სამლოცველოში „სდგას მაღალი მარმარილოს ვაზა. ამ ვაზაში შთადებულია ნაწილი იმ ლოდისა, რომლითაც დაფარული იყო შესავალი უფლის საფლავისა და რომელიც შემდეგ აღდგომისა გადმოგორებულ იყო ანგელოზისაგან კარისა მისგან საფლავისა. წირვის დროს ეს ვაზა იხმარება ტრაპეზად; ხოლო შიგნით განყოფილებაში წმ. საფლავის საფარებელი მარმარილოს ქვა იხმარება სამკვეთლოდ. ვაზას თავზედ არიან დაკიდებულნი დაუშრეტელნი ლამპარნი, რიცხვით ათხუთმეტნი, რომელთაგანაც 5 ეკუთვნის ბერძენთა, 5 - ლათინთა, 4 - სომეხთა, 1 - კოპტებსა“ *[კონჭოშვილი, 2010: 52]*.

პ. კონჭოშვილი განსაკუთრებით მნიშვნელოვან იმ როლსაც მიაპყრობს ყურადღებას, რომელსაც სომეხი ღვთისმსახურნი ასრულებდნენ უფლის საფლავზე ღვთაებრივი ცეცხლის გარდამოსვლასთან დაკავშირებით გამართულ რელიგიურ ცერემონიალში. კერძოდ, აი, რა ინფორმაციას გვაწვდის იგი ამის თაობაზე: „საკრებულო ტაძრის საკურთხეველში შეიკრიბებიან: ბერძენთა პატრიარქი... შემდეგ სომეხთა სამღვდელოება და მოდასენი სხვათა ქრისტეანეთა ეროვნებათა...“

საღმრთო კრება სამგზის შემოუვლის წმ. კუვუკლიას (წმ. საფლავის სამლოცველოს - ა. ნ.). ლიტანიის შემდეგ ბეჭედი

კარებიდან აიხსნება და მართლმადიდებელი ბერძნის პატრიარქი ზოგადად სომხების პატრიარქისათანა შევალს წმ. საფლავის ქვაბსა...

წმ. ცეცხლი გარდაეცემა მარჯვენით რგვალის სარკმელით ანგელოზის სამხრედამ მართლ-მადიდებელის პატრიარქისა მიერ, ხოლო მარცხენით კერძო - სომეხთა პატრიარქისაგან.

მარჯვენის სარკმელიდამ წ. ცეცხლს მიიღებს ჩვეულებრივ რომელიმე გამოჩენილი პატივცემული სახლობა ადგილობრივთა მართლ-მადიდებელთაგანი... ხოლო სომეხნი, კოპტები და სირიელნი მიიღებენ წმ. ცეცხლსა სომხების პატრიარქისაგან მარცხენა სარკმლიდან (ფანჯრიდან), გარდაიტანენ თავიანთ სამლოცველოებში და დაურიგებენ თვისთა“ *[კონჭოშვილი, 2010: 53-54]*.

პეტრე კონჭოშვილის მოგზაურულ შთაბეჭდილებათა შეფასების დროს განსაკუთრებული ყურადღება განსახილველი ნაწარმოების იმ ნაწილსაც უნდა მივაქციოთ, რომელშიც ათონის ქართულ სავანესთან დაკავშირებული ამბებია მოთხრობილი. როგორც ცნობილია, წმიდა ადგილების მოლოცვიდან სამშობლოში მომავალმა დეკანოზმა გზად საბერძნეთში არსებული ათონის ქართული მონასტრის სანახავადაც გამოიარა და უნიკალურად მნიშვნელოვანი ცნობები მოგვაწოდა იმხანად იქ არსებული მდგომარეობის შესახებ.

პ. კონჭოშვილი არც ამჯერად არღვევს ტრადიციას და მძაფრად გამოხატული ეროვნული გულისტკივილით აღწერს იმ უმძიმეს ვითარებას, რომელიც ბერძენი ღვთისმსახურებისაგან მაქსიმალურად შევიწროებული და ეროვნულ საფუძველზე დისკრიმინაციულ პირობებში მყოფი ქართველი ღვთისმსახურნი იმყოფებოდნენ იმხანად ათონის ქართულ სავანეში.

როგორც პ. კონჭოშვილის მონათხრობიდანაც თვალნათლივ ჩანს, ქართველების წინააღმდეგ ბერძენ სასულიერო პირთა მიერ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში განხორციელებულ ბრძოლას ის შედეგი მოჰყვა, რომ ამ სავანეში საუკუნეების განმავლობაში შექმნილ და დაუნჯებულ ქართულ ფასეულობათა უდიდესი ნაწილი იმხანად უკვე განადგურებული იყო. პ. კონჭოშვილი არა მარტო ზოგადად საუბრობს ამ ტრაგიკულ მოვლენაზე, არამედ კონკრეტული ფაქტებიც მრავლად მოაქვს ბერძნების ამგვარ ბარბაროსულ ქმედებათა ნათელსაყოფად.

მას ბერძენთა მხრიდან ქართველ ღვთისმსახურთა პერმანენტული დევნა-შევიწროების სამწუხარო შედეგად მიაჩნდა ის ფაქტი, რომ იქ მოღვაწე ქართველი სასულიერო პირები იძულებული გახდნენ, ჩვენი წინაპრების მიერ ჯერ კიდევ მეათე საუკუნეში აგებული ეს მონასტერი დაეტოვებინათ და 1870 წელს მისგან სამიოდე ვერსის დაშორებით შექმნილ მიწაზე ახალი მონასტერი აეშენებინათ.

მაგრამ, ახალ სავანეში დაფუძნების მიუხედავად, ქართველთა მიერ საუკუნეთა განმავლობაში შექმნილი საგანძური კვლავაც ივერიის ძველ მონასტერში დარჩა. საბერძნეთში ჩასულმა პ. კონჭოშვილმა, ბუნებრივია, პირველ ყოვლისა სწორედ ქართული ქრისტიანული კულტურის ამ გრანდიოზული ხუროთმოძღვრული ძეგლისა და იქ არსებული ეროვნული საგანძურის სანახავად წასვლა მოინდომა. და, აი, ივერიის ახალი მონასტრის ქართველ ღვთისმსახურთა წინამძღოლობით იგი მართლაც ესტუმრა ქართველთა ძველ სავანეს.

„მოგზაურობის“ ამ ეპიზოდის შედეგად მკითხველს ნათელი წარმოდგენა ექმნება უაღრესად მძიმე იმ მდგომარეობაზე,

რომელიც ათონის ივერთა მონასტრის ახალი მფლობელებელე-ბის კუთვნილებად ქცეულ სავანეში იყო იმხანად დამკვიდ-რებული.

მიუხედავად იმისა, რომ პეტრე კონჭოშვილის მოგზაურუ-ლი შთაბეჭდილებები მხოლოდ წინამდებარე ნარკვევში განხი-ლული ეპიზოდებით არ განისაზღვრება და მისეულ მონათხ-რობში ამ მიმართულებით კიდევ ბევრი რამ არის დღესაც უად-რესად საინტერესო, ვფიქრობ, ყოველივე ზემოთქმულიც საკმა-რისია იმის ხაზგასასმელად, რომ XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე შექმნილი მისი წიგნი მხოლოდ ისტორიული თვალსაზრისით კი არ წარმოადგენს ქართული დოკუმენტური პროზის მნიშვნელო-ვან შენაძენს, არამედ დღევანდელი ჩვენი ყოფისთვის აქტუალურ არაერთ ეროვნულ პრობლემაზე დასაფიქრებლადაც გვამღევს საკმაოდ მძლავრ იმპულსს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

„ივერია“, 1901: – გაზ. „ივერია“, 1901 წ. 25 მაისი.

კიკნაძე, 2009: – კიკნაძე ვ. ეროვნული და საკაცობრიო პრობლე-მატიკა XIX ს. ქართველი სასულიერო მოღვაწეების შემოქმედებაში, თბილისი.

კონჭოშვილი, 2010: – კონჭოშვილი პ. მოგზაურობა იერუსალიმსა და ათონის მთაზე, გამოსაცემად მოამზადა ზაზა ვაშაყმაძემ, თბილისი.

Avtandil Nikoleishvili (Kutaisi, Georgia)

**Religious and National Purposefulness of the Travel Impressions
Of Petre Konchoshvili**

Summary

The religious person –Petre Konchoshvili, who lived at the end of the XIX and at the beginning of the XX century, had successfully continued the tradition of the travel genre in Georgian Literature, existing in the XVIII century, which meant the expression of religious and national point of view of the authors in the mentioned genre. One of his most important works, should be mentioned – “Travels to Jerusalem and Mount Athos”, which originally expresses the travel impressions of the author in these regions. One of the main purposes of Petre Konchoshvili’s travel was to see those churches or cathedrals, which were built by Georgians in the past but was now owned by foreigners. He also was interested in the situation which existed here. His work is important because the author gives us detailed information about the place, constructors and also about the situation.

It should be mentioned that the book of P. Konchoshvili is important not only in the historical context, but also gives opportunity to think of the problems that exist nowadays.

ოთარ ნიკოლეიშვილი
(ქუთაისი, საქართველო)

იტალიელი მწერალი ანტონიო გალენგა საქართველოში არსებული რელიგიური მდგომარეობის შესახებ

აბსტრაქტი: ცნობილმა იტალიელმა მწერალმა ანტონიო გალენგამ, რომელმაც 1881 წლის შემოდგომაზე იმოგზაურა ჩვენს ქვეყანაში, ამ მოგზაურობის ამსახველ თავის წიგნში – „საზაფხულო ტური რუსეთში“ საქართველოში რელიგიური კუთხით არსებული მდგომარეობის შესახებაც მოგვაცოდა მნიშვნელოვანი ცნობები. ხსენებული წიგნი 1882 წელს გამოიცა დიდი ბრიტანეთის დედაქალაქ ლონდონში. ავტორი საინტერესო ცნობებს გვაწვდის საქართველოში არსებული ქრისტიანული ტაძრებისა და ეკლესიების შესახებ. ა. გალენგას ზემოთ ხსენებული წიგნისადმი ინტერესს კიდევ უფრო ზრდის ის გარემოება, რომ იგი დღემდე არ არის მოხვედრილი ქართველ მკვლევართა თვალთახედვის არეში.

საკვანძო სიტყვები: გალენგა, მოგზაურობა, საქართველო, ქრისტიანობა.

Key words: Gallenga, Travel, Georgia, Christianity

* * *

ქრისტიანულ სარწმუნოებას, საქართველოში სახელმწიფო რელიგიად მისი გამოცხადების დღიდან მოყოლებული, უდიდესი როლი აქვს ნათამაშები ჩვენი ქვეყნის განვითარებისა და ეროვნული თვითშეგნების ჩამოყალიბების საქმეში. აღნიშნულ

გარემოებაზე არა მხოლოდ ქართველი მოაზროვნეები და საზოგადო მოღვაწეები ამახვილებდნენ ყურადღებას, არამედ საქართველოში ვიზიტად მყოფი ცნობილი ადამიანებიც. ერთ-ერთი მათგანი იყო იტალიელი მწერალი ანტონიო გალენგა, რომელმაც 1881 წლის შემოდგომაზე არა მხოლოდ იმოგზაურა ჩვენს ქვეყანაში, არამედ რელიგიური კუთხით იმხანად აქ არსებული სიტუაციის შესახებაც მოგვაცნოდა მნიშვნელოვანი ცნობები წერილობითი ფორმით.

1881 წელს მოსკოვიდან მომავალი ა. გალენგა ჩვენს ქვეყანას ვლადიკავკაზის გავლით ესტუმრა. თუ რამდენი ხანი დაჰყო მან საქართველოში, ამის დაზუსტებით თქმა არ შეიძლება. საქართველოდან იგი ჯერ ყირიმში გაემგზავრა, მერე კი ოდესას ეწვია. სწორედ ხსენებული მოგზაურობის შთაბეჭდილებებია აღწერილი მის მიერ 1882 წელს, დიდი ბრიტანეთის დედაქალაქ ლონდონში, გამომცემულ წიგნში „საზაფხულო ტური რუსეთში“.

ავტორი ძალზე შთამბეჭდავად და საინტერესოდ გადმოგცემს იმ ემოციებს, რომელიც მას საქართველოში მოგზაურობის შედეგად დაეუფლა. თავისი შთაბეჭდილებების მოთხრობის დროს ა. გალენგა ჩვენი ქვეყნისათვის მნიშვნელოვან არაერთ თემას ეხება, მათ შორის, იმ დიდ გეოსტრატეგიულ როლსაც, რითაც საქართველო მუდამ იყო ქცეული ევროპისა და აზიის წამყვანი სახელმწიფოების განსაკუთრებული ინტერესის საგნად. იტალიელი მწერლის წიგნში ჩვენს ქვეყანაში რელიგიური თვალსაზრისით არსებულ მდგომარეობასაც აქვს დათმობილი საკმაოდ დიდი ადგილი. კერძოდ, ავტორი საინტერესო ცნობებს გვაწვდის საქართველოში არსებული ქრისტიანული ტაძრებისა და ეკლესიების შესახებ.

ანტონიო გალენგა (Antonio Carlo Napoleone Gallenga - 1810-1895) დაიბადა 1810 წელს იტალიის ქალაქ პარმაში. სასკოლო

განათელების მიღების შემდეგ მან სწავლა გააგრძელა პარმის უნივერსიტეტში, რომელიც საფრანგეთში ე. წ. „ივლისის რევოლუციის“ მიმდინარეობის პერიოდში, 1830 წელს, დაამთავრა. ხსენებულმა მოვლენამ ზეგავლენა იტალიაში მიმდინარე პროცესებზეც მოახდინა. ამ რევოლუციას მხარი ა. გალენგამაც აქტიურად დაუჭირა, რის გამოც იგი რამდენიმე თვით დაპატიმრებულიც იყო. ციხიდან განთავისუფლების შემდეგ, ხუთი წლის განმავლობაში, მან ბევრი იმოგზაურა საფრანგეთში, ესპანეთსა და აფრიკის კონტინენტზე. 1836 წელს ა. გალენგა ნიუ-იორკში მგემგზავრა, სამი წლის შემდეგ კი ინგლისში წავიდა, სადაც თარჯიმნად და უცხო ენების მასწავლებლად მუშაობდა.

1854 წელს, სარდინიის სამეფოს პრემიერ-მინისტრისა და იტალიის ლიბერალური პარტიის დამაარსებლის – კამილო კავურის (ოფიციალურად, Camillo Paolo Filippo Giulio Benso – 1810-1861) მხარდაჭერით, ა. გალენგა სარდინიის პარლამენტის წევრად იქნა არჩეული. 1859 წელს სარდინიის სამეფოსა და ავსტრიის იმპერიას შორის ომის დაწყების დროს იგი სამხედრო კორესპოდენტად მუშაობდა გაზეთ „ტაიმისათვის“. აღსანიშნავია, რომ ა. გალენგამ ბრიტანულ გამოცემასთან თანამშრომლობა ზემოხსენებული ომის შემდეგაც, 1876 წლამდე, განაგრძო. 1885 წელს, აქტიური მოღვაწეობის დასრულებისა და პენსიაზე გასვლის შემდეგ, ა. გალენგა უელსის ერთ პატარა სოფელ ლანდოგოში (Llandogo) დასახლდა, სადაც გარდაიცვალა 1895 წელს გარდაიცვალა [<https://www.revolvy.com/>].

სამწერლო მოღვაწეობის საწყის ეტაპზე ა. გალენგა თავის ნაწარმოებებს იტალიურ ენზე ქმნიდა და ლუიჯი მარიოტის (Luigi Mariotti) ფსევდონიმით აქვეყნებდა. შემდგომ დროინდელი პერიოდის ნაწარმოებთა დიდი ნაწილი კი მას უკვე ინგლისურ ენაზე აქვს დაწერილი. ა. გალენგას ნაშრომთაგან ჩვენთვის

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია 1882 წელს ლონდონში გამოცემული ზემოთ მოხსენიებული წიგნი „საზაფხულო ტური რუსეთში“ (A Summer Tour in Russia).

როგორც უკვე ითქვა, საქართველოს იტალიელი მწერალი 1881 წლის შემოდგომაზე ესტუმრა. ჩვენს ქვეყანაში იგი ვლადიკავკაზიდან შემოვიდა. ხსენებული მოგზაურობის აღწერის დროს ა. გალენგას საინტერესო მოსაზრებები აქვს გამოთქმული ჩვენი ქვეყნის შესახებ, მათ შორის რელიგიური კუთხით არსებულ მდგომარეობასთან დაკავშირებითაც. ძალზე ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ ქუთაისში სტუმრად მყოფი იტალიელი მწერალი, პირველ ყოვლისა, ქართული საზოგადოების რელიგიურ ტოლერანტობაზე ამახვილებს ყურადღებას და ამის დასტურად ჩვენს ქვეყანაში მცხოვრები ებრაელებისა და მუსულმანების ყოფა მოჰყავს მაგალითად. მეტი სიცხადისათვის დავიმოწმებ შესაბამის ციტატას წიგნიდან:

„ქუთაისი პატარა, ლამაზი ქალაქია, სადაც ებრაელებს ორი სინაგოგა აქვთ და მესამესაც აშენებენ. მიუხედავად იმისა, რომ მათ საკმაო ფული აქვთ, ისინი მაინც უზადრუკ, პატარა სახლებში ცხოვრობენ. თავიანთი სიმდიდრიდან და „ისრაელიტის“ წოდებიდან გამომდინარე, მათ შესაძლებლობა აქვთ საკმაო ფული გამოიმუშაონ თავადაზნაურობისთვის და გლეხებისთვის თანხის მისესხების გზით. ამის შედეგად ისინი ხელში იგდებენ ნაყოფიერ მიწებს; ამ გზით მისაღები შემოსავლების გაყოფასთან დაკავშირებით მათ დაპირისპირება აქვთ სომხებთან. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ეს ორი ხალხი „ვაჭრობაში ვერასოდეს უგებენ ერთმანეთს“ და ძალზე იშვიათია, ერთსადამიჯვე ადგილზე სომხებსაც და ებრაელებსაც წარმატებულად რომ ჰქონდეთ თავიანთი ბიზნესი გამართული.

ებრაელები ქუთაისში და ზოგადად კავკასიაში, მართალია, დიდი სიმპატიით არ სარგებლობენ, მაგრამ მათდამი ბოლმასა და სიძულვილს, რამაც ბოლო ხანს გერმანიასა და რუსეთის სამხეთ და დასავლეთ მხარეებში იფეთქა, საქართველოში ადგილი არ ჰქონია. კავკასიაში მუსულმანთა მრავალწლიანი ბატონობის პერიოდში გატარებულმა ეფექტურმა ზომებმა აქ მცხოვრები სხვადასხვა რელიგიის მიმდევრები იძულებული გახადა და-თანხმებოდნენ „ღმერთის დროებით ზავს“ (“Truce of God”), რამაც გამოიწვია ის, რომ ამ რეგიონში გაჩნდა და მხარდაჭერილ იქნა ისეთი გარემო, რასაც ტოლერანტობა თუ არა, ურთიერთმომთ-მენობა მაინც შეიძლება ვუწოდოთ. თავად იერუსალიმში კი ჩვენ, ჩვენდა სამარცხვინოდ, შევესწარიტ ფაქტს, როგორ წვდა ტაძარში ქრისტიანი ძმა მეორე ძმას ყელში, თურქი მშვიდობისმოყველი კი აგდებული ნეიტრალურობით უყურებდა ამ სიტუაციას“ *[Gallenga, 1882: 325-326]*.

ებრაელებზე საუბრის შემდეგ, ა. გალენგა მის მიერ გელათის მონასტრის მონახულების შედეგად მიღებულ წარუშლელ შთაბეჭდილებებზე ამახვილებს ყურადღებას. ამ კონტექსტში ავტორი არა მხოლოდ ხუროთმოძღვრული ძეგლის სიძველესა და სილამაზეზე საუბრობს, არამედ იმ განსაკუთრებულ ემოცია-ზეც, რომელიც მას იქ მცხოვრებ ქართველ ბერებთან საუბრის დროს დაეუფლა. მიუხედავად იმისა, რომ ხსენებული სიტუა-ციის აღწერისას იტალიელი მწერლის მხრიდან ფაქტობრივ უზუსტობებსაც ვხვდებით ხოლმე, ავტორის მიერ გამოთქმული შეფასებანი მაინც უაღესად მნიშვნელოვნად უნდა მივიჩნიოთ ჩვენი ქვეყნისადმი მისი დამოკიდებულების შესაფასებლად. ყო-ველივე ზემოთქმულის დასტურად მოვიყვან შესაბამის ადგილს წიგნიდან:

„ქუთაისში ჩვენი დარჩენის მთავარი მიზანი არა ებრაელები, არამედ გელათის შორეულ მთებში ჩაკარგული მონასტრის მონახულება იყო...

აქ ჩვენ ისტორიულ სამყაროში აღმოვჩნდით.

მონასტერი, სამრეკლო და იქ არსებული სხვა შენობები X (როგორც ვხედავთ, ავტორი გელათის მონასტრის აგების თარიღს შეცდომით ასახელებს - ო. ნ.) საუკუნით თარიღდება და ადრეული ბიზანტიური სტილის უმშვენიერეს ნიმუშს წარმოადგენს; ბერებმა გვაჩვენეს ოქროთი და ძვირფასეულობით მორთული პერგამენტები და ნახატები, საღვთისმეტყველო წიგნების სრულყოფილი მუზეუმი. გარდა ამისა, ჩვენი ცნობისმოყვარეობის სრულად დასაკმაყოფილებლად მათ ასევე დაგვათვალისწინეს საეკლესიო ჭურჭლეულობა, სამღვდლო შესამოსლები და გვიამბეს იმ საგანძურის შესახებ, რომელიც წარმართულ და ბარბაროსულ აოხრებათა შედეგად იქნა დაკარგული.

ჩვენ აგრეთვე ვნახეთ ქართული დინასტიის წარმომადგენელ თავადთა დიდი, მონუმენტური ქვით შემკული სამკვალე...

თავად ბერები განსაკუთრებული ინტერესის ობიექტს წარმოადგენდნენ. ისინი იყვნენ მაღალი, დიდებული აღნაგობის მქონენი, მკაფიოდ ლამაზი ნაკვთებით, მხრებზე დაშვებული თხელი თმით, მუქი, ლამაზი თვალებითა და ნაზი ხმით...

ჩვენ დიდი ხანი ვისაუბრეთ. რადგანაც ისინი არცერთ დასავლურ ენაზე არ საუბრობდნენ, მათთან მხოლოდ თარჯიმნის დახმარებით შევეძელი კომუნიკაცია.

ვიდექით რა ამ სასიამოვნო ბერების საცხოვრებლის აივანზე, რომელიც რამდენიმე ათასი ფუტიდან გადმოჰყურებდა ქალაქს, ისეთი გრძნობა დაგვეუფლა, თითქოს ამ ქვებიდან მთელ სამყაროს გადავყურებდით“ [*Gallenga, 1882: 326-327*].

როგორც ა. გალენგას მონათხრობიდან ირკვევა, ხსენებული მოგზაურობის დროს ა. მას ბათუმიც მოუწახულებია. მართალია, იგი ამ რეგიონში მის ყოფნასთან დაკავშირებით კონკრეტულად არაფერს ამბობს, მაგრამ ბათუმის შესახებ საუბრის დროს განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს მეტად მნიშვნელოვან მის სტრატეგიულ მდებარეობაზე. ამისდა მიუხედავად, იგი ეჭვის თვალით უყურებს რუსეთის ხელში ქალაქის განვითარების პერსპექტივას და წერს:

„მხოლოდ ცოტას შეიძლება დაავიწყდეს ის მღელვარება, რომელიც ინგლისელ და სხვა ევროპელ პოლიტიკოსებს დაეუფლათ სან-სტეფანოსა და ბერლინში გამოცხადებული გადაწყვეტილების გამო, რუსეთისთვის ბათუმის გადაცემის თაობაზე... ერთი ნამდვილად სიმართლეა: არც თურქებმა, რომელთაც დაკარგეს ქალაქი და არც რუსებმა, რომლებმაც ირგუნეს სადავო პორტი, სრულად არ იციან მისი უპირატესობები და შესაძლებლობები. ფაქტია, რომ ქალაქი ახლა რუსეთის ხელშია და საკითხავია, ბათუმი ცალკე შეძლებს თავის ფუნქციის სრულყოფილად შესრულებას, თუ ფოთთან ერთად...“ *[Gallenga, 1882: 329-330]*.

მიუხედავად იმისა, რომ თავისი მოგზაურული შთაბეჭდილებების მოთხრობის დროს იტალიელი მწერალი ხშირ შემთხვევაში თავს არიდებს სიტუაციათა დეტალურ აღწერასა და შეფასებას, მის მიერ მოწოდებული ცნობები მაინც უნდა მივიჩნიოთ მეტ-ნაკლებად საყურადღებო მასალად შესაბამისი პერიოდის ჩვენი ქვეყნის ისტორიით დაინტერესებულ მკვლევართათვის.

გამოყენებული ლიტერატურა:

Cross, 2014: – Cross A., In the Lands of the Romanovs: An Annotated Bibliography of First-hand English-language Accounts of the Russian Empire (1613-1917), Cambridge.

Gallenga, 1882: – Gallenga A. C., A Summer Tour in Russia, London.

<https://www.revolvy.com/> – <https://www.revolvy.com/page/Antonio-Carlo-Napoleone-Gallenga>

Otar Nikoleishvili (Kutaisi, Georgia)

Italian Writer Antonio Gallenga about Religious Conditions in Georgia

Summary

Christianity, since it became the state religion of Georgia, played the very important role in the formation of the national identity. Many Georgian public figures and foreign visitors were emphasizing about it in their works. One of those persons were an Italian writer Antonio Carlo Napoleone Gallenga. In autumn of the 1881, he had visited Georgia and gave us very important facts and information about religious conditions in our country.

A. Gallenga came to Georgia via Vladikavkaz. From here, he went in Crimea and then in Odessa. He described the impressions of this journey in his book “A Summer Tour in Russia”, which was published in London in 1882.

In the book author described his first impressions about Georgia. Besides the other themes, A. Gallenga gave us important information about religious conditions in our country and emphasized the very important role of Christian religion in the history of Georgia.

The descriptions and opinions of A. Gallenga about Georgia are very valuable, because Italian writer's above-mentioned book is not widely-studied for the researchers of the history of our country.

**ქრისტიანული კულტურის ელემენტები
ხატოვან თემატიკაში
(აჭარული დიალექტის მასალების მიხედვით)**

აბსტრაქტი: ნაშრომში საუბარია ქრისტიანული კულტურის ელემენტების არსებობის შესახებ აჭარის მოსახლეობის სამეურნეო თუ სულიერ ყოფაში, მეტყველებაში. ადამიანთა სულიერ განწყობაზე, ქრისტიანული რელიგიისადმი დამოკიდებულებაზე მიგვანიშნებენ ისეთი ხატოვანი თქმები, რომლებიდანაც კარგად ჩანს, რომ მიუხედავად მძიმე ისტორიული ვითარებისა, აჭარის ძირძველმა მოსახლეობამ თავის ყოფაში შემოინახა ტრადიციული აღმსარებლობის ბევრი ნიშანი. ასეთი გამონათქვამებია, მაგ: „ღმერთი და შენ!“, „ღომის ამონათვლა“, „ნეტად, რა შავი სანთელი ვწირე?“, „ეკლესია ხომ არ დამიწვავს“ და სხვ.

ნაშრომში მოტანილი ამ რელიგიურად მრავალწახნაგოვან კუთხეში, აჭარაში, ყველაფერს ქართული საფუძვლები ჰქონდა, მაგრამ კუთხური ნიუანსებით აისახებოდა დიალექტში.

საკვანძო სიტყვები: ლექსიკა, ფიგურალური საუბრები, კულტურა, ქრისტიანობა.

Key words: Vocabulary, Figurative narratives, Culture, Christianity.

ხატოვანი სიტყვა-თქმები ლინგვისტიკის ერთ-ერთი საინტერესო საკვლევი ობიექტია. ქართული ლიტერატურული და

ზეპირსიტყვიერი მემკვიდრეობა მდიდარია ასეთი ნიმუშებით, მაგრამ ცხოვრების ახალი პირობებით, ეკონომიური, პოლიტიკური თუ სოციალური მდგომარეობის ცვლილებების შედეგად ბევრი სიტყვა და გამოთქმა თანდათან კარგავს თავის ფუნქციას, ისტორიის საკუთრება ხდება ან დავიწყების ბურუსით იფარება, რაც, ენის ლექსიკის გადარიბებასთან ერთად, საოცრად აკნინებს მთლიანად ენას, მის ისტორიას.

ხატოვანი სიტყვები და გამოთქმები განსაკუთრებით უხვადაა დაუნჯებული ხალხში, დიალექტებში. მათი მოპოვებაც ხალხთან უშუალო ურთიერთობითაა შესაძლებელი. იგი ჩვენი დაკვირვების ობიექტი იყო წლების განმავლობაში და დაგვიგროვდა საინტერესო მასალაც, რომელიც ადამიანთა ყოფის ყველა ასპექტს მოიცავს. ამ მასალებიდან ამჯერად შევეცდებით, გამოვყოთ ქრისტიანულ რელიგიასთან დაკავშირებული რამდენიმე გამოთქმა.

ცნობილია, რომ აჭარა ყოველთვის წარმოადგენდა როგორც პოლიტიკურ, ასევე, რელიგიურ ინტერესთა გზაჯვარედინს. რელიგიური მრწამსი კი ყოველთვის პოულობდა ასახვას ხალხის აზროვნებაში. მიუხედავად მძიმე სამსაუკუნოვანი ისტორიული ვითარებისა, რელიგიური ზეწოლისა, აჭარის მოსახლეობამ შესძლო, თავისებურად შემოენახა ტრადიციული ქრისტიანული აღმსარებლობის ბევრი ნიშანი. ქართული ქრისტიანული კულტურის ელემენტები აჭარელთა სულიერ თუ სამეურნეო ყოფაში ყოველთვის გვახსენებდა თავს. საკმარისია, გავიხსენოთ მშენებლობისას საცხოვრებელ თუ სამეურნეო ნაგებობებზე თუ ნაგებობათა ინტერიერში, ნაქსოვ ნივთებსა თუ ნაქარგებში ქრისტიანული სიმბოლოების გამოხატვა, გამოცხობისას პურსა თუ მჭადზე ჯვრის გამოსახვა და სხვ. ამავე სულისკვეთებით იყო გამსჭვალული აჭარული ფოლკლორიც. ამ სფეროს ნაწარმოებებში

ძალიან ხშირად გვხვდება ქრისტიან წმინდანთა სახელები: იესო ქრისტე, მარიამი, წმინდა გიორგი, ნოე წინასწარმეტყველი და სხვ. თუმცა, მაჰმადიანური რელიგიისა და აღმოსავლური ენების გავლენით, მათი სახელები ხშირად ფონეტიკურად სახეცვლილი ფორმებითაც გვხვდინება: ადემი, ედემი–ადამი, მერიემი–მარიამი, მუსა–მოსე, ნუხ ფეილამბერი–ნოე წინასწარმეტყველი, ჯებრაილი–გაბრიელი და სხვ. აღსანიშნავია ისიც, რომ ეს მოვლენა განსაკუთრებით კარგად იკვეთება აჭარაში ჩაწერილ სამკურნალო თუ სამეურნეო ხასიათის შელოცვებში, რომელთა უმეტესობა იწყება ფორმულით: „სახელითა ღვთითა, მამითა, ძითა, სულითა წმინდითა“ ან ბოლოვდება სიტყვებით „არ გაგიშვებ, მამამა, ძემო, სულმა წმინდამა“. გარდა წმინდა პიროვნული სახელებისა, შელოცვებთან ერთად, აჭარულ ზღაპრებსა თუ თქმულება-გადმოცემებში, ხშირად მიეთითება წმინდა ადგილებზე: იერუსალიმზე, ბაბილონზე, იორდანიაზე, გალილეასა თუ არსიანის მთაზე და სხვ.

ხალხის რწმენა უშუალო გამოძახილს პოულობს მეტყველებაში. ამ თვალსაზრისით საინტერესო საანალიზო მასალას გვთავაზობს ენისა თუ დიალექტის ის ასპექტი, როგორიცაა ფიცის, ნატვრის, დალოცვის თუ წყევლის ფორმულები, რომლებიც ხატოვნად გადმოგვცემენ ადამიანთა სულიერ განწყობას. აჭარაში ასეთი გამოთქმათაგან დავასახელებთ, მაგალითად: „რავარც ღმერთი ერთია“, „აღმერთი და შენ“, „ღმერთი და შენი სული“, „გიკითხოს ღმერთმა“, „თვალი დაგიყენოს ღმერთმა“, „გამჩენელმა ღმერთმა ამართვას შენი თავი“, „გამჩენელმა ჩიგიკტინა ხმა“, „ღმერთმა გამჩენმა გაგამრავლა და გაფიფინა შენს ოჯახში“ და სხვა მრავალი (ასეთი გამოთქმები, ჩვეულებრივ, იზადება სიტუაციის შესაბამისად!).

ისლამმა რომ სრულიად ვერ მოსპო ამ მხარეში ქრისტიანული რწმენა, ამ მცირე მაგალითებიდანაც ჩანს, რადგანაც ასეთი შესიტყვებებში ყოველ საჭირო მომენტში სხვადასხვა ნიუანსით ფიქსირდება „გამჩენის“ – ღმერთის სახელი. ამ მხრივ ყურადღება მინდა გავამახვილო ერთ ასეთ გამოთქმაზეც: **„შენ და შენი ღმერთი“**. თუ ღრმად გავიზიარებთ, აქ უკვე კარგად ჩანს, რამდენად ტოლერანტული უნდა ყოფილიყო ამ კუთხის ადამიანი, რომ წყენა არ მიეყენებინა სხვისი რწმენისათვის და არ დაევიწყებინა თავისიც. „შენ და შენი ღმერთი! ქვედით თუ მიხვალ, ჩემი წამალიც ამომიტანე“, „შენ და შენი ღმერთი! თუ გცალია, ხვალ მომეხმარე“ და ა.შ.

მართალია, ხალხს საუკუნეების განმავლობაში ჰქონდათ წართმეული თავიანთი შვილების ქრისტიანულად მონათვლის ნება, მაგრამ ამ დიდი ქრისტიანული საიდუმლოს გამოძახილი აჭარის მკვიდრებმა შემოგვინახეს ისეთ ხატოვან თქმაში, როგორიცაა „ლომის ამონათვლა“: ღომისა თუ სხვა ამგვარი კერძის ჭურჭლიდან ამოღება და განაწილება ხდება წყალში ამოვლებული, წყლით დასველებული ციცხვით ან ლაფერით (ბრტყელი კოვზით): „ლომს, ღომილობიას გავაკეთებდით და სუფრაზე ამოვნათლავდით“. აჭარელი გლეხი მიწის დამუშავების, ნათესის საბოლოოდ გამარგვლა-გათოხნის შემდეგ, ღმერთზეა მინდობილი და აღნიშნავს კიდევ: „ბოლოს მივაბარებთ ღმერთს და ღმერთი მოგვცემს“.

განსაკუთრებულია ცოდვა-მადლის გათავისების, ცოდვის აღიარებისა და მადლის, სიკეთის გზაზე დგომის რწმენა. ამ რწმენამ წარმოშვა ხალხში ისეთი შესანიშნავი ხატოვანი თქმები, როგორიცაა: **„ცოდვა ძირში არ დავარდება“**, ანუ ცოდვის ჩამდენს ღმერთი, ადრე თუ გვიან, რაღაც სასჯელს მოუვლენს, რადგანაც **„ღმერთს არ ეჩქარება“**. ხალხმა კარგად იცის, რომ ვინც **„ცოდვას**

მოიგებს“, მას „ღმერთი მოკითხავს“ და „ეტირება რჯულის კენ-
წერი“... ამიტომაც „ღმერთმა ნუ ქნას ბებრის ბუქნა“, ანუ საოცარი,
საკვირველი, ხალხისგან საძრახი რამ არ მოხდეს.

ზოგჯერ ხდება, რომ ადამიანი ძალიან დიდი ხნის გან-
მავლობაში ავადაა, წვალობს. დროდადრო იგი დაკვირვებით
ანალიზებს თავისი განვლილი ცხოვრების გზას და დანანებით
ამბობს: „**ნეტა, რა შავი სანთელი ვწირე**“, რომ ასე დამაგდო
ავადმყოფობამო“. როცა ადამიანი რაიმე გამოუვალ მდგომა-
რეობაში, დიდ გასაჭირში ან სიღარიბესა თუ ავადმყოფობაში
ვარდება, იხსენებს წარსულს და გულისტკივილით დანანებით
ასეთი გამოთქმით გამოხატავს: „**ეკლესია ხომ არ დამიწვავს**, ასე
რომ დამემართაო“...

ენა ერის სულის, ერის კულტურის უშუალო გამოხატულე-
ბაა. როგორც აქ განხილული მცირე მასალიდან ჩანს, საქართ-
ველოს ამ რელიგიურად მრავალწახნაგოვან კუთხეში აჭარაში,
ყველაფერს ქართული საფუძვლები ჰქონდა, მაგრამ კუთხური
ნიუანსებით აისახებოდა (და აისახება დღესაც) დიალექტში, რაც
საშუალებას გვაძლევს. დამატებითი მასალები მოვიძიოთ
რელიგიის ისტორიის შესასწავლად, ხალხის სულიერი სამყაროს
შესაცნობად.

Nanuli Noghaideli (Batumi, Georgia)

**Elements of Christian Culture in Figurative Oral Traditions
(according to Ajarian Dialect Materials)**

Summary

Ajarian economic and spiritual life is rich with the elements of Georgian Christian culture. It is well illustrated in the speeches of the locals, especially in the figurative narratives, which show that despite the difficult historical circumstances, the population of Adjara has retained many features of traditional Christian faith.

ქართული ასომთავრული, საკრარული პოეზია

აბსტრაქტი: ნაშრომი წარმოადგენს ჩვენს მიერ 2016 წელს საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციაზე – „ჩვენი სულიერების ბალავარი“ – გაკეთებული მოხსენების, „ქართული ასომთავრული, საკრარული პოეზია“ – გაგრძელებას. მასში მოცემულია ქართულ ენასა და მის დამწერლობაში შეფარული, საკრარული მნიშვნელობების გახსნის და ცნობილი ქართველი ეზოთერიკისა და მკვლევარის გივი ალაზნისპირელის ზოგიერთი მოსაზრების ახსნის ცდა. სტატიაში გახსნილია ისეთი საყოველთაოდ ცნობილი ქართული სიტყვა-ცნებების, ეთნიკურ-ტომობრივი გაერთიანებების, თუ ადგილთა სახელების, როგორიცაა – ღმერთი, ცხოვნება, ცხოვნდა, წყალი, მიწა, ცოცხალი, იბერი, ღაზი, ნუნისი და სხვათა, ეზოთერიკული ჰემატრია, რამაც, შეიძლება ითქვას, კიდევ ერთხელ დაამტკიცა ჩვენს მიერ შექმნილი „DCTG-F(O)“ [დაიცევ(უ)ი] სისტემისა, თუ ამავე მიმართულებით წარმოებული კვლევების პერსპექტიულობა.

საკვანძო სიტყვები: ქართული ასომთავრული, ღმერთი, წყალი, მიწა, იბერი, ლაზი, ნუნისი, იესო ქრისტე, ეზოთერიკული ჰიმატრია

Key words: *Georgian Asomtavruli, God, Water, Land, Iberian, Laz, Nunisi, Jesus Christ, Esoteric gematria*

ცნობილი ქართველი ეზოთერიკი და ორიგინალური ხედვების მქონე მკვლევარი გივი ალაზნისპირელი თავის ნაშრომში „მსოფლიოს დასაბამისეული აღმოჩენა“, როდესაც საქართველოში, კერძოდ იმერეთში, ხარაგაულის რაიონის სოფელ ნუნისში დედამიწასა და მის წიაღში დაფიქსირებულ უდიდეს საიდუმლოზე საუბრობს, ამბობს, რომ სწორედ ნუნისის მახლობლად არსებობს შადურაბუ, კოსმიური მთა, რომლის მეშვეობითაც მიწას ცასთან აქვს კავშირი, ხოლო აქვე არსებული ადამიანის ხელით შექმნილი სისტემა – „ვეშა-პი“, იგივე „ნოეს კიდობანი“ წარმოადგენს ადგილს, საიდანაც ზეციური ღვთიური გონი, კავკასიის ქვეშ განთავსებულ 1200 კილომეტრი სიგრძის, სიგანის და სიმაღლის მქონე სივრცეში, იგივე დედამიწის სააზროვნო სისტემაში, წარღვნამდე ეშვებოდა. ახლა კი, წარღვნის შემდგომ პერიოდში დაიწყო უკუპროცესი და ხდება ამ ღვთიური ნათელის დედამიწიდან გაწოვა; ხოლო მანამდე სივრცე წყლით ამოივსო და სწორედ ამან გამოიწვია დედამიწაზე წარღვნა; მისი აზრით, ამ პროცესის შეუჩერებლობა და დასრულება დედამიწაზე სიცოცხლის დასრულებას მოასწავებს. აღნიშნული სისტემის ერთ-ერთი სახელია „შამბალა“ და მისი სივრცე დღესაც წყლითაა სავსე, რაც სრულიად ეთანხმება ბოლო დროინდელ გამოკვლევებს, რომ საქართველოს ქვეშ წყლის უდიდესი მარაგია დაფიქსირებული მთელს მსოფლიოში, რომელიც მუდმივად განახლებადია. და ესეც, მისი განახლებადობა, არ არის შორს გივი ალაზნისპირელის თვალსაზრისთან, რომლის მიხედვითაც აღნიშნული წყალი გაჯერებულია ღვთიური თეთრი ნათელით, ზეციური გონით, რაც მის მუდმივ ცხოველმყოფელობას განაპირობებს, და რომელიც დღესდღეობით დედამიწის „უკუღმა მოძრაობის გამო“ ამ სივრციდან გაიწოვება *[ალაზნისპირელი, 1994]*.

როგორც ავტორი სათანადო წყაროებზე მითითებით განმარტავს, ნუნისი ნიშნავს – „დედის საშო ხარ შენ“. აქ „ნუნ“ ნიშნავს დედას და საშოს, „ისი“ შენ, სადაც ასო-ბგერა „ი“, – მისი აზრით, – პარადოქსული უზუსტობის გამომხატველია, მასში თვალთუხილავი ყოფაა აზრშეფარებული. სიტყვაში „დედა“, აქ დედამიწაა ნაგულისხმევი *[ალაზნისპირელი, 1994: 31]*.

როდესაც ამ წიგნში ავტორი იმერეთზე საუბრობს, ის ამბობს: „ეს მიწა არ ეკუთვნის აქაურ სამგანზომილებიან ყოფას, რამეთუ ტერიტორია იგი უხილავ ცნობიერებასაც მასპინძლობს“ *[იქვე, გვ. 33]*; ამ სისტემის ცენტრში დავანებულია მარადიული ქალაქი ჰური. სწორედ მასზეა სახარებაში ნათქვამი, რომ „მას არ ესაჭიროება არც მზე, არც მთვარე... რამეთუ ღმერთის დიდებამ გაანათა იგი“ *[გამოცხ. 21-23]*. წიგნის ავტორი იქვე განაგრძობს: „ამ სიღრმეში ჩასულ „იან“ სხეულზე, მიწის ქვეშ დაგროვილი „ინ“ ველის ზემოქმედების გამო მამაკაცის ენდოკრენული ცენტრები ზე-განვითარებას განიცდიან, რაც საფუძველი ხდება ჯირკვალთა გახსნისა კოსმოსის მიმართ (სახელ ჰ-ურში კი ასო „ჰ“ დედამიწიდან კოსმოსში გამსვლელ პროცესს გულისხმობს“ *[ალაზნისპირელი, 1994: 35]*.

ბატონი გივი ალაზნისპირელი აქვე აღნიშნავს: „ბაბილონის ანზანის დაშლის მომენტში გადამალული დასაბამისეული ენა – ეს ქართული ენაა სამივე ანზანით. მისი კაბალისტურ ცენტრალური ციფრია – 144, რომელიც წმინდა ბიბლიის გასაღებს წარმოადგენს. ეს ციფრი ქართულ სიტყვა ლაზარეს ნიშნავს *[იქვე, გვ. 37]*... კოსმიური ველის იმ კონცენტრაციის გამოყენებით, რომლითაც საქართველოს ქვეშ არსებული სიცარიელეა ამოვსებული, ადამიანს შეუძლია გამოიყვანოს პირადი „მე“ სხეულიდან და იმოგზაუროს დროში“ *[იქვე, გვ. 38-39]*.

მხოლოდ აქ მოტანილი ინფორმაციაც კი საკმარისია უდიდესი ინტერესის გასაღვივებლად (თუმცა, ბატონი გივი ალაზნისპირელი აქ უამრავ სენსაციურ ამბებზე გვესაუბრება - უ. ო.), რომ დავუფიქრდეთ და გავარკვიოთ, რამდენად პასუხობს ჩვენი ქვეყანა, მისი ენა და დამწერლობა იმ უდიდეს მისიას, რომელიც, როგორც ზემოთ აღნიშნულიდან ჩანს, მას ღვთისა და კაცობრიობის წინაშე აკისრია.

ვცადოთ და გავარკვიოთ ქართულ სივრცეში დაფიქსირებული და გამოყენებული მარადიული მსაზღვრელების, საქართველოს არსებულ კუთხეთა და მისი მოსახლეობის თუ დასახლებული პუნქტების სახელებში, რამდენად ფიქსირდება მათში შეფარებული საკრალური აზრი და მოცემულობა, რომლებიც მასზე დაკისრებულ მისიას უპასუხებს, განსაკუთრებით ნუნისთან მიმართებაში, საიდანაც (მის ქვეშ არსებული სისტემიდან - უ. ო.) დედამიწაზე სიცოცხლის გავრცელება-გენერაციას ვარაუდობენ.

დავიწყოთ, მართლაც, ყველაზე მთავრითა და უპირველესით, „ღმერთით“, და ვნახოთ მისი ასო-ბგერებისა და ჰემატრიული შინაარსით თუ პასუხობს იგი თავის თავს (უფალო შეგვიწყალებენ, უფალო შეგვიწყალებენ, უფალო შეგვიწყალებენ!)

Ի Շ

$25+13+5+19+9+10=8.1$ – ერთარსი სამება, არსთა საწყისი (კანონის მიმცემი)

Ո Պ Ղ Դ Ե Ն – ღვთაება, მთავარი ერთი

$700+40+5+100+9+10=864=18=9$

ԻՒ Շ – ერთარსი სამება, წმ წერილი,

მზეთამზე (უქამო ჟამი, ღმერთი)

როგორც ვხედავთ, აქ ასოთა რიგითობის ჯამია 81 (8 – „ჩ“, 1 – „ა“), რაც პითაგორულად უდრის 9-ს. ქართულ ასომთავრულში მეცხრე ასო-ბგერა არის „ტ“ (9 – „თ“). რიცხვი 81, პირველ რიგში, მიგვითითებს, თუ ჩვენს „დაიცევი“ სისტემაში, რომელ გრადუსზეა იგი განთავსებული – ეს არის სწორედ 81 გრადუსზე მჯდარი „ტ“ (თან), საკრალური მნიშვნელობით სრული ღმერთი. ასოთა რიცხვითი მნიშვნელობის ჯამია 864, ანუ 8, იგივე „ჩ“ (ერთარსი სამება, კანონის მიმცემი), 6 – „ჩ“ (ვინ) (წმ. წერილი) და 4 – „ბ“ (დონ) (მზე, მზეთამზე). ყველა ამათი ჯამია 18 – „ჟ“ (ჟან), ანუ ჟამი უჟამო, ხოლო $1+8=9$ – „ტ“ (თან). აქაც ყველა მნიშვნელობის შინაარსი ზუსტად პასუხობს ღმერთის ჭეშმარიტ შინაარსს, მის რაობას.

ქართულ ენაში ღმერთის ერთ-ერთი სინონიმია „ცოცხალი“. მოდი ვნახოთ, რას იზამს „ცოცხალი“, უპასუხებს თუ არა მის პირველობას, ერთობას, ღმერთობას.

შ ო - მთავარი, არსთა საწყისი, ღმერთი

$$29 + 16 + 29 + 34 + 1 + 12 + 10 = 131 = 5$$

ც ო ც ყ ო ზ ი

$$2000+70+2000+7000+1+30+10=11111=5$$

როგორც ვხედავთ, ცოცხალი ღმერთი მართლაც მამა, წმ. ენაა, ცოცხალია და პირველობასაც არავის უთმობს. ამასთან „ცოცხალი“ ადამიანის „კა“ ცნობიერებით აღქმული ღმერთი, არსთა საწყისია. მისგან არის ნაწარმოები სიცოცხლე, ცხოვრება, ცხოვნდა-ცხოვნება და სხვა.

ცნობილია, თუ რა უმნიშვნელოვანესი საკრალური შინაარსის მატარებელია სიტყვა-ცნება „წყალი“, თანაც ვიცით, რომ ზემოთ აღნიშნული სივრცე წყლით არის სავსე. მაგრამ ვინმე

მნელად თუ წარმოიდგენს ამ თითქოსდა უბრალო სიტყვაში ჩადებული აზრის სიღრმესა და საკრალურ შინაარსობრივ დატვირთვას.

Ի Ժ - Ի Խ Ի - ღმერთი, მამაზეციერი

$$31 + 26 + 1+12+10=80$$

Ք Գ Ը Խ Ի

$$4000+800+1+12+10 = 4841 = 17 = 8$$

Յ Ի Ծ Ը Խ Ի - დედა, ანუ ყოვლის მშობელი საშო, იგივე ნუნისი, კიდობანი [კი - დო - ბანი, ანუ ღვთაებრივ ცნობიერებაში გადასახედი ბანი (ვეშა-პი), კანონის მიმცემი, (დე-დაო, ბნელი და ნათელი საწყისი - სამხრეთ კორეის დროშაზე გამოსახული სიმბოლო).

და აი, ცნება-სუბსტანცია „წყალი“, რომლითაც ნუნისის ქვეშეთია გაჯერებული, გვეუბნება, რომ ის ერთი მნიშვნელობით არის ღმერთი, მამაზეციერი, მეორეთი კი - ყოვლის მშობელი და ყოვლის დამტვეი საშო, დედა, ნოეს კიდობანი - სიბნელიდან ნათელი საწყისისაკენ მიმართული, მსოფლიო წონასწორობის დამცავი და მისთვის კანონის მიმცემი სისტემა.

ახლა ავიღოთ მეორე უმნიშვნელოვანესი ცნება-სუბსტანცია „მიწა“ (სვან. „გიმ“, მეგრ. „დიხა“):

Դ Դ Ի - წმინდა ენა, მოძღვრება მასზე

$$13+10+31+1=55=10$$

Ժ Ի Ք Ը

$$40+10+4000+1=4051 - 40 - \text{სულიერი სავანე, წმ. ენა, ა/საწყისი, (51-იესო-ს კოდია)}$$

Ժ Դ Ը - სულიერი სავანე, სამოთხე, წმ. ენა არსთა საწყისისა, უძველესი ქალღმერთი „ԴԸ“, - „დედამიწის ბატონი“, „ქვესკნელის მეუფე“ (შუმერ.) დამწერლობის, ხელოვნების და კანონმდებლობის ოქროს ქალღმერთი - „ენლილი ეა“-ა (ბაბილ.) [გვ-

ლოგანი, 1984: 147]. 40, იგივე „ხ“¹, სულიერი სავანეა. 40-ის, 5-სა და 1-ის ჯამი უდრის 46, რომელიც „ადამ“-ის კოდია. ამასთან ქართულ ჰემატრიაში 51 ღმერთის კაცებრივი ბუნების რიცხვია - $i(10)j(5)k(20)l(16)=51$, 99 - ღვთაებრივის - $j(24)r(19)i(10)-k(20)t(21)j(5)=99$; $51+99=150$ - 150, რაც სწორედ იესო ქრისტეს გვაძლევს *[ცინცაძე, 2014: 32-56; 46]*.

აქ, როგორც ჩანს, ლაპარაკია კავკასიის ქვეშ საგულვებელ სულიერ სავანეზე, სამოთხეზე, რომელსაც ოდესღაც „დედამიწის ბატონი“, „ქვესკნელის მეუფე“, დამწერლობის, ხელოვნებისა და კანონმდებლობის ოქროს ქალღმერთი „TC“ (ქართული წარმართული ხანის „T X TC“ - უ. ო.) განაგებდა. და რადგანაც ამ ცნების შემადგენელ ასო-ნიშანთა რიგითი და რიცხვითი მნიშვნელობების ჯამი შეიცავს, როგორც „ადამ“-ის (46), ისე „იესო“-ს (51) კოდსაც, მისი ჰემატრიის ლოგიკა გვკარნახობს, რომ იგი ადამის წინარე ხანაში შეიქმნა და დღესაც, ქრისტეს ეპოქაშიც აგრძელებს ცხოველმყოფელობას. მაგრამ რადგანაც ადამი იესოს წინარე სახეა, აქ დაფიქსირებული მათივე კოდები იმასაც გვიხსნის, თუ რა ხარისხით განსხვავდებიან ისინი ერთმანეთისაგან. „იესოს კოდი - 51, გვეუბნება, რომ იესო არის „წმინდა ენა“, „არსთა საწყისი“, ხოლო „ადამ“-ისა - 46, კი ამბობს, რომ ის არის „სამზეოს, ნუნისის სისტემის“, „წინდა წერილის შემოქმედი“, ანუ, თანამედროვე ენაზე რომ ვთქვათ, განმანათლებელი. სახარება კი გვეუბნება რომ „დასაბამიდან იყო სიტყვა; და სიტყვა იყო ღმერთთან და ღმერთი იყო სიტყვა...ის იყო დასაბამიდან ღმერთთან“ *[ბიბლია, 1989: 1045]*. წმინდა წერილის დაწერას კი დამწერლობა სჭირდებოდა და ამიტომაც იგი ადამის ცოდვით დაცემის შემდეგდროინდელ ეპოქას განეკუთვნება. დამწერლობის შექმნა წმინდა ენაზე, სიტყვაზე, ბევრად უფრო გვიან პერიოდში უნდა მომხდარიყო და ეს, უკვე ყველაფერს თავის ადგილზე აყენებს.

რიგითი მნიშვნელობების ჯამებში – 33 (H) ხან-სა და 24 (F) ქან-ს, რაც ასე იზიფრება – ხან-ა ქრისტესი; და „ქრისტეს ასაკიც“ ხომ 33 წელია. ხოლო რიცხვითი მნიშვნელობებით ვლბულობთ – ჭ ა - 5001 და ნ ი - 60-ს, მათი ჯამი კი 5061-ია. პირველთა მნიშვნელობა გამოდის – 50 - 1 1, (5 - 1 , 0 - 1) და 0 - 1, 1 - 1, ანუ ღმერთის სულიერი სავანე, არსთა საწყისი; მეორესი კი – 50 - 1 1, 6 - 1 და 1- 1, ანუ ღმერთის წმ. წერილი, არსთა საწყისი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ალაზნისპირელი, 1994: – ალაზნისპირელი გ., „მსოფლიოს დასა-ბამისეული აღმოჩენა“, თბილისი, 1994.

ბიბლია, 1989: – ბიბლია, სახარება იოანესი, საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი, 1989.

გელოვანი, 1984: – გელოვანი ა., მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1984.

ცინცაძე, 2014: – ცინცაძე ა., როგორ გაიშიფრა იოანე-ზოსიმეს ხელნაწერი (და რატომ ამახინჯებენ მას?), ჟურნ. „აიიი ძლევაი“, # 1, ქუთაისი, 2014, ნოემბერი, გვ. 32-56; 46).

ოქროპირიძე, 2008: – ოქროპირიძე უ., ო. ცნების შემეცნება, ანუ საკრალური პოეზია, ბათუმი, 2008.

ოქროპირიძე, 2016: – ოქროპირიძე უ., ქართული ასომთავრული, საკრალური პოეზია, ბათუმის შრს უნივერსიტეტი, ნ. ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილება, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის – „ჩვენი სულიერების ბალავარი“ - მასალები, VIII, ბათუმი, 13-14 მაისი, 2016, გამომც. „უნივერსალი“, თბ., 2016, გვ. 239-252.

Ucha Okropiridze (Batumi, Georgia)

Georgian Asomtavruli, Sacred Poetry

Summary

The paper is an extension of my report Georgian Asomtavruli, Sacred Poetry published in 2016 International Scientific Conference materials organized by the Department of History and Archeology of Niko Berdzenishvili Institute – “The Fundamentals of Our Spirituality” VIII. It contains an attempt to open up sacred meanings embedded in the Georgian language and its alphabet and to explain some of the views of the famous Georgian esoteric and scholar Givi Alaznipele. The article opens with such well-known Georgian words, concepts, ethnicities, or place names as – God, Water, Land, Living, Iberian, Laz, Nunis, and others – esoteric haemorrhage, which, it may be argued, has once again been endorsed by us. Creating a „ᲘᲚᲗᲠᲣᲚᲙ(Ა)“ [ᲛᲟᲔᲚᲡᲢᲟ] system, or prospecting studies in the same direction Abolition.

ნაციონალური საკითხი ათონის წმინდა მთაზე (XIX -XX საუკუნის 10-იანი წწ.)

აბსტრაქტი: ნაშრომში გადმოცემულია ათონის წმინდა მთაზე ნაციონალურ საკითხთან დაკავშირებული პრობლემა, რომელიც გაშუქებულია რუსულ-ბერძნული საეკლესიო დაპირისპირების მაგალითზე; აღწერილია XIX საუკუნის მეორე ნახევრის კონფლიქტის შედეგი - ე.წ. „ბერძნულ-რუსული პანტელეიმონის პროცესის“ ისტორია.

ნაშრომში შესწავლილია ათონის წმინდა მთის რუსულ მონასტრებში მიმდინარე ნაციონალური დაპირისპირების ფრაგმენტები, კერძოდ, „ველიკორუსების“ და „მალორუსების“ კონფლიქტი. განხილულია ამ დაპირისპირებათა მიერ „რუსული ათონიანისათვის“ შექმნილი საფრთხე, რაც აზრკოლებდა რუსული იმპერიული ამბიციების განხორციელებას საერთაშორისო ასპარეზზე.

საკვანძო სიტყვები: პანტელეიმონის პროცესი, რუსულ-ბერძნული დაპირისპირება, „ველიკორუსები“, „მალორუსები“, „რუსული ათონიანა“, „რუსიკი“

Key words: Panteleimon proses, Russian-Greese conflict, "Velikorussians", "Malorussians", "Russian Athoniana", "Russic"

მსოფლიო ისტორიოგრაფიისათვის ცნობილი საკითხია რუსულ-ბერძნული საეკლესიო დაპირისპირებათა ისტორიის

ცალკეული ფრაგმენტი, რომელსაც საუკუნეების მანძილზე, ეტაპობრივი ხასიათი ჰქონდა.მათ შორის განსაკუთრებული სიმწვავით გამოირჩეოდა: ე.წ. “ბერძნულ-რუსული პანტელეიმონის მონასტრის პროცესის“ ისტორია და ათონის წმინდა მთის ელია წინასწარმეტყველის სავანის რუს კელიოტელთა პრობლემები. სწორედ აღნიშნულ დაპირისპირებებში გამოიკვეთა ნაციონალური პრობლემა ათონის წმინდა მთაზე.

„წმინდა პანტელეიმონის მონასტრის ბერძნულ-რუსული საეკლესიო პროცესი“ (XIX ს-ის 70-იანი წწ.) საერთაშორისო ასპარეზზე განსაკუთრებულად გახმაურებული მოვლენა იყო, რომლის საბაზი იყო წმინდა პანტელეიმონის მონასტრის (იგივე „რუსიკის“) ბერძენი ილუმენის - გერასიმეს მიერ რუსი ბერის-მაკარის ილუმენად კურთხევა. მიმდინარე მოვლენებში განსაკუთრებულად ნეგატიური როლი შეასრულა ათონის პროტატის გადაწყვეტილებამ, რომ „პანტელეიმონის მონასტერი ისტორიულად ბერძნული იყო, მისი ილუმენი კი ყოველთვის ბერძენი და მომავალშიც ასე უნდა გაგრძელებულიყო,რუსული სამშო კი ბერძნულთან შედარებით ერთი მესამედით ნაკლები უნდა ყოფილიყო“ *[Зайцев,1992:101-105]*.

პანტელეიმონის მონასტრის, იგივე ძველი „რუსიკის“, რუსი ბერებისათვის კუთვნილებას,უამრავი საისტორიო წყარო იუწყება. „ახალი რუსიკი“ პანტელეიმონის მონასტრის ტერიტორიაზე აიგო.რუსი ისტორიკოსის ბარსკის კვლევების თანახმად, 1733 წელს ბერძნებთან სისხლიანი ანგარიშსწორების შედეგად, რუსებმა „ძველი რუსიკი“ დატოვეს; ნაწილმა თავი შეაფარა რუსული მონასტრის იმ ნაწილს, რომელიც ზღვის სანაპირო ზოლს ესაზღვრებოდა, სადაც ისინი ხანგრძლივი დროის მანძილზე სულიერ-მატერიალურად უშინაარსო ცხოვრებას ეწეოდნენ.

რუსი ბერების შენიშვნით, პროტატას დადგენილება ფილეთიზმის (ეკლესიაში ნაციონალური ნიშანი) აშკარა გამოვლინება იყო, რაშიც რუსები ბერძნებს ადანაშაულებდნენ. 1872 წელს კონსტანტინოპოლის ეკლესიამ დაგმო ფილეთიზმი და მონასტრის ბერძენი ბერები ანათემას გადასცა. სქიზმამ პანტელეიმონის მონასტრის მობინადრენი უკიდურეს დაპირისპირებამდე მიიყვანა *[Волков, 2000: 43-44]*.

ტრადიციულად, რუსებს და ბერძნებს განსხვავებული სამონასტრო ცხოვრების წესი ჰქონდათ. XIX საუკუნეში რუსები მონასტრული ცხოვრების მხოლოდ კინოვიურ (მონასტრული) ფორმას იცნობდნენ, ამიტომ ყველგან, სადაც სახლდებოდნენ მხოლოდ კინოტებს აარსებდნენ. ბუნებრივია, მათ შორის იყვნენ განდევნილებიც, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში, ასეთები იყვნენ ისინი, ვინც სხვადასხვა მიზეზთა გამო, კელიაში ვერ მოხვდებოდნენ. ბერძნები მიდრეკილები იყვნენ იდიორიტმებისაკენ. იმ მიზნით, რომ რუსებს სრულად არ მიეთვისებინათ ათონის მთის მონასტრები, მათ იმთავითვე ილუმენს სამი დამხმარე დაუნიშნეს. რუსების კინოვიური ცხოვრებისადმი მიდრეკილება და ილუმენის განუსაზღვრელი ძალაუფლება მომდინარეობდა ტრადიციული რუსული სახელმწიფოებრივ-საზოგადოებრივი მოწყობის ფორმიდან, რომელსაც ფეხი ჰქონდა მოკიდებული რუსეთის მართლმადიდებლურ ეკლესიაშიც. სწორედ ილუმენის განუსაზღვრელი ძალაუფლების შედეგი იყო ათონზე რუსული მონასტრის აღორძინებაც. ამ ძალაუფლებისათვის იბრძოდნენ ათონელი ილუმენი მაკარი და ბერი იერონიმე. ნებისმიერი კონფლიქტი, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ათონის რუსულ საგანგებში აიხსნება ილუმენის ძალაუფლების შეზღუდვისა და „რესპუბლიკური“ მმართველობის ფორმის შემოღების მცდელობით *[Иванов, 1913: 322]*.

პოლიტიკური და საეკლესიო ისტორიიდან ცნობილია, რომ რუსული დიპლომატია XIX საუკუნის შუა წლებში აქტიურ როლს ასრულებდა ათონის წმინდა მთის ცხოვრებაში; რუსი ბერებიც ათონზე მდგომარეობის გაუმჯობესების გამო, დავალებულნი იყვნენ იმ დროის რუსი ელჩების: ნელიდოვის, ზინოვიევის, კობმანსკის წინაშე.

1913 წლის ე. წ. “ათონის ამბოხების“ დროს, წმინდა პანტელეიმონის მონასტერში სტუმრობისას რუსმა დიპლომატმა პ.მანსუროვმა ათონის რუსული მონასტრის მოწყობაზე საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა: „...ათონური მონაზვნური ცხოვრების ერთ-ერთი ნეგატიური მხარეა წმინდა მთის მობინადრეთა შორის გაშლილი ნაციონალური შუღლი.დრმა განხეთქილება სუფევს ათონის მრავალსაუკუნოვან მეპატრონე-ბერძნებს შორის, სხვა ეთნოსის ბერებს შორის, განსაკუთრებით სლავ ხალხებში“ *[Великая...2001:97-100; Выходцев,1917:13-16]*.

საეკლესიო და სამოქალაქო ისტორიიდან ცნობილია, რომ სისტემატიური ხასიათი ჰქონდა ათონზე მცხოვრებ სხვადასხვა ეთნოსის ბერებს შორის დაპირისპირებას, კერძოდ, ბერძნებს, სერბებს, ბულგარელებსა და ბესარაბიელ ბულგარელებს შორის. ამ დაპირისპირებებს ვერც რუსები გადაურჩნენ.წმინდა მთაზე ძველი დროიდან ერთმანეთს უპირისპირდებოდნენ ე.წ. „ველიკორუსები“ და „მალორუსები“. ისინი ორ დიდ მონასტერში – წმინდა ანდრიასა და წმინდა ელიას მონასტრებში დაჯგუფდნენ: პირველში „ველიკორუსები“, მეორეში – „მალორუსები“. რაც შეეხება წმინდა პანტელეიმონის მონასტერს, იქ, განურჩევლად მოღვაწეობდნენ ყველა ერის მართლმადიდებელი: რუსები, ბერძნები, ბულგარელები, სერბები, მოლდოვეები, ქართველები, მართლმადიდებელი გერმანელები და ებრაელები. რუსებს შორის იყვნენ „მალორუსებიც“ და „ველიკორუსებიც“.

წმინდა პანტელეიმონის სავანეში, ნაციონალური ელემენტის ძლიერების ხანაში 150-მდე ბერძენი მონაზონი იღვწოდა, ხოლო პ. მანსუროვის მონასტერში ვიზიტის დროს მათი რაოდენობა 50 ბერამდე იყო დასული *[Трубецкой, 2001:39-44]*. საისტორიო წყაროებიდან გამომდინარე, ფაქტია, რომ XX საუკუნის პირველ წლებში აშკარად შეინიშნებოდა რუსი ბერების მონასტერში ნაკლოვანება, რაც განპირობებული უნდა ყოფილიყო ნაციონალური შუღლით ათონელ მოზინადრეთა შორის.

წმინდა მთის კანონმდებლობით, ათონზე იღუმენი მონასტერს მართავს საეკლესიო კრების მეშვეობით, რომლის წევრებიც არიან მონასტრის სამმოს უზუცესი თაობა. გარდა ამისა, იღუმენს გააჩნია შესაბამისი წესი, მეთოდი და საშუალება მომავალი იღუმენის ასარჩევად. ამ უფლებების მეშვეობით იღუმენი საუკუნეების მანძილზე ახერხებდა ძალაუფლების მოპოვებისათვის მებრძოლ პარტიებს შორის დაპირისპირების ალაგმვას. მოქმედი იღუმენი სიცოცხლეშივე ირჩევდა შემცვლელს, იგივე ნაცვალს. არჩევანი კეთდებოდა სამმოს უზუცესთა რიგებიდან, კენჭისყრის საფუძველზე. ასეთი წესით მონასტერი თავიდან ირიდებდა შიდა დაპირისპირებებს *[Успенский, 1892:9-11]*.

XIX საუკუნის უკანასკნელ წლებში წმინდა პანტელეიმონის მონასტრის მოზინადრეთა შორის $\frac{3}{4}$ მალორუსები (უკრაინელები, ბელორუსები) იყვნენ. იღუმენის არჩევნები მონასტერში თითქმის ყოველთვის ველიკორუსების სასარგებლოდ სრულდებოდა; შესაბამისად, იღუმენებიც ველიკორუსთა წრიდან ინიშნებოდნენ, რაზეც მალორუსებს მწვავე რეაქცია ჰქონდათ *[Выходцев, 1917:24-26]*.

1913 წელს სწორედ მალორუსი ბერების ზეწოლის შედეგად განხორციელდა მონასტრის შიდა გადატრიალება, დაითხოვეს იღუმენის ნაცვლები და მათ თავიანთი წიაღიდან აირჩიეს საბჭოს

წევრები; და, მიუხედავად ამისა, საბჭოს ავტორიტეტი არ ჰქონდა არც ბერებს, და, მით უფრო ათონის არქიელთა შორის, რადგან საბჭო ილუმენის უფლებების საწინააღმდეგო მოძრაობის შედეგი იყო *[Регельсон, 1977:18]*.

1913 წლის 18 მაისს გაზეთ „რუსკაია მოლვაში“ („Русская Мольва“) დაიბეჭდა სტატია სათაურით – „კონსტანტინოპოლური წერილები“, რომელსაც ხელს აწერდა ვინმე „რუსინოვი“. წერილის ავტორი უთითებდა ათონელ რუსებში მიმდინარე დაპირისპირებაზე და ამას კონფლიქტის ერთ-ერთ მიზეზად ასახელებდა: „მოხდა ის, რაზეც შიშობდნენ ათონის საქმეში ჩახედულნი, ...ხახოლები დაერივნენ დანარჩენებს. მათ ახალი სწავლების დროშით მოახდინეს საოჯახო რევოლუცია...“ – წერდა რუსინოვი *[Рансон, 2000:203-206]*.

ათონზე, ნაციონალური ნიშნით მიმდინარე შიდა სამონასტრო დაპირისპირებები სერიოზულ საფრთხეს უქმნიდა „რუსული ათონიანას“ წარმატებებს წმინდა მთასა და ზოგადად საერთაშორისო ასპარეზზე რუსული იმპერიული ამბიციების განხორციელების საქმეს.

ნიშანდობლივია, რომ ნაციონალური საკითხი და მასთან დაკავშირებული პრობლემები იმ მონასტრებში უფრო მწვავედ იდგა, სადაც ერთი ეთნოსი განსაკუთრებულად აჭარბებდა მეორეს. აღნიშნულისგან თითქმის სრულად იყო დაცული ერთი ეთნოსით დაკომპლექტებული მონასტრები. ფეთქებადსაშიშ მონასტრებში მარტივად ხდებოდა დაპირისპირების პროვოცირება: განსხვავებული აზრის, მწვალებლობებში ბრალდების, საღვთისმსახურო წესების აღსრულების და სხვათა მიზეზით. მიუხედავად ამისა, უნდა აღინიშნოს მაგალითისათვის, რომ წმინდა ანდრიას რუსულ სავანეში ფეხი ვერ მოიკიდა მართლმადიდებლობის მიმართულებამ, ე.წ. „სახელმადიდებლობამ“

(„უფალო იესო ქრისტე, შემიწყალენ მე ცოდვილი“ – ლოცვასთან დაკავშირებული პრაქტიკა), რამეთუ წმინდა პანტელეიმონის მონასტრისაგან განსხვავებით, წმინდა ანდრიას სავანე აბსოლუტური უმრავლესობით მალორუსებით იყო დაკომპლექტებული. ამ უკანასკნელთათვის კი იესოს სახელის განდიდება კატეგორიულად მიუღებელი იყო *[Семенов, 1925:33-36]*.

ნაციონალური ნიშნით, ბერძნულ-რუსულმა საეკლესიო კომფლიქტმა ათონზე, 1880 წელს კულმინაციას მიაღწია; სასამართლო პროცესმა 13 წელს გასტანა. ურთიერთობების დაძაბვის მიზეზი ახალი ტაძრის მშენებლობა გახდა, რომელიც ათონის პროტატამ 1884 წლის 7 თებერვალს მაზრის ხელმძღვანელობასთან გაგზავნილ საგანგებო წერილში ახსნა – „...სავანემ ისურვა თავისი ძველი ტაძრის განახლება და ითხოვდა საამისო ნებართვას პანტოკრატორის კირიარქიული სავანისაგან, რადგან ეკლესია მასზე მიწერილად ითვლებოდა. ყველა სავანე და ტაძარი, როგორც მონასტრებზე დამოკიდებულნი, თავისი ტაძრის განახლების, ან ახლის აგების შემთხვევაში, იღებენ ნებართვას იმ მონასტრისაგან, რომელსაც ექვემდებარებიან. პანტოკრატორის მონასტერმა გასცა თანხმობის ნებართვა ძველი ეკლესიის განახლებაზე მხოლოდ ძველი ეკლესიის ფორმების დაცვით“ *[Великая..., 2001:387-388]*. ელია წინასწარმეტყველის სავანემ არ მიიღო ეს პირობა, რის გამოც დაიწყო უთანხმოება სავანესა და ტაძრის განახლების მსურველთა შორის. პროტატას საწინააღმდეგო გადაწყვეტილების მიუხედავად, ტაძრის მშენებლობა მაინც დაიწყო, რასაც პანტოკრატორის სავანის პროტესტი მოჰყვა და რომელმაც ახალი ეკლესიის აგების სანაცვლოდ 500 ლირა მოითხოვა, რაზეც ბერებისაგან უარი მიიღო. შედეგად მონასტრის ხელმძღვანელობასა და სავანის ბერებს შორის დაძაბულობამ უკიდურეს ზღვარს მიაღწია *[Великая..., 2001:332-334]*.

იმ წლების დიპლომატები იუწყებიან, რომ ბერძენი და რუსი მონაზვნების ათონზე დაპირისპირებაში უდიდეს როლს ასრულებდა ათონის ხელისუფლების პოლიტიკა, რომელზეც ძლიერ ზემოქმედებას ახდენდა ინგლისური დიპლომატია. 1883 წელს ათონის ბერძნულმა მონასტრებმა შეადგინეს აქტი, სადაც აღნიშნული იყო მოთხოვნა – ათონზე უცხო ძალების უფლებამოსილების შეზღუდვაზე. აღნიშნულ ინფორმაციას ელჩ ნელიდოვისადმი გაგზავნილ წერილში იუწყებოდა არქიმანდრიტი მაკარი, რომ ერთი შეხედვით უვნებელი მოთხოვნა ტაძრის ძველი სტილით აღდგენაზე, მხოლოდ ბერძნული ხელისუფლების ანტირუსული, აგრესიული პოლიტიკის აშკარა გამოვლინება იყო. ათონის ხელმძღვანელობა ცდილობდა ზემოქმედება მოეხდინა მსოფლიო პატრიარქზე, ორგანიზებას უწევდა ბერძნული პოლიტიკის დამკვიდრების საქმეს საზოგადოებრივ წრეებში, ათონის დიპლომატიურ წარმომადგენლობას შორის კონსტანტინოპოლში [*Тройцкий, 2001:147-151*].

საისტორიო წყაროების თანახმად, ახალი ტაძრის მშენებლობის საკითხი თურქეთის სასასმართლომ განიხილა, მაგრამ სასამართლოს ბერძნებისგან მოსყიდვის გამო, რუსებმა მარცხი განიცადეს. გამომდინარე იქიდან, რომ მოსარჩელები ერთნაირად ცდილობდნენ პროტატის დოკუმენტის თავიანთ სასარგებლოდ გამოყენებას, სასამართლომ დოკუმენტი მარტივად ბათილად გამოაცხადა [*Великая..., 2001“:167-171*].

პრობლემის გადაჭრის ერთად-ერთ გზად დაპირისპირებულ მხარეთა შერიგება დარჩა; დიპლომატების დახმარებით და ჩარევით მოხერხდა საბერძნეთის მხარესთან შეთანხმების მიღწევა. შერიგების მოწინააღმდეგე მხარემ საჩივრის წერილით მიმართა პროტატას, რომელშიც პროტესტს გამოთქვამდნენ რუსებისადმი, რომ შერიგება სერიოზულად ვნებდა ბერძნულ ინტე-

რესებს ათონზე და მიუთითებდა ათონზე რუსული ინტერესებისა და გავლენების ზრდაზე. მათ მხარს უჭერდნენ ვატოპედის მონასტრის ბერები. შექმნილმა გარემოებამ გაართულა მსოფლიო პატრიარქის იოაკიმე III-ის მდგომარეობა, კერძოდ, მის წინააღმდეგ გაჩაღდა საგაზეთო კამპანია, რომლის ფურცლებზე პატრიარქს ბრალს სდებდნენ რუსულ ორიენტაციაში, რუსების პოზიციების დაცვაში და ბერძნული ინტერესების ღალატში. მიუხედავად შექმნილი სირთულეებისა, რუსულმა დიპლომატიამ მაინც მიაღწია ათონზე ტაძრის მშენებლობის დაწყებას.

დროთა ვითარებაში, ათონზე ბერძენ და რუს მონაზვნებს შორის დაპირისპირებამ კიდევ უფრო მძიმე ხასიათი შეიძინა. ბერძნებმა მიიტაცეს რუსების რამდენიმე მონასტერი და რუსები იქიდან გამოდევნეს. ბერძნული ათონის პროტატა შემფოთებას ვერ მალავდა ათონზე გაშლილი ნაციონალისტურ-რევოლუციური მოძრაობისა და მღელვარებების გამო *[Великая... 2001:419-421]*. პროტატას ხელმძღვანელი, რომელიც რუსებისადმი განსაკუთრებული სიძულვილით გამოირჩეოდა, აცხადებდა, რომ „ის და ყველა ბერძენი სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე დაიცავენ ათონის წმინდა მთას მომხდური რუსებისაგან და, რომ ამჯობინებენ რუსებს თურქებს და თვით გერმანელებსაც კი“ *[Лескин, 2004:98-102]*. ზემოაღნიშნულმა მკაფიო გამოვლინება ჰპოვა პირველი მსოფლიო ომის მსვლელობისას ათონზე განვითარებულ მოვლენებში. ათონელი ბერძენი მონაზვნები აშკარად ავლენდნენ გერმანულ ორიენტაციას და მათი ომში მხარდაჭერით იმედოვნებდნენ რუსული ინტერესების ალაგმვას ათონის წმინდა მთაზე. ბერძენი ბერების რუსების წინააღმდეგ მიმდინარე ფარული კავშირების დამყარება გერმანელებთან კიდევ უფრო ამწვავებდა ნაციონალურ დაპირისპირებას ათონზე, რაც

მკაფიოდ გამოვლინდა რუსი ბერების რიცხოვრივ შემცირებაში ათონის წმინდა მთაზე.

რუსული დიპლომატია აქტიურად იღვწოდა ყველა მიმართულებით და ცდილობდა ათონელი რუსი ბერების თანადგომას, თუმც ვითარება კიდევ უფრო ამძიმებდა გარემოებას ორი მიზეზის გამო:

1. ათონზე გამაგრებულმა რუსმა სამხედრო ნაწილებმა იძულების წესით ათონი დატოვეს და იქაური რუსი ბერები დაუცველ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ, რის გამოც იძულებულნი გახდნენ ათონი დაეტოვებინათ და სამშობლოში დაბრუნებულიყვნენ;

2. 1917 წლის რევოლუციებმა, სამოქალაქო ომმა და მასიურმა არეულობებმა რუსეთში, ბერძნებს სტიმული მისცა დაეწყოთ რუსი ბერების მასიური შევიწროვება, მათი ტაძრების და, ზოგადად, უძრავ-მოძრავი ქონების მითვისება. ყოველივემ კი ნაციონალური შუღლი, ხალხთა და სახელმწიფოთა შორის შუღლში გადაზარდა. საბჭოთა სახელმწიფომ ამ საკითხისადმი მიდგომის განსხვავებული გზა აირჩია, რაც ამ ეტაპზე კვლევის ობიექტს არ წარმოადგენს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

Великая стража, 2001: – Великая стража. кн.1, , Москва.

Волков, 2000: – Волков. Возле монастырских стен. Мумуары. Дневники. Письма, Москва.

Выходцев, 1917: – Выходцев. История Афонской смуты, Москва.

Иванов, 1913: – Иванов. Положение русских монахов на Св.Афонской горе после Балканской войны, Одесса.

Лескин, 2004: – Лескин. Спор об именем Божиим.Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х, Санкт-Петербург.

Зайцев, 1992: – Зайцев. Афон, Санкт-Петербург.

Рансон, 2000: – Рансон. Преследование Афонских монахов Константинопольской Патриархии, Санкт-Петербург.

Регельсон, 1997: – Регельсон. Трагедия Русской Церкви, Париж.

Тройцкий, 2001: – Тройцкий. Русские на Афоне. Середина XIX-начало XX века, Москва.

Семенов, 1925: – Семенов. Фабрика святых или Св.Гора, Москва-Ленинград.

Успенский, 1892: – Успенский. История Афона, Санкт-Петербург.

Ketevan Pavliashvili (Tbilisi, Georgia)

National Question in St. Athon Mountain (XIX-XX-th Beginning)

Summary

In this labor there is described national question problem in St.Athon Mountain, which is considered upon the church contrast of Russians and Greece monks.

Also, there is consider the conflict in the second part of XIX-th century, as “Greece-Russian Panteleimon Prosses”’s history.

In the work there is searched in St. Athon Mountain Russian monasteries national conflicts between “malorussians” and “Veliko-russians”.

There is considered created dangers because these conflicts to “Russian athoniana” and this obstruct Russian Empire interests on international space.

ბრიტოლ ფერაქი და საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის საეკლესიო პოლიტიკა

აბსტრაქტი: წარმოდგენილი ნაშრომი მიზნად ისახავს, საარქივო და პრესის მასალების ანალიზის საფუძველზე, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის საეკლესიო პოლიტიკის შესწავლას. საქართველოს მაშინდელი მთავრობის ეკლესიისადმი დამოკიდებულებამ, ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდა, 21 წლის გრიგოლ ფერაქის გულისწყრომა გამოიწვია. იგი ქ. ახალციხეში, ჯარში მსახურობდა, როცა შეიტყო მთავრობის ბრძანებით ეკლესია-მონასტრებში, მათ შორის გელათში, არსებული განძის სახელმწიფო ხაზინაში განთავსების ამბავი. ახალგაზრდა გრიგოლმა ოფიციალური წერილი გაუგზავნა სრულად საქართველოს მაშინდელ კათოლიკოს-პატრიარქს ლეონიდე ოქროპირიძეს, სადაც აღშფოთებას გამოთქვამს „მთავრობის ეკლესიის საეკლესიო“ გამო და იმედს გამოთქვამს, რომ ქართველ ხალხში სარწმუნოებას მყარი ფესვები აქვს და მსგავსი პოლიტიკით ამ საუნჯის ამოძირკვა მთავრობას გაუჭირდება.

ადგილი ჰქონდა ორი სხვადასხვა მსოფლმხედველობის შეჯახებას. ერთ მხარეზე იყვნენ სასულიერო პირები და მორწმუნე მრევლი, რომლებიც სამართლიანად თვლიდნენ, რომ საეკლესიო სიწმინდეების ეკლესია-მონასტრებიდან გატანა – ეს არის საეკლესიო საქმეებში უბეში ჩარევა, ხოლო მეორე მხარეს დემოკრატიული რესპუბლიკის სოციალისტური მთავრობა, რომელიც

მიიჩნევდა, რომ ეკლესია-მონასტრების ქონება სახელმწიფო საკუთრებას წარმოადგენდა.

საკვანძო სიტყვები: *ნოე ჟორდანია; კათოლიკოს-პატრიარქი ლეონიდე ოქროპირიძე; მიტროპოლიტი ნაზარი; გრიგოლ ფერაძე; გ. ცინცაძე; არქიმანდრიტი ნესტორ კუბანეიშვილი,*

Key words: *Noe Jordania; Catholicos-Patriarch Leonide Okropiridze; Metropolitan Nazari; Grigol Peradze. G. Tsintsadze; Archimandrite Nestor Kubaneishvili.*

* * *

1918 წლის 26 მაისს საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენა მნიშვნელოვანი მონაპოვარი იყო, როგორც ქართველი ხალხის, ასევე ქართული ეკლესიისთვის. მიუხედავად ამისა, მთავრობის მიერ გატარებულმა საეკლესიო პოლიტიკამ სასულიერო პირების, ასევე, საზოგადოების მხრიდან დიდი უკმაყოფილება გამოიწვია. სოციალ-დემოკრატიულმა მთავრობამ ეკლესიას არათუ დაუბრუნა ის საეკლესიო მიწები და ქონება, რომელიც მან ავტოკეფალიის გაუქმების დროს დაკარგა, არამედ სახელმწიფოს მფლობელობაში გადავიდა ის მცირე საეკლესიო მიწებიც, რომელიც მას ეგზარქოსობის პერიოდში ჰქონდა. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის განკარგულებით, 1920 წელს 21 მაისს, გამოიცა დეკრეტი, რომლის ძალით საეკლესიო ქონება სახელმწიფო საკუთრებად გამოცხადდა. სახელმწიფო კომისიას აღნიშნული ქონების მუზეუმებში თავმოყრა დაევალა.

1920 წლის 27 ივნისს ავტოკეფალიის აღდგენის შემდეგ, საქართველოს ეკლესიის მეორე საეკლესიო კრება შედგა, რომელ-

მაც ეკლესიის მართვა-გამგეობის საკითხთა გადასაჭრელად, 1917 წლის საეკლესიო კრების მუშაობა გააგრძელა. კრებამ საპატრიარქო ტახტზე ერთსულოვნად აირჩია ლეონიდე ოქროპირიძე, რომელსაც აღნიშნული ტახტი კათოლიკოს-პატრიარქის კირიონის გარდაცვალების შემდეგ (1918 წლის 27 ივნისს გარდაიცვალა – ლ. ს.) ეჭირა *[საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1976:110]*. კრებაზე მცხეთა-თბილისის მწყემსმთავრად განისაზღვრა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ლეონიდე, რომლის ტიტულს ამის გამო დაემატა „მთავარეპისკოპოსი მცხეთისა და ტფილისისა“.

კათოლიკოს-პატრიარქ ლეონიდეს მმართველობის პერიოდში გელათის მონასტერს განძეულობა ჩამოართვეს და სახელმწიფო ხაზინაში გადაიტანეს. აღნიშნული ფაქტის გამო, კათოლიკოს-პატრიარქი საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის თავმჯდომარეს ნოე ჟორდანიას დაუპირისპირდა *[სცსა, ფ.1699, აღ. 1, ს. 80, ფურც. 1]*. 1920 წლის 24 ნოემბერს, ქუთათელ მიტროპოლიტ ნაზარისაგან (ოსებ ლეჟავა. იგი 1918 წელს, ეპისკოპოსის ხარისხით, დადგინდა ქუთათელ მიტროპოლიტად - ლ. ს.) მისმა უწმინდესობამ კათოლიკოსმა ლეონიდემ დეპეშა მიიღო, სადაც აღნიშნული იყო, რომ „23 ნოემბერს, თბილისიდან ჩამოსულმა მთავრობის წარმომადგენელმა ნ. ჟორდანიას პირადმა მდივანმა გ. ცინცაძემ, ადგილობრივი პროკურორის, ერობის თავმჯდომარის და მილიციის უფროსის თანხლებით, ჩემდა ნებადაურთველად და დაუკითხავად წაიღო გელათის მონასტრიდან ძვირფასი ხატები და განძეულობა ამა მონასტრისა და ჯრუჭისა, გაენათის მონასტერში დაცული“ *[გაზ. „საქართველო“, 1920:2]*.

კათოლიკოსისადმი გაგზავნილ წერილში მიტროპოლიტი ნაზარი აკრიტიკებდა მთავრობის საეკლესიო პოლიტიკას და

გელათის მონასტრიდან განძის გატანას უსამართლოდ და უკანონოდ მიიჩნევდა შემდეგ მოსაზრებათა გამო: „1) საქართველოს ეკლესია-მონასტრებიდან განძეულობის საერო მთავრობისთვის გადაცემის საკითხი, თვით მთავრობის მიერ წამოყენებული იყო მეორე საეკლესიო კრებაზე, რომელმაც უარყო ნივთების მონასტრებიდან და ეკლესიებიდან დაძვრა, რაზეც მიღებული იქნა სათანადო დადგენილება სრულიად საქართველოს საეკლესიო კრების მიერ, რომლისთვისაც თვით მთავრობასაც ანგარიში უნდა გაეწია; 2) მონასტრების ქონებას საზოგადოდ და კერძოდ გაენათისას, განაგებს სასულიერო მთავრობა უმაღლესი და ადგილობრივი, რომელთა წინაშე საერო მთავრობას უნდა აღედგინოს წინასწარი მიწერ-მოწერა გელათის ნივთების ხაზინაში გადატანის შესახებ, თუ ჩვენში არსებობს კანონიერება, წესიერება, უწყებათა ცალ-ცალკე მთავრობა, ურთიერთშორის კანონიერი ანგარიშის გაწევა და არა ანარქია და ძალადობა; უბრალო ზრდილობის ეთიკაც კი მოითხოვს ამ შემთხვევაში სასულიერო მთავრობისადმი წინასწარ შეკითხვას, თუ კი რომ ცალ-ცალკე არსებობს სასულიერო და საერო მთავრობა კურთხეულ ჩვენს სახელმწიფოში და ორივე ერთში არ არის შეერთებული; 3) მთავრობისაგან ხაზინაში გადატანილი ნივთები, როგორც გაენათის მონასტრისადმი შეწირული და საუკუნოებით აქ დაცული, შეადგენენ იმა მონასტრის ხელუხლებელ საკუთრებას; ისტორიულადაც ჩვენი ერის წარმოდგენაში ის ნივთები გარეშე გაენათის მონასტრისა არ არსებობენ და გაუგებარია, რომელ კანონიერ საფუძველზე აშენდა მათი იმა მონასტრიდან დაძვრა. მთავრობას ჯერ დეკრეტი არ გამოუცია და მე მგონია ვერც გამოსცემს იმის შესახებ, რომ მონასტრებს ერთმევათ უფლება მოძრავ ქონებაზედაც, უმისოდ კი არავის არ ჰქონდა უფლება კერძო განკარგულებით ეს მონასტერი გაეცარიელებინათ; შესაძ-

ლოა ამგვარ განკარგულებას მთავრობის წარმომადგენლები ამყარებენ იმაზე, რომ მონასტერმა რამდენიმე უბრალო და უმნიშვნელო საოჯახო ოქრო-ვერცხლის ნივთები, ადგილობრივი ეპარქიის მთავრობის ნებართვით, გაყიდა თავის საჭიროებათა დასაკმაყოფილებლად; მაგრამ კანონიერი გზით გაყიდვა არასაეკლესიო ხასიათის, უბრალო სამოქალაქო, საოჯახო ნივთების, რომლის მოხმარება შეადგენდა მონასტრის სრულყოფილებას, საფუძვლად უდევს ისეთ დიდ უკანონობას, როგორიც არის მონასტრიდან ხაზინაში ხატების, ჯვრების, მღვდელმთავართა შესამოსელის და მიტრების გადატანა, არ უნდა დადებოდა. ერთის კანონიერი მოქცევა მეორეს სრულიად უკანონო მოქმედებას, ცხადია ვერ გაამართლებს. გელათის საკუთრებად შეწირული საეკლესიო ნივთები, საუკუნოებით გელათისადმი იყო დამტკიცებულ-ნაკურთხი უაღრეს ყოველივე ნოტარიალური ტაქტიკისა და არ მესმის, რა უფლებით ჩამოერთვა გელათის მონასტერს ეს ნივთები იმ ხანაში, როდესაც კერძო საკუთრების კანონები არ წაშლილა და როდესაც ჩვენს ხალხში ქრისტეს რჯული და მოძღვრება ძველებურად ჩქეფს და დიდი ძლიერებით ღვივის. ნაკურთხი ხატი, რომელსაც მორწმუნე სასოებით შესცქერის, სანთელს უნთებს და მუხლს უყრის, იმავე მორწმუნეს მხოლოდ ეკლესიაში აქვს დასვენებული თავის სათაყვანებელ საგნად და არა ხაზინაში ზანდუკებში ჩაკეტილ-ჩაბეჭდილი. უკეთუ მთავრობა ამ შემთხვევაში საეკლესიო უწყებას დახმარებას უწევდა აღნიშნული საუნჯის დაცვა-შენახვაში, უმჯობესი იყო ეს დახმარება ადგილზე აღმოეჩინა თვით გელათის მონასტრის მცველთა მიერ გამაგრებით და არა თვით ნივთები გადაეზიდა ხაზინაში, სადაც ისინი კარგავენ თავის დანიშნულებას და სახელს და იქცევიან უბრალო მეტალის ზოდებად და მით გულსა და სულს უკლავენ მორწმუნე ერს; 4) გაენათის მონასტერში ყოველი

შიშიანობის დროს განგებ ინახებოდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან ძვირფასი ხატები და განძეულობა და ეხლაც იქ მათი დაცვა უფრო მტკიცე მოსახერხებელი და შესაფერია, ვიდრე სადმე ხაზინაში, სადაც მათ მთლიანობით დაცვას დიდი ხიფათი მოელის, როგორც გარეშე მტრებისგან, ისე შინაურ არაკეთილ-საიმედო პირთაგან. გელათის მონასტერი ამ მხრით საქართვე-ლოში ყოველთვის წარმოადგენდა საუკეთესო საეკლესიო მუ-ზეუმს, რომელმაც დიდებულიად გაამართლა თავისი დანიშნუ-ლება, უკლისად შეინახა რა რამოდენიმე საუკუნის განმავლო-ბაში დღეს მისგან გამოზიდული ეკლესიური ძვირფასეულობა;

5) ეკლესიური ნივთები, თანახმად მათ შემწირველთა სურ-ვილისა და ანდერძისა, უნდა ინახებოდეს ეკლესიაში და არა სადმე ხაზინაში, სადაც თვით ნივთებს ეკარგებათ ეკლესიური ხასიათი და ღირსება. ეკლესიიდან გამოტანა იმ ნივთებისა ნიშ-ნავს მათდამი შემწირველთა მიცემული დანიშნულების შეცვ-ლას, რომელიც თვით შემწირველთ აძლევს იურიდიულ უფ-ლებას უკან წაიღონ მათ მიერ შეწირული ნივთები, როგორც შე-წირულნი ეკლესიისადმი და არა მთავრობისა და ხაზინისადმი;

6) მთელი სახელი და დიდება, რომლითაც გაენათის მონასტერი განსხვავდებოდა სხვა მონასტრებისგან საქართველოში, იყო ის განძეულობა, რომელიც მას გამოაცალეს და რომლის მიხედვით ადგენდა ყოველი უცხოელი თავის შეხედულებას ჩვენი ქვეყნის ეროვნულ ძლიერება-შემოქმედებაზე. ჩვენი ქვეყნის ერთ საამაყო საგანს შეადგენს დიდებული გელათის მონასტერი არა მარტო ცარიელი კედლებით, არამედ იმ ნივთების წყალობით, რომ-ლებიც მოწმობენ ჩვენ წინაპართა სარწმუნოებრივ ძლიერებაზე. დაცარიელებული გელათი კი არავისთვის არაფერ დიდებას აღარ წარმოადგენს, რაიცა ჩემი შეხედულებით, დიდ სამძიმო და სამწუხარო უნდა შეექმნეს მთელი ჩვენი ქვეყნის მორწმუნე ერს,

რომელსაც ჯერ ასეთი დაცარიელება გაენათის მონასტრისა არც კი გაუგია, გარდა იქვე მდებარე ოკრიბის მხარისა, რომლის 30 სოფელი, როგორც ისმის, ამ შემთხვევის გამო დიდ პროტესტს აცხადებს დ ითხოვს ნივთების გელათში დაბრუნებას, საიდანაც საქართველოს დიდი უბედურების და აოხრების დროსაც თვით აზიის მტარვალ შახაბაზს და მურვან ყრუსაც კი არ დაუძრავთ იგი ნივთები. მოვახსენებ რა ამას საკათალკზო საბჭოს, უმორჩილესად ვთხოვ მას აღძრას შუამდგომლობა სათანადო მთავრობის წინაშე, რათა გაენათის მონასტერს დუყოვნებლივ დაუბრუნდეს მისგან 23 ამა ნოემბერს გამოტანილი განძეულობა იმავე მონასტერში ძველებური სიმტკიცით დასაცველად *[გაზ. „საქართველო“, 1920:3]*.

კათოლიკოსმა მთავრობის თავმჯდომარეს მაშინვე ოფიციალური წერილი გაუგზავნა, სადაც განძის უკან დაბრუნება მოითხოვა, თუმცა მთავრობის თავმჯდომარის სამმართველოდან ბუნდოვანი საპასუხო წერილი მიიღო, რომელიც მხოლოდ სიტუაციაში გარკვევის დაპირებას შეიცავდა. უშედეგო ლოდინის შემდეგ, პატრიარქმა ნოე ჟორდანიას ღია წერილით მიმართა, სადაც ნათქვამია: „ტელეფონოგრამით, რომელიც თქვენი სახელით გადმომცა ბ. ჯაფარიძემ ნოემბრის 26, თქვენ მითვლიდით: „დღეს ან ხვალ ქუთაისიდან დაბრუნდება ჩემი რწმუნებული და მაშინ დაწვრილებით გაცოდინებთ გელათის ამბებსო“. დღეს დეკემბრის 3, თქვენი რწმუნებული კარგა ხანია დაბრუნდა და თბილისში იმყოფება, მაგრამ მე მაინც ღირსი არ გავხდი თქვენგან აღთქმული ცნობების მიღებისა! დღეიდან ეს ცნობები არ მჭირდება, მე უკვე მივიღე სრულებით საიმედო წყაროდან საჭირო ცნობები მთელი სისრულით. ვცდილობ მივხვდე რამ გაიმძლავრათ თბილისიდან რწმუნებულის გაგზავნა გელათში მონასტრის განძეულობის გამოსატანად და ვერ გამიგია, ვერ

მივხვედრილვარ, ვერ გამოვრკვეულვარ, ეს რა ჩაგიდენიათ და როგორ აგიყირავებიათ ყველაფერი; უეჭველია, თქვენ მიმითითებთ სოციალ-დემოკრატების გაზეთებში მოყვანილ ცნობაზე გელათის მონასტრის ვითომდა ბერებისაგან გამარცვის შესახებ, მაგრამ ეს საბუთი არ გამოგადგებათ, რადგანაც დღეს ჩვენში ხუთი წლის ბავშვმაც კი კარგად იცის, რა ღირებულების და სისწორის ცნობებიც იბეჭდება ეკლესიაზე სოციალისტების ორგანოებში. დავანებოთ ამას თავი, წარმოვიდგინოთ შეუძლებელი, დავიჯეროთ, რომ სოციალისტების გაზეთმა მოყვანილი შემთხვევა გელათის გამარცვის შესახებ და ქუთაისის მილიციის უფროსის მოხსენებაც ვითომდა ნაქურდალის აღმოჩენაზე სინამდვილეა, მერე ეს გარემოება გიკარნახებდათ იმ სახიფათო ნაბიჯის გადადგმას, რომელიც თქვენ გადაგიდგამთ? განა თქვენ გქონდათ უფლება, თუ თქვენს გარდა უფლებას სხვებსაც არ გუნებთ, რომ მონასტრის გამარცვის ამბავი იმავე დღეს არ შეგეტყობინებიათ საკათალიკოზო საბჭოსთვის ბეჯითი მოთხოვნით, რომ მას დაუყოვნებლივ მიეღო ფიცხელი ზომები ჩადენილი ბოროტმოქმედების გამოსარკვევად და შედეგი ძიებისა ეცნობებია თქვენთვის!? საკათალიკოზო საბჭო ხომ ჩვენი რესპუბლიკისგან ჯერჯერობით ცნობილი და შეწყნარებული უზენაესი საკლესიო ორგანოა და რომელი უფლებამოსილებით ამ ორგანოს გაუსვით განადგურების ხაზი? მეორე, ნუთუ ჩემი მდგომარეობა, როგორც საქართველოს მთელი მორწმუნე მოსახლეობის მამათათავრისა და დროული საზოგადო მოღვაწისა, საბუთია თქვენთვის იმისა, რომ არაფერი ანგარიში არ გამიწიოთ, ჩვარივით მთელი და ჩემდა სრულებით დაუკითხავად ზიდოთ ტომრებიდან თქვენს ძირგავარდნილ ხაზინებში ვითომდა დასაცველად სასწაულმოქმედი ხატები, ჯვრები, წმინდა ნაწილები, შესამოსები, ბარძიმ-ფეხშუმები და სხვა? არც სიცოცხლე, არც გონება და არც

მორწმუნე ერისგან მინიჭებული უფლებამოსილება, ღვთის მადლით, ჯერჯერობით არ დამიკარგავს და ვერ გამიგია, რომელი უფლებით გინებებიათ საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობლის კვერთხის აღება ხელში და ბრძანების გაცემა - ისეთი რამეების გადმოტანა გელათის მონასტრიდან, რასაც მორწმუნენი მუხლს უყრიან, წმინდა სანთელს უნთებენ და თუ ეხებიან მათ, მხოლოდ და მხოლოდ დიდი კრძალვა-მოწიწებით ამბორის ყოფით, ისიც სამღვდელო პირთა დახმარებით და არა სხვა რომელიმე სახით... თქვენ შეუფერხებლად შებღალეთ და შეურაცხყავით მორწმუნე ერის სვინდისი. იმ ხალხს, რომელიც ეკლესიის ეზოდან გამოსული ფეხს იბერტყავს, წმინდა ადგილის მტვერი არ გამყვესო, რომელიც ეკლესიის ეზოში ნაპოვნ ლურსმანს ხელს არ ჰკიდებს, ღვთისა არისო, თქვენ აბუჩად იგდებთ, როდესაც მისი სალოცავი და სათაყვანო წმინდა ნაწილებით სავსე ხატებს, ჯვრებს და ბარძიმ-ფეშხუმებს ტყემლის ტყლაპების ყუთებში აყრევინებთ უბრალო საინების მსგავსად თქვენგან გაგზავნილ საერო პირს. განა ეს თქვენის მხრით სხვისი სვინდისის შეგინება არ არის მორწმუნეთათვის და ბრძოლაში გამოსაწვევი ხელთათმანის გადაგდება არ არის? ნუთუ თქვენ წარმოგიდგენიათ, რომ ამგვარ პროფანაციას მორწმუნე ქართველობა აპატიებს და შეარჩენს ვისმეს? სასტიკად სცდებით... სამშობლოს სახელით გემუდარებით: ნუ გაამწვავებთ ამ საქმეს, ნუ გაიტანთ გელათიდან საეკლესიო ნივთების გამოტანის ამბავს ფართო საზოგადოებაში, ინებეთ უკანვე მიბრუნება მონასტერში განძეულობისა და ყველაფერი თავისთავად მიჩუმდება, თორემ, იცოდეთ, სავსებით გამომჟღავნება ხალხში თქვენი განკარგულებისა, ნავთის ტბაში ანთებული ასანთის გადასროლა იქნება. თუ გელათის მონასტერს არ დაუბრუნდება მისი საკუთრება, ვერც მე შემეძლება გაჩუმება და იმ შემთხვევისათვის ვიტოვებ

მოქმედების თავისუფლებას. თქვენთვის უცნობი არ არის ჩემი წმინდა წყლის ქართლური დიდი მოთმინება და მოკრძალება, არასოდეს ამ ენითა და კილოთი არ მილაპარაკნია თქვენთან, მაგრამ ამ ქვეყნად ყველაფერს საზღვარი აქვს: უკანასკნელი საქციელით თქვენ შარაზე დასვით ქართული ეკლესიის ყოფნა-არყოფნის საკითხი და ასეთ შემთხვევაში ჩემი გაჩუმება იქნებოდა იმის ღალატი, ურომლისოდაც ერთ წამსაც არ მსურს სიცოცხლე. თქვენგან უსამართლოდ უფლებააყრილი, შეურაცხყოფილი პატრიარქ-კათალიკოზი ლეონიდი! *[გაზ. „საქართველო“, 1920:4]*.

მთავრობის მხრიდან უპასუხოდ დატოვებული ღია მიმართვის შემდეგ, კათოლიკოს პატრიარქმა მთავრობის თავმჯდომარესთან პირისპირ შეხვედრა გადაწყვიტა *[სარალიძე, 2017:321]*. შეხვედრაზე იგი საკათალიკოსო საბჭოს და მცხეთა-თბილის-ურბნისის ეპარქიის დელეგატთა თანხლებით მივიდა *[ვარდოსანიძე, 2014:61-62]*. შეხვედრის სტენოგრაფიული ანგარიში, ისევე როგორც გელათის მონასტერთან დაკავშირებული სხვა ინფორმაციები, გაზეთ „საქართველო“-ში დაიბეჭდა. მთავრობის მეთაურს კათოლიკოსმა ლეონიდემ შემდეგი სიტყვებით მიმართა: „ბატონო ნოე ნიკოლოზის ძეგ! თქვენს წინ დგანან საქართველოს თავისუფალი და დამოუკიდებელი ეკლესიის თავი, ამ ეკლესიის მუდმივი საღმრთო კრების წევრები და ამ სამი დღის წინათ დასრულებული მცხეთა-ტფილის-ურბნისის საეპარქიო კრების დელეგატთა წარმომადგენლები. ამ შემადგენლობით მოვედით თქვენთან იმ მიზნით, რომ განგიმეოროთ, ჩემდა, საეკლესიო უზენაესი ორგანოს და ქუთაისის მღვდელთმთავრის დაუკითხავად, თქვენს რწმუნებულს გადუზიდნია გელათიდან ქუთაისის ხაზინაში, ვითომდა დასაცველად, ჯვრები, ხატები, წმინდანაწილები და სხვა. ნოემბრის 25 -ს ტელეფონოგრამით გთხოვეთ განკარგულება ნივთების უკანვე დაბრუნებისთვის, თქვენ

აღმითქვით დამაკმაყოფილებელი პასუხის მოცემა რწმუნებულის დაბრუნების შემდეგ, მაგრამ მე ასეთი არ მიმიღია, თუმცა თქვენი რწმუნებული დიდი ხანია დაბრუნდა ტფილისში. ამის გამო მე გიცხადებ უღრმეს გულისწყრომას და უსასტიკეს გაკიცხვას...” *[გაზ. „საქართველო“, 1920:4].*

მთავრობის თავმჯდომარე პატრიარქის მიმართვამ გააღიზიანა და სხდომის გაგრძელებაზე უარი უთხრა: „მე ვწყვეტ ამ სხდომას, ამ კილოთი ლაპარაკს და გულისწყრომას მე, როგორც მთავრობის თავმჯდომარე, ვერ მოვისმენ; ამას მე ვაუწყებ მთავრობას... მე მეგონა თქვენ საქმეზე მოსალაპარაკებლად მობრძანდით და არა გულისწყრომის გამოსაცხადებლად... საქართველოს ეკლესია დამოუკიდებელი და თავისუფალი არ არის, ის ჯერ კიდევ სახელმწიფოსგან გამოუყოფელია, ვერ შევექმნით სახელმწიფოს სახელმწიფოში, რაც შეეხება საეკლესიო ნივთებს, ისინი შეადგენენ სახელმწიფოს საკუთრებას და სახელმწიფოს საქმეს, სად შეინახავს მათ... უნდა იცოდეთ ვისთან მიდიხართ...” *[გაზ. „საქართველო“, 1920:4].*

თავის მხრივ, პატრიარქის პასუხი ასეთი იყო: „ჩვენ სწორედ იმისთვის მოვედით, რომ დამოუკიდებელი ეკლესიის სახელით მოგვეთხოვა თქვენი რწმუნებულის მიერ გელათის მონასტრიდან წაღებული ნივთების უკანვე დაბრუნება... თქვენ უფლება გაქვთ ციხეშიდაც ჩამსვათ, მე ვასრულებ ჩემს საღმრთო მოვალეობას, ჩვენ მხოლოდ ის გვინდოდა გაგვეგო, რომ საეკლესიო ნივთებს თქვენ სთვლით სახელმწიფო საკუთრებად... მშვიდობით ბრძანდებოდეთ!” *[გაზ. „საქართველო“, 1920:4].*

გელათის მონასტრის მღვდელ-მონაზონი მონასტრის სიწმინდეების მოვლა-პატრონობის გარდა, სილარიბის ზღვარზე მისული, როგორც მონასტრის სამძმოს, ასევე მრევლის გამოკვებაზეც ზრუნავდნენ. მონასტრის წინამძღოლმა არქიმანდრიტმა

ნესტორმა (ნესტორ ყუბანეიშვილი, გელათის მონასტრის წინამძღოლი 1918-1923 წლებში - ლ. ს.) თხოვნით მიმართა მიტროპოლიტ ნაზარს, მონასტრის საჭიროებისთვის ის შემოწირული ნივთები გაეყიდა (საყურეები, ბროშები, ბეჭდები და ამგვარი წვრილმანი ნივთები), რომელიც საეკლესიო მსახურების დროს არ გამოიყენებოდა *[ტყეშელაშვილი, 2007:152]*. სწორედ, ამ ფაქტის გამო გადაწყვიტა მთავრობამ, ეკლესია-მონასტრების განძი სახელმწიფო ხაზინაში დაებინავებინა.

კათოლიკოსს მხარდაჭერა გამოუცხადეს საზოგადო მოღვაწეებმა, ოპოზიციური აზრის პოლიტიკოსებმა, ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის მთავარი კომიტეტის და დამფუძნებელი კრების წევრებმა: ა. ასათიანმა, გაზეთ „საქართველო“-ს რედაქციის წევრებმა: რ. ინგილომ და ლ. ჯაფარიძემ. პოლიტიკოსებმა მწუხარება გამოთქვეს მათი აზრით, მთავრობის მოუფიქრებელი და შეუწყნარებელი საეკლესიო პოლიტიკის გამო.

გელათის მონასტრიდან განძეულობის გატანის ფაქტს გამოეხმაურა ქ. ახალციხის ბატალიონის ჯარისკაცი გრიგოლ ფერაძე (1899-1942 წ.წ.), რომელიც მაშინ 21 წლის იყო. 1920 წლის 13 დეკემბერს მან ოფიციალური წერილი გაუგზავნა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს ლეონიდე ოქროპირიძეს, სადაც ნათქვამია: „თქვენო უწმინდესობავ, უწმინდესო და უნეტარესო მეუფეო. მსურს მთელი საქართველოს მორწმუნე ერის წუხილს და მღელვარებას, ჩემი საკუთარი წუხილი და აღშფოთება შევეუერთო იმ ველური საცციელის გამო, რომელიც ჩაიდინა მთავრობამ გელათიდან სიწმინდის გაზიდვით. მიკვირს კი... როგორ სწიხლამენ მენშევიკები ჩვენ წმინდათა-წმინდას, აფურთხებენ ხალხის საკურთხეველს და ეს ხალხი კი ჯვაროსანი ივერი, რომელიც ჯვრის სარწმუნოების შესანარჩუნებლად 1500 წლის განმავლობაში ებრძოდა ათასგვარ მტრებს, სისხლს

ღვრიდა, იცრიცებ-იჟლიტებოდა... ეს ხალხი ეხლა როგორ გა-
ჩუმებულია, დადუმებულია, სძინავს. უცნაურია ფსიქოლოგია ჩვე-
ნი ერისა, მაგრამ მჭამს სულში და გულში ჩაწნილია შესისხლ-
ხორცებული ეს რწმენა, რომ სარწმუნოება ძლიერია ერში, მაგარი
ფესვები აქვს მას გამდგარი და ვერ მოსპობენ მას ბნელეთის
მოციქულნი. მერე როგორ სცდილობენ, რას არ იგონებენ და
ყველა საზიზღრობას, დაცინვას ადამიანის წმიდათაწმინდის,
განათლებულ მაღალ-მაღალი ლოზუნგების ქვეშ აკეთებენ...
მაგრამ ვერ მიაღწიეს თავის წადილს... დეე დაანგრიოს მონასტ-
რები, გაზიდოს სიწმინდეები, ოქრო და ვერცხლი ტაძრებიდან,
ეკლესიის სიწმინდეს ოქრო თავის დღეში არ შეადგენდა...
ეკლესია სხვა საუნჯით ამაყობდა. გახსოვთ არქიდიაკონის
ლავრენტის (იგულისხმება მესამე საუკუნის წმინდანი, რომელიც
ეკლესიის ქონებას ღარიბებს უნაწილებდა-ლ. ს.) სიტყვები
მტარვალს რომ უთხრა და ეს სიწმინდე ისევ აქვს ეკლესიას, ისევ
შეუძლიან მით იამაყოს... მაგრამ საწყენია ძლიერ. ენა ვერ
სძებნის შესაფერის ტერმინს მთავრობის მიერ გელათის ძარცვის
გამოსახატავად. აშკარაა ქურდობა, აშკარაა სიყაჩაღე... მიიღეთ
უგულითადესი თანაგრძნობა. თქვენს ლოცვა-კურთხევას მო-
ნატრული მოსიყვარულე მონა გრიგოლ ფერაძე. 13 ქრისტე-
შობისთვე, 1920 წელი, ქ. ახალციხე. მეორე ბატარეის მესამე
საარტილერიო დივიზიის ჯარისკაცებს ყველას წავუკითხე
„საქართველოში“ (იგულისხმება ეროვნულ-დემოკრატიული
პარტიის მთავარი კომიტეტის გაზეთი - ლ. ს.) მოთავსებული
გელათის გაძარცვის ამბავი და ყველანი საშინლად აღშფოთდნენ.
ამ დღეებში თბილისში ჩამოვალ და თქვენთან ლოცვა-კურთხე-
ვის ასაღებად მოვალ“ *[სცსა, ფ.1699, აღ. 1, ს. 57, ფურც. 16]*.

რუსეთის წითელი არმიის მიერ საქართველოს ოკუპაციის
შემდეგ, 1921 წლის 1-15 სექტემბერს, გელათში საქართველოს

მართლმადიდებელი ეკლესიის მესამე საეკლესიო კრება ჩატარდა. კრებაზე მადლობა გამოუცხადეს იმ სასულიერო პირებს, რომლებმაც გელათის მონასტრიდან განძის გატანის დროს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის წარმომადგენელს წინააღმდეგობა გაუწიეს. იმავე კრებაზე მიიღეს გადაწყვეტილება გრიგოლ ფერაძის უცხოეთში გაგზავნის შესახებ *[ვარდოსანიძე, 2001:62]*. საკათალიკოსო საბჭომ, უწმიდესმა და უნეტარესმა ამბროსიმ, კორნელი კეკელიძემ და ივანე ჯავახიშვილმა, 1921 წლის ნოემბრის დამდეგს, სრულფასოვანი თეოლოგიური განათლების მისაღებად გრიგოლი ბერლინში გაგზავნეს. 1995 წლის 20 სექტემბერს, მცხეთის სვეტიცხოვლის საპატრიარქო ტაძარში გამართულ საქართველოს ავტოკეფალური ეკლესიის გაფართოებულმა კრებამ ქრისტიანობისათვის, სამშობლოსათვის და მოყვასისათვის თავგანწირული გრიგოლ ფერაძე წმინდანთა დასში შერაცხა. მას მღვდელმოწამე გრიგოლი ეწოდა. მისი ხსენების დღედ 6 დეკემბერი დადგინდა. 1995 წლის 28 ოქტომბერს, პოლონეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის ეპისკოპოსთა სინოდმა გრიგოლ ფერაძე თავიანთ კალენდარში ჩართო.

დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის მმართველობის პერიოდში, ადგილი ჰქონდა ორი სხვადასხვა მსოფლმხედველობის შეჯახებას. ერთ მხარეზე იყვნენ სასულიერო პირები და მორწმუნე მრევლი, რომლებიც სამართლიანად თვლიდნენ, რომ საეკლესიო სიწმინდეების ეკლესია-მონასტრებიდან გატანა - ეს არის საეკლესიო საქმეებში უხეში ჩარევა, ხოლო მეორე მხარეს დემოკრატიული რესპუბლიკის სოციალისტური მთავრობა, რომელიც მიიჩნევდა, რომ ეკლესია-მონასტრების ქონება სახელმწიფო საკუთრებას წარმოადგენდა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

გელათის გარშემო, 1920: – გაზ. „საქართველო“, №170, 10 დეკემბერი, თბილისი.

ვარდოსანიძე, 2000: – ვარდოსანიძე ს., „სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი უწმინდესი და უნეტარესი ლეონიდე (1861-1921 წწ.)“, თბილისი.

ვარდოსანიძე, 2000: – ვარდოსანიძე ს., „საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 19017-1952 წლებში“, თბილისი.

სცსა, ფ.1699, აღ. 1, ს. 57 – საქართველოს ცენტრალური საისტორიო არქივი, ლეონიდე ოქროპირიძის პირადი ფონდი № 1699, აღწერა 1, საქმე № 57.

სცსა, ფ.1699, აღ. 1, ს. 80 – საქართველოს ცენტრალური საისტორიო არქივი, ლეონიდე ოქროპირიძის პირადი ფონდი № 1699, აღწერა 1, საქმე № 80.

სარალიძე, 2017: – სარალიძე ლ., „საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ლეონიდე ოქროპირიძე და საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა“, მე-9 საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის – „ჩვენი სულიერების ბალავარი“ მასალები, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ქრისტიანული კულტურის კვლევის ცენტრი, ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილება, კონფერენციის მასალები, ბათუმი.

ტყეშელაშვილი, 2007: – ტყეშელაშვილი ლ., „გელათი მეორე იერუსალიმი, სხვა ათინა“, ქუთაისი.

**Grigol Peradze and the Church Policy of the Government of
the Democratic Republic of Georgia**

Summary

On the basis of the archival and a press materials, the ecclesiastical policy of the Government of the Democratic Republic of Georgia, as well as, the legality of the remove of treasures from churches and monasteries without the consent of the clergy, discussed in this article.

During the period of Democratic Republic of Georgia (1918-1921) the churches were in unfavorable situation, as the leaders of the Social-Democratic Government of Georgia were atheists. Social-Democratic Government abolished divine catechism teaching, the church has been allocated from the State. Catholicos-Patriarch Leonid (Catholicos-Patriarch of All Georgia from 1918 to 1921) criticized the church politics of the Government of Georgia rightly. Catholicos-Patriarch Leonid was actively involved in the Georgian autocephalist movement which succeeded in the restoration of the independent Georgian church from the Russian Orthodox Church in 1917. During 1918, he functioned as a bishop of Gori, Imereti, Guria-Samegrelo and as a Metropolitan of Tbilisi. Patriarch Leonid commanded the Georgian Orthodox Church during the difficult period (1918-1921) and has made a great contribution to the strengthening of its independent existence.

The church policy pursued by the Government of the Democratic Republic of Georgia has caused great discontent among the clergy and the public. On May 21, 1920, by the order of the Government, was issued a decree which declaring ecclesiastical property as the State property. The State Commission should transfer the property to

museums. During the leadership of the Catholicos-Patriarch Leonid, Gelati Monastery was deprived of its treasure and transferred to the State Treasury. Catholicos-Patriarch Leonid received a telegram from the Metropolitan of Kutaisi – Nazar, where he would inform that on November 23, 1920, Gelati arrived delegation under the direction of N. Jordania. The delegation was headed by G. Tsintsadze – the personal secretary of the Chairman of the Government. Without agreement with the clergy, they transferred the treasures from the Gelati Monastery to the State Treasury's warehouse.

Attitude of the Government of Georgia towards the church, particularly because of the removal of the treasure from Gelati Monastery, strongly criticized by Grigol Peradze (1899-1942). He was a prominent Georgian ecclesiastic figure, philologist, theologian, historian, and Professor of Patristics in the interwar period. At that time Grigol Peradze was 21 years old and served in the Akhaltsikhe Artillery Division Army as an ordinary soldier. Like the clergy, Grigol Peradze believed that church items, according to their donor desire and will, should be stored in the church, not somewhere in the treasury, where ecclesiastical character and dignity of things are lost.

There were clashes of two different worldviews. On one side are the clergy and the faithful who rightly believe that the removal of ecclesiastical sanctities from church-monasteries is a rude interference in church affairs. On the other side is the Socialist Government of the Democratic Republic, which considers that the treasures of churches and monasteries are State property. For its part, the Government of the Democratic Republic has argued: The Church of Georgia is not independent and free, it is not yet separate from the state, we cannot create a state in the state, as for church items, it is a state property and the state decides where to store them.

დავით გურამიშვილის ჰპარდაუნარელი ქორწინება

აბსტრაქტი: ნაშრომში ახლებურად გამოკვლეულია დიდი ქართველი პოეტის დავით გურამიშვილის ოჯახური გარემო, კერძოდ ქორწინებები. ყურადღება გამახვილებულია მეორე ქორწინებაზე, შეუღლების წინაპირობებზე და შეწყვეტის მიზეზებზე.

ცხოვრების ამ ეპიზოდის შესწავლასთან ერთად დავით გურამიშვილი კიდევ ერთხელ წარმოჩენილია, როგორც მაღალზნეობრიობის, მონანიების მაგალითი.

საკვანძო სიტყვები: დატყვევება, ქორწინებები, სამშობლო, მოსკოვი, უკრაინა, მირგოროდი.

Key words: Capture, Marriages, Homeland, Moscow, Ukraine, Mirgorod.

* * *

„პოეტის პირადი მსოფლიო ჩვენთვის მაინც არ არის მთლად დაფარული. ჩვენ გაცილებით მეტს გავიგებთ პოეტის სულიერ სამყაროზე და პირად ცხოვრებაზედაც, თუ პოეტის ლირიკას გულისხმიერად გადავიკითხავთ.“

პავლე ინგოროყვა

დიდი ქართველი პოეტის, დავით გურამიშვილის ბიოგრაფია იმთავითვე მრავალი მეცნიერის და ლიტერატურათმცოდნის კვლევის ფარგლებში მოექცა (**კორნელი კეკელიძე, თედო ჟორდანია, ალექსანდრე ბარამიძე, გიორგი ლეონიძე, სიმონ ჩიქოვანი, გიორგი ნატროშვილი და სხვ.**) მისი ცხოვრებიდან მკვლევართა დიდი ინტერესი გამოიწვია პოეტის ოჯახურმა გარემომ, მეუღლეთა ვინაობამ და ა. შ.

ბიოგრაფების უმრავლესობა აღიარებს, რომ აწეწილ-დაწეწილი ცხოვრების გამო, დავით გურამიშვილმა სამჯერ იქორწინა: საქართველოში ლამისყანელ გარაყანიძის ქალზე, მოსკოველ უცნობზე და მირგოროდელ ავალიშვილზე. ამ თემას ჩვენ მიუძღვნით წიგნი, „პოეტის ოჯახი“ [*სურმანიძე, 2013*].

ამჯერად ვისაუბრებთ მეორე ქორწინებაზე. მისი ბევრი მხარე ჯერ კიდევ ბურუსითაა მოცული. ჩვენ შევეცადეთ ეს საიდუმლო გაგვეხსნა თვით პოეტის წიგნის „დავითიანის“ იმ ნაწილიდან, რომელიც ავტობიოგრაფიულად მიგვაჩნია.

პირდაპირი და უტყუარი ცნობა დავით გურამიშვილის მეორე ქორწინებაზე არ არსებობს, ამიტომ **პავლე ინგოროყვას** შეგონებისამებრ, დავეყრდნობით მხოლოდ რეზონურ მითითებას, რომელიც „დავითიანის“ [*გურამიშვილი, 1964:174-175*] ავტორისეულ ჩანართებში, კერძოდ წიგნი „ბ“-ს „იდ“ თავში, „ზმიანი შაირი დავით გურამიშვილის თქმული“, ხუთსტროფიან შაირში ვხვდებით.

მეორე-მესამე სტროფებს შორის ავტორს სამი ტექსტი ჩაურთავს: „ერთს დღეს აღდგომაც იყო და ხარებობაცა, დიაღაც ციოდა მოსკოს და იმის მონასიზად თქმული.“

მესამე და მეოთხე სტროფებს შორის ვკითხულობთ: „ერთმა ქართველმან თავადისშვილმა მოსკოს ქორწილი ქნა და ცოტად

მდადს პურის საუჭმელო დაუგვიანდა, აგრეთვე მანამდის ქორწილს იქმოდა, ორს დაბაღს აზნაურთან იდგა ფსონათა და იმათზე მეტსა ხარჯევდა, იმის მონასიბათ თქმული.“

მეოთხე და მეხუთე სტროფებს შორის პოეტი ამბობს:

„ერთ დღეს ბატონებმა დავით გურამიშვილის ხალათის ბოძება განიზრახეს, იმის მონასიბად თქმული“ *[გურამიშვილი, 1964: 174-175]*.

ლექსის სიმცირე (სულ 5 სტროფი), გვაფიქრებინებს, რომ ის ერთ დღეს, ან დროის ძალზე მოკლე მონაკვეთში უნდა იყოს დაწერილი. ლექსს თარიღი არ უზის, მაგრამ მის დადგენაში თვით ჩანართის ტექსტი დაგვეხმარა, როგორც აღვნიშნეთ, აქ ნათქვამია, რომ ერთს დღეს „აღდგომაც იყო და ხარებობაცა“, როგორც ვიცით, აღდგომის დღესასწაულის თარიღი ცვალებადია და ყოველ წელს მარტ-აპრილის სხვადასხვა რიცხვს ემთხვევა, ხოლო ხარება („ხარებობა“) მუდმივია და იგი ყოველი წლის 25 მარტს აღინიშნება.

პირველად ამ რელიგიური თარიღების დამთხვევას **სარგის ცაიშვილმა** მიაქცია ყურადღება; მას ლექსის დაწერის დრო აინტერესებდა, ჩვენ კი უფრო თავადის (იგივე დავითის) ქორწილის თარიღის დადგენა გვსურს.

დადასტურებულია, რომ დავით გურამიშვილი მოსკოვში 1729 წელს ჩავიდა და 1737 წლამდე დარჩა. ჩვენ უნდა დაგვედგინა წლების შუალედში ხარებას აღდგომის დღესასწაული რომელ წელს დაემთხვა. ძველი კალენდრებისა და ქორონიკონების გულდასმით შესწავლის შედეგი დაემთხვა ს. ცაიშვილის მოსაზრებას *[ცაიშვილი, 1980: 91-92]*, რომ ეს იყო 1733 წლის 25 მარტი, როცა „აღდგომაც იყო და ხარებობაცა,“ ამგვარად, შეიძ-

ლება დადგენილად ჩაითვალოს, რომ ჩვენს მიერ ზემოთმოტანილი „ზმიანი შაირის“ მესამე სტროფი პოეტმა შეთხზა 1733 წლის 25 მარტს, როცა „ციოდა მოსკოს“:

„მოსკოს ქალაქს მზეს ველოდით და ვერ გნახეთ აქ სუ დარო!
სოლ(აღ დგომა) გვირჩევნია, აქ სიცოცხლე გვაქვს უდარო,
კა(პას ქა)რსა მჭვალი ეკრას, რას გვიშველი, ვთქვათ, სუ
დარო,

შენ გაჰკურნე მწუ(ხარება) აღდგომაჲ და ქვაჲ-სუდარო“

[გურამიშვილი, 1964: 174].

ოსტატურად შექმნილ ამ სტროფებში გონივრულად შერჩეული რითმების გარდა ვკითხულობთ მთავარ სიტყვებს, რომელთათვის დაიწერა ეს ლექსი: „აღდგომა“, „პასქა“, „ხარება.“

როგორც აღვნიშნეთ, მომდევნო ტაეპიც იმავე დღეს, ან ძალიან ახლო ხანებში, ე.ი. მაშინ უნდა იყოს დაწერილი, როცა „ერთმა ქართველმან თავადისშვილმა მოსკოს ქორწილი ქნა...“ ვინაა ეს თავადისშვილი, რომელიც ქორწილამდე ორ აზნაურთან ერთად ზიარად (ფსონად) იდგა, მაგრამ მათზე მეტს ხარჯავდა? ჩვენი ღრმა რწმენით ეს თვით დავით გურამიშვილია, რომელმაც ქორწილი იმავე 1733 წელს გადაიხადა და შეირთო მეორე ცოლი.

ყველაფერში ზედმიწევნით ყურადღებიანი და საკუთარი ცხოვრების წვრილმანების ზუტად აღმწერი პოეტი იმ თავადის, ვინც „მოსკოს ქორწილი ქნა“, აგრეთვე პატარძლის ვიანობას რატომ არ ამხელს? თუ ეს მისი ქორწილი არაა და ნეფე-დედოფალი სხვები იყვნენ, რა უშლიდა ავტორს მათი გვარ-სახელი მინიშნებით მაინც ეთქვა? ჩვენი აზრით, აქ სხვა მიზეზია საძიებელი, უფრო სერიოზული და ინტიმური, რომელიც სანანებლად მთელი სიცოცხლე გაჰყვა პოეტს. ჩვენი აზრით ეს საიდუმლო თვით დავით გურამიშვილს უკავშირდება. იმ დღეს მისი

ქორწილი იყო, მაგრამ პოეტმა გაასაიდუმლოა, რადგანაც იგი ერთხელ ჯვარდაწერილი იყო, რაზეც ქვემოთ ვისაუბრებთ.

დავითის ქორწილთან ორგანულ კავშირშია მესამე ჩანართიც: „ბატონებმა დავით გურამიშვილის ხალათის ბოძება განიზრახეს“-ო. არაა გამორიცხული, რომ ჩვენთვის უცნობმა დიდგვაროვნებმა, რომელთა რიცხვი მაშინ მოსკოვში საკმაოდ დიდი იყო, სწორედ ქორწილის დღეს უბოძეს „დავითს ძვირფასი ხალათი,“ ადვილად შესაძლებელია „ბატონში“ თვით **ვახტანგ მეექვსე** იგულისხმებოდეს. ამაზე ირიბად თვით ლექსის ტექსტიც მეტყველებს:

„სიუხვის კო(კა ბა)ტონსა წინ უდგას, ვითა კულადა,
ი(ქუდი)ს მოწყალებანი ღარიბთა განსაკურნადა;
(ახალ უხი)ლავს, ძველთ მცმელთა გულს რა გაუხდის
წყურადა,

ა(ქ ათი ბი)ჭი ვახლავართ, მარტო მე გულნაკლულადა“

/გურამიშვილი, 1964: 175/.

ჩანართში პოეტი მხოლოდ ხალათს ასახელებს, მაგრამ ლექსის ტექსტით ირკვევა, რომ იმ დღეს პოეტს საკმაოდ ძვირფასი სხვა საჩუქრებიც მიუღია: კაბა, ქუდი, ახალუხი და ქათიბი, თანაც ის გულუხვ ბატონს უჩუქებია, „ბატონი“ საქართველოში მეფის სინონიმიც იყო. მას ათი ბიჭი ვახლავართო, მაგრამ მათ შორის გულნაკლული, ე.ი. ღარიბი, რომელიც ასეთ საჩუქრებს საჭიროებდა, მარტო მე ვიყავიო. მართლაც, ლექთა ტყვეობიდან დაბრუნებული პოეტი ალბათ დიდხანს განიცდიდა ხელმოკლეობას, თუმცა „გულნაკლულში“ შეიძლება ვიგულისხმოთ, რომ იმ ათი ბიჭიდან მხოლოდ დავითი იყო თანამეცხედრის გარეშე.

1733-1736 წლებში ქართველი უფლისწულის **ალექსანდრეს ასულმა დარეჯანმა** მოსკოვის გარეუბანში ააგო მშვენიერი ტაძარი, რომელსაც „ხრამ ვსებ სვიატიხ“ უწოდეს. ტაძრის მშენებლობა და დასრულება მთლიანად ემთხვევა დავით გურამიშვილის მოსკოვში ცხოვრებას. ეჭვი არ გვეპარება, რომ ღვთისმოსავი და კაცთმოყვარე პოეტი თვალს ადევნებდა ტაძრის მშენებლობას, ხოლო მისი დასრულების შემდეგ ამ ქართულ სავანეში რამდენიმე წლის განმავლობაში კიდევ ლოცულობდა.

დავით გურამიშვილის მეორე ცოლის ვინაობა ჩვენთვის უცნობია. იგი არ შეიძლება იყოს ტატიანა ავალიშვილი (როგორც ფიქრობენ), რადგანაც თუ ეს ქორწინება 1733 წელს გაფორმდა, ამ დროს ტატიანა მხოლოდ 5-7 წლისაა. ტატიანა არ შეიძლება ვიგულისხმოთ 1737 წლის 31 მაისს შედგენილ მოსკოვის ქართველთა ახალშენის სიებში მოხსენიებულ „კნიაგინიად“, რადგანაც იგი ამ დროსაც მცირეწლოვანია (9-11 წლისა). დოკუმენტში ნათქვამია: „Гурамов Давид – князь с княгиней, с тещею, при нем служитель один с женою, с дочерью, служительниц двое.“ აქ ჩამოთვლილი 8 პიროვნებიდან, დავითის გარდა, ჩვენთვის ყველა უცნობია, რადგანაც დღემდე მოძიებულ ისტორიულ დოკუმენტებში მათი სახელ-გვარი მოხსენიებული არაა *[კოსარიკი, 1957:15]*.

ვინაა დავითის მოსკოვური ცხოვრებისდროინდელი თანამეცხედრე? ჩვენ ხომ ვადასტურებთ, რომ სწორედ მოსკოვში გაიმართა ქორწილი, როცა დავითმა მეორე ცოლი შეირთო. დიახ, მოსკოვში მართლაც მოხდა პოეტის ცხოვრებაში ეს მნიშვნელოვანი მოვლენა, მაგრამ 1737 წლის მაისის შემდეგ თითქმის 6-7 წლის განმავლობაში დავითის ოჯახის წევრებზე საბუთებში აღარაფერი ისმის. ამიტომ აუცილებელია კიდევ უფრო კარგად გავეცნოთ პოეტის ბიოგრაფიის ამ პერიოდს.

ზემოთდასახელებული რუსული დოკუმენტის შედგენიდან რამდენიმე თვეში, 1738 წლის მარტში იმპერატორის ბრძანებით მოსკოვში შეიქმნა 87-კაციანი სამხედრო ნაწილი, რომელშიც ჩარიცხეს დავით გურამიშვილიც. ამ ნაწილს ჯერ ქართული ასეული (грузинская рота) ერქვა, შემდეგ იგი მნიშვნელოვნად გაიზარდა, სამ ესკადრონს გადააჭარბა და მას ქართველ ჰუსართა პოლკი ეწოდა. ეს პოლკი მალე სალაშქროდ ოსმალეთის ფრონტზე წავიდა.

დავით გურამიშვილი სიამოვნებით წავიდა წინა ხაზზე, რადგანაც ოცნებობდა, რუსეთის არმია მალე დაძრულიყო კავკასიონისკენ და საქართველო ოსმალთა და სპარსელთა თავდასხმებისგან ეხსნა. ასეთი რწმენა ჰქონდა ჰუსართა ნაწილებში გაერთიანებულ ყველა ქართველს.

ბუნებით მამაცი, საქმისა და მოვალეობისადმი ერთგული პოეტი ჯერ კაპრალი,* შემდეგ კვარტირმეისტერი** მოგვიანებით ვახმისტრი*** გახდა. ფრონტიდან მცირე ხნით მოსკოვს დაბრუნებულ დავითს გამოუცხადეს, რომ **იმპერატორმა ანა ლეოპოლდის ასულმა** უკრაინაში, მირგოროდში, ქართველებს, მათ შორის დავით გურამიშვილის ბიძას **მერაბ გურამიშვილს** უბოძა 9 X 25 საჟენი, დავით გურამიშვილს 12 X 25 საჟენი მამულები. დავითს ერგო 30 კომლი გლეხი, აგრეთვე, ორი ქართველი მსახური **ანტონ ოთაროვი** და **ივანე ოდიშელიძე** [კოსარიკი, 1957: 78], მაგრამ დავითმა მირგოროდში ჩასვლა და ნაბოძები მამულების დათვალიერებაც კი ვერ მოასწრო. მამულებზე ზედამხედველობა თავის მოხუც ბიძას მერაბ გურამიშვილს (ერთი ცნობით თითქოს

* უმცროსი მეთაური.

** პირი, რომელსაც ევალება ჯარის ბინებში განლაგება და სურსათით მომარაგება.

*** ქვეითი ჯარის უნტერ-ოფიცერი (უმცროსი მეთაური).

მეუღლესაც) დააკისრა, თვითონ კი, ჰუსართა პოლკთან ერთად, რუსეთ-შვედციის ომის ფრონტზე წავიდა.

ჩვენ არ ვიცით ომიდან დაბრუნებულმა დავითმა (რომელიც უკრაინაში დასამკვიდრებლად ემზადებოდა) თქვა უარი მეუღლეზე, თუ თვით მეორე ცოლმა არ ისურვა მირგოროდში წასვლა, მაგრამ ერთი ცხადია, დავით გურამიშვილის მეორე ოჯახის კვალი მოსკოვშივე ქრება და მათზე სხვა არავითარი ცნობა აღარ გვაქვს.

ამ ქორწინებას დავით გურამიშვილი **ზნეობრივ გადაცდომად, მრუშობად და სიძვად** მიიჩნევს, რადგანაც პირველ ცოლთან (გარაყანიძესთან) ჯვარი აქვს დაწერილი. ამიტომ მოსალოდნელია, რომ ეს ქორწინება მოსკოვშივე შეწყდა.

კორნელი კეკელიძის აზრით, როგორც ცოლი, ასევე სიდედრი მოსკოვშივე გარდაიცვალნენ და უკრაინაში მათ კვალს ვეღარ ვხვდებით.

თედო ჟორდანიას სამართლიანდ მიიჩნევს, რომ მიუხედავად ავბედობისა, მოსკოვში მცხოვრებ ქართველებს ხშირად ჰქონდათ „მეჯლიშობა“, ლხინი, სადაც ჭამა-სმის, ჩანგთ კვრის, თამაშობის და სიმღერის შემდეგ პირველი ადგილი ეჭირა შაირებს, ზმებს, ურომლისოდაც ერთი ლხინი არ იმართებოდა მეფის სასახლეში *[ჟორდანია, 2011:37]*. ასეთ შეხვედრებზე დიდი პოეტური ნიჭის მქონე, მოშაირე, მხიარულად მოსაუბრე, ხუმარა და პირმცინარე დავით გურამიშვილს ბადალი არ ჰყავდა.

ამგვარ ვითარებაში გასაკვირიც არაა, რომ ახალგაზრდა დავითი ვინმეს გამიჯნურებოდა, ფორმალურად ცოლადაც შეერთო და მოსკოვური ცხოვრებაც მასთან გაეტარებინა.

ჩვენი დასკვნა ასეთია: მოსკოვური ქორწინება მხოლოდ ჯერ კიდევ ჭაბუკი პოეტის ლამაზ ქალთან შეხვედრა, გამიჯნურება, დროს ტარება და ხანმოკლე დარდიმანდული ცხოვრებაა, ვიდრე

სერიოზული და კანონიერი შეუღლება. მოგვიანებით ამას თვით პოეტიც აძლევს შეფასებას, თავის ლექსებში მხოლოდ შეფარულად მოგვითხრობს და მთელი ცხოვრება, როგორც ზემოთაც ვთქვით, სინანულს განიცდის.

დავით გურამიშვილის პირველი კანონიერი ქორწინება საქართველოში შეწყდა მისგან დამოუკიდებელი მიზეზებით, ლექსთაგან დატყვევების და გატაცების გამო. მეორე ქორწინებას შეიძლება შემთხვევითი და ქრისტიანული მორალის მიხედვით უკანონო ვუწოდოთ, რომელიც ქმრისა თუ ცოლის გადაწყვეტილებით სრულიად ლოგიკურად, განშორებით დასრულდა, რაშიც მას ბრალი არ მიუძღვის. მეორე ქორწინება შესაძლოა მოსკოვური ცხოვრების ხასიათს და პოეტის ახალგაზრდულ ვნებებს მივაწეროთ, მაგრამ ამას ბიძგი მისცა საქართველოს უმძიმესმა პოლიტიკურმა ვითარებამ, სამშობლოში დაბრუნების იმედის სრულმა დაკარგვამ და მეფე ვახტანგ VI-ის მიერ შვილზე, ბაქარზე ანდერძის მსგავსმა დანაბარებმა, რომ ნებას რთავდა მის გარემოცვას, მიეღო რუსეთის ქვეშევრდომობა, დაოჯახებულიყვნენ და დამკვიდრებულიყვნენ ამ ქვეყანაში.

„რომელიც კახნი, ქართველნი ქართლიდამ გადმოგვყოლია,
ზოგს ქართლშივე ყავთ ცოლ-შვილი, ზოგს აქ შეურთავს
ცოლია;

ქართლურად მიეც ნება და რუსულად „დაი ოლია“

როგორც უჯობდესთ, ისე ქნან, მითამ არც ერთი მყოლია“

/გურამიშვილი, 1964:111/

ბუნებრივია, ქართლში დაცოლშვილებულსა და მოსკოვში ცოლშერთულებს შორის დავითი თავისთავსაც გულისხმობს.

* იგულისხმება სიტყვა воля, ე. ი. ნება დართეო (რ. ს.).

შვეციის ომიდან დაბრუნებულ პოეტს მოსკოვში აღარაფერი გააჩნდა. მის მომავალ საცხოვრებელ ადგილად უკრაინა, მირგორდი გამოცხადდა, აქვე გამოეყო მიწები და 30 კომლი გლეხი, მაგრამ როგორც ჩვენ ვვარაუდობთ, მოსკოვში შერთულმა მეორე მეუღლემ იქ წასვლა არ ისურვა, ან დავითმა არ წაიყვანა, რადგანაც მასთან ჯვარი არ დაუწერია და უკანონო მეუღლედ თვლიდა.

ომგამოვლილ, გატანჯულ და ჯანმრთელობაშერყეულ, სამშობლოში დაბრუნების იმედდანთქმულ პოეტს ოჯახური სითბო და მზრუნველობა სჭირდებოდა. მისი ეულად ცხოვრება წარმოუდგენელი იყო. აქ უკვე ფიზიკურ გადარჩენაზე უნდა ეფიქრა. ამიტომ მან, ჯერ კიდევ ახალგაზრდამ, გადადგა საკუთარი რწმენის საწინააღმდეგო ნაბიჯი – 1743 თუ 1744 წელს შეირთო მესამე ცოლი **ტატიანა ვასილის ასული ავალიშვილი**, მოსკოვიდან უკრაინაში გადასახლებული თავადის ქალი, რომელიც საარქივო დოკუმენტებში 1745 წლიდან პოეტის სიკვდილამდე – 1792 წლამდე იხსენიება როგორც „მეუღლე თავად დავით გურამიშვილისა“ *[კოსარიკი, 1957:56]*.

ამრიგად, საკუთარი სულის გვემა-შერისხვა ამაოა. ის კანონიერ ცოლს გააშორა და ახალი ოჯახი შეაქმნევინა არა უზნეობამ და სიძვამ, არამედ ქართლის ჭირმა, ქვეყნის და პირადად მისმა საზარელმა ბედმა.

მკვლევართა რუდუნებით დავით გურამიშვილის მთელი ცხოვრება და შემოქმედება ჩვენს წინაშე ხელისგულივით არის გადაშლილი. იგი მაღლით, სათნოებით და სიკეთითაა მოსილი, ამიტომ მის ლექსებში გამოთქმული მონანიება, თვითგვემა კვლავ პოეტის სულის სისპეტაკეზე, მაღალზნეობრიობასა და ქრისტიანულ მორალზე მეტყველებს. საკუთარი თავისადმი

ასეთი განწყობა მის სახელს ჩვენს თვალში კიდევ უფრო ამაღლებს და კაცთმოყვარეობის შარვანდედით მოსავს,

გამოყენებული ლიტერატურა

სურმანიძე, 2013: – რამაზ სურმანიძე, „პოეტის ოჯახი“, ბათუმი.

გურამიშვილი, 1964: – დავით გურამიშვილი, „დავითიანი“, თბილისი.

ცაიშვილი, 1980: – სარგის ცაიშვილი, „დავით გურამიშვილი“, თბილისი.

კოსარიკი, 1957: – დმიტრო კოსარიკი, „დავით გურამიშვილი უკრაინაში“, თარგმნა გ. ნამორაძემ, თბილისი.

ჟორდანია, 2011: – თედო ჟორდანია, „თხზულებანი“, თბილისი.

Ramaz Surmanidze (Batumi, Georgia)

Davit Guramishvili's Crucified Marriage

Summary

The work examines the family environment of the great Georgian poet Davit Guramishvili, namely marriages. The focus is on second marriage, prerequisites for marriage, and reasons for termination.

Along with studying this episode of life, David Guramishvili is once again portrayed as an example of high morality, repentance.

ЭПИЗОД ВРЕМЕН КАВКАЗСКОЙ ВОЙНЫ ИЗ
ИСТОРИИ ЦЕРКВИ СВ. ДАВИДА –
ПАМЯТНИКА ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАЧАЛА
XI ВВ. В ГОРНОМ ДАГЕСТАНЕ (АВАРИИ)

Абстракт: Грузинское православное христианство в Нагорном Дагестане достигло наибольшего распространения в XI-XIV вв., в период усиления грузинского государства. Длительное бытование христианства в регионе вызвало строительство на территории Хунзахского нуцальства, горных обществ Андалала, Гидатля и Анцуха в XI-XIII вв. небольших церквей. К ним относится церковь св. Давида, расположенный недалеко от Хунзаха, столицы нуцальства. Христианский храм, воздвигнутый в XI в. и заброшенный в XIV в. в связи с утверждением ислама в регионе, вновь ожил в первой половине XIX в. С разрешения имама Шамиля, сюда переселилась небольшая христианская община из беглых русских солдат. В статье рассматривается короткая история существования христианской общины в имамате.

Ключевые слова: история распространения христианства в Дагестане, Кавказская война XIX в., христианская культура, церковь св. Давида.

Key words: The history of the spread of Christianity in Dagestan, Caucasian war of XIX century, Christian culture, St. David's church.

Длительный период проникновения и бытования христианства в Горном Дагестане (Аварии) можно разделить на условные два этапа. Первый – IV-V вв., когда христианство стало официальной религией в Кавказской Албании и наряду с Закавказьем оно распространяться в горном Дагестане. Второй – X-XII вв., в период усиления государственного образования Сарир и активного распространения в нем православного христианства в результате деятельности грузинских миссионеров [*Тахнаева, 2004:38*]. Наибольшего распространения грузинское православное христианство в Аварии достигло в XI-XIV вв., в период усиления грузинского государства и Хунзахского нукальства, характерный тесными грузино-аварскими взаимоотношениями. География распространения памятников христианской культуры в Горном Дагестане (церкви, грузинская и грузино-аварская эпиграфика, каменные кресты, изображения крестов на камнях, христианские могильники) охватывает практически всю Аварию.

Об интенсивности и глубине проникновения христианской культуры в среду местного населения свидетельствует наличие на территории Аварии большого количества христианских храмов XI-XIII вв., многие из которых, археологически выявленных, являются памятниками местного народного зодчества [*Гамбашидзе, 1983:3*]. В настоящее время, с ссылкой на различные источники (местные предания, фольклор, топонимику, краеведческие изыскания и т.д.) [*Тахнаева, 2004:72-94*], мы можем говорить о наличии более чем 45 остатков церквей на территории Аварии, число их может существенно пополниться археологическими изысканиями, которых, к сожалению, последние десятилетия в горных районах Дагестана не проводятся [*Хапизов, 2016:57*]. Наибольшее число

церквей известно на Хунзахском плато – историческом центре горной Аварии (в 5 км к югу от с. Хунзах на г. Акаро; у с. Амитель, к юго-востоку от Хунзаха; в местности Тадраал – у северной окраины Хунзаха; в с. Хини – к юго-востоку от Хунзаха; с. Заиб, в местности Гаганида, 8 км к югу от Хунзаха; в с. Гиничутль, на поселении Галла, 4 км к западу от Хунзаха). Интенсификация христианства на Хунзахском плато в X-XIV вв. хорошо иллюстрируется данными письменных источников. Если в 903-912 гг. арабоязычный ученый-энциклопедист, путешественник, географ Ибн Руста Абу Али Ахмад ибн Омар отмечал, что правители Сарира «обитатели замка все – христиане, а остальные жители его все кяфиры» [*Ибн Руста, 1903:47*], то в 1333 г. католикос Грузии Евфимий уже обращался к «церкви народа Хундзи» [*Джанашвили, 1897:51*]. В начале первой четверти XIV в., в период правления Георгия V Блистательного (1318-1346 гг.) и патриарха Грузии Евфимия на территории Нагорного Дагестана предполагается существование двух епархий – Анцухской и Хунзахской. Предположение о существовании в Хунзахе митрополии грузинской православной церкви подтверждается упоминанием о «католикосе хундзов Окропири» в грузинской синодике XIV в. [*Кекелидзе, 1945:319; Ломтатидзе, 1961:296*]. Согласно другому грузинскому источнику XIV в. (1333 г.) католикос Евфимий «обозревая свою паству... видел» не только «... церковь народа Хундзи», но и «... храмы в Анцухе» [*Джанашвили, 1897:51*]. В отличие от Хунзахского плато, территория, занимаемая обществом Анцух (исторически состоящего из 21 селений) археологически не исследована. Но одновременное упоминание Анцуха в средневековой грузинской хронике наряду с Хунзахом в числе центров христианства на Северном Кавказе не случайно и позволяет с достаточной долей

уверенности предположить о бытовании здесь церковной организации. Известными историческими центрами горного Дагестана, в котором христианство пустило глубокие корни, являются так же общества Гидатль и Андалал. В Гидатле, в частности, по сообщениям местных жителей (в ряде случаев подтверждаемых находками ярких памятников христианской культуры) имелись христианские храмы в сс. Урада, Тидиб, Хотода, Мачада [*Атаев, 1958:165; Абакаров, 1993:194; Криштопа, 2007:63*]. Не случайно автор местной средневековой хроники XIV в. «Истории Ирхана» гидатлинцев, «жителей области Хид», называл «чистыми грузинами», подчеркивая тем самым их конфессиональную принадлежность к грузинской православной церкви [*История Ирхана, 1993:166*].

Длительное бытование христианства в Нагорном Дагестане вызвало строительство его на территории (Хунзахского плато, Андалала, Гидатля, Анцуха) в XI-XIII вв. небольших церквей так называемого «зального типа» [*Абакаров, Давудов, 1993:191*]. И, очевидно, самого начала своего существования, христианство (грузинское православие) приобретало здесь и организационные формы, поскольку основной формой организации религиозной жизни христианства являлся приход – церковный округ с населением, имеющий свой храм. Таким образом, выявленные церкви свидетельствуют о том, что христианство имело в горах Аварии прочную социальную базу в форме христианских общин, являясь доказательством укорененности христианской религии в местной среде.

К концу сарирского или начала нуцальского относится известный христианский памятник культуры Датунская церковь, «церковь св. Давида» (имя «Давид» сокращенное груз. «Дато», «Датуна»), расположенная недалеко от аварского селения Датуна

(другое название, аварское, «*Малиданахъа*»), в км 15 от Хунзаха, в ущелье Хатан-Бугоб-Ккал («ущелье где находится храм» с авар.яз) – единственно наземно сохранившийся памятник средневекового христианского культового зодчества конца X – начала XI вв. Датунская церковь широко известна в научной литературе. Ее упоминали в своих работах Д.Н. Анучин, А.П. Берже, Е.И. Козубский, Н.Б. Бакланов, А.П. Круглов и др. В конце 1950-х гг., историк искусства, специалист по средневековому грузинскому зодчеству Р.О. Шмерлинг, изучившая архитектурные особенности Датунской церкви, датировала памятник концом X – первой половины XI вв. [*Шмерлинг, 1956:9*]. Немногим ранее, еще в конце 1940-х гг. архитектор Н.П. Северов, специалист по грузинскому средневековому зодчеству, по поводу близкой по форме Датунской церкви – в Спети (Грузия) отмечал, что она может служить образцом самого распространенного и самого устойчивого типа маленькой зальной церкви. Датировал он такие постройки XI в. [*Северов, 1947:143*].

Спустя два десятилетия, в 1970-е гг., известный архитектор, автор фундаментального исследования по традиционному аварскому зодчеству Г.Я. Мовчан так же датировал памятник X-XI вв, но, подчеркивая грузинское происхождение церкви, заключал, что «она осталась вполне чужеродным памятником» в аварской архитектуре [*Мовчан, 1970:16*]. Категоричность этого утверждения, не смотря на давность лет, по настоящее время подвергается находится под вопросом в силу полного отсутствия археологических исследований в области церковной археологии в Горном Дагестане. В те же 1970-е годы, архитектор и исследователь зодчества народов Северного Кавказа А.Ф. Гольдштейн утверждал, что Датунская церковь, представленная однефной базиликой (с

апсидой, не выступающей наружу), по начертанию плана, строительной технике и характеру архитектурных форм соответствует закавказским христианским храмам X–XII вв. и построена «безусловно, грузинскими мастерами» *[Гольдштейн, 1975]*. Немногом позднее, в 1980-е гг., археолог В.И. Марковин, посвятивший отдельное исследование храму Датуна, отнес его по архитектурно-конструктивным особенностям (скрытая алтарная часть, тайнички по сторонам апсиды, скупость внешнего декора, строительная техника) к грузинским храмам, сравнивая его с храмом в Цирколи VIII в. *[Марковин, 1987:37]*.

Расположенная внутри глубокого скального каньона в ущелье Хатан-Бугеб-ккал, церковь Датуна издали напоминает небольшой изящный домик, сложенный из аккуратных блоков золотисто-желтого песчаника. Кладка стен выполнена на известковом растворе с толстыми швами, чередующимися широкими и узкими рядами. Стоит церковь на высоком скальном останце, глубокой петлей омываемом с трех сторон маленькой речкой (выходя из ущелья, она впадает в поток Аварского Койсу). Еще в 1887 г. Ал. Роинашвили писал о том, что «на ее стенах заметны следы живописи, но, к сожалению, нельзя разобрать, так как все стены закоптились, благодаря небрежности местных жителей, потому что здесь пастухи разводили костер». В 1923 г. о фресках, покрывавших стены, помнил еще проводник экспедиции Н.Ф. Яковлева Ш. Гитиновасов *[Яковлев, 1924: 246; Исаков, 1966: 83]*. В конце 1980-х В.И. Марковин фиксировал о «следах упавшей штукатурки» и о том, что «стены постройки сильно закопчены, на них заметны следы штукатурки», однако фрески он уже не застал *[Марковин, 1987:37]*.

По истории происхождения церкви в 1970-е гг. было записано предание сомнительного характера, записанное в 1970-годы. Якобы некий грузин по имени Тавади обратился к хунзахскому нуцалу с просьбой оставить его в этой местности на жительство, обещая взамен поддерживать его «в борьбе с грузинскими феодалами» [*Магомедов, 1971:149*]. Это предание позволило вынести одному из дагестанских исследователей вынести неправдоподобное предположение о том, что Датунское поселение являлось «владением грузинского феодала, находящегося на службе у аварского нуцала» [*Ахмедов, 1975:101*]. Во-первых, подобные прецеденты не известны в истории Хунзахского нуцальства, во-вторых, эта история не находит подтверждения по каким-либо другим источникам. Но если допустить, что это предположение имеет право на существование, то исключительное происхождение Датунской церкви в центральной Аварии, связываемое с владением «грузинского феодала на службе у аварского нуцала», противоречит фактам существования десятка церквей в Горном Дагестане.

В истории церкви св. Давида известен необычный эпизод времен Кавказской войны: христианских храм, воздвигнутый в XI в. в период распространения христианства в горах Дагестана и заброшенный спустя три столетия в связи с утверждением ислама в регионе, он вновь ожил в первой половине XIX в. – с разрешения имама Шамиля сюда переселилась небольшая христианская община «беглых русских» с Кавказской линии. Абдурахман из Газикумуха (сын известного шейха и духовного наставника имама Шамиля) в своих воспоминаниях «Хуласат-ат-тафсил» (1868 г.) писал о возникновении необычной христианской общины в имамате: «В Дарго-Ведено было целое селение из беглых русских солдат и

староверов, которые просили Шамиля разрешить им жить на его земле. Тот разрешил. Они построили себе дома на возвышенности близ Дарго в лесу, где много зелени и холодная приятная вода. Построили строение, похожее на часовню. В углах они повесили свои иконы. Около домов они посадили немного капусты, лука, кукурузы и, таким образом, жили спокойно». По русским источникам этот случай произошел в 1849 г., когда старообрядцы из числа терских казаков, преследуемые российским правительством, ушли за Терек, в горы, и попросили разрешения у имама Шамиля организовать там уединенный скит. Майор П. Пржецлавский, в 1860-е гг., будучи помощником военного начальника Среднего Дагестана называл их «беглыми с линии раскольника-ми». Другой современник описываемых событий, Гаджи-Али Чохский, немного подробнее повествовал об этой истории, датируя 1851 г. Он упоминал о «двадцати солдатах, которые с женами и детьми и двумя священниками пришли в Дарго-Ведено», которые «просили у Шамиля земли поселиться. Он указал им место и землю, где они построили дома и церковь» [*Абдурахман, 1997:102*]. Абдурахман продолжал: «Они построили себе дома на возвышенности близ Дарго, в лесу», «построили еще одно строение, похожее на часовню. В углах они повесили свои иконы для поклонения». Абдурахману разрешили зайти в это строение, где изумленный горец увидел «там много икон, светильники со свечами. Даже не знаю, откуда они берут эти свечи в чеченских лесах, где вообще нет светильников», «монахи были одеты в длинные до пят балахоны» [*Абдурахман, 1997:102*]. Через некоторое время, писал Гаджи Али, в Совете Шамиля был поднят вопрос о дальнейшей участи христианской общины в столице имамата, Дарго-Ведено. Одни наибы утверждали, что «им дозволяется

укрываться здесь», другие категорически возражали им. Имам Шамиль принял решение отослать их в Гидатль, к заброшенной церкви, которая, по Гаджи-Али, в стародавние времена была «построена грузинами». Решение имама Шамиля покровительствовать беглым христианам не являлось чем-либо из ряда выходящим. Шамиль действовал в рамках правил шариата, так как беглые христиане являлись добровольно пришедшими на землю ислама, «дар аль-ислам», *мустаминами* (т.е. нуждающиеся в защите) и попадали под защиту мусульманского закона [Гаммер, 1998:375].

По Абдурахману, вынужденное переселение христианской общины из Дарго-Ведено, из Чечни в горный Дагестан, общество Гидатль, выглядело как их собственное и добровольное решение. Абдурахман не скрывал своего удивления, когда писал: «Я даже не представляю, как они узнали об этом, ведь из своего поселка они никуда не выходили». В Гидатле, как передает Абдурахман, к тому времени «сохранились стены кельи и старой церкви, являвшейся местом поклонения христиан в былые времена», подразумевая Датуну. Гаджи Али писал: «Шамиль отправил в Батлух, написавши местному наибу поселить их там, отвести землю для посева и охранять их» [Гаджи Али, 1995:14]. Но, как передает Гаджи Али, староверы «увидели, что наиб не исполняет относительно их приказания, разбежались. Осталось их около 6 человек» [Гаджи Али, 1994:14]. Маленькая община просуществовала здесь недолго, ее не станет в 1852 г. О печальном конце этой истории Абдурахман писал: «Когда они занимались богослужением, никому не принося вреда, ни словом, ни делом, ночью на них напали неизвестные разбойники...». Гаджи Али лаконично передавал об их печальной участи: «Окрестные жители в одну ночь умертвили их». По Абдурахману, «когда Шамиль узнал об этом, он очень

переживал, так как разрешил им жить на подвластной ему территории». Гаджи Али писал, что имам Шамиль приказал отыскивать виновников и строго наказать их. Пржецлавский уточнял: «Шамиль строго взыскал за это самоуправство: с зачинщика была снята голова, а с остальных участников он взял в штраф по 70 р. сер. за каждого убитого раскольника...» [*Пржецлавский, 1860*]. Тем не менее, этот короткий и печальный эпизод из истории церкви св. Давида, неожиданно послужил некоторым современным историкам обоснованием для утверждений об этноконфессиональной толерантности в имамате [*Дадаев, 2015; Джабраилов, 2013*].

В настоящее время храм Датунa является памятником культуры и находится под охраной государства.

Список литературы:

Абакаров, Давудов, 1993: – Археологическая карта Дагестана, М.: Наука.

Абдурахман из Газикумуха, 1997: – Книга воспоминаний саййида Абдурахмана, сына устада шейха тариката Джамалуддина ал-Хусайни о делах жителей Дагестана и Чечни. Махачкала: Дагестанское книжное издательство.

Абу-Алий Ахмед-ибн-Омар-ибн-Русте, 1903: – Книга драгоценных камней. пер. Н. А. Караулова // СМОМПК, Т. 32, Тифлис.

Атаев, 1963: – Нагорный Дагестан в раннем средневековье (по материалам археологических раскопок Аварии)”, Махачкала.

Атаев, 1958: – Д.М. Христианские древности Аварии // Ученые записки ИИЯЛ Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала, Т. IV.

Ахмедов, 1975: – К вопросу о становлении феодальных отношений в Дагестане//Вопросы истории Дагестана, Вып.3, Махачкала.

Гаджи-Али, 1995: – Сказание очевидца о Шамиле / Под ред. В.Г. Гаджиева. Махачкала.

Гамбашидзе, 1983: – Вопросы христианской культуры и исторической географии Аварии в свете результатов дагестано-грузинской объединенной археологической экспедиции АН ГССР и СССР. Тбилиси.

Гаммер, 1998: – Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. М.: Крон-Пресс.

Гольдштейн, 1975: – Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. М.: Наука.

Дадаев, 2015: – Государственное образование (Имамат) Шамиля: органы власти и управления». Махачкала.

Джабраилов, 2013: – Государственно-конфессиональные отношения в Имамате // Исламоведение. 2013, №3.

Джанашвили, 1897: – Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. 22. Тифлис.

История Ирхана. пер. Шихсаидов А. Р.//Дагестанские исторические сочинения, М., Наука, 1993.

Кекелидзе, 1945: – К истории грузинской культуры в эпоху монгольского господства// Этюды по истории древнегрузинской литературы., Т.2, Тб., груз. яз.

Криштопа, 2007: – Дагестан в XIII - начале XV вв. М.: Мамонт.

Ломатидзе, 1961: – Выступление на заключительном заседании сессии 14 мая 1959 г.// МАД II. Махачкала.

Магомедов, 1971: – Дагестан. Исторические этюды. Махачкала.

Марковин, 1987: – О христианизации горцев и северо-восточного Кавказа и храме Датун в Дагестане// Художественная культура средневекового Дагестана, Махачкала.

Мовчан, 1970: – Древняя архитектура Аварии (горный Дагестан), Автореф. дис. докт. ист.н.

О Северном Кавказе и России // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. 22. Тифлис, 1897.

Пржецлавский, 1860: – Кавказская летопись // газета «Кавказ», №27.

Северов, 1947: – Памятники грузинского зодчества, М.: Академия архитектуры СССР.

Тахнаева, 2004: – Христианская культура средневековой Аварии в контексте реконструкции политической истории (VII-XVI вв.). Махачкала: Эпоха.

Хапизов, 2016: – Христианские храмы на территории Аварии (историко-географический обзор) // Вестник Ставропольской духовной семинарии №1 (3).

Шмерлинг, 1956: – Храм близ сел. Датун в долине реки Аварское Койсу// Вторая научная сессия Института истории грузинского искусства., Тбилиси.

Яковлев, 1924: – Новое в изучении Северного Кавказа//Новый Восток, 1924, №5.

Phatimat Takhnaeva (Moscow, Russia)

Episode of the Times of the Caucasian War from History of St. David's Church – A Monument of Christian Culture of the Beginning of the XI Century in Mountain Dagestan

Summary

Georgian Orthodox Christianity in Upland Dagestan reached its greatest spread in the XI-XIV centuries, during the period of strengthening of the Georgian state. The long existence of Christianity in the region caused the construction of small churches on the territory of Khunzakh Knutsal lands; of the Andalal, Gidatl and Antsukh free

mountain societies in XI-XIII centuries. They include the church of St. David, located near Khunzakh - the capital of Knutsal lands. The Christian temple, built in the XI century and abandoned in the XIV century as a result of the establishment of Islam in the region, revived again in the first half of the XIX century. Having permission of Imam Shamil, a small Christian community of fugitive Russian soldiers moved there. The article discusses the short history of the existence of the Christian community in the Imamate.

ეთნოკულტუროლოგიური ასპექტები ლექსიკაში

აბსტრაქტი: ნაშრომში განხილულია ზოგიერთი ლექსიკური ერთეული ეთნოკულტუროლოგიური კუთხით აჭარული დიალექტის მასალის საფუძველზე. როგორც ცნობილია, ენა ერის მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელია. შესაბამისად, სიტყვები ღრმად გვახედებს ეროვნულ რეალიებში. ერის კულტურა, სულიერი წყობა კარგად წარმოჩნდება ენის ლექსიკაში. ამ კუთხით ლექსიკურ ერთეულთა განხილვა მნიშვნელოვანი და აქტუალურია. ამ მიმართებითაა ნაშრომში განხილული ზოგიერთი ლექსიკური დიალექტიზმი: გადამქართულდა, ამონათვლა, ხატიმამული... ასეთ შემთხვევაში სიტყვა ზოგჯერ სალექსიკონო მნიშვნელობას კარგავს და განსხვავებული, დამატებითი შინაარსობრივი ნიუანსით იტვირთება.

საკვანძო სიტყვები: ენა, ლექსიკური ერთეული, ეთნოკულტუროლოგიური ასპექტები, დიალექტი, შინაარსობრივი ნიუანსი.

Key words : Language, Lexical unit, Ethno-culturological aspects, Dialects, Contextual nuances.

* * *

როგორც ცნობილია, ენა ეროვნული სულის გამოვლენა, ერის დამახასიათებელი უნიშვნელოვანესი ნიშანი, ერის დედაა. ენაში ასახულია ერის წარსული და შესაბამისად, ის ერის სამოსი, ერის სამზერო, ეროვნული სულის მარეალიზებელი მხარეა.

როგორც შენიშნულია, „ენა კულტურის შემადგენელი ელემენტი, ენა ერის კულტურის (მსოფლმხედველობის) მაუწყებელია *[ჯორბენაძე, 1997:45]*, „ხალხის მეობის არსებითი ნიშანია“ *[ჩიკობავა, 2011:5]*. ამდენად, ენა მჭიდრო კავშირშია ადამიანის ცნობიერებასა და აზროვნებასთან, კულტურასა და სულიერ ცხოვრებასთან.

სამყაროს ეროვნული სურათი კი სამყაროს შესახებ იმ ცოდნის ერთობლიობაა, რომელიც აისახება ლექსიკის, ფრაზეოლოგიისა და გრამატიკის გამოყენებით. ასე რომ, ქართულ სიტყვას მეტნაკლებად საკუთარი თავგადასავალი გააჩნია, გარკვეული ყოფითი, ეთნოკულტუროლოგიური ასპექტების შემომნახველ-მატარებელიცაა. მართებულად შენიშნავდა ილია ჭავჭავაძე: „განა ამისთანა სიტყვები, რომლებიც ჩვენს ენას დღევანდლამდე შერჩენია არაფრის მთხრობელნი არიან, მაგალითებრ: წყალობა, მოწყალე, შემოწყალე, მოწყალეა. 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 *[ჭავჭავაძე, 1955:91-92]*. სწორედ აღნიშნული კუთხით ზოგიერთ ლექსიკურ ერთეულსა და ხატოვან სიტყვა-თქმაზე გავამახვილებთ ყურადღებას აჭარული დიალექტის ლექსიკური მასალის საფუძველზე.

აღნიშნული მიმართებით განსაკუთრებით სახასიათო ლექსიკური ერთეულია **გადამქართულდა**. ეს ლექსიკური ერთეული კუთხის ავბედიით, ცრემლიან-ტკივილიანი წარსულის ამოძახილია აჭარელთა მეტყველებაში და ნიშნავს გადამავიწყდა, დამავიწყდა. უფრო მეტიც, გარკვეული „დაბადებაც“ შეიძლება აღვადგინოთ (გავთვალოთ) სიტყვისა. აქაურთა მეტყველებაში სიტყვა ოსმალთა სამასწლოვანი ბატონობის საფუძველზეა გაჩენილი: „რა, გადაგქართულდა თუ რა იქნა ჩვენი შეპირებული“;

„მაი საქმე სულ გადამქართულდა“ *[ფუტკარაძე, 2013:45]*. საანალიზო ლექსიკური ერთეული დღესაც აქტიურად ისმის ზემოაჭარის მკვიდრთა მეტყველებაში. ამასთანავე, ლამის განსაკუთრებულ მხატვრულ სახედ გვხვდება ფრიდონ ხალვაშის პოეზიაში. ის ლექსში „გადამქართულდა“ წერს: „გადამავიწყდა, ვაი, როგორ გადამქართულდა“ ან: „გადამქართულდა, საყვარელო, გადამავიწყდა დანაბარები...შენი, რა ვქნა, ვწყველი თავისთავს“ *[ხალვაში, 1988:264]*. ასევე, პოეტი „ომრში“ კიდევ ერთხელ მიუბრუნდება ამ სიტყვას: „გადამქართულდა – გადამავიწყდა, გადამელია, გადამეკარგა ჩემს ქართველობასავით“ *[ხალვაში, 2010:44]*. ცნობილია, დამპყრობელთა სამასწლოვანმა ბატონობამ ლამის ამოძირკვა ქართული. სწორედ, ამ ეროვნული, დედის ენის გადავიწყების საგანგაშო რეალობაა განზოგადებული სიტყვაში.

ამავე კონტექსტში კიდევ ერთი ფაქტი და მასთან დაკავშირებული ლექსიკური ერთეულია სახასიათო. აჭარის მკვიდრთა მეტყველებაში ხშირად ისმოდა და მოხუცთა მეტყველებაში დღესაც ისმის სიტყვა **ქართველი** გარკვეული შინაარსობრივი დატვირთვით. კერძოდ, არააჭარელის გაგებით. აქაურთა ცნობიერებაში ქართველი გაიგივებულია ქრისტიანთან. ისევ ოსმალთა ბატონობის კვალია ეს სამწუხარო რეალობაც. ამდენად ძლიერი იყო ხალხის ცნობიერებაზე ოსმალთა წნეხის გავლენა. დავიმოწმებთ მაგალითებს მეტყველებიდან: „ნინოს ქართველი ნათელია ყავს“; „არჩილმა ქართველი ცოლი მეიყვანა“; „ჩვენთან მასწავლებლებად საქართველოს კუთხიდან იყვენ ჩამოსულები, ქართველები იყვენ“. წარმოდგენილ კონტექსტებში ქართველში ქრისტიანია ნაგულისხმევი. აი, როგორ შემოინახა სიტყვამ ერის წარსული.

ენა ეროვნული ფორმაა. შემთხვევითი არაა ისევ ამ კუთხეში გავრცელებული ლექსიკური ერთეული **ნაქართლი**: „მამა ზოგი-

ერთ ისტორიულ ალაგს ნაქართლს ეძახდა“. ნაქართლი ე.ი. ქართველების ნამყოფი, ქართველთა ნამოსახლარი ადგილი. ასეა, ენა ერის ცხოვრების მატარებელი, უტყუარი მოწმეა.

აღნიშნულმა წარსულმა რეალიებმა სარწმუნოება შეუცვალა კუთხეს, მაგრამ ეროვნული სულის ამოძირკვა ვერ შეძლო აქაურთა მეხსიერებაში. ხალხის რწმენა უშუალო გამოძახილს პოულობს მის ენაში. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვან საანალიზო მასალას იძლევა ისევ და ისევ ენის ლექსიკა. ხშირად, ამ შემთხვევაში სიტყვამ დაკარგა პირდაპირი რელიგიური შინაარსობრივი დატვირთვა, ლექსიკური ერთეული დარჩა, ოღონდ, განსხვავებული, ყოფითი სემანტიკური ნიუანსი შეიძინა. ამ კუთხით საინტერესო ლექსიკურ ერთეულად მიგვაჩნია ზემოაქარულ მეტყველებაში გავრცელებული სიტყვა **ამონათვლა**. მართალია, ნათლობა აღარ ტარდებოდა კუთხეში, თუმცა ეს სისხლხორცეული ტრადიცია უკვალოდ ვერ გაქრებოდა. დროებით დაიკარგა ტრადიცია, მაგრამ ენამ გადაინახა, გადაარჩინა სიტყვა. ამონათვლა არის „ღომის ან მისთ. წყალში დასველებული კოვზით ან სხვა საშუალებით ქვაბიდან ამოღება. ღომს ჩოგანით ჩაზელენ და სველი ლაფერაით ამონათლავენ“ **[ნოღაიდელი, 2013:85]**. შემთხვევითი არაა სიტყვით აღნიშნული მოქმედების წყალთან კავშირი ისევე, როგორც ნათლობისას. რელიგიური რიტუალი უბრალო, ყოველდღიურ ყოფით რეალობაში ტრანსფორმირდა. გარდა აღნიშნული შინაარსისა, ლექსიკური ერთეული გამოიყენება ნათლობის საპირისპირო მნიშვნელობითაც და ნიშნავს უარყოფას ქრისტიანობისას: „ან შენმა ქმარმა მეინათლოს, ან შენ ამონათლე“ **[ფუტკარაძე, 2013:68]**. წარმოდგენილ კონტექსტში ამონათვლა არის ქრისტიანობის უარყოფა. შევნიშნავთ, რომ ამ მნიშვნელობით გავრცელებულია აღნიშნული სიტყვა ზემოაქარულში, კერძოდ, შუახევის მუნიციპალიტეტის უჩამბის ხეობა-

ში. კიდევ ერთი ყოფითი დეტალი საანალიზო ლექსიკურ ერთეულთან დაკავშირებით: „ჩემი ბებიია ვინცხაი რომ გააბრაზებდა, ეტყოდა: შენ გიაურო, გიაურო, მოი ამოგნათლო და აუცილებლად წყალს პუპკა - პუპკად თითებით მიაშხეფებდა“ *[ფუტკარაძე, 2014:31]*.

ამავე რიგის ლექსიკურ ერთეულად განვიხილავთ სიტყვას **ხატიმამული**. მოცემული კომპოზიტიური წარმოების სიტყვაში კომპონენტმა მამულმა გაიფართოვა მნიშვნელობა. სიტყვის მნიშვნელობის დავიწროება ან გაფართოვება ჩვეულებრივი მოქმედი ენობრივი მოვლენაა. დღევანდელ ქართულ სალიტერატურო ენაში სიტყვა მამული სამშობლოს სინონიმური სახელია. ძველ ქართულ ტექსტებსა და ლექსიკონებში კი მამული რამდენიმე მნიშვნელობას გვიჩვენებს. შესწავლილია სიტყვა მამულის სემანტიკური ველი. ძველ ქართულ ტექსტებში „მამული თანდათან იფართოვებს მნიშვნელობას. კერძოდ, 1. მამული – მამის კუთვნილი, მამისეული; 2. მამული – წინაპართა კუთვნილი; 3. მამული – საკუთრება; 4. მამული – კერძო ადგილი, მიწა; 5. მამული – ადგილი, რომელიც პიროვნების სამშობლოს განასახიერებს ტომობრივი, ეროვნული თვალსაზრისით; 6. მამული – მიწის ნაკვეთი; 7. მამული – ადაღის, ტრადიციის საფუძველი“ *[თურქია, 2013:95]*. ი. აბულაძე ძველი ქართული ენის ლექსიკონში მამულს შემდეგნაირად განმარტავს: მამული – მამაპაპური, მამეული, მამობრივი, მშობლიური, მამული – სოფელი, სამშობლო, ტომი, ხალხი. შდრ. ს.ს.ორბელიანი: მამული იგივე მამისეული; ზ. სარჯველაძე: მამული – მამისეული, მამაპაპური, სამშობლო, თანამემამულე. წარმოდგენილი განმარტებებიდან გამომდინარე, საკარმიდამოს, მამის კუთვნილის, წინაპართა კუთვნილის, მშობლიური სოფლის შინაარსობრივი ნიუანსით გვხვდება კომპოზიტი ხატიმამულში კომპონენტი მამული. შესაბამისად, ხატიმამული

მშობლიური სოფლის, კუთვნილი საკარმიდამოს გამომხატველი ლექსიკური ერთეულია აჭარულ დიალექტში, რომელიც გამორჩეულის, განსაკუთრებულის, ძვირფასის შინაარსობრივი ნიუანსის მატარებელიცაა. დავიმოწმებთ ზ. გორგილაძის პოეზიიდან ლექსის ტაეპს: „ხალა – ეს ჩემი ხატიმამული.“ ამასთანავე, ხატიმამული ადგილის სახელადაც გვხვდება: ხატისმამული – ადგილის სახელია ქვემო აჭარაში *[ნიჟარაძე, 1971:431]*. გარდა აღნიშნულისა, ხატიმამულში ეკლესიისათვის განკუთვნილი მიწა, მამულიც მოიაზრება. შდრ. მიკროტოპონიმებად გვხვდება ხატისტყე, ხატილაგი.

ცნობილია ისიც, რომ ხალხური კალენდრით იანვრის თვე **განცხადობისთვედ** და აგვისტო **მარიამობის** სახელწოდებით გვხვდება. შდრ. ნიჟარაძე: „განცხადობითვე – ძველი, ხალხური სახელწოდება იანვრის თვისა: განცხადობითვეში წყავს ჟვერს გუუშვებს.“ „შუანთობა მარიამობითვეში, შუა რიცხვებში იმართება“; „მარიამობითვეს ვუძახით აგვისტოს“ *[ფუტკარაძე, 2014:15]*. აღსანიშნავია ისიც, რომ ისტორიული ტაო-კლარჯეთის ქართველობამაც აგვისტოს აღსანიშნავად „მარიობაი“ იცის. შემთხვევითი არაა, რომ ხალხის აზროვნება – მეხსიერებამ აღნიშნული თვეების სახელდებას საუფლო რელიგიური დღესასწაულები – ქრისტეშობა და ღვთისმშობლობა დაუკავშირა.

ამრიგად, ენა ღრმად გვახედებს ერის კულტურულ ცხოვრებასა და მსოფლმხედველობაში, ეროვნულ რეალიებში. ერის კულტურა, სულიერი წყობა განსაკუთრებით კარგად ენის ლექსიკაში წარმოჩენილია. შესაბამისად, სიტყვა ეთნოკულტუროლოგიური ასპექტების მატარებელი ეროვნული ფორმაცაა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბულაძე, 1973: – აბულაძე ილია, „ძველი ქართული ენის ლექსიკონი“, თბილისი.

თურქია , 2013: – თურქია თ., „ადამიანის საცხოვრისის ამსახველი ლექსიკის პრაგმატიკული ანალიზი (ქართული ენის მაგალითზე)“, სადისერტაციო ნაშრომი, თბილისი.

ნიჟარაძე, 1971: – ნიჟარაძე შუქრი, „ქართული ენის აჭარული დიალექტი“, ლექსიკა, ბათუმი.

ნოღაიდელი, 2013: – ნოღაიდელი ნანული, „ლექსიკური ძიებანი აჭარული დიალექტის ლექსიკური მასალების მიხედვით“, ბათუმი.

ორბელიანი, 1998 : – ორბელიანი სულხან-საბა, „ლექსიკონი ქართული“, თბილისი.

სარჯველაძე, 1995: – სარჯველაძე ზურაბ, „ძველი ქართული ენის ლექსიკონი“, თბილისი.

ფუტკარაძე, 2013: – ფუტკარაძე ელზა, „ექსპედიციის დღიურები“, პირადი არქივი.

ფუტკარაძე, 2014: – ფუტკარაძე ელზა, „ექსპედიციის დღიურები“, პირადი არქივი.

ჩიქობავა, 2011: – ჩიქობავა არნოლდ, „ხალხი, ენა, მწერალი“, შრომები, V, თბილისი.

ჭავჭავაძე, 1955: – ჭავჭავაძე ილია, „თხზულებანი“, IV, თბილისი.

ხალვაში, 2010: – ხალვაში ფრიდონ, „ომრი“, ბათუმი.

ხალვაში, 1988: – ხალვაში ფრიდონ, „რწმენა“, თბილისი.

ჯორბენაძე, 1997: – ჯორბენაძე ბესარიონ, „ენა და კულტურა“, თბილისი.

Ethno-Culturological Aspects in Vocabulary

Summary

The paper deals with some vocabulary units based on the material of the Adjarian dialect on ethno-culturological basis. It is well known that language is the manifestation of the national spirit, the most important characteristic of a nation, the mother of a nation. The language reflects the past of the nation and therefore it is the garment of the nation, the viewpoint of the nation, the implementator of the national spirit. Language is closely linked to human consciousness and thinking, culture and spiritual life. Consequently, words are deeply embedded in national realities. The culture of the nation, the spiritual order is well represented in the vocabulary of language. Discussion of lexical units in this regard is important and relevant. Some of the vocabulary dialectics discussed in this work are: gadamkartulda, amonatlvā, khatimamuli... In this case, the word sometimes loses its lexical meaning and is loaded with different, additional contextual nuances. Thus, the word is a national form of ethno-culturological aspects.

ზაზა ფანასკერტელი (ციციშვილი) – ისტორიული ტაოს სახელოვანი შვილი

აბსტრაქტი: ქართველი ერის ისტორიაში ზემო ქართლის თვალსაჩინო მხარეს – ტაოს – ბევრი სახელოვანი შვილი აღუზრდია. მათ შორის საპატიო ადგილი უკავია ზაზა ფანასკერტელ-ციციშვილს, რომელმაც ქართული მედიცინის ისტორიის განვითარების საქმეში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა. მისი ნაშრომი – „სამკურნალო წიგნი კარაბადინი“ – ძვირფასი განძია ქართული მედიცინის ისტორიაში. იგი გვაცნობს XV საუკუნის ქართული მედიცინის მიღწევებს.

საკვანძო სიტყვები: ისტორიული მესხეთი, ტაო, ზაზა ციცი-შვილი – ფანასკერტელი, ყინწვისის ეკლესია, მკურნალი, ბრძენთმთავარი, კარაბადინი.

Key words: Historical Meskheta, Tao, Zaza Tsitsishvili-Panaskerteli, Kintsvisi church, Healer, Wise man, Karabadine.

ზემო ქართლის, ანუ ისტორიული მესხეთის თვალსაჩინო მხარეს – ტაოს ბევრი შთამბეჭდავი, საამაყო ფურცელი ჩაუწერია ქართველი ერის ისტორიაში. წერილობით წყაროებში ტაო იხსენიება ძველი წელთაღრიცხვის 1112 წლიდან. კერძოდ, ასურეთის მეფის ტიგლათფილესერ I-ის წარწერაში „დაიანის“ სახელწოდებითაა წარმოდგენილი; ურარტულ წყაროებში კი „დიაუხისა“.

ძველი წელთაღრიცხვის 401 წელს ბერძენი მხედართმთავარი ქსენოფონტი ამ მხარის მოსახლეობას დასავლურ-ქართულ ტომებთან – ხალიბებთან, სკვითინებთან ერთად მოიხსენიებს ხოლმე. ძველი წელთაღრიცხვის პირველი ათასწლეულის დასაწყისში ტაო შედიოდა კოლხეთის სამეფოში *[ქსე, 1985:658]*.

ისტორიის გრძელ გზაზე, მესხეთის მხარეებთან ერთად, ტაო მედგრად უმკლავდებოდა მტერთა შემოტევებს. ქართლის სამეფოს წარმოქმნის ხანაში (ძვ. წ. აღ. IV-III ს.ს.) ტაო მისი ორგანული ნაწილი გახდა. ძირითადად ამ პერიოდიდან იწყება ამ მხარის აღორძინება.

ახალი წელთაღრიცხვის VIII-IX-X საუკუნეებში ტაოს მხარე გარდაიქცა ქართული კულტურისა და განათლების კერად, რაც გამოიწვია სამონასტრო ცხოვრების გაძლიერებამ. ტაოში მოქმედი ეკლესია-მონასტრები – ბანა, ხახული, ოშკი, პარხალი, ოთხთა ეკლესია – იქცა ქართული მწიგნობრობის ნამდვილ სავანედ. აქ მიეცა დასაბამი ბაგრატიონთა დინასტიის მეფობას, ქართული სახელმწიფოებრიობის გაძლიერებას და ქვეყნის გაერთიანებას.

ტაოში მოღვაწეობდნენ გამოჩენილი პიროვნებები: აშოტ პირველი – დიდი კურაპალატი, დავით მესამე კურაპალატი, თორნიკე ერისთავი. ტაოს კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრებში აღიზარდნენ კულტურისა და განათლების სახელოვანი მოღვაწენი: იოანე, ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელები, იოანე ხახულელი, დავით თბილელი, ზაქარია ბანელი, გრიგოლ ოშკელი...

ისტორიულ მესხეთს, ქართული კულტურის ამ ძვირფას კერას ასე ახასიათებდა დიდი ილია ჭავჭავაძე: „ჩვენი ყოფითი ცხოვრება იქ აყვავებულა, ჩვენს სიცოცხლეს იქ უჩქეფნია, ჩვენის სულის ძლიერებას იქ აღუმართავს თავისი სახელგანთქმული დროშა... სწავლა, განათლება, მამულისათვის თავგამეტებული

სიყვარული თითქმის იქიდან ეფინებოდა ჩვენს ქვეყანას ერთ დროსა“ *[თბზულებანი, 1957:9]*.

ამ მხარის სახელოვანი შვილია ზაზა ფანასკერტელი (ციცი-შვილი), „ბრძენთმთავარი“, „მკურნალი“, ამგვარადაა მოხსენიებული იგი ისტორიულ წყაროებში.

ზაზა ფანასკერტელ-ციციშვილს განსაკუთრებული, საპა-ტიო ადგილი უკავია ძველი ქართული მედიცინის ისტორიაში. ის ჯერჯერობით ძველი დროის ერთადერთი ქართველი ექიმი-მეცნიერია, რომლის ავტორობა „სამკურნალო წიგნზე“ და მისი ბიოგრაფიული მონაცემები ეჭვს არ იწვევს. იგივე არ შეიძლება ითქვას „უსწორო კარაბადინისა“ და „წიგნი სააქიმოს“ ავტორებზე – ქანანელსა და ხოჯაყოფილზე. მათ შესახებ დღემდე თითქმის არავითარი ცნობები არ მოგვეპოვება. ზაზას ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე კი ბევრი რამ არის ცნობილი. შემონახულია, აგრეთვე, მისი პორტრეტი, რომელიც ფრესკის სახით დაცულია ყინწვისის ტაძარში. აღსანიშნავია ისიც, რომ ძველი სამედიცინო ნაშრომები, სხვა სახის ლიტერატურულ ძეგლებთან შედარებით, უფრო დაზიანებული სახითაა ჩვენამდე მოღწეული. თუ მხატვრული ხელნაწერი წიგნი წაკითხვის შემდეგ ოჯახში ინახებოდა როგორც ძვირფასი ნივთი და მომავალ თაობას გადაეცემოდა მზითვის ანუ მემკვიდრეობის სახით, სამედიცინო წიგნები ყოველდღიურ პრაქტიკულ გამოყენებაში იყო, ხელიდან ხელში გადადიოდა მკურნალთა და ავადმყოფების ჭირისუფალთა შორის, რის გამოც ის სხვა სახის ხელნაწერებთან შედარებით უფრო ზიანდებოდა და ადრე გამოდიოდა ხმარებიდან. ამიტომაც ბევრ-მა ვერ მოაღწია დღემდე; ბევრიც თანდათან გავიდა საზღვარ-გარეთ, ზოგიც იმსხვერპლა ომიანობამ და სარწმუნეობრივმა ბრძოლებმა. კიდევ ერთი გარემოება შეინიშნება. კერძოდ, იშვია-

თად იხსენიება სამედიცინო ნაშრომის ავტორი. მკვლევართა აზრით, ტექსტის გადამწერები, სავარაუდებელია, ავტორის ვინაობას მაღავედნენ იმიტომაც, რომ მკითხველზე თუ ავადმყოფზე მეტი ზეგავლენის მოხდენას ცდილობდნენ. ამიტომ ავტორის ვინაობას საიდუმლოებით მოსავედნენ, განგების, ღვთიური ძალის ქმნილებად წარმოადგენდნენ სამედიცინო ნაწარმოებებს. ამ მხრივ ზაზა-ფანასკერტელ-ციციშვილის „სამკურნალო წიგნი“ გამონაკლისს წარმოადგენს. ტექსტის საშუალებით ვეცნობით ავტორის და გადამწერის ვინაობას, ხელნაწერის დათარიღებას.

ზაზა ფანასკერტელი-ციციშვილის „სამკურნალო წიგნი – კარაბადინი“ გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები, შენიშვნები, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო პროფესორმა მიხეილ შენგელიამ *[„საბჭოთა საქართველო“, 1978]*. ამ წიგნის გამოცემით გაკეთდა დიდი საშვილიშვილო საქმე, ქართველი მკითხველის წინაშე წარმოჩნდა შესანიშნავი ნაშრომი.

ფანასკერტი (ფანასკეთი) შუა საუკუნეების უმნიშვნელოვანესი ციხესიმაგრე იყო სამხრეთ საქართველოში, ისტორიულ ტაოში (ამიერტაოში). იგი ამჟამად თურქეთის რესპუბლიკის საზღვრებშია მოქცეული. ისტორიული წყაროები ამ მხარის შესახებ ბაგრატ III-ის ეპოქიდანაა შემორჩენილი, კერძოდ, 1010 წლიდან. თავად ეს მეფეც ფანასკერტშივე გარდაიცვალა 1014 წელს და იქვეა დასაფლავებული.

გვაროვნული სახელი „**ფანასკერტელი**“ მომდინარეობს ციხესიმაგრის სახელწოდებიდან – **ფანასკერტი**. ისტორიულ წყაროებში პირველ ფანასკერტელად იხსენიება აზნაური **ზაქარია ასპანისძე**. თამარ მეფემ 1191 წელს აჯანყებული ფეოდალის გუზან ტაოსკარელის წინააღმდეგ ბრძოლაში გამოჩენილი ერთგულებისათვის იგი შავშეთ-კლარჯეთისა და ტაოს ერისთავად

დაამტკიცა. XVI საუკუნეში ეს სამთავრო ოსმალეთმა მიიტაცა და ფანაკის ლივის სახელით მოიხსენიებოდა.

XII-XVI საუკუნეებში ფანასკერტელები წარჩინებული ფეოდალური საგვარეულოს წევრები იყვნენ. XII-XIII საუკუნეებში ფანასკერტელები ფლობდნენ ტაო-კლარჯეთისა და შავშეთ-სპერის მხარეებს. მათი საფეოდალო შავშეთში არსებობდა XV საუკუნემდე. XV საუკუნის მეორე ნახევრიდან ფანასკერტელებმა შექმნეს დიდი საფეოდალო შიდა ქართლშიც. ქართლში დამკვიდრებულმა ფანასკერტელებმა შეიცვალეს საგვარეულო სახელწოდება და მიიღეს **ციციშვილის** გვარი. ამ სახელწოდებას დასაბამი მისცა **ციცი ფანასკერტელმა**, რომელიც მოღვაწეობდა XIV საუკუნის მეორე ნახევარში.

ისტორიული წყაროებით ცნობილია, რომ XIV საუკუნის მეორე ნახევარში **მეფე ბაგრატ V-მ** ტაოდან ქართლში გადმოასახლა ფანასკერტის მფლობელი ზაზა და ქართლში, კერძოდ, მძოვრეთის ხეობაში უბოძა მამულები. ზაზას ერთ-ერთი მემკვიდრე **თაყა ფანასკერტელი** მეფე **ალექსანდრე პირველთან** დაახლოებული პირი იყო. თაყას მემკვიდრეები ერთგულად ემსახურებოდნენ მეფე **გიორგი მერვესაც**.

ფანასკერტელები აქტიურად მონაწილეობდნენ საქართველოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში; ისინი ტაოსა და ქართლის ძლიერი ერისთავები იყვნენ. თვით **ზაზა ფანასკერტელი** (XV ს.) – მეფის მეჭურჭლეთუხუცესი – წყაროებში **დიდ ფანასკერტელად** იხსენიება. ამ გვარის შვილები აქტიურად მონაწილეობდნენ, აგრეთვე, საქართველოს კულტურულ ცხოვრებაშიც. აშენებდნენ ეკლესია-მონასტრებს, ეხმარებოდნენ ქართულ კულტურულ კერებს, როგორც საქართველოში, ისე მის ფარგლებს გარეთ. XIII საუკუნის მეორე ნახევარში **გრიგოლ ფანასკერტელს** იერუსალიმის ჯვრის მონასტრისთვის რამდენჯერმე გაუწევია

ფინანსური დახმარება. XIV საუკუნის დასაწყისში თავა ფანასკერტელის მეუღლემ – **დემეტრე თავდადებულის ასულმა – რუსუდანმა** 8000 თეთრი შეწირა იერუსალიმის ჯვრის მონასტერს. ზაზა ფანასკერტელმა შეაკეთა **ყინწისის ეკლესია**, მისმა შვილმა მერაბმა კი **სამწვერისისა**. ასეთი საქმიანობის შესახებ ცნობები დაცულია აღნიშნული ეკლესიების ეპიგრაფიკულ ძეგლებში.

ამ გვარის შვილთა შორის გამორჩეულია **ზაზა ფანასკერტელი-ციციშვილი** – XV საუკუნის ქართული პოლიტიკური მოღვაწე და მეცნიერი, ეროვნული დამოუკიდებლობისა და ერთიანი საქართველოსთვის ერთგული მებრძოლი, ციციშვილთა ფეოდალური საგვარეულოსა და საციციანოს ერთ-ერთი ფუძემდებელი. XV საუკუნის 60-იან წლებში იგი ფანასკერტიდან (ტაოდან) შიდა ქართლში გადასახლდა. მის სახელთან არის დაკავშირებული საციციანოს კულტურის აღორძინება, საგვარეულოს დაწინაურება. მისი ხელმძღვანელობით განხორციელდა ყინწისის მონასტრის განახლება და მასზე ეკვდერის მიშენება. ამ მონასტრის მოღვაწენი მოსახლეობას ასწავლიდნენ წერა-კითხვასა და სამშობლოსათვის თავდადებას. ამ ტაძრის ეკვდერში დაცულია თვით ზაზა ფანასკერტელის პორტრეტი.

ზაზა ფანასკერტელი მნიშვნელოვან პოლიტიკურ მოღვაწეობას, სამეურნეო საქმიანობას მოხდენილად უთავსებდა მეცნიერულ მოღვაწეობას. ამიტომაც „კარაბადინის“ ტექსტში იგი ხშირად იხსენიება როგორც „**მკურნალი**“ და „**ბრძენთმთავარი**“. ეს კი იმ დროისათვის მხოლოდ დიდი მეცნიერისთვის განკუთვნილი ეპითეტი იყო. ისტორიული წყაროების თანახმად, მას გარკვეული ლიტერატურული საქმიანობაც ჰქონია ჩატარებული. მან **იოანე ოქროპირის** „სწავლანი“ შემოჰკრიბა და გადააწერინა. დღემდე მოღწეული მასალების მიხედვით მას უმთავრესად ვიცნობთ როგორც „**მკურნალ ბრძენთმთავარს**“ და „**სამ-**

კურნალო წიგნის – კარაბადინის“ ავტორს. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ „სამკურნალო წიგნი – კარაბადინი“ ენათმეცნიერების თვალსაზრისითაც ძალიან საინტერესო ნაშრომია, რადგან მასში ასახულია ისტორიული ტაოს ქართული. ამდენად, ძვირფასი წყაროა ამ კუთხის მეტყველების შესასწავლად.

საქართველოს ეროვნული ერთიანობისათვის დაუდალავ მებრძოლს – ზაზა ფანასკერტელს, როგორც მკურნალ-მეცნიერს, ძველი ქართული მედიცინის ისტორიის სახელოვან წარმომადგენელს, მრავალტანჯული ტაოს შვილს მარადღჳამს სიყვარულით მოიხსენიებს ქართველი ერი. დასასრულს, ჩვენც მის ნათელ სულს მადლობას მოვახსენებთ და გავიმეორებთ „კარაბადინის“ ერთ-ერთი გადამწერის მიერ ხელნაწერზე გაკეთებულ მინაწერს: „ქრისტე ღმერთო, ადიდე ბრძენთმთავარი ფანასკერტელი ზაზა, ამინ!“

გამოყენებული ლიტერატურა:

მენაბდე, 1962: – ლევან მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, I, ნაკ. 2, თბილისი, 1962.

სურმანიძე, 2010: – რამაზ სურმანიძე, ბრძენი მთავარი; ზაზა ფანასკერტელ-ციციშვილის დაბადებიდან 550 წლისთავი. იხ. წიგნი „მათზე წერდა „აჰარა“, სერიიდან „დრო და ადამიანები“, წიგნი IV, ბათუმი, 2010, გვ. 5-12.

ფანასკერტელი, 1978: – ზაზა ფანასკერტელი-ციციშვილი, სამკურნალო წიგნი კარაბადინი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო პროფ. მიხეილ შენგელიამ, თბილისი, 1978.

ფუტკარაძე, 1993: – შუშანა ფუტკარაძე, ჩვენებურების ქართული, I, ბათუმი, 1993.

ქსე, 1986: – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, X, თბილისი, 1986.

ჭავჭავაძე, 1957: – ილია ჭავჭავაძე, თხზულებანი, თბილისი, 1957.

Roin Malakmadze, Shushana Phutkaradze
(Batumi, Georgia)

Zaza Panaskerteli (Tsitsishvili) - a Famous Son of Historical Tao

Summary

The prominent side of Upper Kartli, or historical Meskheta – Tao preserves a number of impressive, heroic episodes in the history of the Georgian nation, having raised a lot of famous children for the homeland. Among them is Zaza Panaskertel-Tsitsishvili, who has made a significant contribution to the development of the history of Georgian medicine through his scientific work - The Healing Book of Carabadine having introduced us to the advances of Georgian medicine of the fifteenth century.

The family of Panaskerteli actively participated in the political and cultural life of fifteenth-century Georgia. Zaza Panaskerteli (XV c.) was the king's distinguished clerk (Minister of Finance). He constantly cared for the advancement of cultural and educational activities. He smartly combined his important political and economic activities and scientific work. That is why in historical sources he is often referred to as "healer" and "wise man". The beloved son of historical Tao is lovingly remembered by the Georgian nation.

სერგი გორგაძე – ძველი ქართული ტექსტების გამომცემელი

აბსტრაქტი: სტატიაში განხილულია სერგი გორგაძის როლი ძველი ქართული ხელნაწერი ტექსტების გამოცემის საქმეში. ტექსტოლოგიური კვლევა-ძიება ფილოლოგიის მთავარი გამოწვევა იყო გასული საუკუნის დასაწყისში. სამეცნიერო სივრცეში შემოსულმა სერგი გორგაძემ ყველა ეს გამოწვევა მიიღო.

სერგი გორგაძე არა მარტო გამოსაცემად ამზადებდა და გამოცემდა ძველ ქართულ ტექსტებს, არამედ ტექსტოლოგიური მუშაობის თეორიულ საკითხებზეც ფიქრობდა. მის პირად საარქივო ფონდში დაცულია ავტოგრაფული, ბოლონაკლული შრომა „ძველი ტექსტების გამოცემა“. სტატია მიუთითებს სერგი გორგაძის დიდ პასუხისმგებლობაზე ხელნაწერი ტექსტების გამოცემის საქმეში.

საკვანძო სიტყვები: სერგი გორგაძე, ძველი ტექსტების გამოცემა, ნიკო მარი, საარქივო მასალა

Kay words: Sergi Gorgadze, Publication of the old texts; Niko Mari, Archival materials,

გასული საუკუნის დასაწყისში ქართული ფილოლოგიის მთავარი გამოწვევა ტექსტოლოგიური კვლევა-ძიება იყო. ძველი ქართული ტექსტების მეცნიერული გამოცემა ხელს უწყობდა საარქივო მასალის სამეცნიერო მიმოქცევაში შესვლას და პირ-

დაპირ უკავშირდებოდა ქართული სალიტერატურო ენის ნორმების პრობლემებს. ენის ნორმების დამდგენი კომისია ამ პერიოდში ინტე ნსიურად მუშაობდა. ქართულ სამეცნიერო სივრცეში შემოსულმა სერგი გორგაძემ ყველა ეს გამოწვევა მიიღო. ამას ადასტურებს მისი გამოქვეყნებული, დღესაც ღირებული შრომები.

სერგი გორგაძემ თავისი სათქმელი ქართველოლოგიის ყველა დარგში თქვა. იყო ისტორიკოსი, ენათმეცნიერი, ლიტერატურათმცოდნე, სამუზეუმო საქმიანობის მცოდნე. ის ქართული სამუზეუმო საქმის სათავეებთან იდგა. სერგი გორგაძე საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ერთ-ერთი დამაარსებელია. წლების განმავლობაში მუშაობდა ჯერ საზოგადოების სწავლულ მდივნად შემდეგ კი ამ საზოგადოების მუზეუმის დირექტორად. დიდია მისი ღვაწლი ქართული სალიტერატურო ენის დადგენის საქმეში.

ყაზანის უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ სამშობლოში დაბრუნებული სერგი გორგაძე პედაგოგიურ მოღვაწეობაშიც ჩაება. ასწავლიდა თბილისის გიმნაზიებსა და პედაგოგიურ ინსტიტუტში, ხოლო პირველი ქართული უნივერსიტეტის დაარსების შემდეგ სიცოცხლის ბოლომდე ამ უნივერსიტეტის სტუდენტებს ლექციებს უკითხავდა ენათმეცნიერებასა და ლიტერატურათმცოდნეობაში.

სერგი გორგაძე სამეცნიერო საქმიანობას სტუდენტობიდანვე შეუდგა. ყაზანის უნივერსიტეტში მისი სადირექტაციო ნაშრომი იყო „ეკლესია და სახელმწიფო ძველ საქართველოში“. ამ სფეროში მის მოღვაწეობას ცალკე მონოგრაფია მიეძღვნა *[აბაშიძე, 2018]*.

საქართველოში დაბრუნებული სერგი გორგაძე იმთავითვე დაინტერესდა ტექსტოლოგიური საქმიანობით. მისი ყურადღე-

ბის არეალში განსაკუთრებით ქართულ ენაზე თარგმნილი ფილოსოფიური ტექსტები მოექცა.

ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული სერგი გორგაძის გამოუქვეყნებელი საარქივო მასალა კიდევ უფრო მეტ ინფორმაციას იძლევა მისი ფილოლოგიური ძიების მასშტაბების შესახებ. განსაკუთრებით საყურადღებოა არქივში დაცული *[ხეც, ს.გ.არქ., №26]* 1914 წლით დათარიღებული მისი შრომა „ძველი ტექსტების გამოცემა“. ეს სტატია მიუთითებს სერგი გორგაძის დიდ პასუხისმგებლობაზე ხელნაწერი ტექსტების გამოცემის საქმეში. რაც მთავარია, ცხადყოფს, რომ ტექსტოლოგიური მუშაობის თეორიულ საკითხებზეც ფიქრობდა.

ხელნაწერი ბოლონაკლულია და ჩანს, გამიზნულია გამოსაცემად. ეს ნაშრომი ძველი ქართული სასულიერო ტექსტების გამოცემის პრინციპებს ეხება. ავტორი ტექსტის მონაცემის მაქსიმალურად შენარჩუნების მომხრეა. გრძელ ჩამონათვალში მისთვის მისაღებ ცალკეულ გრამატიკულ ფორმას ეხება და სასურველ ვარიანტს მიანიშნებს. ავტორი ზოგად თეორიულ მოსაზრებებს არ აყალიბებს. ძირითადი ტენდენცია ტექსტის მონაცემის მაქსიმალური შენარჩუნებაა. როცა ტექსტში ფორმები სხვაობს, რამდენიმე მიდგომას აყალიბებს - „უნდა გასწორდეს“, „ყველა დარჩეს“, „ორივე ფორმა დარჩეს“. ამ მიდგომებიდან არჩევანი გამომცემელმა ტექსტის მიხედვით უნდა გააკეთოს.

საყურადღებოა, რომ სერგი გორგაძე მჭიდროდ იყო დაკავშირებული პეტერბურგის ქართველოლოგიურ სკოლასთან. 1916 წლის 2 თებერვალს პეტერბურგიდან იოსებ ყიფშიძე სწერდა: „აქ ყველანი მოუთმენლად ველით როდის შეუდგები „დიალექტიკის“ ბეჭდვას. წარადგინე თუ არა დასაბეჭდად და რა გიპასუხეს, გვაცნობე“ *[სკობ, 020542]*. იმავე წლის 20 თებერვალს სერგი გორგაძე წერილით მიმართავს იოსებ ყიფშიძეს: „საეკლესიო მუ-

ზეუმმა იტვირთა ეფრემ მცირის მიერ ნათარგმნი „დიალექტიკის“ გამოცემა. წარმოიდგინე, იგივე „დიალექტიკა“ მეორეჯერაც ნათარგმნი (შეიძლება პეტრიწის მიერ) უფრო გავრცელებული ყოფილა ჩვენში, როგორც ხელნაწერთა სიმრავლე ამტკიცებს. მაგრამ ეფრემის თარგმანი უფრო გასაგები და სრულია ვინემ მეორე. თანაც ეტყობა, მეორე მთარგმნელს ბერძნული ტექსტის მცირედ განსხვავებული რედაქცია ჰქონია. კორნელი [კეკელიძე] მირჩევს - ორივე თარგმანი ერთად გამოვცე ორ-ორ სვეტად. ტერმინებში დიდი განსხვავებაა და ზოგი ტერმინი მეორე თარგმანისა სჯობს. რას მირჩევთ?“ *[სლმ, 020536]*.

საპასუხოდ იოსებ ყიფშიძე აცნობებს: „რაც შეეხება „დიალექტიკის“ გამოცემას, აქ ასე ვფიქრობ: თუ მეორე თარგმანის განსხვავება ისე დიდია, რომ მისი მოთავსება შენიშვნების სახით პირველი თარგმანის ქვეშ მოუხერხებელია, მაშინ, რასაკვირველია, ორ სვეტად რომ გამოიცეს უკეთესი იქნება“ *[ხეც, ს. გ. არქ., № 102]*.

1914 წელს ივანე ჯავახიშვილი პეტერბურგიდან ატყობინებს, რომ მიიღო მისი თხოვრებათა და ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“ თარგმანის გამოცემა. „გამოცემა ძალიან კარგს შთაბეჭდილებას ახდენს. შეუდექი კითხვას, თანაც ბერძნულს დედანსა და ლათინურს თარგმანს ვადარებ“ *[ხეც, ს. გ. არქ., № 107]*.

სერგი გორგაძის გამოცემული ტექსტებით იმთავითვე სარგებლობდნენ სპეციალისტები. 1914 წლის 4 სექტემბერს ნიკო მარი მადლობას უხდის წიგნის გაგზავნისათვის: „მშვენიერ შთაბეჭდილებას ახდენს ნემესიოსის გამოცემა, როგორც გარეგნულად, ისე გამომცემლობის მეთოდით. უფრო შინაგანის შესახებ კი ითქმება კარგა გაცნობის შემდეგ. გაისად ერთი ლექციის დედნად თქვენს გამოცემას ვნიშნავ. წინასიტყვაობა გადავათვალიერე

და თქვენი აზრი საგულისხმოა იმის შესახებ, თუ იყო თუ არა ეფრემ მცირე იოანე პეტრიწის მიმდევრი, თუმცა ზოგ საბუთს იმდენი ძალა არა აქვს, რამდენს თქვენ აკუთნებთ“. ნიკო მარი სერგი გორგაძეს უწონებს მიმართულებას, მაგრამ თვლის, რომ პუბლიკაციას უნდა ახლდეს უფრო ღრმა მეცნიერული ანალიზი *[ხეც. ს. გ. არქ., № 97]*.

სერგი გორგაძე დაინტერესებულა იოანე დამასკელის „წინამძღვართ“. ამის შესახებ 1916 წლის 18 მარტს აცნობებს იოსებ ყიფშიძეს: „მაქვს ამ თხზულების ყველა ხელნაწერი. გთხოვ მაცნობოთ, რაც კი ცნობა მოიპოვებოდეს ეფთვიმე გრძელის შესახებ. „წინამძღვარის“ მთარგმნელი ეფთვიმე გრძელია“ *[სლმ, 020537]*.

სერგი გორგაძის არქივში ინახება მის მიერ გამოსაცემად მომზადებული გამოუქვეყნებელი ძველი ქართული ტექსტები სათანადო სამეცნიერო აპარატით.

ქართული კულტურ ოლოგიის ისტორიის მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის სერგი გორგაძის სახელს, რადგან მთელი მისი მოღვაწეობა ქართული კულტურის განუყოფელი ნაწილია.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბაშიძე, 2018: – აბაშიძე ზაზა, ქართული საეკლესიო ისტორიო-გრაფია, ტ. 1, სერგი გორგაძე, თბ. 2018.

ხეც, ს.გ. არქ. № 26 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, სერგი გორგაძის არქივი № 26.

სლმ 020542 – საქართველოს ლიტერატურის მუზეუმი, 020542.

სლმ 020536 – საქართველოს ლიტერატურის მუზეუმი, 020536.

ხეც, ს.გ. არქ. № 102 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, სერგი გორგაძის არქივი № 102.

ხეც, ს.გ. არქ. № 107 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, სერგი გორგაძის არქივი № 107.

ხეც, ს.გ. არქ. № 97 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, სერგი გორგაძის არქივი № 97.

სლმ 020537 – საქართველოს ლიტერატურის მუზეუმი, 020537.

Eter Kavtaradze (Tbilisi, Georgia)

Sergi Gorgadze – Publisher of Old Georgian Texts

Summary

In the beginning of the past century main challenge of Georgian Philology was a textual criticism research. Scientific publication of old Georgian texts supported the process of scientific usage of archival materials and was directly connected with problems and research of the norms of Georgian literary language. The Commission of identification of norms of the language has been working during this time intensively. Sergi Gorgadze has received all of the challenges entering Georgian scientific universe. This is confirmed by his writings that remain valuable to this day. Unpublished archival scientific materials held in the National Center of Manuscripts of Georgia gives us more information about the sense of scale of his philological research.

Sergi Gorgadze archive holds unpublished materials of old Georgian texts prepared for publication with relevant scientific apparatus. His article from 1914 called “Publication of Old texts” reveals scale of his enormous sense of responsibility towards the

publication of tests of the manuscripts. Most importantly, it reveals that he was thinking of theoretical issues of textual criticism work.

The specialists in this field were using texts published by Sergi Gorgadze from the very beginning. The Archive contains a letter from Nicholas Marr in which the latter thanks Giorgadze for his book and informs him that during his work with the students he will definitely use it.

მადონა ქებაძე, ია შიუკაშვილი
(თელავი, საქართველო)

ქრისტიანული ძეგლები სოფ. კონდოლში
(კვირაცხოველი, ნათლისმცემელი, წმ. მარიამის ეკლესია,
წმ. გიორგის ნიში)

აბსტრაქტი: წარმოდგენილი მოხსენება ეხება სოფ. კონდოლში არსებულ ქრისტიანულ ეკლესიებს. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ კონდოლმა და მისმა მცხოვრებლებმა, როგორც ერთ-ერთმა უძველესმა დასახლებულმა პუნქტმა საქართველოში, იმთავითვე ღირსულად აუწყო ფეხი ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებას და დიდი თუ მცირე ზომის ტაძრებისა და სამლოცველოების მშენებლობით ხელი შეუწყო მის გავრცელებას და დამკვიდრებას. სოფელში სულ ასეთი ტიპის 19-მდე შენობა-ნაგებობაა. ჩვენი საკვლევი თემა ეხება ოთხ მათგანს: კვირაცხოველი, ნათლისმცემელი, წმ. მარიამის ეკლესია, წმ. გიორგის ნიში.

საკვანძო სიტყვები: კვირაცხოველი, ნათლისმცემელი, წმ. მარიამის ეკლესია, წმ. გიორგის ნიში.

Key words: Kviravkhoveli (holy week's church), John the Baptist's church, St. Mary's church, St. George's Niche.

* * *

ძნელად თუ მოიძებნება ისეთი დიდი კულტურული მემკვიდრეობის მქონე ქვეყანა, როგორიც საქართველოა. მისი ყოველი კუთხე ნათლად ასახავს ისტორიის ყოველ ეტაპს. ამ მხრივ ერთ-ერთი გამორჩეული მხარეა კახეთი.

კახეთის ისტორიაში ძნელია ხანგრძლივი მშვიდობიანი პერიოდის მონახვა, მაგრამ ქართველი ერი, რომელიც ცნობილია თავისი შრომისმოყვარეობითა და მეზობლი ხასიათით, ყოველთვის ახერხებდა აეშენებინა თავდაცვითი თუ საეკლესიო ხასიათის ნაგებობები. მრავალ ისტორიულ ძეგლზე შემონახული წარწერები საინტერესო ცნობებს გვაწვდიან წარსულ საუკუნეებში ამ მხარის ისტორიული და კულტურული ვითარების შესახებ.

XIX საუკუნის გამოჩენილი გერმანელი საზოგადო მოღვაწე და ლიტერატორი არტურ ლაისტი კახეთზე წერდა: „ნათელო კახეთო! ტყიანი მთების გვირგვინი შემოვლებია შენს მწვანე ველმინდორს. მზე და მთვარე შენი მეგობარია...ვისაც უნდა სასწაული იხილოს, მან საცხე მთვარიან ღამეს თელავიდან აღმოსავლეთით ალაზნის ველს უნდა უყუროს“ *[ლაისტი, 1927: 4]*.

სოფელი კონდოლი უძველეს ისტორიულ სოფელთა რიგს განეკუთვნება. სოფელი მდიდარია და უძველეს არქიტექტორულ ძეგლებში ჩაქსოვილია მისი მკვიდრის – შემოქმედი კონდოლელი კაცის სიკეთე, მისი სიყვარული მშობელი მიწის, ბუნების, ერის, თავისუფლებისადმი და არა მარტო ქრისტეს მოძღვრებისადმი სიყვარული, რომელიც ქართველმა კაცმა ადრევე გაიხადა თავის სულიერ საზრდოდ.

სხვა ისტორიულ-არქიტექტორულ ძეგლებთან ერთად, დღევანდელი სოფლის სიამაყეს წარმოადგენს სოფლის ცენტრში ამაყად აღმართული „**კვირაცხოვლის**“ ეკლესია, რომელიც აგებული უნდა იყოს XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში თავად რჩეულიშვილების მიერ. ნათქვამს ეჭვსგარეშე აყენებს მისი წარწერა, რომელიც განთავსებულია ტაძრის შესავლელი კარის თაღში ჩატანებული ქვის სტელაზე. რჩეულიშვილები ხსენებული პერიოდის კონდოლის საკამაოდ გავლენიან თავადაზნაურულ გვარს

წარმოადგენდნენ, რომლებმაც შთამომავლობას დაუტოვეს ღვთისმსახურებისათვის აგებული მშვენიერი ტაძარი.

„კვირაცხოველი“, საქართველოში საბჭოთა წყობილების დამყარებამდე, მოქმედ ეკლესიას წარმოადგენდა, ხოლო კოლექტივიზაციის პერიოდში (XX ს-ის 30-იანი წლები), აქ დაწყებული განათლების სკოლა იქნა განთავსებული, ხოლო შემდეგში – კინო-თეატრი. უფრო მოგვიანებით, სოფლის „ბოლშევიკმა“ მესვეურებმა კოლმეურნეობის საწყობად აქციეს.

ტაძარმა თავისი ფუნქცია მხოლოდ XX-XXI საუკუნეთა მიჯნაზე დაიბრუნა, როცა ქართველმა კაცმა ისევ იბრუნა პირი 2000-წლოვანი ქრისტიანული რელიგიისაკენ. სოფელში გამოჩნდნენ ღვთივკურთხეული ადამიანები. ქალბატონი ციალა კაციაშვილის თაოსნობითა და ხლმძღვანელობით, ბატონ მიხეილ მეგრელიშვილის სპონსორობითა და, მასთან ერთად, მთელი სოფლის თანადგომით, ეკლესიას ჩაუტარდა კაპიტალური რესტავრაცია, რაც, უდავოდ, სოფლის ცხოვრებაში ეპოქალური მოვლენაა. 2000 წლის კვირაცხოველობას ეკლესია აკურთხა ალავედის ეპარქიის მიტროპოლიტმა დავითმა.

ქრისტეს აღდგომის ბრწყინვალე დღესასწაულის მომდევნო კვირას აღინიშნება უდიდესი რელიგიური დღესასწაული კვირაცხოველობა, რომელსაც ზეიმობს კონდოლის ძირითადი მოსახლეობა და რომლის სახელობისაცაა “კვირაცხოვლის” ეკლესია. საეკლესიო კალენდრის მიხედვით, იგი მოძრავი რელიგიური დღესასწაულია და ეძღვნება თომა მოციქულის ხსენების დღეს. ბრწყინვალე აღდგომის შემდგომი კვირა სიცოცხლის დაბრუნებისა და განახლების კვირაა (თომა მოციქულს არ ეჯერა იესოს მკვდრეთით აღდგომისა. იესომ უთხრა თომას, რომ თუ არ გჯერა ჩემი მკვდრეთით აღდგომისა, ხელით შემეხეო. თომა შეეხო იესოს ხელით და იხილა სასწაული – იესოს მკვდრეთით აღდ-

გომა. სწორედ ამიტომ და თომა მოციქულის საპატივსაცემოდ, დაწესდა რელიგიური დღესასწაული – კვირაცხოვლობა).

კონდოლის ნათლისმცემელი დგას სოფლის ჩრდ. განაპირას, ძვ. სასაფლაოზე. თარიღდება VI საუკუნის დასაწყისით. ეკლესია ვიწრო, საგრძნობლად წაგრძელებული ნაგებობაა (19,2×9,5 მ), რომელიც სწორკუთხა ბოძების ორი წყვილით სამ ნავადაა გაყოფილი. შენობა არერთხელ შეუკეთებიათ, რის გამოც მისი თავდაპირველი სახე, განსაკუთრებით, ზოგიერთ ადგილებში, მნიშვნელოვნად არის შეცვლილი. ბოლო, არსებითი რემონტი, შენობას XIX საუკუნეში ჩაუტარდა. ამ დროს ცენტრალური ნავის სამხრეთი თაღედი რიყის ქვით ამოუშენებიათ, ხოლო კედლები, შიგნიდან და გარედან, საკამოდ დაუდევრად შეუღესავთ და შეუთეთრებიათ. 2005-2006 წლებში ძეგლს სარეაბილიტაციო სამუშაოები ჩაუტარა შპს „ძველმა გალავანმა“ (პროექტის ავტორი მ. გელაშვილი): ეკლესიის მიმდებარე ტერიტორია გაიწმინდა მიწისაგან, აღდგა სამხრეთ ნავის კამარის ამონგრეული ნაწილი, ხოლო ფასადებზე – ჩამოშლილი საპირე წყობა და სხვ. *[სიკძ, 2015: 281]*.

სამეცნიერო ლიტერატურაში, კონდოლის ბაზილიკას პირველად XIX საუკუნის ცნობილი მოღვაწე პლატონ იოსელიანი მოიხსენიებს. ის აღნიშნავს ძეგლის სიძველეს და ნაგებობის სიგრძივ განლაგებას. გ. ჩუბინაშვილი თავის მონოგრაფიაში „კახეთის არქიტექტურა“, კონდოლის ბაზილიკას ცალკე განიხილავს და ანალიზის საფუძველზე VI საუკუნით ათარიღებს *[ჩუბინაშვილი, 1959: 245]*.

ასეთია კონდოლის ნათლისმცემლის ბაზილიკის არქიტექტორული აღწერილობა. მას ქართული არქიტექტურის ისტორიისათვის და ზოგადად ქრისტიანული რელიგიის დამკვიდრებისათვის უდიდესი მნიშვნელობა გააჩნია. მართალია ძეგლმა

ჩვენს დრომდე გადაკეთებული სახით მოაღწია, მაგრამ იგი თავდაპირველი კონსტრუქციული თუ არქიტექტორული ფორმების თავისებურებას მთლიანად ინარჩუნებს და არ კარგავს მის სიდიადეს.

წმ. მარიამის ეკლესია (ღვთისმშობლის ეკლესია, ასე ეძახიან სოფლის მცხოვრებლები) – არქიტექტურული ძეგლი, მდებარეობს სოფელის ჩრდილო-აღმოსავლეთ განაპირას, ე.წ. თელების უბანში. თარიღდება გვიანდელი შუა საუკუნეებით.

ეკლესია დარბაზულია. დასავლეთიდან ეკვრის გეგმით სწორკუთხა, ეკლესიაზე ოდნავ უფრო განიერი, გვიანდელი მინაშენი. ორივე ნაგებობა რიყის ქვითა და კირის დულაბითაა ნაგები.

ეკლესია აფსიდიანია. ერთადერთი, თაღოვანი შესასვლელი დასავლეთიდანაა. კარი კედლის ოდნავ სამხრეთ ნაწილშია გაჭრილი. აფსიდი გეგმით არაწესიერი მოხაზულობისაა. მის ცენტრში გაჭრილია მცირე, სწორკუთხა სარკმელი, რომლის სამხრეთით და ჩრდილოეთით თითო, ოთხკუთხა ნიშაა. დარბაზი გადახურულია შეისრული კამარით *[სიკძა, 2015: 283-284]*.

წმ. გიორგი ნიში – ეს პატარა ნიში წარმოადგენს ქებაძეების გვარის სალოცავს. წინაპარი, რომელიც გადმოსულა რაჭიდან, თან წამოუბრძანებია ხატი (ვარაუდია, რომ ეს იყო წმ. გიორგის ხატი) და დაუბრძანებია იმ ადგილას, სადაც ახლა ახლად აგებული პატარა ნიშია. შემდგომ, ბოლშევიკური ხელისუფლების დროს, ეს დიდი მუხის ხეც დამწვარა. როგორც ქებაძეების გვარის წარმომადგენელთა გადმოცემით ვიცით, ხე იმდენად დიდი ყოფილა, რომ რამდენიმე კაცს გაუჭირდებოდა მასზე ხელის შემოწვდენა. ეს ხე დაუწვავთ. შემორჩენილი გვაქვს რამდენიმე დამწვარის ხის ნაჭერი. შემდგომ ამ ადგილას ერთ-ერთმა ქებაძემ (რომელიც რეალობაში არ არის ამ გვარის წარმომადგენელი,

ხოლო თუ როგორ მიიღო ეს გვარი, ეს ცალკე საკითხია) დარგო მუხის ორი ახალი ნერგი. ამ ეტაპისთვის ორივე მცენარე გაზრდილია, თითქმის ერთმანეთზე მიჯრით.

სადღეისოდ სოფ. კონდოლში ცხოვრობს სამი ოჯახი ქებაძე. თითოეული ოჯახი გიორგობის დღესასწაულთან დაკავშირებით ასრულებს ქრისტიანულ ტრადიციებს.

ზემოთ აღნიშნული წმ. გიორგის ნიში გამოიყურება შემდეგნაირად: დაბრძანებულია წმ. გიორგის ხატი, აშენებულია პატარა ნაგებობა (სიმბოლურად) და, ასევე, ნაკურთხია სასულიერო პირის მიერ. უფრო მეტიც. ქებაძეების წინაპარმა, რომელიც ახლა გარდაცვლილია, დაამზადებინა თეთრი მარმარილოს ჯვარი, რომელიც დაბრძანებულია წმ. მარიამის ტაძარში (ღვთისმშობლის ტაძარში). როდესაც ამ პიროვნებას საშუალება ჰქონდა ყოფილიყო კონდოლში, იგი მოილოცავდა ხოლმე წმ. მარიამის ტაძარს, საგვარეულოს წმ. გიორგის ნიშს და ოჯახში არსებულ ზედამეს.

ყოველივე ზემოთთქმულიდან გამომდინარე, ჩვენს მიერ განხილული ოთხივე სამლოცველი დღეს ამაყად ამშვენებს სოფელ კონდოლის იერ-სახეს. ყველა ამ შენობა-ნაგებობაში სოფლის მცხოვრებლები ასრულებენ ქრისტიანულ ტრადიციებს (და არა მარტო სოფლის მცხოვრებლები, სოფლიდან წასული მოსახლეობაც ღოცულობს). დღევანდელი გადასახედიდან სამმა მათგანმა (კვირაცხოველი, ნათლისმცემელი, წმ. მარიამის ეკლესია) მცირე რესტავრაცია განიცადა ადგილობრივი მოსახელობის სახსრებით, ხოლო ქებაძეების საგვარეულოს ნიში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, წარმოადგენს პატარა ნაგებობას.

ამდენად, სოფელი კონდოლი მდიდარია ქრისტიანული ძეგლებით, რომლებსაც დღესაც არ დაუკარგავთ თავიანთი სახე და წარმოადგენენ ქვეყნის თუ სოფლის სიმდიდრეს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ლაისტი, 1927: – ლაისტი არტურ, „კახეთი“, თბილისი.

სიკმა, 2015: – „საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა“, I-II, თბილისი.

ჩუბინაშვილი, 1959: – ჩუბინაშვილი გ., „კახეთის არქიტექტურა“, თბილისი.

Madona Keadze, Ia Shiukashvili
(Telavi, Georgia)

Christian Monuments in the Village Kondoli („Kviratskhoveli“, John the Baptist’s Church, St. Mary’s Church, St. George’s Niche)

Summary

This paper is about Christian churches in the village Kondoli. It can be assumed that Kondoli and its inhabitants, as one of the oldest settlements in Georgia, duly proclaimed Christianity as a state religion and facilitated its spread and establishment by the construction of large or small churches and chapels. There are 19 buildings of this type in the village. Our topic of study concerns four of them: “Kviratskhoveli” (Holy Week’s Church), John the Baptist’s Church, St. Mary’s Church, St. George’s Niche.

All four chapels under this study today proudly adorn the face of the village Kondoli. In all of these buildings, the villagers follow Christian traditions (and not only the villagers, but also the relocated villagers pray). Three of these churches (“Kvirskhoveli”, John the Baptist’s Church, St. Mary’s Church) have undergone a little resto-

ration with the help of the local community, and our ancestral niche, as already noted above, represents a small building.

Thus, the village Kondoli is rich with Christian monuments, which have not lost their external view and represent the wealth of the country or village.



ნათლისმცემელი



ნათლისმცემელი



კვირაცხოველი

პარალელური ფორმები „ყარამანიანში“

აბსტრაქტი: ნაშრომში შესწავლილია ძველი და ახალი სალიტერატურო ენის პარალელური, სალიტერატურო და ცოცხალი მეტყველებისთვის დამახასიათებელი ფორმები; გამოიკვეთა რომ პარალელურ ფორმებს ქმნის ზმნისწინიანი და უზმნისწინო ფორმებიც, ასეთი ფორმები განსხვავდებიან ფუძითა.

გამოვლინდა, აგრეთვე, ზედსართავი სახელების პარალელური ფორმებიც.

ნაშრომში განხილულია მიმღეობის პარალელური ფორმები. ტექსტში დასტურდება პრეფიქს-სუფიქსიანი და სუფიქსიანი; პრეფიქსულ-სუფიქსური და სუფიქსური მონაცვლე ფორმები; პრეფიქსულ-სუფიქსურ წარმოებაში მონაცვლეობს სხვადასხვა აფიქსი, მონაცვლეობენ პრეფიქსული და სუფიქსური წარმოების მიმღეობები.

როგორც გამოიკვეთა, პარალელური ფორმები დასტურდება ფონეტიკასა და მორფოლოგიაში.

„ყარამანიანში“ ერთდროულადაა სიტყვათა ძველი ფორმაც, ახალიც და კონტამინირებულიც.

სწორედ პარალელური ფორმების ასე მოჭარბებულად გამოყენებაში ჩანს ქართული ენის სიტყვათსაწარმოებელი შესაძლებლობანი და მთარგმნელის შემოქმედებითი უნარებიც.

საკვანძო სიტყვები: პარალელური ფორმები, არქაული წარმოება, პრეფიქს-სუფიქსიანი ფორმები, პარალელურ ფორმათა სიჭრელე, გარდამავალი პერიოდი.

***Key words:** Parallel forms, Archaic derivation, Prefixes-suffixes form, Variegated parallel form, Transitional period.*

„ყარამანიანი“ ენობრივად ყველაზე საინტერესო ძეგლია საშუალო ქართულის ძეგლებს შორის, სადა და საინტერესო ენა, მრავალფეროვანი ენობრივი ფორმები მას გამოარჩევს სხვა ძეგლ-თაგან. ფორმათა ნაირფეროვნება, განსაკუთრებით კი პარალელურ ფორმათა არსებობა საერთოდაც ახასიათებს ამ პერიოდის მეტყველებას, მაგრამ ეს ძეგლი მრავალმხრივია საგულისხმო. ის ნათელყოფს გარდამავალი პერიოდის ენობრივ თავისებურებებს. სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, რომ „მე-18 სუკუ-ნის ქართული სალიტერატურო ენა საშუალო ქართულია, მაგრამ მისი გრამატიკული ნორმები ყოველთვის არ არის ერთიანი. ახალ ნორმებთან ერთად იხმარება ძველი სალიტერატურო ენის ნორმებიც“ [უგრეხელიძე, 2016].

თავდაპირველად განვიხილოთ პარალელური ფონეტიკური ფორმები: ძეგლში ბევრი პარალელური **ფონეტიკური** ფორმა გვხვდება: **მფრინველნი/ ფრინველნი**, **ყველაკა/ყველაყა**, **ტყვი-ლი/ტყუილი**, **წყრთა/მწყრთა** და ა.შ.

თადარიგი/ თადარიკი: „ბრძანება გასცა და წასასვლელი **თადარიგი** ბრძანა რავდენსამე ხანს ამა დევებთან დარჩა“(გვ.25); „მოახსენა, **თადარიკი** ნახეთო, მოემზადენითო“(გვ.242); „მაშინვე ბრძანა, წასვლისა **თადარიკი** იწყევითო“(გვ.157); „მათ ქორწილის **თადარიკი** იწყეს და მერმე წესისაებრ თვისსა ქორწილი უყვეს“(გვ.395).

პარალელურ ფორმებს ქმნის **უ-სა და ვ-ს მონაცვლეობა**: **ტყვილი/ტყუილი**. „ესე მოხსენება სულ **ტყვილი** იყო“(გვ.78); „რასაც ასიმი ლაპარაკობს, სულ **ტყუილს** ამბობდა“(გვ.273).

საინტერესოა ასევე აბსტრაქტულ სახელთა პარალელური ფორმები **სიახლოე/სიახლოვე**: „მაშინ ყარამანცა ხელმწიფისა **სიახლოესა** მიიწია“(გვ.71); „მის განშორებულისა **სიახლოესა** მოსვლა არ ძალგისცთ“(გვ.23); „ცდილობდა ყარამან რაჰინდისა **სიახლოვესა** მისვლასა“(გვ.79).

ერთმანეთის გვერდიგვერდ გვხვდება **-კა და -ყა: ყველა-კა/ყველაყა**: „დასცეს კარავი ურიცხვი და ლაშქარი **ყველაყა** დაბინავდა“(გვ.56); „და რაცა სასწავლებელი იყო, **ყველაყა** დამარიგა“(გვ.48); „თვითო წვეთი მათ მფრინველთა **ყველაკასა** ეცა“(გვ.52).

გვხვდება **სულთქმაც და სულთქნაც** (**სულთქუმა** – ოხვრა (სარჯველაძე, 2001:203)): „ესეთი საზარელი **სულთქმა** ღვიძლითგან აღმოახდინა“(გვ.67); „**სულთქნა** ღვიძლითგან აღმოახდინა“(გვ.23).

ბეგრათა შერწყმა ამ ძეგლში არც თუ ისე ხშირია. „ზღვის განვლა ხაზინათა დახარჯვითა, **ხომალდითა** შეიძლება“(გვ.45).

პარალელური ფორმებია **ხვამალდი და ხომალდი**: „40 დღის ნუზლი **ხვამალდსა** შეიტანეს“(გვ.59);

ფერხი//ფეხი: „მათის **ფეხისა** ხმა ერთსა აღაჯსა ისმოდა“(გვ.26); „**ფერხთა** მომეხვივნეს“(გვ.50); „მცველნი მოვიდნენ და ყარამანს **ფერხსა** მოეხვივნენ“(გვ.180); „გარდანქეშანს **ფერხთა** მოეხვივნენ და ქება შეასხეს“(გვ.191).

პარალელური ფორმებია: **წყრთა//მწყრთა**, ამ უკანასკნელ ფორმაში დღეს მ' პრეფიქსი არ გვხვდება. პირველი ფორმა სალიტერატურო ენის კუთვნილებაა, მეორე - ცოცხალი მეტყველებისა: „სამოცდახუთი **წყრთა** სიმაღლე ჰქონდა“(გვ.61); „ზედან დგა ოცდაათის **წყრთის** სიმაღლის მქონებული ხელმწიფე, რომლისა მშვენებასა მხიველნი განეკვირვებინა“(გვ.41); „ორმოცი **მწყრთა** სიმაღლე ჰქონდა“(გვ.61); „თვითო დევნი სამოცის **მწყრ-**

თის სიმაღლის მქონებელნი არიან“ (გვ.365); „ორმოცდაცხრა მწყრ-
თის სიმაღლის მქონებელი ასეთი ფალავანი დგას, რომ
არასდროს იმისთანა ფალავანი თვალთაგან არ ნახულა“ (გვ.385).

აქვე უნდა დავასახელოთ **მფრინველი/ფრინველი**.

მფრინველი- ფრთებიანი ცხოველი, ჰაერსა შინა მავალი, მქონე ორის ფრთისა და ორის ფეხისა (ჩუბინაშვილი, 1961). რო-
გორც ვხედავთ, მფრინველი/ფრინველი არსებითი სახელია. „ძველ ქართული ენის ძეგლებში მფრინველს ხშირად **მფრინვალე** ფორმა ახლავს მსაზღვრელად“ (ცეცხლაძე, 2006: 68). საკვლევ ტექსტში **მფრინვალე** არ დასტურდება, რაც იმის მიმა-
ნიშნებელია, რომ ეს ფორმა უკვე გაარსებითებულია: „**მფრინ-
ველნი** ერთსა მშვენიერსა მინდორსა გარდახდა“ (გვ.163); „მასვე
წამსა ორნიც **მფრინველად** ვიქეცი“ (გვ.47); „**მფრინველისა** ხმითა
დამიწივლა“ (გვ.52); „რომელნი **მფრინველად** გარდაქცეულნი
იყვნენ, რიცხვით ათსამეტ ათასობდნენ“ (გვ.52).

ერთგან გვხვდება **ფრინველ**. აქ თუ ასო არაა გამორჩენილი, ახალ ფორმასთან გვაქვს საქმე: „**ფრინველმან** მას ალავს მოცდა ალუთქა“ (გვ.163).

საკვლევ ტექსტში **ამბავი** დასტურდება ორი ფორმით: **ან-
ბავი (ნ/მ) და ამბავი**: „**ანბავი** ჩვენი და გარდასავალი გრძელი
არის“ (გვ.138); „დაიწყო გარდანქეშმან **ამბის** თქმა“ (გვ.41).

ანბავი და ამბავი, როგორც ვნახეთ, ტექსტში პარალელურად გამოიყენება. ასეთივე ვითარებაა XIX საუკუნის ხელნაწერშიც: „ყარამან დევებმა ჰაერში აღიტაცეს და წაიყვანეს, ესე **ანბავი** არ-
სადა გაიგო“ (გვ.3); „აქა გვარჯასპის გახემწიფების **ანბავი** უღბათ“ (გვ.4); „ამა **ანბისა** მსმენელმა უშანგ შამ თქვა“ (იქვე, გვ.7); „ეგ ჯთარ იქნებო **მიანბე** მაგისი **ანბავი** (გვ.29); „დიდს მწუხარებას მიეცნენ ამა **ამბის** მსმენელმან“ (იქვე).

რიცხვითი სახელი **ცამეტი** ორგვარი ფონეტიკური ვარიანტით გვხვდება, ძველით და ახლით: „მაშინვე **ცამეტი** ათასი ჯადოსი და დევის ლაშქარი შეჰყარეს“ (გვ.453); „...რიცხვით **ათსამეტ** ათასობდნენ“ (გვ.52).

გვაქვს ასევე **ათშვიდმეტი**, **ჩვიდმეტიც** და **ათჩვიდმეტი**: „მას ჟამსა ყარამან **ათშვიდმეტისა** წლისა იყო“ (გვ.83); „ერთი ახალმოწიფული ფალავანი მოვიდოდა **ოცდაათშვიდმეტის** წყრთის სიმაღლის მქონებელი“ (გვ.79); „მას ჟამსა ყარამან **ათშვიდმეტისა** წლისა იყო“ (გვ.82); „**ჩვიდმეტი** ათასი მეომარი შეიყარა და ინდოეთისკენ გამგზავრდა“ (გვ.26); „**ჩვიდმეტის** ასის ათასის მეომრით წამოვიდა (იქვე).

ერთგან გვხვდება **ათჩვიდმეტი**: „ხელმწიფე უშანგ დაბრძანდა და წინაშე მისსა **ათჩვიდმეტი**, ასი ათასნი მამაცნი შეიყარნენ“ (გვ.56).

ფორმა **ათჩვიდმეტში** შერწყმულია **თშ** კომპლექსი **ჩ-დ**. როგორც ვნახეთ, ძველში ერთდროულადაა ამ სიტყვის ძველი ფორმაც, ახალიც და კონტამინირებულიც: აქ ნათლად ჩანს ცოცხალი მეტყველების გავლენა.

პარალელური ფორმები გვხვდება მორფოლოგიის დონეზეც. პარალელურ ფორმათა წარმოება დასტურდება აბსტრაქტულ სახელებში. აბსტრაქტულ ცნებათა აღმნიშვნელი სახელების საწარმოებლად გვხვდება სუფიქსები **ობა**, **ება** და პრეფიქს-სუფიქსი **სი-ე**. **ობა-** „ეს სუფიქსი საწყისური წარმოშობისაა და რთულია. **ობა-ა**. დღეს მას სახელთან უფრო მეტი კავშირი აქვს, ვიდრე ზმნასთან“ [შანიძე, 1973: 130]. „**ება** ესეც ისეთივე წარმოშობის სუფიქსია, როგორისაც **ობა**, მაგრამ დღეს მას ზოგ შემთხვევაში თითქოს არც კი აქვს კავშირი საწყისთანაო. **ობა-საგან** განსხვავებით, ის იერ-ზე გათავებულ ზედსართავთაგან აწარმოებს განყენებულ სახელებს.“ [შანიძე, 1973: 131]. „ყარამანიანში“ ერთ-

მანეთს ენაცვლება -ობა და ება მაწარმოებლები: ერთგულობა// ერთგულება; მხიარულება// მხიარულობა; გულოვნობა// გულოვნება; სრულობით//სრულებით: „ამა ვეზირმაც კიდევ თავის ერთგულობა დაუმტკიცა“ (გვ.505); „უშანგ ხელმწიფისა დიდი ერთგულობა მსურს“ (გვ.504); „იმან ჩვენს რჯულზედ მოსვლა მოინდომა და ჩვენიცა ერთგულობაო“ (გვ.514); „სააზერანის ერთგულებაც დღეს უნდა გამოვიჩინოთ“ (გვ.650); „აიარები ერთობით დიდის მხიარულობით ხელმწიფისაკენ მოდიან“ (გვ.483); დიდის მხიარულებით მაშინვე წამოდგა“ (გვ.484). „რა ასეთი ძლიერად გულოვნობა იხილა, გარდანქეშანს დიდად იამა და დაუძახა: შაბაშ შენსა გულოვნებასა“ (გვ.483); „ესეთი სიცივე შეიქნა, რომე იგი წყალი და მთა სრულობით გაიყინა“ (გვ.158); „მერე გამობრუნდნენ და იგი ციხე სრულებით მოვლეს“ (გვ.539).

პარალელური ფორმები მშვენიერება და შვენება ერთმანეთისგან განსხვავდებიან არამარტო პრეფიქსით, არამედ ფუძითაც:

მარიხის ვარსკვლავს შეუსწორდებოდა“ (გვ.480); „ჰე, შვენებითო ყოველთა უაღრესო“ (გვ.91); „მას ზედან ოცდაათის წყრთის სიმაღლის მქონებელი ხელმწიფე, რომლისა მშვენებასა მხიველნი განეკვირვებინა“ (გვ.41); „მშვენიერებითა მარიხის ვარსკვლავს შეუსწორდებოდა“ (გვ.480).

ამავე ფუძიდანაა ნაწარმოები სიმშვენიერე: „გულჩინმა მისი უებრო სიმშვენიერე რომ ნახა, სიზმარში გაუარშიყდა“ (გვ.249).

სი-ე // ება: სიამოვნე/სიამოვნება:

„ჩემს სიცოცხლეში ეგეთი სიამოვნე არ მენახა“ (გვ.49); „გააგდო მეტის სიამოვნით და გარდანქეშანს მოეხვია, მკერდსა მიეყრდნა. მეტის სიამოვნით ხან სტიროდა და ხან იცინოდა“ (გვ.524); „შექნეს ერთი დიდი სიხარული და სიამოვნე“ (გვ.524);

„მეტის **სიამოვნებისგან** თითქმის უცნობონი შეიქნენ“ (გვ.527); „მეტის **სიამოვნებით** უცნობო იქმნა“ (გვ.347).

სუფიქსიანი და პრეფიქს-სუფიქსიანი ფორმების მონაცვლეობის მაგალითია **მხიარულება//სიმხიარულე**: „დიდსა **მხიარულებას** მიეცა. რა დევმა მისი **მხიარულება** ნახა, განრისხებულმა დაუძახა“ (გვ.651); „ინდოეთის მხრიდამ ესრეთი **სიმხიარულე** ნახა, თავისმა მამაცურმა გულმა მოთმენა ველარ შეძლო“ (გვ.312).

„ყარამანიანში“ მონაცვლეობს **სი-ე // ობა** მაწარმოებლებიც. საკვლევ ტექსტში ისინი ქმნიან პარალელურ ფორმებს: **სამამაცე//მამაცობა**: „მისსა **სამამაცეს** და ფალავნობას ქება შეასხა“ (გვ.255); „თავის **მამაცობის** დავთრიდამ მომშლისო“ (გვ.315).

ა. შანიძე წერს: „სი-ე მაწარმოებელი ბადალია **ობა-სი**, მაგრამ მათ შორის ის განსხვავებაა, რომ **ობა** სახელებს აწარმოებს ისეთ სახელთა ფუძეებისაგან, რომლებიც საგანს აღნიშნავენ, ხოლო **სი-ე** აწარმოებს ისეთებისაგან, რომლებიც საგანთა თვისებას ან ნიშანს გამოხატავენ“ [*შანიძე, 1973: 131*].

ობა//ება//სი-ე მონაცვლეობის სხვა მაგალითებიც გვაქვს: **ამპარტავნება//ამპარტავნობა // სიამპარტავნე**:

„**სიამპარტავნე** გულსა შენა არა შთაგივარდეს“ (გვ.176); „**ამპარტავნებისა** და ურჩების ტვირთი ჰკიდიათ“ (გვ.572); „ანგელოზობიდან გამოემხვნენ **ამპარტავნობითა** და შურით“ (გვ.572).

პარალელურ ფორმებს იძლევა აბსტრაქტულ სახელებში ზმნისწინთა ძველი და ახალი ფორმების გამოყენება: **გაკვირება//განკვირება**:

„ორთავე ლაშქართა შიგან დიდად **გაკვირებისა** ხმიანობა შეიქნა“ (გვ.97); „მე დიდსა **განკვირებასა** მიცემულ ვარ“ (გვ.84).

ამასთან ზმნისწინიანი და უზმნისწინო ფორმები: **წყალობა//მოწყალება**

„რაც აქამდისინ ცხოვრება სჭირდა, სულ ჩემი წყალობა იყო“ (გვ.560); „ხელმწიფეო, მოწყალეა მოიღეთ და ყური მომიგდეთო“ (გვ.560).

პარალელურ ფორმებში ზოგჯერ საწარმოებელი ფუძეა განსხვავებული: **გაწყობილი და გაწყობა**. პირველი ფორმის ფუძეა **მიმღება**:

„რა ყარამან ესრედ **გაწყობილობა** ლაშქართა ნახა, დიდად მოეწონა“ (გვ.27); „რა უშანგ-შაჰის ლაშქრის **გაწყობილობა** ნახეს, დიდად მოეწონათ“ (გვ.310); „რა ყარამან ამა ლაშქართა ესრეთ **გაწყობა** ნახა, თქვა...“ (გვ.27).

განვიხილოთ ზედსართავი სახელების პარალელური ფორმები: **დიდრონი//დიდროვანი; საძნელო//საძნიადო; უმჯობე//უმჯობესი**;

დიდრონი გვხვდება -ოვან მაწარმოებლითაც და მაწარმოებლის გარეშეც: **დიდრონი დიდროვანი**: „რაც **დიდრონი** კაცები ყოფილან, სულ ყველასათვის თავები დაუყრევინებიაო“ (გვ.243); „მერე **დიდროვანის** ტალღების ცემით ამა მორევში რაც რამ იქნება ნაპირას გაიტანა“ (გვ.518).

პარალელური ფორმებია **საძნელო//საძნიადო**: „მე მისგან კიდე სხვა გზა ვიცი, მაგრამ დიდად **ძნელიაო**“ (გვ.182); „მის ქვეყნიდამ აქ მოსვლა და ამბისა მოტანა **საძნიადო** არისო“ (გვ.55); „უთუოდ მამის ჩემის ამბავს შეიტყობს, მაშინ საქმე **საძნიადო** გახდებაო“ (გვ.171); „ამისი შენახვა **საძნელო** არის ამისთვის, რომე უშანგ-შას ერთი ასეთი გრძნეული ყავს“ (გვ.90).

ხარისხის ფორმის საწარმოებლად ერთ შემთხვევაში გამოიყენება მხოლოდ -უ-ე, ხოლო მეორე შემთხვევაში **უ-ეს**:

„ესე **უმჯობეა**, რომე ერთი მრავლისა ქვეყანისა მნახავი და გამოცდილების მქონებული ნუთუ იგი შეეტყუოს“ (გვ.45); „ჰე, ყოველთა ხელოვანთა **უმჯობესო**“ (გვ.66).

საწყისში მონაცვლობს: ი// ა// **ობა. თამაშობა//თამაშა; ღალატი//ღალატობა:**

„თვისის ძმის აქვალი დევის სიკვდილი იმასთან **თამაშობა** იყოსო“ (გვ.215); „**თამაშა** დაუწყეს და გულჩინიც უყურებდა“ (გვ.289); „მებრძოლი ფალავანი გამოგზავნე და შენ **თამაშა** მიყურეო“ (გვ.409); „უიარაღოდ **ღალატი**თ კაცის სიკვდილი არ ვარგაო“ (გვ.514); „სულ საკიცხავად დაიდვას და უშანგის **ღალატობა** შევანანო“ (გვ.504).

ერთგან დავადასტურეთ საწყისის პარალელური ფორმების ერთსა და იმავე წინადადებაში გამოყენების შემთხვევაც. ისინი სხვადასხვა ზმნისწინს დაირთავენ: „შენ გენება ჩემი გზიდან **ჩამოყენება**, მომიცადე და გიჩვენებ, გზიდან **გადაყენება** ვითა უნდაო“ (გვ.27).

ქართულში განსაკუთრებული მრავალფეროვნებით ხასიათდება მიმღეობის წარმოება. გვხვდება პრეფიქსული, სუფიქსური და პრეფიქს-სუფიქსური წარმოების მიმღეობები. ამასთან მრავალფეროვანია მაწარმოებლებიც. მიმღეობის წარმოების საკითხი უაღრესად საინტერესოა, რადგან სწორედ აქ ჩანს ქართული ენის სიტყვათსაწარმოებელი შესაძლებლობანი - მრავალფეროვან ენობრივ საშუალებათა გამოყენებით აწარმოოს ახალი ფუძე.

„ყარამანიანში“ ერთი და იმავე ზმნის ფუძე ხშირად სხვადასხვა მაწარმოებლითაა გაფორმებული, რაც განაპირობებს მიმღეობის პარალელური წარმოების ფორმათა არსებობას (**მქონე-ბელი//მქონელი//მქონე; მშვენიერი|| მშვენიარე**).

თავდაპირველად განვიხილოთ **პრეფიქსული და პრეფიქსულ-სუფიქსური ფორმების მონაცვლეობა**. მიიჩნევენ, რომ „ძველი ქართულისთვის მიმღეობის პრეფიქსულ-სუფიქსური წარმოება უფრო იყო დამახასიათებელი, ვიდრე ოდენპრეფიქსული.

ე.ი. ახალი ქართულის პრეფიქსული წარმოების ფორმებს ძველ ქართულში სუფიქსიც დაერთვოდა“ [ოხიძე, 1956: 54].

„ყარამანიანში“ ხშირად ერთმანეთს ენაცვლება პრეფიქსიანი და სუფიქსიანი მიმღეობები:

სა// სა-ელ საკვლევ ტექსტში დასტურდება **პრეფიქს-სუფიქსიანი და სუფიქსიანი მონაცვლე ფორმები: საწადი/საწადელი, სამყოფი/სამყოფელი:**

„ბარამს **საწადი** თვისი აღუსრულდა“ (გვ.55); „შეატყვეს, რომე არა დაღალულობისათვის წარვიდა, არამედ **საწადისა** რისათვისმე“ (გვ.100); „ბრძანე, რაცა **საწადელი** შენი იყოს, აღგისრულდება“ (გვ.160); „**საწადელი** თვისი არცა ეგრე აღუსრულდა“ (გვ.163); „ჩემი **საწადელი** მეორედ მოსვლამდინ დამრჩაო“ (გვ.354); „მისი **სამყოფი** მთა შოვისა არისო“ (გვ.173); „აწ შენცა ჩემ თანა ადამიანთა **სამყოფელს** წამოხვალ“ (გვ.190).

მონაცვლეობს **შესაპყრობი და შესაპყრობელი:** „...ნადირთა **შესაპყრობად** ბუდით გამოვიდა“ (გვ.158); „თვით კვალად ნადირთა **შესაპყრობლად** წარვიდა“ (გვ.158).

მ//მ-ელ მონაცვლეობის მაგალითებია: „ამისი **მნახავნი** კაცნი თუ ფერიანი დიდად გაჰკვირდნენ“ (გვ.363); „მისი **მნახავნი** ლაშქარნი დიდს შიშსა და მწუხარებას მიეცნენ“ (გვ.365); „შვენებით **მნახავთა** განაკვირვებდა“ (გვ.61); „ამისი **მნახველი** უშანგ-შა ბარამ ჯიბილს ქებასა შეასხმიდა“ (გვ.75). „**მნახველთა** კაცთა სიცოცხლეს მოსტაცებდა“ (გვ.533).

პარალელურ ფორმებს ქმნის **მ// მ- არე** სუფიქსით ნაწარმოები მიმღეობები. ძველ ქართულში აწმო დროის მიმღეობა ზოგჯერ ზმნის ფუძისაგან ვერ იწარმოება და აუცილებელი ხდება ხოლმე საწყისის ფუძის გამოყენება მაგ.: **მწოლარე, მდგომარე, მსხდომარენი.** საკვლევ ტექსტში **ოდენ** პრეფიქსიანი ფორმებიც გვხვდება (**მწოლი, მდგომი, მსხდომნი**), აგრეთვე **მ-არე-ს** ენაცვ-

ლება **მ-ელ (მდგომელი)**, რაც იწვევს პარალელურ ფორმათა წარმოქმნას: **მწოლი//მწოლარე**.

„რა გნახე, ახალ-მოწიფული ყმა-კაცი ძილად **მწოლი**, შევიწყალე ჭაბუკობა შენი“ (გვ.88); „ერთს უცხოხ ბაღში ვიყავ კოშკსა შინა **მწოლარე**“ (გვ.533).

მ//მ-არ//მ-ელ: მდგომი//მდგომელი//მდგომარე.

„სურხავმა ფალავანი ფეხსავე **მდგომი** იხილა“ (გვ.163); „სასახლე უსხოღ ნაგები და მასზედან ვერცხლის კაცი **მდგომელი**“ (გვ.128); „ქალი ნახა ერთსა ალაგსა **მდგომარე**“ (გვ.136).

პარალელური წარმოების ფორმები გვხვდება თვით ერთ წინადადებაშიც: **მსხდომი//მსხდომარე** „სამნი შავსა ცხენსა **მსხდომარენი** და შავით მოსილნი და იარაღით შეჭურვილნი, სამნი ჭრელსა ცხენსა **მსხდომნი** და იარაღით შეჭურვილი“ (გვ.468).

ამ ფორმებში საწყისისეული სუფიქსების (**-ოლ, -ომ** და სხვა) არსებობას ხსნიან, ერთი მხრივ, ძნელად წარმოსათქმელი კომპლექსის წარმოქმნის თავიდან აცილების მიზნით და მეორე მხრივ, იმით, რომ **ბრძოლა, ჯდომა, დგომა** და მისთანანი იმდენად დამკვიდრებული იყო ენაში, რომ მიმდგომის წარმოებისას მათს ჩამოცილებას საჭიროდ არ თვლიდნენ [*იმნაიშვილი, 1996: 734*].

საანალიზო მასალაში მონაცვლეობს **პრეფიქსულ-სუფიქსური და სუფიქსური წარმოება: მოიმედე//იმედული**.

„ზე გარდმო განგებისაგან **მოიმედე** ვარ“ (გვ.187); „ამ სიტყვის **იმედული** ასიმ აიარი და ხოსროვშირი თვისსავე ლაშქარში წავიდნენ“ (გვ.252).

მონაცვლე ფორმები გვხვდება ასევე პრეფიქსულ-სუფიქსურ წარმოებაში. მონაცვლეობენ **მა-არ/-მა-ელ** აფიქსებში შემავალი **არ** და **ელ** სუფიქსები: **მაქებელი//მაქებარი**. სპეციალურ ლიტერატუ-

რაში მითითებულია, რომ -არ, -ურ, -ერ, -ირ სუფიქსები სხვა დიალექტური წრისანი არიან, -ელ, -ალ, -ილ, -ულ - კიდეც სხვისა *[ჩიქობავა, 1942: 84]* -არ სუფიქსს ნ.მარი ჭანურ-მეგრული სამყაროს კუთვნილებად მიიჩნევდა.

„თავ-მოხრით უსულიანის ფალავნის **მაქებელია**“ (გვ.456); „ათასიმცა **მაქებარი** უნდა ამა მამაცთა გულსა“ (გვ.103); „ათასიმცა **მაქებარი** გფერობს ესრეთ ცნობისათვის“ (გვ.92).

გვხვდება **მ-ე/ მ-ელ** აფიქსთა მონაცვლეობა: **მქონე/მქონელი-ნი//მქონებელი; მცოდნე/მცოდნელი**.

„თვით აქვალი დევი ასოცი წყრთის სიმაღლის **მქონე** იყო“ (გვ.163); „ხვადი დევები ხელთა გურზისა **მქონელნი** ჰაერით მოუხდნენ“ (გვ.151); „ამა საქმისა **მქონელი** იგია და ძმაცა შენი ხელითა მისითა მოკვდაო“ (გვ.105); „ხორასნის ხელმწიფე იყო თაჯისა და ტახტის **მქონებელი**“ (გვ.256); „მაშინვე ბრძანა და სამასი ათასი ჯადოს ლაშქარი უცხო და უცხოს ჯადოების **მცოდნენი** უცხოს იარაღებითა შეიკაზმნენ“ (გვ.245); „ასეთი ღარიბი კაცი ვარ, საკრავთა **მცოდნელი**“ (გვ.92).

სა-ო// სა-ელ აფიქსთა მონაცვლეობის მაგალითებია **საზარო/საზარელი**.

„მცირეს მონისაგან ვით შეიძლება ესეთის **საზაროს** საქმის შეჭიდებაო“ (გვ.362); „მცირეს მონისაგან ვით შეიძლება ესეთის **საზაროს** საქმის შეჭიდებაო“ (გვ.362); „იმ დღეს ისეთი **საზარო** ომი შეიქმნა, რომ ფალავანთა ხმისაგან ... სრულად იძრწოდა“ (გვ.317); „ერთი **საზარელი** გრგვინის ხმა მომესმა“ (გვ.533); „ერთი **საზარელი** გრგვინის ხმა მომესმა“ (გვ.533); „რა იმ ძაღლმა ნახა ისეთი **საზარელი** ვეფხვი, ბევრს ეცადა, რომ ჩვეულებისამებრ კაცობრივის ხმით ელაპარაკნა“ (გვ.32).

„ყარამანიანში“ **მონაცვლეობენ სუფიქსური წარმოების ფორმები**, მოსალოდნელი -**ილ** სუფიქსის ნაცვლად გვაქვს -**ულ**:

დანაყილი//დანაყული. „დაღალულობისაგან ესრეთ ვარ, რომე ხორცი **დანაყილსა** მიგავსო“ (გვ.100); „ასე მგონია, რომ ტანი სულ **დანაყული** მაქვსო“ (გვ.260).

ძველი ქართული მდიდარია ერთი და იმავე ფუძისგან **-ილ** და **-ულ** სუფიქსებით ნაწარმოები ფორმებით. სინონიმურ წარმოებას ზოგ შემთხვევაში ახსნა მოეპოვება, ზოგჯერ კი ეს მონაცვლეობა უმიზეზოა, უფუნქციოა *[ცეცხლაძე, 2006: 123]*.

ძველ ქართულში პარალელური წარმოების მიმდებარეობა არსებობას მათი დიალექტურობით ხსნიდნენ: გაჯუჯვილი, მოკუზვილი *[ჯორბენაძე, 1989: 286]*

-ულ და **-ილ** სუფიქსიანი მიმდებარეობის ფორმები თავისებურია კლარჯულ კილოში: „კლარჯულის გამოკვეთილი თავისებურებაა **ილ/ულ** სუფიქსთა განაწილება საობიექტო მიმდებარეობაში. ამ სუფიქსთა მონაცვლეობა ისტორიული ფაქტია, მაგრამ ამ კილოკავში **ილ** იჭერს **ულ**-ის ადგილს: **მოკლილი, მოხრაკილი, დადებილი, ჩაფლილი, დარგილი, ჩაჭიხტილი, დასახლილი... ილ** სუფიქსის ნაცვლად **ულ**-ი იშვიათად გვაქვს: **მოყვანული...** ზოგჯერ ამგვარ ფორმათა ახსნა შესაძლებელია აწმყოს ფუძის თავისებურებებით: **კლის, ისვენის, ფლის...**“ *[ცეცხლაძე, 2014: 114]*.

განვიხილოთ **პრეფიქსული** და **სუფიქსური** მიმდებარეობის მონაცვლეობა.

„ყარამანიანში“ **ნარჩომნი, გადარჩომილი, დარჩომილი** პარალელური ფორმებია: „ესე ჩემად იადგარად **დარჩომილ** იყო“ (გვ.131); „**ნარჩომნი** სარდალნი და ლაშქარნი თან იახლა“ (გვ.69); „ისარი ჰქონდა ნაკრავი და ის ნაკრავი ისარი შიგვე იყო **დარჩომილი**“ (გვ.248); „**გადარჩომილთა** იმათზე იმგვარი რისხვა ღვთისა იხილეს“ (გვ.221).

დიალექტებში დასტურდება საწყისის ფუძიდან სუფიქსით ნაწარმოები არქაული მიმღეობანი. ამნაირი ფორმა ყველაზე მეტად სამხრულ მეტყველებას დაუცავს: „ვინცხა იქნება **დარჩომილი** [*ფუტკარაძე, 1993: 277*].

ანალოგიური ფორმა გვხვდება ყიზლარ-მოზდოკურსა და შიგნიკახურშიც:

„ახლა თითით არიან **დარჩომილი** გადანამყენებული“ [*კახ. დიდიგური, 1956: 55*]

„ჭიას იქით გადავსხამთ **დარჩომილს**“ [*იქვე: 50*]; „ესე ჩემად იადგარად **დარჩომილ** იყო“ (გვ.131); „**ნარჩომნი** სარდალნი და ლაშქარნი თან იახლა“ (გვ.69); „ისარი ჰქონდა ნაკრავი და ის ნაკრავი ისარი შიგვე იყო **დარჩომილი**“ (გვ.248); „**გადარჩომილთა** იმათზე იმგვარი რისხვა ღვთისა იხილეს“ (გვ.221).

პრეფიქსული წარმოება ქართულისთვის უძველესად არის მიჩნეული. „ყარამანიანში“ გამოიყენება -ნა პრეფიქსი: **ნაცვიფნი, ნათქვამი**. მეგლში პირველი ფორმის პარალელური ფორმაა **ჩამოცვიფნული**, ხოლო ნათქვამის პარალელური ფორმაა **თქმული**: „მათგან **ნაცვიფნი** ცეცხლნი ღრუბელთაგან მოდენილსა წვიმასა ჰგვანდა“ (გვ.130); „თქვენ ზეიდამ **ჩამოცვიფნულმა** მთებმა და გორებმა არ გაწყინოსთ“ (გვ.363). „რა ქელაშისა **თქმული** ბამანარას ესმა, გულსა შინა თქვა“ (გვ.171); „თქვენი **ნათქვამი** ფალავნისა ვერა გავიგე რა“ (გვ.263).

პრეფიქსული წარმოება ქართულისთვის უძველესად არის მიჩნეული. პრეფიქსულ წარმოებაში „ყარამანიანში“ გამოყენებულია **ნა-** პრეფიქსი. **ნა-** პრეფიქსიანი მიმღეობის ფორმები ყველაზე ძველია, ამასთან, ყველაზე გავრცელებულიც [*ცეცხლაძე, 2006: 7*].

ივანე და ვახტანგ იმნაიშვილები **ნა-** პრეფიქსიანი მიმღეობებში ცალკე ჯგუფად გამოყოფენ **ნა-ებ// ნა-ობ** ტიპის ფორმებს.

აქვე მითითებულია, რომ -ავ, -ებ, -ობ თემის ნიშნებია, ოღონდ ამნაირი ფორმები ცალკე გამოიყოფიან აღნიშნული სახეობის უფრო ადვილად მოსანახავად *[იმნაიშვილი ივ., იმნაიშვილი ვ., 1996: 753-756]*.

„შიგან შევიდა და იხილა ერთი უცხოდ **ნაშენი** სასახლე“ (გვ.478); „კედელი სულ ოქროს აგურით იყო **ნაშენი**“ (გვ.478); „იხილა, რომ ერთი უცხოდ **ნაშენები** კოშკი იდგა“ (გვ.468).

„ყარამანიანში“ პარალელურ ფორმებს ქმნის **ზმნისწინიანი და უზმნისწინო ფორმები: წერილი//დაწერილი; პერობილი//შეპერობილი; სამგერებლად//დასამგერებლად; საკრავად//დასაკრავად;**

„ქალმან შუბი გულსა **სამგერლად** მოუტანა“ (გვ.96); „ყარამან ხმალი დაიბრუნა და გვერდსა **დასამგერებლად** მიუტანა“ (გვ.108).

„საზარელითა ხმითა შესძახა და ყათრანს **დასაკრავად** მიმართა“ (გვ.32); „შუბი დაიტრიალა და მვერდსა **საკრავად** განუწონა“ (გვ.432).

„სასახლის კართან რამდენიმე სტრიქონი **წერილი** აღმოჩნდა“ (გვ.540); „კიდევ ნახა რაოდენიმე სტრიქონი **დაწერილი**“ (გვ.540).

„იგი **შეპერობილი** მოიყვანა, ხელმწიფესა დიდად იამა“ (გვ.59); „**პერობილთა** ფალავანთათვის დიდსა მწუხარებასა იყო“ (გვ.100); „იმა **პერობილთა** გამოხსნისათვის ქალურად უნდა მოგროთ“ (გვ.508).

ამრიგად, ყარამანიანი“ მდიდარია პარალელური წარმოების ფორმებით. პარალელური ფორმები დასტურდება ფონეტიკასა და მორფოლოგიაში. **აბსტრაქტულ სახელებში მონაცვლებს - ობა/ეზა/ სი-ე, ეზა // ოზა მაწარმოებლები.**

საწყისში მონაცვლეობს: ი// ა/ ობა. თამაშობა//თამაშა; ღა-
ლატი//ღალატობა.

საკვლევ ტექსტში დასტურდება პრეფიქს-სუფიქსიანი და
სუფიქსიანი, პრეფიქს-სუფიქსიანი და პრეფიქსიანი, ასევე პრე-
ფიქსულ-სუფიქსური წარმოების და სუფიქსური წარმოების
მონაცვლე ფორმები.

„ყარამანიანში“ პარალელურ ფორმებს ქმნის ზმნისწინიანი
და უზმნისწინო ფორმებიც. პარალელურ ფორმათა არსებობა ამ
ეპოქის მეტყველების მთავარი თავისებურებაა და ქართული
სალიტერატურო ენის ისტორიაში ახალი პერიოდის დადგომის
საწინდარია.

გამოყენებული ლიტერატურა:

იმნაიშვილი, იმნაიშვილი, 1996: – იმნაიშვილი ივ. იმნაიშვილი ვ.
ზმნა ძველ ქართულში. მაინის ფრანკფურტი.

სარჯველაძე, 2001: – სარჯველაძე ზ., „ძველი ქართული ენის
სიტყვის კონა“, სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბი-
ლისი.

სარჯველაძე, 1980: – სარჯველაძე ზ., ძველი ქართული წერილო-
ბითი ძეგლების მნიშვნელობა ქართული ენის ისტორიული დიალექ-
ტოლოგიისათვის (საკითხის დასმა): მრავალთავი, VIII, თბილისი.

ოსიძე, 1956: – ოსიძე ე. მიმღეობის წარმოება ქართულში,
საკანდიდატო დისრტაცია.

უგრეხელიძე, 2016: – უგრეხელიძე ნ., გარდამავალი პერიოდის
ქართული ენის დახასიათება მე-18 საუკუნის ხელნაწერების მიხედვით,
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერ-
სიტეტი ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი გიორგი ახვლე-
დიანის სახელობის ენათმეცნიერების ისტორიის საზოგადოება აკადე-

მიკოს მზექალა შანიძის დაბადების 90 წლის იუბილესადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია პროგრამა და თეზისები 14 აპრილი, თბილისი.

ფუტკარაძე, 1993: – ფუტკარაძე შ., ჩვენებურების ქართული, ბათუმი.

ყარამანიანი, 1965: – ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, წინასიტყვაობა და ლექსიკონი დაურთეს ა. გვახარიამ და ს. ცაიშვილმა, თბილისი.

შანიძე, 1973: – შანიძე ა., ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, I, თბილისი.

ძიმიგური, 1960: – ძიმიგური შ., საენათმეცნიერო საუბრები, თბილისი.

ჩიქოზავა, 1942: – ჩიქოზავა არნ., სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში, თბილისი.

ჩუბინიშვილი, 1961: – ჩუბინიშვილი ნ., ქართული ლექსიკონი, თბილისი.

ცეცხლაძე, 2006: – ცეცხლაძე ნ., მიმღეობა ძველ ქართულში, ბათუმი.

ცეცხლაძე, 2014: – ნანა ცეცხლაძე, მიმღეობა კლარჯულში. თსუ-ს არნოლდ ჩიქოზავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტი, XXXIV რესპუბლიკური დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესიის თეზისები, თბილისი.

ცინცაძე ფაღავა 1998: – ცინცაძე მ., ფაღავა მ., სამხრული დიალექტები და ქართული სამწერლობო ენა(V-XV სს), ბათუმი.

ჯორბენაძე, 1989: – ჯორბენაძე ზ., ქართული დიალექტოლოგია, თბილისი.

Paralell Form of Karamanian

Summary

Karamanian is rich in parallel production, parallel forms in phonetics are confirmed in karaman: tyvili tyuili; mshvenierebit mshvenebit; siaxloesa siaxlovesa; shevikmnenin sheiknebis.

Produktin of parallel forms is also confirmed in abstract names and they change each other –oba- and –eba- the producers: ertguloba ertguleba; mxiaruloba mxiaruleba; gulovnoba gulevneba; srulobit srulebit.

-si-e and –eba- is alternated parallel forms are detected with adjectives the origin and the form of reception.

The verbs and supple areformed by the parallel forms in karaman.

Игорь Шуйский

(Харьков, Украина)

ПОСОЛ ГРУЗИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В УКРАИНЕ – ГЕОРГИЙ НАМОРАДЗЕ

Абстракт: На примере биографии литературного деятеля, переводчика Георгия Наморадзе автор проанализировал духовный обмен, культурные связи между Украиной и Грузией в XX столетии. Прежде всего, Георгий Наморадзе известен переводами произведений классиков украинской и грузинской литературы – Тараса Шевченко, Давида Гурاميшвили. Г.А. Наморадзе работал в Харькове и принимал активное участие в организации гастролей театральных коллективов, творческих встреч писателей Грузии и Украины. В 1936 году он был арестован НКВД, ему инкриминировали «организацию контрреволюционных связей грузинских и украинских националистов». Добиться реабилитации и возобновить творческую деятельность ему помогли украинские писатели Петро Панч, Павло Тычина. Автором использованы архивные документы, редкие публикации, на основании которых впервые опубликована подробная биография Г. А. Наморадзе.

Ключевые слова: Наморадзе, Харьков, литература, перевод, НКВД.

Key words: Namoradze, Kharkov, Literature, Translation, NKVD.

Большое значение в сохранении духовности народа имеет литература. Культурным сближением в XX веке украинский и

грузинский народы во многом обязаны сподвижникам, которые подчас вопреки логике событий достигали многого, однако их имена долгое время оставались в тени. К этой замечательной плеяде принадлежит Георгий Андреевич Наморадзе. Его художественные переводы классиков грузинской и украинской литературы духовно обогатили народы, познакомили читателей с достижениями национальных культур.

Целью данной публикации является освещение биографии Георгия Андреевича Наморадзе-Наридзе, повлиявшего на сохранение духовности как грузинского, так и украинского народа.

«Наш друг всегда говорил только на украинском языке. И в этом находило проявление его искреннего уважения к народу, среди которого он жил и работал. Георгий Наморадзе ни на йоту не отрекся и от своей родной культуры. Именно поэтому его переводы художественных произведений с грузинского языка на украинский отмечаются как мастерством, так и большой тождественностью», — вспоминал известный украинский писатель Петро Панч [5].

Георгий Андреевич родился 14 октября 1882 года в семье дьякона в селении Гори. Юноша сходил с людьми очень быстро. В Тифлисской семинарии, в которую поступил учиться после духовного училища. Гуца (как его называли друзья) отличался среди семинаристов организацией бунта и авторством острого стиха на педагогов «Служебнико», за что был исключен из учебного заведения в 1901 году. Аттестат он получил спустя несколько лет уже в Бакинской семинарии, где успешно сдал экзамены.

Друзья в Украине появились у Георгия еще в 1907 году, когда он пытался получить высшее медицинское образование в Киевском университете. Обстоятельства, а именно угроза ареста за

участие в революционном движении, вскоре заставили его покинуть Украину. Вернулся он уже в 1915 году как профессиональный революционер, в «послужном списке» которого значились ссылка и четыре года каторжных работ. В Киеве Г. Наморадзе не остался в стороне от революционного движения. В январе 1917 года его арестовали за антивоенную агитацию, но февральская революция освободила Георгия, избавив от реальной угрозы длительного тюремного заключения. В это время события в жизни Наморадзе чередовались с калейдоскопической быстротой: старший врач, заведующий медчастью 1-го Киевского резервного коммунистического полка, арест деникинской контрразведкой за подпольную работу и освобождение, вступление в КП(б)У по рекомендации украинцев Александра Шумского, Петра Любченко и Василя Блакитного [2].

После Гражданской войны революционные заслуги позволили Георгию заняться делом по душе. Переехав в 1924 году в Харьков, на то время столицу советской Украины, Георгий Наморадзе приступил к обязанностям литературного редактора в республиканском издательстве (Госиздат). Работа в этой организации предоставила возможность познакомиться практически со всеми писателями и работниками столичных издательств. Харьковский групповой комитету (группком) писателей, председателем которого был избран Наморадзе, насчитывал ни много ни мало 250 человек [2]!

До самоликвидации в 1934 году группком ведал организационными вопросами литературной жизни столицы. Так, в 1927 году Харьков посетила представительная группа грузинских писателей. Маститых поэтов и прозаиков, таких как Михаил Джавахишвили и Демна Шенгелая, и совсем юных дарований богатой талантами

Грузии, харьковчане принимали в литературном Доме имени Василя Блакитного. Именно эта встреча послужила импульсом к дальнейшему развитию отношений и живому духовному общению творческих людей.

В 1929 году Харьков познакомился с постановками театров Котэ Марджанова (Марджанишвили) и Сандро Ахметели. В переводе на украинский язык увидели свет произведения Карло Каладзе и Михаила Джавахишвили. Оперу «Абесалом и Этери» представил харьковчанам народный артист Грузии композитор Захарий Палиашвили. В 1930 году столицу Грузии посетил театр «Березіль» Леся Курбаса. На грузинской земле состоялись творческие встречи у Петра Панча и Максима Лебидя [7].

Весной 1936 года Наморадзе передал директору Харьковского театра русской драмы текст пьесы Ионы Вакели «Шамиль», много занимался переводами с родного грузинского на близкий ему украинский язык. По подсчетам профессора Андрия Коваливского, в Харькове было издано до 25 книг грузинских авторов, переведенных Наморадзе [1]. В 1933 году по поручению Госиздата Грузии он вместе с сотрудниками Украинского института имени Т.Г. Шевченко подготовил издание «Кобзаря» Т.Г. Шевченко на грузинском языке. Составил энциклопедические статьи о Грузии, грузинско-украинский словарь. Готовил сборник произведений Тараса Шевченко в переводах Валериана Гаприндашвили, Тициана Табидзе, Симона Чиковани, Паоло Яшвили. Но полностью осуществить задуманное он не успел.

1930-е годы в Украине были отмечены ужесточением борьбы «с национальным уклоном в области литературы и искусства». Работники Наркомата внутренних дел (НКВД) с особым рвением соревновались в раскрытии мифических заговоров в писательской

среде. Десятки ярких украинских талантов, раскрывшихся в двадцатые годы и называвших себя «бойцами писательского фронта», на страницах «обвинительных заключений» превратились в «неразужившихся петлюровцев и участников контрреволюционного подполья». Были репрессированы и преждевременно ушли из жизни Сергей Пилипенко, Валерьян Полищук, Григорий Эпик, Василь Штангей, Мыкола Кулиш и многие, многие другие. Позже эти события в Украине назовут «Расстрелянным Возрождением». А в 1936 году сотрудники НКВД объединяли следственные материалы «на националистов» в групповые дела, представляя их как «разветвлённую сеть, действовавшую по всей территории Союза ССР». Роль «смычки грузинских и украинских националистов в Харькове» чекисты отвели Георгию Наморадзе, бывшему секретарю ЦИК СССР Авелю Енукидзе и юрисконсульту Константину Цагарели-Цагарейшвили (последний в 1918-1920-х годах исполнял обязанности вице-консула грузинского правительства в Украине).

По сохранившимся в архивном следственном деле Наморадзе-Наридзе письмам в прокуратуру можно восстановить события, предшествовавшие аресту. В полдень 28 сентября 1936 года в его квартиру вошел человек, одетый в кожаную шоферскую куртку. Встретившему хозяину было предложено явиться в обком партии, где якобы решался вопрос о восстановлении его в ВКП(б). Исключенный годом ранее с формулировкой «за темное прошлое и связь с контрреволюционером князем Эристовым в 1913 году», Георгий Наморадзе подал апелляцию в Центральный Комитет и приложил к ней справку «о либеральных взглядах безземельного князя». Незнакомец предложил подвезти апеллянта машиной, – врачи уже не первый день держали Георгия Андреевича на

постельном режиме. Наморадзе поддался на уловку, смысл которой уже стал понятен в НКВД, куда его привезли якобы для беседы.

Следователя интересовали связи Наморадзе, а услышав имена многих известных литераторов, он не сдержался: «Вы со всеми этими людьми были знакомы?». После пятичасового допроса Наморадзе отпустили домой, взяв с него обещание, явиться на следующий день. 29 сентября стало днем его ареста. Опергруппа НКВД провела в квартире Наморадзе тщательный обыск. Не найдя прямых улик, работники изъяли книги «запрещенных авторов», которые в изобилии хранились на редакторских полках.

Следствию оставалось полагаться на «царицу доказательств» признательные показания, но таковых от Наморадзе не последовало. По воспоминаниям бывшего арестованного, допрос в течение трех месяцев проходил по одному и тому же сценарию: подследственного вводили в кабинет секретно-политического отдела, и работники НКВД с выразительными фамилиями Лисицкий и Замков выуживали сведения о его «антисоветской деятельности».

В январе 1937 года Наморадзе перевели в Лукьяновскую тюрьму в Киеве, где его допрашивали работники центрального аппарата НКВД УССР. С каждым днем усиливалось давление следствия, расширялся круг задаваемых вопросов. Наморадзе помог опыт редактора: при прочтении протокола обнаружились расхождения с его собственными ответами, записанными следователем в выгодной обвинению форме. Допрашиваемый отказался от подписи и собственноручно переписал протокол.

В Дмитровской тюрьме, куда в июне 1937 года был этапирован Г. Наморадзе, ему огласили решение особого совещания НКВД о восьми годах тюремного заключения. Из тюрьмы, а позднее и из

лагеря, Наморадзе рассылал письма в судебные инстанции с просьбой об освобождении. Так и не убедив судей в своей невиновности, он попросил их зачесть в срок три месяца, проведенные им во внутренней тюрьме харьковского НКВД. Не добился. Только в феврале 1945 года его освободили из Темниковского лагеря. Отсюда Георгий выехал в Грузию.

Здесь Г.Наморадзе устроился работать в совхоз. В 1949 году он получил место школьного учителя в небольшом селе Сартичала. О том, как его любили ученики, напоминают десятки фотографий семейного альбома. В это же время стол литератора подобрал увесистую папку текстов невострєбованных пьес.

Георгий Андреевич хотел добиться реабилитации, но в то же время он понимал, что при жизни И. Сталина у него не было никаких шансов. И всё же он писал прошения о восстановлении честного имени. В июне 1950 года архивное следственное дело Г.А. Наморадзе-Наридзе было затребовано из Харькова аппаратом МГБ Грузинской ССР. Заключение, утвержденное первым заместителем министра госбезопасности Грузии Ираклием Нибладзе, предписывало воздержаться от ареста Наморадзе, приняв во внимание его преклонный возраст, но взять Георгия Андреевича в оперативную разработку.

В заявлении о реабилитации 72-летний старик писал, что за десять лет на свободе он претерпел гораздо больше унижений «в роли морально прокаженного», чем за восемь лет заключения. Ускорило пересмотр дела ходатайство украинских друзей. В письме, адресованном в прокуратуру Киевского военного округа, поэт Павло Тычина охарактеризовал Г. Наморадзе как честного и добросовестного труженика, с которым их связывала многолетняя творческая дружба. «Когда я начал изучать произведения второго

по силе и значению после Шота Руставели поэта Грузии Давида Гурамишвили, – Наморадзе достал мне историю грузинской литературы Александра Хаханова. Когда мы, писатели, задумали перевести произведения Гурамишвили на украинский язык, – Наморадзе сделал подстрочный перевод стихотворений» [2]. При подготовке биографии Давида Гурамишвили, по утверждению исследователей, Наморадзе использовал ранее неопубликованные источники [3].

В сентябре 1956 года трибунал Киевского военного округа реабилитировал Г.А. Наморадзе-Наридзе. Близкий друг, Петро Панч, помог с восстановлением членства в Союзе писателей, стараниями Павла Тычины Георгий получил квартиру в «хрущевке» в Тбилиси. А 15 октября 1960 года в Киеве коллеги торжественно отметили 60-летний юбилей творческой деятельности грузинского литератора, подготовив стихи об украинско-грузинской дружбе [4].

Писатель активно участвовал в подготовке книжной серии к Декаде украинской литературы в Грузии осенью 1964 года. Продолжил публикацию переводов произведений украинских авторов. Собирался вновь приехать в Украину. Смерть настигла Георгия Наморадзе, как бывает в таких случаях, неожиданно, 17 февраля 1965 года [6].

Список использованных источников и литературы:

1. Антологія літератур Сходу / Упорядкування, вступна стаття та примітки докт. іст. наук професора А. Ковалівського. Харків, 1961. С. 387. [Антология литератур Востока / Составитель, вступительная статья и примечания докт. ист. наук профессора А. Ковалевского. Харьков, 1961. С. 387].

2. Государственный архив Харьковской области. Ф. Р-6452. Оп. 4. Д. 1089.

3. Мушкудіані О. Українсько-Грузинські літературно-культурні зв'язки 20–30-х років ХХ століття. Київ, 1991. С. 57–58. [Мушкудиани О. Украинско-Грузинские литературно-культурные связи 20-30-х годов ХХ века. Киев, 1991. С. 57-58].

4. Новицький О. В ім'я дружби літератур // Літературна газета. 1960. 11 жовтня [Новицкий А. Во имя дружбы литератур // Литературная газета. 1960. 11 октября]

5. Панч П. Він багато зробив // Літературна Україна. 1965. 19 лютого. [Панч П. Он много сделал // Литературная Украина. 1965. 19 февраля.]

6. Правління Спілки письменників України. Пам'яті Георгія Наморадзе [Некролог] // Літературна Україна. 1965. 19 лютого. [Правление Союза писателей Украины. Памяти Георгия Наморадзе [Некролог] // Литературная Украина. 1965. 19 февраля]

7. Шуйский И. В. Посол грузинской культуры (Георгий Андреевич Наморадзе) // Харківський архівіст: Науково-інформаційний вісник. – Харків, 2015. – С.145–149. [Шуйский И. В. Посол грузинской культуры (Георгий Андреевич Наморадзе) // Харьковский архивист: Научно-информационный вестник. Харьков, 2015. С.145–149.]

References:

1. Antologia literatur Skhodu / Uporyadkuvannia, vstupna stattya ta prymitki doct. ist. nauk professora A. Kovalivskogo. Kharkov, 1961. S. 387.
2. Gosudarstvennyi arhiv Kharkovskoi Oblasti, fond R-6452, opis 4, delo 1089.
3. Mushkudiani O. Ukrainsko-Gruzynski literaturno-kulturni zviazki 20–30–h rokiv XX stolittia. Kiyv, 1991. S. 57–58.
4. Novitskiy O. V imia druzhby literatur // Literarna gazeta. 1960. 11 zhovtnya/
5. Panch P. Vin bagato zrobyv / Literarna Ukraina. 1965. 19 liutogo.
6. Pravlinnia Spilki pysmennikov Ukrainy. Pamiati Georgia Namoradze [Nekrolog] // Literarna Ukraina. 1965. 19 liutogo/
7. Shuiskiy, I. Posol Gruzinskoi kultury (Georgiy Namoradze) // Kharkivskiy archivist: Naukovo-informatsiyniy visnyk. Kharkov, 2015. S.145–149.

Igor Shuiskiy (Kharkov, Ukraine)

Georgian Culture Ambassador to Ukraine – Georgy Namoradze

Summary

Georgy Namoradze is a famous literary figure of the 1920-1930s. He did a lot to strengthen the creative ties of writers and poets of Georgia and Ukraine. His literary translations of the classics of Georgian and Ukrainian literature spiritually enriched the peoples and introduced readers to the achievements of national cultures. His arrest and political repression for a long time isolated him from public and

literary work. Colleagues and readers did not know anything about him.

The author for the first time on the basis of documents from an archival investigation file specified the details of the biography of George Namoradze, published vivid episodes of his fate.

George was born on October 14, 1882 in the family of a deacon in the village of Gori. Since 1907, he studied at the medical faculty of Kiev University and connected his fate with Ukraine.

Georgy Namoradze worked as a literary editor of a state publishing house in Kharkiv. Until 1936, he headed the local organization of writers. He was familiar with all the writers of Kharkiv. Namoradze maintained contacts with Georgian writers. He took part in creative meetings of representatives of cultures of two peoples. But political repression made him forget about his merits. George Namoradze was declared a political criminal.

Primarily, Namoradze is known as a biographer and translator of the works of the Georgian classic David Guramishvili. To readers of Georgia Namoradze prepared a translation of the book "Kobzar" by Taras Shevchenko. With the participation of Namoradze, 25 books of Georgian authors were published in the capital of Soviet Ukraine.

In the 1930s, in Soviet Ukraine, punitive bodies carried out unreasonable repressions against "nationalists", "counter-revolutionaries", and "anti-Soviet elements." The brutal and unfair repressions suffered figures from the literary milieu.

In September 1936, Namoradze was arrested by the NKVD. Investigators seemed suspicious of his literary connections. From the prison of Kharkiv he was transferred to Kiev. During the investigation, Namoradze pleaded not guilty. He was convicted of eight years in prison. Namoradze served this term in custody far from his homeland.

In 1945, Namoradze was released and went to Georgia. At large, he was under the supervision of the KGB. Famous Ukrainian writers Petro Punch and Pavlo Tychina helped him return to literature and recover in the Writers' Union.

In 1960, in Kiev, colleagues solemnly celebrated the 60th anniversary of the creative activity of G. A. Namoradze. He prepared publications for translations of works by Ukrainian authors. He was going to come to Ukraine. Georgy Namoradze died on February 17, 1965.

დაბრუნება სამშობლოში: პავლე ტიტსიანოვის ძრავიკული ნიღაბი

აბსტრაქტი: ნაშრომში შესწავლილია XIX საუკუნის პიველი ნახევრის რუსეთის დაპყრობითი პოლიტიკა კავკასიაში, შეფასებულია პავლე ტიტსიანოვის განსხვავებული მიდგომა კავკასიის პოლიტიკური ერთეულებისადმი, ისტორიულ სამშობლოში მის მიერ გატარებული იმპერიული და საზოგადოებრივ-კულტურული ღონისძიებების შედეგები,

საკვანძო სიტყვები: პავლე ტიტსიანოვი, რუსეთი, საქართველო, კავკასიის რეგიონი, სახანოები

Key words: Pavle Tsitsianov, Russia, Georgia, Caucasus region, Khanates

1803 წელს რუსეთის იმპერატორმა ალექსანდრე პირველმა უსარგებლო და კორუმპირებული რუსი მოხელეების მთლიანი გადახალისება და კავკასიის მმართველობაში საფუძვლიანი ცვლილებების გატარება გადაწყვიტა. ამ მიზნის განხორციელება მან უკვე სახელგანთქმულ გენერალს – პავლე ტიტსიანოვს დაავალა.

იმპერატორი ვარაუდობდა, რომ მისი დახმარებით რუსეთი კავკასიის რეგიონში განიმტკიცებდა პოზიციებს, კონკრეტულად საქართველოში აილაგებოდა ის დარღვევები, რაც მმართველობის სისტემაში არსებობდა, დამყარდებოდა წესრიგი და სიმშ-

ვიდე, კავკასიის ახალი მმართველი გაუსწორდებოდა ქვეყნის გათავისუფლებისთვის მებრძოლ პოლიტიკურ ელიტას, აიძულებდა ქართველ ხალხს, ქვეყნის დამოუკიდებლობის დაკარგვას შერიგებოდა. ამიტომ, საქართველოს ახალ მთავარსარდალს იმპერატორის მიერ თითქმის განუსაზღვრელი უფლებები მიენიჭა, ნება დაერთო, არ დალოდებოდა პეტერბურგიდან მითითებებს, სასწრაფო და რთული საქმეები საკუთარი მოსაზრების მიხედვით გადაეწყვიტა *[Потто, 1899, книга 2]*.

ციციანოვმა გარს შემოიკრიბა ცნობილი სამხედროები, რუსეთის არმიის გამორჩეული პირები და მათი საშუალებით შეუდგა კავკასიის დაპყრობის გეგმის განხორციელებას: დაიმორჩილა ქარ-ბელაქანი, შეუტია ერევნის სახანოს, გააფორმა ხელშეკრულებები რამდენიმე სახანოსა და სამეფო-სამთავროსთან, მიაღწია მათ რუსეთის ქვეშევრდომის სტატუსი, რაც რუსული იმპერიისთვის ამ პოლიტიკური ერთეულების დაპყრობას ნიშნავდა.

კავკასიის დაპყრობის სისრულეში მოყვანა ციციანოვმა დაშინებით და მუქარით შესძლო. ის ადგილობრივ მმართველებს წერდა მკაცრ წერილებს, აჩვენებდა მათ რუსული იარაღის ძალას და ამ ძალით ემუქრებოდა. თუ მანამდე რუსი მოხელეები ცდილობდნენ კავკასიელი მმართველების მოსყიდვას და მოტყუებით დამორჩილებას, ციციანოვმა, პირიქით, აიძულა ისინი – ხარკი და საჩუქრები მიერთმიათ რუსი დიდმოხელეებისათვის. მცირეკავკასიური სამფლობელოები ქვეშევრდომობას და მფარველობას ეძიებდნენ დიდი რუსეთისგან, რაც იმპერიისთვის ამ პოლიტიკური ერთეულების დაპყრობის საბაზი ხდებოდა. ამ იმპერიულ მეთოდს პავლე ციციანოვი წარმატებით იყენებდა.

იმ უამრავი წყაროდან, მოგონებებიდან თუ ლიტერატურული ტექსტიდან, სადაც ციციანოვზეა საუბარი, ჩანს უსაზღვროდ მამაცი, რუსეთის სახელმწიფოს თავდადებული მსახური

და პატრიოტი მოხელე, ადამიანი, რომელიც „რუსზე მეტად რუსია“. ესაა ტრაგიკული პიროვნება, კეთილშობილი წარმომავლობის, უსამშობლო კაცი, რომელმაც მამისა და პაპის ნაამშობოთ გაიცნო სამშობლო, მაგრამ ბოლომდე ვერ ჩაწვდა მის სულს და ვერც მისი გადარჩენისათვის საჭირო სხვა გზა დაინახა, გარდა რუსეთის ვრცელ სახელმწიფოში მისი მოქცევისა. კაცი, რომელიც უმემკვიდროდ გადავიდა, რომელმაც თავისი დიდი ნიჭი და სიყვარული ერთადერთს, რუსეთის იმ იმპერიას შესწირა, მისი ისტორიული სამშობლოს სახელმწიფოებრიობას რომ დაუსვა წერტილი, იმ იმპერიას, რომლის ვერაგულმა პოლიტიკამაც აიძულა მისი წინაპრები სამშობლოდან გადახვეწილიყვნენ და მხოლოდ ეოცნებათ მასზე. ახლა ციციანოვი ამ სამშობლოს თავად იტაცებდა და მყარად გადასცემდა რუსულ დერჟავას.

პავლე ციციანოვის მმართველობა კავკასიაში გამორჩეულად საინტერესო პროცესებს უკავშირდება. ამიტომ, მკვლევართა დიდი ნაწილი ციციანოვის მმართველობის ამ რამდენიმე წელიწადს რუსეთის კავკასიური პოლიტიკის ძირეულ ცვლილებად მიიჩნევს. ინგლისელი მკვლევარი ჯონ ბედლი აღნიშნავდა, რომ ციციანოვმა, როგორც ქართველმა და სამეფო გვარის შთამომავალმა, კარგად იცოდა საქართველოს ინტერესები, მაგრამ რადგან რუსეთში დაიბადა, იქ აღიზარდა და რუსეთის მეფის სამსახურში ჩადგა, ამიტომ „მისი ღირსების საკითხი იყო, მთელი თავისი ენერგია და ნიჭი რუსეთის წინსვლის, მისწრაფებებისა და პოლიტიკური მიზნების განსახორციელებლად გამოეყენებინაო“.

პავლე ციციანოვი დაიბადა 1754 წლის 8 სექტემბერს ქალაქ მოსკოვში. იგი იყო შვილიშვილი პაპუნა (პავლე) ციციშვილისა, რომელიც 1724 წელს ვახტანგ VI-ს გაჰყვა რუსეთში. პავლეს დედა, ელისაბედ მიხეილის ასული ბაგრატიონ-დავითიშვილი, ბაგრატიონთა სამეფო ოჯახის წარმომადგენელი იყო.

რუსეთის იმპერიის არმიის რიგებში ციციანოვი 1761 წლიდან ჩადგა. მონაწილეობდა მრავალ ომში და ბევრი ჯილდოც ჰქონდა მიღებული. მას კავკასიაში ბრძოლის კარგი გამოცდილებაც ჰქონდა.

ციციანოვი 1802 წლის 8 სექტემბერს დაინიშნა კავკასიის სასაზღვრო ხაზის ინსპექტორად, ასტრახანის გენერალ-გუბერნატორად და საქართველოს გუბერნიის მთავარსარდლად. 4 დეკემბერს ჩავიდა გიორგიევსკში, სადაც 26 დეკემბერს ხელი მოაწერა ხელშეკრულებას ტარკის სამაშხლოსთან, ავარიის, დერბენტის და თალიშის სახანოსთან, თაბასარანთან და ყაიტაღის უმცირეს მმართველთან.

1803 წლის 1 თებერვალს თბილისში ჩამოსულმა ციციანოვმა ქალაქში მოდებული შავი ჭირის წინააღმდეგ ზომები მიიღო და დაიწყო მზადება, რათა, იმპერატორის ბრძანებით, რუსეთში გაესახლებინა ქართლ-კახეთის სამეფო ოჯახის წევრები. „მრისხანე მთავარი“, მართალია, უმთავრესად ძალადობა-დაშინების გზით მოქმედებდა, მაგრამ ხშირად დიპლომატიური მანევრითაც აღწევდა მიზანს. მან მკაცრად შეაფასა რუსეთიდან გამოგზავნილ უღირს მოხელეთა საქმიანობა საქართველოში და იმპერატორს მათი გაწვევა ურჩია. ამასთანავე, ქართული სამეფოს ყოფილი მოხელე-თავადებიც მოიმადლიერა: მისი წარდგინებით მათ დაენიშნათ პერსონალური პენსიები და მიენიჭათ წოდებები. ციციანოვმა დროებით უკვე გაუქმებული მოურავის ინსტიტუტიც აღადგინა, რითაც შემოირიგა მრავალი განზე გამდგარი ქართველი თავადი. პავლე ციციანოვის ინიციატივით შეიქმნა დებულება სათავადაზნაურო საგუბერნიო კრების შესახებ, რომელიც ითვალისწინებდა სამ წელიწადში ერთხელ გუბერნიისა და მაზრების თავადაზნაურთა წინამძღოლების არჩევას.

ქართული საზოგადოების რუსულ მმართველობასთან დაახლოების მიზნით, ციციანოვის დროს დაიწყო რუსული კანონების ქართულ ენაზე თარგმნა. იგი ზრუნავდა საქართველოში რუსული საგანმანათლებლო სისტემის დანერგვაზე. რუსული ენის შესასწავლად მოითხოვდა სკოლების გახსნას, სახელმძღვანელოებისა და მაღალი კვალიფიკაციის მასწავლებლების გამოგზავნას. საინტერესოა ისიც, რომ ციციანოვის პროექტში რუსულთან ერთად სავალდებულოდ იყო მიჩნეული ქართულის შესწავლაც. ის ითხოვდა, რომ წარჩინებული მოსწავლეები მთავრობის დაფინანსებით რუსეთის უნივერსიტეტებში გაეგზავნათ სწავლის გასაგრძელებლად.

პავლე ციციანოვის ინიციატივით, 1803 წელს საქართველოში გაიხსნა კეთილშობილთა პანსიონატი; მის სახელთან არის დაკავშირებული ქვეყანაში საგზაო და საფოსტო კომუნიკაციების მშენებლობა; სელის, მატყლისა და ტყავის გადამამუშავებელი საწარმოების დაარსება; აფთიაქის გახსნა (1804); ალა-მაჰმად ხანის დროს განადგურებული თბილისის სტამბის აღდგენა; თეატრის გახსნა.

ციციანოვმა აღწერა თბილისის მოსახლეობა; საფუძველი ჩაუყარა მოსახლეობისგან დაცლილ ადგილებზე იმპერიისთვის კეთილსაიმედო ელემენტების ჩასახლებას; მის დროს შემოიღეს საქართველოში პროკურორის თანამდებობა, რათა განხორციელებულიყო კონტროლი ადგილობრივი მმართველობის ორგანოებზე.

ინგლისელი ავტორი ჯონ ბედლი მიუთითებს, რომ ქართველი პოლიტიკური ელიტა იმედოვნებდა, რომ ქართველობის გამო ციციანოვი თავის მოვალეობაზე მაღლა ქვეყნის ინტერესებს დააყენებდა, მაგრამ ეს არ მოხდა. ციციანოვმა იცოდა, რომ შინაგანი გათიშულობა ღუპავდა ისტორიულად „მის ბედკრულ

ქვეყანას“, ამიტომ დაისახა მიზნად ბუნტისთავი ბატონიშვილებისა და მათ თანამზრახველთა საქართველოდან გასახლება *[ჯონ ფ. ბედლი, 2012:55]*. გამორჩეული სარკაზმი ახასიათებდა მის დამოკიდებულებას ადგილობრივ მმართველებთან: „გონივრულია, რომ არწივმა მოლაპარაკება აწარმოოს ბუზთან? თქვენი ერთი ტყვია ხუთ კაცსაც ვერ მოკლავს, ჩემი ერთი ზარბაზანი კი, ერთი გასროლით 30 კაცს გამოასალმებს სიცოცხლეს“, – წერდა ციციანოვი ერთ-ერთ ხანს.

ამ ღვაწლისა და თვისებების გამო იყო, რომ რუსული სამხედრო ისტორიოგრაფია ციციანოვზე აღფრთოვანებულ თვალსაზრისს გამოხატავდა.

„სამი წელი გავიდა და ციციანოვმა ამიერკავკასია დაახლოებით ისეთი გახადა, როგორიც დღეს არის - ორ ზღვას შუა გადაჭიმული, მშვიდობიანი და მორჩილი. ყველაფერი ეს მან იმ დროს მოახერხა, როდესაც რუსეთი დიდი ომებისთვის ემზადებოდა და კავკასიისთვის ბევრს ვერაფერს გააკეთებდა . ეს ის დროა, როდესაც ერთი ახალი პოლკის დამატება არმიის დიდ გაძლიერებად ითვლებოდა“, – წერდა პოტო *[Потто, 1899:24]*.

თითქმის მსგავსია თანამედროვე რუსი ისტორიკოსის – ვლადიმირ ლაპინის თვალსაზრისიც ციციანოვის მოღვაწეობაზე. მის წიგნი - „ციციანოვი“ –2011 წელს გამოვიდა მოსკოვში. მასში გამოყენებულია საქართველო-რუსეთის ურთიერთობის ამსახველი მრავალი ისტორიული წყარო. ავტორი უდიდეს შეფასებას აძლევს ქართული წარმოშობის რუს მხედარმთავარს, მას, ჯონ ბედლის მსგავსად, მიიჩნევს კავკასიური პოლიტიკისათვის ახალი მიმართულების მიმცემად და მის როლს კავკასიის დაპყრობაში აიდევალბებს. ლაპინის აზრით, ციციანოვის მთავარი მიზანი იყო „გაეტარებინა ყველაზე კეთილშობილური

ღონისძიებები და მიეჭვია ისინი (კავკასიელები) წესრიგსა და მორჩილებას“ *[Лавин, 2011:179]*.

1803 წელს ციციანოვმა ჭარ-ბელაქანი დაიმორჩილა. რუსულმა ჯარმა ვასილ სიმონის ძე გულიაკოვის მეთაურობით სძლია ლეკებს, რომელთაც ოსმალები ეხმარებოდნენ. ბრძოლაში გენერალი გულიაკოვი მოკლეს. ციციანოვის ამ გამარჯვებაში დიდი წვლილი შეიტანეს ქართველმა გენერალმა – დიმიტრი ორბელიანმა და პოლკოვნიკმა გრგოლ ევსევის ძე ერისთავმა. თუმცა ეს ბრძოლა 1803 წლის მარტ-აპრილში მოხდა, მაგრამ, 1830 წლამდე ეს რეგიონი არ წყვეტდა რუსეთთან წინააღმდეგობას. ჭარ-ბელაქნის „აბუნტებისთვის“ რუსები ბრალს ერეკლე მეორის ძეს – ალექსანდრე ბატონიშვილს სდებდნენ. პოტოს ვრცლად აქვს აღწერილი ბატონიშვილის ურთიერთობა ლეკებთან.

1803 წლის 29 ნოემბერს ციციანოვმა განჯის ხანს ოფიციალური დეპეშა გაუგზავნა და მოსთხოვა ციხის ჩაბარება. ამის ერთ-ერთ მიზეზად ციციანოვი ასახელებდა იმას, რომ განჯა თამარ მეფის დროიდან საქართველოს ეკუთვნოდა და ახლა, როდესაც ძლევამოსილმა რუსეთმა საქართველო თავის მფარველობაში მიიღო, იგი საქართველოს დანაწევრებას გულგრილად ვერ შეხვდებოდა და განჯას უცხოელთა ხელში ვერ დატოვებდა.

შაჰის მიერ დანიშნულ ციხის თავს – ჯავად-ხანს ციციანოვმა ერთი წლის მალიათი (ხარკი) მოსთხოვა, ჯავად-ხანმა უარი უთხრა და თეირანს შეატყობინა მოსალოდნელი საფრთხის შესახებ. თეირანმა მას დახმარება გაუგზავნა, მაგრამ რუსთა ჯარმა ციციანოვის სარდლობით განჯას ალყა შემოარტყა. 1804 წლის 3 იანვარს განჯა დაეცა. ამის მიზეზები: ადგილობრივი სომხური მოსახლეობის გადასვლა რუსთა მხარეზე, ჯავად-ხანსა და თეირანიდან მოსული ჯარის მეთაურს – ნასიბ-ბეგ-შამსედინს შორის

ჩამოვარდნილი უთანხმოება გადამწყვეტი ვერ იქნებოდა. რუსის ჯარი ციციანოვის სარდლობით სამი საათი ისეთი სიმამაცით უტევდა ციხეს, რომ ის ყველა შემთხვევაში დაეცემოდა. დასახელებული მიზეზები მხოლოდ მოვლენების დამაჩქარებელი შეიძლებოდა ყოფილიყო. იერიშისას ჯავად-ხანი და მისი ვაჟი ბრძოლის ველზე დაეცნენ. აღებულ განჯას, იმპერატორის საამებლად და რუსეთის იმპერიული მიზნების გასამართლებლად ციციანოვმა რუსეთის დედოფლის – ელისაბედ ალექსის ასულის სახელი – ელიზავეტპოლი უწოდა. სპარსეთი გამალებით გაემზადა რუსეთთან ომისთვის, ციციანოვი კი ერევნის სახანოს დაპყრობით შეეცადა სპარსეთისთვის იარაღის ზურგიდან ჩარტყმას.

ერევნის სახანო 1747 წელს ნადირ შაჰ ავშარის გარდაცვალების შემდეგ, ჩუქურ-საადის საბეგლარბეგოს ტერიტორიაზე ჩამოყალიბდა. ერევნის ხანი სთავაზობდა მთავარმართებელს რუსის ჯარისგან საქართველოს ტერიტორიის დაცლას. ციციანომა ამ შეთავაზებას არანაკლებ გამომწვევად უპასუხა: „ბრიყვულ და გამომწვევ წერილებზე ხანისა, რომელიც ლომის გამბედაობით ისვრის სიტყვებს, საქმით კი მხოლოდ ბაბა-ხანის ხბოა, რუსები მიეჩვივნენ შტიკებით პასუხსო“.

მართლაც, 1804 წლის მაისში რუსულმა ჯარმა თავი მოიყარა თბილისიდან 8 კილომეტრში, სოღანლულთან, კავკასიის გრენადერთა პოლკი კი გენერალ-მაიორ ტუჩკოვის სარდლობით განლაგდა შურაგელში, სადაც თავი უნდა მოეყარა თბილისიდან, ლორედან და ზამბაკიდან მოსულ ნაწილებს. ამ ჯარის სარდლად სერგეი ალექსის ძე ტუჩკოვი იყო დანიშნული.

ერევნის სახანოზე პირველი შეტევა, აღწერილი აქვს პოტოს. რუსი ისტორიკოსი დეტალებში გადმოგვცემს საბრძოლო ეპიზოდებს. პოტოს აზრით, სპარსელები გარბოდნენ და თავად აბას-

მირზა ველარ აკავებდა მათ, უყვიროდა და შეჩერებისკენ მოუწოდებდა. ბევრი ცდის მიუხედავად შაჰის მემკვიდრემ გამარჯვება ვერ შესძლო და ჯარი დაეფანტა.

სამი დღის ურთიერთდაზვერვის შემდეგ ციციანოვმა სოფელ კანაგირთან, სადაც მდინარე ზანგას ერთადერთი ფონი იყო, შეკრიბა სარატოვის ქვეითი პოლკი, ასევე ორი როტა ერმიაძინზე თავდასასხმელად. 13 ივნისს რუსულმა ჯარმა სწრაფად გადალახა მდინარე ზანგა და საბრძოლო მწყობრით მიუახლოვდა ერევნის ციხეს, სადაც სპარსელთა მთავარი ნაწილები იყო გამაგრებული აბას მირზას მეთაურობით.

პოზიცია რთული იყო, ციციანოვმა თავად ნახა ეს პოზიციური ბრძოლა, მაგრამ მთავარსარდალი მიხვდა, რომ საჭირო იყო მათი გამაგრება და მიაშველა კავკასიის გრენადერთა პოლკი პოლკოვნიკ კოზლოვსკის მეთაურობით. კოზლოვსკიმ დამხმარე მაიორ ოსიპოვთან ერთად, გრენადერებით შეუტია პოზიციას, მაგრამ წინსვლა ძალზე რთული იყო ადგილმდებარეობის გამო, მთაზე ასულებს არც არტილერია ჰქონდათ და არც დამხმარე ძალა, გაუჭირდებოდათ, რომ არა მტრის დაბნეულობა და ციციანოვისგან მიშველებული სემიონოვისა და გრებენსკის კაზაკები, რომლებიც მთებში წარმატებით ლაშქრობდნენ და მათი დახმარებით დასრულდა ბრძოლა რუსული ჯარის გამარჯვებით.

სიმაღლეების დაკავების შემდეგ, მოწინააღმდეგემ ერევნის ციხეს მიაშურა. დანაკარგის გამო აბას-მირზა იმდენად აღშფოთდა, რომ მიატოვა ბრძოლის ველი და არაქსის გზით წავიდა, ციციანოვს კი შეეძლო მშვიდად შედგომოდა ერევნის ციხეზე იერიშს.

2 ივლისის ადრიაწი დილით რუსულმა ჯარმა დაიწყო იერიში. მოულოდნელად გამოჩნდა აბას-მირზა და მდინარე გარნიჩაიზე დადგა. 14 ივლისამდე განსაკუთრებული საგანგაშო ინ-

ფორმაცია არ ყოფილა, მაგრამ ამ დღეს, საღამოს გაიგეს, რომ გარნიჩაის ბანაკში თავრიზიდან თვით ბაბა-ხანი ჩამოვიდა, რომელიც სპარსეთში ფათ-ალი-შაჰის სახელით მეფობდა. მას თან ახლდა მნიშვნელოვანი რაოდენობის მეომარი და იმავე ღამით გეგმავდნენ შეტევას *[Романовский, 1912:55]*.

ის იყო, ციციანოვმა დააგზავნა ბრძანება, რომ მზად ყოფილიყვნენ შესაძლო თავდასხმისათვის, შუალამის ორი საათისთვის ატყდა სროლა გენერალ ლეონტიევის რედუტზე; იმავე დროს განხორციელდა ორი შეტევა მარჯვენა ფლანგზეც.

ერთი ასეთი შეტევისას, შებინდებულზე, სპარსელები პორტნიაგინის რაზმს გადააწყდნენ და გაფანტეს, მეორეჯერ კი, ლამის ციციანოვის კარავში შეიჭრნენ და მხოლოდ ყარაულის შეუპოვარმა წინააღმდეგობამ შეაჩერა ისინი. სპარსელებმა, იმ გათვლით, რომ ამ მიმართულებით მთავარი ძალები იყვნენ გამაგრებულნი, ლამის სიბნელეში შეტევა მარცხენა ფლანგისკენ მიმართეს, მაგრამ ქარავან-სარაიდან მომართულ ზარბაზნების ცეცხლქვეშ მოხვდნენ; უფრო მარცხნივ კი – სიმონოვიჩის ბატალიონის პირისპირ აღმოჩნდნენ, რომელსაც დიდხანს არ უფიქრია, ხიშტით ხელდახელ შეუტია და მთელი ფორშტადტი – სიმაგრის კედლებამდე სდია.

ამავე დროს, მარცხენა ფლანგზე სპარსელები მუხალეთის ყორღანს, მაიორ ნოლდეს რედუტსაც უტეევდნენ, სადაც სერიოზული ვითარება შეიქმნა. ამ რედუტის დაცვა, რუსი ისტორიკოსების აზრით, სამხედრო ისტორიის იშვიათ გამირობათა ნაწილია. სარატოვის ქვეითთა პოლკის ერთ ასეულზე ცოტა მეტი პროვიანტის აღალით იქნა წინა ღამით გაგზავნილი ქარავან-სარაიში, საიდანაც დაბრუნება ვერ მოასწრო და მხოლოდ 56 მებრძოლი აღმოჩნდა 3000 მტრის მებრძოლით გარშემორტყმული. მეომრები ხუთი საათის განმავლობაში უძლებდნენ რედუტ-

ზე შეუჩერებელ ცეცხლს და, მცირერიცხოვნობის მიუხედავად, მოიძიეს ძალა, რომ სამჯერ ხელდახელ გახტომოდნენ მტერს, რომელიც რედუტის წინ ლოდებს შორის გამაგრებას ლამობდა [Потто, 1899, книга 2].

პოლკოვნიკმა ცეხანოვსკიმ, დაინახა რა, რომ რედუტი სპარსელებისგან იყო გარშემორტყმული, უბრძანა – მდინარე ზანგას მარჯვენა ნაპირიდან ზარბაზნების ცეცხლი გაეხსნათ. ეს ქმედება იმდენად ეფექტური აღმოჩნდა, რომ ზურგიდან მცელავი ცეცხლით ძალაწართმეული სპარსელები უკუიქცნენ (ცეხანოვსკი მალევე დაიღუპა ერევნიდან მომავალი). მუხალეთის ორმოცდაათმეგრძოლიანმა რედუტმაც, მათთან დამხმარედ მისწრებულ თბილისის პოლკის მაიორ ტოკარევის ორ ასეულთან ერთად, უკუაგდო მტერი, თუმც, მათ ბრძოლაში მამაცი მეთაური – პორუჩიკი მიგდანოვი დაკარგეს.

სპარსელთა შემდგომ ძალისხმევას წარმატება არ მოჰყოლია. შუა დღის პირველი საათისთვის შეტაკება დასრულდა და მოწინააღმდეგემ გარნი-ჩაისკენ დაიხია.

რუსული რაზმის უმეტესი ნაწილი შეტაკებაში მონაწილეობას არ იღებდა. სპარსელებს რომ მათკენ მიემართათ ძირითადი ძალები, შეძლებდნენ მათი რიგების გარღვევას და ქარავან-სარაი, სადაც თავმოყრილი იყო ყველა მოძრავი მაღაზია და ფურაჟის პარკი, მეჩეთი, თვით თავადი ციციანოვის შტაბ-ბინა – განადგურების საფრთხის ქვეშ აღმოჩნდებოდნენ.

ამ შეტაკების სრულ წარუმატებლობას, ჩვეულებრივ, ფათალი-შაჰის უაზრო განკარგულებებს მიაწერენ, მაგრამ რუსთა გმირული თავდაცვის შემყურე ფათალი-შაჰი ამის შესახებ სხვაგვარად ფიქრობდა და ბრძოლის დასრულების შემდეგ იმ მსტოვრის ჩამოხრჩობა უბრძანა, რომელმაც მოწინააღმდეგის მასრების და ტყვია-წამლის უკმარისობაზე მოახსენა. მსტოვარი

სიმართლეს იუწყებოდა და თუკი სპარსელები ერთი დღით ადრე დაიწყებდნენ შეტევას, მართლაც კრიტიკულ მდგომარეობაში ჩააგდებდნენ მოწინააღმდეგეს, რადგან სამხედრო აღჭურვილობის მარაგი მათ შეტაკებამდე მხოლოდ რამდენიმე საათით ადრე მიიღეს.

სპარსელთა უკანდახევამ და ორ ერთმანეთთან დაშორებულ ადგილზე დაბანაკებამ ციციანოვს უკარნახა შეტევის განხორციელების და მათი ცალ ცალკე განადგურების აზრი, მაგრამ იგი წარუმატებელი გამოდგა. ყველა ეს მოვლენა – სპარსთა არმიის გამოჩენა, 15 ივლისის ბრძოლა, პორტნიაგინის შემდგომი ექსპედიცია მისი გმირული უკან დახევა - ერევნის სიმაგრის, ირგვლივ არსებულ საერთო სიტუაციას არ ცვლიდა. ციციანოვი ენერგიულად განაგრძობდა ბლოკადას, ხოლო ხანი - ეურჩებოდა და არ უთმობდა; რუსებს არ გააჩნდათ სააღყო იარაღი, რომ ყუმბარები დაეშინათ და იძულებული იყვნენ მხოლოდ მუქარით დაკმაყოფილებულიყვნენ *[АКТЫ, 1868:199-312]*.

ამასთან, მდგომარეობა უფრო და უფრო არახელსაყრელი ხდებოდა. შემოდგომა დგებოდა. დაიწყო წვიმიანი დღეები და არმიაში სიკვდილიანობა გაიზარდა. სურსათ-სანოვავის და ფურაჟის ადალი სპარსელთა თავდასხმების ხშირი მიზანი იყო და დანიშნულების ადგილამდე ვეღარ აღწევდა; ქართველთა მხედრობა, რომელიც უკან, ტფილისისკენ გაგზავნა ციციანოვმა, გზამოჭრილი აღმოჩნდა, ტყვედ ჩავარდნენ და თეირანში გაგზავნეს. აჯანყდნენ ლეკებიც, ხოლო სპარსელთაგან შევიწროებული ყარაბაღელები ელიზავეტპოლის ოლქში შეიჭრნენ. რუსული მხედრობა და ხელისუფლება ამ წარუმატებლობაში ბრალს ალექსანდრე ბატონიშვილსა და მის მომხრე ქართველ დიდებულებსაც სდებდა. მათი სიტყვით, უფლისწული ალექსანდრე სპარსელთა რაზმითა და აჯანყებულ თათართა დისტანციებით კეტავდა

ტფილისიდან ერევნამდე მისასვლელ გზებს, ხოლო საქართველოს სამხედრო გზაზე ოსთა გამოსვლები სრულად აფერხებდა კავკასიის ხაზის მომარაგებას.

რუსული წყაროებით, თავად თბილისში ციციანოვის რაზმს განადგურებისთვის განწირულად თვლიდნენ და არა თუ თავდაცვისთვის ემზადებოდნენ, არამედ საიდუმლო სამხედრო დოკუმენტების, ხაზინის და მთავარმმართველის სახლიდან ძვირფასეულობის და ნივთების სიმაგრეებში გახიზვნაც დაიწყეს, რითაც მოსახლეობაში პანიკას თესავდნენ. შფოთვამ თვით პეტერბურგამდეც მიაღწია. საყოველთაო უიმედობის მიუხედავად, სულიერად არ დაცემულა ის, ვისაც იმპერატორმა ალექსანდრემ საქართველოს სამეფოს ბედი ანდო. „სადაც არის ღმერთი, თქვენი საიმპერატორო უდიდებულესობის წმინდა სახელისთვის და თქვენი დაუმარცხებელი მხედრობისთვის, - წერდა ის მბრძანებელს, - იქ კატასტროფული შედეგების მოლოდინი არ არსებობს“ - და კვლავ განაგრძობდა ერევნის მისადგომებთან შეუპოვარ დგომას. მხოლოდ, როცა სპარსელთა მარბიელმა ცხენოსნებმა სრულად ამოწვეს პურის ყანები და შიმშილის შეუქცევადი საფრთხე დაემუქრა მის ჯარს, ამასთან, შეტევის წინააღმდეგ ხმა მისცა სამხედრო საბჭოს უმრავლესობამ, იძულებული გახდა ხელი აეღო ერევნის დაუფლების განზრახვაზე და უკან დახევის ბრძანება გასცა. ერევნის სიმაგრის დაცემა სრული სამი წლით გადაიდო *[Соловьев, 1851; Смирнов, 1958]*.

წარუმატებლობამ ციციანოვს ღრმა დაღი დაასვა. „არ შემიძლია გულის მოწურვის გარეშე ვუყურო თავს, - წერდა ის მბრძანებელს, - ჩემი 30-წლიანი სამსახურის განმავლობაში, მე გავხდი მეორე სარდალი, ვინაც ალყა მოხსნა ქალაქს და არ დაიპყრო იგი,“ (ციციანოვი გულისხმობდა თავადი გოლიცინის მიერ 1769 წლის ხოტინის გარემოცვას).

იმპერატორი ალექსანდრე ცდილობდა დაეყვავებინა დაე-შოშმინებინა და დაეცხრო დამწუხრებული ციციანოვი. მას ერევნის კამპანიისთვის დაენიშნა არენდა 8 ათასი რუბლის ოდენობით და მიენიჭა წმ. ვლადიმირის 1-ლი ხარისხის ორდენი.

ერევნის ბლოკადის მოხსნა მუსულმანთა შორის პრესტიჟს მატებდა ამ სიმაგრეს. ამის ხიზლით, 1805 წლის დასაწყისშივე ძირეული დარტყმა განახორციელა გენერალმა ნესვეტაევმა, რომელმაც ერევნის სახანოში არეულობებით ისარგებლა, დაიკავა შურაგელის მდიდარი ოლქი და მიუერთა რუსეთს. ერევნის დამცველი სპარსელთა ჯარები საზღვართანვე გაანადგურეს და მათ კვალდაკვალ რუსულმა ჯარმა 400 ერთეული ხიშტით (პირადი შემადგენლობით) დაიკავა ემშიადინის მონასტერი და თვით ერევნის კედლებამდე მივიდნენ, რამაც მთელ მხარეში შემადრწუნებელი პანიკა დათესა. შურაგელის მხარე სამუდამოდ დარჩა რუსეთს, როგორც წინდი (წინაპირობა) მთელი ერევნის ოლქისა.

ერევნის ციხის ბლოკადამ ბევრი პრობლემა შეუქმნა რუსულ ჯარს, მას თბილისთან კავშირი გაუძნელდა, გახშირდა მოწინააღმდეგის მიერ შექმნილი სპეციალური რაზმების თავდასხმები თბილის-ერევნის გზაზე მოძრავი იმ ძალების წინააღმდეგ, რომელთაც ერევნისაკენ საქართველოდან სურსათი და სამხედრო ცნობები მიჰქონდათ. სიმძნელეს კარგად ხედავდა საიმპერატორო კარი: კანცლერი ვორონცოვი, იმპერატორის მრჩეველი, ციციანოვს აძლევდა წინადადებას ლაშქრობის შეწყვეტაზე. ციციანოვმა მოიწვია სამხედრო საბჭო, რომელმაც გადაწყვიტა ერევნის ალყის მოხსნა და უკან დახევა. 5 ოქტომბერს ციციანოვი თბილისში დაბრუნდა. ერევნის წარუმატებელმა შეტევამ ციციანოვი სპარსეთის საბოლოო დამარცხებისკენ კიდევ უფრო წააქეზა.

1806 წლის დასაწყისში ბაქოს სახანოზე კონტროლის დამყარების მიზნით ციციანოვმა მოაქცია ბლოკადაში ქალაქი ბაქო. 1806 წლის 8 თებერვალს ბაქოს ხანი - ჰუსეინ-ყული ხანი დათანხმდა თავი დამარცხებულად გამოეცხადებინა და ბაქო რუსებისთვის გადაეცა. იმავე დღეს მასთან, პოდპოლკოვნიკ ელიზბარ ერისთავთან და ერთ კაზაკთან ერთად, მოსალაპარაკებლად მისული ციციანოვი ბაქოს ციხის მისადგომებთან ცეცხლსასროლი იარაღით მუხანათურად მოკლეს. დახოცეს მისი თანმხლები პირებიც. უმეტაწუროდ დარჩენილი რუსეთის არმია იძულებული შეიქმნა უკან დაეხია.

ჰუსეინ-ყული ხანმა ციციანოვის მოკვეთილი თავი სპარსეთის შაჰს გაუგზავნა, მაგრამ შაჰის ზეიმი დიდხანს არ გაგრძელებულა, 1806 წლის ოქტომბერში რუსეთის არმია კვლავ მიაღწა ბაქოს, ბაქოს ხანი სპარსეთში გაიქცა, ხოლო ბაქოს სახანო შეუერთეს რუსეთს. 1806 წელს პავლე ციციანოვი დაკრძალეს ბაქოს ციხის ეკლესიაში, 1811 წელს კი მისი ცხედარი გადმოასვენეს თბილისში და სიონში დაკრძალეს (დაკრძალული იყო ტაძარში, მაგრამ დღეს ეს საფლავი იქ აღარ არის, ტაძრის ეძოში არის ციციანოვების გერბით ერთი საფლავი, რომელიც ცნობილ მთავარსარდალს უნდა ეკუთვნოდეს).

1846 წელს ციციანოვის მკვლელობის ადგილას შემახის კარებიდან 100 მეტრში, საფუძველი ჩაეყარა ციციანოვის მემორიალ-ობელისკს. 1848 წლის 4 მაისს მიხეილ ვორონცოვის ბაქოში სტუმრობის დროს მემორიალი საზეიმოდ გახსნეს. ძეგლის ირგვლივ მოეწყო სკვერი, რომელიც ციციანოვის სახელს ატარებდა. საბჭოთა პერიოდში ეს ძეგლი განადგურდა. დღეს ციციანოვის სახელი მხოლოდ რუსულ ოკუპაციასთან არის ასოცირებული. არადა, ამ ნიჭიერ ქართველს ბევრი კულტურულ-საგანმანათლებლო მიზანი ჰქონდა, ბევრიც იღვაწა ამ კუთხით,

მაგრამ საკუთარი ერის მთავარ ფასეულობას – ათასწლოვანი ტრადიციის ქართულ სახელმწიფოებრიობას ჩასცა ლახვარი და რუსული ხიშტით იგი იმპერიას მიუსაკუთრა. „რუსზე მეტად რუსმა“, იმპერიის თავგადაკლულმა პატრიოტმა ქართველმა არც უახლოესი ნათესავები დაინდო და მშობლიური ქვეყნიდან მათ გაძევებაში გადამწყვეტი როლი ითამაშა. არადა, ამ ტრაგიკულ ქართველს ეგონა, როდესაც დიდი რუსეთის ფარგლებში აქცევდა ქართულ სამეფო-სამთავროებს, ამით ქართველების სასიკეთო საქმეს აკეთებდა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბედლი, 2012: – ჯონ ფ. ბედლი, რუსეთის მიერ კავკასიის დაპყრობა, გამომცემლობა „ლიტერა“,

Акты, 1868: – Акты собранные Кавказскою Археографическою Коммиссиею, т. Т. II, 1802-1806 г.г. Тифлись.

Лапин, 2011: – Владимир Лапин, Жизнь замечательных людей - Цицианов, Москва.

Потто, 1899: – А.В. Потто, «Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях, книга 2, (в 5-ти томах);

Романовский, 1912: – Романовский В. Е. -Очерки из истории Грузии, Тифлис,

Соловьев, 1851: – Соловьев Вл., Историй России с древнейших времен, кн. I, С-Пб, гл. XXIX,

Соловьев, 1851: – Соловьев Вл., Смирнов, Историй России с древнейших времен, кн. I, С-Пб, 1851, гл. XXIX, №2. Смирнов Н. А. , Политика России на Кавказе в XVI- XIX веках, Москва, 1958;

Return to Homeland: The Tragic Mask of Paul Tsitsianov

Summary

In 1803, Alexander I – the Emperor of Russia – initiated a major reform aiming at replacing useless and corrupt Russian officials and introducing fundamental changes to the governance of the Caucasus. He put then already prominent General of the Imperial Russian Army – Pavle Tsitsianov in charge of accomplishing this goal.

The Emperor hoped that with the help of Pavle Tsitsianov he would be able to consolidate Russian positions in the Caucasus region, specifically, to eliminate violations existed in the system of governance in Georgia, to maintain peace and order there, and that the new commander of Russian forces in the Caucasus would be able to suppress the attempts of the political elite fighting for the national liberation, forcing the Georgian nation to reconcile themselves to the idea and the fact of losing independence. Therefore, the newly appointed Governor General of Georgia was granted almost unlimited rights by the Emperor, i.e. he was allowed to decide urgent and difficult matters by himself, without waiting for the consent and instructions from St. Petersburg.

Pavle Tsitsianov surrounded himself with an entourage of prominent military figures, distinguished members of the Russian Army and, with their help, he started to implement the plan of the conquest of the Caucasus: he managed to subdue the area of Djaro-Belokani, he attacked the Erivan (Yerevan) Khanate, signed treaties with several khanates and kingdoms and Principalities, granting them

the status of Russian subordinates, which, for the Russian empire, meant conquering these political units.

Pavle Tsitsianov managed to implement the plan of the conquest of the Caucasus using threats and intimidation. He wrote letters to local governors, describing the power of Russian weapons and threatening to use their power against them. If Russian officials had previously tried to bribe and cajole Caucasian rulers, Tsitsianov, on the contrary, forced them to pay heavy taxes and to send gifts to Russian high officials. Small Caucasian domains sought subordination to and protection from then superpower - Russia, which served as a ground for the Empire to conquer these political units. This imperialistic method was successfully put into practice by Pavle Tsitsianov.

Numerous sources, memoirs, or literary texts mentioning Pavle Tsitsianov, describe him as an extremely brave man, a committed servant of the State of Russia, a patriot and an exemplary public servant, a man who was „more Russian than Russians”. Pavle Tsitsianov is a tragic person of noble origin, a man without a motherland, who had learned about his motherland from the stories told by his father and grandfather, but failed to fully comprehend and gain insight into the essence and spirit of his motherland or to find a way leading to its survival, other than forcing it to become a part of “greater Russian”. He is the man who left no legacy behind, who sacrificed his great talent and love for the Russian Empire, the empire which put an end to the statehood of his historic motherland, the one whose cruel policy had forced his ancestors to leave their mother and return to their land only in their dreams. Now Pavle Tsitsianov was himself occupying his own motherland and handing it to the Russian Empire.

Pavle Tsitsianov's rule in the Caucasus region is related to some extremely interesting processes. Therefore, most researchers consider

these few years of Tsitsianov's rule as a fundamental change in the Russian policy in the Caucasus region. According to English researcher John Badgley, as a man of Georgian origin and a descendant of the royal family, Tsitsianov might have been well aware of the interests of Georgia, but since he was born and brought up in Russia, and since he had made a pledge to serve the Russian Emperor, it had become a matter of dignity for him to use all his energy and talents to advance Russia's aspirations and help achieve its political goals. Although Pavle Tsitsianov's rule in Georgia had laid the foundations for a number of important and useful endeavours, he went down in the history of Georgia as a dedicated fighter for the consolidation and maintenance of Russia's regime, as a Russian policy enforcer and the one who attempted to razed to the ground all major signs of Georgian statehood.

მეტაფსიქიკურის გამოხატვა ტექსტში

აბსტრაქტი: ანტიკური ხანიდან მოყოლებული ფილოსოფოსები, სოციოლოგები, მწერლები დაკავებული იყვნენ იდეალური პოლიტიკური სისტემის ჩამოყალიბებით. ამ ჰუმანურ პროექტებს არ მოჰყოლია პრაქტიკული შედეგი, რადგან უცნობი რჩებოდა *homo sapiens*-ის ნამდვილი ბუნება. პოსტმოდერნისტულ პერიოდში ადამიანები ცდილობენ მოახდინონ იმის ლეგალიზაცია, რაც ყოველთვის ითვლებოდა დანაშაულად. ზ. ფროიდი იყო პირველი, ვინც მეცნიერული კვლევის ობიექტად გახადა ქვეცნობიერება. ნაშრომში ტექსტის ანალიზის საფუძველზე კრიტიკულად არის შეფასებული ავსტრიელი მეცნიერის მცდელობა ახსნას ადამიანთა მოქმედება მხოლოდ ქვეცნობიერი ინსტინქტებით.

საკვანძო სიტყვები: ქვეცნობიერება, „ზე-მე“, ინსტინქტი, მეტაფსიქიკური სტრუქტურა, წმინდა

Keywords: *Subconscious, Super-ego, Instinct, Metapsychic structure, Saint*

* * *

IX საუკუნეში მოღვაწე ქრისტიანი ფილოსოფოსი სკოტერიუგენა ნაშრომში „ბუნების გაყოფის შესახებ“ სვამს კითხვას: „რატომ შექმნა უფალმა ადამიანი თავის მსგავსად და ხატად ცხოველთა გვარში?“ [www.Agnuz.infoi...]. ადამიანის ბუნების შეცნობა შეიძლება მეტყველების ანალიზით. არტიკულირე-ბული

სიტყვა ადამიანის სულის ნაწილია *[Гумбольдт, 1984:326]*. სულის საიდუმლოება იმალება სიტყვაში და ამიტომ ტექსტის სწორი ამოკითხვაც, ნეტარი ავგუსტინეს სწავლებით, მოითხოვს სულის გაწმენდასა და ამაღლებას *[Христиан. наука..., 1835: 80]*. სიტყვისა და ადამიანის გაჩენას საფუძვლად უდევს ერთი საწყისი, რომლის ამოხსნა ვერ ხერხდება სამეცნიერო მეთოდებით. 1866 წელს პარიზის საენათმეცნიერო საზოგადოება აცხადებდა, რომ არ მიიღებს განსახილველად ნაშრომებს, რომლებიც ეხება ენის წარმოშობას *[ნებიერიძე, 1991:49]*. ადამიანისა და მისი სიტყვის ბუნების შესწავლა საჭიროებდა სულში უფრო ღრმა ჩახედვას, ვიდრე შეეძლო ემპირიულ ფსიქოლოგიას და მით უმეტეს გრამატიკას. ზ. ფროიდი იყო პირველი, ვინც მეცნიერული კვლევის ობიექტად გახადა ადამიანის ქვეცნობიერება. ფსიქოთერაპიულმა პრაქტიკამ დაარწმუნა ავსტრიელი ექიმი იმაში, რომ ფსიქიკური დარღვევების მიზეზი მოცემულია ფსიქიკის სიღრმულ, ცნობიერებისათვის მიუწვდომელ, ნაწილში. მისი დადგენა შეიძლება პაციენტთა სიზმრების, მეტყველების, ჩვევების ფსიქოანალიზით. ამრიგად, ფსიქიკა არ ამოიწურება ცნობიერებით, არამედ იყოფა სამ ნაწილად: 1. ცნობიერებად, რომელიც მოიცავს ყველაფერს, რასაც შევიგრძნობთ, განვიცდით, ვაცნობიერებთ მოცემულ მომენტში, 2. წინაცნობიერებად, რომელიც ინახავს იმას, რაც შეგვიძლია გავიხსენოთ, 3. ქვეცნობიერებად-სულის იდუმალ, მიუწვდომელ ნაწილად, რომელშიც მოცემულია ინსტინქტები (ცხოველური ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებანი). როდესაც ინსტინქტით გაჩენილი სურვილი მიუღებელია ან ჩვენ ვერ ვახერხებთ მის დაკმაყოფილებას, ფსიქიკა იძაბება, დაჩაგრული „მე“ დევნის ასეთ სურვილს ქვეცნობიერებაში *[ფროიდი, 1995:134]*. ფსიქიკის სიღრმულ ნაწილში თავს იყრის ისიც, რასაც ჩვენ აღვიქვამთ შეუგნებლად *[wwwKoob.ru /jing...]*. სულის

გამოყოფილი ნაწილები განსხვავებულია მისაწვდომობით: ცნობიერება გახსნილია ინდივიდისთვის, წინაცნობიერება – მისაწვდომი, ქვეცნობიერება – მიუწვდომელი. ტრადიციული ფსიქოლოგია განიხილავდა სულს, როგორც მთლიან ობიექტს, შესაბამისად ინდივიდის „მე“-ც მისთვის იყო გაუყოფელი. სიღრმულ ფსიქოლოგიაში ინდივიდს აქვს რამდენიმე „მე“: 1. „მე“, რომელსაც ჩვენ ვაცნობიერებთ ჩვენს თავში ასეთად და ვუწოდებთ მე-ს, მას ევალება გადაწყვეტილების მიღება. 2. „მე“ არის ქვეცნობიერება ინსტინქტებით; რადგან ჩვენ არ ვიცნობთ ამ „მე“-ს, ზ. ფროიდი უწოდა მას „იგი“. 3. სოციალური „მე“-„ზე-მე“, რომელიც უყალიბდება ინდივიდს სოციალიზაციის შედეგად და წარმოადგენს სოციალურ ფასეულობათა და ნორმათა სისტემას [ფროიდი, 1995:293, 347]. იმის გამო, რომ ინდივიდის სამი „მე“ ფუნქციურად განსხვავებულია: „იგი“-ს სურს, „ზე-მე“ კრძალავს, „მე“ წყვეტს, ინდივიდის სიცოცხლე წარმოადგენს „იგი“-სა და „ზე-მე“-ს მუდმივ დაპირისპირებაში არჩევანის გაკეთების აუცილებლობას ცხოველურ ინსტინქტებსა და სოციალურ ნორმებს შორის. ფსიქიკური დაავადებები ამ შინაგანი ბრძოლის შედეგია. ქვეცნობიერი ინსტინქტების, რომელთა შორის ზ. ფროიდი გამოარჩევდა ეროსს და ტანატოსს (სიკვდილის, აგრესიის, განადგურების) ინსტინქტებს, ცნობიერებაზე მუდმივ „შემოტევენ“ აჩერებს „ზე-მე“-ცენზორი. „ძილის დროს, – გვიხსნის ზ. ფროიდი, – მისი (ცენზორის – ლ.ბ.) ენერგია სუსტდება, მაგრამ არ ქრება ბოლომდე. ღრმა ძილის დროსაც კი ყურადღების გარკვეული ნაწილი აკონტროლებს გამდიოზიანებლებს და ქმნის ქვეცნობიერებიდან ამოსული განდევნილისაგან სიზმარს. სიზმარი წარმოადგენს სურვილს, რომლის დაკმაყოფილება შეუძლებელია ძილში. სიზმარი შესაძლებელს ხდის გავაგრძელოთ ძილი“ [ფრეიდი, 1990:339]. ამრიგად, ფროიდთან სიზმარი არც მისტიკუ-

რია, არც შემთხვევითი, არამედ ფსიქიკური განმუხტვის საშუალებაა. ის, რაც შეუძლებელია სიცხადეში, არაპირდაპირ, გადატანით ხდება სიზმარში. ამიტომ არის სიზმრების უმრავლესობა ალოგიკური *[Фрейд, 1990:319]*. ილუზიის შექმნით ფსიქიკა ინარჩუნებს სტაბილურობას, ამაში მდგომარეობს სიზმრების კომპენსატორული ფუნქცია კ. იუნგის განმარტებით *[www.koob.ru/jung...]*. სიტყვები „რა უცნაური სიზმარი ვნახე წუხელ“ გულისხმობენ ნანახის ამოხსნის საჭიროებას. ალოგიკურ სიზმარს აქვს ორი შინაარსი: 1. ცხადი, რომელიც გადმოცემულია სიმბოლოებითა და სახეებით და 2. ფარული (ლატენტური), რომელიც მიიღება სიმბოლოებისა და სახეების შესაბამისი ანალიზით.

კ. იუნგის სიტყვებით, „ადამიანი არ არის თავისი ბედის პატრონი“, რადგან მის ცხოვრებას განსაზღვრავს არა სოციალური, არამედ ფსიქიკური მდგომარეობა: ქვეცნობიერი ინსტინქტების მიმართება ცნობიერებასთან *[www.kobru/jung]*. თეორია, რომელიც გვიხსნის ადამიანის ბუნებას, მისი ქცევის, შემოქმედების მოტივებს, აღემატება ფსიქოთერაპიის მიზნებს და საინტერესო ხდება ზოგად-ჰუმანიტარული თვალსაზრისითაც, მით უმეტეს, რომ ზ. ფროიდი გვთავაზობს ფსიქიკური პრობლემის საბოლოო გადაჭრის გზას: ინდივიდის “მე-ს“ სამი სახიდან: „იგი“, „მე“, „ზე-მე“, ავტორის მიერ წარმოდგენილი იერარქიით, მთავარია „იგი“ (ქვეცნობიერება)- ადამიანის ცხოველური ბუნება; „მე“ (ცნობიერება) მხოლოდ გაცნობიერებული ნაწილია ქვეცნობიერების; „ზე-მე“ (სოციალურ ნორმათა დამცველი ცენზორი) ფსიქიკის გარედან შეძენილი ნაწილია. რაკი შეუძლებელია ადამიანის ცხოველური ბუნების გარდაქმნა, ზ. ფროიდის თანახმად, ინდივიდის ფსიქიკური მოშლილობის პრობლემა უნდა გადაწყდეს შინაგან ცენზორზე უარის თქმით და ადამიანის მორალიდან

გამოყვანით *[ფროიდი, 1995:358]*. აღნიშნული შეიძლება მივიჩნიოთ ფრ. ნიცშეს ფილოსოფიურ შეხედულებათა გაგრძელებად: „მორალი უარყოფს სიცოცხლეს“ *[Ницше, 1997:261]*; „ზნეობა სხვა არაფერია, თუ არა ჩვეულებებისთვის დამორჩილება... თავისუფალი ადამიანი უზნეოა, რადგან მას სურს ყველაფერში იყოს დამოკიდებული თავის თავზე და არა ტრადიციაზე“ *[Ницше, 1998:394]*.

ბიბლიური გადმოცემით, ცოდვით დაცემამდე ადამიანის სული იყო ღვთაებრივი და მთლიანი, მას არ სჭირდებოდა ზნეობა (კეთილისა და ბოროტის ცოდნა). ადამიანის სული ორად გაყო გარედან შემოსულმა ცოდნამ კეთილისა და ბოროტის შესახებ. მას შემდეგ გაჩნდა ამორალურიც, რომელიც არსებობს იმიტომ, რომ გვაქვს მორალი. ზნეობის გაუქმებით ზ. ფროიდს სურს ისევ გაამთლიანოს სული. ბიბლიური „მთლიანი და სრულყოფილი სული“, მართლაც, აღემატება ზნეობის კონტროლს. ამასთან, არ საჭიროებს ღრმა დაფიქრებას იმის დანახვაც, რომ ცხოველური ინსტინქტების „ზე-მე“-ს კონტროლისაგან განთავისუფლება ვერ მოგვცემს ღვთაებრივ მთლიანობას. მაგრამ ზ. ფროიდი არც ისახავს ამ უკანასკნელს მისაღწევ მიზნად, ფსიქოანალიზი არ დაუშვებს მისტიკურს. მისი ავტორი ნიცშეს მსგავსად მოხიბლულია „ცხოველური სრულყოფილების“ იდეით. ფსიქოანალიზისთვის ქვეცნობიერება შემოსაზღვრება ინსტინქტებით, კომპლექსებითა და ინდივიდის მიერ გაუცნობიერებლად აღქმულით, დასაბამიერია მათ შორის მხოლოდ ინსტინქტები. ცნობიერების ქვეცნობიერებაზე დამოკიდებულება, ზ. ფროიდის ტერმინოლოგიით, ფსიქიკის მეტაფსიქოლოგიური ასპექტი, უმნიშვნელოვანესია ადამიანისთვის. ინსტინქტების ცნობიერებაზე ზემოქმედებით ინდივიდს უყალიბდება დინამიკური მეტაფსიქიკური სტრუქტურა, რომელიც განსაზღვ-

რავს მიმართებას სამყაროსთან. ცოცხალი ორგანიზმისთვის ფიზიკური არსებობს მხოლოდ ფსიქიკურში. ამიტომ სინამდვილეში სამყარო იმდენია, რამდენიც ინდივიდია, უფრო ზუსტად, ფსიქიკა თავისი მეტაფსიქიკური სტრუქტურით. ენობრივი კომუნიკაცია აახლოვებს ინდივიდუალურ სამყაროებს, შესაძლებელს ხდის ადამიანთა ერთობლივ მოღვაწეობას. ყველა მეტაფსიქიკური სტრუქტურა გამოიხატება შესაფერისი ტექსტით და, პირიქით, ტექსტი იწვევს გარკვეულ ფსიქიკურ მდგომარეობას. პორნოგრაფიულ ტექსტს გადავყავართ იმ ფსიქიკურ სამყაროში, რომელშიც მბრძანებლობს შესაბამისი ინსტინქტი. უხამსი ანეგდოტების მოყვარული ვერ დატკბება ლირიკით. ქალისთვის შეთავაზება „ერთად ხომ არ გვევახშმა?“, უეჭველად, ლიბიდოს (სექსუალური ენერგიის) მიერ შექმნილი ტექსტის ნაწილია. მეტაფსიქოლოგიის თვალსაზრისით, ზ. ფროიდის თეორიაც შიძლება განვიხილოთ, როგორც ავტორის მცდელობა მეცნიერულად გაამართლოს საკუთარი ლიბიდო. ინსტინქტების მოქმედება ადამიანში ისეთივეა, როგორიც ცხოველებში, მაგრამ ადამიანის შემთხვევაში ცნობიერება ნიღბავს ინსტინქტს მისთვის სოციალური ღირებულების მინიჭებით. „ჩვენი ამოცანა იყო გვებრძოლა ჩვენი რასისა და ერის არსებობისათვის“ *[ჰიტლერი, 1991:24]*, – ამ სიტყვების ავტორი, ადოლფ ჰიტლერი, დარწმუნებული იყო, რომ მოქმედებდა სრულიად დამოუკიდებლად გერმანელების საკეთილდღეოდ. მაგრამ Mein Kampf - ში ყურადღებას იქცევს პოლიტიკური დასკვნების დაუსაბუთებლობა: „მე თავიდანვე დარწმუნებული გახლდით, რომ გერმანული რასის გადარჩენის აუცილებელი პირობა ავსტრიის, როგორც სახელმწიფოს, განადგურება იყო“ *[ჰიტლერი, 1991:4]*.

„თუ ჩვენ დღეს ებრაელებს ცბიერებად მივიჩნევთ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი სხვა დროსაც ასეთები იყვნენ“ *[პიტლერი, 1991:31]*.

„ყოველთვის უნდა გახსოვდეს, რომ სხვათა სისხლი ზიანს აყენებს ჩვენს რასას“ *[პიტლერი, 1991:38]*.

ინსტინქტების წარმავალი აფექტები ვერ ეგუებიან ლოგიკის მარადიულ კანონებს. ჭეშმარიტების დადგენას სჭირდება გულისყური, ამიტომ ლოგიკური მსჯელობა გაურბის ვნებათაღელვას, შეადარეთ პასაჟი ლ.ვიტგენშტაინის „ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატიდან“: „წინადადებას არ შეუძლია გამოხატოს რაიმე თავის შესახებ, რადგან წინადადება როგორც ნიშანი არ შეიძლება შეიცავდეს თავის თავს“ *[Витгенштейн, 1994:16]*.

პიტლერის მეტაფსიქიკური სტრუქტურა ვერ შექმნიდა „ლოგიკურ-ფილოსოფიურ ტრაქტატს“, ლ.ვიტგენშტაინისა – Mein Kampf - ს.

„მე“-დ ადამიანი აცნობიერებს თავს მხოლოდ კომუნიკაციაში „სხვასთან“ (შენ, ის) დაპირისპირებით *[Бенвенист, 1974: 293-294]*. სიცოცხლის ინსტინქტი აიძულებს ინდივიდს გააძლიეროს „მე“ ყველა საშუალებით, მათ შორის „სხვების“ დაკნინებითა და განადგურებით. ინსტინქტური აგრესია თავს იჩენს არა მხოლოდ პოლიტიკასა და ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ასე, მაგალითად, თანამედროვე ლინგვისტიკის ერთ-ერთი შემქმნელის დე სოსიურის კონცეფციას მისი ოპონენტი ნ.ხომსკი უწოდებს „უბადრუკსა და სრულიად არაადეკვატურს“ *[Хомский, 1972:32]*. ფრ.ნიცშესთან ინსტინქტური აგრესია ჩამალულია მხატვრულ შფასებაში:

„სპინოზას ფილოსოფია ავადმყოფი განდეგილის მასკარადია“ *[Ницше, 1997:63]*.

„კანტი გვიტყუებს დიალექტიკის ფარულ გზებზე, რათა შეგვაცდინოს თავისი კატეგორიული იმპერატივით“ *[წყნარე, 1997: 62]*.

ინსტინქტების დაუსრულებელ ტოტალურ ომში ადამიანს ზ.ფროიდის თეორიაში არ ეთმობა მთავარი როლი. იგი ან გაუცნობიერებლად მიჰყვება ინსტინქტებს, ან მორალური ჩვეულების გამო თავის საზიანოდ ეწინააღმდეგება მათ. ზ.ფროიდს არ განუხილავს შემთხვევები, როდესაც „სხვების“ გამო ინდივიდი უარს ამბობს ინსტინქტურზე, მათ შორის სიცოცხლეზეც. დარბაზის თხოვნაზე არ ჩასულიყო მონღოლთა ურდოში სიკვდილის მისაღებად, მეფე დემეტრემ უპასუხა: „თუ არ წარვიდე მე ურდოსა და წარვიდე მთიულეთს სიმაგრეთა შინა და დავიცვათ თავი ჩემი, მაშინ, აჰა, ყოველი სამეფო ჩემი მათ წინაშე ძევს და იხილეთ: რაოდენი სული ქრისტიანე სიკვდილსა მიეცეს და ტყვე იქმნების... რა სარგებელ არს ცხოვრება ჩემი, უკეთუ ჩემთვის მრავალი სული მოკვდეს, და მე ტვირთმძიმე ცოდვითა განვიდე სოფლისა ამისაგან? აწ მნებავს, რათა წარვიდე ყაენის წინაშე და იყოს ნება ღმერთისა: უკეთუ მე მომკლან, ვგონებ რომე ქვეყანა უვნებლად დარჩეს“ *[სანიკიძე, 1986:182-183]*.

ყოველგვარი ჩვეულება, ამიტომ მორალურიც, თუ ასეთი არსებობს, იწყება და მიმდინარეობს იმპულსურად, სუბიექტის განზრახვისა და შეგნებული გადაწყვეტილების გარეშე *[ნათაძე, 1983:194]*. მოყვანილი ტექსტი წარმოადგენს განსჯას, რომელიც გამორიცხავს გონებრივი მოქმედების ავტომატურად შესრულებას. სულიერმა ძალამ, რომელმაც ერის დასაცავად დაამღევინა გმირ მეფეს ინსტინქტური, არ შეიძლება ყოფილიყო ინსტინქტიც. შეუძლებელია არსებობდეს ინსტინქტების უარყოფელი ინსტინქტი: ცხოველები არ იკლავენ თავს. სუიციდი სიკვდი-

ლისთვის დამორჩილება, სხვების გადასარჩენად თავის განწირვა სიკვდილზე გამარჯვება.

ზ.ფროიდისთვის არაცნობიერი შემოიფარგლება მხოლოდ ინსტინქტებითა და კომპლექსებით, რაც, როგორც დავინახეთ, არ არის ყველაფერი. „განეშორებით ხორციელ გულისთქმებს, რომლებიც სულის წინაარმდეგ იბრძვიან“ *[ახალი აღთქმა, 1991:305]*, წმ.პეტრეს ეს დარიგება ზღვარს ავლებს სულის ცხოველურ და წმინდა, საკრალურ სფეროებს შორის. მსგავსად, სინას მთის მცნებები უკუთქმითი ფორმით: „არა კლა“, „არ იმრუშო“, „არ იქურდო“, „არ გამოხვიდე ცრუ მოწმედ“ – კრძალავენ იმის გამოვლინებას, რაც შეეფერება ადამიანის ცოდვით დაცემისშემდგომ მდგომარეობას (ცხოველურ ინსტინქტებს); მცნებები „პატივი ეცი მამასა და დედას შენსას“, „შეიყვარე მოყვასი შენი“, „შეიყვარე უფალი ღმერთი შენი“ მოგვიწოდებენ. ის, რასაც მოგვიწოდებენ, არ შეიძლება ხდებოდეს ჩვენში თავისთავად, ინსტინქტურად. სხვა ადამიანის დაფასება და სიყვარული სულის მისაღწევი მდგომარეობაა. „ნადიმში“ პლატონმა დაპირისპირებით განასხვაა წმინდა სიყვარული და ფიზიკური ლტოლვა, რომელიც „მეფობს ბიწიერ კაცთა შორის“ *[პლატონი, 1964:21]*. რაკი არ არსებობს წმინდა სიყვარულის ინსტინქტი, ზ. ფროიდი მიიჩნევს ასეთ სიყვარულს მხოლოდ პოეტურ სახედ, რომელიც ნიღბავს ლიბიდოს *[ფროიდი, 1995:82]*. ნაშრომში „სიზმრების განმარტება“ იგი გვთავაზობს ინსტინქტების გამომხატველ სიმბოლოთა ლექსიკონს: ჯოხი, ხე, ქოლგა, ყუთი, ოთახი, კიბე, ქუდი, მთები, ხიდი... *[ფრეიდი, 1913:221]*. მოყვანილი ნიშნები, ავტორის აზრით, ტექსტის მეტაფსიქიკური სტრუქტურის ერთადერთი ენაა. ფროიდისეულ სიმბოლოებს („ხიდი“, „მანდილი“, „ტყე“) ვხვდებით გალაკტიონის ლექსში „თოვლი“, მაგრამ მეტაფსიქიკურ სტრუქტურას აქ გამოხატავენ სულ სხვა სიმბოლოები:

„მე ძლიერ მიყვარს იისფერ თოვლის
ქალწულებივით ხიდიდან ფენა,
მწუხარე გრძნობა ცივი სისოვლის
და სიყვარულის ასე მოთმენა“

[ტაბიძე, 1973: 88]

„ცივი სისოვლე“ (=სისველე) თოვის ფიზიკური მხარეა, მის იდუმალ ასპექტს გადმოსცემენ სიმბოლოები: „იისფერი“ - წასვლის, უკანასკნელი გამოხედვის და ამიტომ მოკრძალების ფერი; „თეთრი თოვლი“ - ღვთაებრივი სიწმინდე, სიხარული, დღესასწაული; „ქალწული“ - უმანკოება. ამ სიმბოლოთა მოზაიკაში იხსნება ჭეშმარიტება: როცა თოვს, ცის ღვთაებრივი სიწმინდე ფიფქებად ეფინება დედამიწას და აღვიძებს სულში სიყვარულს... სიყვარული ღვთაებრივია და წმინდა... სიყვარული ყოველთვის ჩვენშია, მაგრამ ჩვენ არ ვართ ყოველთვის სიყვარულში. ერთ ტექსტშიც მოცემული ინსტინქტური (ცხოველური) და არაინსტინქტური (წმინდა) წარმოადგენენ სულის სხვადასხვა მდგომარეობას, ორ დამოუკიდებელ სამყაროს. ადამიანის „მე“-ს არ შეუძლია იმყოფებოდეს ორივეში ერთდროულად. ინსტინქტურში ყოფნა ხდება წმიდის დათმობით, წმიდაში - ინსტინქტურის ძლევით.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

ახალი აღთქმა, 1991: – ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტი, სტოკჰოლმი.

ნათაძე, 1983: – რ. ნათაძე, ფსიქოლოგიის მოკლე კურსი, თსუ, თბილისი.

ნებიერიძე, 1991: – გ. ნებიერიძე, ენათმეცნიერების შესავალი, გა-ნათლება, თბილისი.

პლატონი, 1964: – პლატონი, ნადიმე, საბჭოთა საქართველო, თბილისი.

სანიკიძე, 1986: – ლ. სანიკიძე, დედამისტორია, I, თსუ, თბილისი.

ტაბიძე, 1973: – გ. ტაბიძე, რჩეული, საბჭოთა საქართველო, თბილისი.

ფროიდი, 1995: – ზ. ფროიდი, ფსიქოანალიზი, “სიახლე, “თბილისი.

პიტლერი, 1991: – ჩემი ბრძოლა, თბილისი.

Бенвенист, 1974: – Э. Бенвенист, Общая лингвистика, Прогресс, Москва.

Витгенштейн, 1994: – Л. Витгенштейн, Философские работы, ч. 1, Гнозис, Москва.

Гумбольдт, 1984: – В. Гумбольдт, Избранные труды по языкознанию, Прогресс, Москва.

Ницше, 1997: – Фр. Ницше, Сборник, Попурри, Минск.

Ницше, 1998: – Фр. Ницше, Сборник, Попурри, Минск.

Фрейд, 1913: – З. Фрейд, Толкование сновидений, «Совр. проблемы», Москва.

Фрейд, 1990: – З. Фрейд в кн. Психология бессознательного, Просвещение, Москва.

Христиан. Наука, 1835: – Христианская наука... Блаженного Августина, Киево-печерская Лавра, Киев.

<https://www.Agnuz.Infol library bords / antologia>

www.koob.ru / yung / chelovek I egosimvoli

Levan Khalvashi (Batumi, Georgia)

Metaphysical Expression in the Text

Summary

People's dynamic metaphysichic structure is formed due to influence on consciousness of subconscious, which is expressed in a text. According to Freud, a metaphsychic structure of every text is formed with instincts. But in a poetic text a metaphsychic structure can be not instinctive (pure). A metaphsychic structure can deny all instincts.

მიხეილ ხალვაში
(ბათუმი, საქართველო)

პლატონისა და ზნეობრივი ბედნიერებისა და კანონზომიერების შესახებ

აბსტრაქტი: საყოველთაოდ მიღებული თვალსაზრისის მიხედვით ბედნიერების კანონზომიერების დადგენა შეუძლებლად ითვლება, მაგრამ სტატიაში ირკვევა, რომ პლატონის იდეალისტური მოძღვრება ზნეობრივი ბედნიერების შესახებ ფანტაზიის ნაყოფი კი არაა, არამედ ბედნიერების ზოგადი კანონზომიერების შესაბამისად გაანალიზებული ერთ-ერთი კონკრეტული ფორმა ბედნიერებისა.

საკვანძო სიტყვები: უმაღლესი იდეა, სასიცოცხლო ძალა, ენერგია, იდეალისტური მოძღვრება, კანონზომიერება, ბედნიერება, ზნეობა.

Key words: *Highest idea, Vital power, Energy, Idealistic theory, Regularity, Moral, Happiness.*

„ჭეშმარიტებას ზიარებული ადამიანი აუცილებლად უკვდავებასაც ეზიარება, რადგან მის ბუნებას ძალუძს

იტვირთოს და დაიტოოს უკვდავება . . .”

[პლატონი, 1994:253]

პლატონის მოძღვრება ბედნიერებაზე საკმაოდ ვრცელი ხასიათისაა. ის ეხება არა მხოლოდ ყოფით, ემოციურ, ინტელექ-

ტულურ და ზნეობრივ ბედნიერებას, არამედ მრავალ სხვას და განიხილავს ბედნიერების იმპექციურ ფორმებსაც. უფრო ზუსტად, პლატონი, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, ცდილობს ბედნიერების თითქმის ყველა ძირითადი სახის გააზრებას, რის საფუძველზეც, შეიძლება ითქვას, რომ ეს მოვლენა მისი ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი საკითხია. სტატიაში კი ჩვენ კონკრეტულად შევხებით მის მოძღვრებას მხოლოდ ზნეობრივი ბედნიერების შესახებ, რათა გავარკვიოთ, იდეალისტურად გააზრებული ეს მოვლენა არის ფანტაზიის ნაყოფი თუ ასახავს ბედნიერების ზოგად კანონზომიერებას *[ხალვაში, 2013:158]*. შესაბამისად, კვლევის თანმიმდევრობიდან გამომდინარე, პირველყოფლისა, აუცილებელია ბედნიერების ცნების და კანონზომიერების გახსენება, შემდეგ პლატონის ზნეობრივი მოძღვრების გაანალიზება და ბოლოს მისი ზოგად კანონზომიერებასთან შესაბამისობის გარკვევა.

ბედნიერება, არსებითად, არის ადამიანის საერთო ენერგეტიკული პოტენციის შეგუებულ ზომაზე მეტად ზრდით გამოწვეული განცდა *[ხალვაში, 1913:367]*. ეს ნიშნავს: სიამოვნება-ბედნიერების და უსიამოვნება-უბედურების განცდა, ისევე როგორც მათ შუალედურ ნეიტრალურ ემოციურ მდგომარეობაში ყოფნა დამოკიდებულია გარესამყაროდან ადამიანში შეღწეულ სასიცოცხლო ან მომაკვდინებელ ძალაზე და მის შედეგად ადამიანის საერთო ენერგეტიკული პოტენციის ცვალებადობაზე: მის სიამოვნება-ბედნიერების და უსიამოვნება-უბედურების ზომებს შორის მერყეობაზე. ემოციების მარეგულირებელ ზომებში იგულისხმება, რომ ადამიანის ემოციურ სამყაროში მოცემულია სამი ძირითადი მდგომარეობა და ყველა მათგანს აქვს მისი მარეგულირებელი ზომა – კულმინაციური წერტილი; სწორედ მისი გადალახვის შემდეგ წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა განცდის

სახით. ემოციური სამყაროს სამი ძირითადი მდგომარეობაა: დადებითი – სიამოვნება-ბედნიერების, უარყოფითი – უსიამოვნება-უბედურების და ამ ორ ურთიერთდაპირისპირებულ მოვლენას შორის მოცემული – ნეიტრალური, რომელსაც არ ახლავს არც დადებითი და არც უარყოფითი განცდა.

ადამიანის საერთო ენერგეტულ პოტენციას ქმნის არა მხოლოდ მისი ფიზიკური და ცნობიერი სასიცოცხლო ძალა, არამედ ყველაფერი, რასაც ის ფლობს საკუთრების, ანუ ენერგიის სახით. თუ ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენცია დადებით და უარყოფით ემოციათა მარეგულირებელ ზომებს შორისაა, მაშინ ის არაფერს განიცდის – ნეიტრალურ მდგომარეობაშია.

თუ პოზიტიურ განცდათა გამომწვევი მოვლენის მიერ გაცემული, ანუ გარესამყაროდან ათვისებული ენერგიის საფუძველზე ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის პოზიტიური შემადგენლობა რაოდენობრივად იზრდება მისდამი ადაპტირებულ სიამოვნების ზომაზე მეტად, მაშინ იწყება სიამოვნების განცდა და წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობის უარყოფის სახით. ეს არის პოზიტიური უარყოფის პირველი საფეხური.

როცა ეს პროცესი გრძელდება, ან ერთბაშად აღმოჩნდება ისე დიდი, რომ ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის ზრდა რაოდენობრივად გადააჭარბებს მისდამი ადაპტირებულ ბედნიერების ზომას, მაშინ იწყება ბედნიერების განცდა – წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა. ეს არის პოზიტიური უარყოფის უარყოფა და მისი მეორე საფეხური, რადგან ბედნიერებით უარყოფა არა მხოლოდ სიამოვნება, არამედ ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობა.

თუ პოზიტიურ განცდათა უზრუნველყოფა დაუკავშირდა განუსაზღვრელ ენერგეტულ პოტენციას, ანუ სამყაროს უსასრუ-

ლობის განმასახიერებელ სუბსტანციას – ღმერთს, უმაღლეს იდეას ან სხვა მისტიკურ საწყისს, მაშინ: შეიძლება გადაიღახოს ადამიანური შესაძლებლობის ზომა და ბედნიერების განცდამ ზეადამიანური, ზესრულყოფილი, ღვთაებრივი და მარადიული შინაარსი შეიძინოს, რადგან ამოუწურავი ღვთაებრივი წყაროს საფუძველზე, ენერგეტული შევსების პროცესი იქნება აბსოლუტურად სრულყოფილი და მარადიული. ეს ნიშნავს, რომ შემოქმედთან ურთიერთმიმართების შედეგად გამოწვეული ბედნიერების, ექსტაზის, სამადხის... განცდაც დიალექტიკურ კანონზომიერებას ემყარება.

პოზიტიურ განცდათა ეს საფეხურები არის ბედნიერების დადებითი დიალექტიკა. მის საპირისპიროდ, თუ ნეგატიური ენერგეტული ზემოქმედებით ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის ოდენობა კლებულობს და მისი შემადგენლობა იცვლება უარყოფითად უსიამოვნების ზომაზე მეტად, წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა – უსიამოვნების განცდა. მის საფუძველზე უარიყოფა ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობა და ის არის ნეგატიური უარყოფის პირველი საფეხური.

თუ ეს პროცესი რაოდენობრივად გადააჭარბებს უბედურების ზომას, მაშინ იწყება უბედურების განცდა – წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა. ეს არის უარყოფის უარყოფა, რადგან მის საფუძველზე უარიყოფა არა მხოლოდ უსიამოვნება, არამედ ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობაც. ის ნეგატიური უარყოფის მეორე საფეხურია.

თუ ასეთი პროცესი გახანგრძლივდა, ან აღმოჩნდა ისე დიდი, რომ უცებ დაიშრიტა და მოიწამლა ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენცია უბედურების უკიდურეს კულმინაციურ წერტილზე მეტად, მაშინ ის საერთოდ შეწყვეტს არსებობას.

ნეგატიურ ემოციათა ეს საფეხურები არის ბედნიერების უარყოფითი დიალექტიკა. ის ერთიანდება უბედურების ცნებაში და მისი არსი გამოითქმის შემდეგნაირად: **უბედურება, არსებითად, არის ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის დადებითი სუბსტანციების აქტიური დაკარგვით და მისი ნეგატიური შემადგენლობის შეგუებულ ზომაზე მეტად ზრდით გამოწვეული განცდა.**

ასეთია ზოგადად ბედნიერების კანონზომიერება – დადებითი და უარყოფითი დიალექტიკა. ამ ორი ურთიერთადპირისპირებული მოვლენის საფუძველზე იქმნება საერთოდ ემოციური სამყაროს მთლიანობა. სხვადასხვა სახის ბედნიერება კი უზრუნველიყოფა ენერგეტული სუბსტანციის სხვადასხვა ფორმით: ყოფითი ბედნიერება უკავშირდება ენერგიის ფიზიკურ ფორმებს, ესთეტიკური – მშვენიერების სახით გამოვლენილს, ინტელექტუალური – ცნებაში მოცემულს, რელიგიური – ღმერთიდან მომდინარეს, იდეალისტური – მთელი სამყაროს შემოქმედი უმაღლესი იდეის მიერ გაცემულს, მისტიკური – მისტერიული პრინციპებით „შემეცნებული” შემოქმედიდან მომდინარეს, ზნეობრივი – სათნოების შედეგად სხვისთვის ბოძებულს და ა.შ. *[ხალვაში, 1913:365].*

ახლა განვიხილოთ პლატონის მოძღვრება ზნეობრივი ბედნიერების შესახებ და გავარკვიოთ, ასახავს თუ არა ის ზემოთ ნახსენებ კანონზომიერებას. პლატონის ეთიკური მოძღვრების მიხედვით, ყველაზე „ბედნიერია ის, ვის სულსაც საერთოდ არ შეხებია ბოროტება.” ბედნიერია, რადგან სათნოებასთან ზიარება – ზნეობრივი ქცევა თუ ამ პრინციპების მიხედვით არსებობა, არა მხოლოდ კვებას ადამიანის სულს უმაღლესი იდეიდან მომდინარე ღვთაებრივი სუბსტანციით, არამედ „ათბობს მას, მიჰყავს დუდილის მდგომარეობამდე და ფრთებს ასხამს” *[პლატონი,*

1990:183-187]. ისმის კითხვა: რა იგულისხმება ამ სიმბოლურ გამონათქვამებში? მათი ადეკვატური ახსნა შეუძლებელი იქნება, საყოველთაოდ მიღებულ თვალსაზრისს თუ დავემყარებით, რადგან ის ბედნიერების კანონზომიერების დადგენას საერთოდ შეუძლებლად თვლის. მით უმეტეს, ის შეუძლებლად ჩაითვლება იდეალისტურად გააზრებული ბედნიერების მიმართ. ამის საპირისპიროდ, თუ დავემყარებით ბედნიერების ზოგად კანონზომიერებას **[ხალვაში, 1913:158]** და გავარკვევთ უმაღლესი იდეის არსებით ატრიბუტებს, ისინი მარტივად შეიძლება აიხსნას. შესაბამისად, თუ აიხსნა, ეს, მეცნიერული მეთოდოლოგიის მიხედვით, ნიშნავს, რომ აღნიშნული კანონზომიერება ადეკვატურია.

პლატონი მთელი სამყაროს შემოქმედს, აბსოლუტური შვენიერების, სიბრძნის და სიკეთის განმასახიერებელ უმაღლეს იდეას – ღმერთს სიმბოლურად მზის ანალოგიით განიხილავს **[პლატონი, 1968:316]**. კერძოდ – ისეთ მოვლენად, რომელიც მზის მგავსად აფრქვევს მშვენიერების, სიბრძნის, სიკეთის თუ საერთოდ მთელი სამყაროს არსებობის უზრუნველყოფელ **[პლატონი, 1990:187]** სუბსტანციას და მის საჭვრეტად ამაღლებულ ღვთაებრივსა თუ ადამიანურ სულებს უმაღლეს ბედნიერებას განაცდევინებს. „აღიქვამდნენ რა ისინი ღვთაებრივი სიბრძნის, სიკეთის და სილამაზის ნათებას, თბებოდნენ, დუღდნენ და მისგან მიღებული საკვების საფუძველზე მათ იდეათა სამყაროში ასამაღლებლად ფრთებიც კი ეზრდებოდათ” **[პლატონი, 1968:187]**, – აღნიშნავს ის. შემდეგ ასკვნის, რომ „თუ სიცოცხლეს რაიმე საზრისი აქვს, ამ აზრს აბსოლუტური მშვენიერების ჭვრეტა იძლევა მხოლოდ და თუ ოდესმე იხილავ მას, მზად ხარ ხელი აიღო ჭამაზეც, სმაზეც, ისევე როგორც, სიამოვნების მომგვრელ ნებისმიერ სხვა ქმედებაზე, ოღონდ კი

გამუდმებით ჭკრეტდე შენს სათაყვანებელ არსებას და გვერდიდან არ იცილებდე მას” *[იქვე, 143]*.

როგორც ვხედავთ, პლატონის მიერ აღწერილი ბედნიერების უზრუნველმყოფელი უმაღლესი იდეა მზის ანალოგიით განიხილება არა შემთხვევით, არამედ და არსებითად მისი ენერგეტული თვისების გამო. შესაბამისად, უნდა დავუშვათ, რომ სიმბოლურად გამოთქმული გრძნობის ორგანოთა გათბობა, დუღილი, ფრთების გამოზრდა, სულის გამოკვებით ხსნა და ბედნიერების მიღწევა მხოლოდ უმაღლესი იდეიდან მომდინარე სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის საფუძველზე შეიძლება განხორციელდეს. აუცილებელია, აღინიშნოს ისიც, რომ პლატონისეული უმაღლესი იდეის უძირითადეს ატრიბუტს არა თუ ჩვენ, არამედ პლატონის თანამედროვე არისტოტელეც უშუალოდ ენერგიის ცნებით განიხილავს. ისევე როგორც, – საერთოდ ნეოპლატონიზმი და მისი ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელი პლოტინი *[პლოტინი, 1993:89]*, ან კლასიკური იდეალიზმის ფუძემდებელი ვილჰელმ ჰეგელი *[ჰეგელი, 1984:328; ბუჩიძე, 1976:11-12]* თუ სხვა.

ბედნიერების განცდა რადგან ემყარება ენერგიას, უმაღლესი იდეა კი აფრქვევს ასეთ ენერგიას, შეიძლება დავასკვნათ: სათნობის განხორციელების პროცესში უმაღლესი იდეიდან მომდინარე სუბსტანციით ადამიანური სულის გამოკვებაში იგულისხმება მისი ენერგეტული შევსება. სწორედ ეს ძალა ამღევს მას ამაღლებისა თუ ჭეშმარიტი ბედნიერების წვდომის შესაძლებლობას *[პლატონი, 1968:182]*. პლატონი აღნიშნავს, რომ ის „ვინც ყველაზე უკეთ მიილტვოდა ღმერთისკენ და ყველაზე მეტად დაემსგავსა მას, ყველაზე ჭეშმარიტ ბედნიერებას წვდება,” რადგან ფრთაშესხმის და ამაღლების შედეგად ის ყველაზე მეტად უახლოვდება ბედნიერების უზრუნველმყოფელ წყაროს. ჩვენი თვალ-

საზრისის მიხედვით, უახლოვდება ყველაზე სრულყოფილ ენერგეტულ რეალობას – უმაღლეს იდეას, „იკვებება მისი სიკეთის, მშვენიერების და ჭეშმარიტების ჭვრეტით,” ანუ სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციით „და ნეტარებს” [იქვე, 183]. მისგან დაშორება კი იწვევს საპირისპირო შედეგებს – ტანჯვას და უბედურებას, რადგან სული შორდება ბედნიერების და სიცოცხლის უზრუნველყოფელ სუბსტანციას. ეს ნიშნავს, რომ დაცილების გამო აღარ განიცდის ადაპტაციის ზომის გადამლახველ ინტენსიურ ენერგეტულ შევსებას. პლატონი ამ საკითხაც სიმბოლურად განიხილავს. კერძოდ, ის აღნიშნავს, რომ ბოროტებით თუ არაგონიერი მისწრაფებებით შეპყრობილი სული მძიმდება, მას ეკვეცება ფრთები და ენარცხება დედამიწაზე, ან ხდება მიწისქვეშა საპყრობილეში თუ მისი უგუნურება ძალიან დიდია. უფრო ზუსტად, უკიდურესად სცილდება უმაღლეს იდეას, განიცდის მის მიერ გაცემული ბედნიერების უზრუნველყოფელი სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის ნაკლებობას და უკიდურესად იტანჯება. მის დასაძლევად ცდილობს აღმაფრენას, თუ მატერიალურ სამყაროში აჩრდილის მსგავსად მოღწეულ შემოქმედიდან მომდინარე სიბრძნეს, სიკეთეს ან მშვენიერებას ეზიარა. დადგენილი კანონზომიერების მიხედვით რომ ვიმსჯელოთ, აღივსო მათი ენერგეტული სუბსტანციით და მოძლიერებულს მცირეოდენი ამაღლების შანსი მიეცა პატარაზე ფრთების გამოზრდით. თუმცა ასეთი ფრთების ამწევ შესაძლებლობაზე მეტად თუა დამძიმებული მისი სული, ფრთებგაუმაგრებელ ნორჩ ჩიტუნასავით დაბლა ენარცხება, ვერ იოკებს სულიერი სიცარიელის შეგრძნებას, ანუ სურვილში გამოხატულ ბედნიერების უზრუნველყოფელ სასიცოცხლო ენერგეტულ სუბსტანციაზე მოთხოვნილებას და იტანჯება [იქვე, 182-184].

გამოდის, რომ პლატონის ეთიკური მოძღვრების მიხედვით, ჭეშმარიტი – იდეალური ბედნიერების წვდომას ჭეშმარიტი სათნოება და მასზე დამყარებული მისწრაფება უზრუნველყოფს ობიექტური და სუბიექტური ფაქტორით. ობიექტურია უმაღლესი იდეა, როგორც მთელი სამყაროს არსებობის და ბედნიერების უზრუნველმყოფელი სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანცია. არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა, ის იქნება მატერიალურ თუ იდეალურ სამყაროში, რადგან ამ ორი სამყაროს დამაკავშირებელი მოვლენა ენერგიაა. ის მხოლოდ ტრანსფორმირდება, ანუ გარდაისახება სხადასვა მოვლენაში და უზრუნველყოფს არა მხოლოდ მატერიალური, არამედ იდეალური მოვლენების არსებობას და ბედნიერებას. სუბიექტური ფაქტორია სათნოებასა და გონიერებაზე დამყარებული არსებობა – სულის გონიერ და უგუნურ ნაწილთა ურთიერთმიმართებით მისი წარმართვა ჭეშმარიტებისკენ, რის შედეგადაც ღვთაებრივი სასიცოცხლო ენერგია „კვებავს ადამიანის სულს“ – აღავსებს მის საერთო ენერგეტულ პოტენციას.

როგორც ვხედავთ, ზნეობრივი ბედნიერების შესახებ პლატონის მიერ ნახსენებ სიმბოლურ გამონათქვამთა მნიშვნელობა სავსებით გასაგებია უკვე დადგენილი კანონზომიერების შესაბამისად შენაცვლებული ტერმინოლოგიის საფუძველზე. საზრდოობა, კვება, გათბობა, დუღილი, ფრთაშესხმა, ამაღლება, სიკეთის ფრქვევა, ბედნიერების წვდომა და ა.შ. შეუძლებელია ენერგიის ცნების გარეშე გავიაზროთ. აქედან გამომდინარე, თუ გავითვალისწინებთ ზნეობრივი ბედნიერების კანონზომიერებას *[ხალვაში, 1913:313]*, შეიძლება ითქვას: პლატონის მიერ გაგებული ზნეობრივი ბედნიერება არსებითად არის სათნოების საფუძველზე უმაღლეს იდეასთან დაახლოებით და მისგან ემანირებული ღვთაებრივი ენერგიის საფუძველზე ადამიანის საერთო

ენერგეტიკული პოტენციის შეგუებულ ზომაზე მეტად შევსებით გამოწვეული განცდა.

ზნეობრივი ბედნიერების გარდა ზემოთ განხილულ კანონ-ზომიერებას შეესაბამება თუ არა პლატონის მოძღვრება სხვა სახის ბედნიერების შესახებ? მას შეესაბამება არა მხოლოდ იდეალურ, არამედ ამქვეყნიურ – მატერიალურ სამყაროსთან დაკავშირებული ბედნიერება; უფო ზუსტად, – პლატონის მოძღვრება საერთოდ ბედნიერების შესახებ. ის ორივე ფორმას ერთი და იმავე პრინციპების საფუძველზე არსებითად ერთი და იგივე ტერმინოლოგიითა თუ სიმბოლიკით ხსნის. ფენომენალურ სამყაროში განცდილ ბედნიერებას კი იმქვეყნიური იდეალური ბედნიერების მიღწევის მხოლოდ მოსამზადებელ საფეხურად თვლის, რაც განხილული საკითხის მსგავსად, ლოგიკურად სავსებით შეესაბამება ზემოთ განხილულ კანონზომიერებას.

ამრიგად, არა მხოლოდ იდეალურ, არამედ მატერიალურ სამყაროში განცდილი პლატონისეული ზნეობრივი ბედნიერება ემყარება უმაღლესი იდეის მიერ გაცემულ ენერგიას და მის საფუძველზე შეგუებულ ზომაზე მეტად ადამიანის საერთო ენერგეტიკული პოტენციის ზრდას. მეტაფიზიკური სამყარო რადგან ყველაზე ახლოსაა უმაღლეს იდეასთან, ადამიანის სული ყველაზე სრულყოფილად ივსება ღვთაებრივი ენერგიით და ამიტომ მის მიერ განცდილი ბედნიერება ყველაზე სრულყოფილია. ფიზიკური სამყარო კი ყველაზე მეტადაა დაცილებული უმაღლეს იდეას – ის ემანაციის ბოლო საფეხურია. ამიტომ ღვთაებრივი ენერგიით ადამიანის საერთო ენერგეტიკული პოტენციის შევსება ყველაზე მცირეა და ბედნიერების განცდაც ყველზე არასრულყოფილი ამქვეყნად. ის მხოლოდ აჩრდილია იდეალური ბედნიერების. ასეთია ზოგადად პლატონის იდეალისტური მოძღვრება ზნეობრივი ბედნიერების შესახებ. მისი

დამთხვევა ბედნიერების ზოგად კანონზომიერებაზე ნათლად მეტყველებს, რომ ის რეალობის ასახვაა და არა ფანტაზიის ნაყოფი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბუაჩიძე, 1976: – ბუაჩიძე თ., ჰეგელის ფილოსოფიის არსების პრობლემა, „მეცნიერება,” თბილისი.

პლატონი, 1994: – პლატონი, ტიმეოსი, „ირმისა,” თბილისი.

ხალვაში, 1913: – ხალვაში მიხეილ, ბედნიერება მეცნიერული თვალსაზრისით, „რაე”.

ჰეგელი, 1984: – ვილჰელმ, გონის ფილოსოფია, „მეცნიერება,” თბილისი.

Платон, 1968: – Платонб, Сочинения в трёх томах, т.3, „Мысль,” М.

Платон, 1990: – Платон, Сочинения в четырёх томах, под общей ред. Лосева А.Ф., Тахо-Годи А.А., т.2, Мысль.

Плотин, 1993: – Плотин, Избранные трактаты в двух томах, „РМ,” М.

Mikheil Khalvashi (Batumi, Georgia)

About Plato's Moral Happiness and Regularity

Summary

According to commonly recognised view the cognition of happiness is impossible, but in the article it is stated: Plato's idealistic theory about moral happiness is not the result of fantasy, but one of the concrete form of happiness, which is analyzed according the general regularity of happiness.

სამგლოვიარო სუფრა (გალის რაიონის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

აბსტრაქტი: ნაშრომში წარმოდგენილია საქართველოს ერთ-ერთი უძველესი კუთხის სამურზაყანოს ანუ თანამედროვე გალის რაიონის მოსახლეობაში დადასტურებული მიცვალებულის კულტისადმი თავყვანისცემა. გალის რაიონის ეთნოგრაფიულმა ყოფამ შემოგვინახა მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები, ის საკულტო ქმედებები და რწმენა-წარმოდგენები, რომელებიც უკავშირდება ადამიანის გარდაცვალებას, დატირებას, გლოვას, გარდაცვლილთა სულებზე ზრუნვას.

ნაშრომში შესწავლილია სამგლოვიარო სუფრა, როგორც საწესო სუფრების ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი, რომელიც კონსერვატიულად ინარჩუნებს კოლექტიური ტრაპეზის სიმბოლურ ნიშნებს, წმინდა საკვების საკრალურ დანიშნულებას. თემის წყაროთმცოდნეობის საფუძველს, ძირითადად, ეთნოგრაფიული მასალები წარმოადგენს, რომელთა ანალიზის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულმა სამგლოვიარო სუფრამ თითქმის უცვლელად შეინარჩუნა ძველი წეს-ჩვეულებებისა და წარმოდგენების ერთობლიობა.

საკვანძო სიტყვები: აფხაზეთი, ისტორიული სამურზაყანო, მიცვალებულის კულტი, სამგლოვიარო სუფრა, საკურთხი.

Keywords: *Abkhazia, Historical Samurzakano, The Cult of Dead, Funeral Meal, Sakurtkhi.*

ისტორიული სამურზაყანოს, ანუ თანამედროვე გალის რაიონის ეთნოგრაფიული ყოფა მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ არაერთ ფასეულობას ინახავს, რომელთა შორის აღსანიშნავია სამგლოვიარო სუფრა და შესაბამისი წეს-ჩვეულებები. ზოგადად, მიცვალებულის კულტი განსაკუთრებული კონსერვატიულობით ხასიათდება და ამ მხრივ გალის მოსახლეობის ტრადიციული ყოფაც, მათ შორის მიცვალებულთან დაკავშირებული დატირება, გლოვა, გარდაცვლილთა სულებზე ზრუნვა და სხვა საკულტო ქმედება არქაული დროის არაერთ ფენას ინახავს.

სამგლოვიარო სუფრა ყველა სხვა ტრადიციული საწესო სუფრის სახეებისაგან სრულიად განსხვავებული სატრაპეზო ურთიერთობის ფორმაა. გალის რაიონში ამ მხრივ გამორჩეულია მიცვალებულის სულისათვის განკუთვნილი **ტაბაკის** – საკურთხის მომზადება. ანიმისტური წარმოდგენების თანახმად, ადამიანი გარდაცვალების შემდეგ გადადის ერთი სამყაროდან მეორეში, სადაც მას ისევე სჭირდება კვება და ცხოვრებისათვის აუცილებელი საგნები, როგორც სიცოცხლეში. სწორედ ამგვარი შეხედულების ამსახველია გარდაცვლილი ადამიანის თავთან ტაბლის დადგმის წესი. მასზე აწყობდნენ ყოველდღიურ საკვებს, ჭიქით წყალს და ღვინოს, ანთებულ სანთელს და ა.შ. *[გიორგაძე, 1987:11]*. ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეში ეს წესი სხვადასხვანაირად სრულდებოდა *[Фрезер, 1927:71]*. სანთელი მიცვალებულისათვის საიქიოში გზის გამკვალავი მანათობელი კელაპტარია.

მიცვალებულმა იმ ქვეყანას ნეტარად რომ იცხოვროს, მისი სული აქ, სააქოში, უნდა მოიხსენიონ და მის სახელზე ოჯახმა

„ტაბაკი“ – საკუროთხი გააკეთოს. მართალია, სული თავის თავზე ვერ ზრუნავს, მაგრამ, მოსახლეობის რწმენით, ცოცხლებზე ზეგავლენის მოხდენა შეეძლო, ამიტომ ყველა ცდილობდა მიცვალებულთა სულებისათვის პატივი მიეგო. გალის რაიონში მიცვალებულთა სულები გაიგივებულია „გალენიშ ორთა“-სთან.

„გალენიშ ორთა“ მიცვალებულთა სულების ძალას ეწოდებოდა, რის სარწმუნოდაც საინტერესოა სერგი მაკალათიასეული მიცვალებულის კულტის აღწერა *[მაკალათია, 1941:287]*. ივ. ჯავახიშვილი გალენიშ ორთას ნადირთ ბატონად მიიჩნევდა *[ჯავახიშვილი, 1937:136]*. საქონლის გამრავლებას შესთხოვდნენ „ჟინი ანთარს“ *[Кобалия, 1903:10; მაკალათია, 1938:136; მაკალათია, 1941:329]*. მიცვალებულთა სულები (გალენიში) თითქმის ადამიანისა და საქონლის მფარველი ღვთაების დონემდე იყვნენ აყვანილნი. მოსახლეობაში გავრცელებული რწმენით, მიცვალებულის სულებს შესწევდათ ძალა თავიანთი ნათესავები მოსალოდნელი უბედურებისაგან დაეცვათ. გარდაცვლილი სულები ურთიერთობას ამყარებდნენ ღვთაებებთან, ზოგჯერ მონაწილეობდნენ კიდევ მათ საქმიანობაში, შუამდგომლობდნენ ღვთაებათა წინაშე *[სურგულაძე, 2002:16]*.

„გალენიშ ორთას“ ლოცულობდნენ საქონლის დაბადებიდან ერთი კვირის შემდეგ, ადამიანის ავადმყოფობის დროს, ხატზე გადაცემული ოჯახის ამოწყვეტისას, მიცვალებულისათვის, ოჯახიდან გასული, სხვაგან გადასახლებული შვილისათვის. გალენიშ ტაბაკის დადგმა იცოდნენ იმ ოჯახებში, სადაც მიცვალებული იყო და იმ დროსაც, ბავშვი რომ დაიბადებოდა *[აბაკელია, 1983:148]*. ღვთაება „გალენიშ ორთას“ სახელწოდებაში ეპითეტი „გალენიში“ მიანიშნებს ღვთაება ორთას სამყოფელზე, რომელიც სივრცული თვალსაზრისით, იმყოფება სახლის, ეზოს, სოციაუმის გარეთ და მასში შედის: ტყეები, ღრეები, კლდეები,

იდუმალეებით მოსილი ადგილები თავიანთი ბინადრებით და პატრონებით *[Абакелия, 1991:89]*. ამ კუთხით საინტერესოა პატარძალთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულება, რომლის მიხედვითაც ახალ რძალს ეზოს გარეთ გასვლის უფლება, მხოლოდ „გალენიმ ორთას“ რიტუალის შესრულების შემდეგ ჰქონდა.

გალენიმ ორთას კულტი სამყაროს სურათში საიქიოს ადგილსამყოფელის გამოვლენის საშუალებას იძლევა. კერძოდ, საიქიო აღიქმებოდა, როგორც გარე სამყარო (აქ იგულისხმება ტყეები, აუთვისებელი მიწები და სხვა), რომელიც აერთიანებს სამყაროს ღერძის ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ ჭრილებს, რომელიც სოციალურ უპირისპირდება *[აბაქელია, 1999:29]*. მიცვალებულის დამარხვის შემდეგ იმისათვის, რომ მან იმქვეყნად ნეტარად იცხოვროს, ჭირისუფალი მის სულს სააქაოს მოიხსენიებს და მის სახელზე **ტაბაკს** – საკურთხეს მართავს, სანთელს ანთებს.

ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, სამზეო და სულეთი – **ომურეთი** ერთმანეთისაგან გამიჯნული სამყაროებია. სულეთი – ომურეთი სამზეოსგან, ამქვეყნიურისაგან სრულიად განსხვავებულია – ეს არის გარდაცვლილთა სულების სამყარო. გარდაცვლილთა სულები ყოვლისშემძლე არიან, მათ შეუძლიათ ცოცხლებს მოუტანონ როგორც სიკეთე, ასევე უბედურება. ამიტომ ჭირისუფალი ყოველთვის ცდილობს ყოველნაირად ასიამოვნოს თავისი მიცვალებულის სულს და გადაუხადოს საკურთხეები მთელი წლის განმავლობაში.

მიცვალებული სულის მოსახსენებელი პურობის მოწყობის შესახებ ყველაზე ადრინდელ ცნობას მეღქისედეკ კათალიკოსის მიერ 1029-1033 წლებში შედგენილ ანდერძში ვხვდებით *[ქართული სამართლის ძეგლი, 1970:24]*. ოჯახი სოფლის მღვდელს

ორმოცი დღის განმავლობაში შეუკვეთავდა წირვას და ამისთვის მას გასამრჯელოს აძლევდა. საეკლესიო სამართლის მიხედვით, მიცვალებულის დაკრძალვა-მოხსენიებასთან დაკავშირებული გამოსაღები ხარჯები დიფერენცირებული იყო და საგრძნობლად განსხვავდებოდა საზოგადოების სხვადასხვა ფენის წარმომადგენლებისათვის *[ქართული სამართლის ძეგლი, 1970:207, ლამბერტი, 1937:66]*.

სულის მოსახსენებელ დღეებში მოწვეული სტუმრები ჭირისუფლის ოჯახში სურსათით მიდიოდნენ. ჩვენი ყურადღება მიიქცია ასეთმა ფაქტმა: ხორცეული (ქათამი, გოჭი) აუცილებლად უნდა ყოფილიყო შემწვარი და არავითარ შემთხვევაში უმი. საგანგებო ყურადღებას საჭიროებს შემწვარის, უმის და მოხარშულის ბინალური დაკვირვება, რაც აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. სემიოტიკური გააზრებით, შემწვარი პრიფანულია (სალხინოა, სამშვიდობოა), მოხარშული კი საკრალური (საკულტო, სამწუხარო) *[Левин-Строс, 1983:171]*. შემწვარ ხორცს საკურთხის სახით პირველად გალის რაიონში მკლავის გახსნის რიტუალში ვხვდებით, ეს რიტუალი თითქმის მთელ საქართველოშია გავრცელებული.

მიცვალებულის დასაფლავების შემდეგ იცოდნენ **კილემ განწყუმ/შვეითი** – მკლავის გახსნა//შვიდი. ამ დღეს ამზადებდნენ სხვადასხვა სახის საკვებს, კლავდნენ ქათმებს, გოჭს, ცხვარს, ხარს. სასტუმრო ოთახში დადგმულ მაგიდაზე ალაგებდნენ მომზადებულ საჭმელს, რომელსაც ახლობელი ქალი თეთრი მანდილით ამზადებდა. გარდა საკვებისა, მაგიდაზე აუცილებლად დებდნენ ერთ ჭიქა წყალს, ღვინოს და არაყს. მომზადებული საკვების ყველა სახეობა სასაფლაოზე სასმელთან ერთად მიჰქონდათ, სადაც იმართებოდა ტირილი. სასაფლაოდან მობრუნებულ სტუმრებს ეზოში ხელს აბანინებდნენ. ხელის დასა-

ბანი წყალი ღვინოთი იყო გაზავებული. სტუმრები და ჭირისუფალი შედიოდა სასტუმრო ოთახში, სადაც მიცვალებულისთვის განკუთვნილი საკურთხი იყო მომზადებული და სანთელი ენთო. აქვე იყო ნაკვერჩხალი, რაზეც საკმევლს დადებდნენ, შემდეგ პურს ღვინოთი დაასველებდნენ და იტყოდნენ – „ღმერთმა აცხონოსო“.

ამ რიტუალის შემდეგ მოწვეული სტუმრები და ჭირისუფალი მიუსხდებოდა საერთო სუფრას, რომელიც გამზადებული იყო სტუმრებისთვის. სუფრაზე მთავარი სადღეგრძელოების შემდეგ პირველს მიცვალებულს მოიხსენიებდნენ. საკურთხის – ტაბაკის მაგიდის ქვეშ დადებდნენ ხარის, ცხვრის ტყავ-ფეხს, რომელსაც შემდეგ მარხავდნენ ან წყალს გაატანდნენ. **კილემ განწყუმს/შკვითის** – მკლავის გახსნა//შვიდის, **ჟარნეჩის** – ორმოცის და **მოწანუას** – წლისთავის საკურთხზე აუცილებლად იკვლებოდა იხვი. დაკლული იხვის თავს სასაფლაოზე დამარხავდნენ. ინფორმატორთა გადმოცემით, ეს ფრინველი იცავდა მიწაში მიცვალებულს ქვეწარმავლებისგან. საკურთხის გაკეთება შეიძლებოდა სამშაბათს, ხუთშაბათს, შაბათს და კვირას. თუმცა ყველაზე მიღებული საკურთხისთვის შაბათი დღე იყო.

საინტერესოა მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული რიცხვი შვიდი – **შკვითი**. გარდაცვლილი აუცილებლად მეხუთე დღეს უნდა დაეკრძლათ. რესპოდენტთა გადმოცემით, მიცვალებულს ხუთ დღეზე მეტს არ გააჩერებდნენ, ხოლო მეშვიდე დღეს კილემ განწყუმს/შკვითის – მკლავის გახსნა//შვიდს უხდიდნენ. დღევანდელ გალის რაიონში მიცვალებულის ოჯახში გაჩერების ხუთ დღეზე მეტი დრო ფიქსირდება, შკვითის აღნიშვნა ხშირად მერვე ან მეცხრე დღეს უწევს. გამოდის, რომ შკვითი სრულდებოდა იმ დროს როდესაც ადამიანს მეხუთე დღეს ასაფლავებდნენ, როგორადაც ეს ძველად ხდებოდა გალის რაიონში.

დღეს კი ეს წესი შეიცვალა და დაკრძალვა ხდება მეშვიდე დღეს, თუმცა ხალხური რწმენით მეცხრე დღეს მაინც **შვეითს** უწოდებდნენ. გარდაცვალებიდან მეშვიდე დღის აღნიშვნის წესი და მასთან დაკავშირებული შეხედულება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ბოლო დრომდეა შემორჩენილი *[გიორგაძე, 1987:50; ცოცანიძე, 1987; ღამბაშიძე, 2001:167]*.

ჟარნეჩიშ – ორმოცის საკურთხი შვიდის რიგთან შედარებით უფრო დიდი იყო. ორმოცი აუცილებლად გარდაცვალებიდან მე-40 დღეს უნდა აღენიშნათ, რადგან სწამდათ მიცვალებულის სული მე-40 დღეს საბოლოოდ ტოვებს სააქოს და ცის სასუფეველში მკვიდრდება.

მოწანუა – წლისთავს ნიშნავს და სამეგლოვიარო წლიური ციკლის დამთავრებას აღნიშნავს, აქედან გამომდინარე, მისი საწესო სუფრაც გარდაცვალებიდან ერთი წლის განმავლობაში გამართულ პურობათა დამაგვირგვინებელი ეტაპია, რომელსაც არსებული რეჟიმის შეცვლა მოჰყვება. წლისთავის სუფრა სიუხვით, ამ დღისადმი გაწეული ხარჯით, ხალხმრავლობით და მთელი რიგი რიტუალური ქმედებებით გამოირჩეოდა.

ტაბაკის – საკურთხის გამართვის შემდეგ მიდიოდნენ სასაფლაოზე. იქ იტირებდნენ და შესანდობარს იტყოდნენ. ბრუნდებოდნენ სახლში, სადაც ტაბაკი იყო გამართული. სუფრასთან მანამ არ დასხდებოდნენ, სანამ სასაფლაოდან არ დაბრუნდებოდნენ და სანთელი არ დაიწვებოდა. სავარაუდოა, ეს ნიშნავდა სულის მოპატიჟებას სახლში მისი სულის საკურთხეblად დადგმულ ტაბაკზე. მოსახლეობის რწმენით, ამ დროს მიცვალებულთა სულები სახლში მოდიან და თვალყურს ადევნებენ ყველაფერს. ამიტომ **ტაბაკის** გამართვის დროს ოთახის კარები აუცილებლად ღია უნდა იყოს.

სანთელის დაწვის შემდეგ შეეძლოთ მისხდომოდნენ სუფრას, მაგრამ მანამ დადგმულ წყალს გადასხამდნენ. სუფრას ხელს მოკიდებდნენ და ადგილს შეუნაცვლებდნენ. ეს შეიძლება იმიტომ კეთდებოდა, რომ მერე ამ სუფრას ჭირისუფალი მიუსხდებოდა და მიირთმევდა (ადგილის გადანაცვლება). ამ სუფრაზე აუცილებელია, აგრეთვე, ფულის დადება, რასაც სიუხვითა და ბარაქიანობით ხსნიან.

ორმოცს და წლისთავს გადაიხდიდნენ სწორედ იმ დღეს, როდესაც დაემთხვეოდა. ამას ინფორმატორები იმიტომ ხსნიან, რომ ადრე ცოცხალი იყო და ცოცხალ ადამიანს საკურთხს ვერ გავუკეთებთო, ხოლო დღის გადატანა შეიძლებოდა. ხალხური რწმენით, სული ორმოცი დღის განმავლობაში თავის ოჯახში ტრიალებდა, შემდეგ მიდიოდა საიქიოში, უფალთან გამოცხადდებოდა. წლისთავის გადახდის შემდეგ ოჯახში ახლო ნათესავები იკრიბებოდნენ და ჭირისუფალს სთხოვდნენ წვერი გაეპარსათ, ნიშანი აეღოთ და შავები გაეხადათ. ხშირი იყო შემთხვევა, როცა შვილმკვდარი ოჯახის გლოვის პროცესი წლების განმავლობაში გრძელდებოდა, ნიშანსაც ორი-სამი წელი არ იღებდნენ.

წლისთავზე საკურთხის კურთხევის შემდეგ ხდებოდა **პიჯიმ რსხინუა** – პირის გახსნილობა [*სახოკია, 1940:143*], რაც შეკრული პირის გახსნას ნიშნავს. ამ შემთხვევაში იგულისხმება პირი, რომელიც ამ ხნის განმავლობაში ხორცეულს არ მიირთმევდა (**იპიჩანს** – მარხულობს, **პიჯიმ ჩუალა** – პირს ინახავს). ამას ხშირად მიმართავდნენ მშობლები და და-ძმები, ამიტომ მათ სთხოვდნენ ხორცი ეჭამათ.

გარდა ამ სამი დღისა, მიცვალებულს მთელი წლის განმავლობაში ხშირად შაბათ დღეს ოჯახი საკურთხს უკეთებდა. მთელი წლის განმავლობაში ოჯახში ნიშანი იყო გაწყობილი და

ნიშანთან კერძს მიუტანდნენ და დაუდგამდნენ. ეს წესი ცნობილია საინგილოშიც *[ედილი, 1847:115]*.

გალის რაიონში საკურთხი კეთდებოდა მარიამობასაც. 25 დეკემბერს (7 იანვარს) ოჯახში აუცილებლად იდგმებოდა მიცვალებულისათვის საკურთხი, ეს რიტუალი განკუთვნილი იყო მიცვალებულთა სულის მოსალობად. ადგილობრივების გავრცელებული რწმენით მათ შეეძლოთ ევნოთ ან კეთილი ზემოქმედება მოეხდინათ ცოცხლებზე. აგრეთვე საკურთხს ჭირისუფალი თავისი მიცვალებულისათვის **სულთობის** – სულთმოფენის დღეს აკეთებდა. სულთმოფენა როგორც კანონიკურად, ასევე ხალხური წარმოდგენით, მიცვალებულთა მოსახსენიებელი დღეა. ამ დღეს მიცვალებულის ოჯახი აკეთებდა საკურთხს. სულთმოფენის დღესასწაულზე მიცვალებულისათვის საკურთხის დადგმა ცნობილია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებისთვისაც *[გიორგაძე, 1987:61; ღამბაშიძე, 2001:266]*. გალის რაიონში წესად იყო მიღებული, როდესაც **კილეშ განწყუმე/შკვითის** – მკლავის გახსნა//შვიდი, **ჟარნეჩი** – ორმოცის და **მოწანუა** – წლისთავის საკურთხი კეთდებოდა, აუცილებლად ამ სუფრაზე მესაფლავეებს მიიწვევდნენ.

ამრიგად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ სამგლოვიარო სუფრა საწესო სუფრების ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია, რომელიც დამახასიათებელი კონსერვატიულობით ინარჩუნებს კოლექტიური ტრაპეზის სიმბოლურ ნიშნებს, წმინდა საკვების საკრალურ დანიშნულებას. თემის წყაროთმცოდნეობის საფუძველს, ძირითადად, ეთნოგრაფიული მასალები წარმოადგენს, რომელთა ანალიზის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულმა სამგლოვიარო სუფრამ თითქმის უცვლელად შეინარჩუნა ძველი წეს-ჩვეულებებისა და წარმოდგენების ერთობლიობა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბაკელია., 1999: – აბაკელია ნ., ციკლური სიმბოლიზმი და დაკრძალვისა და გლოვის წესები დასავლურ-ქართულ ტრადიციაში, ქუთაისური საუბრები, VI, ქუთაისი.

აბაკელია., 1987: – აბაკელია ნ., კოსმოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთ საქართველოში, კრ. მსე XXIII, თბილისი.

აბაკელია., 1983: – აბაკელია ნ., ცის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში (ღვთაება „ჟინი ანთარი“, მაცნე (ისტორიის სერია) N 2, თბილისი.

გიორგაძე., 1987: – გიორგაძე დ., დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბილისი.

ედილი, 1947: – ედილი ზ., საინგილო, თბილისი.

მაკალათია, 1938: – მაკალათია ს. მესხეთ-ჯავახეთი, თბილისი.

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

სახოკია, 1940: – სახოკია თ., მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მსე, III, თბილისი.

სურგულაძე, 2002: – სურგულაძე ირ., მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბილისი.

ცოცანიძე, 1987: – ცოცანიძე გ. გიორგობიდან გიორგობამდე, თბილისი.

ღამბაშიძე, 2001: – ღამბაშიძე ნ., რატომ უწოდებენ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში მიცვალებულის სულს „სულიწმინდას“, ქართველური მემკვიდრეობა, V, ქუთაისი.

ჯავახიშვილი, 1937: – ჯავახიშვილი ივ. ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და წათესაობა, თბილისი

ქართული სამართლის ძეგლი, 1970: – ქართული სამართლის ძეგლი, ტ. III, თბილისი.

Абакелия, 1991: – Абакелия Н., Миф и ритуал в Западной Грузии, Тбилиси.

Кобаля, 1903: – Кобаля И., Из мифической Кольхиды, СМОМПК, вып. 32, Тифлис.

Леви-Строс, 1983: – Леви-Строс К., Структурная антропология, Москва.

Фрезер, 1928: – Фрезер Дж., Золотая ветвь, 1-4, Москва.

Nino Kharchilava (Batumi, Georgia)

The Funeral Meal

(Based on the Ethnographic Materials of Gali Region)

Summary

The tradition of veneration of the dead is confirmed in one of the oldest parts of Georgia – Samurzakano or present-day Gali region. The ethnographic life of Gali region has preserved some customs connected with the cult of the dead, also cult activities and beliefs and traditions about death, mourning, grieving, taking care of the souls of the deceased and all these traditions are characterized as conservative.

The funeral meal represents a form of meal rituals, which is totally different from traditional ones. The most interesting is the food, which is specially prepared for the souls of the dead called ***Tabaki*** or ***Sakurtkhi***. According to animistic beliefs, people move on after death to a different realm of existence, where they still need some food and everyday items as it was in their real life. Mourners used to prepare food (***Sakurtkhi***) specially for the dead souls during a year after their death. Kinds of ***Sakurtkhi*** for ***Kilesh ganchkum//shkviti*** – the 7th day, ***Zharnechi*** – the 40th day and ***Motsanua*** – an anniversary were distinguished from each other by various rituals with some local characteristics and involving lots of people.

Thus, the funeral meal is one of constituent parts of ritual feast, which has conservatively preserved symbolic signs of collective meals and sacred function of holy food. The source of this topic is ethnographic materials and based on their analysis, we can conclude, that the funeral meal has preserved the combination of old customs, traditions and beliefs unchanged.

თინათინ ჯაბადარი
(თბილისი, საქართველო)

ქართული ეკლესია და სამღვდლოება 1921-1935 წლებში – რეპრესიები და ძალადობა (საქართველოს არქივში დაცული დოკუმენტების მიხედვით)

აბსტრაქტი: ნაშრომი მოცავს XX საუკუნის ოციან წლებში საქართველოს მთავრობის ანტირელიგიური ბრძოლის ამსახველ ფაქტებს, რომელიც დაახლოებით ოთხი ათეული წელს გაგრძელდა.

1921 წლის 15 აპრილს გამოცემული დეკრეტმა ეკლესიის შესახებ, სრულიად შეცვალა ქართული ეკლესიისა და მრევლის მდგომარეობა, საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია ფაქტობრივად კანონგარეშედ გამოცხადდა.

ანტირელიგიურმა ბრძოლამ განსაკუთრებული ხასიათი მიიღო 1922 წლიდან, ქალაქ გენუის კონფერენციაზე საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქის ამბროსის მიერ საქართველოს ეკლესიის მემორანდუმის გაგზავნის შემდეგ.

ანტიმართლმადიდებლურ, ანტიქრისტიანულ კამპანიას ეწეოდა ბოლშევიკური პრესა. მასიურად იკეტებოდა ეკლესია მონასტრები, საიდანაც უღევად გამოქონდათ ქვეყნის სიმდიდრე, მათი ნაწილი სახელმწიფო საკუთრებაში გადავიდა, ნაწილი კი უგზოუკვლოდ დაიკარგა. ქვეყანაში არსებული ანტირელიგიურ მორაობას წინ აღუდგა ქართული სამღვდლოება, ასობით ადამიანი, ქვეყნის საუკეთესო შვილები შეეწირა მართლმადიდებლურ რწმენის დაცვას...1924 წელს დახვრიტეს ქუთათელი მიტროპოლიტი ნაზარი ლეჟავა... ნაშრომში გამოყენებულია

საქართველოს უახლესი ისტორიის ცენტრალურ არქივში დაცული დოკუმენტური მასალა.

საკვანძო სიტყვები: ქართული ეკლესია, ანტირელიგიური ბრძოლა, რეპრესიები, მიტროპოლიტი ნაზარი, ძვირფასი ნივთები.

Key words: *Georgian clergy, Anti-religious struggle, Repressions, Metropolitan Nazari, Unique items.*

* * *

ცნობილი ფაქტია, რომ 1921 წლის თებერვლიდან საქართველოს ისტორიაში ახალი ეპოქა დაიწყო – დამყარდა კომუნისტური მმართველობა, რევოლუციურმა კომიტეტმა მთლიანად აიღო ხელში სახელმწიფო ძალაუფლება და დაიწყო ქვეყნის მმართველობა. 1921 წლის 25 თებერვლიდან 1922 წლის თებერვლამდე ქვეყნის უმაღლესი ორგანოს მიერ შემუშავდა სამასამდე დეკრეტი და ბრძანება, რომლებიც ძირითადად მიმართული იყო ახლად შექმნილი რესპუბლიკის განმტკიცებისთვის. მათ შორის ერთერთი პირველი და მნიშვნელოვანი იყო 1921 წლის 15 აპრილს გამოცემული დეკრეტი ეკლესიის შესახებ: სახელმწიფო-საგან ეკლესიისა და ეკლესიისაგან სკოლის გამოყოფის შესახებ, საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია ფაქტობრივად კანონგარეშედ გამოცხადდა.

1921 წლიდანვე დაიწყო საეკლესიო ქონების ჩამორთმევა, აღიწერა საქართველოს ყველა მაზრაში არსებული მოქმედი და არა მოქმედი ეკლესიის ქონება. რევკომის მიმართ საკათალიკოსო საბჭოს თხოვნაში ვკითხულობთ: “მიმდინარე თვეს (იგულისხმება 1921 წლის აგვისტო) 15 საკათალიკოსო საბჭოში გამოცხადდა ტფილისის ქალაქის საბჭოთა მმართველობის წარმომადგენელი

და მოითხოვა სია იმ შენობათა, რომელნიც საბჭოს გამგებლობაშია და რომელნიც უნდა ჩაბარდეს ქალაქს.... ჩვენი ქონება გატაცებული და განიავებული იქმნა იმპერიალიზმის წარმომადგენელთა მიერ...ეკლესიას დარჩა ის მინიმუმი ქონებისა, რომლის გარეშეც ეკლესია დევნილ დაწესებულებად უნდა იქმნეს შერაცხული“ *[სუიცა, გ. 281, ან. 1, საქ. 11, გ. 50]*. საეკლესიო ქონების შედარება ხდებოდა ეკლესიებში დაცული აღწერილობის წიგნებთან, სათანადო ოქმის საფუძველზე, რომელსაც ხელმოწერით ადასტურებდნენ ადგილობრივი აღმასრულებელი კომიტეტის წარმომადგენელი, ეკლესიის წინამძღოლი და მაზრის პოლიტიურის წარმომადგენელი. ეკლესიების დალუქვა, ზემოთ აღნიშნული ოქმების პირველი პირის დამოწმება ხდებოდა სათანადო ბეჭდით, როგორც თემის აღმასკომის თავმჯდომარის, ასევე ადგილობრივი საეკლესიო ბეჭდით (დოკუმენტებიდან ჩანს, რომ ყველა ეკლესიას ჰქონდა თავისი ბეჭედი). როგორც დოკუმენტებიდან ირკვევა, აღწერილი ქონებაზე დროებითი პასუხისმგებლობა, თუ ღვთისმსახურება გარკვეული დროით დაშვებული იყო ეკლესიაში, სათანადო ხელწერის საფუძველზე მოძღვარს ევალებოდა. მაგალითისთვის: სამტრედიის რაიონის სოფელ ჭოკნარის სვეტისცხოველის ეკლესიის მღვდლის ხელწერილი: „მე ქვემოთე ამის ხელის მომწერი მღვდელი ბესარიონ ეგნატეს მე ჯაში, ვდებ ამა ხელის წერილს თქვენს წინაშე, რომ ზემო აღნიშნული ნივთი (ქონება) იქნება ჩემს პასუხისმგებლობის ქვეშ შენახული და თუ მე გადამიყვანეს სადმე, ვალდებული ვარ ვაცნობო იმ წამსავე მაზრის პოლიტიურის, რომ ნივთები არ გაიფლანგოს მაშინა. ხელს ვაწერ: მღვდელი ბესარიონ ჯაში“ *[სუიცა, გ. 284, ან. 1, საქ. 52, გ. 13]*.

ხშირ შემთხვევაში საეკლესიო ქონება აღწერისთანავე გაჰქონდათ ტაძრებიდან და ის აღმასრულებელი ხელისუფლების

საკუთრებაში გადადიოდა. 1923 წელს ქალაქ ფოთის საკათედრო ტაძრისა და სამხედრო ეკლესიიდან ჩამორთმეული ქონება, რომელიც ადგილობრივ აღმასრულებელ ხელისუფლებას გადაეცა შეადგენდა 3.321 მანეთს ოქროთი, გასათვალისწინებელია, რომ ერთი ოქროს მანეთი, იმ დროისათვის შეადგენდა მილიონ ორმოცდაათი ათას მანეთს; ოზურგეთის მაზრის საეკლესიო ქონების გადამბარებელი კომისიის ოქმის მიხედვით ოზურგეთის ეკლესიებიდან გამოტანილი და გადამუშავებული იქნა 232 დასახელების, რაოდენობრივად გაცილებით უფრო მეტი ოქროს და ვერცხლის ძვირფასი ნივთები... *[სულიცა, გვ. 284, ან. 1, საქ. 215, გვ. 176-177]*.

ქვეყანაში არსებულმა ანტირელიგიურმა მოქმედებამ აღმფოთება გამოიწვია ინტელიგენციაშიც და კანონის ფარგლებში საქართველოს სსრ სახალხო განათლების კომისარიატმა თხოვნით მიმართა საქართველოს სსრ სახალხო კომისართა საბჭოს, რომ ქართული ხელოვნების ძეგლებისა და მასში არსებული ფასდაუდებელი ნივთების მოვლა-პატრონობის უფრო მეტად გაძლიერებულიყო. მიმართვაში ძირითადი აქცენტი გადატანილი იყო ქართულ ნივთიერ ფასეულობებზე: "...დღეს როდესაც, ანტირელიგიურმა მოძრაობამ ფართოთ ხალხური ხასიათი მიიღო და იგი ყოველ მიზეზს გარეშე თავის ლოგიკურ ბოლომდე მივა, აუცილებლად საჭიროა ძველი ხელოვნების, მსოფლიო მნიშვნელობის სახუროთმოძღვრებო ძეგლების დაცვა და განსაკუთრებით შიგ დაცულ ფასდაუდებელ ღირებულების კოლექციათა და ნივთთა გამოღება და სათანადო მუზეუმებში მოთავსება“ *[სულიცა, გვ. 600, ან. 1, საქ. 130, გვ. 55]*. დაყოვნება შეუძლებელი იყო, მსოფლიოს ყველა ცივილიზებულ ქვეყანაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ხელოვნების ძეგლთა დაცვას, თვით რუსეთშიც რევოლუციის შემდეგ, 1918 წლის 5

ოქტომბერს გამოიცა დეკრეტი და შეიქმნა სპეციალური „მეთ-
ვალყურე ორგანო“, რომელმაც ერთხელ და სამუდამოდ ბოლო
მოუღო ხელოვნების ძეგლებისადმი ბარბაროსულ მოპყრობას.
სახალხო განათლების კომისარიატი ითხოვდა სასწრაფო
განკარგულებას სათანადო კომისიის შექმნის შესახებ.

აღნიშნული თხოვნის და ქვეყანაში გამეფებული ანტირე-
ლიგიური მიმდინარეობის შეჩერების და "დახვეწის" გათვა-
ლისწინებით, 1923 წლის ნოემბერში სახალხო კომისართა საბჭომ
გამოსცა დადგენილება №115, რომლის მიხედვითაც მთელი
საეკლესიო ქონება გადადიოდა ადგილობრივი აღმასრულებელი
კომიტეტის გამგებლობაში, აქედან საეკლესიო ქონება, რომელ-
საც ისტორიული მნიშვნელობა ჰქონდა, აუცილებლად დაცული
უნდა ყოფილიყო სახალხო განათლების კომისარიატის სამუ-
ზეუმო დაწესებულებებისთვის გადასაცემად, დანარჩენი საეკ-
ლესიო განძეული (ოქრო, ვერცხლი, ძვირფასი ქვები..) რომ-
ლებსაც ისტორიული მნიშვნელობა არ ჰქონდათ, გადაეცემოდა
ადგილობრივ აღმასრულებელ ხელისუფლებას სამეურნეო, უმ-
თავრესად კი ადგილობრივი გლეხების საჭიროებისთვის. აღნიშ-
ნულმა დადგენილებამ გარკვეული ქაოსი გამოიწვია. რასაც
მოჰყვა უამრავი ძვირფასი და ქვეყნის ისტორიისთვის მნიშვნე-
ლოვანი ნივთის გაქრობა. მაგალითისთვის, ამონაწერი საქართ-
ველოს სსრ ცაკის პრეზიდიუმის 1925 წლის აგვისტოს ოქმიდან:
დუშეთის მაზრაში ჩატარებული შესაბამისი სამუშაოების შედე-
გებზე: დუშეთის წმინდა ნიკოლოზის სახელობის ეკლესიიდან
გაიტანეს 1 ფუთამდე ვერცხლის ნივთები, 7 ძვირფასი ხალიჩა, 30
მანეთი და სპილენძის ფული, როგორც დეკანოზი სიმონ
ტყემალაძე აღნიშნავს აღნიშნული ქონება გადაეცა ადგილობრივ
ბავშვთა სახლს, ვერცხლის ნივთები კი შეფასების გარეშე წაიღეს
ქ. თბილისში სარეალიზაციოდ *[სუიკა, გვ. 284, ან. 1, საქ. 215, გვ.*

15-16]. 1923 წელს თელავის ფერიცვალების ეკლესიიდან გამოიტანეს 72 დასახელების, რაოდენობრივად გაცილებით მეტი ვერცხლის და ოქროს ნივთი, მათ შორის ვერცხლის ყდიანი ძვირფასი თვლებით მორთული 10 სახარება; ალავერდის მონასტრიდან გამოტანილი იქნა 45 დასახელების, რაოდენობრივად გაცილებით მეტი უძვირფასესი და უნიკალური ხატები, ჩამონათვალში ვკითხულობთ: "მაცხოვრის ხატი – ზედაპირი ბაჯადლო ოქრო, ქვედა პირი ვერცხლის მოჭედილი ქვებით: 43 მარგალიტით, 64 ფირუზით, 61 იაგუნდით; ერთი ჯვარი ბაჯადლო ოქროსი, მოჭედილი თვლებით – 204 მარგალიტით, წონა 1 გირვანქა და 72 მისხალი *[სუიკა, გვ. 287, ან. 1 საქ. 69, გვ. 55]*. ალავერდის ტაძრიდან გამოტანილი ნივთები ცნობილია "ალავერდის განძის", სახელწოდებით. წილკნის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის საკათედრო ტაძრის წინამძღოლის დეკანოზ ლევან ზაქარეიშვილის მოხსენებაში ვკითხულობთ: „1924 წელს წილკნის ყოვლად წმინდა ღვთისმშობლის საკათედრო ტაძრიდან შეფეხმა კ. ჯაფარიძემ და ა. კუჩეროვმა წაიღეს შემდეგი განძეულობა: 12 (თორმეტი) ოქროს ბრასლეტი; ერთი ოქროს ძეწკვი; თოთხმეტი ზარის ოქროს საყურე; 6 ბორჯღლიანი ღილი ოქროსი; 4 დიდი თვლიანი ჯვრები ვერცხლისა; 13 ბროშა და შუბლის ქინძისთავი ოქროსი; 57 კალცო და ბეჭედი ოქროსი; 8 გულის ტილო, რომელზედაც ასხმული იყო მარგალიტები და ბეჭდები; 23 წყვილი ბალის ოქროს საყურე; 5 წყვილი თვლებიანი ოქროს საყურე; ერთი ვერცხლის კოვზი; 11 ოქროს ჯვარი მარგალიტით და ძეწკვებით; 19 ოქროს პატარა ჯვარი; ვერცხლის ფული 7 მან. და 50 კ.; რუსული დიდი სახარება 3/4 არშინი; დიდი ვერცხლის ბარძიმ ფეშხუმი თავისი ვერცხლის კოვზით; ვერცხლის კულა; ვერცხლის კოვზი; ვერცხლის თეში; ტრაპეზის დიდი ვერცხლის ჯვარი; ეპისკოპოსის ვერცხლის პანაგეა; ოქროს

პატარა გული; 3 შუბლის ქინძისთავი; ეპისკოპოსის ვერცხლის კვერთხი; ორი ვერცხლის ბეჭედი; სამი ვერცხლის კანდელი; ხსენებული ნივთები თუ რას მოხმარდა არ ვიცი აგრეთვე თუ გაიყიდა, რადგან მე ამის შესახებ არავითარი წერილობითი ცნობა არ მაქვს. მხოლოდ გამოვიდა ამბავი, რომ სულ ნივთები შეფასდა 59 თუმნად (390 მანეთად)“ *[სულიცა, გვ. 284, ან. 1, სჯ. 215, გვ. 38-39]*.

1924 წლიდან ამ საქმეში აქტიურად იყო ჩაბმული სიძველეთა და ხელოვნების ძეგლთა დაცვის საგანგებო კომიტეტი, მისი რწმუნებულების შალვა ამირანაშვილის, აკაკი შანიძის, გიორგი ბოჭორიძის, სოლომონ ანდლულაძის და სხვათა მიერ გადარჩენილი იყო ათასობით ძვირფასი ისტორიული მნიშვნელობის ნივთი. ქვეყანაში არსებული ანტირელიგიური მოძრაობა ქვეყნის ინტელიგენციაშიც დიდ შეშფოთებას იწვევდა. დიდი ქართველი პოეტი გიორგი ლეონიძე გარეკახეთში, ნინოწმინდის ტაძრიდან წმინდა ნინოს ორი, ხეზე შესრულებული და ძვირფასი ქვებით მორთული ხატების ბედით შეწუხებული მიმართავდა საქართველოს სსრ სამეცნიერო დაწესებულებათა მთავარ სამმართველოს: „გარეკახეთში სხვა ეკლესიებთან ერთად დაკეტეს უძველესი ნინოწმინდის (V საუკუნე) საკათედრო ტაძარი, საიდანაც სხვა ნივთებთან ერთად საგარეჯოს რევეკომმა (ურმით წაიღეს) გაიტანეს ორი უძველესი ხატი: 1. წმინდა ნინოს სასწაულებისა, შეწირული არჩილ მეფისაგან (არჩილ I); 2. წმინდა ნინოს ხატი ვერცხლის ჩუქურთმებით მოვლებული მიტროპოლიტის საბა ტუსიშვილის მიერ. ორივე ხატი წარმოადგენდა დიდ ისტორიულ საუნჯეს და მე ვმიშობ, რომ უცოდინრობის გამო შეიძლება საგარეჯოს რევეკომმა მოხსნას ხატებს სამკაულები და ჩუქურთმები, რომელიც ქართული ხელოვნების საუკეთესო ნიმუშებს წარმოადგენს“

1924 წლის 21 ნოემბრის დადგენილებით (№124) უქმდებოდა ყველა მოქმედი დადგენილება ინსტრუქცია და ადმინისტრაციული განკარგულება, რაც რელიგიურ საზოგადოებას და საქართველოს მოქალაქეთა რელიგიური კულტის თავისუფალ აღსრულებას ზღუდავდა. შემოღებული იყო ახალი წესები, წინათ დახურული და ასევე ახალი ეკლესიების გახსნის შესახებ. მიუხედავად ამ ცვლილებებისა, საქართველოს სხვადასხვა პროვინციებში შემცირების მაგივრად გახშირდა კულტის მსახურთა შევიწროვების შემთხვევები, რაც გამოიხატებოდა არა მხოლოდ იდეოლოგიურ ანტირელიგიურ დევნაში, არამედ ფიზიკურ შეურაცხყოფაში, ზოგიერთ შემთხვევაში ფიზიკურ განადგურებაში. აღნიშნული ურთულესი და გაუსაძლისი მდგომარეობის სამხილებლად, გასაპროტესტებლად ხშირად გამოდიოდა როგორც საკათალიკოსო საბჭო, ასევე მაშინდელი მღვდელთმთავარი ქრისტეფორე „...საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობა მნიშვნელოვნად გაუარესდა, ხდება მკვლელობანი მღვდლებისა, დანგრევა და დაწვა ეკლესიებისა და მისი ნივთებისა, აკრძალვა ზარის რეკვისა წირვა-ლოცვის დროს, გამოსახლება მღვდლებისა ბინებიდან, სამღვდელოების დაბეგვრა არა ფაქტიურის არამედ ზომაზე ერთი-ორად გადიდებულის ფიქტიური შემოსავლის მიხედვით, მორწმუნეთა დაშინება ეკლესიაში სიარულისთვის ...; 1. 1928 წლის დეკემბრის 9-ს მოკლეს კახეთის მაზრის სოფელ მატანის მღვდელი ასრათაშვილი, გაწვეული ავადმყოფის საზიარებლად; 2. 1929 წლის 14 იანვარს მოკლეს გორის მაზრის სოფელ ლუბრუმას მღვდელი აბრამიშვილი, როდესაც ბრუნდებოდა შინ ნათლობის შესრულების შემდეგ...“ *[სუიცა, გვ. 284, ან. 1, საქ. 283, გვ. 1-2]*. 1932 წელს ქართლში დაუფარავად მოქმედებდნენ ბოროტმოქმედნი, რომლებიც მარცვავდნენ რეგიონში არსებულ ტაძრებს, წინააღმდეგობისთვის არ ერიდებოდნენ ღვთისმსა-

ხურთა დახოცვას, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქის კალისტრატეს მიმართვიდან საქართველოს ცაკისადმი: ...“მათ გამარცხეს ბეთანიის მონასტერი, შიო-მღვიმისა და კავთისხევის ისტორიული ტაძრები, მოჰკლეს ბერი კვიპრიანე – მოსე სუმბაძე და სასიკვდილოდ დაჭრეს ნეოფინტე ვარდუაშვილი“ *[სულიცა, გვ. 284, ან. 1. საქ. 2201, გვ. 2]*.

მასიურად ინგრეოდა ან სახელმწიფო სხვადასხვა დანიშნულებისთვის იყენებდა საეკლესიო შენობებს, უკეთეს შემთხვევაში იხსნებოდა კლუბები, უარეს შემთხვევაში აბანოები, სამრეცხაოები... „სრულიად საქართველოს მწერალთა კავშირის საბჭომ ხმა აღიმალა ყვარელის ეკლესიაში აბანოს გახსნის გამო: „ეკლესია, სადაც მარხია მშობლები ილია ჭავჭავაძისა, შეუდგნენ გადააკეთონ აბანოდ, გთხოვთ აღძრათ შუამდგომლობა, რათა პატივი სცენ ილიას ხსოვნას და ეკლესია სხვა მხრივ მოიხმარონ“ *[სულიცა, გვ. 600, ან. 1, საქ. 1274, გვ. 77]*. ასევე, აბანო და სამრეცხაო გახსნეს საგარეჯოში იოანე ღვთისმეტყველის სახელობის ეკლესიაში *[სულიცა, გვ. 284, ან. 1 საქ. 149]*. კათალიკოსის მოხსენებიდან: „თუ არ ანგრევდნენ, ბილწავდნენ სხვადასხვა მოქმედებით: კახეთში სოფელ კარდანახის ეკლესია რამდენჯერმე გატეხეს და გარეთ გამოყარეს საეკლესიო ნივთები; სოფელ ენისელში გატეხეს და შიგ საქონელი შერეკეს, სოფელ ტიბაანის ეკლესიის წინ კარებთან, ძეძვს წაუკიდეს ცეცხლი და ეკლესიის კარები გამოწვეს; სოფელ ყარსუბანში ჩამატვრიეს ეკლესიის ფანჯრები, შიგნით შეჰყარეს გამოუთქმელი სიბინძურე და მღვდელს მოკვლით დაემუქრნენ ...¹⁹ იანვარს ნათლისღების დღეს სოფელ მარტყოფში წირვის დროს, როდესაც ეკლესიაში მრავლად იყვნენ მორწმუნენი, ეკლესიის გალავანში ახალგაზრდობას მოეყარა თავი, მოეყვანათ ვირები, ზოგნი ვირზე იჯდნენ სამღვდლო შესამოსით შემოსილნი, ხელში ჯვრით და სასხურებლით, ყიჟინით და

დრიანცელით უვლიდნენ გარს ეკლესიას. წინამძღვრებად ამ პროცესიისა ყოფილან ადგილობრივი მასწავლებელი და ყოფილი აღმასკომის თავმჯდომარე, ესენიც მღვდლურად შემოსილნი ... იქვე კახეთში სოფელ კელბეჩურში, გატეხეს ეკლესია, ტრაპეზი, სამკვეთლო სტოლი, ჯვარცმის ხატი და სხვა, წაიღეს დუქანში სასაცილოდ ასაგდებად, გუმბათზე ჯვარი ჩამოხსნეს და წითელი დროშა აღმართეს...“ *[სუიკა, გ. 284, ან. 1, საქ. 283, გ. 3]*.

ფიზიკური და სულიერი განადგურების გარდა, ქვეყანაში მასიური ხასიათი მიიღო სამღვდელო პირთა საარჩევნო ხმის უფლების ჩამორთმევამ. სენაკის მაზრის საარჩევნო კომისიის ოქმიდან ირკვევა: მღვდლებს ანტონ ფირცხალავას – სოფელ ახალი სენაკიდან, იაკობ გვაზავას, პარმენ უჩანეიშვილს – სოფელ სუჯუნდიდან, თედორე ბედიას, თეოფილე როგავას – სოფელ ნოქალაქევიდან, ეპიფანე ყურაშვილს – სოფელ ჯოლოაბედათიდან, დიანოზ გოგინავას – ფოცხოს თემიდან, მხოლოდ იმიტომ აღედგინათ ხმის უფლება, რომ მიატოვეს ეკლესია და ხელისუფლების მიმართ სრულიად ლოიალურ განწყვნენ *[სუიკა, გ. 284, ან. 1, საქ. 615, გ. 77]*.

ქუთათელი მიტროპოლიტის ნაზარის მიერ იუსტიციის სახკომთან არსებული საეკლესიო საქმეთა კომიტეტის გამგის მიმართ დაწერილ განცხადებაში ვკითხულობთ: „საქართველოს რესპუბლიკაში ეკლესიის არსებობა დაკანონდა 1921 წლის დეკრეტით, სადაც ხაზგასმით იყო აღნიშნული, რომ მორწმუნეთ არ ეკრძალებოდათ არც ეკლესიაში წირვა-ლოცვა და არც საუკუნეებით დაკანონებული ქრისტიანული მოქმედება, მაგრამ მთავრობის ეს განკარგულება ნამდვილად არ სრულდება, ადგილობრივი მოხელეთა წყალობით რომლებიც ამ დეკრეტს სხვა მხრიდან უვლიან, რაც გამოიხატება იმაში, რომ, საქმეს აწყობენ იმ რიგად, რომ მღვდლებმა მიატოვონ მღვდლობა, ან ხელი

აიღონ მიწაზე....რაც მორწმუნე ხალხში იწვევს დიდ უკმაყოფილებას და აღელვებას...უმორჩილესად გთხოვთ, საეკლესიო საქმეთა კომიტეტს...რომ სამაზრო დაწესებულებებში არ ჩამოართვან მიწა მღვდლებს, თუ უკანასკნელნი მიწას თვითონ ამუშავებენ, მხოლოდ იმისათვის რომ ისინი მღვდლები არიან" *[სუიგა, გვ. 498, ან. 1, საქ. 15⁴ გვ. 403-404]*. ცნობილი ფაქტია, რომ ქართული ეკლესიის, სამღვდელოების და მორწმუნე ქართველი ერის მძიმე მდგომარეობიდან გამომდინარე 1922 წლის გაზაფხულზე იტალიის ქალაქ გენუაში მიმდინარე კონფერენციაზე უწმინდესმა და უნეტარესმა საქართველოს კათოლიკოზ-პატრიარქმა ამბროსიმ გააგზავნა საქართველოს ეკლესიის მემორანდუმი, რომელმაც დამსწრე საზოგადოებაზე დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა. კათოლიკოს-პატრიარქი ამბროსი ბოლშევიკურ ხელისუფლებას საოკუპაციო რეჟიმს უწოდებდა: „ოკუპანტები, მართალია ლამობენ შინ და გარეთ ყველანი დაარწმუნონ, რომ მათ გაათავისუფლეს და გააბედნიერეს ქართველები, მაგრამ სულიერმა მამამ და ერთერთმა მისმა მოძღვარმა, ვიცი როგორაა ის ბედნიერი, რომლის ხელშიც ერთდებიან მისი ეროვნულ მისწრაფებების ფრიად საგრძნობი ძაფები და რომლამდისაც უშუალოდ აღწევს მისი ცრემლები და ჩივილი... მისი სამღვდელოება შეუბრალებლად იდევნება, მისი ეკლესია, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში უწინდებურად წარმოადგენდა ქართულ სახელმწიფოს სიძლიერის და მისი სიდიადის უმთავრეს ფაქტორს, მოკლებულია ამ ჟამად არსებობისათვის საჭირო საშუალების გამონახვას. ერთი სიტყვით ერი გმინავს, ერი სჩივის, მას არ ძალუძს როგორც უნდა ხმა აღიმადლოს... ჩვენ მოვითხოვთ: ...მიეცეს ქართველ ერს საშუალება მოაწყოს თავისი ცხოვრება, ისე, როგორც ამას საჭიროდ დაინახავს, განამტკიცოს თავისი სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების ისეთი ფორმა,

რომელიც სხვაზე უფრო შეეფერება მის ზნეჩვეულებებს, ეროვნულ კულტურას, სულის კვეთებას და მიდრეკილებას“ *[სუიკა, გ. 516, ან. 2, საქ. 1, გ. 112-113]*. ზემოთ აღნიშნულის გამო 1923 წლის 7 სექტემბერს, რამდენიმე თვიანი გამომძიების შემდეგ საბრალდებო სკამზე ისხდნენ საქართველოს საკათალიკოზო საბჭო, კათალიკოს პატრიარქის ამბროსის მეთაურობით: საქმესთან დაკავშირებით დაიკითხნენ და დაკავებულები იყვნენ მიტროპოლიტი – ნაზარი ლეჟავა, აღმსარებელი-მღვდლები: ილია შუბლაძე, დიმიტრი ლაზარიშვილი, ივანე ქავთარაძე, იოსებ მირიანაშვილი, კალისტრატე ცინცაძე, ანთიმოზ თოთიბაძე, არქიმანდრიტი პავლე ჯაფარიძე, პლატონ ციციშვილი, დავით ალექსაშვილი – მასწავლებელი; ნიკოლოზ თავდგირიძე – იურისტი და სხვანი. გამომძიებისას მიმდინარეობდა ქალაქების თბილისის, ქუთაისის, მცხეთის დიდი ტაძრების გამოკვლევა რევიზია. გამომძიების პროცესში 1923 წლის 12 იანვარს მოხდა ექვმიტანილებისა და დაპატიმრებულების სახლების ჩხრეკა და კონფისკაცია *[სუიკა, გ. 516, ან. 2, საქ. 1, გ. 35-53, 587, 588]*.

პატიმრობაში მყოფი სასულიერო პირების გათავისუფლება 1924 წლის აპრილის ამნისტიის შედეგად მოხდა. 1924 წლის 6 მაისით თარიღდება ქუთაისელი მიტროპოლიტის ნაზარის თხოვნა სახ. კომ საბჭოს მიმართ, მისი ჩამორთმეული ქონების, დაბრუნების შესახებ: 1923 წელს ჩემი დაპატიმრებისა და თბილისში ჩამოყვანის შემდეგ ქუთაისის ადგილობრივ ხელისუფლებას დაუკავებია ჩემი საცხოვრებელი ბინა „არქიელის გორაზე“ და შიგ სიმონ ლორთქიფანიძის შუამდგომლობით ფერმიდან გადმოუტანია შამშე ლეჟავას სახელობის ბავშვთა თავშესაფარი და მოუთავსებია და ჩემი წარმომადგენლის დაუსწრებლად მოუპარია და წაუღია ჩემი პირადი კუთვნილი ქონება, რაც კი მომეპოვებოდა კაბინეტებში, ზაღაში, სამინებელ ოთახში, სასა-

დილოში და სამზარეულოში... ქუთაისის საკათედრო ტაძრის ჩამორთმევის დროს წაუღია იქიდან ყოველგვარი სამღვდელთ-მსახურო შესამოსელი ისე, რომ დღეს განთავისუფლების შემდეგ, აღარც ბინა მაქვს საცხოვრებელი, არც ჩემი ქონება, პირადი, არც საეპარქიო კანცელარია, და არც შესამოსელი ღვთისმსახურების შესასრულებლად.

ამასთან საჭიროდ ვსცნობ მოგახსენოთ, რომ საქართველოს აღმასკომის თავმჯდომარემ მოქალაქე მიხა ცხაკაიამ, რომელსაც მას პირადად გავაცანი ზემოთაღნიშნული გარემოებანი, მომცა თავისი პატიოსანი სიტყვა და აღთქმა, რომ ჩემი სრულიად კანონიერი და სამართლიანი მოთხოვნილება უსათუოდ იქნება დაკმაყოფილებულიო...“ *[სუიკა, გ. 600, ან. 1, საქ. 257, გ. 43-44]*. თუ როგორ შეასრულა მიხა ცხაკაიამ „პატიოსანი სიტყვა და აღქმა“ ცნობილია... გათავისუფლებული მიტროპოლიტი 1924 წლის 2 აგვისტოს ხელახლა დააპატიმრეს და იმავე წლის 1 სექტემბერს, საფიჩხიის ტყეში, ოთხ სამღვდელ პირთან ერთად დახვრიტეს.

ქონების კონფისკაცია ჩაუტარდათ მიტროპოლიტების ქრისტეფორესა და ნაზარის, დეკანოზების: ირაკლი გამრეკელის, ალექსი გულისაშვილის, იოსებ მირიანაშვილის და სხვა უამრავი ღვთისმსახურის ქონებას.

გაუქმებული ეკლესიებიდან გამოჰქონდათ ბრინჯაოს ზა-რები, განსაკუთრებით ისეთები, რომელთა წონა 15 კილოს აღემა-ტებოდა. ასე მოხდა ქალაქ ქუთაისის, მახარაძის, აბაშის, კასპის, წულუკიძის, ჯუღელის, ლანჩხუთის რაიონებში, საიდანაც 15 ტონა ბრინჯაო გამოიტანეს. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირ-სია სიონის ტაძრის უნიკალური ბრინჯაოს ზარები, რომელებიც გადასამუშავებლად „რუდმეტალტორს“ გადაეცა *[სუიკა, გ. 600, ან. 2, საქ. 45]*.

უამრავი ფაქტის მოყვანა შეიძლება ანტიმართლმადიდებლურ თემაზე, რომელიც თითქმის ოთხი ათეული წელი გრძელდებოდა. განსაკუთრებით მძიმე იყო პირველი ორი ათეული წელი, რომელმაც, განსაკუთრებული მძიმე შედეგი გამოიღო: დააკნინა როგორც ეკლესია, ასევე ქართველი მრევლი, ათეულობით წლები ადამიანები დაფარული რწმენით ან საერთოდ ურწმუნოდ ცხოვრობდნენ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

სუიცა, ფ. 281, ან. 1, საქ. 11; 201 – საქართველოს უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 281, ანაწერი 1, საქმე №№ 11; 201.

სუიცა, ფ. 284, ან. 1, საქ. 48; 50; 52; 149; 215; 283; 615; 2201.

სუიცა, ფ. 284, ან. 3, საქ. 289; 290; 700.

სუიცა, ფ. 285, ან. 7, საქ. 85.

სუიცა, ფ. 287, ან. 1, საქ. 69.

სუიცა, ფ. 300, ან. 3, საქ. 44.

სუიცა, ფ. 498, ან. 1, საქ. 15¹.

სუიცა, ფ. 516, ან. 2, საქ. 1.

სუიცა, ფ. 600, ან. 1, საქ. 130; 257; 1274.

სუიცა, ფ. 600, ან. 2, საქ. 45.

ჭიჭინაძე, 1916: – ჭიჭინაძე ზ., „ქართული სტამბები 1927-1916 წ., ნიკოლოზ ღოღობერიძე და ზოგი ქართველთა მოღვაწენი სურათებით“, თბილისი, 1916.

Tinatin Jabadari (Tbilisi, Georgia)

**Georgian Church and Priesthood in the Years 1921-1935 –
Repression and Violence
(According to Documents Stored in the Archives of Georgia)**

Summary

Everyone knows the fact that in February 1921 a new era began in the history of Georgia – communist rule was established, the revolutionary committee completely took state power into its own hands and began to govern the country. In the hands of REVCOM, a complete system of government was integrated – civil, legislative and military authorities. From February 25, 1921 to February 1922, the country's highest authorities developed up to 300 decrees and orders, which were mainly aimed at strengthening the newly created republic. Including, one of the first and most important was the decree issued on April 15, 1921 on the church: on the separation of the church from the state and the school from the church, the Georgian Orthodox Church was actually proclaimed outside the law. In general teachings, it was forbidden to study the Law of God, according to the decree “no church and religious society could have the right of ownership of property”. All property of the churches and religious society of Georgia was declared public property.

The anti-Orthodox, anti-Christian campaign was waged by the Bolshevik press. Massively closed churches, monasteries, from which the country's wealth was inexhaustibly endured, some of which became the property of the state, and some were missing. The bells taken from the churches became the best material for creating military weapons. The state also “successfully” used the laws of nationalization

and municipalization against the priesthood – at the same time their personal property was taken away, cassocks were removed, intimidation, for obstruction, they were sent to prison and resettled. Massively destroyed over the years built churches, such destruction was carried out in all counties of Georgia, if they could not destroy them, they defiled them with various actions.

All existing and not functioning churches and property of churches existing in the Georgian counties were described, in frequent cases the description was not carried out by professionals, which brought about the destruction of the wealth collected over the centuries. This caused great heartache among believers and among the intelligentsia. They actively joined in the description of the country's historical achievement and then in its defense. The Georgian priesthood faced the anti-religious movement in the country, hundreds of people, the best children of the country sacrificed themselves to protect the Orthodox faith ... In 1924, Kutateli Metropolitan Nazari Lezhava was shot ... the anti-religious process lasted several decades.

ზაქარია ჭიჭინაძე მხითარისტთა საგანმანათლებლო პოლიტიკის შესახებ

აბსტრაქტი: ნაშრომში საუბარია ქართველი საზოგადო მოღვაწის – ზაქარია ჭიჭინაძის ერთ-ერთი საგაზეთო წერილის შესახებ. ზ. ჭიჭინაძე წერილში ფარდას ხდის მხითარისტი კათოლიკე სომხების საგანმანათლებლო პოლიტიკის ანტიქართულ ხასიათს. მხითარისტები უფასო განათლების მიცემის დაპირებით წმ. ლაზარეს კუნძულზე არსებულ სომხურ სასულიერო სასწავლებელში იზიდავდნენ ქართველი კათოლიკეების ბავშვებს. მოჩვენებითი ქველმოქმედების უკან შორსმდგომი მიზნები იმალებოდა. სასწავლებელში ქართველ ბავშვებს სომხურ ენაზე აძლევდნენ განათლებას, უტარებდნენ იდეოლოგიურ დამუშავებას და ზრდიდნენ მათგან სომხური იდენტობის მქონე კათოლიკე მღვდლებს. ასეთი ცნობიერება შეცვლილი მღვდლები ქართველ მრევლთან დაბრუნების შემდეგ ახდენდნენ მათ გადაყვანას სომხურენოვან ღვთისმსახურებაზე, რითაც ხელს უწყობდნენ ქართული ენის გაქრობას და კათოლიკე ქართველების გასომხებას.

საკვანძო სიტყვები: ზაქარია ჭიჭინაძე, ქართველი კათოლიკეები, მხითარისტები, განათლების სისტემა, ასიმილაცია.

Key words: Zakaria Chichinadze, Georgian Catholics, Mkhitarists, Education System, Assimilation.

საუკუნეების მანძილზე რელიგია მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა სხვადასხვა ერის ეთნოფსიქოლოგიის ფორმირებაში. ხშირად იგი ეროვნული თვითაღქმის საფუძველიც კი ხდებოდა, რისი მაგალითიც ბევრია ისტორიაში. ცხადია, ასეთი რესურსი შეუმჩნეველი ვერ დარჩებოდა და რელიგიის შესაძლებლობებს, გაუკუღმართებული ფორმით, ფართოდ იყენებდნენ და, სამწუხაროდ, დღესაც იყენებენ პოლიტიკური და იდეოლოგიური მიზნების მისაღწევად. ეს ტენდენცია, არცთუ იშვიათად, ქართულ-სომხურ ურთიერთობებშიც იჩენდა ხოლმე თავს.

ორივე ქვეყანა – სომხეთიცა და საქართველოც, ძველთაგანვე ზედმეტად აქტიური სამხედრო-პოლიტიკური პროცესებით გამორჩეულ რეგიონში მდებარეობს. მტრული ძალების მოწოლით სომხეთმა ჯერ კიდევ XI საუკუნეში დაკარგა თავისი სახელმწიფოებრიობა. მხოლოდ კილიკიის სომხური სამეფო, რომელიც ისტორიული სომხეთის ფარგლებს გარედ დაარსდა სომხეთიდან მასობრივად ლტოლვილი სომეხი მოსახლეობის ხარჯზე, ინარჩუნებდა თავის არსებობას 1080-1375 წლებში *[Микаелян, 1952]*.

დამოუკიდებლობა დაკარგული სომეხი ერი გრიგორიანული ეკლესიის წიაღში შეეცადა საკუთარი ეროვნული თვითმყოფადობის გადარჩენას და, უნდა აღინიშნოს, საკმაოდ წარმატებითაც. ქრისტიანობის გრიგორიანულ-მონოფიზიტური მიმდინარეობა სომხების ნაციონალურ რელიგიად გადაიქცა და მათი ეროვნული კონსოლიდაციის საფუძველი გახდა. უფრო მეტიც – ნებისმიერი პირი, ვინც ამ სარწმუნეობას მიიღებდა, ავტომატურად სომხური ეთნოსის ნაწილი ხდებოდა. ირანიცა და ოსმალეთიც ამ პროცესს მისაღებად მიიჩნევდა და გარკვეულწილად ხელსაც უწყობდა, განსაკუთრებით ქართველებთან

მიმართებაში. სახელმწიფოებრიობა დაკარგული, მასობრივად ვაჭრობა-ხელოსნობაზე გადასული სომხობა უსაფრთხო ელემენტად მოიაზრებოდა. შესაბამისად, არმენიზაციის საშუალებით ქართველების დენაციონალიზაცია-დეკონსოლიდაცია აბსოლუტურად მისაღებ პროცესად აღიქმებოდა. დამოუკიდებლობისათვის ჯიუტად მეომარი ქრისტიანი მართლმადიდებელი ქართველები ხომ ირან-ოსმალეთის მხრიდან ჯერ ბიზანტიასთან, მოგვიანებით კი რუსეთის იმპერიასთან ასოცირდებოდა და მათ ბუნებრივ მოკავშირეებად განიხილებოდა. განსაკუთრებით რუსეთის ფაქტორი მოქმედებდა გამაღიზიანებლად – მისი წინსვლით შემფოთებული ირანი და ოსმალეთი თავიანთ საზღვრებთან მართლმადიდებელი ქართველების არსებობაში საფრთხეს ხედავდნენ და ყოველთვის მიესალმებოდნენ მათ გამაჰმადიანებას, ან, უკიდურეს შემთხვევაში, სხვა ქრისტიანულ მიმდინარეობაზე, მაგ. სომხურ გრიგორიანელობაზე გადასვლას. ეს მომენტი ქართულ ისტორიოგრაფიაში კარგად არის წარმოჩენილი *[ლომსაძე, 1979; მაისურაძე, 1982; ანანია ჯაფარიძე, 1999; თოფჩიშვილი, 2010]*.

აღნიშნულ პროცესს, ირან-ოსმალეთის მხარდაჭერის გარდა, სხვა მრავალი ფაქტორიც უწყობდა ხელს. მოგვიანებით ამას რუსეთის იმპერიული პოლიტიკაც დაერთო. შედეგად, ქართული ეთნოსის ერთი, არც თუ მცირე ნაწილი, ჯერ რელიგიურად, თანდათან კი ეთნო-კულტურული თვალსაზრისითაც ჩამოშორდა ქართულ ეროვნულ სხეულს და სომხებს შეერწყა. „ისტორიულად ისე მოხდა, – წერს პროფ. რ. თოფჩიშვილი, – რომ განსაკუთრებით გვიანფეოდალურ პერიოდში და XIX საუკუნეში არაერთმა ქართველმა მიიღო სომეხთა ეროვნული სარწმუნოება; რადგან იმ დროისათვის ეროვნულობის ერთერთი ძირითადი განმსაზღვრელი რელიგია იყო, შესაბამისად, ქართველი გრიგორია-

ნელები (მონოფიზიტები) სომხებად შეირაცხნენ... გრიგორიანულმა (მონოფიზიტურმა) ეკლესიამ ქართველ მართლმადიდებელთა გარკვეული ნაწილი გადაიბირა, ხალხის თქმით, „გაასომხა“ *[თოფჩიშვილი, 2010:101-102]*.

საინტერესოა, რომ ქართველთა „გასომხების“ საქმეში სომეხთა გრიგორიანულ ეკლესიას ტოლს არ უდებდა საკმაოდ გვიან შექმნილი მხითარისტების კათოლიკური კონგრეგაცია.

მხითარისტების სომხურ-კათოლიკური საეკლესიო კონგრეგაცია 1701 წელს დააარსა კილიკიელმა კათოლიკე მწიგნობარმა ბერმა მხითარ სებასტიელმა. მის მიმდევრებს მხითარისტები ეწოდათ. 1717 წლიდან დღემდე მათი ცენტრია ვენეციის მახლობლად მდებარე კუნძული სან-ლაზარო (წმ. ლაზარეს კუნძული). მოგვიანებით მათი ნაწილი დაფუძნდა ვენაში. მხითარისტებმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს სომხური ფილოლოგიისა და საეკლესიო ფეოდალური ლიტერატურის განვითარებაში *[Армянская Венеция]*. დიდი ფინანსური დახმარება მიიღეს რა ევროპის სახელმწიფოებიდან, მრავლად გახსნეს სასწავლებლები, სტამბები, დაიწყეს სომხური წიგნებისა და გაზეთების ბეჭდვა, სომხეთის ისტორიის კვლევა. მათ დიდად აფასებდნენ ოსმალეთის იმპერიაშიც *[ფუტყარაძე, ზაზაძე, 2017:35]*.

„მხითარისტები, რომლებმაც საფუძველი დაუდეს ევროპულ არმენოლოგიას, ევროპაში სომეხი ხალხის ისტორიის, ენის, ლიტერატურის, ყოფის, და ზოგადად, სომხური კულტურის პოპულარიზაციას ეწეოდნენ. ამ მიზნით მათ უმნიშვნელოვანესი ნაშრომები შესთავაზეს საზოგადოებას, ევროპას გააცნეს ძველი სომეხი ისტორიკოსების – მოსე ხორენელის, აგათანგელოსის, ელიშესა და სხვათა თხზულებები. მათი ინტერესის მიღმა არც კორიუნის „მამტოცის ცხოვრება“ დარჩენილა“ *[გაფრინდაშვილი, 2019: 22]*.

განათლებული და კარგად ორგანიზებული კათოლიკე მხითარისტების სამშო თავიდანვე უარყოფითად მოეკიდა ქართველი კათოლიკეების არსებობის ფაქტს და მიზნად დაისახა მათი საკუთარი გავლენის ქვეშ მოქცევა, რისი დამადასტურებელი მასალებიც მრავლად ინახება პეტრე ხარისჭირაშვილის ძალისხმევით 1860-იანი წლების დასაწყისში სტამბოლში დაარსებულ ქართველ კათოლიკეთა სავანეში. ამ მხრივ ისინი ბევრით არაფრით განსხვავდებოდნენ გრიგორიანი სომხებისა და მხითარისტებამდე არსებული სომხური კათოლიკური თემებისაგან.

მხითარისტები, რომლებიც კარგად იცნობდნენ განათლების ძალას, ფართოდ იყენებდნენ მის შესაძლებლობებს თავიანთი მიზნების მისაღწევად. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა მხითარისტების საგანმანათლებლო პოლიტიკისადმი მიძღვნილი ზაქარია ჭიჭინაძის ერთ-ერთი წერილი სათაურით „ქართველი კათოლიკენი როგორ გაასომხეს მხითარისტებმა“. იგი გამოქვეყნდა გაზეთში „საქართველოს რესპუბლიკა“ (იხ. N194, 1919 წელი), ხელნაწერი კი დაცულია სტამბოლის ქართულ სავანეში გაზეთის აღნიშნულ ნომერთან ერთად.

წერილი გადმოებეჭდილია კრებულში „წერილები სტამბოლის ქართული სავანიდან“ (ბათუმი, 2017), რომელიც შეიქმნა ბსუ-ს ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომლების ძალისხმევით რუსთაველის ეროვნული ფონდის მიერ დაფინანსებული საგრანტო პროექტის – „სტამბოლის ქართული სავანის ეპისტოლური და მემუარული მემკვიდრეობა“ – განხორციელების საფუძველზე (პროექტის ხელმძ. პროფ. შუშანა ფუტკარაძე). კრებულში მდიდარი და საინტერესო მასალაა თავმოყრილი, კიდევ უფრო მეტი სტამბოლის ქართული სავანის საცავებში ელის დღის სინათლეს. რომ არაფერი ვქვათ ამ მასალათა დედნებზე (ხელნაწერებზე), მათი უმრავლესობა ბეჭდური სა-

ხითაც კი არ არის შემორჩენილი სხვაგან. ამდენად, ვფიქრობთ, რომ სტამბოლის ქართულ სავანეს მეტი ყურადღება უნდა დაევუთმოთ.

დასახელებულ წერილში ზაქარია ჭიჭინაძე აშკარავენს მხითარისტების მზაკვრულ პოლიტიკას, რომლის ძალითაც განათლების მიღების პროცესი ასიმილაციის მძლავრ იარაღად გადაიქცა.

ზ. ჭიჭინაძის მიხედვით, სომეხ-კათოლიკე მხითარისტებმა, დაისახეს რა მიზნად „ქართველი-კათოლიკეების გასომხება“, ჯერ მათი იდეოლოგიური დამუშავება, ანუ ფსიქოლოგიური შემზადება დაიწყეს. ისინი ეწეოდნენ მიზანმიმართულ ქადაგებას ქართველ-კათოლიკეებს შორის და ცდილობდნენ მათ დარწმუნებას იმაში, „რომ სომხები და ქართველები ერთი ქვეყნის ხალხი ვართ, ჩვენ ყველანი კათოლიკეები გახლავართ, ჩვენი სჯულის ენაც სომხური ენა არის“ *[ჭიჭინაძე, 2017:421]*. შემდეგ დაიწყეს წმ. ლაზარეს კუნძულზე არსებული სომხურენოვანი სასულიერო სასწავლებლის რეკლამირება ქართველ ახალგაზრდებს შორის და მათი მიზიდვა ამ სასწავლებელში იმ მოტივით, რომ აქ უნდა შეესწავლათ მათ „თავიანთი სჯულის ენა – სომხური და არა ლათინური“. პირობის თანახმად, კურსდამთავრებულებს მღვდლად იქვე აკურთხებდნენ, რაც პაპისაგანაც იქნებოდა შეწყნარებული. „ასეთის ოსტატობით მხითარისტებმა მოხიბლეს ქართველი-კათოლიკენი, ამ დრომდის, ქართველ-კათოლიკეთ შვილები ჯერეთ საქართველოში სწავლობდნენ და მერე რომში მიდიოდნენ სასწავლებლათ, იქ ამთავრებდნენ სწავლას, იქვე ეკურთხებოდნენ ლათინის ტიბიკონით და მერე საქართველოში ბრუნდებოდნენ სამღვდელოთ და ქართველ-კათოლიკებს ქართული ენით ემსახურებოდნენ“-ო – გულდაწყვეტით აღნიშნავს ზ.ჭიჭინაძე *[იქვე]*.

მოიძიეს რა ქართველ-კათოლიკეთა შვილებს შორის პოტენ-
ციური კონტინგენტი, მხითარისტებმა რომის პაპის წინაშე თა-
ვიანთი სურვილი ქართველ-კათოლიკეთა სურვილად გაასაღეს
და მათი სასწავლებელში მიღების ნებართვა გამოითხოვეს.
პარალელურად, ქართველებს შორის გავრცელდა ინფორმაცია,
რომ წმ. ლაზარეს კუნძულზე არსებულ სასწავლებელში სწავლა
იქნებოდა უფასო, ასევე „მუქთი“ იქნებოდა „წიგნები და ყოველ-
ნაირი საჭიროებანი და მოვლა“. „ასეთის ქადაგებით სომხის
მხითარისტებმა მიიზიდეს ქართველი კათოლიკენი და მოკლე
დროის განმავლობაში ისე მოაწყეს საქმე, რომ ართვინელ ქართ-
ველ-კათოლიკეთ შვილებმა, არტაანის, ანუ არდაგანის (ზემო
ქართლი), შავშეთის და სხვათა კუთხის ქართველთ შვილებმა
სულ აქ მხითარისტების სკოლებში იწყეს გამგზავრება და არა
რომში“-ო – მიუთითებს ჭიჭინაძე [იქვე].

გასაგებია, რა შედეგი შეიძლება მოჰყოლოდა მცირე ასაკოვა-
ნი, ჯერ კიდევ ფსიქიკა და მსოფლმხედველობა ჩამოუყალიბე-
ბელი ქართველი ბავშვების კარგად ორგანიზებული, ქართველ-
თა გასომხებაზე ორიენტირებული სომხური საგანმანათლებლო
სისტემის გავლენის ქვეშ მოქცევას. ისიც ადვილი წარმოსადგე-
ნია, ასეთი სკოლაგავლილი ახალგაზრდა ქართველი მღვდლები
რა სულიერ მამებად მოველინებოდნენ თავიანთ მრევლს, თანაც
იმდროინდელი (საუბარია XVIII-XIX სს-ზე – **ო.ჯ.**) ინფორმა-
ციული ვაკუუმისა და ანტიქართულად განწყობილი ოსმალური
ხელისუფლების არსებობის პირობებში.

მართლაც, ზაქარია ჭიჭინაძე ძალიან მძიმე სურათს გვიხა-
ტავს – მხითარისტთა საგანმანათლებლო პოლიტიკა შემზარავი
იყო თვისი სავალალო შედეგებით. „ქართველთ შვილებს მხი-
თარისტები სომხურათ ასწავლიდენ, – წერს იგი, – დღე და ღამ
სულ იმას ელაპარაკებოდენ, რომ თქვენ სომხები ხართ და არა

ქართველები; თქვენი სჯულის ენა სომხური ენა არის და არა ქართული. მოწაფეებსაც უწერავდენ ამას გულში, მერე როცა ესენი მღვდლათ ეკურთხებოდნენ და მოდიოდნენ საქართველოში, ესენიც მრევლში სულ იმას ქადაგებდნენ: ჩვენ სომეხ-კათოლიკენი ვართ, ჩვენი სჯულის ენა სომხური ენა არის, სომხური ენა ისე უნდა შეისწავლოთ, რომ მერე აღსარების თქმა თქვენს დედა ენა სომხურს ენაზედ შეგეძლოთ“ *[ჭიჭინაძე, 2017:421]*.

შეიძლება ზაქარია ჭიჭინაძე გარკვეულწილად აჭარბებს და ყველა ქართველი მოსწავლე ერთნაირად არ ეცეოდა მხითარისტთა იდეოლოგიური გავლენის ქვეშ, მაგრამ ქართველ მოზარდთა მცირე ნაწილიც რომ გადაეყვანათ მათ თავიანთ პოზიციაზე, ესეც გამოუსწორებელ ზიანს მიაყენებდა კათოლიკე ქართველთა ეროვნულ ცნობიერებას. მართლაც, ზ. ჭიჭინაძის სიტყვით, მხითარისტთა ნებას დამორჩილებული, სომხურ ტიპიკონზე გადასული ქართველი მღვდლების საქმიანობა „უფრო უწყობდა ხელს ქართველების გასომხების საქმეს“ *[იქვე]*.

საქმე ისე მოეწყო, – წერს ჭიჭინაძე, – რომ „ქართველ-კათოლიკებს აგმობინეს ქართული ენა, ქართველობა და თავი სომხათ აღიარებინეს... გადაგვარებული მღვდლები ეკლესიებში საქვეყნოთ სწყევლიდნენ და შეჩვენებას აძლევდნენ იმ ქართველ-კათოლიკეს, ვინც იტყოდა, რომ მე ქართველი ვარ და არა სომეხიო. ასეთი წყევლა ამ გადაგვარებულ ქართველი სულის მამებმა წელიწადში ერთხელ იცოდნენ, დიდმარხვის დაწყების დროს ... მალე თვით ქართველ-კათოლიკენი მრევლში სდევნიდნენ იმ პირთ, ვინც სომხურს ენას არ სწავლობდა და მღვდელს ამ ენაზედ არ აძლევდა აღსარების თქმას“ *[ჭიჭინაძე, 2017:421-422]*.

მხითარისტთა საგანმანათლებლო პოლიტიკით მეოზაშეცვლილი ქართველი კათოლიკე მღვდლები სომეხ ასიმილატორთა მხარდამხარ ებრძოდნენ ქართულ ენასა და ცნობიერებას. ზაქა-

რია ჭიჭინაძე თვლის, რომ ამ თანამშრომლობის შედეგი იყო ქართული ენის გაქრობა ართვინის, შავშეთის, არტანუჯის, არტანის, ლაზეთის და ოსმალეთის ფარგლებში მოქცეული სხვა ადგილების ქართველ კათოლიკეთა შორის. მისივე აზრით, იგივე ბედი ელოდათ სამცხე-ჯავახეთის ქართველ კათოლიკეებსაც, 1829 წელს საქართველოს რომ არ დაბრუნებოდნენ *[ჭიჭინაძე, 2017:422]*. გასაგებია, რომ ჭიჭინაძე სამცხე-ჯავახეთის თბილისის გუბერნიასთან შეერთებას გულისხმობს, რომელსაც იმ დროს რუსეთის იმპერია ფლობდა. სამწუხაროდ, არც რუსეთში იყო სასურველი პირობები ქართველ კათოლიკეებში ეროვნული ცნობიერების შენარჩუნებისათვის, განსაკუთრებით „მას შემდეგ, რაც 1845 წელს რუსეთის მთავრობამ საქართველოდან განდევნა ევროპელი კათოლიკე მოღვაწენი და ევროპელ კათოლიკეებს აეკრძალათ საქართველოში საეკლესიო მოღვაწეობა, ქართველი კათოლიკეების სრული ბატონ-პატრონი სომხურ-კათოლიკური ეკლესია გახდა“ *[თოფჩიშვილი, 2010:100]*. ცხადია, ასეთი ვითარება დადებითად ვერ აისახებოდა ქართველ კათოლიკეთა ბედზე. მათი ნაწილი რუსეთის ფარგლებშიც გახდა არმენიზაციის მსხვერპლი. ამის თვალსაჩინო მაგალითად არტანის სოფ. ველიდან ჯავახეთში გადმოსახლებული ქართველი კათოლიკეებიც კმარა – ისინი დღეს სომხებად თვლიან თავს *[ჯიბაშვილი, 2012: 80-85]*.

ზაქარია ჭიჭინაძის წერილიდანაც ჩანს, რომ მხიტარისტები რუსეთის იმპერიაშიც აქტიურად საქმიანობდნენ. „მხითარისტებმა ქართველების გასომხებას არც XIX საუკუნეში გაანებეს თავი, – წერს იგი, – ამ საუკუნოებში მათ ბევრი ქართველი გამოზარდეს სომხურად და მასთან გადააგვარეს კიდეც იგინი. ასეთნი იყვნენ ქართველი მღვდელი ამაზასპ საფარიანი, მოდგმით ქართველი. ამის დედამ სომხური ერთი სიტყვაც არ იცოდა, შვილი კი

სომეხ-კათოლიკის მღვდლათ გამოუვიდა და მეორე მღვდელი, გურული და გურიაში დაბადებული, დიონისე კალატოზიშვილი, მხითარისტებისაგან კალატოზიანათ წოდებული. ესენი ისე არიან გადაგვარებულნი, რომ მასზედ უსასტიკესი აღარა შეიძლება რა. ასეთი ღვაწლი მიუძღვით მხითარისტებს ქართველი ერის გადაგვარების წინაშე“ *[ჭიჭინაძე, 2017:422]*.

განხილული წერილიდან აშკარად ჩანს, რომ მხითარისტების საგანმანათლებლო პოლიტიკა ქართველ კათოლიკეთა ასიმილაციის დაჩქარებას ისახავდა მიზნად. მართალია, არსებობს ცნობები, რომელთა მიხედვითაც მხითარისტები ვენეციაში ჩასულ ახალციხელ კათოლიკე მღვდელს პეტრე ხარისჭირაშვილს სერიოზულ დახმარებას უწევდნენ, მათ შორის ქართული სტამბის დაარსების საქმეშიც *[ფუტყარაძე, ზაზაძე, 2017:36]*, მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ ეს უფრო მოჩვენებითი გულისხმიერება იყო და მიზნად ისახავდა თვალწინ ჰყოლოდათ ეს აქტიური ქართველი მოღვაწე, რათა შესძლებოდათ მისი საქმიანობის გაკონტროლება. ნებისმიერ შემთხვევაში, თუნდაც გულწრფელი ყოფილიყო ეს დახმარება, იგი მაინც ვერ გაანელებს უამრავი ქართველის დენაციონალიზაციით გამოწვეულ ტკივილს, რაშიც ასე აქტიურად იყვნენ ჩართული მხითარისტები. მათ ისარგებლეს XVIII-XIX სს-ში ქართველების მიმღე პოლიტიკური და ეკონომიკური მდგომარეობით და საგანმანათლებლო პროცესის გაუკუღმართებული ფორმის გამოყენებით ბევრი მათგანი მოსწყვიტეს ქართულ ეროვნულ სხეულს.

მხითარ სებასტიელის მიმდევარ სომეხ-კათოლიკე მოღვაწეთა საქმიანობა კარგად გააზრებულ მეთოდებს ემყარებოდა. მოზარდის ცნობიერება, მისი მსოფლმხედველობა ჯერ კიდევ ჩამოუყალიბებელია. გარედან ჩარევით შესაძლებელია მისთვის სასურველი ფორმის მიცემა. განათლების ენას ამ შემთხვევაში

უდიდესი მნიშვნელობა აქვს. რა ენაზეც იღებს განათლებას ბავშვი, იმ ენაზე იწყებს იგი აზროვნებას, ამ ენის მატარებელი ერის ღირებულებები ხდება მისთვის მშობლიური, ამ ღირებულებების მატარებელი და დამცველი ხდება თავადაც. ამიტომ უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, რა ენაზე იწყებს ყრმა გარემომცველი სამყაროს გაცნობას, ცოდნის მიღებას. განათლების ენა მოქნილი პედაგოგის ხელში ბავშვის მენტალობისა და იდენტობის განმსაზღვრელი ხდება. ამიტომ გადაიქცნენ სომხურ ენაზე განათლებამიღებული ქართველი ბავშვები მხითარისტთა ხელში ასიმილაციის მძლავრ იარაღად. ამიტომ ცდილობდნენ მთელი ძალისხმევით ქართველი ერის მამები – ილია, აკაკი, იაკობი და სხვები, რომ ქართველი ყრმის გონება და სული ქართული ენით გამოჭედილიყო. ასეთ შემთხვევაში მისგან უკეთესი ქართველი დადგებოდა.

მხითარისტთა საგანმანათლებლო პოლიტიკის სავალალო შედეგები თანამედროვე საქართველოსათვისაც კარგი გაკვეთილია. დღესაც ხდება ქართველი ბავშვების საზღვარგარეთ მასობრივი გაყვანა უცხო ენაზე, წინასწარ დაგეგმილი ფორმებით განათლების მიღების მიზნით. გამოცდილებამ გვიჩვენა რაოდენ არასასურველია ასეთი ტენდენცია. მოჩვენებითი ქველმოქმედების უკან შორს მიმავალი პოლიტიკური მიზნები იმალება.

წინაპართა გამოცდილების გათვალისწინება არასდროს არის ზედმეტი. საჭიროა ჩვენი მომავალი თაობების განათლების საკითხს მეტი ყურადღება დავუთმოთ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ანანია ჯაფარიძე, 1999: – მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, „ქართლ-კახეთი – ქართველთა გასომხება“, საქართველოს საპატრიარქოს მანგლის-წალკის ეპარქია, 1999.

გაფრინდაშვილი, 2019: – გაფრინდაშვილი ხ., „კორიუნის „მაშტოცის ცხოვრება“ (ტექსტის თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები)“, ფილოლოგიის დოქტორის (Ph.D.) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი დისერტაცია, სამეცნიერო ხელმძღვანელები: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორები ზაზა ალექსიძე და ნათია ჩანტლაძე, თბილისი, 2019; ინტერნეტ-მისამართი: http://press.tsu.edu.ge/data/image_db_innova/გაფრინდაშვილი_ხათუნა_PhD.pdf

თოფჩიშვილი, 2010: – თოფჩიშვილი როლანდი, „ქართველთა რელიგიურ-კონფესიური ჯგუფები“, კრ.: „საქართველოს ეთნოგრაფია//ეთნოლოგია“, როლანდ თოფჩიშვილის საერთო რედაქციით, გამომც. „უნივერსალი“, თბილისი, 2010.

ლომსაძე, 1979: – ლომსაძე შოთა, „გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან: ახალციხური ქრონიკები“, გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი, 1979.

მაისურაძე, 1982: – მაისურაძე გურამი, „ქართველი და სომეხი ხალხების ურთიერთობა საუკუნეებში“, გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი, 1982

ფუტკარაძე, ზაზაძე, 2017: – ფუტკარაძე შუშანა, ზაზაძე პაულა, „პეტრე ხარისჭირაშვილი ქართული კულტურულ-საგანმანათლებლო და სასულიერო კერების ფუძემდებელი უცხოეთში“, – კრ.: „წერილები სტამბოლის ქართული საგანიდან“, ავტორ-შემდგენლები: შუშანა ფუტკარაძე, როინ მალაყმაძე, თამილა ლომთათიძე, ელზა ფუტკარაძე, ნაილა ჩელეზაძე, შორენა ფუტკარაძე (შუშანა ფუტკარაძის საერთო რედაქციით), ბათუმი, 2017.

ჭიჭინაძე, 2017: – ჭიჭინაძე ზაქარია, „ქართველი კათოლიკენი როგორ გასომხეს მხითარისტებმა“, – კრ.: „წერილები სტამბოლის ქართული საგანიდან“, ავტორ-შემდგენლები: შუშანა ფუტკარაძე, როინ მალაყ-

მაძე, თამილა ლომთათიძე, ელზა ფუტკარაძე, ნაილა ჩელეზაძე, შორენა ფუტკარაძე (შუშანა ფუტკარაძის საერთო რედაქციით), ბათუმი, 2017.

ჯიბაშვილი, 2012: – ჯიბაშვილი ოლეგი, „ველელ კათოლიკე ქართველთა ისტორიიდან“, – კრ.: „ჩვენი სულიერების ბალავარი“ (რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები), IV, გამომც. „უნივერსალი“, თბილისი, 2012, გვ. 80-85

Армянская Венеция – Армянская Венеция мхитаристов; ინტერნეტ-მისამართი: <https://moris-levran.livejournal.com/100813.html>

Микаелян, 1952: – Микаелян Г.Г., „История Киликийского армянского государства“, изд. АН Армянской ССР, Ереван, 1952.

Oleg Jibashvili (Batumi, Georgia)

Zakaria Tchitchinadze about the Educational Policy of the Mkhitarians

Summary

The means of religion in distorted forms have been used and are widely used nowadays to achieve political and ideological aims. This tendency frequently enough occurred in the Georgian-Armenian relations.

The work studies one of the newspaper articles by Zakaria Tchitchinadze. Zakaria Tchitchinadze reveals the anti-Georgian character of the Catholic Armenians' educational policy. Promising the free education, the Mkhitarians welcomed the children of the Georgian Catholics to the Armenian theological seminary situated on St. Lazarus Island (San Lazzaro degli Armeni). Behind the apparent charity there

were their far-reaching plans. At seminar the Georgian children got education in the Armenian language. They were influenced ideologically and were formed as Armenian priests with Armenian identity. After their return to the Georgian parish the Georgian priests with Armenian identity made the Georgian people to attend the Armenian Church services, thus helping the eradication of the Georgian language and supporting the Armenization of the Georgians.

Educated in the foreign language since their childhood the catholic Georgians became disintegrated and were assimilated. Taking into the account the unpleasant experience, the education system needs more attention as well as the Georgian children must be given education in the native language.

კრებულის ავტორები Authors of the Articles

ავალიანი თემური (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტის
ასოცირებული პროფესორი

Avaliani Temur (Batumi, Georgia)

PhD in Philology, Associate Professor, Department of Georgian Philology,
Batumi Shota Rustaveli State University

აზმაიფარაშვილი მაია (გორი, საქართველო)

ეკოლოგიის დოქტორი, გორის სახელმწიფო სასწავლო
უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, საქართველოს
საინჟინრო აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი (ეკოლოგიის
დეპარტამენტი)

Azmaiparashvili Maia (Gori, Georgia)

PhD in Ecology, Associate Professor of Gori State Teaching University,
Correspondent Member of Georgian Engineering Academy (Ecology
Department)

ასლანიძე აბესალომი (ბათუმი, საქართველო)

ფილოსოფიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეთნოლოგიისა
და სოციოლოგიური კვლევის განყოფილების სპეციალისტი

Aslanidze Abesalom (Batumi, Georgia)

PhD in Philosophy, Specialist of Department of Ethnology and Sociological
Research, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State
University

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

ბარამიძე ნოდარი (ბათუმი, საქართველო)

ფსიქოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ემერიტუსი პროფესორი

Baramidze Nodar (Batumi, Georgia)

Doctor of Psychological Sciences, Emeritus Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

ბასილაძე იმერი (ქუთაისი, საქართველო)

პედაგოგიკის დოქტორი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პედაგოგიკის დეპარტამენტის პროფესორი

Basiladze Imeri (Kutaisi, Georgia)

Doctor of Pedagogy, Professor of the Department of Pedagogy at Akaki Tsereteli State University

ბეჟიტაშვილი გიორგი (თბილისი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, სრული პროფესორი, შოთა რუსთაველის სახელობის ეროვნული უნივერსიტეტი

Bezhitashvili Giorgi (Tbilisi, Georgia)

PhD in History, Full Professor, Shota Rustaveli National University

ბერიძე თალიკო (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი

Beridze Taliko (Batumi, Georgia)

PhD in Philology, Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University of Georgian Patriarchate

გიგუაშვილი გიული (გორი, საქართველო)

ეკონომიკის დოქტორი, გორის სახელმწიფო სასწავლო

უნივერსიტეტის პროფესორი

Giguashvili Giuli (Gori, Georgia)

PhD in Economics, Professor of Gori State Teaching University

გოგოლიშვილი ოთარი (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის

სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი

Gogolishvili Otar (Batumi, Georgia)

Doctor of Historical Sciences, Professor of Batumi Shota Rustaveli State

University

დიაკოვა ელენა (ხარკოვი, უკრაინა)

ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი, ხარკოვის გ. ს. სკოვოროდას სახ.

ეროვნული პედაგოგიური უნივერსიტეტის უკრაინის ისტორიის

კათედრის დოცენტი

Дьякова Елена Васильевна (Харьков, Украина)

Кандидат исторических наук, Доцент кафедры Украины истории

Харьковского национального педагогического университета имени Г.С.

Сковороды

Dyakova Helen (Kharkiv, Ukraine)

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of

History of Ukraine, Kharkiv National Pedagogical University Named after G.

S. Skovoroda

დიასამიძე ბიჭიკო (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის

სახელმწიფო უნივერსიტეტის ემერიტუსი პროფესორი

Diasamidze Bichiko (Batumi, Georgia)

Doctor of Historical Sciences, Emeritus Professor, Batumi Shota Rustaveli

State University

მღვდელი ილია ვარშანიძე (ბათუმი, საქართველო)

საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა იოანე ღვთისმეტყველის ბათუმის
სასულიერო სემინარიის თეოლოგიის ფაკულტეტის დეკანი

Priest Ilia Varshanidze (Batumi, Georgia)

Dekan of the Faculty of Theology at Batumi Theological Seminary of Saint
John the Theologian

ზაკირზიანოვი ალფატი (ყაზანი, რუსეთი)

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, თათარსტანის რესპუბლიკის
მეცნიერებათა აკადემიის გ. იბრაგიმოვის სახ. ენის, ლიტერატურისა
და ხელოვნების ინსტიტუტის ლიტერატურისმცოდნეობის
განყოფილების უფროსი

Закирзянов Альфат Магсумзянович (Казань, Россия)

Доктор филологических наук, заведующий отделом литературоведения
Института языка, литературы и искусства им. Г.Ибрагимова Академии
наук Республики Татарстан

Zakirzyanov Alfat (Kazan, Russia)

Doctor of Philological Sciences, Head of the Literary Studies Department,
Institute of Language, Literature and Arts Named after G. Ibragimov,
Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan.

კუპრაშვილი სულხანი (ქუთაისი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორია-არქეოლოგიის
დეპარტამენტის ხელმძღვანელი

Kuprashvili Sulkhan (Kutaisi, Georgia)

PhD in History, Professor, Head of the Department of History and
Archaeology at Kutaisi Akaki Tsereteli State University

მალაყმაძე როინი (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის
დირექტორი/მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი

Malakmadze Roin (Batumi, Georgia)

PhD in History, Director/Chief Scientific Worker of Batumi Shota Rustaveli
University Niko Berdzenishvili Institute

მამულაძე სულხანი (ბათუმი, საქართველო)

დოქტორანტი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და
არქეოლოგიის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი

Mamuladze Sulkhan (Batumi, Georgia)

PhD Student, Researcher of Department of History and Archaeology, Niko
Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

მეგრელიშვილი მერაბი (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და
არქეოლოგიის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი

Megrelishvili Merab (Batumi, Georgia)

PhD in History, Researcher of Department of History and Archaeology, Niko
Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State University

მეგრელიშვილი ნიკოლოზი (ბათუმი, საქართველო)

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
იურიდიული და სოციალურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის მოწვეული
მასწავლებელი

Megrelishvili Nikoloz (Batumi, Georgia)

Invited Teacher at Faculty of Law and Social Sciences, Batumi Shota
Rustaveli State University

მინასიანი სვეტლანა (ერევანი, სომხეთი)

პედაგოგიკის დოქტორი, ხაჩატურ აბოვიანის სომხეთის სახელმწიფო პედაგოგიკური უნივერსიტეტის პედაგოგიკის თეორიისა და ისტორიის დეპარტამენტის პროფესორი

Minasyan Svetlana (Yerevan, Armenia)

PhD in Pedagogics, Professor at the Department of Theory and History of Pedagogics of Armenian State Pedagogical University Named after Khachatur Abovyan

მიქელაძე ნაილე (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 უნივერსიტეტის პროფესორი

Mikeladze Naile (Batumi, Georgia)

PhD in Philology, Principal 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

მღვდელი დავით მურცხვალაძე (ბათუმი, საქართველო)

ბათუმის წმინდა იოანე ღვთისმეტყველის სახელობის სასულიერო სემინარიის ლექტორი

Priest David Murtskhvaladze (Batumi, Georgia)

The lecturer at Batumi theological seminary of St. John theologist

ნიკოლეიშვილი ავთანდილი (ქუთაისი, საქართველო)

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი

Nikoleishvili Avtandil (Kutaisi, Georgia)

Doctor of Philological Sciences, Professor, Head of Department of Georgian Philology, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

ნიკოლეიშვილი ოთარი (ქუთაისი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

Nikoleishvili Otar (Kutaisi, Georgia)

PhD in History, Associate Professor, Kutaisi Akaki Tsereteli State University

ნოგაიდელი ნანული (ბათუმი, საქართველო)

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორის, დიალექტოლოგიისა და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი

Nogaideli Nanuli (Batumi, Georgia)

Researcher, Departament of Folklore, Dialektology and emigrant Literature Research, Niko Berdsenischnili Yniversitete, Batumi Shota Rustaveli 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

პავლიაშვილი ქეთევანი (თბილისი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
პროფესორი

Pavliashvili Ketevani (Tbilisi, Georgia)

Doctor of Historical Sciences, Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State
University

სარალიძე ლელა (თბილისი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, რეგიონალიზმის კვლევის ინსტიტუტის
მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი.

Saralidze Lela (Tbilisi, Georgia)

PhD in History, Principal Researcher of the Regionalism Research Institute

სულავეი იმანუდინი (მახაჩკალა, რუსეთი)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, დაღესტნის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი,

Sulayev Imanudin (Makhachkala, Russia)

Doctor of Historical Sciences, Dagestan State University

სურმანიძე რამაზი (ბათუმი, საქართველო)

მედიცინის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ბათუმის
სამედიცინო-ეკოლოგიური ინსტიტუტის რექტორი

Surmanidze Ramaz (Batumi, Georgia)

Doctor of Medical Sciences, Professor, Rector, Batumi Medical-Ecological
Institute

ტახნაევა ფატიმათი (მოსკოვი, რუსეთი)

ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი, რუსეთის მეცნიერებათა
აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი
თანამშრომელი

Тахнаева Патимат Ибрагимовна (Москва, Россия)

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН

Takhnaeva Phatimat (Moscow, Russia)

Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences

ტოპჩი დანიელი (ხარკოვი, უკრაინა)

ხარკოვის გ. ს. სკოვოროდას სახ. ეროვნული პედაგოგიური
უნივერსიტეტის მე-3 კურსის სტუდენტი

Топчий Даниил Сергеевич (Харьков, Украина)

Студент 3 курса Харьковского национального педагогического
университета имени Г.С. Сковороды

Topchii Daniil (Kharkiv, Ukraine)

3rd year student of Kharkov National Pedagogical University Named after G.
S. Skovoroda

ფუტკარაძე ელზა (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორის,
დიალექტოლოგიის და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის
განყოფილების უფროსი; საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ
აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი

Phutkaradze Elza (Batumi, Georgia)

PhD in Philology, Head 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

ფუტკარაძე შუშანა (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის ემერიტუსი პროფესორი

Phutkaradze Shushana (Batumi, Georgia)

Doctor of Philological Sciences, Emeritus Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

ქავთარაძე ეთერი (თბილისი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის არქივთმცოდნეობისა და ელექტონული არქივის განყოფილების გამგე

Kavtaradze Eter (Tbilisi, Georgia)

PhD in Philology, Head of Department of Archival Studies and Electronic Archive, Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscript

ქებაძე მადონა (თელავი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი, თელავის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

Kebadze Madona (Telavi, Georgia)

Candidate of History Sciences, Associate Professor, Telavi State University

შალიკაძე ინდირა (ბათუმი, საქართველო)

ფილოლოგიის დოქტორი, სსიპ ხელვაჩაურის მუნიციპალიტეტის სოფელ კირნათის საჯარო სკოლის მასწავლებელი

Shalikadze Indira (Batumi, Georgia)

PhD in Philology, Teacher, Public School of Village Kirnati, Khelvachauri Municipality

შიუკაშვილი ია (თელავი, საქართველო)

საერთაშორისო ურთიერთობების წამყვანი სპეციალისტი, ფილოლოგი, იაკობ გოგებაშვილის თელავის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

Shiukashvili Ia (Telavi, Georgia)

Mean Specialist in International Relations, Philologist, Iakob Gogebashvili Telavi State University

შუისკი იგორი (ხარკოვი, უკრაინა)

ასპირანტი, ხარკოვის საოლქო რადას კომუნალური სამსახურის
„რეგიონალური საინფორმაციო ცენტრის“ სამეცნიერო რედაქტორი

Шуйский Игорь (Харьков, Украина)

Аспирант, научный редактор коммунального предприятия

«Региональный информационный центр» Харьковского областного
совета

Shuiskiy Igor (Kharkov, Ukraine)

PhD Student, Public Utility Science Editor of « Regional Information Center»
of Kharkov Regional Council

ჭუმბურიძე დოდო (თბილისი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის
ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ახალი და უახლესი
ისტორიისა 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, ბათუმის შოთა
რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი,

Khalvashi Levan (Batumi, Georgia)

Candidate of Philological Sciences, Assistant-Professor, Batumi Shota
Rustaveli State University

ხალვაში მიხეილი (ბათუმი, საქართველო)

ფილოსოფიის დოქტორი

Chalvashi Micheil (Batumi, Georgia)

PhD in Philosophy

ხარჩილავა ნინო (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, სსიპ – ბათუმის ხელოვნების
სასწავლო უნივერსიტეტის სასწავლო პროცესების მართვის
დეპარტამენტის უფროსი

Kharchilava Nino (Batumi, Georgia)

Doctor of Historical Sciences, LEPL – Batumi Art Teaching University - Head
of Teaching Process Management Department

ჯაბადარი თინათინი (თბილისი, საქართველო)

საქართველოს ეროვნული არქივი, უახლესი ისტორიის ცენტრალური
არქივის ეროვნული საარქივო ფონდის დოკუმენტების გამოყენების
განყოფილების უფროსი სპეციალისტი

Jabadari Tinatin (Tbilisi, Georgia)

National Archives of Georgia, Senior Specialist of the Department of Use of
Documents of the National Archival Fund of Central Archive of Modern
History

ჯიბაშვილი ოლეგი (ბათუმი, საქართველო)

ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნი-
ვერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ისტორიისა და არქე-
ოლოგიის განყოფილების უფროსი; საქართველოს საპატრიარქოს წმი-
და ტბელ აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტის ასოცირებული
პროფესორი

Jibashvili Oleg (Batumi, Georgia)

PhD in History, Senior Researcher of Department of History and
Archaeology, Niko Berdzenishvili Institute, Batumi Shota Rustaveli State
University; Associate Professor of St. Tbel Abuserisdze Teaching University
of Georgian Patriarchate