

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტი

კონსტანტას ოვიდიუსის უნივერსიტეტის სამი მონოთეისტური
რელიგიისა და კანონიკური სამართლის შესწავლის კვლევის ცენტრი

ბათუმის მერიის კულტურის ცენტრი

საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები

ჩვენის სულიერების ბალავარი

XIII

The Fundamentals of Our Spirituality

Proceedings of the International Scientific conference

Niko Berdzenishvili Institute
of Batumi Shota Rustaveli State University

The Centre for Religious and Juridical-Canonical Study and Research of
Three Monotheistic Religions: Mosaic, Christian and Islamic of Constanta
Ovidius University

Culture Center of Batumi City Hall

ბათუმი | Batumi
მაისი 11-12 May
2024

სარედაქციო კოლეგია:

როინ მაღაყმაძე (მთავარი რედაქტორი), ასმათ დიასამიძე, ნოდარ კახიძე, თამილა ლომთათიძე, ნოდარ მაკარაძე, მერაბ მეგრელიშვილი, ნაილე მიქელაძე, ავთანდილ ნიკოლეიშვილი, **უჩა ოქროპირიძე (პასუხისმგებელი რედაქტორი)**, ლელა სარალიძე, ელზა ფუტკარაძე, შუმანა ფუტკარაძე, ნაილა ჩელებაძე, ოლეგ ჯიბაშვილი,

EDITORIAL BOARD:

Roin Malakmadze (Editor-In-Chief), Asmat Diasamidze, Nodar Kakhidze, Tamila Lomtadidze, Nodar Makaradze, Merab Megrelishvili, Naile Mikeladze, Avtandil Nikoleishvili, **Ucha Okropiridze (Responsible Editor)**, Lela Saralidze, Elza Phutkaradze, Shushana Phutkaradze, Naila Chelebadze, Oleg Jibashvili,

რეცენზენტები:

ირაკლი ბარამიძე (ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

მიხეილ ქართველიშვილი (ისტორიის დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

Reviewers:

Irakli Baramidze (PhD in History, Batumi Shota Rustaveli State University)

Mikheil Kartvelishvili (PhD in History, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

ISSN 1987–5916

© ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტი, 2024 • Niko Berdzenishvili Institute of Batumi Shota Rustaveli State University, 2024

დაიბეჭდა: შპს „თეგი“ 445436537

Printed by: LTD “TEGI” 445436537

კონფერენცია მიეძღვნა ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის
წილხვდომილობისა და წმიდა ანდრია პირველწოდებულის
საქართველოში შემოსვლის ეროვნულ დღესასწაულს

*The Conference Dedicated to the Georgia's presence under auspices
of Virgin Mary and National Holiday of Arrival of Saint Andrew the
First-Called in Georgia*

სარჩევი / Contents

შესავალი / Preface	8
ფატი აბაშიძე / Pati Abashidze სამშობლოს ბუნება - რომანტიკოსთა ნავსაყუდარი The Nature of the Homeland – Romanticists Sanctuary	12
ირინა არაბიძე / Irina Arabidze საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის საკითხისათვის (რუს-ქართველთა საეკლესიო ინტერესების შემთანხმებელი კომისია, 1917 წ.) The issue of Restoration of Autocephaly of the Georgian Orthodox Church (The Commission for the Agreement on Georgian-Russian Church Interests, 1917)	21
ცისნამი ბერიძე / Tsisnami beridze მერისის ხეობის ტოპონიმია Merisi Gorge Toponymy	51
ოთარ გოგოლიშვილი / Otar Gogolishvili რუსეთის რელიგიური პოლიტიკა XVIII საუკუნესა და XIX საუკუნის დასაწყისში Russian religious policy in the 18th and early 19th centuries	61
ნიკოლაი დურა / Nicolae Dură კატალინა მიტიტელუ / Cătălina Mititelu რუმინული დობრუჯა, ინტერეთნიკური და ინტერრელიგიური კოაბიტაციის ევროპული მოდელი - Avant La Letter Romanian Dobrogea, a European Model of Interethnic and Interreligious Cohabitation Avant La Letter	76
სერგო ვარდოსანიძე / Sergo Vardosanidze სრულიად საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქები და სახელმწიფოს პირველი პირების ურთიერთობა XX საუკუნის 30-40-იან წწ. Catholicos-patriarchs of Georgia and the relations between the highest officials of the state in the 30s and 40s years of the 20th century	94
საბა კალანდარიშვილი / Saba Kalandarishvili საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკა და რელიგიური პრაქტიკა საბჭოთა პერიოდის აჭარაში Soviet Religious Policy and Religious Practice in Ajara during the Soviet Period	109

გიორგი კრავეიშვილი / Giorgi Kraveishvili ხათუნა დამჩიძე / Khatuna Damchidze ისლამური რელიგიის ზეგავლენა და მუჰაჯირთა მუსიკალურ- ქორეოგრაფიული შემოქმედება (თურქეთელი კლარჯების, ლაზებისა და აფხაზების მაგალითზე) The influence of the Islamic religion and the musical and choreographic creativity of the Muhajirs (on the example of Turkish Klarjs, Lazs and Abkhazians)	141
შორენა მახაჩაძე / Shorena Makhachadze ღმერთის ძიების პრობლემა /ანზორ კუდბას რომანის „ევლია“ მიხედვით/ The Problem of Searching for God /According to Anzor Kudba's Novel "Evlia"/	164
მერაბ მეგრელიშვილი / Merab Megrelishvili როინ მალაკმაძე / Roin Malakmadze 1929 წლის „მიკროსკოპული ამბოხება“ ზემო აჭარაში "Microscopic Rebellion" of 1929 in Upper Ajara	174
ნაილე მიქელაძე / Naile Mikeladze ალექსანდრე ბერიძე / Alexandre Beridze ტოპონიმ „ანდრიაწმიდას“ ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის გააზრებისათვის მესხურ ფოლკლორში To Consider Some Issues Connected with the Etymology of the Toponym "Andriasminda" in the Folklore of Meskheta	192
გიორგი მულიანი / Giorgi Muliani ეკა დადიანი / Eka dadiani ქრისტიანობის კვალი ფერეიდანში Traces of Christianity in Fereydan	204
ციალა ნარაკიძე / Tsiala Narakidze სიტყვის, ენის ძალასა და მნიშვნელობაზე აგებული ანდაზები და იდიომები ლაზურში Proverbs and Idioms Based on Power and Importance of Words and Language in Laz Folklore	225
ავთანდილ ნიკოლეიშვილი / Avtandil Nikoleishvili პარმენ ლორიას „მეველუდის“ ეროვნული პარადიგმა National paradigm of Parmen Loria's "Mevludi"	235
უჩა ოქროპირიძე / Ucha Okropiridze ქართული პრობლემები ემიგრანტულ გამოცემებში - წარსული და თანამედროვეობა Georgian Problems in Emigrant Publications - Past and Present	256

თამარ პაიჭაძე / Tamar Paichadze	274
დუალისტური აღქმის ქართული შემოქმედებითი რეფლექსები The Dualistic Perception of Georgian Creative Reflections	
მედეა რიჯვაძე / Medea Rijvadze	294
მცენარეთა სახელწოდებები „ოთხთავის“ რედაქციებში The Plant Names in the Editions of “Four Gospels”	
ინგა სანიკიძე / Inga Sanikidze	307
ტარიელის სამეფო ტახტიდან ჩამოშორების საკითხი „ვეფხისტყაოსანში“ და XII საუკუნის ტრაგედია The issue of Tariel’s removal from the royal throne in „The Knight in the Panter’s Skin“ and tragedy of the 12th century	
ირაკლი ფერაძე / Irakli Peradze	327
თამარ დიდუბაშვილი / Tamar Didebashvili	
პოლიტიკური ქორწინება გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოში (ელენე ათაბაგის მაგალითზე) Political Marriage in Late Medieval Georgia (on the example of Elene Atabagi)	
ელზა ფუტყარაძე / Elza Phutkaradze	339
„ენავ, რწმენავ, მიწავ წულო, ღვთის მორთმეულ-მოკითხულო“ (ემენ დავითაძის ერთი პოემის ტკივილიანი ამონაკვნის) / Language, Faith, land of Mine the Gift and Grace by the Divine” (A Painful Groan of Emen Davitadze’s One Poem)	
მიხეილ კართველიშვილი / Mikheil Kartvelishvili	350
საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკა და ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობის ზოგიერთი საკითხი 1944-1945 წლებში Soviet Religious Policy and Some Issues of the Relations between the Church and State in 1944-1945	
ინდირა შალიკაძე / Indira Shalikadze	369
ფრაზეოლოგიზმები კირნათის მეტყველებაში Phraseologisms in Kirnati Speech	
თამარ შარაბიძე / Tamar Sharabidze	382
ლოცვა, როგორც ლირიკის ჟანრი XIX საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში Prayer as genre of lyric in Georgian literature of the 19th century	
ნონა შუშანიძე / Nona Shushanidze	404
მაია თავართქილაძე / Maia Tavartkiladze	
მართლმდიდებლური ხელოვნება უძველესი ლაზიკის ქალაქ ტრაპიზონში Orthodox Art in the City of Trabzon in Ancient Lasika	

ნაილა ჩელებაძე / Naila Chelebadze	432
ადრეული გვარეულობანი დიდაჭარაში (ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის საველე ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალების მიხედვით) Earlier riots in Didachara (according to the materials of the field ethnographic expedition of Niko Berdzenishvili Institute)	
ნუგზარ ჩხაიძე / Nugzar Chkhaidze	444
ბათუმის საჯარო და კერძო სკოლების მოსწავლეთა მიერ საგანმანათლებლო პროცესის შეფასება (სოციოლოგიური ანალიზი) Evaluation of the Educational Process by Students of Batumi Public and Private Schools (Sociological Analysis)	
დოდო ჭუმბურიძე / Dodo Tchumburidze	473
თეა ზარიძე / Tea Zaridze	
პოლიევქტოს კარბელაშვილი კათალიკოს-პატრიარქ ანტონ I-ის მოღვაწეობის შესახებ (საარქივო მასალების მიხედვით) Polyevktos Karbelashvili about the activity of Catholicos-Patriarch Anton I (according to archival materials)	
მარიამ ხინთიბიძე / Mariam Khintibidze	490
აჭარელ ეკომიგრანტთა ადაპტაციის პროცესები პოლიეთნიკურ გარემოში Problems of Adaptation of Ajarian Ecomigrants in the Polyethnic Environment	

შესავალი

ქართული ეროვნული იდეოლოგიის ყველაზე მნიშვნელოვანი ქვაკუთხედია ის, რომ ივერია არის ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყანა. მაცხოვრის ზეცად ამალლების შემდეგ, უფლის მოციქულებმა წილი ყარეს, თუ ვის სად უნდა ექადაგა ქრისტეს მოძღვრება. საქართველო ღვთისმშობელს ხვდა წილად. სულიწმინდის მოფენის შემდეგ, ქრისტეს მოწაფეებმა საქადაგოდ მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში იწყეს გამგზავრება. ღვთისმშობლის საპატიო ასაკის გამო, ქრისტეს მოძღვრების საქართველოში გავრცელება, წერილობითი წყაროების მიხედვით, იესო ქრისტეს თორმეტ მოციქულთაგან ერთ-ერთს – ანდრია პირველწოდებულს დაევალა, რომელმაც ამ დიდი მისიის შესრულება აჭარიდან დაიწყო. წყაროს ცნობით, წმინდა ანდრია პირველწოდებული პირველად ქალაქ ტრაპეზუნდში მოვიდა, სადაც მცირე ჟამი დაჰყო და აქედან შევიდა ქართლის ქვეყანაში, რომელსაც დიდაჭარა ეწოდება და დაიწყო სახარების ქადაგება: „მოვიდა... ანდრია ქალაქად ტრაპიზონად, რომელ არს სოფელი მეგრელთა, სადა იგი დაჰყო ჟამი მცირედი, და იხილა უგუნურება პირუტყუებრივი მკვიდრთა შორის მის ქალაქისათა, განვიდა მიერ და შევიდა ქუეყანასა ქართლისასა, რომელსა დიდ-აჭარა ეწოდების, დაიწყო ქადაგებად სახარებისა“. როგორც სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი, ბიჭვინთისა და ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი, უწმინდესი და უნეტარესი ილია II ბრძანებს – „კურთხეულ არს აჭარა, სადაც პირველად დაინთო ლამპარი ქრისტეს სიყვარულისა და იქცა განმანათლებლად სრულიად საქართველოსი“.

ანდრია მოციქული დიდაჭარას 30-35 წლებში მოსულა, რომელსაც, ღვთისმშობლის კურთხევით, ხელთუქმნელი ხატი ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა, „აწყურისად“ წოდებული, ჩამოუბრძანებია საქართველოში. „...და შევიდა ქუეყანასა ქართლისასა, რომელსა დიდ-აჭარა ეწოდების, დაიწყო ქადაგებად სახარებისა“. მოციქული ანდრია არის ქრისტეს ეკლესიის დამაარსებელი საქართველოში, რომელმაც ერთ-ერთი პირველი ტაძარი მსოფლიოში – ღვთის-

მშობლის ტაძარი ააგო დიდაჭარაში, საიდანაც მოეფინა ქრისტეს ნათელი სრულიად საქართველოს და დაიწყო განსაკუთრებული ეტაპი ქვეყნის სულიერი განვითარებისა. არ დაივიწყა უფალმა საზეპურო ერი და სხვადასხვა დროს, წმინდა ანდრიასთან ერთად, სვიმონ კანანელი და მატათა მოციქულნი გამოგზავნა საქადაგებლად.

2018 წელს, 12 მაისი საქართველოს ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის წილხვდომილობის დღედ დადგინდა. ამავდროულად, იგი ანდრია პირველწოდებულის ხსენების დღეც არის. 2021 წლის 12 მაისიდან დაწყებული, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტმა, ბათუმისა და ლაზეთის მიტროპოლიტის, მეუფე დიმიტრის ლოცვა-კურთხევით, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის წილხვდომილობის დღესასწაულს სამი საერთაშორისო კონფერენცია მიუღვნა. ღვთის მადლითა და დედაღვთისმშობლის მეოხებით, ისტორიული ქართველობის მიუხედავად, თითქმის ორი ათასი წლის შემდეგ, როგორც დღევანდელი, ისე ისტორიული საქართველოს მოსახლეობის ცნობიერებაში ნათლად იკვეთება პატივი და თაყვანისცემა მარიამ ღვთისმშობლის, ანდრია პირველწოდებულისა და სხვა წმინდანთა მიმართ. წინამდებარე კრებულიც ამის თვალსაჩინო დასტურია.

Preface

The most significant cornerstone of the Georgian national ideology is that Iveria is as presence under auspices of Virgin Mary. After the Ascension of Jesus, the Lord's apostles divided who should preach the doctrine of Christ. Georgia was blessed with the Virgin Mary. After the outpouring of the Holy Spirit, Christ's Apostles began to travel to different countries of the world to preach. Due to the venerable age of the Saint Mary spreading the Christianity in Georgia, according to written sources, was assigned to one of the twelve apostles of Jesus Christ - Andrew the First-Called, who began to fulfil this great mission from Ajara. According to the source, St. Andrew the First-Called first came to the city of Trebizond, where he stayed for a short time, and from there he entered the country of Kartli, which is called Didajara, and began to preach the gospel: "He came to the city of Trebizond, which is a village of the Megrelians, where he spent a little time, And he saw the foolishness among the inhabitants of his city, he left and entered Kartli, which is called "Did-Ajara", and began to preach the gospel. As the Catholicos-Patriarch of All Georgia, Archbishop of Mtskheta-Tbilisi, Metropolitan of Bichvinta and Tskhum-Abkhazia, His Holiness and Blessed Ilia II emphasizes - "The blessed is Ajara, where the lamp of Christ's love was first lit and became the enlightener of the whole of Georgia".

Andrew the Apostle came to Didajara in AD 30-35 years, and with the blessing of Saint Mary, he brought to Georgia a hand-made icon of the Most Holy Virgin Mary, called "Atsksurisad". "...and he entered Kartli, which is called Did-Ajara, and began to preach the gospel." Apostle Andria is the founder of the Church of Christ in Georgia, who built one of the first churches in the world - the church of the Virgin Mary in Didajara, from where the light of Christ spread throughout Georgia and began a special stage of the country's spiritual development, the Lord did not forget the Kartli and at different times, together with St. Andrew, he sent Simon the Zealot and Matthias the Apostle to preach.

In 2018, May 12 was established as the day of the Georgia's presence under auspices of Virgin Mary. At the same time, it is also the day of

commemoration of Andrew the First. Starting from May 12, 2021, the Niko Berdzenishvili Institute of Batumi Shota Rustaveli State University, with the blessing of the Metropolitan of Batumi and Lazeti, held three international conferences. With the grace of God and the prayers of the Saint Mary, despite the historical upheavals, almost two thousand years later, honour and adoration towards Saint Mary, Andrew the First-Called and other saints are clearly visible in the minds of the population of Georgia, both today and historically. The present collection is proof of that.

სამშობლოს ბუნება - რომანტიკოსთა ნავსაყუდარი The Nature of the Homeland – Romanticists Sanctuary

ფატი აბაშიძე

ფილოლოგიის დოქტორი,
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორის
დიალექტოლოგიისა და ემიგრანტული ლიტერატურის
კვლევის განყოფილების მეცნიერ-თანამშრომელი,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: ნაშრომი ეძღვნება ქართველი რომანტიკოსის (ნიკოლოზ ბარათაშვილის) შემოქმედებისა და ზეპირსიტყვიერების ურთიერთმიმართებას, რაც ლიტერატურათმცოდნეობის ერთ-ერთი აქტუალური პრობლემაა.

თემის მიზანია, წარმოვაჩინოთ რომანტიკოს პოეტთა (ალექსანდრე ჭავჭავაძის, გრიგოლ ორბელიანისა და ნიკოლოზ ბარათაშვილის) შემოქმედებათა სისხლხორცეული კავშირი ქართულ ხალხურ სიტყვიერებასთან.

სტატიაზე მუშაობის დროს გამოვიყენეთ ისტორიულ-შედარებითი და ტიპოლოგიური კვლევის მეთოდები, რაც განპირობებული იყო კვლევის მიზნითა და დანიშნულებით.

მეცხრამეტე საუკუნემ თავისი მძიმე დასაწყისით, რაც დამოუკიდებლობის დაკარგვითა და ეროვნული სიამაყის დათრგუნვით აღინიშნა, კიდევ უფრო გამოაფხიზლა და გააძლიერა ეროვნულ ზეპირსიტყვიერებაში გენეტიკურად ჩაბუდებული პატრიოტული მუხტი.

ქართველი ადამიანი ოდითგან განუყოფელია თავისი სამშობლოსგან, რომელიც მისი ხასიათის ჩამომყალიბებელი და ეროვნული იდენტობის ერთ-ერთი განმსაზღვრელია. სწორედ ამიტომ, როგორც რომანტიკოსები, ისე სახალხო მთქმელები ხშირად მიმართავენ ბუნებას, რომლის წიაღშიც მოიპოვებენ მყუდრო ნავსაყუდელს მათი მწუხარე და უიმედო სულისათვის. სტატიაში განხილულია ქართველ რომანტიკოსთა სიახლოვე ეროვნული ფოლ-

კლორის სამყაროსთან, ხალხური მეტყველების მდიდარი მარაგიდან ამოღებული სახეები, გამონათქვამები, სიტყვები ამდიდრებს მათ პოეტურ შთაგონებას.

საკვანძო სიტყვები: რომანტიზმი, ხალხური შემოქმედება.

Pati Abashidze

PhD in Philology,
Researcher at the Department of Folklore,
Dialectology and Emigrant Literature studies,
Niko Berdzenishvili Institute,
Batumi Shota Rustaveli State University,
Batumi, Georgia

Abstract: The paper is dedicated to the relationship between the work of the Georgian romanticist (Nikoloz Baratashvili) and the folklore, which is one of the pressing problems in literary science.

The goal of the topic is to show the multipoint clues of the works of Romanticist poets (Aleksandre Chavchavadze, Grigol Orbeliani and Nikoloz Baratashvili) in Georgian folklore.

While working on the dissertation, we used historical-comparative and typological research methods. Their use was conditioned by the goal and purpose of the study.

The nineteenth century, despite its challenging start marked by the loss of independence and the suppression of national pride, catalyzed a profound awakening and reinforcement of the patriotic spirit deeply embedded in Georgian cultural heritage.

Historically, the bond between a Georgian individual and their homeland is intrinsic, shaping their character and serving as a cornerstone of their national identity. Consequently, both romantics and public figures frequently invoke the imagery of nature, finding solace and a refuge for their melancholic and despondent spirits amidst its embrace. The article discusses the close connection between Georgian romantics and the world of national folklore, noting how characters, expressions,

and words drawn from the rich tradition of folk speech enrich their poetic inspiration.

Key words: Romanticism, Folk creativity.

მეცხრამეტე საუკუნემ თავისი მძიმე დასაწყისით, რაც დამოუკიდებლობის დაკარგვითა და ეროვნული სიამაყის დათრგუნვით აღინიშნა, კიდევ უფრო გამოაფხიზლა და გაამლიერა ეროვნულ ზეპირსიტყვიერებაში გენეტიკურად ჩაბუდებული პატრიოტული მუხტი.

განიხილავს რა რომანტიკოსი პოეტის - ვახტანგ ორბელიანის პოეზიას, მკვლევარი გრიგოლ კიკნაძე წერს: „პატრიოტული თვალსაზრისით ბუნება ჩვენ მწერლებში ასე ნათლად და ფართოდ არავის გაუშუქებია“ (კიკნაძე, 1956: 216). იგივე ითქმის ქართული რომანტიზმის ისეთ ბრწყინვალე წარმომადგენლებზე, როგორებიც არიან ნიკოლოზ ბარათაშვილი, გრიგოლ ორბელიანი და ალექსანდრე ჭავჭავაძე.

ბუნებისა და წარსულისადმი რომანტიკულ-პატრიოტული დამოკიდებულებით გამოირჩევა ალ. ჭავჭავაძის ერთ-ერთი გამორჩეული ლექსი „გოგჩა“, რომელშიც ბუნების უმშვენიერესი ქმნილება, წმინდა და აუზღვრეველი, ბროლივით გამჭვირვალე მწვანე გოგჩის ტბა პოეტს საქართველოს დიად წარსულს აგონებს:

გოგჩა, ტბა ვრცელი, ხმოვანებით ზღვისა მზამავი,
ოდესმე ზვირთთა აღქაფებით ჰღელავს მრისხანედ;
ზოგჯერ, ვით ბროლი გულ-უბრყვილო, წმინდა, უძრავი,
თვის შორის ჰხატავს ცისა ლაჟვარდს და მთათა მწვანეთ...

(*ჭავჭავაძე, 1992: 67*)

რომანტიკოსები უკმაყოფილებისა და უნუგეშობის დროს შვებას ბუნების წიაღში პოულობენ. „გრიგოლ ორბელიანი ქართულ ლიტერატურაში ბუნების კულტის შემომტანია, - აღნიშნავს მკვლევარი მიხეილ ზანდუკელი, - ცხოვრებისათვის ბრძოლის უნარს მოკლებული რომანტიკოსებისათვის ბუნება ერთ-ერთ ნავთსაყუდრად გადაიქცა, ნიადაგდაკარგული, აფორიაქებული და გაწამებული რომანტიკოსების სული უიალქო ძიებაში სიმშვიდესა და

სიწყნარეს პოულობდა...“ (ზანდუკელი, 1972: 241-242).

ლექსში „სადამო გამოსაღმებისა“, რომელიც ბუნების უშუალო ხილვით არის შთაგონებული, გრიგოლ ორბელიანმა მთელი თავისი მწუხარება და სატკივარი ჩააქსოვა:

მზე ჩაესვენა: მის შუქი გამოსაღმების ჟამს კავკასსა,
თავსა ეხვევა ალერსით, ვით ქალი - მამას მოხუცსა!
ბუმბერაზ მთანნი მდუმარედ ცათამდის აყუდებულნი
ჰსხედან, ვით დევნი, სპეტაკის ყინულ გვირგვინით შემკულნი!
მათ კლდოვან გვერდთა შავადა ღრუბელნი ზედ დაჰსწოლიან
და მრისხანებით ქვეყანას წარღვნითა ემუქრებიან...

(ორბელიანი, 2013: 51)

ღრმად შთამბეჭდავია ნაწყვეტი გრიგოლ ორბელიანის პოემიდან „სადღეგრძელო“, სადაც პოეტი რომანტიზმისათვის დამახასიათებელი პოეტური სტილითა და დიდი ალტაცებით აღწერს ბუნების სილამაზეს, გვაზიარებს ფრინველთა ტკბილი გალობის ფონზე შემობრძანებულ განთიადს:

ილევა ბინდი ღამისა, ცაში ვარსკვლავნი ჰქრებიან!
ათასის ხმებით ფრინველნი განთიადს მიეგებიან!
მოჰქრის დილისა ნიავიც გულისა მაგრილებელი;
ფშვინვა დაიწყეს ყვავილთა და ბაღში ფოთოლთ შრიალი!
ოჰ, რა ლამაზად იღვიძებს ბუნება მიძინებული!
დაჩუმიდით... ყური მიუგდეთ... არ გესმით, ჰგალობს ბუღბული?..

(ორბელიანი, 2013: 93-94)

ასეთივე ალტაცებითა და სიყვარულით გადმოგვცემს სახალხო მთქმელიც მშობლიური ბუნების სილამაზეს ლექსში „... მიყვარს ბუნება...“, რომელიც გიორგი არაბულს 1961 წელს თიანეთის რაიონში ჩაუწერია:

მიყვარს ბუნება ლამაზი,
და გრილი სიო მთისაო,
მთის ფერდობებზე გაშლილი
ფარები ცხვარ-ძროხისაო.
მიყვარს მთის წყარო ანკარა,
დილით სხივები მზისაო,
დღისით ბუდეების ბუბუნნი,
ღამე ყმუილი მგლისაო,
ხან წვიმა კოკისპირული,

ხმა ჭექა-ქუხილისაო,
მას შემდეგ ქროლვა ქარისა,
შრიალი ფოთლებისაო.

(ქ. ბ. პ., 1979: 68)

რომანტიკოსი პოეტისთვის უდიდესი ბედნიერებისა და სიმშვიდის მომტანია ბუნების წიაღი:

ვიმ, ამ დილასა, ამ ჰაერს, ბუნების განმაცხოველსა,
გულისა ჭმუნვის გამქარველს, სიცოცხლის დამატკბობელსა!...
ღმერთო, ვინ მიჰსწვდეს შენგან ქმნილს,

მისს ფერ უთვალავს შვენებას?

სიბნელეს აქრობ ნათელით, სიკვდილით ჰბადავ ცხოვრებას!..

(ორბელიანი, 2013: 94)

რომანტიკოსები ხშირად მიმართავენ ბუნებას, რომლის წიაღშიც მოიპოვებენ სიმშვიდეს მათი მწუხარე და უიმედო სულისათვის; ბუნებაში ეძებენ ისინი მყუდრო სავანეს, რადგანაც იგი სამშობლოს ნაწილია. კიტა აბაშიძე წერილში „ნიკოლოზ ბარათაშვილი“ აღნიშნავს: „რაკი სულიერში ვერ იპოვა მეგობარი და მანუგეშებელი, ბარათაშვილმა უსულო ბუნებას მიმართა და აქ მოიპოვა ნავსაყუდელი მისის ალგზნებულის და აღშფოთებულის მღელვარე სულისათვის. ბუნებამ იგი შეითვისა მან - ბუნება... ბუნებით იგი გაიმსჭვალა და ბუნება - მით“ (აბაშიძე, 2012: 126).

ლექსში „შემოღამება მთაწმინდაზედ“ პოეტმა თითქოს ბუნება გააცოცხლა და როგორც ადამიანს, ჭეშმარიტ მეგობარს, ისე ესაუბრება:

...მახსოვს იგი დრო, საამო დრო, როს ნაღვლიანი,
კლდევ ბუნდოვანო, შენს ბილიკად მიმოვიდოდი,
და წყნარ სადამოს, ვით მეგობარს, შემოვეტრფოდი,
რომ ჩემებრ იგიც იყო მწუხარ და სევდიანი!..

(ბარათაშვილი, 2012: 7)

თავისუფლება, რომელიც ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოემა „ბედი ქართლისაში“ ტრაგიკულად განწირულია, მეტად ძვირფასია პოემის ავტორისთვის და ყველა პერსონაჟისთვის; ის ძვირფასია კრწანისში დაღუპულთათვის და საერთოდ, სულიერად და მორალურად ჯანსაღი ქართველებისთვის, რომელთა კრებით, განზოგადოებულ სახეს არაგვის ხეობის დიდებული სურათის აღწერაში

ვხედავთ:

მორბის არაგვი არაგვიანი,
თან მოსძახიან მთანი ტყიანნი
და შეუპოვრად მოუთამაშებს
გარემო თვისსა ატეხილს ჭალებს.
ჰოი, ნაპირნო, არაგვის პირნო,
მოზიბინენო, შვებით მომზირნო,
ქართველსა გულმან როგორ გაუძლოს,
ოდეს შვენება თქვენი იხილოს,

.....

ერთს ქართველურად კიდეც შესძახებს,
არაგვო, მაგ შენს ამწვანებულ მთებს,
და მერმე, თუნდაც დაუგვიანდეს,
იგი იმისთვის აღარ დაღონდეს!

(ბარათაშვილი, 2012: 51)

აქ განცდილი და გადმოცემულია, თუ როგორი განუყოფელია ქართველი ადამიანი თავისი სამშობლოსგან, მისი მშვენიერი ბუნებისგან, რომელიც მის ხასიათს აყალიბებს – ქართველიც არაგვით ლაღია, მაგრამ, რაც უფრო ღრმაა მათი (ქართველის და მისი ბუნებრივი გარემოს) ერთიანობა, მით უფრო ტრაგიკულ გრძნობას ბადებს ის, რომ ქართველის კუთვნილი ეს მიდამო, მიწა-წყალი, ქვეყანა სხვისი უნდა გახდეს. არაგვის ხეობა საქართველოს კონკრეტული ხატია, განსახიერებაა ქვეყნისა, რომლის ბედიც ტრაგიკულად მთავრდება.

ერთ ხალხურ ლექსში, რომელიც ელენე ვირსალაძეს ჩაუწერია 1934 წელს; არაგვს მთების მეფედ მოიხსენიებს სახალხო მთქმელი; „...არაგვო, მთების მეფეო...“, ლექსის ლირიკული გმირი - ტუსადი, რომანტიკოსი პოეტის მსგავსად, არაგვს შესჩივის თავის დარდსა და გულისნადებს:

არაგვო, მთების მეფეო,
ფასანაურის მხარეო,
შენი შვილი ვარ, ტიალო,
ისევ შენ მიმიზარეო!
კარგამოკეტილ ტუსადსა
მოდო, მომხედე ჩქარაო,
ისევ გამიღე კარები,

როგორც რომ მომიჯარეო.
წინანდებურად მიმიღე,
სრულად ნუ შემიჯავრეო.
ისევ მაჩვენე ჩემი მხრის
მზის ბრწყინვალეობა, მთვარეო!

(ქ. ბ. პ., 1979: 117)

რომანტიკოსი ნიკოლოზ ბარათაშვილი, ყველასგან გაუცხოებული, ბუნების წიაღში პოულობს სიმშვიდესა და თანაგრძნობას, მხოლოდ სამშობლოს ბუნებას, როგორც მეგობარს, მიანდობს თავის გულისნადებს:

მთაო ცხოველო, ხან მცინარო, ხან ცრემლიანო,
ვინ მოგიახლოს, რომელ მყისვე თვისთა ფიქრთ შვება
არა იპოვნოს და არ დახსნას გულსა ვაება,
გულ-დახურულთა მეგობარო, მთავ ღრუბლიანო!

.....
ჰოი, სადამოვ, მყუდროვ, საამოვ, შენ დამშთი ჩემად სანუგეშებლად!
როს მჭმუნვარება შემომესევის, შენდა მოვილტვი განსაქარებლად!..

(ბარათაშვილი, 2012: 8)

ასეთივე განცდა აქვს პოეტს ბუნების მიმართ ლექსში „ჩინარი“:
მოქშუის მტკვარი, მოქრის ნიავი და შრიალითა არხევეს ჩინარსა
და გამოსცემენ სახიობასა, ტკბილის ოცნებით დამადინარსა!
მრწამს, რომ არს ენა რამ საიდუმლო უასაკოთაც და უსულთ შორის,
და უცხოველეს სხვათა ენათა არს მნიშვნელობა მათის საუბრის!

(ბარათაშვილი, 2012: 41)

ლექსში „ფიქრნი მტკვრის პირას“, პოეტი ბუნების წიაღს მიაშურებს „ფიქრთ გასართეველად“; ბუნებაც თითქოს გრძნობს მგოსნის წუხილს და უთანაგრძნობს მას:

წარვედ წყალის პირს სევდიანი ფიქრთ გასართეველად,
აქ ვეძიებდი ნაცნობს ადგილს განსასვენებლად;
აქ, ლბილს მდელიოხედ, სანუგეშოდ ვინამე ცრემლით,
აქაც ყოველი არემარე იყო მოწყენით;
ნელად მოღელავს მოდუდუნე მტკვარი ანკარა
და მის ზვირთებში კრთის ლაჟვარდი ცისა კამარა...

(ბარათაშვილი, 2012: 13)

მეფე ერეკლეს ციკლის ხალხურ ლექსში „რკინის კარის შეხსნა“, თითქოს ბუნებაც უთანაგრძნობს ხალხს და იზიარებს ერეკლე

მეფის გარდაცვალებით გამოწვეულ საერთო მწუხარებას:

მზე ჩაგვივარდა უკულმა,
ჩავარდა შუა ზღვაშიო;
ატირდნენ წვრილნი ვარსკვლავნი,
ცამაც დაშალა ნამიო...

(ქ. ბ. პ., 1984: 61)

ან კიდევ:

მთაში აიძვრა არაგვი,
ბარად აყროლდა მტკვარია,
ყველა შიგ შემეერია,
გველი, მყვარი და მკალია...

(ქ. ბ. პ., 1984: 84)

პროფესორი ელენე ვირსალაძე აღნიშნავს: „განსაკუთრებით აქტიურია ამ პერიოდის დასაწყისისათვის პატრიოტული ლირიკა, საგმირო ისტორიული სიმღერები და თქმულებები, რომელთა წარმოქმნა საქართველოს ისტორიის მრავალ ბრწყინვალე და, ამავე დროს, ხშირად ტრაგიკულ ეპიზოდს უკავშირდება და მაღალი პატრიოტული გრძნობით, ეროვნულ თვითშეგნებითა და სიამაყითაა გასხივოსნებული“ (ვირსალაძე, 1976: 32). სწორედ ამიტომ, როგორც რომანტიკოსი მწერლები, ისე სახალხო მთქმელები, ხშირად ბუნებაში ეძებენ მყუდრო სავანეს, რადგანაც იგი სამშობლოს ნაწილია, რადგანაც ქართველი ადამიანი ოდითგან განუყოფელია თავისი სამშობლოსგან, მისი მშვენიერი ბუნებისგან, რომელიც მის ხასიათს აყალიბებს, მისი იდენტობის ერთ-ერთი განმსაზღვრელია.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. აბაშიძე, 2012 – კიტა აბაშიძე, ნიკოლოზ ბარათაშვილი, სერია „ჩემი ხუთეული“, ტ. 48, თბილისი;
2. ბარათაშვილი, 2012 – ნიკოლოზ ბარათაშვილი, სერია „ჩემი ხუთეული“, ტ. 48, თბილისი;
3. ვირსალაძე, 1976 - ელენე ვირსალაძე, „ქართული ხალხური პოეზიის პრობლემები XIX საუკუნის I ნახევარში“. -

კრებულში: „ქართული ფოლკლორი“ (მასალები და გამოკვლევები), ტ. VI, თბილისი;

4. **ზანდუკელი, 1972** – მიხეილ ზანდუკელი, „თხზულებანი“ („ახალი ქართული ლიტერატურა“), ტ. I, თბილისი;
5. **კიკნაძე, 1956** – გრიგოლ კიკნაძე, „ვახტანგ ორბელიანი“. - წიგნში: „ახალი ქართული ლიტერატურის ისტორია“, გამომ-ბათსუ, თბილისი;
6. **ორბელიანი, 2013** – გრიგოლ ორბელიანი, სერია „ჩემი ხუთეული“, ტ. 96, თბილისი;
7. **ქ. ხ. პ., 1979** – „ქართული ხალხური პოეზია“, ტ. VIII, (საყოფაცხოვრებო ლექსები), თბილისი;
8. **ქ. ხ. პ., 1984** – „ქართული ხალხური პოეზია“, ტ. XI, (ისტორიული ლექსები), თბილისი;
9. **ჭავჭავაძე, 1992** – ალექსანდრე ჭავჭავაძე, - „ქართული მწერლობა“, ტ. IX, თბილისი.

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის
საკითხისათვის
(რუს-ქართველთა საეკლესიო ინტერესების
შემთანხმებელი კომისია, 1917 წ.)

**The issue of Restoration of Autocephaly of the
Georgian Orthodox Church
(The Commission for the Agreement on
Georgian-Russian Church Interests, 1917)**

ირინა არაბიძე
ისტორიის დოქტორი,
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის
სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის
ახალი და უახლესი ისტორიის განყოფილების
მეცნიერი თანამშრომელი,
თბილისი, საქართველო

აბსტრაქტი: დამოუკიდებლობის აღდგენილად გამოცხადების (1917 წლის 12 (25) მარტი) შემდეგ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალურ უფლებათა სრულად განხორციელება პეტროგრადის დროებითი მთავრობისა და რუსეთის ეკლესიის მიზნებს ეწინააღმდეგებოდა.

ახალ პირობებში საქართველოს ეკლესიის მოწყობის მიზნით მთავრობამ თბილისში თავის რწმუნებულად პეტროგრადის უნივერსიტეტის პროფესორი ვლადიმერ ბენეშევიჩი გამოგზავნა. მას ქართულ მხარესთან ერთად უნდა შეემუშავებინა „რუსეთის სახელმწიფოში საქართველოს ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობის ძირითადი დებულებები“. ბენეშევიჩს დაევალა ასევე რუს-ქართველთა საეკლესიო ინტერესების შემთანხმებელი/რუს-ქართველთა საეკლესიო ინტერესების გამმიჯვნელი კომისიის ხელმძღვანელობა. აღნიშნული კომისიის შექმნის საჭიროება, განაპირობა რუსეთის ეკლესიის წარმომადგენელთა პრეტენზიებმა საქართველოს

ყოფილი საეგზარქოსოს ქონების იმ ნაწილზე, რომელიც ივერიის ძველი საკათოლიკოსოს, ან ქართველი სამღვდელოების საკუთრება იყო და ავტოკეფალიის აღდგენილად გამოცხადების შემდეგ საქართველოს ეკლესიას უნდა დარჩენოდა.

დასახელებიდანაც ჩანდა, რომ კომისიის ამოცანას საქართველოს ეკლესიაში ეკლესია-მონასტრებისა და სხვა საკუთრების ეროვნული ნიშნით გაყოფა წარმოადგენდა. ეს კი მსოფლიო და ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა კანონების სულისკვეთებას ეწინააღმდეგებოდა.

კომისია თბილისში 1917 წლის აპრილის ბოლო დეკადიდან ივნისის დასაწყისამდე მოქმედებდა. „საუკეთესო კანონისტად და კარგი მიმართულების ადამიანად“ ცნობილ მეცნიერთან მუშაობის პერსპექტივას ქართველი საზოგადოება სიხარულით შეხვდა (ჟურნალები, 2016: 143), მაგრამ საბოლოოდ ბენეშევიჩმა მათი იმედები არ გაამართლა.

რუს-ქართველთა საეკლესიო ინტერესების გამმიჯვნელი კომისიის შემადგენლობა, მისი მუშაობის მსვლელობა და შედეგები სამეცნიერო ლიტერატურაში დეტალურად განხილული არ ყოფილა. სტატიის მიზანია კომისიის სხდომის ოქმებში დაფიქსირებული ფაქტებით საქართველოსა და მისი ეკლესიის ისტორიის შევსება; ძირითად წყაროს სწორედ აღნიშნული ოქმები წარმოადგენს.

ქართული მხარე სხდომებზე არსებული ვითარების სრულად ასახვის კუთხით ოქმებს მაღალ შეფასებას არ აძლევდა. მიუხედავად ამისა მნიშვნელოვანია ამა თუ იმ დაწესებულებისა და შენობა-ნაგებობის მესაკუთრეობის დასამტკიცებლად ქართული და რუსული მხარეების მიერ წარმოდგენილი კრიტერიუმებისა და არგუმენტების გაანალიზება.

ოქმებით დასტურდება რუსი ბერების მიერ ფრესკებისა და ეკლესიების გარეგნული იერსახის დამახინჯების, მათი ნაშთების განადგურების ფაქტები. ამის შესახებ აღნიშნული აქვთ შემთანხმებული კომისიის არა მარტო ქართველ, არამედ რუს წევრებსაც, რაც ერთ-ერთი მოწმობაა იმისა, რომ სინამდვილეს არ შეესაბამება რუსული საეკლესიო ხელისუფლების მტკიცება, თითქოს ქართულ

მონასტრებში რუსი ბერების ჩასახლების მიზანი იქ არსებული ძეგლების დაცვა-პატრონობაც იყო.

ზოგიერთი ოქმის დამატებაში ქართული მხარის მიერ ასახულია საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხისადმი შემთანხმებული კომისიის თავმჯდომარის, ვლადიმერ ბენეშევიჩის უსამართლო, ტენდენციური მიდგომა;

ოქმები, თუმცა ზოგჯერ არაპირდაპირ, გვიდასტურებს ავტოკეფალისტთა აზრის ჭეშმარიტებას, რომლის მიხედვითაც დროებითი მთავრობის რწმუნებული ბენეშევიჩი არაობიექტურ მსაჯულადაა შეფასებული;

მასალა მეტ-ნაკლებად გვიქმნის წარმოდგენას იმ დამაბულ გარემოზე, რომელშიც საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის დამცველებს უხდებოდათ მუშაობა.

საკვანძო ფრაზები: საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია; რუს-ქართველთა საეკლესიო ინტერესების შემთანხმებული კომისია; გამმიჯვნელი კომისია; ვლადიმერ ბენეშევიჩი; სადავო ეკლესია-მონასტრები.

Irina Arabidze

PhD in History,

Research Scientist of the Department of Modern
and Contemporary History Ivane Javakhishvili Institute
of History and Ethnology, Tbilisi Ivane
Javakhishvili State University,
Tbilisi, Georgia

Abstract: After the declaration of restoration of the independence of the Church of Georgia (March 12 (25), 1917), the Church had to struggle for the full implementation of its autocephalous rights in Revolutionary Russia. The latter contradicted with the goals of the Petrograd Provisional Government and Russian Church.

The Government appointed Professor Vladimir Beneshevich by Petrograd University as its trustee for the affairs of the Church of

Georgia. Together with the Autocephalists, he was to develop „the basic Provisions of the legal status of the Church of Georgia within the Russian State“. He was to head the Commission for the Agreement on Russian-Georgian Church Interests. The Commission was established by the Decree of the Provisional Government and operated in Tbilisi from April 21 to June 3, 1917.

The need for its formation arose from the claims of the representatives of the Russian Church on the property of the former Exarchate of Georgia, which originally belonged to the old Iberian Catholicosate or the Georgian clergy. After the restoration of autocephaly, this property should have remained under the ownership of the Georgian Church.

It was evident from the title that the commission's task was to divide the churches, monasteries, and other property of the Georgian Church along national lines. This approach contradicted the spirit of the laws of both the Ecumenical and local church councils.

The appointment of the scholar known as the best canonist and a good-thinking person was met with joy by the Georgian society, but Beneshevich disappointed their expectations.

The Commission sessions discussed the issues of belonging to the churches and monasteries, Church institutions and buildings located at the territory of the former Catholicate of Iveria. The details of the Commission's work have not been discussed in scholarly literature.

The goal of the article is to fill the history of Georgia and of its Church with the details and facts mentioned in the Protocols of the Agreement Commission sessions. The main source of the article is these minutes.

Georgian side does not highly assess the Protocols in terms of fully reflecting the real situation at the Commission sessions, but the criteria and arguments presented by the Georgian and Russian sides to prove the ownership of churches and monasteries are interesting. At the same time, they are also important for the history of the Controversial churches and monasteries.

The Protocols confirm the facts of distortion by Russian monks of the appearance of churches and frescoes. This was mentioned not only by Georgian but also by Russian members of the commission. This is one of the pieces of evidence that the claim by Russian church authorities, asserting that the purpose of settling Russian monks in Georgian monasteries was also to protect the monuments there, does not correspond to reality.

The Protocols reflect the unfair and tendentious approach of the Chairman of the Agreed Commission, Vladimir Beneshevich, on the issue of Autocephaly of the Church of Georgia.

The Protocols, although indirectly, confirm the opinion of the Autocephalists, according to which Commissioner Beneshevich is evaluated as a biased judge, materials from the Protocols also

Give us an idea of the tense environment in which the defenders of the independence of the Church of Georgia had to work.

Key words: Autocephaly of the Church of Georgia; Agreement on Russian-Georgian Church Interests; Agreement Commission; Vladimir Beneshevich; Controversial church-monasteries.

შესავალი: 1917 წლის 12 (25) მარტს ავტოკეფალიის აღდგენილად გამოცხადება უმნიშვნელოვანესი მოვლენა იყო რუსეთის ბატონობის ქვეშ მოქცეული საქართველოს ეკლესიისა და ქართველი ერის ცხოვრებაში. დღის წესრიგში დადგა ბრძოლა რევოლუციურ რუსეთში საქართველოს ეკლესიის უფლებათა განხორციელებისათვის, რასაც პეტროგრადის დროებითი მთავრობა და რუსეთის ეკლესია ეწინააღმდეგებოდნენ.

მთავრობამ თავის რწმუნებულად საქართველოს ეკლესიის საქმეთათვის პეტროგრადის უნივერსიტეტის პროფესორი ვლადიმერ ბენეშევიჩი დანიშნა და ავტოკეფალისტებთან ერთად „რუსეთის სახელმწიფოში საქართველოს ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობის ძირითადი დებულებების“ შემუშავება დაავალა. მასვე უნდა ეხელმძღვანელა რუს-ქართველთა საეკლესიო ინტერესების შემთანხმებელი/რუს-ქართველთა საეკლესიო ინტერესების გამმიჯვ-

ნელი კომისიის მუშაობისთვის. აღნიშნული კომისია პეტროგრადის დროებითი მთავრობის განკარგულებით დაარსდა და თბილისში 1917 წლის 21 აპრილიდან 3 ივნისის ჩათვლით მოქმედებდა.

მისი შექმნის საჭიროება განაპირობა რუსეთის ეკლესიის წარმომადგენელთა პრეტენზიებმა საქართველოს ყოფილი საეგზარქოსოს ქონების იმ ნაწილზე, რომელიც ივერიის ძველი საკათოლიკოსოს ან ქართველი სამღვდელოების საკუთრება იყო და დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ, სამართლიანობის მოთხოვნათა გათვალისწინებით, ადგილობრივი ეკლესიის დაქვემდებარებაში უნდა დარჩენილიყო.

მთავრობის რწმუნებულად ბენეშევიჩის დანიშვნას ავტოკეფალისტები სიხარულით შეხვდნენ. პეტროგრადელი ქართველებისაგან მას საუკეთესო კანონისტად და, ზოგადად, კარგი მიმართულების ადამიანად იცნობდნენ. ქართული მხარე ეკლესიის უფლებათა ცხოვრებაში განხორციელების წარმატების იმედს შემთანხმებული კომისიის მუშაობის შედეგებზე ამყარებდა, მაგრამ პროფესორმა მათი იმედების გაცრეება თბილისში ჩამოსვლისთანავე დაიწყო (ჭურნალები, 2016: 102).

ბენეშევიჩის კომისიის სხდომებზე ქართულ და რუსულ მხარეებს შორის ეკლესია-მონასტრების, საეკლესიო დაწესებულებებისა და ცალკეულ შენობათა კუთვნილების _ მატერიალური და სულიერი ინტერესების გამიჯვნის საკითხების განხილვას საქართველოს ეკლესიის უფლებების სრულად აღდგენისთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. კომისიის მუშაობის დეტალები სამეცნიერო ლიტერატურაში განხილვის საგანი არ ყოფილა. მის შესახებ ზოგადი ინფორმაცია გადმოვეცი 2008 წ. საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის საკითხთან მიმართებაში დროებითი მთავრობის რწმუნებულ ბენეშევიჩის საქმიანობის შესახებ დაწერილ სტატიაში. სტატიის გადამუშავებული ვარიანტი სათაურით: „ვლადიმერ ბენეშევიჩის საქმიანობა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალურ უფლებათა აღდგენის პროცესში (1917 წ.)“ დაიბეჭდა 2023 და 2024 (განმეორებით) წლებში კრებულში „საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის სა-

კითხები“, რომელშიც შესულია 2004-2023 წლებში ჩემ მიერ გამოქვეყნებული თუ კონფერენციებზე წაკითხული სტატიებისა და მოხსენებების გადამუშავებული ვერსიები. მ. შ. ბენეშევიჩის საქმიანობის შესახებ სტატიის ნაწილად შემოკლებული სახითაა წარმოდგენილი 2023 წელს კონფერენციაზე – „შავიზღვისპირეთი ცივილიზაციათა გზაჯვარედინზე II“ - წაკითხული და კონფერენციის მასალებში გამოსაქვეყნებლად მომზადებული წინამდებარე სტატია.

ამჟამად ჩემი მიზანია რუს-ქართველთა საეკლესიო ინტერესების შემთანხმებელი კომისიის მუშაობის დეტალურად განხილვა. კომისიის სხდომის ოქმებში დაფიქსირებული ფაქტებით საქართველოსა და მისი ეკლესიის ისტორიის შევსება. მკითხველისათვის იმ ეკლესიებისა და მონასტრების ჩამონათვალის გაცნობა, რომელთა შესახებაც იმსჯელა კომისიამ, ე. ი. რომელთა კუთვნილებას საქართველოს ეკლესიისადმი რუსული მხარე (მის შემადგენლობაში ბერძენი და ოსი მართლმადიდებლების წარმომადგენლები) სადავოდ მიიჩნევდა.

სტატიის ძირითადი წყარო არის შემთანხმებელი კომისიის სხდომის ოქმები (საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, აღწ. 1, საქმე 323). ასევე ვიმოწმებთ საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის სხდომის ჟურნალებსა (1917 წ.) და აღნიშნული კომისიის ცალკეული წევრების პირად არქივებში დაცულ ინფორმაციებს.

ძირითადი წყარო რუსულ ენაზეა. მისი თარგმანი განვახორციელე სიტყვების ლექსიკური მნიშვნელობისა და კონტექსტის გათვალისწინებით. საკითხის კვლევა კი წყაროების კრიტიკულ ანალიზთან ერთად ისტორიულ-შედარებითი მეთოდით ვაწარმოე.

დისკუსია/შედეგები: პეტროგრადის დროებითი მთავრობის რწმუნებულის, პროფესორ ვლადიმერ ბენეშევიჩის თავმჯდომარეობით რუს-ქართველთა საეკლესიო ინტერესების შემთანხმებელი კომისია 1917 წლის აპრილში თბილისში შედგა. დასახელების მიუხედავად თავმჯდომარე აღნიშნავდა, რომ კომისიას ინფორმაციის შემკრები, სათათბირო ფუნქცია ჰქონდა (საპატრ. არქ. აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 45, 84).

საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობიდან ბენე-შევიჩთან ავტოკეფალიის საკითხებზე მოსალაპარაკებლად 7 აპრილს (ჯერ კიდევ თბილისში მის ჩამოსვლამდე) არჩეული იყვნენ: გორის ეპისკოპოსი ანტონი (გიორგამე), დეკანოზები: კორნელი კეკელიძე, ნიკიტა თალაქვაძე, კალისტრატე ცინცაძე და საერო პირი სერგი გორგამე (ჟურნალები, 2016: 52-53).

მთავრობის რწმუნებულმა, თავის მხრივ, 17 აპრილს ორივე მხარისაგან მოითხოვა, შემდგარიყო სამ-სამკაციანი კომისია ამდენივე კანდიდატით. ასე, რომ ბენეშევიჩთან მუშაობისთვის კომისიის წევრები რამდენჯერმე იყვნენ არჩეული და ქართულ მხარეს დასახელებულთა გარდა წარმოადგენდნენ: დეკანოზი გიორგი გამრეკელი, მღვდლები: ქრისტეფორე ციციშვილი, ალექსი მიქელაძე, ერისკაცები: ექვთიმე თაყაიშვილი, იპოლიტე ვართაგავა, სხდომის მდივნები – სოფრომ მაგლობლიშვილი, დავით ნახუცრიშვილი. სხვადასხვა სხდომაზე გამოძახებული იყვნენ ან ქვეკომისიაში მონაწილეობდნენ: არქიმანდრიტი ნაზარი (ლეჟავა), დეკანოზი ანტონ თოთიბაძე, მოსე ჯანაშვილი, პეტრე კიზირია, ანტონ ნატროშვილი და სხვ. (ჟურნალები, 2016: 75-76, 90, 92, 132; საპატრ. არქ. აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 5, 66).

რუსთაგან შემთანხმებული კომისიის წევრები იყვნენ დეკანოზები: იოსებ ორეხოვი, ალექსანდრე რაზუმოვსკი, მღვდლები: ალექსი ნოგატირევი, ალექსანდრე ნოვიკოვი, საეროთაგან – მიხეილ ვინოგრადოვი, ვიქტორ ტიხვინსკი, პეტრე ბეკლემიშევი, მდივნები: ალექსანდრე დავიდოვი, ალექსი ორნატსკი, მიხეილ ბელიაევი, იაკობ მარშაკი. სხვადასხვა სხდომაში რუსეთის მხარეს აქტიურად მონაწილეობდნენ: ყოფილი მეფისნაცვლის საბჭოს კანცელარიის საქმეთა მმართველად ნამსახური ვლადიმერ ოსეცკი, როგორც ა/კავკასიის საეკლესიო ცხოვრების მცოდნე; ასევე ბერძენ და ოს მართლმადიდებელთა წარმომადგენლები: ხარლამპ სინგარევისი, კონსტანტინე ნალპანისი, დეკანოზები: ნიკოლოზ პოლიტოვი, ქრისტეფორე ჯიოევი, მღვდლები: თევდორე სანაკოევი, ალექსანდრე ბეგიზოვი, მასწავლებელი გ. სანაკოევი (საპატრ. არქ. აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 5, 6, 22, 29, 30, 48, 54, 61, 66, 69, 76; „Кавказский

календарь“, 1916: 323, 758, 759, 762). ისინიც ქართველებს ზოგიერთი ეკლესიისა თუ მონასტრის საკუთრებაში ეცილებოდნენ.

კომისიის რუსი წევრები რუსი სამღვდელოებისა და საეროთა აღმასკომიდან იყვნენ არჩეულნი. ამ უკანასკნელის მიერ 1917 წლის 25 მაისს ამიერკავკასიის რუსული საეკლესიო კრებისათვის თავის უფლებამოსილებათა გადაბარების შემდეგ აღნიშნულმა კრებამ შემთანხმებული კომისიის წევრები ხელახლა აირჩია და რწმუნებით აღჭურვა (საპატრ. არქ. აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 76).

შემთანხმებული კომისიის სხდომები თბილისში, სინოდის კანტორის შენობაში მიმდინარეობდა. კომისიის წევრთა წინასწარ განსაზღვრული თანაბარი რაოდენობის პრინციპი ბენეშევიჩმა თავიდანვე დაარღვია. 21 აპრილის სხდომას (№1 ოქმი) რუს წევრებთან ერთად თავმჯდომარის მიწვევით ესწრებოდნენ სინოდის კანტორის პროკურორი მიტროფანე პოპოვი, ეგზარქოსის კანცელარიის მმართველი ნიკოლოზ დობროვოლსკი, სინოდის კანტორისა და ეგზარქოსის კანცელარიის ოთხი მოხელე. სწორედ ეს უკანასკნელნი იყვნენ კომისიის მდივნებად დასახელებულნი, რის შესახებაც ზემოთაა აღნიშნული (საპატრ. არქ. აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 6, 8-9; იქვე, აღწ. 1, ს. 6489, ფურც. 24).

რუსული მხარის წარმომადგენელთა რიცხვის ასეთი ზრდის მიუხედავად კომისიის ქართველ წევრთა რაოდენობის მატების საჭიროება ბენეშევიჩმა ვერ დაინახა. მან აღნიშნა, რომ საკითხები ხმათა უმრავლესობით არ გადაწყდებოდა, კომისიის წევრთა უსაზღვრო ზრდა შეუძლებელი იყო (საპატრ. არქ. აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 8-9).

შემთანხმებული კომისიის სხდომაზე საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აშკარა მტრის, მ. პოპოვის დასწრებას ქართველთა მხრიდან პროტესტი მოჰყვა. კომისიის თავმჯდომარის პასუხი იყო, რომ იგი მიიწვია არა როგორც სინოდის კანტორის პროკურორი, ან კომისიის წევრი, არამედ როგორც „მისთვის სასარგებლო პირი“, კომისიისთვის სხვადასხვა ცნობის მიმწოდებელი.

ქართველებმა მოითხოვეს, ოქმში დაეფიქსირებინათ თავმჯდომარის აღნიშნული განცხადება და ბენეშევიჩს პოპოვის შესახებ თავისი პასუხი საქართველოს ეკლესიის მმართველი ორგანოს-

თვის წერილობით ეცნობებინა. დეკანოზმა ნიკიტა თალაკვაძემ პოპოვის დასწრების შემთხვევაში ოქმების ხელმოწერაზე უარი განაცხადა. ქართული მხარის ასეთი დამოკიდებულების მიუხედავად პოპოვი კომისიის თითქმის ყოველ სხდომას ესწრებოდა (საპატრ. არქ. აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 8, 12, 18, 22 28, 32, 56, 58, 68, 84, 87).

ბენეშევიჩის თავმჯდომარეობით მოქმედმა კომისიამ სულ 19 სხდომა გამართა. საქმეში დაცულია 17 ოქმის ასლი. ისინი შედგენილია სინოდის კანტორის მდივან ალექსანდრე ალექსანდრეს ძე დავიდოვის (დავითაშვილი) მიერ. მდივანს აღნიშნული აქვს ორი ოქმის ნაკლებობის მიზეზი: 17 მაისის №13 ოქმზე კომისიის წევრებს ხელი არ მოუწერიათ და ამის გამო არც ასლი გაცემულა; 2 ივნისს მე-18 სხდომას დავიდოვი არ ესწრებოდა, მდივანი იყო ბელიაევი და ოქმი არ შეუდგენია (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 67-68, 86-87).

დავიდოვის განცხადებით, საქართველოს ეკლესიის მხრიდან შემთანხმებული კომისიის მდივნებად დასახელებული პირები ოქმების წარმოებას შეუძლებლად თვლიდნენ. არადა, თუნდაც უნებლიე გაუგებრობათა თავიდან ასაცილებლად აუცილებელი იყო, ოქმები მათაც შეედგინათ (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 22, 28, 32, 56, 76, 82, 87, 88).

შემთანხმებული კომისიის სხდომის ოქმებთან დაკავშირებით ავტოკეფალისტები აღნიშნავდნენ, რომ მათში არ იყო ასახული საეკლესიო ინტერესების გამიჯვნისთვის დიდი მნიშვნელობის მქონე ბევრი ფაქტი და დეტალი, რომელიც სხდომებზე განიხილებოდა (ჟურნალები, 2016: 137). ასეთი ნაკლოვანების დროს ქართული მხარე ოქმის კითხვისას, ხელმოწერამდე, წარადგენდა დამატებას, განსაკუთრებულ აზრს ან იქვე აღნიშნავდა მიზეზებს, რის გამოც ოქმს ხელს არ აწერდა (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 5-6, 89). აქედან გამომდინარე, ოქმების დამატებებში ყურადღება მახვილდებოდა ზოგიერთ უსამართლობაზე, რაც სხდომის დროს გამოიკვეთა, მაგრამ მდივანმა არ დააფიქსირა. მაგ.: 26 აპრილის ოქმის კითხვისას მღვდელმა ქრისტეფორე ციციშვილმა მოითხოვა დამატების სახით აღენიშნათ სხდომაზე პროფ. ბენეშევიჩის განაცხადი, რომ შერეულ და სადავო საქმეთა გადაწყვეტის

ერთადერთი შესაძლებლობა სინოდის კანტორის განახლება-შეცემა იყო (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 5-6).

იქვე დეკანოზ კალისტრატეს მოთხოვნით დაფიქსირდა კიდევ ერთი ფაქტი, რომელიც ოქმში გამოტოვებული იყო. ამ შემთხვევაშიც საქმე ბენეშევიჩის მოსაზრებას ეხებოდა. მას სხდომაზე განუცხადებია, რომ ანჩისხატის ტაძარში მღვდლის შეცვლა, ან ქართული ეპარქიისთვის სასულიერო პირის კურთხევა მთავარეპისკოპოს პლატონს (როჟდესტვენსკი) უნდა შეესრულებინა, რომელსაც დროებითი მთავრობა ჯერ კიდევ საქართველოს ეგზარქოსად იხსენიებდა. ეპისკოპოს ლეონიდს კი ყოველივე ამისთვის ყოფილი ეგზარქოსის ნებართვა სჭირდებოდა. დეკანოზ კალისტრატეს შეკითხვისთვის – მაშინ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღიარება დროებითი მთავრობის მიერ (1917 წლის 27 მარტი) რაშიღა გამოიხატებაო – ბენეშევიჩს პასუხი არ გაუცია (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 5-6).

კომისიის თავმჯდომარის ხსენებული აზრები საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის იგნორირებას ნიშნავდა. პროტესტის გამოხატვა აუცილებელი იყო. ქართულ მხარეს იმედი არ ჰქონდა, რომ ამას შედეგი მოჰყვებოდა, მაგრამ პეტროგრადის მთავრობის რწმუნებულის მიკერძოებულობა მაინც უნდა დაფიქსირებულიყო. ბენეშევიჩის ზოგიერთი ტენდენციურობისა და უსამართლო ქმედების შესახებ ჩვენთვის სწორედ ამ გზით გახდა ცნობილი.

ქართველთაგან ოქმების შედგენაზე უარი რუსულად წერის აუცილებლობით შეიძლებოდა ყოფილიყო გამოწვეული, რაც საქართველოს ეკლესიის უფლებებს შელახავდა. აქვე აღბათ გასათვალისწინებელია კომისიის მდივნების შეთანხმების უპერსპექტივობაც. კომისიის თავმჯდომარე მათგან ოქმების სწორედ რუსულად და ურთიერთშეთანხმებით წერას მოითხოვდა (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 9).

შეთანხმებულ კომისიაში ა. დავიდოვის მდივნობა თვითონ ბენეშევიჩმა ურთულეს შრომად შეაფასა და მას დიდი მადლობა გადაუხადა (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 88-89).

მუშაობის დასაწყისში ბენეშევიჩმა კომისიას მიზნად დაუსახა ღონისძიებათა ნუსხის შემუშავება, რომელთაგან ნაწილს თვითონ

ადგილზე გადაწყვეტდა, ნაწილს – დროებითი მთავრობა და უწმინდესი სინოდი. საბოლოო შედეგი კი, უნდა ყოფილიყო „ძირითად დებულებათა“ ცხოვრებაში გატარება.

ბენეშევიჩის თავმჯდომარეობით კომისიამ ითათბირა „ქართული“ და „არაქართული“ ეკლესიებისა და მონასტრების გამიჯვნის, სანთლის ქარხნის, თბილისის სასულიერო სემინარიის კუთვნილების, ა/კავკასიაში მართლმადიდებელი ეკლესიის მართვა-გამგეობის მოწყობის საკითხებზე. ქართული მხარის სურვილის მიუხედავად საქართველოს ეკლესიისთვის უმნიშვნელოვანესი მრავალი საკითხი საერთოდ განუხილველი დარჩა: კათოლიკოს-პატრიარქის მოსაყდრის საცხოვრებლით უზრუნველყოფა, უმაღლესი სასწავლებლის დაარსება და სხვ.

ეკლესია-მონასტრების სია, რომლებზეც შემთანხმებელ კომისიაში მსჯელობა უნდა წარმართულიყო, თავიდანვე ცნობილი არ იყო. ბენეშევიჩმა იგი მხარეებს დაგვიანებით, 3 ივნისს წარუდგინა და, როგორც სხდომის ოქმშია აღნიშნული, მასში შეიტანეს კომისიის მუშაობის შედეგები (ინფორმაცია ეკლესია-მონასტრების მიკუთვნების შესახებ). სია საქმეში დაცული არ არის, ამიტომ საჭიროდ ჩავთვალე, კომისიის სხდომის ოქმებიდან შეძლებისდაგვარად სრულად ამომეკრიბა დასახელებები იმ ეკლესია-მონასტრებისა, რომელთა შესახებაც იმსჯელა კომისიამ. ცალკე გთავაზობთ ეკლესიათა ჩამონათვალს, რომლებიც მხოლოდ წარდგენილი იყო სადავოდ, განხილვა კი მასალის შეკრებისა და კომპეტენტურ პირთა მოსმენის შემდეგ იგეგმებოდა.

ეკლესია-მონასტერთა სიას კუთვნილების შესახებ ინფორმაციის გარეშე გთავაზობთ, რადგან კომისიის მუშაობა ცნობების შემგროვებელ ხასიათს ატარებდა და მან გადაწყვეტილებები, ისიც არა საბოლოო, მხოლოდ რამდენიმე ეკლესიის შესახებ მიიღო.

თბილისის ტერიტორიაზე არსებულთაგან განიხილეს: იერუსალიმის ჯვართამაღლების, სიონის ტაძრის და მასზე მიწერილი ალექსანდრეს ბაღში არსებული ეკლესია-სამლოცველოს, დიდუბის ღვთისმშობლის, კუკიის წმ. ნინოს, ყოველთა წმინდათა და ალექსანდრე ნეველის, ავლაბრის მიქაელ მთავარანგელოზისა და სასაფლაოს პეტრე-პავლეს, ვერის იოანე ღვთისმეტყველისა და წმ.

ნიკოლოზის, სოლოლაკის ამაღლების, ხარფუხის წმ. ნიკოლოზის, „ნახალოვკის“ (ნაძალადევის) ივერიის ღვთისმშობლის, საბურთალოს წმ. გიორგის, წმ. თომას (აისორებისად წოდებული) ეკლესიების კუთვნილების საკითხი.

ქალაქ თბილისს გარეთ არსებულთაგან მოისმინეს მხარეთა მოსაზრებანი წინწყაროს მიძინების, პატარა ირაგის წმ. ელიას (წმ. ილიას), რეხას მთავარანგელოზის, ხანდისის ჯვართამაღლების, ბიჭვინთისა და სოხუმის სასაფლაოს ეკლესიათა კუთვნილების შესახებ.

სადავოდ იყო მიჩნეული ასევე: თბილისის რკინიგზის აღდგომის, თბილისის მაზრის III „საბლაღოჩინო“ (ქართულად – სამთავარხუცესო) ოლქის დასახლება ახალ გეორგიევსკის ეკლესია, იმავე თბილისის მაზრის V ოლქიდან კვირაცხოვლის ეკლესიის, ძველი მანგლისის, ბორჯომის იოანე ნათლისმცემლისა და წმ. ოლღას, ბაკურიანის, ბესტავეანთოფლის, ყორნისის, ხურვაletის, ზახორის, წოლდის, ისროლისხევის, სასირეთის, გომის, ხეითის, ცხინვალის, იმერხევის, ქარელის, სანებელის, ავნევის, ვაკის, ოქონის, აძვის, ბოზნევის, ჭვარების, ხცისის, წრომის, აწრისხევის, ვანათის, დისევის, მერეთის, ჭარების, გუჯარეთის, დუშეთის, მლეთის, ფასანაურის, ახალგორის, კუცხოეთის, კობის, აბანოს, მჭადიჯვრის, ხანდისის ჯვართამაღლების, გუმბათის კვირაცხოვლის (წმ. თომას), წინწყაროს, ოფრეთის, იმირის, ედიქილისას (2010 წლიდან სოფ. საყდრიონი), ბაქოს ფერისცვალების ეკლესიათა კუთვნილება.

ოქმები გვაწვდის მონაცემებს განხილულ ტაძართა მშენებლობის ინიციატორების, დაფინანსების წყაროებისა და მრევლის ეროვნული შემადგენლობის შესახებ. ქართულმა მხარემ რამდენჯერმე აღნიშნა მრევლის ეროვნულ შემადგენლობაზე რუსიფიკაციის პოლიტიკის გავლენის, ან ამავე პოლიტიკის სასარგებლოდ მონაცემთა გაყალბების შემთხვევები (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 20, 32-33).

კომისიის სხდომის №6 ოქმში მითითებულია, რომ დეკანოზ ალექსანდრე რაზუმოვსკის განსაკუთრებული აზრი ივერიის ღვთისმშობლის ეკლესიის კუთვნილების შესახებ პოზიციის გამო-

სახატავად დეკანოზ კალისტრატე ცინცაძეს გადაეცა (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 25). აქვე აღვნიშნავ, რომ კომისიის საქმეში დაცული არ არის ამ და არც სხვა შემთხვევებში (№5 და №8 ოქმები) რუსთა მიერ გამოთქმული განსაკუთრებული აზრები და ქართველთა პასუხები (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 21, 33). შესაძლოა, ისინი სხდომის ოქმების დედნებთან ერთად კომისიის თავმჯდომარემ პეტროგრადში ასლების გადაღების გარეშე წაიღო.

კომისიამ დაადგინა იმერეთის, გურია-სამეგრელოს, აფხაზეთის ეკლესიათა კუთვნილების შესახებ ცნობები ეპისკოპოსებისაგან მოეთხოვა (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 30). თუმცა აფხაზეთის ზოგიერთი ეკლესიისა და მონასტრის საკითხის განხილვა მხარეებმა კიდევ მოასწრეს.

იმ სიწმინდეთა თუ სხვა ქონების შესახებ, რომელთა კუთვნილებაზე შეთანხმება ვერ მოხერხდა, საჭიროდ ჩაითვალა დამატებითი ცნობების მოძიება. შედეგი კომისიის საქმეში დაცული არ არის.

ეკლესიათა კუთვნილებასთან დაკავშირებით მსჯელობის მაგალითად თვალი გავადევნოთ დიდუბის ტაძრის შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებებს. დეკანოზმა ალექსანდრე რაჭუმოვსკიმ ტაძარი სადავოდ მიიჩნია, რადგან მრევლი რუს-ქართველთაგან შედგებოდა, ღვთისმსახურება ორივე ენაზე მიმდინარეობდა, გალავანში ორივე ეროვნების წარმომადგენელნი იმარხებოდნენ და სკოლაც ორივე ეროვნების ბავშვებისთვის არსებობდა.

მისივე თქმით 5-6 წლის წინ სინოდის კანტორის ბრძანებაც კი არსებობდა დიდუბის შერეულ სამრევლოდ გამოცხადების შესახებ. იყო საუბარი დიდუბელი რუსებისთვის ახალი ტაძრის აშენებაზეც. კომისიის სხდომაზე დამსწრე მ. პოპოვმა განმარტა, რომ ბრძანება მართლაც იყო და საქმეში ჩაკრულია მრევლის სია, რომელთაგან უმეტესობა რუსები არიან.

ქართული მხარის წარმომადგენელთა ნაწილმა განაცხადა, რომ რუსი მრევლის რაოდენობის გაზრდა გამოიწვია გორის მაზრის სადგურ მიხაილოვოდან (დღევანდელი ხაშური) ა/კავკასიის რკინიგზის საამქროების თბილისში გადმოტანამ. კუკიის წმ. ნიკოლოზის ტაძრიდან (დღევანდელი ჩუღურეთის წმ. ნიკოლოზის ტაძარ-

რი) დიდუბის ტაძრამდე მართლმადიდებელი ეკლესია არ იყო და ქართველებმა რუსები თავის ეკლესიაში სტუმართმოყვარულად მიიღეს. თუ სტუმრების რაოდენობა მეტად გაიზარდა, ვიდრე მასპინძლებისა, არ შეიძლება მასპინძლებმა დატოვონ ეს სახლი. მითითებულ გარემოებათა გამო ტაძრის ჩათვლა სადავოდ უსაფუძვლო იყო.

დეკანოზმა ნიკიტა თალაკვაძემ, როგორც ტაძრის ყოფილმა წინამძღვარმა (1903-1912), 1911 წლისათვის მრევლის ეროვნული შემადგენლობის შესახებ კომისიას უფრო დაწვრილებითი ინფორმაცია მიაწოდა: რუსულ ოჯახთა რაოდენობა, რომლებიც მრევლის სიაში პოლიციის მიერ ჩატარებული აღწერის შედეგად მოხვდნენ, იყო 432 ოჯახი; ქართველთა რაოდენობა უშუალოდ ტაძრის გარშემო – 286 ოჯახი, 208 ოჯახი კი დიდუბის მიდამოებიდან. აქედან გამომდინარე, ქართული ოჯახი იყო 494, რუსული – 432. სიები დამოწმებული იყო სინოდის საქართველო-იმერეთის კანტორის მიერ და მრევლი ორჯერ იყო მოწვეული ტაძრის მნათესა და სამზრუნველოს ასარჩევად. რუსთა მხრიდან არჩევნებზე მოვიდა მხოლოდ 21 კაცი, ქართველთაგან – თითქმის ყველა. რუსები არ გამოცხადდნენ, რადგან სინამდვილეში იყვნენ ყაზანის ღვთისმშობლის (სამისიონერო II), იოანე ნათლისმცემლის (სამისიონერო III), რკინიგზის აღდგომის ეკლესიების მრევლი. არჩევნები რუსთა გამოუცხადებლობის გამო ჩაშლილად გამოცხადდა. მეორე არჩევნებზეც მსგავსი ვითარება დაფიქსირდა. ეგზარქოსმა ინოკენტიმ (1909-1913), რომელიც დიდუბის ტაძრის შერეულ სამრევლოდ ცნობისთვის თავის ძალასა და გავლენას იყენებდა, უწმ. სინოდი შეცდომაში შეიყვანა. მან არჩევნების შედეგები არ დაამტკიცა. მას შემდეგ, 1917 წლისთვისაც კი, დიდუბის ტაძარში მნათე დანიშნული იყო და სამზრუნველო არ არსებობდა (საპატრ. არქივი, აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 10-11, 32-33).

თავმჯდომარემ კომისიას შესთავაზა, ტაძარი ეცნოთ ქართულად და, რამდენადაც შესაძლებელი იყო, დაეკმაყოფილებინათ რუსთა მატერიალური და სულიერი მოთხოვნები. ქართველები ამ შეთავაზებას დათანხმდნენ (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 11).

დიდუბის ეკლესიის შესახებ შემთანხმებელ კომისიაში გამართული მსჯელობა მაგალითია, თუ როგორ ცდილობდნენ მრევლის ეროვნული შემადგენლობის შეცვლას თვითმპყრობელი ხელისუფლების ერთგული რუსი სასულიერო პირები.

შემთანხმებელ კომისიაში განხილული სადაო მონასტრები შემდეგია: მარტყოფის წმ. ანტონის და მასზე მიწერილი წმ. სამებისა და წმ. ნინოს (იგივე ფერიცვალების) სავანეები, საფარის, ზარზმის, ტიმოთესუბნის, ბოდბის, კაბენის, მამკოდის, მცხეთის წმ. ოლღას, გერის, ახტალის, ჰუჯაბის, სოხუმის ეპარქიიდან: დრანდის, ვასილისკო-ოქროპირის, მოქვის მონასტრები.

მნიშვნელოვანია მხარეთა მიერ მონასტრების მესაკუთრეობის დასამტკიცებლად წარმოდგენილი არგუმენტები. ქართველები მსჯელობდნენ ადგილობრივი ეკლესიისათვის ამა თუ იმ სიწმინდის რელიგიურ, საგანმანათლებლო და კულტურულ მნიშვნელობაზე ისტორიული და არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით. მოჰქონდათ ცნობები მათი მშენებლობის ინიციატორთა, ქტიტორთა, სატაძრო მიწის მფლობელთა, მრევლის ეროვნული შემადგენლობისა და საეკლესიო ჩანაწერთა წარმოების ენის შესახებ. ასევე მიუთითებდნენ, რომ მონასტრებში არსებული ვითარება ირგვლივ მცხოვრები მოსახლეობის ეროვნული მისწრაფებების შესაბამისი უნდა ყოფილიყო.

კომისიის რუს წევრებს მოჰქონდათ მონაცემები ეკლესიის მრევლისა თუ მონასტრების მკვიდრთა ეროვნულ შემადგენლობაზე, რუსთა მხრიდან გაღებულ მატერიალურ დანახარჯებსა და ტაძრის არქიტექტურულ ტიპზე. ამ უკანასკნელ არგუმენტს ქართული მხარე იმთავითვე უარყოფდა. მისი მითითებით, საეგზარქოსოს არსებობის პერიოდში საქართველოში ტაძრები, ქართველთა სურვილის გაუთვალისწინებლად, რუსული სტილით ახლდებოდა – ეს ფაქტი კუთვნილების საფუძვლად ვერ გამოდგებოდა. რუსულ მხარესთან ერთად კომისიის თავმჯდომარეც საკითხისათვის ისტორიული ხასიათის ცნობების მნიშვნელობას არ აღიარებდა, უპირატესობას თანადროულ ვითარებას ანიჭებდა (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 16, 65, 67).

შემთანხმებელი კომისიის სხდომაზე ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ გამოთქმული აზრის მიხედვით, ავტოკეფალიის აღდგენილად გამოცხადებასთან ერთად ყველა ქართული სიწმინდე საეგზარქოსოს გამგებლობიდან საქართველოს ეკლესიას უნდა დაბრუნებოდა. ეს იქნებოდა გათვალისწინება სიძველეთა ისტორიულ-არქეოლოგიური მნიშვნელობისა. წინააღმდეგ შემთხვევაში საქართველოს ეკლესიას არც ერთი მონასტერი არ დაუბრუნდებოდა. მსჯელობის საგანი შეიძლება გამხდარიყო მეორე მხარის მატერიალური ინტერესების დაკმაყოფილება (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 34, 36, 40, 41-43).

რუსთა მხარის ინტერესების დამცველი ვლადიმერ ოსეცკი აღნიშნავდა, რომ შემთანხმებელ კომისიას უნდა გაეთვალისწინებინა მონასტერთა თანადროული რელიგიურ-საგანმანათლებლო მიზნები და არა მათი ისტორიულ-არქეოლოგიური მნიშვნელობა მეცნიერებისათვის; ყურადღება უნდა მიექციათ არა იმისთვის, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა გადარჩენილ შენობასა ან ნანგრევს საქართველოს ეკლესიისათვის, არამედ იმისთვის, თუ ვინ რა მიზნით იყენებდა მას.

რუსეთის ბატონობის პირობებში მონასტერთა დანიშნულებას, მიზნებს რუსი საერო და სასულიერო ხელისუფალნი განსაზღვრავდნენ. აქ მომრავლებული რუსი ბერ-მონაზვნები, რა თქმა უნდა, თვითმპყრობელი ხელისუფლების განმტკიცებას ემსახურებოდნენ.

შემთანხმებელი კომისიის 1917 წლის 5 მაისის №8 ოქმის მიხედვით ოსეცკი აღიარებდა, რომ მონასტრებში უმეტესობა ტაძრების ძველი – ქართული იყო. მიუხედავად ამისა, იგი სვამდა კითხვას, თუ მიტოვებულ ნანგრევებზე მონასტერი დაარსებული იყო რუსების მიერ, ყველა მისი ბინადარი ხომ არ უნდა წასულიყო თავისი სამყოფლიდან? (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 34).

ოსეცკი ქართველებს სთავაზობდა, ბოდბის მონასტრის შესახებ ცალკე ემსჯელათ, რადგან იქ მონასტერი სრულად დაცული ეკლესიის გარშემო ჩამოყალიბდა. ამავე დროს იგი მხარს უჭერდა ამავე მონასტრის ილუმენია ანასტასიას (ვისოცკაია) უსამართლო

ხელისუფლების შენარჩუნებას (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 34; ჟურნალები, 2016: 163; თალაქვაძე, 2013: 40).

კომისიის ქართველმა წევრებმა პროტესტი გამოთქვეს ბოდბეში მონასტრის რუსთაგან დაარსებასთან დაკავშირებით. კერძოდ, მოსე ჯანაშვილმა მიუთითა, რომ იქ მონასტერი რუსეთის იმპერატორ ალექსანდრე III-ის მიერ მონახულებამდეც (1888 წ.) არსებობდა. ეკლესია და წმ. ნინოს საფლავი განახლდა მიხეილ-გობრონ საბინინის ინიციატივითა და შეგროვებული თანხებით. სერგი გორგაძისა და არქიმანდრიტ ნაზარის აზრით კი ბოდბის მონასტრის რუსთაგან დაარსების მტკიცებისათვის არგუმენტად არ გამოდგებოდა სინოდის საქართველო-იმერეთის კანტორის მიერ შედგენილი ე. წ. რუსული მონასტრების ნუსხა. ბოდბე მონასტრად იწოდებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ იქ მხოლოდ ერთი ბერი ცხოვრობდა (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 43, 45). შედეგად თავმჯდომარე დაეთანხმა ინფორმაციას მონასტრის ქართველების მიერ დაარსების შესახებ.

დეკანოზმა კალისტრატე ცინცაძემ ძველ მონასტერთა მიმართ ქართველების დამოკიდებულების ასახსნელად აღნიშნა, რომ რუსები გულგრილად ვერ შეხვდებოდნენ თავიანთი რომელიმე სიწმინდის განახლებას და იქ არარუსის ჩასახლებას, თუნდაც ის ნანგრევების სახით ყოფილიყო შემორჩენილი. თუ ქართველებმა რუსები მონასტრებში ძმობის გამო შეუშვეს, ეს არ იძლევა ფლობის ხანდაზმულობაზე ლაპარაკის უფლებას. მისივე აზრით, რუსებს მონასტრებზე თავიანთი უფლებები არ უნდა განეცხადებინათ, მხოლოდ მატერიალური ინტერესების დაკმაყოფილება შეიძლებოდა მოეთხოვათ (საპატრ. არქ. აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 44).

დეკანოზმა ალექსანდრე რაზუმოვსკიმ მოინდომა მონასტრები თუ მათი ნანგრევები საქართველოს ეკლესიისთვის მნიშვნელოვან და უმნიშვნელო კატეგორიებად დაეყო. ქართველთა ისტორიული სიძველეების რუსთა მიერ ფლობასთან დაკავშირებით მანვე აღნიშნა, რომ ეს უკანასკნელნი იცავდნენ მათ და ქართველებს ამ სიწმინდეებით სარგებლობაში სიძნელეებს არ უქმნიდნენ; თავიანთი შრომით მოიყვანეს მონასტრები არსებულ მდგომარეობამდე. არ შეიძლება ითქვას, რომ რუსები თვითნებურად ფლობენ

ამ მონასტრებს. მიტაცებას ადგილი არ ჰქონია. ამ მოვლენას აკონტროლებდა უმაღლესი სასულიერო ხელისუფლება – უწმ. სინოდი და სინოდის საქართველოში მოქმედი დაწესებულება. ქართველები აქამდე არ აპროტესტებდნენ მონასტრების ფლობას რუსების მიერ. დეკანოზ ალექსანდრეს დასკვნით, ნანგრევებიდან აღდგენილი მონასტრები, რომლებსაც არ ჰქონდათ არანაირი რელიგიური და ისტორიული მნიშვნელობა, რუსულად უნდა ჩათვლილიყო (საპატრ. არქ. აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 34, 41-42).

კომისიის ქართველი წევრები არ დაეთანხმნენ ამ აზრს და აღნიშნეს, რომ საქართველოს ეკლესიისთვის ყველა ნანგრევს ჰქონდა მნიშვნელობა. მათი მდგომარეობა დამძიმდა, რადგან რუსთა ბატონობის ხანაში ქართველებს თავიანთი სიწმინდეების განკარგვის უფლება არ ჰქონდათ. რუსების მხრიდან თუნდაც დაცვა ქართული სიწმინდეებისა არ უნდა გამხდარიყო კრიტერიუმი საქართველოს ეკლესიის ნანგრევებისა თუ ქვების მიკუთვნების საკითხის გადასაწყვეტად (საპატრ. არქ. აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 34, 43).

შემთახმებული კომისიის სხდომაზე დასახელდა ერთადერთი ფაქტი, როცა საქართველოს ეგზარქოსმა ნიკონმა (1906-1908, სოფიისკი) მცხეთის ჯვრის მონასტრის რუსი ბერებისაგან განახლების დაწყების საკითხი სინოდის საქართველო-იმერეთის კანტორის სხდომაზე დასვა. უარის მიღების შემდეგ კი რესტავრაცია მართლაც აღარ უწარმოებიათ. დეკანოზმა რაზუმოვსკიმ ეს შემთხვევა იმის სამტკიცებლად გამოიყენა, რომ ქართველების სურვილი გაითვალისწინეს (საპატრ. არქ. აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 41).

დეკანოზმა კალისტრატემ და იპოლიტე ვართაგავამ ყურადღება გაამახვილეს, რომ სხვა დროს მსგავსი ფაქტი არ ყოფილა და ქართველებს არ შეეძლოთ ძლევამოსილი ეგზარქოსებისთვის წინააღმდეგობის გაწევა. ახლა ეკლესია „გაბედულად აცხადებს თავისი თვითგამორკვევისა და თვითმყოფადობის უფლებებს... ითხოვს თავისი საკუთრების დაბრუნებას, რომლითაც აქამდე მის დაუკითხავად სარგებლობდა რუსული საეკლესიო ხელისუფლება... რომელმაც მიითვისა საქართველოს ეკლესიაზე საკუთრების უფლება და თავისი ინტერესების, შეხედულებების მიხედვით სცემდა განკარგულებებს. ის გარემოება, რომ რუსები სახლდებოდნენ

დაცარიელებულ ქართულ მონასტრებში, არ გამოდგება სამართლიანობისა და ამ მონასტრებზე რუსთა უფლებების დამადასტურებლად“ (საპატრ. არქ. აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 42).

ექვთიმე თაყაიშვილმა აღნიშნა, რომ ქართველებს აღარ შეეძლოთ ზრუნვა თავიანთი მონასტრების აღდგენაზე მას შემდეგ, რაც ეკლესიის კუთვნილი მამულები რუსეთის მფლობელობაში გადავიდა. რუსეთის ხელისუფლების ვალდებულებას ქართველების, როგორც თავისი მოქალაქეების მიმართ, მონასტრების აღდგენაც წარმოადგენდა. ქართველებს ჰქონდათ უფლება, მიეღოთ საშუალებები მონასტრების განსაახლებლად. რუსები მხოლოდ აახლებდნენ, არ აშენებდნენ ახალ, დამოუკიდებელ მონასტრებს. მონასტრებთან დაკავშირებით კი სიმბიძის ცენტრს სწორედ წმინდა ადგილი წარმოადგენდა (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 43).

შემთანხმებელი კომისიის რუსმა წევრებმა საკითხის გადასაწყვეტად სამოქალაქო კანონების გამოყენების აზრიც კი წამოაყენეს, მოინდომეს, მონასტერთა მფლობელობა ხანდაზმულობის გათვალისწინებით მაინც შეენარჩუნებინათ (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 43).

სიწმინდეების განკარგვის ხანდაზმულობაზე საუბარი დეკანოზებმა კორნელიმ და კალისტრატემ შეუძლებლად მიიჩნიეს, რადგან რუსეთი საქართველოს უკვე საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში ფლობდა. სხვადასხვა მიზეზთა გამო მიტოვებულ მონასტრებთან ქართველებს კავშირი გაწყვეტილი არ ჰქონდათ, რუსებისთვის იქ ღოცვა არ დაუშლიათ, მაგრამ მათი განახლების უფლება არ მიუციათ. მით უმეტეს, რომ რუსი ბერების მიერ განხორციელებული სამუშაოების შედეგად იყო იმ დრომდე შემონახული მონასტრების გარეგნული სახის დამახინჯებისა ფრესკების განადგურების მაგალითები. ქართველებმა რუსი ბერების მხრიდან ვანდალიზმის ფაქტის დამადასტურებლად გამოიყენეს 6 წლის წინ საფარის ტაძრისა და ფრესკებისთვის გადაღებული სურათები, რომლებიც ისტორიული და ეთნოგრაფიული საზოგადოების მუზეუმში ინახებოდა. მეტიც, ოსეცკიმ თავად წაიკითხა რუსეთის საიმპერატორო გეოგრაფიული საზოგადოების ნამდვილი წევრისა და ამავე საზოგადოების კავკასიის განყოფილების

საქმეთა მმართველ ლეონიდ ზაგურსკის ცნობები საფარის მონასტრის შესახებ. რუსებმა ვერ უარყვეს, რომ საფარის მონასტრის ეკლესია 1872 წლისთვის ძველ ეკლესიათა შორის ყველაზე უკეთ იყო დაცული. დეკანოზმა ალექსანდრე რაზუმოვსკიმ ამასთან დაკავშირებით აღნიშნა, რომ საჭირო გახდა ტაძრის სახურავის რესტავრაცია, ფრესკებს კი რუსი ბერ-მონაზვნები რუსულ მონასტრებშიც აზიანებდნენ (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 38, 44).

მონასტერთა კუთვნილების საკითხის განხილვისას რუსი ბერების დანაშაულის ფაქტები კაბენის მონასტერთან დაკავშირებითაც გამოიკვეთა. თავმჯდომარემ კომისიის 1917 წლის 5 მაისის სხდომაზე (ოქმი №8) წაიკითხა 1903 წ. მონასტრის დაარსების, წინამძღვრად რუსი არქიმანდრიტის, დავითის (მუხრანოვი)¹ დანიშვნის მაუწყებელი ცნობები.

ექვთიმე თაყაიშვილმა კომისიას მოახსენა, რომ კაბენის მონასტერში რუსი ბერების ჩასახლებისა და მათ მიერ იქ არსებული ისტორიულ-არქეოლოგიური ნაშთების განადგურების განზრახვას დაუპირისპირდა მოსკოვის არქეოლოგიური საზოგადოების კავკასიის განყოფილება. მან შუამდგომლობით მიმართა სინოდის აქაურ კანტორას, აეკრძალათ ბერებისთვის ნანგრევების ხელის ხლება. ბერებმა ითხოვეს, ეჩვენებინათ, თუ რის გამოყენებით შეიძლებოდა მშენებლობა. არქეოლოგიური საზოგადოების წარმომადგენლებმა მისცეს ბერებს აუცილებელი მითითებანი, წაუყენეს უპირობო მოთხოვნა, რომ ნანგრევები დარჩენილიყო ხელუხლებელი. ბერებმა მიცემული სიტყვა დაარღვიეს – მთავარი ტაძრის ნანგრევები მთლიანად გაანადგურეს, რამაც არქეოლოგიური საზოგადოების წევრების აღშფოთება გამოიწვია. სინოდის კანტორამ დაადასტურა ბერების საქციელი. მონასტრის წინამძღვარს მოსთხოვეს მთავარი ტაძარი შემონახული ფოტოების მიხედვით აღედგინა, მაგრამ მდგომარეობა დღემდე უცვლელია. რუსი ბერების მისვლამდე შემორჩენილი ნანგრევები კი ნამდვილად თამარ მეფის

¹. მისი გვარის შესახებ ინფორმაციის მოწოდებისთვის მადლობას ვუხდით მღვდელ გიორგი მაჭურიშვილს.

მიერ აშენებულ ეკლესიას ეკუთვნოდა (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, 35; თალაქვაძე, 2013: 27).

დეკანოზმა კალისტრატემ აღნიშნა, რომ 1896 წ. ამ მონასტრის მონახულებისას აღმოსავლეთ ფასადი მთლიანად იყო შემონახული და ფრესკებში ზოგიერთი სახე ნათლად განირჩეოდა. სოფელ ბორბალოს მცხოვრებნი ხშირად მიდიოდნენ იქ სალოცავად. ექვთიმე თაყაიშვილის თქმით, იქვე ლოცულობდნენ კიკეთელებიც.

ოსეცკიმ განაცხადა, რომ გაგონილი აქვს აღნიშნული ნაშთის მიწისძვრისაგან დაზიანების შესახებ, იმ დონეზე, რომ ბერებმა საჭიროდ ჩათვალეს ადგილის გასუფთავება. ძნელი დასაშვებია, რომ ბერებს შეძლებოდათ წმინდანების სახის განადგურება. თუ ეს მოხდა, ამაში უფრო მეტად დამნაშავე არიან ქართველი არქეოლოგები, რომლებიც ასე გაუფრთხილებლად მოექცნენ ნანგრევებს საერთოდ და, კერძოდ, კაბენის მონასტრისას.

ექვთიმე თაყაიშვილმა მას უპასუხა, რომ არქეოლოგები უძლურნი იყვნენ, მაშინ, როცა კავკასიის მთავარმართებელ თავად გრიგოლ გოლიცინის (1896-1905) მცდელობამაც, დაეცვა ნანგრევები, შედეგი ვერ გამოიღო.

შემთანხმებელ კომისიაში ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ წარდგენილი ფოტოები ნათელყოფდა ტაძრის ნაშთების არსებობას და მათი გადამღები, I კლასიკური გიმნაზიის დირექტორის მეუღლე იყო ცოცხალი თვითმხილველი ბერების მხრიდან ჩადენილი ვანდალიზმისა. მას კიდევაც უთხოვია ბერებისთვის არ დაენგრიათ ნაშთები. ექვთიმე თაყაიშვილმა შემთანხმებელ კომისიაში ასევე მიიტანა სინოდის კანტორის მიმართვა არქეოლოგიური საზოგადოებისადმი (1909 წლის 30 მაისი), ზემონახსენებ არქიმანდრიტ დავითის წინამძღვრობის პერიოდში კაბენის მონასტრის კედლის თვითნებური დამუშავების შესახებ (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 36, 40).

არქიმანდრიტმა ნაზარმა (ლეჟავა) განაცხადა, რომ მისთვის ცნობილია ამ ნანგრევების განადგურების მოტივი: ის იდგა მონასტრის ნაგებობათა შორის და თვალებში ეჩხირებოდა ბერებს.

თავმჯდომარემ მონასტრის გახსნის შესახებ სინოდის კანტორის თანხმობიდან წაიკითხა ის ადგილი, სადაც ბერებს უფლება ე-

ლეოდათ, აეღოთ ქვეები ნანგრევების ბოლო რიგებიდან, რადგან ისინი საშიში იყო იქ მყოფთათვის.

დეკანოზმა ნიკიტა თალაქვადემ გაახმოვანა ბორბალოს საზოგადოების აღმასკომის განცხადება, რომ მიღებულია ზომები მონასტრისთვის იმ მიწის ჩამოსართმევად, რომელიც მას იჯარით აქვს გაცემული. ეს ნიშნავს, რომ ირგვლივ მოსახლენი მონასტრისადმი კეთილგანწყობილნი არ არიან. რუსულმა საეკლესიო ხელისუფლებამ არ გაამართლა ის მიზნები, რისთვისაც ქართულ მონასტრებში რუსი ბერები ჩაასახლა. მათ არა მარტო ვერ შეინარჩუნეს ძველი ძეგლები, არამედ გაანადგურეს ისინი (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 36).

კომისიის წევრთა მსჯელობის შედეგად ბენეშევიჩმა ასეთი დასკვნა გამოიტანა: იურიდიულად რუსები აღდგენილი მონასტრების სრულუფლებიანი მესაკუთრენი არიან. მათი მოქმედების კანონიერება უწყ. სინოდის ბრძანებებითაა განპირობებული. აქედან გამომდინარე, რაც აშენებულია რუსების მიერ, იურიდიულად ეკუთვნით რუსებს, მაგრამ ამგვარი მიდგომა გადაწყვეტი ვერ იქნება. მონასტრებს, როგორც ძველ სიწმინდეებს, ისტორიულ-არქეოლოგიურ მნიშვნელობასთან ერთად აქვთ რელიგიური მნიშვნელობა, რაც განსაკუთრებით ფასეულია ქართველებისთვის. ქართველი ხალხის მიერ შექმნილი რელიგიური სიწმინდეები და რელიგიური ცხოვრების ცენტრები – მონასტრები – უნდა ეკუთვნოდეს ქართველებს. ეს ძირითადი პრინციპია. სხვა გარემოებანი (შემონახულია თუ არა ნანგრევები, როდის და ვის მიერაა აღდგენილი) კარგავენ მნიშვნელობას. თუ მოსახლეობას ახსოვს სიწმინდე, ის მისი რელიგიური ცხოვრების ცენტრია. ე. ი. ყველა სიწმინდე – როგორც ქართველთა მიერ ჩამოყალიბებული, ქართველებით დასახლებული ადგილების რელიგიური ცენტრი – პრინციპულად ქართველების საკუთრებას წარმოადგენს და გადავა საქართველოს ავტოკეფალური ეკლესიის საკუთრებაში, მაგრამ ნაგებობები, რომლებიც აშენებულია რუსების მიერ, შეადგენს რუსთა საკუთრებას და იქნება მათ გამგებლობაში (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 44-45).

აქვე აღვნიშნავ, რომ შემთანხმებული კომისიის სხდომის ოქმებში განხილულ სადავო ეკლესია-მონასტერთა შორის არ გვხვდება საქართველოში რუსების მიერ ახალ ადგილზე დაფუძნებული სიწმინდეები.

საკითხზე მსჯელობისას გამოვლინდა საქართველოში ბენეშევიჩის თითქმის ორთვიანი (1917 წლის 11 აპრილი-3 ივნისი) საქმიანობისთვის დამახასიათებელი ორმაგი სტანდარტი. ის გადაწყვეტილებებს რუსეთის სახელმწიფოსა და ეკლესიის დიდმპყრობელური ინტერესებიდან გამომდინარე იღებდა, ამავე დროს ქართველი საზოგადოებისაგან თავისი მოქმედებების სამართლიანად მიჩნევას მოითხოვდა. იგი არ ითვალისწინებდა, რომ ძველი რელიგიური ცენტრების მშენებლობა-განახლებისთვის სახელმწიფო ხაზინიდან გაღებული თანხები საქართველოს საერო თუ საეკლესიო ქონებით იყო უზრუნველყოფილი. საიდან გამომდინარეც, რუსულ მხარეს მხოლოდ თავის კერძო შეწირულობებზე შეიძლებოდა განეცხადებინა მატერიალური ინტერესების დაკმაყოფილების პრეტენზია. მღვდელ ქრისტეფორე ციცქიშვილის მითითებას _ ხაზინის თანხა და ტაძრების მშენებლობისთვის გამოყოფილი მიწა რუსული არ არისო _ კომისიის თავმჯდომარემ უპასუხა, რომ ამას მნიშვნელობა ექნებოდა ქართველთა ინტერესების განხილვისას (საპატრ. არქ. აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 24). ე. ი. ეს გარემოება გათვალისწინებული იქნებოდა ამა თუ იმ ეკლესია-მონასტრის რუსთა მფლობელობაში გადასვლის შემდეგ ქართველთა მატერიალური და სულიერი ინტერესების დაკმაყოფილებაზე მსჯელობისას.

ეკლესია-მონასტრების ასეთი განაწილება წარმოადგენდა დარღვევას მსოფლიო საეკლესიო კანონების სულისკვეთებისა და წმ. მამათა სწავლებისა, რომელთა მიხედვითაც ეკლესია ტომობრივად არ უნდა დაყოფილიყო. კერძოდ, საქართველოს ეკლესიის შემადგენლობაში მის ტერიტორიაზე მცხოვრები ყველა მართლმადიდებელი უნდა ყოფილიყო გაერთიანებული. აღნიშნული დარღვევა პეტროგრადის დროებითი მთავრობის 1917 წლის 27 მარტის დადგენილებით იყო განპირობებული, საქართველოს ეკლესიამ იგი არაერთხელ გააკრიტიკა. ეკლესიის დროებითი მმართველობის მიერ შემუშავებულ „ძირითად დებულებებში“ ისიც იყო

განაცხადებული, რომ ამ „ანტოკანონიკურის პრინციპის შემოტანისათვის“ საქართველოს ეკლესია პასუხისმგებლობას იხსნიდა, მთავრობის გადაწყვეტილებას იძულებით ემორჩილებოდა (ჟურნალები, 2016: 79).

ბენეშევიჩის განმარტებით, საეკლესიო ინტერესების გამიჯვნასთან დაკავშირებით კომისიის მიერ შესრულებული სამუშაო შუალედური იყო. იგი მხარეებს მოთხოვნილი დამატებითი ინფორმაციით უნდა შეეცნოთ. საბოლოოდ კი უმაღლესი ხელისუფალნი გადაწყვეტილებათა მიღებისას გამოიყენებდნენ. ეკლესიამონასტერთა და საეკლესიო დაწესებულებათა კუთვნილების საკითხის გადაწყვეტამდე კი, მათ მართვა-გამგეობაში არაფერი უნდა შეცვლილიყო.

მეტიც შემთანხმებული კომისიის თავმჯდომარე ისევ ამიერკავკასიის მართლმადიდებელი ეკლესიის შესახებ საუბრობდა და ავტოკეფალისტებს ეკლესიის მმართველ ორგანოთა სინოდის საქართველო-იმერეთის კანტორაში გაერთიანების პროექტს სთავაზობდა (საპატრ. არქივი, აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 46, 56). რასაც საქართველოს დამოუკიდებელ ეკლესიაში ადგილი აღარ უნდა ჰქონოდა.

რუსულ-ქართული საეკლესიო ინტერესების გაყოფასთან დაკავშირებული მუშაობა ქართველებისთვის ძალიან მძიმე პირობებში მიმდინარეობდა. ისინი აღნიშნავდნენ, რომ თავმჯდომარე მათ აზრის თავისუფლად გამოთქმის საშუალებას არ აძლევდა, უყვიროდა, როცა მის შეხედულებას ეწინააღმდეგებოდნენ; არ ერიდებოდა წერილობით მუქარასაც, რომ მათ კომისიის სხდომებზე დასწრების უფლებას მოუსპობდა და სხვ. (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 6489, ფურც. 26).

ძლიერი მორალური ზეწოლის მიუხედავად, საეკლესიო ცხოვრებაში ერთგვარი წესრიგის დასამყარებლად, ქართული მხარე კომისიის მუშაობაში ბოლომდე მონაწილეობდა.

1 ივნისის სხდომაზე ბენეშევიჩმა თავის გამგზავრებასთან დაკავშირებით კომისიის მომავალი საქმიანობა დაგეგმა. მისი აზრით, მუშაობა დროებით შეწყდებოდა; ორივე მხარე განიხილავდა ერთობლივად შესრულებულ სამუშაოს; შემდეგ დაიწყებდა მასალის

შეგროვებასა და საერთო კრებების რეგულარულად გამართვას (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 84-86).

№19 ოქმშია თავმჯდომარის მიმართ კომისიის წევრების გამო-სამშვიდობებელი მიმართევები. რუსთა სახელით დეკანოზმა იოსებ ორეხოვმა ბენეშევიჩს საქმის ობიექტურად და ყურადღებით წარმოებისთვის დიდი მადლობა გადაუხადა.

საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის წარმომადგენლებმა მთავრობის რწმუნებულის მუშაობით იმედგაცრუება ამ შემთხვევაშიც არ დაფარეს და აღნიშნეს, რომ მან ვერ გაამართლა ქართველი ხალხის იმედები, რომ მისი თავმჯდომარეობით კომისიის მუშაობას საქმე წინ არ წაუწევია, რომ „ძირითად დებულებათა“ დამტკიცებისთვის ბენეშევიჩმა თავისი დიდი უფლებამოსილება არ გამოიყენა. ქართველებმა მას მშვიდობიანი მგზავრობა უსურვეს და საქმის წარმატებით გაგრძელების იმედი გამოთქვეს (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 89).

ბენეშევიჩმა უპასუხა, რომ ის დარჩა ისეთად, როგორიც იყო და ვინმეს ნდობის დამსახურება მიზნად არ ჰქონია. მას შეუძლია იმოქმედოს იმ ნდობის საფუძველზე, რომელიც დაიმსახურა, როგორც მეცნიერმა. მთავრობის რწმუნებულმა არც მუშაობის ნელი ტემპი აღიარა; ყველაფრის გათვალისწინება რომ ვერ მოხერხდა, მისთვის პეტროგრადში უფლებამოსილების სწრაფი მინიჭებით ახსნა; „ძირითად დებულებათა“ დამტკიცება კი საკუთარ უფლებებზე აღმატებულად გამოაცხადა.

ამ უკანასკნელი განმარტების სიცრუე იმავე, 1917 წლის ივნისში დადასტურდა. პეტროგრადში ჩასული საქართველოს ეკლესიის დელეგაციისთვის (მის შემადგენლობაში შედიოდნენ: ეპისკოპოსი ანტონი (გიორგამე), არქიმანდრიტი ამბროსი (ხელაია), დეკანოზი კალისტრატე ცინცაძე) ცნობილი გახდა, რომ აღნიშნულ „დებულებათა“ დამტკიცების შეყოვნებაში წვლილი ბენეშევიჩსაც მიუძღოდა. მას პეტროგრადის მთავრობისთვის დეპეშით უთხოვია, საქართველოს ეკლესიის უფლებები მის ჩასვლამდე არ დაემტკიცებინათ. ეს მაშინ, როცა თბილისში ავტოკეფალისტებს არწმუნებდა, „დებულებათა“ დამტკიცების დაჩქარება ხელისუფალთ სამჯერ მაინც შევახსენეო (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 6465, ფურც. 3-4).

3 ივნისის სხდომაზე გამოსამშვიდობებელ სიტყვაში ბენეშევიჩმა ყურადღება გაამახვილა გაზეთებში მის წინააღმდეგ მიმართულ გამოსვლებზე და საქართველოს ეკლესიის საკითხში საკუთარი საქმიანობის უარყოფითად შეფასება უსამართლობად მიიჩნია: „თავდასხმების მიუხედავად, ვიყავი ობიექტური და მიუკერძოებელი, არაფერს შეეძლო სწორი გზიდან ჩემი გადახვევა... როგორც მეცნიერი ვარ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის დამცველი და ასეთადვე დავრჩები“ (საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323, ფურც. 89). რეალურად კი ის საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის საკითხს რუსეთის სახელმწიფო ხელისუფლების ინტერესებიდან გამომდინარე განიხილავდა და ამის შესახებ ქართული მხარისთვის განცხადებულები ჰქონდა (ჟურნალები, 2016: 66).

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის დამცველად ბენეშევიჩის ჩათვლა ნამდვილად შეუძლებელი იყო, თუმცა მოგვიანებით ვლინდებოდა მისი, როგორც მეცნიერის თანაგრძნობა ქართველებისადმი (ხელნაწ. ეროვნ. ცენტ., ივანე ჯავახიშვილის ფ., ს. 1626, ფურც. 1; იქვე, ს. 1630, ფურც. 1; იქვე, ს. 1628, ფურც. 1).

ავტოკეფალისტებს სჯეროდათ, რომ მთავრობის რწმუნებულს გაცილებით ფართო უფლებამოსილება ჰქონდა, ვიდრე თვითონ აცხადებდა. ამ მიმართულებით ეჭვი პროფესორმა ნიკო მარმაც გააძლიერა. მან 1917 წლის 5 ივნისს, ავტოკეფალიის საკითხებთან დაკავშირებით ეკლესიის დროებითი მმართველობის მოსაზრებათა მოსმენის შემდეგ აღნიშნა, რომ საქართველოში ბენეშევიჩი თითქოს სხვა პიროვნებად ქცეულა – ორი თვის განმავლობაში არაფერი გაუკეთებია მაშინ, როცა ქართული, ეროვნული უმაღლესი სასწავლებლის დაარსებაც შეეძლო. იგი საქართველოდან ისე წავიდა, ერთი საკითხიც ბოლომდე არ გადაუწყვეტია (ჟურნალები, 2016: 143).

ავტოკეფალისტები ნიკო მარის მოსაზრებათა მოსმენის შემდეგ კიდევ ერთხელ დარწმუნდნენ საქმის დასაჩქარებლად პეტროგრადში დელეგაციის გაგზავნის საჭიროებაში (ჟურნალები, 2016: 143).

საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენლები პეტროგრადში 1917 წლის 14 ივნისს ჩავიდნენ და ყოველ ღონეს ხმარობდნენ „ძირი-

თად დებულებათა“ დამტკიცების დასაჩქარებლად, მაგრამ პროცესი მაინც გაჭიანურდა. ბენეშევიჩის მოხსენების საფუძველზე მთავრობამ 25 ივლისს საქართველოს ეკლესიის უფლებები შეკვეცილი სახით დაამტკიცა, შეინარჩუნა 1917 წლის 27 მარტის აქტით ეკლესიის ეროვნული ნიშნით დაყოფა, მთავრობის მხრიდან ეკლესიის კონტროლი, საქართველოს ეკლესიის ტერიტორიული საზღვრების უგულებელყოფა. დადგენილების სიახლეს წარმოადგენდა ეკლესიის საჭეთმპყრობლისთვის მცხეთის მთავარეპისკოპოსისა და სრულიად ქართველთა კათოლიკოს-პატრიარქის წოდების მინიჭება. თუმცა ამის შესახებ ინფორმაცია არაოფიციალური გზებით წინასწარ იყო გავრცელებული და მის თავიდან ასაცილებლად ქართველები პირადი ურთიერთობების გამოყენებასაც შეეცადნენ.

25 ივლისის დადგენილებაში პატრიარქის წოდების ფორმულირება ქართულმა დელეგაციამ და ეკლესიის მმართველმა უმაღლესმა ორგანომ გააპროტესტეს, მაგრამ უშედეგოდ.

ავტოკეფალისტებმა, ეკლესიის საჭეთმპყრობლის ახლად დამტკიცებული წოდებიდან გამომდინარე, თბილისში რუსი მღვდელმთავრის დასმისთვის ხელის შესაშლელად 1917 წ. 13 აგვისტოს თბილისის სამიტროპოლიტო კათედრა აღადგინეს და კათოლიკოს-პატრიარქის მოსაყდრე ეპისკოპოსი ლეონიდი (ოქროპირიძე) ტფილელად აკურთხეს (გაზ. „საქართველო“, №179: 1).

იმავე 1917 წლის ოქტომბერში რუსეთში მომხდარმა გადატრიალებამ, რუსეთისა და საქართველოს ეკლესიებს შორის ლოცვით-ეკქარისტიული კავშირის გაწყვეტამ ხელი შეუშალა რუს-ქართველთა შემთანხმებელი კომისიის მუშაობის შედეგების საქართველოს ეკლესიის ცხოვრებაში რეალიზაციას - საქართველოს ეკლესიის ეროვნული ნიშნით დაყოფის კიდევ უფრო გაღრმავებას.

კომისიის სხდომის ოქმები, მიუხედავად იმისა, რომ მას ქართული მხარე სხდომებზე არსებული ვითარების სრულად ასახვის თვალსაზრისით მაღალ შეფასებას არ აძლევდა, გვაწვდის ინფორმაციას საქართველოს ეკლესიისა და ქვეყნის ისტორიის ფურცლების შესავსებად. საქმეში დაცული მასალა მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც კომისიაში წარმოებული მუშაობა საქართვე-

ლოს ეკლესიის ავტოკეფალურ უფლებათა ცხოვრებაში გახორციელებისთვის ბრძოლის ერთ-ერთ მიმართულებას წარმოადგენდა. ამავე დროს ის პეტროგრადში, ხელისუფლების მაღალ ინსტანციებში საქართველოს ეკლესიის საკითხებზე მსჯელობისთვის იყო განკუთვნილი.

კომისიის სხდომებზე ქართველი მდივნების მიერ ოქმების რუსულად წერაზე უარის თქმა (თუმცა მათ ეს მიზეზი პირდაპირ არ განუცხადებიათ; ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ეს ხმამაღლა უნდა გაპროტესტებულიყო კიდეც). მაგრამ უსიტყვო პროტესტიც კი, მაინც საქართველოს ეკლესიის უფლებათა დაცვის ერთ-ერთ დასტურად მიგვაჩნია.

ოქმებში ტაძართა თუ მონასტერთა მესაკუთრეობის დასამტკიცებლად ქართული და რუსული მხარეების მიერ წარმოდგენილი კრიტერიუმები და არგუმენტები გარდა იმისა, რომ თავისთავად საინტერესოა, მნიშვნელოვანია სადავო ეკლესია-მონასტრების ისტორიის თვალსაზრისითაც;

ოქმებით დასტურდება რუსი ბერების მიერ ეკლესიების გარეგნული იერსახისა და ფრესკების დამახინჯება-განადგურების ფაქტები. ამის შესახებ შემთანხმებული კომისიის ქართველი წევრების მიერ გამოთქმულ აზრებს რუსებიც ვერ უარყოფდნენ. ეს კი ერთ-ერთი დადასტურებაა, რომ სინამდვილეს არ შეესაბამება რუსული საეკლესიო ხელისუფლების მტკიცება, თითქოს ქართულ მონასტრებში რუსი ბერების ჩასახლების მიზანი იქ არსებული ძეგლების დაცვა-პატრონობაც იყო.

კომისიის ქართველი წევრების მიერ ოქმებში შეტანილმა დამატებებმა ასახა და ისტორიას შემოუნახა საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის საკითხისადმი შემთანხმებული კომისიის თავმჯდომარის ტენდენციური, უსამართლო მიდგომის ზოგიერთი ფაქტი.

მასალა გვიდასტურებს ავტოკეფალისტთა აზრის ჭეშმარიტებას, რომლის მიხედვითაც პროფ. ბენეშევიჩი დროებითი მთავრობის ინტერესების გამტარებლად და არაობიექტურ მსაჯულადაა შეფასებული.

კომისიის სხდომის ოქმები ასევე მეტ-ნაკლებად გვიქმნის წარმოდგენას იმ დამაბულ გარემოზე, რომელშიც საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის დამცველებს უხდებოდათ მუშაობა.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. გაზ. „საქართველო“, №179 – გაზეთი „საქართველო“, 14.08.1917, №179.
2. თალაქვაძე, 2013 – ნიკიტა თალაქვაძე, მოქალაქე-მღვდლის დღიურიდან, თბილისი, 2013.
3. ჟურნალები, 2016 – საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის დროებითი მმართველობის სხდომის ჟურნალები (1917 წლის 13 მარტი-14 სექტემბერი), გამოსაცემად მოამზადეს, წინასიტყვაობა, კომენტარები და ბიოგრაფიული ცნობები დაურთეს ისტორიის დოქტორებმა ნინო შიოლაშვილმა და ირინა არაბიძემ, 2016.
4. საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 323 – საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, აღწ. 1, საქმე 323.
5. საპატრ. არქ., აღწ. 1, ს. 6465 – საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, აღწ. 1, საქმე 6465.
6. საპატრ. არქ., ს. 6489 – საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, აღწ. 1, საქმე 6489.
7. ხელნაწ. ეროვნ. ცენტ., ივანე ჯავახიშვილის ფ., ს. 1626 – კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ივანე ჯავახიშვილის ფონდი, საქმე 1626.
8. ხელნაწ. ეროვნ. ცენტ., ივანე ჯავახიშვილის ფ., ს. 1628 – კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ივანე ჯავახიშვილის ფონდი, საქმე 1628.
9. ხელნაწ. ეროვნ. ცენტ., ივანე ჯავახიშვილის ფ., ს. 1630 – კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ივანე ჯავახიშვილის ფონდი, საქმე 1630.
10. „Кавказский календарь“, 1916 – „Кавказский календарь“ на 1917 г., Тифлисъ, 1916.

მერისის ხეობის ტოპონიმია Merisi Gorge Toponymy

ცისნამი ზერიბე

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის დოქტორანტი,
ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის
ფოლკლორის დიალექტოლოგიისა და ემიგრანტული
ლიტერატურის კვლევის განყოფილების
მეცნიერ-თანამშრომელი,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: ნაშრომში საუბარია ზემო აჭარის ერთ-ერთი ხეობის, მერისის, ტოპონიმის შესახებ. აქაურ მკვიდრთა ცოცხალ მეტყველებაზე დაკვირვებამ ცხადყო, რომ ხეობა მრავალფეროვანია ტოპონიმებით. გარდა იმისა, რომ მასში შედის შემდეგი იურიდიული სოფლები: სიხალიძეები, გარეტყე, გუნდაური, ინაშარიძეები, სილიბაური, ნამონასტრევი, აგრეთვე არის ტოპონიმები, რომლებსაც იქაური მოსახლეობა იყენებს, სამოვრებად, სათიბებად, სათესად თუ ბაღ-ვენახად, რომლებიც საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდიან მათ სამეურნეო საქმიანობისა თუ გეოგრაფიულ სახელთა უძველესი ისტორიის შესახებ.

კვლევა ემყარება ძირითადად ჩემ მიერ ჩაწერილ მასალას. კვლევის შედეგად აღმოჩნდა, რომ ზემო აჭარის ტოპონიმის მსგავსად მერისის ხეობის ტოპონიმიაც წარმოების თვალსაზრისით სამ ძირითად ჯგუფად იყოფა: მარტივ, აფიქსურ და რთულ, რითიც მიჰყვება ქართულ ტოპონიმთა წარმოების საერთო წესს.

მერისის ხეობაში გვხვდება: **მარტივფუძიანი** (კალო, თეფე, ბაგა, ახო, ჭალა, ლაშე...); **პრეფიქსებით ნაწარმოები** (ნა-კავი, ნა-ფხევი, სა-ყენი, სა-სვენი, სა-ხადი...); **სუფიქსური წარმოების** (ბალარ-ა, ჩიდილ-ა, ბლესინ-ა, ობოლ-ა, ბუჯგ-ა, ღომ-ა, უნაგირ-ა, კიბონალ-ა ბალლარ-ა, ვარაზ-ა, რუპირ-ა, კარლიკა-ია, ძოვრ-ეთ-ი, სვან-ეთ-ი, ბოყვ-ათ-ი, ჭალ-ათ-ი, ქედ-ობ-ა, კორნ-ალ-ი, სურნ-ალ-ი, ბაბა-ურ-ი, სადინა-ურ-ი...); **პრეფიქს-სუფიქსით ნაწარმოები** (სა-ყან-ე, სა-ტალახ-ე, სა-კანაფ-ე, სა-რისტ-ო, სა-სადილ-ო, ნა-ხნ-ულ-ი, ნა-

პირვ-ალ-ა, ნალაშქრევი...) ტოპონიმები და აგრეთვე, **რთული სახელები** (მერიახევი, ბლიძირი, ჩხერითავი, რუთავი, შავშიყანა, მაღლაყანა, საქორიტყე, ლეკთაღელე, ორპირი, ახომინდორი, წყალ-შაქარა...).

საკვანძო სიტყვები: მერისის ხეობა, მერისის ხეობის ტოპონიმია, მარტივფუძიანი ტოპონიმები, სუფუქსური წარმოება, რთული სახელები.

Tsisnami beridze

PhD student at Batumi Shota Rustaveli State University,
Researcher of Department of Folklore,
Dialectology and Emigrant Literature Research,
Niko Berdzenishvili Institute,
Batumi, Georgia

Abstract: Merisi gorge is a historical valley of Upper Ajara. Observing the living speech of the local inhabitants revealed that the valley is diverse with toponyms. In addition to the fact that it includes the following legal villages: Sikhalidzebi, Garetke, Gundaure, Inasharidzebi, Silibauri, Namonastrevi, there are also toponyms used by the local population for pastures, mowing fields, sowing or orchards, which provide us with interesting information about their agricultural activities or About the ancient history of geographical names.

The study is based on dividing into main groups: simple, affixal and complex, which is the basis of the toponymy of Ajara.

We will cite several examples to illustrate:

Simple toponyms (Kalo, Tefe, Baga, Akho, Chala, Lashe...); **Toponyms created with prefixes** (Na-kafi, Na-pkheki, Sa-keni, Sa-sveni, Sa-khadi...); **Toponyms created with suffixes** (Balar-a, Chidil-a, Blesin-a, Obol-a, Bujg-a, Ghom-a, Unagir-a, Kibonal-a Ballar-a, Varaz-a, Rupir-a, Karlika-ia , Dzovr-et-i, Svan-et-i, Bokv-at-i, Chal-at-i, Ked-ob-a, Korn-al-i, Surn-al-i, Baba-ur-i, Sadina -Ur-i...); **Toponyms made with prefix-suffix** (sa-kan-e, sa-talakh-e, sa-kanaf-e, sa-rist-o, sa-sadil-o, na-khn-ul-i, na-pirv-al- A, nalashqrevi...); **Complex names in the toponymy of the**

Merisi valley (Meriyakhevi, Blidziri, Chkheritavi, Rutavi, Shavshikana, Maghlakana, Sakoritke, Lektaghele, Orpiri, Akhomindori, Tskalshakara...).

Key words: Merisi Valley, Merisi Valley Toponymy, Simple toponyms, Toponyms created with suffixes, Complex names

შესავალი: მერისის ხეობა მდებარეობს ზემო აჭარაში. ის ქედის მუნიციპალიტეტის ერთ-ერთი ისტორიული ხეობაა. აქაურ მკვიდრებს შემოუნახავთ საინტერესო დიალექტური ფორმები. ხეობა საინტერესოა ტოპონიმებითაც. რომლებსაც მოსახლეობა იყენებს სამოვრებად, სათიბებად, სათესად თუ ბალ-ვენახად, რაც საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდის მათ სამეურნეო საქმიანობისა თუ გეოგრაფიულ სახელთა უძველესი ისტორიის შესახებ.

კვლევის მიზანია მერისის ხეობის ტოპონიმის შესწავლა და ანალიზი, რათა გამოიკვეთოს ხეობის ტოპონიმებთან დაკავშირებული კულტურული, ისტორიული და გეოგრაფიული თავისებურებები, აგრეთვე, გამოვიკვლიოთ თუ როგორ ასახავს ტოპონიმია ადგილობრივი მოსახლეობის ტრადიციებს, ლეგენდებს, ბუნებრივ გარემოს და ამ გზით შევიტანოთ ჩვენი წვლილი ხეობის თუ ზოგადად, ზემო აჭარის ისტორიულ და გეოგრაფიულ კვლევაში.

მერისის ტოპონიმის კვლევა მნიშვნელოვანია, რადგან ამ დრომდე ამ კუთხით ხეობა ნაკლებადაა შესწავლილი, რის გამოც ბევრი ტოპონიმი მხოლოდ ზეპირსიტყვიერი ფორმითაა შემორჩენილი. ვფიქრობთ, ლოკალურად, ხეობების მიხედვით თუ დავაკვირდებით მეტყველებას, შევისწავლით არა მხოლოდ მერისის ხეობის, არამედ ზოგადად ზემო აჭარის ტოპონიმის, რაც ხელს შეუწყობს ფართო საზოგადოებისთვის ზემო აჭარის ისტორიულ-გეოგრაფიული მემკვიდრეობის გაცნობას.

ლიტერატურის მიმოხილვა: კვლევა ემყარება ძირითადად ჩემ მიერ ჩაწერილ მასალას, აგრეთვე, მეცნიერ-მკვლევარების, მიხეილ ქამადაძისა და იური სიხარულიძის ნაშრომებს, შედარებისთვის გამოვიყენეთ როგორც ძველი, ისე თანამედროვე მეცნიერ-მკვლე-

ვარების სამხრულ მეტყველებაზე დაკვირვებების შედეგად შექმნილი შრომები და კვლევები.

მეთოდოლოგია: კვლევისას გამოვიყენეთ ემპირიული მასალის ჩაწერის, დამუშავების, აღწერის, ანალიზის, შედარების, შეპირისპირების მეთოდები და ხერხები.

მსჯელობა/შედეგები.

მერისის ხეობა თავისი უნიკალური გეოგრაფიული მდებარეობითა და კულტურული მემკვიდრეობით წარმოადგენს საქართველოს ერთ-ერთ გამორჩეულ და საინტერესო რეგიონს. იგი გამორჩეულია ტოპონიმთა სიმრავლითაც. აქ გვხვდება:

მარტივფუძიანი ტოპონიმები: კალო (ტყე, სამოვარი), თეფე, ბაგა, ჯანჯლი (ბალი), უყვი (სათესი), კორდი (სათიბი), ახო (ტყე), ჭალა (სათესი), დვიბე (ტყე), ლაშე (მთა)...

ზემო აჭარაში, რა თქმა უნდა, მერისის ხეობაშიც გვხვდება ტოპონიმები, რომლებიც ნაწარმოებია სუფიქსებით.

პრეფიქსებით ნაწარმოები ტოპონიმები: მერისის ხეობაში გვხვდება რამდენიმე ისეთი ტოპონიმები, რომლებიც პრეფიქსებითაა ნაწარმოები. პრეფიქსებად კი გვხვდება **ნა-**; **სა-** პრეფიქსები. მაგალითად:

ნა-კაფი (სათესი); **ნა-ფხევი** (სამოვარი, ნიგვზნარი).

სა-ყენი (ტყე), **სა-სვენნი** (ტყე), **სა-ხადი** (ტყე), **სა-მძირი** (სამოვარი).

სუფიქსური წარმოების ტოპონიმები:

მერისის ხეობაში მრავლადაა ისეთი ტოპონიმები, რომლებიც სუფიქსური წარმოებისაა, სუფიქსებად გვხვდება: **-ა**, **-ია**, **-ეთ**, **-ათ**, **-ებ**, **-ობ**//**-ობ-ა**, **-ურ**//**-ულ**, **-ნარ**//**-ნალ**, **-ოვან** და სხვა.

-ა სუფიქსით ნაწარმოები ტოპონიმები: ბალარ-ა, ჩიდილ-ა (სათესი), ბლესინ-ა (სათიბი), ობოლ-ა (ტყე), ბუჯგ-ა, ღომ-ა, უნაგირ-ა, კიბონალ-ა (სასაფლაო), ბალლარ-ა (სათესი), ცულისაყუდარ-ა (მთა), მაჭახლიკორდ-ა (სამოვარი), წყალშაქარ-ა (სათესი), წყალბოკელ-ა (მთა), ვარაზ-ა (საბადო), რუპირ-ა (სათესი), გზაქვეშ-ა (ვენახი), მოლოქნარ-ა (სამოვარი), ხევარწილ-ა (სათესი), ხევზნარ-ა (სამოვარი), წაბნარ-ა (სამოვარი), წყალთეთრ-ა (სათესი), თელნარ-ა (ტყე), ბელტულ-ა (მთა), ფარეხ-ა, ბოსტან-ა

-ია სუფიქსით ნაწარმოები ტოპონიმები: კარლიკა-ია (საბადო).

-ეთ სუფიქსით ნაწარმოები ტოპონიმები: ქვედაზოფილ-ეთ-ი (ვენახი), ზედაზოფილ-ეთ-ი (ვენახი), მოვრ-ეთ-ი (სათიბი), სხალ-ბერექ-ეთ-ი (სადოვარი), ღელ-ეთ-ი (სადოვარი), სვან-ეთ-ი (მთა).

-ათ სუფიქსით ნაწარმოები ტოპონიმები: საყონი-ათ-ი (ტყე), ბოყვ-ათ-ი (სათესი), მარან-ათ-ი (სათესი), წყვარვ-ათ-ი (სათესი), გვალწყარვ-ათ-ი (სათესი), გუბ-ათ-ი (სათესი), კაპანჭალ-ათ-ი (სათესი), ჭალ-ათ-ი (უბანი), შუბლათი (უბანი)

-ებ სუფიქსით ნაწარმოები ტოპონიმები: წითელაძე-ებ-ი (უბანი), ნასახლევ-ებ-ი (სათესი), გოგოლიშვილ-ებ-ი (უბანი), სიხალიძე-ებ-ი (სოფელი), ინაშარიძე-ებ-ი (სოფელი), ქეშიოღლ-ებ-ი (უბანი), საკანდელიძე-ებ-ი (უბანი), ნასახლევ-ებ-ი (სათესი), ქოქოლოღლ-ებ-ი (უბანი), დუალიძე-ებ-ი (უბანი), ფიალოღლ-ებ-ი (უბანი), ხაბაზოღლ-ებ-ი (უბანი).

-ობ//-ობ-ა სუფიქსით ნაწარმოები ტოპონიმები: ქედ-ობა (უბანი).

-ურ//-ულ სუფიქსით ნაწარმოები ტოპონიმები: ერგელ-ურ-ი (სათესი), ჩიტია-ურ-ი (ჩაის ადგილი), ბაბა-ურ-ი (ბაღ-ვენახი), გობე-ურ-ა (ჩაის ადგილი), ხაშრე-ულ-ა (სათესი), დობი-ურ-ა (სათესი), კაკალა-ურ-ი (სათესი), სადინა-ურ-ი (სათესი), დავლა-ურ-ი (სათესი), თევზა-ურ-ი (სათესი), ყავარდ-ულ-ი (სათესი), ღუნტა-ურ-ი (უბანი), გვარამ-ულ-ი (სათესი), დავლა-ურ-ი (სათესი), მანგება-ურ-ი (ვენახი), ლანდა-ურ-ი (ვენახი), ჭობა-ურ-ი (სათესი), ლაილ-ურ-ი (ტყე), დელემ-ურ-ი (ჩაის ადგილი), ჯეჯელ-ურ-ი (სათესი), კვერნა-ულ-ი (სათესი), კეჭეტა-ურ-ი (ტყე), ცეცხლა-ურ-ი (ტყე), გუნდა-ურ-ი (სოფელი), სილიბა-ურ-ი (სოფელი).

-ნარ//-ნალ სუფიქსით ნაწარმოები ტოპონიმები: ბაღ-ნარ-ი (ბაღი), წაბლ-ნარ-ი (ტყე), წიფლ-ნარ-ი (ტყე), თივ-ნარ-ი (სადოვარი), მერის-ნალ-ი (სათესი), ბაწ-ნარ-ი (ტყე), კორ-ნალ-ი (ტყე), სურ-ნალ-ი (სათესი), ცაცხვ-ნარი (სადოვარი, ტყე), მოლოქნარა (სადოვარი), შხეფნარი (სათესი), ანწ-ნარ-ა (ტყე), წაბლნარა (სადოვარი), ღორჯი-ნალ-ი (უბანი), ხევზ-ნარ-ა (სადოვარი), თივ-ნარ-ა (მთა), გუდ-ნარ-ი (ტყე), ლოდ-ნარ-ი (სადოვარი), ეწ-ნარ-ი (სადო-

ვარი), ვერცხლ-ნარ-ა (ტყე, სათიბი, სამოვარი), თხემლ-ნარ-ი (ტყე, სამოვარი), ქვავ-ნარ-ი (სამოვარი), ჩხავნ-არ-ი (ადგილი, სადაც ჩხავერი ხარობს), თელ-ნარ-ა (ტყე).

-ავ, -უნ, -ან, -ალ სუფიქსებით ნაწარმოები ტოპონიმებიც: გუგულ-ავ-ი (ბაღი), გარეკ-უნ-ი (უბანი), ქეცუკ-ან-ი (სათესი), გომვანი, თათაბ-ალი (სათესი).

გვხვდება **-სი** სუფიქსით ნაწარმოები ტოპონიმებიც: ხერთვისი (სათესი).

პრეფიქს-სუფიქსით ნაწარმოები ტოპონიმები:

მერისის ხეობაში გვხვდება **სა-ე, სა-ო, სა-ა, სა-ელ, სა-ენ, სა-ია, სა-ი, სა-არ** პრეფიქს-სუფიქსით ნაწარმოები ტოპონიმები:

სა-ე: საყანე (სათიბი), სანიღლე (საზოვარი), სატალახე (სამოვარი), საკანაფე (სათესი)

სა-ო: სარისტო (სათესი), საკორკოტო (ტყე), სასადილო (მთა, ყიშლა), სამჭედლო (ტყე).

სა-ა: საყივარა (ტყე), საწუმპია (სათესი), საშრობქვეშა (სათესი).

სა-ელ: სარბენელა (ტყე, სამოვარი)

სა-ენ: საყენი (ტყე, სამოვარი)

სა-ია: სამარწყვია (სამოვარი, ტყე), საყავრია (სათიბი, სამოვარი), საქონდრია (სამოვარი), საჩოროხია (ტყე), საკაჟია (მთა), სამმერ-ხლია (ბუჩქნარი), საღორია (სამოვარი), სათევზია (სათეზი, სათიბი), საჯოგია (ტყე).

სა-ი: სასვენი (ტყე), სახადი (ტყე)

სა-არ: სამძიარი (სათესი)

მერისის ხეობაში გვხვდება აგრეთვე გვხვდება **ნა-ურ//ნა-ულ, ნა-ევ, ნა-არ//ნა-ალ, ნა-ი** თავსართ-ბოლოსართით ნაწარმოები ტოპონიმები:

ნა-ურ//ნა-ულ: ნახნული (სათესი), ნაბადური (სათესი)

ნა-არ//ნა-ალ: ნაპურვალა (ბუჩქნარი), ნახიზნარა (სამოვარი), ნაჭურვალა (სამოვარი), ნამოხვარი (ადგილი, სადაც ჩაი ხარობდა), ნაფეტვარა(ი) (სათესი), ნალომვარა(ი) (სათესი), ნაჭვავარა (სათესი), ნაპურვალა (სათესი), ნაჭვავარი (სათესი), ნაკანაფვარი (სათიბი), ნაშვავარი (ტყე), ნაფაცხვარა(ი) (ტყე), ნაყანვარა (მთა).

ნა-ევ: ნალაშქრევი (ტყე), ნადარბაზევი (მთა), ნასაყდრევი (ჩაის ადგილი), ნამჭახდევი (ტყე), ნაწურბლევი (სამოვარი, ტყე), ნასახლევები (სათესი), ნაბოსლევი//ნაბოსლაღი (სამოვარი), ნასახლევი (სათესი), ნანეკრავი (ბუჩქნარი), ნაჯარგლევი (სამოვარი, სათიბი), ნაღვარევი (ტყე), ნამონასტრევი (სოფელი).

რთული სახელები მერისის ხეობის ტოპონიმიაში:

კომპოზიტის მეორე ნაწილია ხევი: მერიახევი (სათიბი); ჩითლახევი (ნაკადული).

კომპოზიტის მეორე ნაწილია ძირი: ბლიძირი (სათესი); დაბლაძირი (სათესი); ცხრამუხიძირი (სათიბი).

კომპოზიტის მეორე ნაწილია თავი: ჩხერითავი (სათესი); ახოტავი (სამოვარი); რუთავი (სათიბი); კაცითავი (სათესი).

კომპოზიტის მეორე ნაწილია ქედი: კაკაშვილიქედი (ვენახი); ტყემლიქედი (სამოვარი, სათესი); ტყვიაქედი (სათესი).

კომპოზიტის მეორე ნაწილია ყანა: შავშიყანა (სათესი); გოჩაყანა (სათესი); ფერდიყანა (სათესი); კაპანყანა (სათესი); მიღმაყანა (ბაღი); მაღლაყანა (უბანი); ლაზიყანა (სათესი).

კომპოზიტის მეორე ნაწილია ტყე: კაპანტყე (უბანი); საქორიტყე (ბაღი, სათესი).

კომპოზიტის მეორე ნაწილია ღელე: ქვაბნიღელე (სათესი); დიდღელე (სათესი); დიდღელე (სათიბი); წყალბოკელაღელე (ღელე); ნაფლატელე (ნაკადული); ნალიაკილდიღელე (ღელე); სანიღელე (ნაკადული); ლეკთაღელე (ნაკადული); ექთაღელე (სათესი); ნაჭკავღელე (ნაკადული, სათესი); ურთხელიღელე (ნაკადული).

სხვა კომპონენტები კომპოზიტები მერისის ხეობის ტოპონიმიაში: შუასოფელი (უბანი); გზაქვეშა (ვენახი, ბაღი); ორპირი (სათიბი); ფერიანაკაფი (სათესი); მიქელწმინდა (სათესი); საშრობქვეშა (სათესი); მელაგვერდი (უბანი); მაჭახლიკორდი (სამოვარი); დიდმინდორი (სათესი); სხალბერექეთი (სამოვარი); წყალშაქარა (სათესი); ზედვაკე (მინდორი); ახომინდორი (სამოვარი); ჯვარვაკე (სათესი); კორდიბოლო (სათესი); ქვარნალიბოლო (ბუჩქნარი); რუპირა (სათესი); ფლატიგვერდი (ბაღი, სათესი); საწურიაკილდე (სათესი)...

რამდენიმე ტოპონიმის ეტიმოლოგიისათვის:

მერისის ხეობის ზოგიერთი ადგილის სახელწოდება გვხვდება შავშეთსა და საქართველოს სხვა კუთხეებშიც.

კალო - ადგილი ზენაგარაში, საბას განმარტებით კალო „საღეწავი ადგილია (საბა, 1949). იმავე მნიშვნელობით გამოიყენება კალო ძველ ქართულში (აბულაძე, 1973). განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს კალოს აჭარულში: „მოტეხილი სიმინდის გროვა“ (ნოღაიდელი, 2015). ქვემოაჭარულში კალოს ეზოს მნიშვნელობა აქვს. „ბედი კალოზე მომდგომია, ხომ არ გუუშვებ? (ორთაბათუმი). ფალავა, ცინცაძე, ბარამიძე, 2022: 193).

წუმპო შავშეთში, საწუმპია მერისში: „ადგილი დაბაწვრილში, გვხვდება წუმპეც; ნიშნავს: წყლიან, სველ ადგილს შდრ. საბა „წუმპე - იგივე ლაფი“ (საბა, 1949). შ. ნიჟარაძე სალექსიკონო ერთეულად გაიტანს წუმპვას და განმპავს და განმარტავს: „მთლიანად ერთიანად დასველება, წუწვა, წყლით გაწუწვა ერთმანეთის, წუწობა (ნიჟარაძე, 1971; ფალავა, ცინცაძე, ბარამიძე, 2022: 193).

კორდა შავშურში, კორდი მერისში, „„ხუთვერსიან რუკაზე“ დატანილია კორდა. ალ. ჯავახიშვილი ასახელებს ქორდას. ვფიქრობთ, ამოსავალი ფორმაა კორდა, ნიშნავს კორდიანს (ფალავა, ცინცაძე, ბარამიძე, 2022: 220).

უნაგირა დასტურდება მერისში, ონაგირა - შავშურში. „მთა შავშეთში, ონაგირი, უნაგირი ცნობილი ფუძეა ქართულში, „ცხენის შესადგმელი“ (საბა, 1949). სხვა მნიშვნელობა დასტურდება ხევსურულში, ნაქარგის (ნაქსოვის) სახეა ერთგვარი“ (ღლონტი, 1984). ონაგირა - უნაგირის ფორმის ადგილია (ფალავა, ცინცაძე, ბარამიძე, 2022: 220).

ტოპონიმი ჭალა გვხვდება მერისშიც და შავშეთშიც: „ადგილი კოკრებეთში. ხშირად მრავლობითის ფორმით გვხვდება-ჭალები. შავშეთში ჭალა სათიბია, ან ყანა (შავშეთი, 2011: 610), „წყლის პირი ნაყოფიერი“ (საბა, 1949). ჭალა საზოგადო სახელია, საკუთარ სახელად ქცეული (ფალავა, ცინცაძე, ბარამიძე, 2022: 221).

დავლაური-სოფელი იმერხევში. გვხვდება (დავლა-ვ-ურ'იც, V-V პოზიციაში ვ განვითარებულია. დავლა საკუთარი სახელი ჩანს (შდრ. გვარი დავლაძე) (ფალავა, ცინცაძე, ბარამიძე, 2022: 225).

რაც შეეხება „მერისი“-ის (მერე-ის-ი) ეტიმოლოგიას - მერე მდინარისპირა დაბლობია, ხშირად იყენებენ სახნავად... (ნიჟარაძე, 1975; ფუტყარაძე, 1993). სულხან-საბას განმარტებით, მერე „მედა-ნი, სწორი ვაკეა“ (საბა, 1949). ჩანს, საბასთვის მერე მხოლოდ მდინარისპირა დაბლობი არაა, ვაკეა, მედანი, ზოგადად. მერე საზოგადო სახელია, იშვიათად გვხვდება ადგილის სახელად. მერე გეოგრაფიულ სახელად გვხვდება გიორგი მერჩულეს თხზულებაშიც, ადგილი, სადაც გრიგოლ ხანძთელმა დაარსა დედათა მონასტერი. კარჩხალას ხეობაში (კლარჯეთი) უნდა ყოფილიყო მერევეი, სოფელი იმერეთში (ჭიათურის რაიონი), მერე-ია გურიაში (ოზურგეთის რაიონი), მერე-თი (გორის რაიონი), მერ(ე)-ის-ი აჭარაში, ქედის რაიონი...(შავშეთი, 2011: 304).

დასკვნის სახით შეიძლება ვთქვათ, რომ მერისის ხეობის ტოპონიმთა წარმოება მიჰყვება ქართულ ტოპონიმთა წარმოების საერთო წესს.

ხეობების მიხედვით ტოპონიმთა შეგროვება, გაერთიანება და მისი ლინგვისტური ანალიზი სრულყოფილ სახეს მოგვცემს ზემო აჭარის ტოპონიმთა საერთო სურათისა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბულაძე, 1973 - ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის

ლექსიკონი, მასალები, გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი, 1973.

ნიჟარაძე, 1971 - ქართული ენის აჭარული დიალექტი, ლექსიკა, გამომც. „საბჭოთა აჭარა“, ბათუმი, 1971.

ნიჟარაძე, 1975 - ნიჟარაძე შოთა, „აჭარული დიალექტი“, გამომც. „საბჭოთა აჭარა“, ბათუმი, 1975.

ნოღაიდელი, 2015 - ნოღაიდელი ჯემალ, „აჭარული კილოს სალექსიკონო მასალა“, ბათუმი, 2015.

ორბელიანი, 1949 - სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა ქართული, რომელ არს ლექსიკონი. ს. იორდანიშვილის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, გამომც. „სახელგამი“, თბილისი, 1949.

სიხარულიძე, 1958 - სიხარულიძე იური, „სამხრეთ დასავლეთ საქართველოს ტოპონიმისა“, წიგნი I, გამომც. „სახელმწიფო გამომცემლობა“, ბათუმი, 1958.

ფაღავა, ცინცაძე, ბარამიძე, 2022 - ფაღავა მამია, ცინცაძე მერი, ბარამიძე მაია, „ქართული ენის შავშური დიალექტი“, თბილისი, 2022.

ფუტყარაძე, 1993 - ფუტყარაძე შუშანა, „ჩვენებურების ქართული“, წიგნი I, გამომც. „აჭარის ჟურნალ-გაზეთების გამომცემლობა“, ბათუმი, 1993.

ქამადაძე, 1992 - ქამადაძე მიხეილ, „ზემო აჭარის ტოპონიმია“, აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა, VIII, გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი, 1992.

შავშეთი, 2011 - ფაღავა მამია, შიოშვილი თინა, მამულაძე შოთა, ცინცაძე მერი, ჩოხარაძე მალხაზ, შაშიკაძე ზაზა, ცეცხლაძე ნუგზარ, ფუტყარაძე თამაზ, ბარამიძე მაია, კარალიძე ჯემალ, ჩოხარაძე მალხაზ, გამომც. „ჰოროსი“, XXI, თბილისი, 2011.

რუსეთის რელიგიური პოლიტიკა XVIII საუკუნესა და XIX
საუკუნის დასაწყისში
Russian religious policy in the 18th and early 19th centuries

ოთარ გოგოლიშვილი

ისტორიის დოქტორი,
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ისტორიის, არქეოლოგიისა
და ეთნოლოგიის დეპარტამენტის პროფესორი
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: რუსეთის აქტიური რელიგიური პოლიტიკა საქართველოში XVIII საუკუნეში იღებს სათავეს, როცა იგი იწყებს ერთ-მორწმუნეობის მოტივით მეზობელი ქვეყნის საშინაო საქმეებში ჩარევას და მასზე ზემოქმედებას. პირველად ეს 1768-1774 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომის დროს მოხდა, როცა ომში დახმარება ქართლ-კახეთის და იმერეთის სამეფოებს სთხოვა. 1774 წელს ეს ომი რუსეთის გამარჯვებით დასრულდა, რაც 1774 წლის 10 ივლისს სოფელ ქუჩუკ-კაინარჯში ამავე სახელწოდების ზავით დამტკიცდა. ზავის 23-ე მუხლის თანახმად, საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე შესუსტდა ოსმალთა გავლენა, მაგრამ საპასუხოდ გაიზარდა რუსეთის ხელისუფლების შესაძლებლობა - გაეკონტროლებინა მთლიანი ამიერკავკასია. ამრიგად, ხელს ვეღარავინ შეუშლიდა გაეტარებინა ამ ტერიტორიებზე თავისი რელიგიური პოლიტიკა. ასეთი პოლიტიკის გატარების გასაადვილებლად ეწოდა სწორედ მოსკოვს მესამე რომი.

როგორც ცნობილია, ბიზანტიის იმპერიის განადგურების შემდეგ, რუსეთი თავს მესამე რომად თვლიდა და მოსკოვს მართლმადიდებლური ეკლესიის ცენტრად მიიჩნევდა. ამიტომ არ იყო გასაკვირი ის ფაქტი, რომ რუსეთი, თითქოსდა რელიგიის დამცველი და მისი გამავრცელებელი, ცდილობდა ირგვლივ ტერიტორიების შემოერთებას და მათ რუსეთის გუბერნიად გადაქცევას.

1800 წლის 18 დეკემბერს რუსეთის იმპერატორმა პავლე I-მა ხელი მოაწერა მანიფესტს, რომლის მიხედვითაც უქმდებოდა

ქართლ-კახეთის სამეფო და ის ცხადდებოდა რუსეთის შემადგენლობაში არსებულ გუბერნიად. მართალია ამ დროს ქართლ-კახეთის მეფე გიორგი XII ცოცხალი იყო, მაგრამ ამას პავლესთვის ხელი არ შეუშლია. 1801 წლის 18 იანვარს მანიფესტი პეტერბურგში გამოაქვეყნეს, ხოლო 1801 წლის 16 და 17 თებერვალს ქართლ-კახეთში, კერძოდ კი თბილისში, სიონის და ვანქის ეკლესიებში. მიუხედავად ქართველთა წინააღმდეგობისა, ახალი, ალექსანდრე I-ის 1801 წლის 12 სექტემბრის მანიფესტი მაინც შევიდა ძალაში. ქართველმა ბატონიშვილებმა და დიდებულებმა ვერ შეძლეს ხელის შეშლა, რადგან არ იყო მათ შორის ურთიერთშეთანხმება, მეტიც, ქართლ-კახეთის ტახტისთვის ბრძოლაც კი დაიწეს მას შემდეგ, რაც გიორგი XII 1800 წლის 28 დეკემბერს გარდაიცვალა. ანუ ტახტზე პრეტენზია გიორგის ნახევარძმებმაც განაცხადეს. ასეთი არეულობით, რა თქმა უნდა, ისარგებლა რუსეთის ხელისუფლებამ და ისე შეიერთა ქართლ-კახეთი, რომ ბატონიშვილებმა გონს მოსვლაც ვერ მოასწრეს.

საკვანძო სიტყვები: რელიგიური პოლიტიკა, ოსმალთა გავლენა, რუსეთ-ოსმალეთის ომი, მანიფესტი, რუსეთის რიგითი გუბერნია, სიონისა და ვანქის ეკლესიები

Otar Gogolishvili

PhD in History,
Professor at the department of history,
archeology and ethnology of
Batumi Shota Rustaveli State University
Batumi, Georgia

Abstract: Russia's active religious policy in Georgia begins in the 18th century, when it begins to interfere in the domestic affairs of the neighboring country and influence it on the basis of mutual faith. This happened for the first time during the Russo-Ottoman war of 1768-1774, when he asked the kingdoms of Kartl-Kakheti and Imereti for help in the war. In 1774, this war ended with the victory of Russia, which was confirmed by the truce of the same name in the village of Kuchuk-

Kainarj on July 10, 1774. According to Article 23 of the Armistice, the Ottoman influence on the entire territory of Georgia was weakened, but in response, the ability of the Russian government to control the entire Transcaucasia increased. Thus, no one could stop him from carrying out his religious policy in these territories. To facilitate such a policy, Moscow was called the Third Rome.

As is known, after the destruction of the Byzantine Empire, Russia considered itself the Third Rome and considered Moscow to be the center of the Orthodox Church. Therefore, it was not surprising that Russia, supposedly the defender of religion and its spreader, tried to join the surrounding territories and turn them into Russian provinces.

On December 18, 1800, the Russian Emperor Paul I signed a manifesto, according to which the Kingdom of Kartli-Kakheti was abolished and it was declared a gubernia within Russia. Although the king of Kartli-Kakheti Giorgi XII was alive at that time, this did not prevent Pavle. On January 18, 1801, the manifesto was published in St. Petersburg, and on February 16 and 17, 1801, in Kartli-Kakheti, namely in Tbilisi, Zion and Vanki churches. Despite the opposition of the Georgians, the new manifesto of Alexander I of September 12, 1801 still came into force. Georgian lords and nobles could not interfere, because there was no mutual agreement between them, moreover, the battle for the throne of Kartli-Kakheti was even established after George XII died on December 28, 1800. In other words, Giorgi's half-brothers also claimed the throne. Of course, the Russian government took advantage of such chaos and joined Kartli-Kakheti in such a way that the Batonishvili could not even come to their senses.

Key words: religious policy, Ottoman influence, Russo-Ottoman war, manifesto, ordinary Russian governorate, Sioni and Vanki churches

შესავალი: XVIII საუკუნეში რუსეთსა და საქართველოს შორის საკმაოდ მჭიდრო რელიგიური კავშირი არსებობდა. მეტიც, ქართველი სასულიერო პირები ხშირად იგზავნებოდნენ რუსეთის სასულიერო სემინარიებში სასწავლებლად. ზოგიერთს რუსეთის

ეკლესიის კათედრაც კი ჩააბარეს, მაგალითად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს ანტონ პირველს, რომელსაც ვლადიმირის საარქიეპისკოპოსო კათედრა ჰქონდა ჩაბარებული.

რუსეთისა და ქართლ-კახეთის რელიგიური ურთიერთობა კიდევ უფრო გაღრმავდა გეორგიევსკის ტრაქტატის დადების შემდეგ, რომელიც 1783 წელს შეადგინა რუსეთის მხარემ და შესთავაზა ქართლ-კახეთის იმჟამინდელ მეფეს ერეკლე II-ს. ტრაქტატის თანახმად საქართველო შედიოდა რუსეთის მფარველობის ქვეშ, მაგრამ ამასთან ერთად ტრაქტატში არსებობდა მერვე მუხლი, რომელიც ეხებოდა კონკრეტულად ქართლ-კახეთის რელიგიურ მდგომარეობას. მერვე მუხლის თანახმად, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ანტონ I უნდა გამხდარიყო რუსეთის წმინდა სინოდის წევრი და დაეკავებინა სინოდში მერვე ადგილი ტობოლსკის არქიეპისკოპოსის შემდეგ.

მეთოდები: სტატიაში გამოყენებულია კვლევის როგორც ზოგადი, ისე ვიწრო სამეცნიერო მეთოდოლოგია. მათ შორის: შედარებით-ისტორიული, ანალიზისა და ლოგიკური აზროვნების მეთოდები.

შედეგები: ნაშრომიდან ნათლად ჩანს, რომ როცა საქართველოს ეკლესიის მართვის სადავეები რუსეთის იმპერიის ხელში გადავიდა, მაშინვე დაიწყო ეკლესიის შემოსავლების მართვა-გამოყენება. ეკლესიის ერთ-ერთ მთავარ შემოსავლის წყაროს სანთლის გაყიდვა წარმოადგენდა, რუსები ამ შემოსავლის თაობაზე ანტონ მეორეს ატყობინებენ, რომ ეს თანხა დაზიანებული ეკლესიების შეკეთებას უნდა მოხმარდეს და არცერთ სასულიერო პირს არ აქვს უფლება მისი გამოყენების. ამავდროულად რუსეთის ხელისუფლება ცდილობდა შეეკრიბა მონაცემები საქართველოს საეკლესიო შემოსავლების შესახებ, მაგრამ ანტონ მეორე არ აპირებდა რუსთათვის ამის წარდგენას, რადგან შემდგომში შესაძლებელი იქნებოდა საქართველოს ეკლესიაზე გადასახადების დაწესება. რუსები ძალიან გააცხარა ანტონის საქციელმა, ამიტომ ეს ფაქტი 1804 წლის 23 მარტს რუსეთის ხელისუფლებას აცნობეს. ამის გამო ანტონ მეორეს ფორმალურად მაინც მოუწია მოხსენების დაწერა აღნიშნული საეკლესიო შემოსავლების შესახებ.

ნაშრომში ნაჩვენებია, რომ რუსებმა დაიწყეს ეკლესიიდან ქართული ენის ამოძირკვის პროცესი და იყო წირვის რუსულ ენაზე ჩატარების მცდელობა. მათ რუსული სალოცავები შეიტანეს ქართულ ტაძრებში, მაგრამ ეკლესიაში რუსული ენის არ ცოდნის გამო, მათი გამოყენება ვერ მოხერხდა. ამის მოსაგვარებლად 1804 წლის 25 აპრილს რუსებმა მისწერეს ობერ-პროკურორ ალექსანდრე გოლიცინს არქიეპისკოპოსი ვარლამისთვის ეთხოვა რუსული სალოცავების ტექსტის ქართულად გადათარგმნა.

მსჯელობა: რუსეთის აქტიური რელიგიური პოლიტიკა საქართველოში XVIII საუკუნეში იღებს სათავეს, როცა იგი იწყებს ერთმორწმუნეობის მოტივით მეზობელი ქვეყნის საშინაო საქმეებში ჩარევას და მასზე ზემოქმედებას. პირველად ეს 1768-1774 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომის დროს მოხდა, როცა ომში დახმარება ქართლ-კახეთის და იმერეთის სამეფოებს სთხოვა. 1774 წელს ეს ომი რუსეთის გამარჯვებით დასრულდა, რაც 1774 წლის 10 ივლისს სოფელ ქუჩუკ-კაინარჯში ამავე სახელწოდების ზავით დამტკიცდა. ზავის 23-ე მუხლის თანახმად, საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე შესუსტდა ოსმალთა გავლენა, მაგრამ საპასუხოდ გაიზარდა რუსეთის ხელისუფლების შესაძლებლობა - გაეკონტროლებინა მთლიანი ამიერკავკასია. ამრიგად, ხელს ველარავინ შეუშლიდა გაეტარებინა ამ ტერიტორიებზე თავისი რელიგიური პოლიტიკა. ასეთი პოლიტიკის გატარების გასაადვილებლად ეწოდა სწორედ მოსკოვს მესამე რომი (როგავა, 2000:91).

როგორც ცნობილია, ბიზანტიის იმპერიის განადგურების შემდეგ, რუსეთი თავს მესამე რომად თვლიდა და მოსკოვს მართლმადიდებლური ეკლესიის ცენტრად მიიჩნევდა. ამიტომ არ იყო გასაკვირი ის ფაქტი, რომ რუსეთი, თითქოსდა რელიგიის დამცველი და მისი გამავრცელებელი, ცდილობდა ირგვლივ ტერიტორიების შემოერთებას და მათ რუსეთის გუბერნიად გადაქცევას.

XVIII საუკუნეში რუსეთსა და საქართველოს შორის საკმაოდ მჭიდრო რელიგიური კავშირი არსებობდა. მეტიც, ქართველი სასულიერო პირები ხშირად იგზავნებოდნენ რუსეთის სასულიერო სემინარიებში სასწავლებლად. ზოგიერთს რუსეთის ეკლესიის კათედრაც კი ჩააბარეს, მაგალითად საქართველოს კათოლიკოს-

პატრიარქს ანტონ პირველს, რომელსაც ვლადიმირის საარქიეპისკოპოსო კათედრა ჰქონდა ჩაბარებული.

რუსეთისა და ქართლ-კახეთის რელიგიური ურთიერთობა კიდევ უფრო გაღრმავდა გეორგიევსკის ტრაქტატის დადების შემდეგ, რომელიც 1783 წელს შეადგინა რუსეთის მხარემ და შესთავაზა ქართლ-კახეთის იმჟამინდელ მეფეს ერეკლე II-ს. ტრაქტატის თანახმად საქართველო შედიოდა რუსეთის მფარველობის ქვეშ, მაგრამ ამასთან ერთად ტრაქტატში არსებობდა მერვე მუხლი, რომელიც ეხებოდა კონკრეტულად ქართლ-კახეთის რელიგიურ მდგომარეობას. მერვე მუხლის თანახმად, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ანტონ I უნდა გამხდარიყო რუსეთის წმინდა სინოდის წევრი და დაეკავებინა სინოდში მერვე ადგილი ტობოლსკის არქიეპისკოპოსის შემდეგ.

ტრაქტატის მერვე მუხლი არღვევდა მსოფლიოს საეკლესიო კრებების დადგენილებებს და საქართველოს ეკლესიის სამართალს, რომლის მიხედვითაც არ შეიძლებოდა კათოლიკოს პატრიარქი ყოფილიყო რომელიმე სხვა ქვეყნის ეკლესიის წევრი. ამავდროულად, ეს მუხლი ამცირებდა კათოლიკოს-პატრიარქის ღირსებას, რადგან სინოდში, კანონის მიხედვით, არ იყო მასზე მაღალი თანრიგის სასულიერო იერარქი, თუმცა პრაქტიკულად გამოდიოდა, რომ სინოდში შვიდი პირი იყო მის ზემოთ მყოფი და მასზე მეტი უფლების მქონე.

ტრაქტატის პროექტში ეკატერინე მეორე არ აპირებდა რაიმე მუხლი შეეტანა ეკლესიის შესახებ. თუმცა ტრაქტატის შემდგენელი ალექსანდრე ბეზბოროდკო თვლიდა, რომ ქართლ-კახეთის ეპარქიები უნდა დაქვემდებარებულიყო რუსეთის წმინდა სინოდს და კათოლიკოს პატრიარქი გამხდარიყო სინოდის წევრი. ეს ჩანაფიქრი შეიტანა კიდევ მერვე მუხლში, რომლის მიხედვითაც კათალიკოსს სინოდში მეხუთე ადგილი უნდა დაეკავებინა. მაგრამ შემდეგ ესეც შეცვალა და მეხუთე ადგილი მერვეთი ჩაანაცვლა. ქართველმა ელჩებმა ამ ცვლილებაზე პროტესტი კი გამოთქვეს, მაგრამ ამაოდ, ბეზბოროდკომ მაინც თავისი გაიტანა (გურული, 2000:9-10).

1784 წლის 24 იანვარს, ერეკლე მეორემ ხელი მოაწერა ტრაქტა-

ტის რატიფიცირებას, რის შემდგომაც ტრაქტატი ძალაში შევიდა. იქედან გამომდინარე, რომ არც ტრაქტატის შედგენაში და არც მისი ხელმოწერის დროს სასულიერო პირები არ მონაწილეობდნენ, ტრაქტატი ეკლესიისათვის იურიდიულ ძალას არ წარმოადგენდა. მიუხედავად იმისა, რომ ტრაქტატით წამოყენებული მოთხოვნები არღვევდა საეკლესიო წესებს, კათალიკოს პატრიარქმა ანტონ I-მა მაინც უყოყმანოდ მიიღო რუსეთის წმინდა სინოდის წევრობა და გაუადვილა რუსეთის ხელისუფლებას საეკლესიო საქმეებში ჩარევა.

გეორგიევსკის ტრაქტატი არ აუქმებდა ქართლ-კახეთის ეკლესიის ავტოკეფალიას, მაგრამ რუსეთის ხელისუფლებას გზას უხსნიდა ჩარეულიყო საქართველოს ეკლესიის საქმეებში, რის შემდგომაც უფრო მარტივად შეძლებდა ეკლესიის თვითმწყემსობის გაუქმებას.

მიუხედავად იმისა, რომ გეორგიევსკის ტრაქტატის მერვე მუხლმა კიდევ უფრო დააახლოვა რუსეთის და ქართლ-კახეთის ეკლესიები, განსხვავება მაინც დიდი იყო. მოგეხსენებათ, ქართლ-კახეთში უმაღლეს სასულიერო წოდებას კათოლიკოს-პატრიარქი წარმოადგენდა. იგი განაგებდა ეკლესიის საქმეებს. კათოლიკოსს საეკლესიო საქმეების განსახილველად და მოსაგვარებლად ეხმარებოდა საეკლესიო კრება, რომელსაც თვითონ პატრიარქი კრებდა ხოლმე. ამავდროულად, უნდა აღინიშნოს, რომ ეკლესია სახელმწიფოსგან დამოუკიდებელ ორგანოს წარმოადგენდა და მხოლოდ უმნიშვნელოვანეს საქმეებს ათანხმებდა სახელმწიფოს მეთაურებთან.

რაც შეეხება რუსეთის ეკლესიის მოწყობას, 1721 წლიდან თითქმის მთლიანად შეიცვალა რუსული ეკლესიის სტრუქტურა, რადგან იმპერატორ პეტრე I სურდა ქვეყნის ყველა მნიშვნელოვანი ორგანო, მათ შორის ეკლესიაც, მის დაქვემდებარებაში ყოფილიყო. ამიტომაც, როცა 1700 წელს სრულიად რუსეთის პატრიარქი ადრიანე გარდაიცვალა, პეტრე I-მა ახალი პატრიარქი აღარ აირჩია და დანიშნა მისი მოვალეობის შემსრულებელი. 1721 წელს კი სრულიად გააუქმა უმაღლესი სასულიერო წოდება და შექმნა უწმინდესი სინოდი, რომელიც განაგებდა ეკლესიის საქმეებს.

ამავდროულად მეფემ შექმნა ობერ-პროკურორის თანამდებობა, რომელიც სინოდის საქმიანობას კონტროლს უწევდა და მეფისთვის აკეთებდა მოხსენებებს, თანაც ობერ-პროკურორს ჩაბარებული ჰქონდა სინოდალური დაწესებულებები: კანცელარია, სასწავლო კომიტეტები, სტამბები და სხვ. ეკლესიის ასეთი გარდაქმნის შემდეგ მონარქი გამოცხადდა ეკლესიის ხელმძღვანელად და სამღვდელოებას დაევალა ეკლესიის დოგმატების ნაცვლად მონარქზე დაეფიცა, ამიტომაც უწოდებენ ამ პერიოდს სინოდალურ პერიოდს (ვაჩნაძე, გურული, 2004:130-131).

რუსეთის ეკლესიაში საკმაოდ დიდი რეფორმები გატარდა 1784 წელს, ეკატერინე II მმართველობის პერიოდშიც, როცა მოხდა საეკლესიო მიწების და სხვა უძრავ-მოდრავი ქონების სეკულარიზაცია, ანუ მისი მთლიანი ქონების სახელმწიფოს მფლობელობაში გადასვლა. მაგრამ ეკატერინემ გამეფების დროს უარი განაცხადა ამ რეფორმის განხორციელებაზე, საბოლოოდ, საეკლესიო პირთა წინააღმდეგობის მიუხედავად, ეს მაინც მოხდა. სამღვდელოებას კი დაენიშნა ჯამაგირი, რითაც ისინი სახელმწიფო ჩინოვნიკებად გადაიქცნენ.

ეკლესიის მმართველობის სისტემაში ასეთი განსხვავება რუსეთის ხელისუფლებას საშუალებას ნაკლებად მისცემდა გაეკონტროლებინა და მის დაქვემდებარების ქვეშ მოექცია ქართული ეკლესიაც. ამიტომაც არ იყო გასაკვირი ის ფაქტი, რომ როცა საქართველო რუსეთის უბრალო გუბერნიად გამოცხადდა, მაშინვე დაიწყეს აქტიური პოლიტიკის გატარება ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის გასაუქმებლად და რუსულ ყაიდაზე მოსაწყობად.

რუსეთის აქტიური რელიგიური პოლიტიკა საქართველოში XVIII საუკუნეში იღებს სათავეს, როცა იგი იწყებს ერთმორწმუნეობის მოტივით მეზობელი ქვეყნის საშინაო საქმეებში ჩარევას და მასზე ზემოქმედებას. პირველად ეს 1768-1774 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომის დროს მოხდა, როცა ომში დახმარება ქართლ-კახეთის და იმერეთის სამეფოებს სთხოვა. 1774 წელს ეს ომი რუსეთის გამარჯვებით დასრულდა, რაც 1774 წლის 10 ივლისს სოფელ ქუჩუკ-კაინარჯში ამავე სახელწოდების ზავით დამტკიცდა. ზავის 23-ე მუხლის თანახმად, საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე

შესუსტდა ოსმალთა გავლენა, მაგრამ საპასუხოდ გაიზარდა რუსეთის ხელისუფლების შესაძლებლობა - გაეკონტროლებინა მთლიანი ამიერკავკასია. ამრიგად, ხელს ვეღარავინ შეუშლიდა გაეტარებინა ამ ტერიტორიებზე თავისი რელიგიური პოლიტიკა. ასეთი პოლიტიკის გატარების გასაადვილებლად ეწოდა სწორედ მოსკოვს მესამე რომი.

როგორც ცნობილია, ბიზანტიის იმპერიის განადგურების შემდეგ, რუსეთი თავს მესამე რომად თვლიდა და მოსკოვს მართლმადიდებლური ეკლესიის ცენტრად მიიჩნევდა. ამიტომ არ იყო გასაკვირი ის ფაქტი, რომ რუსეთი, თითქოსდა რელიგიის დამცველი და მისი გამაგრებელი, ცდილობდა ირგვლივ ტერიტორიების შემოერთებას და მათ რუსეთის გუბერნიად გადაქცევას.

1800 წლის 18 დეკემბერს რუსეთის იმპერატორმა პავლე I-მა ხელი მოაწერა მანიფესტს, რომლის მიხედვითაც უქმდებოდა ქართლ-კახეთის სამეფო და ის ცხადდებოდა რუსეთის შემადგენლობაში არსებულ გუბერნიად. მართალია ამ დროს ქართლ-კახეთის მეფე გიორგი XII ცოცხალი იყო, მაგრამ ამას პავლესთვის ხელი არ შეუშლია. 1801 წლის 18 იანვარს მანიფესტი პეტერბურგში გამოაქვეყნეს, ხოლო 1801 წლის 16 და 17 თებერვალს ქართლ-კახეთში, კერძოდ კი თბილისში, სიონის და ვანქის ეკლესიებში (ჯანელიძე, 2005:3-5). მიუხედავად ქართველთა წინააღმდეგობისა, ახალი, ალექსანდრე I-ის 1801 წლის 12 სექტემბრის მანიფესტი მაინც შევიდა ძალაში. ქართველმა ბატონიშვილებმა და დიდებულებმა ვერ შეძლეს ხელის შეშლა, რადგან არ იყო მათ შორის ურთიერთშეთანხმება, მეტიც, ქართლ-კახეთის ტახტისთვის ბრძოლაც კი დაიწეს მას შემდეგ, რაც გიორგი XII 1800 წლის 28 დეკემბერს გარდაიცვალა. ანუ ტახტზე პრეტენზია გიორგის ნახევარძმებმაც განაცხადეს. ასეთი არეულობით, რა თქმა უნდა, ისარგებლა რუსეთის ხელისუფლებამ და ისე შეიერთა ქართლ-კახეთი, რომ ბატონიშვილებმა გონს მოსვლაც ვერ მოასწრეს.

მიუხედავად ქართლ-კახეთის სამეფოს შეერთებისა, პავლეს არ სურდა შეხებოდა ეკლესიას. ამიტომაც, მისი ბრძანებით ეკლესიას არავინ უნდა შეხებოდა. ეკლესია რჩებოდა ძველ პრივილეგიებში. კათოლიკოს პატრიარქ ანტონ მეორესაც უნარჩუნდებოდა თანამ-

დებობა. პავლეს არ სურდა ქართველი ხალხის კიდევ უფრო გაღი-
ზიანება, რაც შეიძლება გამოეწვია ეკლესიის ცვლილებებს. პავლეს
არ გაუუქმებია ეკლესიის ავტოკეფალია, უბრალოდ მონაცემები
სჭირდებოდა ქართლ-კახეთის ეკლესიის შესახებ. ამისთვის გასცა
ბრძანება, ანტონ მეორეს შეედგინა პროექტი, სადაც შეიტანდა
ინფორმაციას ქართლ-კახეთის ეკლესიის მდგომარეობის შესახებ.
ანტონ მეორე მიხვდა, თუ რა შეიძლებოდა მოჰყოლოდა რუსეთის
მხრიდან ასეთ დავალებებს, ამიტომაც მაქსიმალურად აჭიანურებ-
და პროექტის შედგენას. პატრიარქის ჩანაფიქრი მაშინვე აშკარა
გახდა პავლე I-თვის, რომელმაც გენერალ ლეიტენანტ კარლ კნო-
რინგს დაავალა შეედგინა კითხვები და გაეგზავნა კათოლიკოს
პატრიარქისთვის.

კარლ კნორინგი 1801 წლის 11 მარტს დაინიშნა ქართლ-კახეთის
გენერალ გუბერნატორად, რამაც მისცა საშუალება კიდევ უფრო
ჩარეულიყო ეკლესიის საქმეებში. მან შეასრულა პავლე პირველის
დავალება და ანტონ მეორეს გაუგზავნა წერილი, სადაც ჩამოთ-
ვლილი იყო კითხვები რომელზედაც უნდა მიეღო პასუხები. კით-
ხვებიდან გამომდინარე ნათელი ხდებოდა რუსეთის ხელისუფლე-
ბის ინტერესები. კერძოდ, მათ სურდათ გაეგოთ: ეპარქიების
რაოდენობა და მათი მმართველების დამოკიდებულება სახელმწი-
ფოს მიმართ, რამდენი ეკლესია და მონასტერი ფუნქციონირებდა
ქართლ-კახეთში, რა იყო მათი შემოსავლის წყარო, როგორ იმარ-
თებოდა ეპარქიები, როგორ ირჩევდნენ სასულიერო პირებს, თუ
არსებობდა საეკლესიო სასწავლებელი, რამე სემინარიის მსგავსი
და ბოლოს კნორინგს აინტერესებდა, - რაიმეს გაკეთება ხომ არ იყო
საჭირო ეკლესიის მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად?

ამ კითხვებზე პასუხის მიღება და რაიმე მნიშვნელოვანი რე-
ფორმის გატარება პავლე პირველმა ვერ მოასწრო, რადგან 1801
წლის 11 მარტს პავლე შეთქმულების შედეგად მოკლეს. აღსანიშნა-
ვია ის ფაქტი, რომ ისტორიკოსთა ვარაუდით პავლეს მკვლელო-
ბაში რამდენიმე ქართველიც მონაწილეობდა. რუსეთის ტახტი
დაიკავა მისმა შვილმა ალექსანდრე I-მა, რომელმაც 1801 წლის 12
ოქტომბერს გამოსცა მანიფესტი, რითაც საბოლოოდ დაასამარა
ქართლ-კახეთის სამეფო. ალექსანდრემ ეს ყველაფერი ისე გააკეთა,

თითქოსდა ქართველი ხალხის დასაცავად და მათი მდგომარეობის გაუმჯობესებისთვის გადადგმული ნაბიჯი ყოფილიყო. რაც შეეხება რელიგიას მან მამისეული პოლიტიკა გააგრძელა და რელიგიას ხელშეუხებლობის გარანტია აღუთქვა. ამავდროულად ალექსანდრემ საქართველოში ზარზიმიტით დააბრუნა უდიდესი სიწმინდე „წმინდა ნინოს ვაზის ჯვარი“. ამ საქციელით სურდა მაქსიმალურად დაემოშმინებინა ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებით აღშფოთებული სამღვდელოება (ბენდიანიშვილი, 2008:42).

კათალიკოსმა ანტონმა პავლე პირველის გარდაცვალების შემდეგ კიდევ რამდენიმე თვე შეძლო გაეჭიანურებინა კნორინგის კითხვებზე პასუხის გაცემა, მაგრამ ოქტომბრის თვეში რუსთა ზეწოლით მაინც მოუწია დავალების შესრულება. ანტონ მეორე მიხვდა რუსების განზრახვას, ამიტომაც მოხსენებას თან დაურთო წერილი, სადაც განმარტავს საქართველოს ეკლესიის უძველესობას და ავტოკეფალიის მნიშვნელობას. წერილის მიხედვით საქართველოს მეფე მირიანი გააქრისტიანა წმინდა ნინომ, რომლის შემდეგაც ნელ-ნელა მოხდა მთელი საქართველოს გაქრისტიანება. მირიან მეფემ ქვეყნის გაქრისტიანების შემდეგ კონსტანტინე დიდს სთხოვა გამოეგზავნა სასულიერო პირები, რომელებიც ქართველი ხალხის საყოველთაო ნათლობის რიტუალს აღასრულებდნენ. კონსტანტინემ ანტიოქიის პატრიარქი ევსტათი გამოაგზავნა, კათალიკოსს პატრიარქი კი პირველად მცხეთაში ეკლესიის აგების შემდეგ ვახტანგ გორგასალმა დასვა. ამავდროულად პატრიარქი აღნიშნავს იმ ფაქტს, რომ მსოფლიო საეკლესიო კრებებმა მრავალჯერ აღიარა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია. ეს წერილი მიზნად ისახავდა ეჩვენებინა რუსეთის ხელისუფლებისთვის საქართველოს ეკლესიის მნიშვნელობა საერთაშორისო დონეზე.

რაც შეეხება კნორინგის კითხვებს პატრიარქმა ანტონმა ყველა კითხვას მოკლე და კონკრეტული პასუხი გასცა, იმ პერიოდში ქართლ-კახეთში ყოფილა ყველა სასულიერო იერარქიის წარმომადგენელი: ეპისკოპოსები, მიტროპოლიტები და მთავარეპისკოპოსები, რომლებსაც პატრიარქი ნიშნავდა. ისინი სარჩოს ძირითადად საეკლესიო გლეხებისგან იღებდნენ და მათი თანამდებობა შესაძლებელი იყო მემკვიდრეობით გადასულიყო. დიკასტერია, ან

რაიმე სხვა ორგანო არ არსებობდა, იყო მხოლოდ საპატრიარქო სახლი, სადაც წყდებოდა უმნიშვნელოვანესი საქმეები.

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ალექსანდრეს არ სურდა ეკლესიის მესვეურთა გაღიზიანება, რადგან კარგად იცოდა რაც შეიძლებოდა მოყოლოდა ამას, ამიტომაც მაქსიმალურად ცდილობა შეენიღბა თავისი პოლიტიკა და კეთილგანწყობა მოეპოვებინა სამღვდლოებაში, რასაც ემსახურებოდა 1801 წლის ბოლოს მისი წერილი, რომელიც ანტონ მეორეს გამოუგზავნა. წერილში ალექსანდრე კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ერთმორწმუნეობის ფაქტს და შესაშური სიტყვებით აქებს ანტონ მეორეს. ამავდროულად პატრიარქს უბოძებს წმინდა ალექსანდრე ნეველის კავალრობას.

ქართლ-კახეთში ეკლესიის მდგომარეობა კიდევ უფრო დამძიმდა მას შემდეგ, რაც 1802 წლის 8 სექტემბერს ქართლ-კახეთის მთავარმართებლად დაინიშნა პავლე ციციანოვი (ციციშვილი), წარმოშობით ქართველი. ციციანოვი თბილისში 1803 წლის 1-ელ თებერვალს ჩამოვიდა და გულმოდგინედ შეუდგა ეკლესიის სტრუქტურის გარდაქმნას. ციციანოვი პირველ რიგში ცდილობდა შუღლი ჩამოეგდო ქართველ სასულიერო პირებს შორის და ამით გადაეფარა მისი ქმედებები. 1803 წლის 27 იანვარს შუღლის საბაზიცი გაჩნდა, როცა სამთავროს და წილკნის მთავარეპისკოპოსის იოანეს დაკრძალვის ცერემონიაზე უთანხმოება მოხდა მიტროპოლიტ არსენსა და დეკანოზ სოლომონს შორის. დავაში უპირატესობა არსენმა მოიპოვა, რის შემდეგაც სოლომონმა დატოვა დაკრძალვის ცერემონია. დაკრძალვის შემდეგ მიტროპოლიტ არსენს თავს დაესხნენ და დაჭრეს, მან ეს ყველაფერი დეკანოზ სოლომონს დააბრალა და განაცხადა, რომ თავდამსხმელთაგან იცნო სოლომონის შვილი (გურული ვ. 2010:19-20). ამ მოვლენის გამოძიებაში საგანგებოდ ჩაერთო ციციანოვი, რადგან იცოდა, რომ არსენი წარმოშობით ბაგრატიონი, მაგრამ უკანონო შვილი იყო, ამიტომაც ატარებდა სხვა გვარს და ცდილობდა ხელი შეეშალა სამეფო ოჯახისთვის. ციციანოვს კი სურდა სიტუაციის ასარევად და ბაგრატიონთა საწინააღმდეგოდ გამოეყენებინა მიტროპოლიტი არსენი.

მთავარმართებელი ციციანოვი მონდომებით ცდილობდა გარ-

დაექმნა ქართული ეკლესია, რაც კარგად გამოიხატა მის ქმედებაში, როცა დაიწყო ეპარქიების შემცირება და გაერთიანება. რა თქმა უნდა, ეს ყველაფერი ნაკარნახევი იყო რუსეთის ხელისუფლების მიერ. ციციანოვმა გადაწყვიტა სამთავროს და წილკნის ეპარქიების გაერთიანება. ამის თავიდან აცილების მიზნით ანტონ მეორემ დოსითეოზი დანიშნა წილკნის მმართველად, რამაც ციციანოვი ძალიან გააღიზიანა. ანტონს მოთხოვა სასწრაფოდ აღეკვეთა ეს ფაქტი, რადგან რუსეთის ხელისუფლების თანხმობის გარეშე არ ჰქონდა უფლება სასულიერო პირების დანიშვნის. ციციანოვის მხრიდან ანტონ მეორის გაკონტროლების ფაქტს კიდევ უფრო ამტკიცებს 1803 წლის 15 ივნისს მომხდარი, როცა ანტონს მცხეთაში უნდოდა წასვლა დღესასწაულთან დაკავშირებით, მაგრამ ციციანოვმა უფლება არ მისცა დაუკითხავად გამგზავრების და იმპერატორთან დასმენით დაემუქრა.

როცა ეკლესიის მართვის სადავები ციციანოვის ხელში გადავიდა, მან მაშინვე დაიწყო ეკლესიის შემოსავლების მართვა-განკარგვა. ეკლესიის ერთ-ერთ მთავარ შემოსავლის წყაროს სანთლის გაყიდვა წარმოადგენდა, ციციანოვი ამ შემოსავლის თაობაზე ანტონ მეორეს ატყობინებს, რომ ეს თანხა დაზიანებული ეკლესიების შეკეთებას უნდა მოხმარდეს და არცერთ სასულიერო პირს არ აქვს უფლება მისი გამოყენების. ამავდროულად რუსეთის ხელისუფლება და თვით ციციანოვიც ცდილობდა შეეკრიბა მონაცემები საეკლესიო შემოსავლების შესახებ, მაგრამ ანტონ მეორე არ აპირებდა რუსთათვის ამის წარდგენას, რადგან შემდგომში შესაძლებელი იქნებოდა გადასახადების დაწესება. ციციანოვი ძალიან გააცხარა ანტონის საქციელმა, ამიტომ ეს ფაქტი 1804 წლის 23 მარტს რუსეთის ხელისუფლებას აცნობა. ამის გამო ანტონ მეორეს ფორმალურად მაინც მოუწია მოხსენების დაწერა საეკლესიო შემოსავლების შესახებ.

პავლე ციციანოვის დროს პირველად დაიწყეს ეკლესიიდან ქართული ენის ამოძირკვის პროცესი და იყო წირვის რუსულ ენაზე ჩატარების მცდელობა. ციციანოვმა რუსული სალოცავები შეიტანა ქართულ ტაძრებში, მაგრამ ეკლესიაში რუსული ენის არ ცოდნის გამო, ამის განხორციელება ვერ მოხერხდა. მის მოსაგვარებლად

1804 წლის 25 აპრილს ციციანოვმა მისწერა ობერ-პროკურორ ალექსანდრე გოლიცინს არქიეპისკოპოსი ვარლამისთვის ეთხოვა რუსული სალოცავების ქართულად გადათარგმნა.

ციციანოვი მაქსიმალურად ცდილობდა დაწყებული საქმის ბოლომდე მიყვანას და ეკლესიის შემოსავლების ხელში ჩაგდებას, მაგრამ ეს ვერ შეძლო, რადგან 1806 წლის 8 თებერვალს ბაქოში მოკლეს. მის ნაცვლად მთავარმართებელი გახდა ივანე ვასილის ძე გუდოვიჩი (გურული, 2010:30).

გუდოვიჩის მთავარმართებლობის პერიოდში რამდენიმე მნიშვნელოვანი რეფორმა გატარდა. 1807 წლის 7 ივლისის ბრძანებით სოფლის დაბალი სამღვდელოება გათავისუფლდა თავადთა ყმობისგან და ბეგარა გადასახადებისგან. რუსეთის ხელისუფლების განცხადებით სამღვდელოების ყმობა მათი იმპერიის კანონებისათვის მიუღებელი იყო. ამ ნაბიჯით ისინი დაბალი სამღვდელოების მიმხრობას აპირებდნენ, თანაც მათი სახაზინო უწყებაში მოქცევას აპირებდნენ. ანტონ მეორემაც ვერ გამოთქვა სათანადო პროტესტი, რადგან შეეშინდა ქართული სამღვდელოების პროტესტისა. 1807 წლის 12 ოქტომბერს იმპერატორმა ალექსანდრე I გააუქმა გიორგი XII მიერ გაცემული ბრძანება იოანე ნათლისმცემლის მონასტრის გლეხების გადასახადებისგან გათავისუფლების თაობაზე. ალექსანდრეს ბრძანებით გაუქმდა ქართლ-კახეთის მეფეების გამოცემული ყველა ბრძანებულება და მონასტრის გლეხებს დაუბრუნდა გადასახადები. 1809 წლის 5 მარტს გუდოვიჩი გადააყენეს დაკავებული თანამდებობიდან, მის ნაცვლად კი ალექსანდრე ტორმასოვი დანიშნეს.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. როგავა გ., რელიგია და ეკლესია საქართველოში., გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი, 2000, გვ: 91
2. გურული ვ., საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმება (1801-1814) წელი,
3. გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი, 2010, გვ 9-10.
4. ვაჩნაძე მ., გურული ვ., რუსეთის ისტორია უძველესი დროიდან 1801 წლამდე, თბილისის

5. უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2004, გვ 130-131.
6. ჯანელიძე ო., საქართველოს ისტორია XIX საუკუნე, გამომცემლობა „მემატიანე,” თბილისი, 2005, გვ. 3-5.
7. ბენდიანიშვილი ალ., დაუშვილი ალ., სამსონაძე მ., ჯანელიძე ო., ჭუმბურიძე დ., რუსეთის
8. კოლონიალიზმი საქართველოში, გამომცემლობა „უნივერსალი”, თბილისი, 2008, გვ: 42.
9. გურული ვ., საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმება (1801-1814) წელი,
10. გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი, 2010, გვ 19-20.
11. გურული ვ., საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმება (1801-1814) წელი,
12. გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი, 2010, გვ. 30.

**რუმინული დობრუჯა, ინტერეთნიკური და ინტერრელიგიური
კოჰაბიტაციის ევროპული მოდელი - *Avant La Letter***

**Romanian Dobrogea, a European Model of Interethnic and Interreligious
Cohabitation *Avant La Letter***

ნიკოლაი დურა

კანონიკური სამართლის დოქტორი, აკადემიკოსი,
კონსტანცას ოვიდიუსის უნივერსიტეტის პროფესორი,
რუმინეთის მეცნიერებათა აკადემია, საქართველოს
მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია,
კონსტანცა, რუმინეთი

კატალინა მიტიტელუ

კანონიკური სამართლის დოქტორი,
კონსტანცას ოვიდიუსის უნივერსიტეტის
ასოცირებული პროფესორი,
კონსტანცა, რუმინეთი

აბსტრაქტი: 1877 წელს დამოუკიდებლობის ომის შედეგად, დუნაისა და "შავ ზღვას" შორის მდებარე ტერიტორია, რომელიც ადრე ვალახიის „დიდ პრინცსა და ბატონს, მირკეასს“ (1386-1418) ეკუთვნოდა, საბოლოოდ დაუბრუნდა რუმინეთის თავდაპირველ საზღვრებს. შედეგად, დობრუჯის მხარეში დაიწყო ინტერეთნიკური და ინტერრელიგიური ურთიერთობების ჩამოყალიბება.

აღნიშნული ვითარება კარგად ჩანს მისი უდიდებულესობის მეფე კაროლ I-ის 1878 წლის 14 ნოემბრის როგორც „არმიაში გაწვევის ბრძანებაში“, ისე „დობრუჯის მოსახლეობისადმი განკუთვნილ პროკლამაციაში“. ამ ყველაფრის შემდეგ, „ინტერეთნიკური ტოლერანტობა“ და „ინტერრელიგიური თანაარსებობა“ ასახულ იქნა ინტერრელიგიურ თეოლოგიურ დიალოგში, რომელიც რუმინულ დობრუჯაში წარმოდგენილია ორი დიდი მონოთეისტური რელიგიით - ქრისტიანობითა და ისლამით.

საკვანძო სიტყვები: კოჰაბიტაცია, ინტერრელიგიური დიალოგი, ტოლერანტობა

Nicolae Dură

PhD in Canon Law, Academician, Ovidius
University of Constanta / Academy of Romanian
Scientists / Georgian National Academy of Sciences,
Constanta, Romania

Cătălina Mititelu

PhD in Canon Law, Associate Professor
at Ovidius University of Constanta,
Constanta, Romania

Abstract: Subsequent to the War of Independence in 1877, the territory between the Danube and the "Black Sea", belonging in the old days to "Mircea, Great Prince and Lord" of Wallachia (1386-1418), was brought back to Romania's natural boundaries. Consequently, both a climate of interethnic coexistence and an interreligious Dialogue were established in Romanian Dobrogea.

These realities were otherwise revealed both by "The Order of the Day to the Army" and by "The Proclamation to Dobrogea Inhabitants", read by His Majesty King Carol I of Romania on 14th November 1878. Since then, this spirit of "inter-ethnic tolerance" and "interreligious coexistence" has been animated and stated especially by the interreligious theological Dialogue carried by the representatives of the two great monotheistic religions, i.e. Christian and Islamic, in Romanian Dobrogea.

Key words: Cohabitation, Interreligious dialogue, Tolerance

In Romanian, the term "cohabitation" – referring to people of different ethnic and religious faiths living together – derives from the Latin term "*convictus-ūs*" (cohabitation, feast), hence the phrase "*convictus hominum*" (cohabitation with people), which had already been circulating in the era of the jurist and philosopher Cicero (106-43 BC).

The noun "*convictūs*" also derives from the verb root "*convivo-ere*–

vixi-victum" (living together) or (feasting) "*cum aliquo*" (with somebody else). In other words, "living with people" first presupposes a spirit of understanding and tolerance, which forces us to "*alterum non laedere*" (not to harm the others) and "*suum cuique tribuere*" [1: I, I, 3] (to give everyone what they deserve), i.e., under the rules provided both by "*Jus naturale*" (natural Law) and "*Jus scriptum*" (written Law).

Both Greek-language philosophers and Roman jurists highlighted that people of different ethnicities and faiths cannot "cohabitate" (i.e. live together) if they are not animated by the spirit of understanding and tolerance towards their fellow men and if they are not guided by the desideratum of "justice" (*justitiae*). However, the latter should not be performed by the *ad litteram* application of the law, but by "*aequitatis*" (equity) rules. In fact, only thus we can relate "Law" or "Justice" to "*Τὸ Ἀγαθόν*" (the Supreme Good), and, *ipso facto*, to "*Τὸ Ὡν*" [2: V, 10] (the One Who is), i.e. the Divinity, because only thus "*aequitatis*" (equity) is present in "*Juris*" (Law) (cf. Cels).

The concept of "cohabitation" – in the sense of "tolerance" – was re-circulated by some scholars of humanistic education and training, such as Erasmus of Rotterdam (1466-1536), John Locke (1632-1704), Voltaire (1694-1778), Lessing (1729-1781) etc.

This sense, *id est* of "tolerance" between people of different ethnicities and faiths, is also asserted in the Forewords of some Romanian Books, written by some scholar-hierarchs of the Romanian Orthodox Church from the 17th-18th centuries, who had, in fact a humanistic education and training of philosophical-patristic origin.

According to John Locke's definition, the notion of "tolerance" means accepting "what is contrary to common uses" [3]. In other words, we should learn to accept, i.e. tolerate, what is contrary to our common customs, including respecting the philosophical beliefs and religious faiths of our peers. In fact, only when we are guided by this spirit of religious tolerance can we easily reach both "*divinarum atque humanarum rerum notitia*" (the knowledge of divine and human things) and the awareness that "justice" is "*constans et perpetua voluntas*" (the constant and durable will). This grants "*suum cuique tribuens*" [1: I, 1, 1] (everybody what

they are entitled to), as stipulated by the Roman jurisprudence from the second and third centuries BC.

The same Roman jurisprudence states that we cannot "cultivate the Science of Law (*Ars Juris*)", and we cannot be "*sacerdotes Justitiae*" (sacerdotes of Justice) if we fail "to disclose to the people the idea of good and fair (*boni et aequi*)". Only this way we can "tend towards a true philosophy (*veram philosophiam*), and not towards a false one (*nisi fallor philosophiam*)" [4: I, 1 § 1; 5: 230-245].

The historical reality of Dobrogea also attests that "true philosophy" is conditioned by the philosophy of a good cohabitation among people [6: 20-29].

Historical testimony confirms that the Danubian-Pontic area, i.e. the territory between the Danube and the Black Sea, has always been inhabited by the indigenous Thraco-Geto-Dacian population [7: 399-850].

In 27 BC, this area came under the Romans' rule, who later annexed it to Moesia Superior, then to Moesia Inferior, and finally, in Diocletian's era (284-305), it was organized as an administrative-territorial division of the empire, i.e. as a province named "Scythia Minor" [8: 6-15].

The territory between the Danube and the Black Sea, formerly known as "Getia" and "Pontic Dacia", and from the end of the first millennium as "Dobrogea", was for more than four centuries under Ottoman rule, which ended with its reintegration into the politico-administrative system of modern Romania. On November 14, 1878, the administration of the territory between the Danube and the Black Sea was finally taken over by the authorities from Bucharest.

In Dobrogea, during the Ottoman rule, the Turks and the Tartars – usually inhabiting the central and southern areas of this geographical area – were privileged ethnic groups, and according to the Turkish administrative records of the 17th century, they consisted of a fairly large population. However, the native Romanian population of Christian religion continued to live in the Danubian-Pontic area, although the Ottoman rule from this Proto-Romanian and Romanian area provided for a legal regime different from the one implemented in Romanian Principalities.

That the presence of the native (Romanian) population – in Dobro-

gea's area – was a reality also during the Ottoman rule is confirmed by the foreign travelers to Dobrogea lands. For example, Ioan Gninski, the Palatine of Heln, who visited Dobrogea in 1677-1678, reported that in Isaccea, "besides Romanians, most of the inhabitants are Greeks, Armenians, Bulgarians and Turks". In addition, in 1709, the Swedish pastor Michel Enesman met at Babadag a Romanian ethnic population, as well as Greeks and Jews.

On November 14, 1878, the Romanian army returned to the territory once ruled by Decebalus (87-106) and Burebista (82-44 BC), the kings of the Geto-Dacians, and by the Princes of Wallachia, i.e. Basarab I (1310 - 1352) and Mircea the Elder (1386-1418) [9: 90-100], at Braila, and stopped in Macin. In Braila, the Romanian army was welcomed by King Carol I of Romania. On this occasion, the king held the famous Order of the Day to the Army and the Proclamation to Dobrogea's inhabitants.

Among other things, in this "Order of the Day", King Carol reminded the soldiers that "in this new Romania, you will find a population that is mostly Romanian. However, you will also find inhabitants of other nations and other faiths. All of them, who have become members of the Romanian state, have the same right to your protection and your love! Among them – His Majesty, Carol I of Romania, said – you will find Mohammedans, whose habits differ from ours. I strongly recommend you to respect their faith ...".

What other more eloquent words about tolerance and inter-ethnic and inter-religious cohabitation could be uttered?! On the same occasion, Carol I – the one who considered himself "King of the Romanians by God's grace and by national will" – addressed a "Proclamation to Dobrogea's inhabitants".

In this Proclamation, Carol I, "King of Romanians", reminded, amongst other things, that "much Romanian blood was shed for the freedom of the peoples on the right of the Danube" and that "Dobrogea, the old possession of Mircea the Elder and Stephen the Great", was returned to the country's body. At the same time, His Highness Carol I, assured the Turkish and Tatar inhabitants of Muslim religion that their "religion" and "family" would be protected as well as the Christians' religion and

families. Religious and familial affairs would be entrusted for protection to the Mufti and the judges chosen by their people, under their law.

The famous Order of the Day to the Army and the Proclamation to Dobrogea's inhabitants, on November 14, 1878, will remain eloquent and enlightening documentary testimonies. They reveal how the Romanian authorities of that time settled, within the boundaries of the old written and unwritten Romanian law, the cohabitation between the Christians and the Muslims from the Danubian-Pontic area, *recte* from Dobrogea, after the Romanian State had re-conquered its independence in 1877, also recognized by the Berlin Treaty in 1878.

It should be pointed out that, at that time (in 1878), Romania was the only State – from the Southeastern European area – which assured its inhabitants, "other than Romanian", with "faiths" other than Christian, "the same right to protection", and "love". Moreover, the King of Romania explicitly called upon all "members of the Romanian State" to "respect the faith of the Mohammedans" (i.e. Muslims of Turkish and Tatar ethnicity), whom His Majesty ensured that both their "religion" and "family" would be protected, "like the Christian religion and family".

As regards the "Religion" of each ethnicity, the proclamation of November 14, 1878 thus affirmed the inhabitants' right to share and manifest their own religious beliefs, *id est* their own religious faith, and *ipso facto* the right to "*dignitas humana*" (human dignity), which also implies the right to religious freedom [10: 141-152]. At European level, this right to freedom of religion would be confirmed only by the European Convention on Human Rights and Fundamental Freedoms [11: 243-252], published in Rome, in 1950.

In this respect, the Romanian State had outrun the EU member States, although some of them are still claiming the pioneering right in the field of human rights and freedoms [12: 153-192] and, *ipso facto*, of the legal protection of universal human rights [13: 103-127]. It is noteworthy that, among these rights, the main role is played precisely by the right to religious freedom [14: 831-838], which is also considered by some prestigious European jurists as the "matrix" of the other human rights and freedoms.

In order to illustrate and underline that the principles set forth in the Proclamation addressed to Dobrogea's inhabitants by King Carol I of Romania were asserted and concretely materialized in Dobrogea, we will present the text of an unpublished document from the State Archives, Constanta. This document is, in fact, a Letter that the Prefect of Constanta City addressed to the Minister of the Interior on September 28, 1879.

"In order to prove even more the interest that we bear to the Mohammedan population from this county and to satisfy their legitimate wish in advance, especially that of the Turkish inhabitants of Plasa Silistra Noua, we kindly ask you – the Prefect of Constanta wrote to the Minister of the Interior – to intercede the Minister of Justice so that he would order the establishment of a Mohammedan Court as soon as possible, as provided by art. 30 of the Public Administration Regulations on the Judicial Organization of Dobrogea, in order to settle all the affairs between Mohammedans relative to marriage and divorce, tutelage and minorities, and finally the establishment of the family and the rights deriving from it" [15].

Therefore, the Supreme Local Authority of Dobrogea, i.e. the Prefecture of Constanta, requested – through its Prefect – to the Ministry of Interior to intervene with the Minister of Justice for the establishment of an Islamic Tribunal, as stipulated in Article 30 on the Judicial Organization of Dobrogea, under the Public Administration Regulations published in 1878.

Those who are familiar with the history of European legal institutions can, of course, admit that, "in *illo tempore*" (at that time), no European State had such Regulations providing for the organization and operation of such tribunals. This provides Romania with a pioneering and model role in terms of the minorities' rights and freedoms, including in terms of legal matters, as other European countries accomplished this only by the second half of the 20th century.

The same documents of that time also show that the prefect of Constanta performed – in a diligent and exemplary manner – all the necessary steps in order to implement the provisions of the Regulation regard-

ing the establishment of Courts within the Muslim Communities of Dobrogea.

In a letter from the Prefect of "Küstengea" (Constanta) County, on October 2/14, 1879, sent to the Romanian Ministry of the Interior, it was indeed stated, "*expressis verbis*", that "the public administration Regulation" on "the judicial organization of Dobrogea" stipulated that "in each residence of the County Court, a Mohammedan court (sic) should be set up, in order to settle all the affairs between Mohammedans relative to family organization, parental and marital powers, marriage and divorce, and ultimately, tutelage and minority" [16].

This court – which was responsible for all matrimonial and succession matters – was therefore a court of the Islamic cult on the Romanian territory of Dobrogea. At that time, such tribunals did not exist in any other State from Central and Western Europe. This implies that, with regard to the legal regime of religious cults, and in particular, as regards the citizens' right to religious freedom, the Romanian Government implemented an *avant-la-lettre* policy, which, in fact, surpassed by almost a century the legal status of Religious Cults in European States [17: 279-290].

This reality found its historical and legal basis in the Romanian nation's spirit of tolerance, enjoyed by the Turkish and Tatar Muslims in their adoptive homeland, Romania.

In the same letter to the Minister of the Interior, the Prefect of Constanta deplored the fact that "these courts" had not been "established" "until now", i.e. at the respective time, "having in view their indispensable necessity and the interest to protect as well as possible the Mohammedans' religious issues" - the prefect of Constanta stated.

Consequently, the Prefect asked the Minister of the Interior to intercede with "the Ministry of Justice, in order to dispose the establishment of such courts without delay...", whereby – he considered - "not only the Mohammedans' legitimate desire would be met", but it would also prove, "once again, how much we want that their customs and religious faith be respected" [16].

Therefore, this document obviously reveals that the local and central

authorities of the Romanian state at that time saw as "legitimate the Mohammedans' desire" (Muslims, n.n.) to have such courts based only on their Islamic law and jurisprudence. Indeed, the Romanian authorities expressly declared – from the King to the Prefect – that they wanted that "the religious customs and faith" of the Muslims from Dobrogea (the only Romanian territory, where they were living at that time) – "be respected".

Undoubtedly, not only did such official statements speak of the spirit of understanding and tolerance that characterized "*ab antiquo*" the relationships between the groups of other ethnic and religious faiths on the Romanian soil and the native inhabitants, *recte* the Romanians. They also spoke of the legal framework where they could administer the justice according to their own religious law, in this case the Islamic Law.

It is noteworthy that the delay in the establishment of these courts – even though their necessity was obvious and urgent – as the Prefect of Dobrogea noted at that time – was due only to the lack of organization of the Muslim Communities and not to the institutions of the Romanian State. This reality is confirmed peremptorily by the Letter signed by the leaders (15 Mayors of Muslim Communities, n.n.) "of the Rural Communes" from Plasa Mangalia, which they addressed to its Administrator on June 30, 1879, with the request to be their "interpreter" to "His Royal Highness, Our King". In fact, the Muslim Mayors' Letter – whose text we have also discovered in the State Archives, Constanta – was sent to the Administrator of Plasa Mangalia and Prefect of Dobrogea, where it was registered only on 6/18 July 1879, hence the delay of its dispatch to the Ministry of the Interior.

From the very beginning, these "leaders" (mayors) prayed "the Almighty God to grant long life and happiness to our Royal Highness King Carol I and to His Augustan Family" [18]. Then, they confessed that "since our homeland, Dobrogea, has passed under the rule and sovereignty of His Majesty the King, we have felt and we are – the Muslim leaders declared – reassured and content with our condition, and we are not in the position to thank not even for the tenth part of his paternal and kind benevolence that He sheds over us ... His Royal Highness" had

not stopped "by His High orders to care for the good and civilization of the Muslim (sic) people under His Rule (sic)..." [18].

The same leaders (mayors) wrote that these royal "orders" "prove even more the love ... for the good and safety of the wealth, honor, person, religion, cult and customs of the Muslim people from Dobrogea ...".

Finally, the mayors concluded their epistle with their kind request to the administrator of Plasa Mangalia to "be their interpreter" to His Royal Highness, our King".

The text of this Letter reveals that the Muslim population of Dobrogea was fully satisfied and grateful to His Royal Highness, Carol I, "Our King", as regards its status, and, *ipso facto*, the benevolence that he had shed over its members, which made them aware of the "good" and "civilization" brought by the policy and practical measures taken by the Romanian authorities headed by the King of Romania.

By the law on the organization of Dobrogea, in 1880, the Mohammedan courts, called cadis, were established; they functioned until the fourth decade of the 20th century. Through these Cadis, a legal system of religious content, based on the principles of the Holy Book of Islam, i.e. the Koran, had functioned in our country.

This legal system, parallel to the secular state one, and intended for the Turkish and Tartar minorities, was also pioneering in Europe. Indeed, it overran by about 150 years similar institutions from some European Union states with a large Muslim population (i.e. the UK, France, Germany, etc.) even since the end of the 20th century.

The spirit and climate of respect for the Religion of every state citizen, regardless of his/her ethnicity – pronounced by His Highness, Carol I of Romania on November 14, 1879, on the occasion of Dobrogea's reintegration into the country's body – are reaffirmed by Law no. 489/2006 [19: 36-43] (in force) on Religious Freedom and by the General Regime of Religious Cults in Romania.

Therefore, regarding the legal regime of Religious Cults and, *ipso facto*, the right to religious freedom, Romania can justifiably claim a leading place in our days. Indeed, in few EU states, 18 religious Cults are recognized and activate freely. In fact, in few world states, there are over

twenty ethnicities, each with their own cultural and spiritual-religious values, hence the legitimate finding that, in Romania, and in this case in Dobrogea, there are models of ethnic and religious cohabitation, and *ipso facto*, of interculturality and inter-religious theological dialogue, whose works are carried out at the initiative and patronage of the Center for Religious and Legal-Canonic Studies of the three Monotheistic Religions (Mosaic, Christian and Islamic), founded in 2006 .

An evident expression of the inter-religious theological Dialogue, whose works are held at Tomis, the capital of the former province Scythia Minor (today's Romanian Dobrogea), are the academic lectures and conferences of some exponential leaders of the three Monotheistic Religions – from abroad – invited by our Center. For example, the last Conference of this kind was attended by Prof. Dr. Sheik Abdullah Bin Abdulmohsen Al-Turki of Saudi Arabia, Secretary-General of the World Muslim League and President of Muslim Universities around the world.

Subsequent to the invitation made by the Center for Religious and Legal-Canonic Studies of the three Monotheistic Religions (Ovidius University of Constanta), on May 12, 2016, His Excellency Seik Abdullah Bin Abdulmohsen Al-Turki held a lecture in Aula Magna of the Ovidius University of Constanta. Among the attendees, besides students and members of the teaching staff of the Ovidius University, there were also Heads of Cults, Ambassadors accredited in Romania, journalists, etc.

From the lecture held by His Excellency, suggestively entitled "The Man through the lens of the Muslim Religion" [20], the specialized audience could well realize that our guest from Saudi Arabia is not only a reference leader in the world of Islam, but also an outstanding professor and researcher, who admirably masters three study fields, i.e. (Islamic) Theology, Philosophy and (Islamic and International) Law. Moreover, both these skills and his frequent relationships with the Muslim world from the Balkans allowed him to make not only some remarks and appreciations in full knowledge of the Romanian reality but also to highlight the model of inter-ethnic coexistence in today's Romanian Dobrogea.

This ecumenist reality – of an interreligious nature – was also

acknowledged by other foreigners who attended the Symposia and Conferences organized by the Center for Religious and Legal-Canonic Studies of the three Monotheistic Religions. Among other things, they could notice that, for centuries, here, at the "Great Sea" of Prince Mircea the Great (1386-1418), there have been living not only Christians and Muslims from Dobrogea but also from other countries and continents.

Since 1878, when the old Romanian province (i.e. Dobrogea) had returned to the country's body, it has been precisely this reality of ethnic and religious coexistence that facilitated the inter-religious (Christian-Muslim) Dialogue. Since 2006, this dialogue has been materialized not only in meetings with an ecumenical nature – expressed through approaches, debates and conferences of theological, philosophical, canonical, juridical, historical content – but also in highly specialized academic papers. These testify that the inter-religious Dialogue itself was approached in a climate of mutual understanding and respect between the representatives of the two Religions, *id est* the Christian (Orthodox Confession) and the Muslim one.

In addition, here, in Constanta, the foreign participants – in these meetings with an inter-religious, ecumenical nature – were able to find out about the existence of a Mosque – built a century ago – alongside the Cathedral of the local (majority) Romanian population. Moreover, near them, there is a Synagogue, also built – in an exceptional architectural style – at the same time, but which had existed in Tomis for more than two millennia. Moreover, it is also known that – according to the apostolic mission – Apostle Andrew, the Proto-Romanians' Apostle, also preached in a synagogue from this geographic area, namely in the Synagogue from Tomis.

It is also certain that, in today's Constanta, there are – on a perimeter of several hundred meters – a Synagogue, a Church and a Mosque, actually erected on the ruins of other ancient worship places, where the people belonging to one of the three monotheistic Religions prayed and glorified the same God, in complete tolerance and respect for the faith of others.

Undoubtedly, however, the presence of these worship places – be-

longing to the three monotheistic religions – proves that – in Romanian Dobrogea, each city inhabitant feels free to declare and confess his/her religious faith, which has never represented a "*causa dirimens*" of State unity. On the contrary, it has been a bridge between the people who fully identified themselves with their own religious faith, and, *ipso facto*, with their spiritual-religious values, which revealed their own religious and ethnic identity.

Nevertheless, such realities emerged in Western European States (France, England, Italy, Germany, etc.) only by the end of the 20th century. As such, Romania can claim in this respect not only its time preeminence, but also the status of unique and worthy model.

The Christians and Muslims from today's Dobrogea meet not only on the streets of ancient Tomis, but also at schools and in the academic amphitheatres of our city, and last but not least, in their worship places, i.e. churches and mosques. That is why we can say that this reality is also an obvious European model of inter-religious coexistence, and, *ipso facto*, of an inter-religious [21: 611-621] theological dialogue with ecumenical nature [22: 353-364].

Today and tomorrow's participants in this inter-religious theological Dialogue – organized and patronized by our Center – can find in the endeavor and work of Dobrogea's Proto-Romanians John Cassian († 435) and Dionysius Exiguus († 545) – founders of the European humanistic culture who had fervently supported the assertion of the ecumenical unity of Christian Churches, at that time – not only their true precursors, but also a worthy model.

Instead of Conclusions, we can remind that, in Dobrogea, since the fifteenth century, alongside the native Romanian people – of Christian, Orthodox faith – there also have lived two Muslim ethnicities, Turkish and Tatar.

Until 1877 (i.e. up to the state and political independence, acquired by the Romanian soldiers' sacrifice on the battlefield against the armies of the Ottoman Empire) the three ethnic groups from Dobrogea were under the jurisdiction of the Sultan of Istanbul. As such, we could not speak of an inter-religious coexistence, but only of a privileged status

granted to those of Muslim religion, i.e., Turks and Tartars.

After the War of Independence, in 1877, the territory between the Danube and the "Great Sea", once ruled by "Mircea Great Prince and Lord" (1386-1418), was brought back to Romania's natural borders. Thus, in this area, there was established not only a climate of interethnic tolerance, but also one of inter-religious coexistence and cohabitation, which were also enshrined in the "Day Order to the Army" and in the "Proclamation to Dobrogea's Inhabitants", pronounced by His Majesty, King Carol I of Romania, on November 14, 1878.

The letter of the Prefect of Küstengea County (Constanta), sent to the Minister of the Interior on October 2/14, 1879 – whose text we found in the State Archives/ Constanta – remains, of course, an evident and peremptory documentary testimony regarding the establishment of a new climate of ethnic and inter-religious coexistence in Romanian Dobrogea, after the War of Independence (1877).

The fourth testimony on the climate of inter-ethnic and religious coexistence in Dobrogea – established after the return of the former Dacian territory to the country's body – is the Letter of the 15 Muslim mayors from the rural communes of Plasa Mangalia, whose text also offers us precious documentary information.

Finally, we can say that the spirit of "interethnic tolerance" and "interreligious cohabitation" – proclaimed in Dobrogea, in 1878 – was also animated by the inter-religious theological dialogue carried out by the representatives of the two great monotheistic Religions, i.e. Christian and Islamic. Through this "Dialogue", the manifest organization and free manifestation of the Religious Cults in our country [23: 37-54] and the legal protection of human rights has been evident.

Thus, Romania remains an example not only in terms of ethnic and religious "cohabitation", but also in the field of inter-religious theological dialogue, which sets out, as a basic principle, its golden rule known as "*Libertas in dubiis, sed in the omni Caritas*".

This type of "Dialogue" would certainly not have been possible without the provision of an adequate legal framework, which was given a new manifestation form by Law 489/2006 – on "Religious Freedom and

the General Regime of Religious Cults". Moreover, this explains why, through the new legal regime of Religious Cults, "the religious freedom" – which played a constituent and essential part in the materialization of real, inter-ethnic and interreligious cohabitation – has acquired new manifestation forms not only in Dobrogea but also in the entire Romanian area.

Therefore, we are fully justified in affirming that few European States can prove to the world that, from the end of the tenth decade of the nineteenth century to the present, their inhabitants – of different ethnicities and religions – have lived in a climate of mutual tolerance, practicing freely their own religious faith and expressing their own spiritual-religious values [24: 19-35].

In fact, over the centuries, the Romanians have proven themselves a welcoming people that loved "foreigners", i.e. those who were not of the same nation as them. Among them, there were both the poet Ovid and the hierarch and scholar Anthim the Iberian († 1716).

The great Roman poet Ovid also wrote lyrics in the language of our Getae ancestors. In his turn, the Georgian Andrew (also known as Anthim, which was his monk name) imposed himself – in the Romanian culture of his era – both by his typographical and scholarly work, and by that of a Worthy Primate of the Church of Wallachia. From this position, he defended with dignity and sacrifices the canonical prerogatives of his Metropolitan See, thereby obviously contributing to the affirmation of our national, state and church identity.

This undeniable reality was also acknowledged and demonstrated by various prestigious foreign participants in the International Congresses organized by our Center for Religious and Legal-Canonical Studies of the Three Monotheistic Religions (CRM), at the Ovidius University of Constanta.

The same Center of Studies (CRM) organized – under the aegis of the National Academy of Georgia and the Academy of Scientists of Romania (AOSR) (to which our Center is affiliated) - the International Congress of September 2016, dedicated to the commemoration of 300 years since the martyr death of the hierarch and scholar Saint Anthim the Iberian

[25: 33-52]. This hierarch made a decisive contribution to the promotion and imposition of the Romanian language as a "sacred" (liturgical) language, and *ipso facto* to the affirmation of the Romanian culture.

Of course, we cannot conclude these lines without reminding that, in today's Romanian Dobrogea, among its inhabitants – regardless of their ethnicity, religion or culture – there is a real climate of ethnic and inter-religious coexistence that originates in the welcoming spirit and tolerance of our Geto-Dacian ancestors [7: 399-464], which – two thousand years ago – was also testified by poet Ovid [26: 67-78], who spent the last years of his life (8/9 - 17/18 BC), "exiled" but, at the same time, at home, among the Tomitan Getae.

REFERENCES:

1. Justiniani Institutiones (1928): lb. I, I, 3 (*Corpus Juris Civilis* I, Institutiones, ed. P. Krüger, Berlin).
2. Aristotel, *Ethica Nicomachaea* V, 10.
3. Locke, J. (1689): *Toleration conventionally known as "A Letter about Toleration"*, apud <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1689b.pdf>
4. Digestae, lb. I, 1 § 1.
5. Dură, N. V. (2011): *Thinking of Some Fathers of the Ecumenical Church on the Law*, in Christian Researches, VI, pp. 230-245.
6. Dură, N. V. (2011): *The Theology of Conscience and the Philosophy of Conscience*, in Philosophical-Theological Reviewer, Tbilisi, no. 1, pp. 20-29.
7. *Istoria românilor (Romanians' History)* (2010): vol. I, 2nd ed., Ed. Enciclopedică, București.
8. Dură, N. V. (2006): „*Scythia Mynor*” (Dobrogea) și Biserica ei apostolică. *Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV-XIV)* (“*Scythia Mynor*” (Dobrogea) and its Apostolic Church. *The Episcopal and Metropolitan See of Tomis (4th-14th centuries)*), Ed. Didactică și Pedagogică, București.
9. Dură, N. V. (1986): „*Io Mircea Mare Voievod și Domn*” (1386-1418), in *lumina cronicilor otomane (I, Mircea, Great Prince and Lord)* (1386-1418), in the light of Ottoman Chronicles), in Glasul Bisericii (The Church's Voice), XVI, no. 5, pp. 90-100.

10. Dură, N. V., Mititelu, C. (2014): *The right to Freedom of Religion in the Jurisprudence of the European Court*, in Journal of Danubius Studies and Research, vol. IV, no. 1, pp. 141-152.
11. Mititelu, C. (2015): *The European Convention on Human Rights*, in 10th Edition of International Conference *The European Integration – Realities and Perspectives*, Danubius University Press, Galati, pp. 243-252.
12. Dură, N. V. (2010): *The European juridical thinking, concerning the human rights, expressed along the centuries*, in Acta Universitatis Danubius. Juridica, no. 2 (VII), pp. 153-192.
13. Dură, N. V., Mititelu, C. (2012): *Human rights and their universality. From the rights of the „individual” and of the „citizen” to „human” rights*, in vol. International Conference, “Exploration, Education and Progress in the third Millennium”, vol. I, no. 4, Galati University Press, pp. 103-127.
14. Dură, N. V., Mititelu, C. (2014): *The Freedom of Religion and the Right to Religious Freedom*, in vol. SGEM Conference on Political Sciences, Law, Finance, Economics & Tourism, vol. I, pp. 831-838.
15. State Archives, Constanta, no. 199/140. The Prefecture of Küstengea County, no. 8634, din 28 Septembrie/ September 1879. Registered at the Ministry of the Interior, no. 196777, la 1 octombrie/ October 1879.
16. State Archives, Constanta, no. 203/144. The Prefecture of Küstengea County, no. 8718, din 2/14 octombrie/ October 1879. Letter registered at the Ministry of the Interior, no. 20094 din 18 octombrie/ October 1879.
17. Dură, N. V. (2010): *Proselytism and the Right to Change Religion: The Romanian Debate*, in vol. Law and Religion in the 21st Century. Relations between States and Religious Communities, Edited by S. Ferrari and R. Cristofori, Ashgate Publishing Limited, England, pp. 279-290.
18. State Archives, Constanta, no. 183/131 and no. 188/132. Letter received at the Küstenge Prefecture on 6/18 July 1879.
19. Mititelu, C. (2010): *Law no. 489/2006 and the relations between the State and the Church*, in vol. of the International Symposium The 1th Global Conference on RO-RUS-NIPPONICA, vol. I, Ed. Universitaria, Craiova, pp. 36-43.

20. See <http://www.evz.ro/lider-al-lumii-islamice-in-romania-prof-univ-dr-seic-abdullah-bin-abdulmohsen-al-turki-organizatii-precum-isis-nu-au-nicio-legatura-cu-islamul.html>
21. Dură, N. V. (1984): *Ecumenismul interreligios. Dialogul teologic cu religiile necreștine (Iudaismul și Islamismul) (Inter-religious ecumenism. Theological Dialogue with Non-Christian Religions (Judaism and Islamism))*, in *Glasul Bisericii (The Church's Voice)*, XLIII, no. 7-9, pp. 611-621.
22. Dură, N. V. (2005): „*Forum-ul Mondial al celor trei Religii*” si cea de-a 35-a Filială a sa din România – 10 septembrie 2004 si 17 februarie 2005 (*"The World Forum of the Three Religions" and its 35th Branch from Romania - 10 September 2004 and 17 February 2005*), in *Biserica Ortodoxă Română (Romanian Orthodox Church)*, CXXIII, no. 1-3, pp. 353-364.
23. Dură, N. V. (2008): *The Law no. 489/2006 on Religious Freedom and General Regime of Religious Cults in Romania*, in *Dionysiana*, II, no. 1, pp. 37-54.
24. Dură, N. V. (2005): *Valorile religios-crestine si „mostenirea culturală, religioasă si umanistă a Europei”*. „*Laicitate*” si „*libertate religioasă*” (*Religious-Christian values and "Europe's cultural, religious and human heritage". "Laity" and "religious freedom"*), in vol. „*Modernitate, postmodernitate si religie*” (*"Modernity, Postmodernity and Religion"*), Ed. Vasiliana '98, Iasi, pp. 19-35.
25. Dură, N. V. (2016): *Despre „Antimoz Iverieli” (Antim Ivireanul) și Mihail Ștefan (Stefaneshvili). Câteva considerații și precizări privind viața și activitatea lor tipografică (About "Antimoz Iverieli" (Anthem the Iberian) and Mihail Ștefan (Stefaneshvili). Several considerations and explanations about their life and typographical activity)*, in vol. *Sfântul Antim Ivireanul: Cultura și spiritualitatea europeană și caucaziană de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea* (*Saint Anthim the Iberian: European and Caucasian culture and spirituality in the late seventeenth century and early eighteenth century*), coord. N. V. Dură, C. Mititelu și Ș. Zară, Ed. Praxis, Râmnicu Vâlcea, pp. 33-52.
26. Dură, N. V. (2018): *About “Publius Ovidius Naso” († 17 p. Chr. n.) and His Poems Written in the “Getae” Language*, in “*Diversity in the Coastal Marine Sciences*”, Finkl C.W., C. Makowski (Ed.), Springer, pp. 67-78.

სრულიად საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქები და
სახელმწიფოს პირველი პირების ურთიერთობა XX საუკუნის 30 –
40-იან წლებში

Catholicos-patriarchs of Georgia and the relations between
the highest officials of the state in the 30s and 40s
years of the 20th century

სერგო ვარდოსანიძე

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
თეოლოგიის დოქტორი, პროფესორი,
თბილისის სასულიერო აკადემიის და სემინარიის
საქართველოს ისტორიის კათედრის გამგე
თბილისი, საქართველო

აბსტრაქტი: XX საუკუნის 30-40-იანი წლები ურთულესი პერიოდია საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესიის ისტორიაში. საქართველო საბჭოთა იმპერიის ერთ-ერთი საბჭოთა რესპუბლიკაა. ქვეყანაში ხორციელდება ე. წ. სტალინური ექსპერიმენტები: ა. ქვეყნის ინდუსტრიალიზაცია, ბ. კოლექტივიზაცია და გ. კულტურული რევოლუცია. რელიგია ხალხის ოპიუმად არის გამოცხადებული და გრძელდება აგრესიული ათეიზმის პოლიტიკა, რომელიც გულისხმობდა სასულიერო პირების მიმართ ტერორს, ეკლესია-მონასტრების ადმინისტრაციული წესით დახურვას და ანტირელიგიურ პროპაგანდას. ბოლშევიკური ხელისუფლების მიზანი იყო 1935-1936 წლებში საბჭოთა იმპერია მასობრივი ათეიზმის ქვეყანად გამოეცხადებინა, მაგრამ ეს ამოცანა ძნელად მისაღწევი იყო, ამიტომ დაიწყო ურჩი სასულიერო პირების ჩანაცვლება ხელისუფლებასთან კომპრომისებზე წამსვლელი სასულიერო პირებით, ანუ მეზრდოლი ეკლესიის სტალინური ეკლესიით შეცვლა. სტალინური ეკლესია გულისხმობდა იმას, რომ სასულიერო პირები უსიტყვოდ შეასრულებდნენ საერო ხელისუფლების ყველა დავალებას და დაეხმარებოდნენ მათ ერთის მხრივ „კონტრრევოლუციის“ წინააღმდეგ ბრძოლაში, მეო-

რეს მხრივ დააჯერებდნენ მორწმუნე მრევლს არსებული ხელისუფლების კანონიერებაში, რომელიც ყველაზე უკეთ გამოხატავდა მათ ეროვნულ ინტერესს. საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქი ქრისტეფორე III საერო ხელისუფლების მხარდაჭერით გახდა საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობელი და ახლო ურთიერთობაში იყო საქართველოს ცაკის თავმჯდომარე ფილიპე მახარაძესთან. მისი კარნახით გამოაქვეყნა 1930 წელს გაზ. „კომუნისტში“, რომის პაპის და ანგლიკანური ეკლესიის საწინააღმდეგო წერილი, დაგმო მათი მცდელობა ჩარეულიყვნენ საბჭოთა კავშირის შიდა საქმეებში, ამავე დროს საიდუმლო წერილში ფილიპე მახარაძეს სინანულით მოახსენებდა იმ საშინელი დევნა-შევიწროების შესახებ, რომელშიც საქართველოს ეკლესია, მისი სასულიერო დასი იმყოფებოდა. იგივე ტენდენცია გაგრძელდა კათალიკოზ-პატრიარქ კალისტრატეს (ცინცაძე) დროს 1932-1952 წ.წ), როდესაც მას ხელისუფლებამ დაუხვრიტა ქალიშვილი, საკათალიკოზო სინოდის მდივნის დეკანოზის, შემდგომში ქუთათელი მიტროპოლიტის ნაუმის (შავიანიძე) ვაჟი, მიტროპოლიტი ვარლამი (მახარაძე), ჩამოართვა ეკლესიები, ასობით სასულიერო პირი გაუშვა გადასახლებაში... მაგრამ იგი სამადლობელ წერილებს უგზავნიდა იოსებ სტალინს და საქართველოს ცენტრალური კომიტეტის პირველ მდივანს კანდიდ ჩარკვიანს. მისი მოხუცებულობის ნატვრა იყო ერთხელ მაინც შეხვედროდა „ხალხთა დიდ ბელადს“, სტალინი კი საბჭოთა კავშირში არსებულ რელიგიურ გაერთიანებათა ლიდერებს სსრ კავშირის სახკომსაბჭოსთან არსებული რელიგიის საქმეთა საბჭოს თავმჯდომარის უშიშროების გენერლის გიორგი კარპოვის მეშვეობით ეკონტაქტებოდა. ყოველივე ეს ადასტურებდა რელიგიის საბოლოო მოთვინიერებას და კომუნისტური იდეოლოგიის სამსახურში ჩაყენებას.

საკვანძო სიტყვები: საქართველოს ეკლესია; კათალიკოს-პატრიარქები: ქრისტეფორე, კალისტრატე; რელიგიის რწმუნებული; იოსებ სტალინი; კანდიდ ჩარკვიანი;

Sergo Vardosanidze

PhD in History, Doctor of Theology, Professor,
Head of the Georgian History Department
of Tbilisi Theological Academy and Seminary,
Tbilisi, Georgia

Abstract: The 1930s and 1940s mark the most challenging period in the history of the Orthodox Apostolic Church of Georgia. Georgia finds itself within the confines of the Soviet Empire, undergoing what are commonly referred to as Stalinist experiments: a) industrialization, b) collectivization, and c) cultural revolution. During this time, religion is viewed as "the opium of the people," leading to the implementation of aggressive atheist policies, including terror against clergy, the closure of churches and monasteries, and anti-religious propaganda. The Bolshevik government aims to establish the Soviet Empire as a nation of mass atheism by 1935-1936, a goal met with significant resistance. Consequently, the government begins known as the Stalinist church. These newly elected clergy members cooperated with the secular government, aiding in the suppression of perceived counter-revolutionary activities, while also attempting to legitimize the government in the eyes of believers, purportedly in the national interest.

The Catholicos-Patriarch of Georgia, Christephore III, with the backing of secular authorities, assumed leadership of the Church of Georgia and maintained a close relationship with the chairman of the Tsak of Georgia, Filipe Makharadze. At Makharadze's request, in 1930 Christephore III published a letter in newspaper "Communist" denouncing the Pope and the Anglican Church, as well as their attempts to intervene into the actions of the Soviet Union. Simultaneously, in a confidential letter, he sorrowfully informed Filipe Makharadze about the severe persecution and harassment faced by the Church of Georgia and its clergy. The same pattern continued during the tenure of Catholicos-Patriarch Kalistrates (Tsintsadze) from 1932 to 1952. During this time, authorities executed his daughter, as well as the son of the deacon serving as the secretary of the Catholicos Synod, later known as Kutateli

Metropolitan Naumi (Shavianidze). Subsequently, the authorities confiscated the churches of Metropolitan Varlaami (Makharadze) and sent hundreds of clerics into exile. Despite these hardships, he sent letters of gratitude to Joseph Stalin and the First Secretary of the Central Committee of Georgia, Kandid Charkviani. His lifelong dream was to meet the "Great Leader of the People" at least once. Stalin communicated with the leaders of religious associations in the Soviet Union through General Giorgi Karpov, Chairman of the Council of Religious Affairs of the USSR. All of these actions affirmed the complete suppression of religion and the dominance of communist ideology.

Key words: Church of Georgia; Catholicos-patriarchs: Christopher, Callistrate; Trustee of Religion; Joseph Stalin; Candid Charkvian;

1927 წლის ივნისში თბილისში გამართულ IV საეკლესიო კრებაზე დიდი წინააღმდეგობის მიუხედავად საერო ხელისუფლების მხარდაჭერით საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქად არჩეულ იქნა მიტროპოლიტი ქრისტეფორე. ბუნებრივია მას როგორც ხელისუფლების მიერ დასმულ პატრიარქს საოკუპაციო ხელისუფლების ყველა სურვილი უნდა დაეკმაყოფილებინა. პატრიარქი ქრისტეფორე III გულმოდგინედ შეუდგა ხელისუფლების მოთხოვნების შესრულებას, მან IV საეკლესიო კრებაზე მიღებულ დეკლარაციაში დაგმო განსვენებული კათალიკოზ-პატრიარქ ამბროსის საბჭოთა ხელისუფლებისადმი შეურიგებლობის კურსი და განაცხადა: („საეკლესიო კრება ადასტურებს, რომ საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დაპყრობის შემდეგ, კულტურულ-ეკონომიკური აღორძინება ნაციონალურ ნიადაგზე ვითარდება წარმატებით, ვიდრე მის წინამორბედ რეჟიმების ხანაში. IV საეკლესიო კრებას არ შეუძლია არ მიაქციოს ყურადღება გაზეთებში მოთავსებულ ცნობებს იმის შესახებ, რომ ქართველ პოლიტიკურ ემიგრანტებს - ნ. ჟორდანიასა და ნ. რამიშვილის მეთაურობით - ჰყოლიათ წარმომადგენლები რომის პაპთან და კენტებერიის მთავარეპისკოპოსთან. კრება კატეგორიულად აცხადებს, რომ საქართველოს ეკლესიის პასუხისმგებელ პირთ არავითარი დავალება ან

რწმუნება არ მიუციათ ქართველი ემიგრანტებისათვის აწარმოონ მოლაპარაკება რომის პაპთან და ანგლიკანურ ეკლესიასთან და რომ ასეთ ცდებს ქონებოდა ადგილი საქართველოს ეკლესიის რომელიმე წარმომადგენელის მხრივ, მაშინ კრება იძულებული იქნებოდა განეკვეთა იგი საქართველოს ეკლესიიდან. საქართველოს ეკლესია იყო და არის აღმოსავლეთ ეკლესიის მართლმადიდებლობის აღიარების ნიადაგზე და იცავს თავის დამოკიდებულებას ყველა სხვა ეკლესიისგან და არც ფიქრობს მართლმადიდებელი ეკლესიის რომელიმე დოგმატის შეცვლას. ამასთანავე ერთად საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია, რომელიც ქადაგებს მშვიდობას, ვერავითარ შემთხვევაში ვერ შეურიგდება იმ ფაქტს, თითქოს რომის და ანგლიკანურ ეკლესიების მეთაურნი იჭერენ კავშირს ანტისაბჭოთა პარტიების და ჯგუფების წარმომადგენლებთან, რომელნიც ცდილობენ ხელმეორედ დაარღვიონ ქართველთა მშვიდობიანი ცხოვრება.“) (მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, წიგნი 3, 2003:170). პატრიარქ ქრისტეფორეს ხელისუფლებამ დაავალა 1930 წელს საპროტესტო წერილი გამოექვეყნებინა რომის პაპის და ანგლიკანური ეკლესიის მეთაურის წინააღმდეგ, რომელთაც ხმა აღიმადღეს საბჭოთა კავშირში რელიგიის დევნის წინააღმდეგ. აი, რას წერდა იგი: („რელიგიის თავისუფლება საქართველოში უზრუნველყოფილია საქართველოს კონსტიტუციით და დამატებით საქართველოს ცაკ-ის 1924 წლის 21 ნოემბრის N124 დადგენილებით. რასაკვირველია, ჩვენში ადგილი აქვს დამახინჯებებს რელიგიის საკითხებში, მაგალითად, ადგილობრივი ხელისუფლების ზოგიერთი წრეგადასული წარმომადგენლები ხურავენ ეკლესიებს, როცა ამისათვის არ აქვთ საკმაო საფუძველი, მაგრამ ასეთ მოვლენებს გმობს ცენტრალური ხელისუფლება, კანონიერების ასეთი დაუშვებელი გადახვევების აღმოსაფხვრელად გამოიცემა ოფიციალური მითითებები, ხოლო უცხოური სახელმწიფოების ჩარევა საბჭოთა კავშირის შინაურ საქმეებში, ამ შემთხვევაში რელიგიის საკითხებში, ზედმეტია. ჩვენ ვაღიარებთ საბჭოთა მთავრობის სუვერენიტეტს ყველა შინაურ და საგარეო საკითხების გადაჭრაში და საჭირო შემთხვევებში, საქართველოს ეკლესიის სინოდი ეკლესიის შესახებ უდგენს თავის მოსაზრებებს მთავრობას და ის

ითვალისწინებს. რაც შეეხება რომის პაპის, ევროპის და ამერიკის სხვა სასულიერო და სამოქალაქო პირთა გამოსვლებს საბჭოთა კავშირის წინააღმდეგ, უნდა აღინიშნოს, რომ საბჭოთა კავშირში რელიგიის თავისუფლების დამცველებს არ აქვთ არც ფორმალური და არც ზნეობრივი უფლება ასეთი გამოსვლისათვის. ანდა, როგორ დაუშვებს მთავრობა, რომელიც თავის თავს პატივს სცემს, ასეთ ჩარევას თავის შინაურ საქმეებში... რელიგიური თავისუფლების დამცველის როლი არ შეეფერებათ რომის პაპებს, რომელნიც არა მარტო შორეულ წარსულში განირჩეოდნენ შეურიგებლობით რელიგიურ მოწინააღმდეგეთა მიმართ..." („კომუნისტი“, 1930 წ. 5 მარტი). რა საცოდავად გამოიყურებოდა ამ წერილის დამწერი, რომელიც შინაგანად გრძნობდა, რომ მართალი არ იყო, იცოდა როგორ დევნიდნენ სასულიერო პირებს, ადმინისტრაციული წესით ხურავდნენ ეკლესია-მონასტრებს, აპატიმრებდნენ ექვმიტანილებს, ან ხვრეტდნენ, ან ციმბირში ასახლებდნენ. კათალიკოზ-პატრიარქი ქრისტეფორე კარგად იცნობდა ცაკის თავმჯდომარე ფილიპე მახარაძეს და თუ პრესაში დასავლეთის სასულიერო ლიდერებს მკაცრად აკრიტიკებდა და არამკითხე ქომაგებს უწოდებდა, დახურულ მიმართებებში, რომელსაც ფილიპე მახარაძეს უგზავნიდა წერდა: („საქართველოს საკათოლიკოსო სინოდის დელეგაციასთან ერთად მოგართმევთ განცხადებას იმ ადმინისტრაციულ დევნულებათა შესახებ, რომელსაც განიცდის საქართველოს ეკლესია მორწმუნეებიც და სამღვდელოებაც. განცხადებით დელეგაცია სთხოვდა ცაკს, მოეხდინა აღმომწურავი განკარგულება, რომ საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას მისცემოდა უფლება არსებობისა და მოქმედებისა საბჭოთა კანონმდებლობის ფარგლებში, რადგანაც ეკლესიის წინააღმდეგ წარმოებული შევიწროებანი, არა იდეოლოგიურის, არამედ ადმინისტრაციული ხასიათისა, უსპობენ მას არსებობის შესაძლებლობას. ხსენებული განცხადების ცაკისადმი მიცემის შემდეგ საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობა მნიშვნელოვნად გაუარესდა, ხდება მღვდლების მკვლელობანი, ეკლესიების დანგრევა, დაწვა მისი ნივთებისა, აკრძალვა ზარის რეკვისა და ბინებიდან მღვდლების გამოსახლება. ეკლესიის დაბეგვრა არა ფაქტიურის, არამედ ზომაზე ერთი ათად გადიდებულ ფაქტიურ

შემოსავლის მიხედვით. ზემოხსენებულის დამამტკიცებელი ფაქტებია: 1. 1928 წლის 9 დეკემბრის ღამით მოკლეს კახეთის მაზრის სოფ. მატანის მღვდელი ასათიშვილი, როდესაც შინ ბრუნდებოდა, მკვლელები არ ჩანს. 1928 წლის 24 იანვარს მოკლეს გორის მაზრის მღვდელი აბრამიშვილი, როდესაც შინ ბრუნდებოდა ნათლობის შესრულების შემდეგ. 1928 წლის 28 სექტემბერს ღამით თავს დაესხნენ კახეთის მაზრის სოფელ კისისხევის მღვდელს ბაკურაძეს შეიარაღებული პირნი, ძირითადად ახალგაზრდები, რომელნიც მღვდელს სახლში შეუცვივდნენ თოფებით და რევოლვერებით და მღვდელსა და მის ცოლს სთხოვდნენ ფულს, რაც მასპინძლებს არ აღმოაჩნდათ, წაიღეს ანაფორა, მსუბუქი ნივთები. მღვდელმა მიაგდო მრევლიც, სახლიც და გაიქცა. იგი ამბობს, რომ იქ ვეღარ დავბრუნდები, რადგან არავისგან არ მოველი შევლასო. დაანგრის ეკლესიები ძირულაში, ნატანებში, ოზურგეთში, ასკანაში, ჩოჩხათში. ქუთაისის მაზრის სოფელ ბაშში ეკლესია კლუბად გადააკეთეს, როდესაც მორწმუნეებმა პროტესტი განუცხადეს დაემუქრნენ შავ სიაში შეტანით, გადასახადების ზედმეტი დაბეგვრით და მიწის ნორმის ჩამორთმევით. კახეთის მაზრის სოფ. კარდენახში ბევრჯერ გატეხეს ეკლესია, შიგნით მიანგრ-მოანგრის მოწყობილობა და გამოყარეს გარეთ საეკლესიო ნივთები. მრავალჯერვე მოიყვანეს მორწმუნეებმა წესრიგში იქაურობა, მაგრამ ამაოდ. ბოლოს იძულებულნი გახდნენ ხელი აეღოთ ეკლესიის ზრუნვაზე. იმავე მაზრის სოფ. ენისელში გატეხეს ეკლესია და შიგ საქონელი შერეკეს, სოფელი ყარსუბანში დაარბიეს ეკლესია და მღვდელს შეუთვალეს თუ მღვდლობას თავს არ დაანებებთ მოგკლავთო. სოფელ ტიბაანში ცეცხლი წაუკიდეს ეკლესიის კარებს. ზარების რეკვას უკრძალავენ გაგრამი, მარტყოფში, თელავში. საქართველოში ეპისკოპოსებს ადგილობრივი ხელისუფლება ნებას არ აძლევს თავიანთ ეპარქიებში მოგზაურობისას.)" (საქართველოს საპატრიარქო არქივი, ბათუმ-შემოქმედის ეპარქია, N1752). საოკუპაციო ხელისუფლებას ქრისტეფორეს გაპატრიარქება იმისთვის სურდა, რომ ეკლესია მთლიანად გაეკონტროლებინა პატრიარქი კი ბოლომდე მათი მორჩილი არ გამოდგა, ფილიპე მახარაძეს 1930 წელს ახალი საპროტესტო წერილი გაუგზავნა და თავისი მოთხოვნებიც („საკათო-

ლიკოსო სინოდის დავალებით პატივისცემით წარმოგიდგენთ ამ განცხადებას, რომლითაც ჩვენ მივაქცევთ საქართველოს სსრ ცაკის ყურადღებას, რომ მთავრობის დეკრეტები და განკარგულებანი ეკლესიის შესახებ არ სრულდება. ა) ბევრს ანტირელიგიური პროპაგანდა გაგებული აქვს როგორც მორწმუნეთა, ეკლესიის და სამღვდელოების შეუზღუდველი დევნა; ბ) დაუსჯელად მიმდინარეობს ეკლესიების ძარცვა, მისი ქონების მითვისება, ხელოვნური ხანძრებით შენობათა განადგურება; გ) მღვდლებს სრულიად ათახსირებენ, რევოლვერის გულზე დადებითაც კი აშინებენ; დ) ეპისკოპოსებს არ აძლევენ ნებას ეპარქიებში მოგზაურობისა და წირვალოცვის ჩატარებისა; ე) აქამდეც დიდი იყო საშემოსავლო გადასახადები, ახლა კიდევ უფრო გაიზარდა იგი, ვ) სამღვდელოებას ართმევენ მიწის ნორმას, ზ) ხდება მორწმუნეთა დაბეგვრა ეკლესიებში სიარულისათვის. ჩვენ აზრით ეკლესიის შევიწროება ისე ძლიერად არსად არ არის საბჭოთა კავშირში, როგორც საქართველოშია. ჩვენ დარწმუნებულნი ვართ, რომ ასეთი მოქმედებანი ხელს უშლიან ქართველებს სხვა მოკავშირე ერებთან დაახლოებაში. მიხეილ კალინინმა 1924 წელს აღნიშნა, თუ სხვა რესპუბლიკებში აქვთ სასულიერო სასწავლებლები საქართველოშიც მივცეთ მისი გახნის უფლებაო, ჩვენ ვერ მივიღეთ სასულიერო ჟურნალის გამოცემის უფლება, როგორც აქვთ რუსებს, უკრაინელებს, სომხებს. გთხოვთ, ქართველი მორწმუნენი და მისი სამღვდელოება გაათანაბრეთ საბჭოთა კავშირის სხვა რესპუბლიკათა მორწმუნეებთან და სამღვდელოებასთან. ჩვენ მოგახსენებთ, რომ დღეს წარმოებული შევიწროებანი საქართველოს ეკლესიისა უდრის მის მოსპობას, რაც არ უნდა იყოს სასურველი არავისათვის“) (სსცსა, ფ. 2100, საქმე 31). ხელისუფლებასაც მობეზრდა მას წერილებზე პასუხები, ამიტომ შეუსია საგადასახადო სამსახური, რომელმაც ისეთი გადასახადები დაუწესა, რომ მისი გადახდა შეუძლებელი იყო... ფინალი ასეთი ჰქონდა ფინსახკომის თანაშრომლებმა აღწერეს პატრიარქის ქონება რისი წაღებაც შეიძლებოდა წაიღეს, დანარჩენზე დააწერინეს თხოვნა, როგორც ავადმყოფს და გადახდისუუნაროს ჩამოწეროდა დაკისრებული გადასახადი. ამ ისტორიების აღწერისას იზადება ასეთი კითხვა: თუ პატრიარქი ვერ

იხდიდა გადასახადებს, რა მდგომარეობაში იქნებოდნენ რიგითი სასულიერო პირები? 1450 მოქმედი ეკლესიიდან დარჩენილი იყო 300, 1600 სასულიერო პირიდან 250. ამ რეალობის პატრონი რამდენად უნდა ყოფილიყო ხელისუფლების გავლენის ქვეშ, რომ მის ქომაგებს უცხოეთიდან მკაცრად აკრიტიკებდა და მათგან მოითხოვდა საქართველოს ეკლესიაზე საუბრისაგან თავის შეკავებას, ასეთ საჭეთმპყრობელს არანაირი ავტორიტეტი აღარ ექნებოდა არც მორწმუნე მრევლში და არც რეპრესიებს გადარჩენილ სამღვდელოებაში. იგი ფაქტიურად ყველასაგან უარყოფილი გარდაიცვალა 1932 წლის 10 იანვარს. იმავე დღეს შეიკრიბა საკათალიკოზო სინოდი, რომელსაც უნდა გადაეწყვიტა კათალიკოზის მოსაყდრის საკითხი. სხდომაზე სიტყვა ითხოვა ყოფილმა მოსაყდრემ, კათალიკოზ ამბროსის, შემდეგ კათალიკოზ ქრისტეფორეს და მიტროპოლიტ კალისტრატეს ოპონენტმა მიტროპოლიტმა დავითმა (კაჭახიძე), მან ყველასათვის მოულოდნელად ქება დიდებით ცაში აიყვანა მიტროპოლიტი კალისტრატე და სინოდის წევრებს მოუწოდა მხარი დაეჭირათ მისი წინადადებისათვის საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქის მოსაყდრედ აერჩიათ მიტროპოლიტი კალისტრატე (ცინცაძე), მაინც რა მოხდა? რამ გამოიწვია მიტროპოლიტ დავითის ასეთი რადიკალური ცვლილება? მიტროპოლიტი დავითი იყო უპრინციპო, თვითგანდიდების მანიით შეპყრობილი ავანტურისტი სადაც გაუვიდოდა თავისი ახირება იქ შეუზღალელებელი და შეუპოვარი იყო, მაგრამ ამავე დროს იყო მხდალი და მშვიდარი. 1927 წელს მას პატრიარქობა სურდა მაგრამ საქართველოს სსრ სახელმწიფო პოლიტსამმართველოს თავმჯდომარემ ლ. ბერიამ დაიბარა და მკაფიოდ განუმარტა მხარი მიტროპოლიტ ქრისტეფორესათვის უნდა დაეჭირა, მას დაავიწყდა თავისი ამბიციები და IV საეკლესიო კრებაზე ბრწყინვალედ შეასრულა ბერიას დავალება. ახლაც საერო ხელისუფლებას საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქად სურდა ისეთი პიროვნება, რომელიც შეასრულებდა ხელისუფლების დავალებებს და ამავე დროს სასულიერო წრეებშიც გარკვეული ავტორიტეტი ექნებოდა. მიტროპოლიტ კალისტრატეს თბილისის სასულიერო სემინარიიდან პირადად იცნობდა ი. სტალინი, აქედან გამომდინარე ადგილ-

ობრივი პარტიული ხელმძღვანელობისათვის მისი კანდიდატურა მისაღები იყო. ამიტომ 1932 წლის 24 ივნისს საქართველოს ეკლესიის VI კრებამ იგი ერთხმად აირჩია სრულიად საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქად. ახალ პატრიარქს ნორმალური ურთიერთობა ჰქონდა ცაკის თავმჯდომარე ფილიპე მახარაძესთან. კათალიკოზმა კალისტრატემ გააუქმა საკათალიკოზო სინოდი, მის ნაცვლად შექმნა „კათალიკოზის თანაი სინოდი“ და შემოიღო პატრიარქის ერთპიროვნული მმართველობა. ხელისუფლებასთან ლოიალური კურსის მიუხედავად კათალიკოზმა კალისტრატემ ვერ შეაჩერა ეკლესია-მონასტრების დახურვა, სასულიერო პირების დაპატიმრება-გადასახლების პროცესი, ვერ შეამსუბუქა სულისშემზუთველი გადასახადები, რომელიც დაკისრებული ჰქოდათ როგორც მოქმედ ეკლესიებს, ისე რიგით სასულიერო პირებს. საქმე იქამდე მივიდა, რომ გადასახადის გადაუხდელობის მიზეზით დახურვის საფრთხის წინაშე დადგა სიონის და სვეტიცხოვლის ტაძრები. კათალიკოზმა კალისტრატემ საგანგებო დეპეშები გაგზავნა მოსკოვში საბჭოთა კავშირის უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმის თავმჯდომარის მ. კალინინის, სსრ კავშირის შინსახკომის თავმჯდომარის ლ. ბერიას სახელებზე და ითხოვა დახმარება. ამავე დროს საქართველოს სსრ ფინსახკომის თავმჯდომარეს კ. ციმაკურიძეს აცნობა: „(„პატივისცემით გთხოვთ, ინებოთ განკარგულება, რათა მოსკოვიდან პასუხის მოსვლამდე არ იქნას მიღებული არავითარი აგრესიული ხასიათის ზომები სიონის ტაძრის მიმართ“) (ხეც, კალისტრატე ცინცაძის ფ.77:71). ხელისუფლების ადგილობრივი წარმომადგენლები შეუვალნი იყვნენ მოთხოვნაში. უწმიდესი კალისტრატე საგანგებოდ აუდიენციაზე მივიდა უმაღლესი საბჭოს საქმეთა მმართველ მირიანაშვილთან - ("გამოვცხადი ორ საათზე - წერდა იგი. არ მიმიღო, მდივან დავითაშვილს დააბარა თქვენს განცხადებაზე. თავმჯდომარემ უარი ეთქვასო.")⁴ (ხეც, კალისტრატე ცინცაძის ფ.77:72) კიდევ უფრო მძიმე ვითარება შეიქმნა 1940 წელს, რამაც აიძულა კათალიკოზი კალისტრატე საგანგებო წერილით მიემართა საქ. კპ (ზ) ცკ-ის მდივანს კ. ჩარკვიანს. ("სამსახურებრივ და სინდისის მოვალეობად ვთვლი მოგახსენოთ შემდეგი: საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლეს-

სია უძველესი კულტურული დაწესებულებაა ჩვენში. მან სულიერად გამოზარდა ჩვენი ხალხი, გადაარჩინა გათათრებას და გარუსებას, შეუნარჩუნა საკუთარი ეროვნული სახე. დოგმატური სწავლით იგი არ განსხვავდება სხვა მართლმადიდებელ ეროვნებათა ეკლესიისგან, მაგრამ საუკუნეთა მანძილზე მას გამოუმუშავებია თავისებური კილო კითხვისა და გალობისა, წერისა და წირვალოცვის შესრულებისა, რაც პირადი გადაცემით გადადის ერთი თაობიდან მეორეში, რადგანაც საგალობლების მცირედი ნაწილის გარდა ყოველივე ზემოთაღნიშნული ნოტებზე გადაუღებელია და სათანადო გამოკვლევებში აღუნუსხველი. ჩვენში რუსეთის უწმიდესი სინოდი არა თუ არ აწარმოებდა კვლევა-ძიებით მუშაობას, არამედ მის მიერ მოვლინებულ "განმანათლებლების" პირით გიორგი ხუცეს მონაზონისა და შოთა რუსთაველის ენას ძაღლის ყეფად თვლიდა, მიქაელ მოდრეკილის ჰანგებს მგელთა ხროვის ყმუილს უწოდებდა და "ბრძნულად" გვირჩევდა რუსული საგალობლების ნოტებს მიაწერეთ ქართული სიტყვები და ეზიარეთ კულტურულ ხალხის ღვთისმსახურებასო. მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესიის არსებობა უზრუნველყოფილია დიდი სტალინის შუქმფრქვეველი კონსტიტუციით, ჩვენს ეკლესიის კარს მოსდგომა ისეთი განსაცდელი, რომელსაც შეუძლია სავსებით მოუღოს ბოლო სულ მოკლე ხანში - სახეში მაქვს ზოგიერთი ფინინსპექტორის მოქმედება") (ხეც, კალისტრატე ცინცაძის ფ. 77:72). ამ წერილებზე მან ვერ მიიღო ხელისუფლების პირველი პირების მკაფიო პასუხი, ამიტომ 1941 წლის 3 მარტს მან ითხოვა აუდენცია საქ. კპ (ბ) ცკ-ის მდივანთან კ. ჩარკვიანთან, მაგრამ უშედეგოდ. ამიტომ იძულებული გახდა კვლავ წერილით მიემართა მისთვის. („დახურულ ეკლესიათა შორის - წერდა მისი უწმიდესობა - არის მსოფლიოში სახელგანთქმული მცხეთის "სვეტიცხოველი", რომელიც ცნობილია არა მარტო იმით, რომ იშვიათი ისტორიული ძეგლია, არამედ უმთავრესად იმით, რომ ის არის ქართველი ერის აკვანი და ემბაზი, ჩვენი ხალხისა და ეკლესიის ურყევი ტრადიციით საქართველოს ეკლესიის მამადმთავრის, კათალიკოს-პატრიარქის კურთხევა უეჭველად უნდა მოხდეს სვეტიცხოველში. ამის გამო ხსენებული ტაძრის არამოქმედ ეკლესიად გადაქცევა პირდაპირი

ნაბიჯია ათეულ საუკუნოვან ეკლესიის დამოუკიდებლობის გაუქმებისაკენ, რაც ერთის მხრივ საბაბს მისცემს ჩვენ მტერ-მოყვარეს ახმაურდნენ ახალგაზრდა რესპუბლიკის წინააღმდეგ, ხოლო მეორე, არასასიამოვნოდ დაურჩება ჩვენს ხალხსაც, მიუხედავად მისი შვილების რწმენის სხვაობისა, თუ ურწმუნოებისა, ეკლესიის დამოუკიდებლობა ერთ-ერთი მთავარი ბომბის თვით ერის დამოუკიდებლობისა. ეს შეგნება იყო მიზეზი იმისა, რომ დიდმპყრობელურმა რუსეთის სინოდმა ასი წლის განმავლობაში მრავალფეროვანი ძალადობით ერთი წუთითაც ვერ დაგვაღიწყა კათალიკოს-პატრიარქის ფუნქციების შეჩერება, ახლა როცა უამრავი ტანჯვა-ვაების, ბრძოლის შემდეგ აღვადგინეთ ჩვენი ეკლესიის ავტოკეფალობა, ჩვენვე გავაუქმოთ იგი, მისთვის, რომ მცხეთის რაიონის მესვეურთ დასჭირდათ ეპისკოპოსის ბედშავი ოთახი? ვფიქრობ, სანამ საბჭოთა კავშირში მოქმედებს დიდი სტალინის ბრწყინვალე კონსტიტუცია და არსებობს რწმენისა და ღვთისმსახურების შესრულების თავისუფლება, ქართველობაშიც უნდა დარჩეს მშობელი ეკლესიის მიერ გამომუშავებული თავისებურება, მათ შორის საქართველოს ეკლესიის თავის, კათალიკოს-პატრიარქის სვეტიცხოველში კურთხევის წესიც. ნათქვამიდან ცხადია, რომ სვეტიცხოვლის მოქმედ თუ არამოქმედ ტაძრად გამოცხადებას აქვს პოლიტიკური მნიშვნელობაც და საკითხი ამის შესახებ, თუ დღესდღეობით ყველასათვის არ არის საგრძნობი მწვავედ წამოიჭრება მოხუც (75 წ.) კათალიკოს-პატრიარქის გარდაცვალების შემდეგ. ასეთ უხერხულ მდგომარეობაში რომ არ ჩავვარდეთ საჭიროა, სანამ სვეტიცხოვლის დახურვის ამბავი არ გახმაურებულა, მისი გახსნა, მით უმეტეს, რომ იგი დაიხურა ადმინისტრაციული წესით. დაიბარეს სვეტიცხოვლის წინამძღვრის მოადგილე ეპისკოპოსი ტარასი კანდელაკი და უბრძანეს 48 საათში ბინის განთავისუფლება და ტაძრის გასაღების ჩაბარება, რაც ისეთი სისასტიკით იქნა შესრულებული, რომ გამოძევებულმა ტაძრიდან საკუთარი ნივთების გამოტანის ნებართვაც ვერ მიიღო" (ხეც, კალისტრატე ცინცაძის ფ.77:73). საბჭოთა ხელისუფლებამ ანტირელიგიური კამპანია ბოლომდე მიიყვანა, რასაც ადასტურებს შემდეგი სტატისტიკა: 1940 წლისათვის საქართველოს მართლადიდებელ ეკლესიაში

მოქმედი იყო 30-მდე ეკლესისია, სადაც ღვთისმსახურებას ეწეოდა 20-მდე სასულიერო პირი. გადასახლებაში გარდაცვლილი იყო 1 მღვდელმთავარი (მიტროპოლიტი ვარლამი, 1 ციმბირში იხდიდა სასჯელს (მიტროპოლიტი ეფრემი). ამ ყველაფრის მიუხედავად საბჭოთა კავშირზე ფაშისტური გერმანიის თავდასხმისთანავე კათალიკოზმა კალისტრატემ საბჭოთა პრესაში („კომუნისტი“, „ზარია ვოსტოკა“) გამოქვეყნებულ განცხადებაში მხარი დაუჭირა საერო ხელისუფლებას და გამოთქვა მზადყოფნა მორწმუნეთა სახელით ყველაფერს გააკეთებდნენ წითელი არმიის მეომრებისათვის შეწირულების შესაგროვებლად. სასტიკმა ომმა აიძულა ხელისუფლება შეერბილებინა ეკლესიისადმი დამოკიდებულება, რაც იგრძნობა კათალიკოზ კალისტრატეს ადგილობრივი პარტიული ლიდერებისადმი გაგზავნილ წერილებში. გახშირდა მოსკოვიდან ი. სტალინის მიერ კათალიკოზ კალისტრატეს სახელზე გამოგზავნილი სამადლობელი წერილები... ომის პერიოდში საბჭოთა კავშირში არსებულ რელიგიურ დენომინაციებთან ურთიერთობისათვის ი. სტალინმა გამოიყენა პეტრე პირველისეული მოდელი და სახელმწიფოსაგან ეკლესიის ეფექტური კონტროლისათვის სსრ კავშირის სახკომსაბჭოსთან შექმნა რელიგიის საქმეთა საბჭო, რომელსაც სათავეში ჩაუდგა უშიშროების გენერალი გიორგი კარპოვი, 1945 წლიდან კათალიკოზ კალისტრატეს დაჟინებული მოთხოვნით რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის რწმუნებულთა საბჭოს შეეცვალა სახელწოდება და ეწოდა სსრ კავშირის სახკომსაბჭოსთან არსებული რელიგიის რწმუნებულთა საბჭო, ხოლო 1945 წლის 22 აგვისტოდან საქართველოს რესპუბლიკაში საქ. მინისტრთა საბჭოსთან შეიქმნა რწმუნებულის თანამდებობა, რომელსაც უშიშროების პოლკოვნიკი კალე ქადაგიშვილი ხელმძღვანელობდა. ამ ორგანომ თავის თავზე აიღო ეკლესიის კონტროლი და ის ახმოვანებდა საერო ხელისუფლების პოზიციას. რელიგიის რწმუნებულის გარეშე კათალიკოზი ვერცერთ საკითხს ვერ მოაგვარებდა. რწმუნებულები ერეოდნენ სასულიერო პირების კურთხევის და სხვა საეკლესიო საკითხების გადაწყვეტაში. პირველ ეტაპზე კათალიკოზი კალისტრატე მაინც ცდილობდა რწმუნებულის გვერდის ავლით საეკლესიო პრობლემებზე მიმართავდა

კანდიდ ჩარკვიანს, სახოტბო წერილებს უგზავნიდა ი. სტალინს, რომელსაც „კაცთა რჩეულს და დიდ ქართველს“ უწოდებდა, ულოცავდა დაბადების და ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის სადღესასწაულო დღეებს, ოცნებობდა მასთან პირისპირ შეხვედრაზე. მაგრამ ვიმეორებ, მისი ყველა ნაბიჯი ხელისუფლებასთან იყო შეთანხმებული. თუ არა ხელისუფლების დაკვეთა კათალიკოზი კალისტრატე დამოუკიდებლად ვერ გაბედავდა 1946 წლის 1 იანვარს გაზ. „კომუნისტში“ ასეთი შინაარსის წერილის გამოქვეყნებას: („საქართველოს საკათალიკოზოს ზემო ქართლის ეპარქიისათვის“... ქართველმა ხალხმა თავდადებული ბრძოლით მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ბოროტ ძალთა განადგურების ამ საერთო საქმეში და უდავო უფლებაც მოიპოვა, მოითხოვოს უსამართლობის გასწორება საქართველოს ეროვნულ-ტერიტორიული გაერთიანება.

თავისუფალ ერთა გაერთიანების წევრმა ოსმალეთმა საქართველოს უნდა დაუბრუნოს ქართული მიწა-წყალი: არტაანის, ართვინის, ოლთისის, თორთუმის, ისპირის, ბაიბურთის, ლაზისტან-ჭანეთ-ტრაპიზონის, გირესუნის ჩათვლით“) („კომუნისტი“ 1946: 5 იანვარი) საბჭოთა კავშირის სამხედრო ხელმძღვანელობას განზრახული ჰქონდა თურქეთთან ომი და საქართველოს სახელით კათალიკოზმა კალისტრატემ მოსთხოვა თურქეთის ისტორიული ტაოკლარჯეთის ტერიტორიების დაბრუნება, მაგრამ ჰიროსიმასა და ნაგასაკში ატომური ბომბების ჩამოგდებაზე, შემდეგ თურქეთის ნატოს სამხედრო ორგანიზაციაში დაჩქარებული წესით გაწევრიანებამ ეს საკითხი ჩაშალა. ხელისუფლებამ კათალიკოზ კალისტრატეს დროს დაასრულა „საბჭოთა მართლმადიდებელი ეკლესიის“ ფორმირება, სადაც სასულიერო იერარქებისათვის არსებობდა მიწიერი ღმერთი იოსებ სტალინის სახით, ხოლო ზეციური ღმერთი - მისი ხატები დიდ რელიგიურ შეკრებებზე სტალინის ვეებერთელა პორტრეტების ფონზე მორცხვად გამოიყურებოდა. კათალიკოსი კალისტრატე, მის დაქვემდებარებაში მყოფი სასულიერო პირები აღმერთებდნენ სტალინს და მორწმუნე მრევლსაც მისი სიყვარულისაკენ მოუწოდებდნენ. ასეთი ეკლესია ხელისუფლებას არანაირ საფრთხეს აღარ უქმნიდა და მათ გარკვეულ ჩარჩოებში მოქ-

მედების თავისუფლებასაც აძლევდა. ასაკში შესული კათალიკოზი რასაკვირველია თავის მემკვიდრეს რელიგიის საქმეთა რწუნებულთან შეთანხმების გარეშე ვერ დატოვებდა, ალბათ ამ კონსულტაციის შედეგი იყო მიტროპოლიტ მელქისედეკის (ფხალაძე) მოსაყდრედ დადგენა. მელქისედეკი უკონფლიქტო, სისტემასთან შეგუებული, მორჩილი მღვდელმთავარი იყო, ამიტომ ხელისუფლებისათვის მისაღები. კათალიკოსი კალისტრატე 1952 წლის 3 თებერვალს გარდაიცვალა და მისი ადგილი მიტროპოლიტმა მელქისედეკმა დაიკავა, რომელიც 1952 წლის 5 აპრილს შეუდგა მოვალეობის შესრულებას.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები:

1. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს საეკლესიო კრებები, წიგნი 3, თბ. 2003.
2. საქართველოს საპატრიარქო არქივი, ბათუმ-შემოქმედის ეპარქია, N1752
3. სსცსა (საქართველოს სახელმწიფო ცენტრალური საისტორიო არქივი), ფონდი #2100 საქმე 31.
4. ხეც (შემოკლებით) - კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, კალისტრატე ცინცაძის ფონდი #77
5. გაზეთი „კომუნისტი“, 1930 წ. 5 მარტი.
6. გაზეთი „კომუნისტი“, 1946, 5 იანვარი

საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკა და რელიგიური პრაქტიკა საბჭოთა პერიოდის აჭარაში

Soviet Religious Policy and Religious Practice in Ajara during the Soviet Period

საბა კალანდარიშვილი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის
სამაგისტრო პროგრამის: კულტურული და
სოციალური ანთროპოლოგიის სტუდენტი,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: 1921 წლის ბოლოს, 13 ოქტომბერს, ერთი მხრივ, აზერბაიჯანის, სომხეთის და საქართველოს საბჭოთა რესპუბლიკებს შორის და, მეორე მხრივ, თურქეთს შორის გაფორმდა ყარსის ხელშეკრულება. ეს ხელშეკრულება ითვალისწინებდა აჭარის მოსახლეობის გარკვეულ კულტურულ უფლებებს და ავტონომიის პირობებსაც. 1921 წლის 16 ივლისს, საქართველოს სსრ რევკომმა გამოსცა დეკრეტი №54 აჭარის ასსრ-ს მოწყობის შესახებ. რელიგიური ნიშნით აჭარა ავტონომიური რესპუბლიკის სახით საბჭოთა სახელმწიფოს ნაწილი გახდა.

საბჭოთა რეჟიმის დამყარების შემდგომ სოციალ-პოლიტიკურ ცვლილებებთან ერთად განხორციელდა მკაცრი რელიგიური პოლიტიკაც, რომლის ფარგლებშიც საბჭოთა ხელისუფლება ცდილობდა ყველა რელიგიური შეხედულების, ინსტიტუციისა და პრაქტიკის შეკვეცა-აკრძალვას. ათეიზმი ბოლშევიკთა იდეოლოგია იყო, სწორედ ამიტომ მათი თავადაპირველი ნაბიჯები საზოგადოებრივ ცხოვრებაში “რელიგიური გადმონაშთების” მოსპობას ითვალისწინებდა. საბჭოთა რეჟიმმა თავისი ანტირელიგიური კამპანიით საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ყოფნა-არყოფნის ზღვარზე მიიყვანა.

ახალი რეჟიმის დამყარების შემდეგ რელიგიური საზოგადოება ახალი რეალობის წინაშე დადგა. მკაცრი რეპრესიებით დაშინე-

ბული მოსახლეობა იძულებული იყო დაეთმო თავისი რელიგიური მრწამსი, ან საიდუმლოდ შეენარჩუნებინა იგი. ისტორიული წარსულიდან გამომდინარე ჩანს, რომ რელიგია მყარ ფენომენს წარმოადგენდა ქართველთათვის, სწორედ ამიტომ მისი ცალკეული ელემენტები რიტუალებისა და ტრადიციების სახით, საბჭოთა მკაცრი რელიგიური პოლიტიკის პირობებშიც დარჩა, ან ტრანსფორმირდა ყოველდღიურ ტრადიციულ ყოფაში.

ჩვენი მიზანია ისტორიულ და ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით გავაანალიზოთ საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკის გავლენა კონკრეტული მაგალითების მიხედვით აჭარის მუსლიმ და ქრისტიან მართლმადიდებელ მოსახლეობაზე. საკვლევი საკითხებია: თუ რა როლი ჰქონდა რელიგიურ რიტუალებს ყოფაში; რა ფაქტორები ახდენდა გავლენას რელიგიურ პრაქტიკაზე და როგორი იყო საზოგადოების რეაქცია ოფიციალური პოლიტიკის მიმართ.

საკვანძო სიტყვები: საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკა აჭარაში, რელიგიური პრაქტიკები, საბჭოთა აჭარა, მებრძოლი ათეისტი.

Saba Kalandarishvili

Master student at Tbilisi Ivane Javakhishvili
State University, Faculty of Humanities,
MA program: cultural and
social anthropology,
Batumi, Georgia

Abstract: At the end of 1921, on October 13, the Kars Treaty was signed on the one hand between the Soviet republics of Azerbaijan, Armenia and Georgia and on the other hand between Turkey. This agreement provided for certain cultural rights of the inhabitants of Ajara and conditions of autonomy. On July 16, 1921, the Revcom (Revolutionary Committee of Georgia) of the Georgian USS issued Decree No. 54 on the

organization of the Ajara ASSR. Due to the religious background Ajara became part of the Soviet state in the form of an autonomous republic.

Along with the socio-political changes after the establishment of the Soviet regime, a strict religious policy was also implemented, within the framework of which the Soviet government tried to curtail and ban all religious views, institutions and practices. Atheism was the ideology of the Bolsheviks, that is why their very first steps were aimed at eradicating "religious remnants" in public life. With its anti-religious campaign, the Soviet regime brought the Georgian Orthodox Church to the brink of non-existence.

After the establishment of the new regime, the religious community faced a new reality. Intimidated by severe repression, the population was forced to give up their religious beliefs or keep them secret. Based on the historical past, it can be emphasized that religion was a huge phenomenon for Georgians, that is why its separate elements in the form of rituals and traditions remained even under the strict Soviet religious policy or were transformed into everyday traditional life.

Our aim is to analyze the influence of the Soviet religious policy on the Muslim and Christian population of Ajara based on specific examples based on historical and ethnographic materials. Research issues are what role did religious rituals played in life; What factors influenced religious practice and what was the public reaction to the official policy.

Key words: Soviet religious policy in Ajara, religious practices, Soviet Ajara, militant atheist.

შესავალი: 1921 წლის ბოლოს, 13 ოქტომბერს, ერთი მხრივ, აზერბაიჯანის, სომხეთის და საქართველოს საბჭოთა რესპუბლიკებს შორის და, მეორე მხრივ, თურქეთს შორის გაფორმდა ყარსის ხელშეკრულება. ეს ხელშეკრულება ითვალისწინებდა აჭარის მოსახლეობის გარკვეულ კულტურულ უფლებებს და ავტონომიის პირობებსაც. 1921 წლის 16 ივლისს, საქართველოს სსრ რევკომმა გამოსცა დეკრეტი №54 აჭარის ასსრ-ს მოწყობის შესახებ. რელი-

გიის საფუძვლით აჭარა ავტონომიური რესპუბლიკის სახით საბჭოთა სახელმწიფოს ნაწილი გახდა.

საბჭოთა ხელისუფლება, თავისი იდეოლოგიური პრინციპებიდან გამომდინარე, რაშიც ერთ-ერთ წამყვანი ადგილი ათეიზმს ეჭირა, ღიად და რადიკალურად დაუპირისპირდა რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიას. ვლადიმერ ლენინი წერდა: „ყველა თანამედროვე რელიგიასა და ეკლესიას, ყველა და ყოველგვარ რელიგიურ ორგანიზაციას მარქსიზმი ყოველთვის განიხილავს, როგორც ბურჟუაზიული რეაქციის ორგანოებს, რომლებიც ექსპლოატაციის დაცვასა და მუშათა კლასის გაბრუებას ემსახურებიან“ (ლენინი, ვ. 1934: 493).

ბოლშევიკები არ მაღავენ, რომ მათ მიზანს ეკლესიის განადგურება წარმოადგენდა. მათ კომუნისტურ იდეოლოგიას მიზნად დაუსახეს რელიგიის ადგილის დაკავება საზოგადოებრივ ცნობიერებაში და, რადგან მათთვის რელიგიის ავტორიტეტი ერთობ დამაბრკოლებელ ბარიერს წარმოადგენდა სოციალისტური მიზნების განხორციელებაში, ამიტომ შეუდგნენ ე.წ. ახალი რელიგიური რეალობის ფორმირებას (კომუნისტური იდეოლოგია). ბოლშევიკების განცხადებით, კომუნისტის პირდაპირი მოვალეობა იყო, ეწამა ახალი მიმდინარეობის, რომელიც აყალიბებდა ახალ ადამიანს, საზოგადოებას გარკვეული რწმენის საფუძველზე და ეს რწმენა უნდა ყოფილიყო კომუნისტური პარტია და იდეოლოგია (ქართველიშვილი, მ. 2022: 40-41). „ღიად საქმეს - კომუნიზმის მშენებლობას - წინ ვერ წავწევთ, თუ ყოველმხრივ არ განვავითარეთ თვითონ ადამიანი. ადამიანთა კულტურის, განათლების, საზოგადოებრივი შეგნების, შინაგანი სიმწიფის მაღალი დონის გარეშე კომუნიზმი შეუძლებელია ისევე, როგორც შეუძლებელია იგი შესაბამისი მატერიალურ-ტექნიკური ბაზის გარეშე“ (სკკპ XXIV ყრილობის მასალები., 1971: 105). ლენინი ხაზს უსვამდა რელიგიურ-ზნეობრივი იდეალის ფანტასტიკურ, ანტისაზოგადოებრივ ხასიათს და აღნიშნავდა, რომ ადამიანის მთავარი დანიშნულებაა ემსახუროს არა რაღაც არარსებულს, არამედ ახალი საზოგადოების, მშრომელთა თავისუფალი საზოგადოების მშენებლობას, სადაც იმოქმედებს უმაღლესი ზნეობრივი პრინციპები ადამიანთა თანასწორუფლე-

ბიანობისა. ამისთვის კი მთავარ გამოსავლად ის ხედავდა ხალხის ფართო მასების რელიგიური ცრურწმენებისგან გათავისუფლებაში, რომელიც უნდა დაწყებულიყო ოჯახიდან, სკოლიდან და გაგრძელებულიყო საზოგადოებრივ ორგანიზაციებსა და ზოგადსაგანმანათლებლო დაწესებულებებში.

სწორედ ამ მიზანს ემსახურებოდა ათეისტური იდეოლოგიის ბაზისის შექმნის მიმართულებით საბჭოთა ხელისუფლების მიერ წამოწყებული საქმიანობა 20-იანი წლების მეორე ნახევარში. ამავე პერიოდიდან აქტიურად დაიწყო რელიგიის შეურაცხმყოფელი პროპაგანდისტული მუშაობა - „ჩვენ ვამბობთ, რომ რელიგია ხლამია, გახრწნილი ნაგვის გროვა, ჩვენ არ გვწამს და ვიცით, რომ ვდგავართ სწორ გზაზე, მაგრამ რელიგიასთან მეტად ფრთხილი ბრძოლაა საჭირო. ცრუ-რწმენის საფუძველი გაუნათლებლობაა და ამ სიბოროტეს უნდა ვებრძოლოთ“ - აღნიშნავდა ა. ლუნაჩარსკი (პავლიაშვილი, ქ. 2009: 275-276). "ჩვენ უნდა ვებრძოლოთ რელიგიას, ეს მთელი მატერიალიზმისა და, მამასადამე, მარქსიზმის ანბანია, მაგრამ მარქსიზმი ანბანზე გაჩერებული მატერიალიზმი არ არის. მარქსიზმი უფრო შორს მიდის. იგი ამბობდა: უნდა ვიცოდეთ ბრძოლა რელიგიასთან, ხოლო ამისათვის საჭიროა მატერიალისტურად ავხსნათ მასების სარწმუნოებისა და რელიგიის წყარო" (ლენინი, ვ., 1934: 496). ბუნებრივია, რომ ყოველივე ზემოთ თქმული გამომდინარეობს კ. მარქსის მოძღვრებიდან. მარქსი თვლიდა, რომ რელიგიური ცრურწმენების სრული აღმოფხვრისთვის აუცილებელია ბუნების ძალებზე სრული გაბატონება, როგორცაა გვალვა, წვიმიანი წელიწადი, სეტყვა, წყალდიდობა, ყინვა და ბუნების სხვა სტიქიური მოვლენები, რომლებსაც გავლენა აქვს რიგ შემთხვევაში მორწმუნე ადამიანებზე (ჭელიძე, გ., 1966: 61).

საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველი დღეებიდანვე იწყება მასობრივი ანტირელიგიური ღონისძიებების გატარება. ისინი მიმართული იყო რელიგიური (ტრადიციული) შეხედულებების უსაფუძვლობის დადასტურებისკენ და მოსახლეობაში ახალი შეხედულებებისა და წეს-ჩვეულებების დანერგვისკენ (ზოსიძე, რ. 1978: 188). იქმნება „მებრძოლ უღმერთოთა კავშირები“, „რელიგიური კულტურების საბჭოები“ (ბეზბოჟნი-

კები), ინგრევა რელიგიური სამლოცველოები, ტარდება რელიგიის საწინააღმდეგო თეატრალიზირებული წარმოდგენები. ანტირელიგიური საქმიანობისთვის დაწესებული იყო სპეციალური სამკერდე ნიშანი (ქიქავა, ნ., ფუტკარაძე, თ. 2016: 363).

საბჭოთა სარწმუნოებრივი პოლიტიკის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი იყო ღვთისმსახურების მნიშვნელოვანად შეზღუდვა და შემდეგ მისი სრული აკრძალვა, რადგან საზოგადოების ეს ნაწილი ხელისუფლებისათვის მოიაზრებოდა, როგორც განსაკუთრებით საშიში ძალა, რომელიც მთლიანად შეზღუდულ მდგომარეობაში უნდა ყოფილიყო, რადგან სამღვდელოება თითქმის ყოველთვის, ქრისტიანულ მრწამსთან ერთად, ეროვნულ იდეოლოგიას ქადაგებდა, რაც, თავის მხრივ, დიდწილად განსაზღვრავდა მოსახლეობის თვითმყოფადობის განმტკიცება-გამდიერებას (ქართველიშვილი, მ. 2022: 42-43).

საკმაოდ რთული რელიგიური ვითარება შეიქმნა აჭარაში. აქ საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემაფერხებელი ძირითადი რელიგიური მიმდინარეობებს წარმოადგენდა: ქრისტიანობა, უმრავლესობა მართლმადიდებლები, - და სუნიტური ისლამი. გარდა ამისა, გავრცელებული იყო ქრისტიანული რელიგიის სხვა მიმართულებები: კათოლიციზმი, პროტესტანტიზმი, ბაპტიზმი, ლუთერანობა, სომხური გრიგორიანელობა და სხვა (ჩელებაძე, ნ., მაღაყმაძე, რ. 2012: 606).

ანტირელიგიური კამპანია შეეხო ეკლესიებს, მეჩეთებსა და სხვა რელიგიურ დაწესებულებებს. აჭარისტანის ცაკის პრეზიდიუმის 1923 წლის 13 იანვრის სხდომის N35 ოქმის დადგენილებით, მეპატრონეებს ჩამოართვეს ალექსანდრე ნეველის, სამხედრო ჰოსპიტალის და „გოროდოკში“ მდებარე მიხეილის ეკლესიები და გადასცეს „კომუნალურ განყოფილებას, ეკლესიების ქონება კი გადასცეს „შიმშილობის შედეგებთან მეზრძოლ კომიტეტს“ (ასს სცა, ფ. რ-2, ს. 21, ან. 1, ფურც. 6). ამრიგად, XX საუკუნის დასაწყისშივე ეკლესიამ დაკარგა იურიდიული სტატუსი, ხოლო მოგვიანებით, 1926 წელს აჭარაში მეჩეთებმა დაკარგეს - ქონების ფლობის, სუბსიდიების მიღების, გადასახადების ამოღებისა და საჯარო თუ კერძო სკოლ-

ებში საკუთარი განათლების მიღების უფლება, რაც სამუფთოს გაუქმებას ნიშნავდა (ჩელებაძე, ნ., მალაყმაძე, რ. 2012: 612).

მეთოდოლოგია: ცალკეული საბჭოთა პროპაგანდისტული ლიტერატურისა და პერიოდულ გამოცემებზე დაყრდნობით ვეცადეთ წარმოგვეჩინა საბჭოთა ეპოქაში რელიგიური პრაქტიკების არსებობა და მისი ეთნოგრაფიული მხარე. ვინაიდან ჩვენი მიზანი იყო განსაზღვრული პერიოდისა და ისტორიული პროცესების გათვალისწინება, დასახელებული მიზნებისა და ამოცანების შესასრულებლად გამოვიყენეთ ინტერდისციპლინარული მიდგომა და ისტორიულ-ეთნოლოგიური მეთოდები.

ძირითადი ნაწილი: XX საუკუნის 20-იანი წლების ბოლოს ბოლშევიკური ხელისუფლება აჭარაში რელიგიასთან ბრძოლის ახალ ეტაპზე გადადის, რომელიც ისტორიაში ცნობილია, როგორც „კულტურული რევოლუცია“. ის მიზნად ისახავდა რელიგიური იდეოლოგიის ლიკვიდაციას. მას უნდა ჩამოეყალიბებინა ახალი ტიპის ადამიანი, რომელიც დამუხტული იქნებოდა საბჭოთა იდეოლოგიით. თეორიულად იგი ეყრდნობოდა იმ პრინციპს, რომლის თანახმად პროლეტარიატს ძირფესვიანად უნდა დაენგრია ძველი და შეექმნა ახალი კულტურა, რაც პრაქტიკულად ემსახურებოდა საბჭოთა საზოგადოების სულიერი ცხოვრების ცენტრალიზაციას და კოლექტივისადმი პიროვნების სრულ დამორჩილებას (ქართველიშვილი, მ. 2019: 90). სწორედ ამ პოლიტიკის გატარებას ემსახურებოდა საბჭოთა ხელისუფლების მიერ დაარსებული „მებრძოლ უღმერთოთა კავშირი“, რომელიც აჭარაშიც აქტიურ ანტირელიგიურ პროპაგანდას ეწეოდა.

პარალელურად საბჭოთა ხელისუფლებამ დაიწყო აქტიური საქმიანობა, ახალი, საბჭოური ტრადიციების შექმნისა და დანერგვისთვის. რელიგიური დღესასწაულების დღეებში ეწყობოდა კომკავშირული და კომუნისტური ღონისძიებები: კომკავშირული შობა, კომკავშირული ქორწილი, კომკავშირული ნათლობა, კომუნისტური წითელი დაკრძალვა, კომუნისტური დატირება და ა.შ. მიცვალებული მუსიკის თანხლებით, რევოლუციურ-კომუნისტური სიმღერებითა და წითელი დროშებით უნდა გაეცილებინათ. მოდურად აქციეს დაკრძალვის დროს მიცვალებულისადმი რევოლუ-

ციური პათოსით გამსჭვალული სიტყვების წარმოთქმა, მასობრივი ინფორმაციის საშუალებებით სამოქალაქო პანაშვიდის გამოცხადება და ა.შ. (ფუტკარაძე, თ., ფუტკარაძე, კ. 2022: 59).

მუკის (მუშა უღმერთოთა კავშირის) ანტირელიგიური პროპაგანდის ფარგლებში ვრცელდებოდა სხვადასხვა სახის ლიტერატურა, როგორც იყო: „ინსტრუქციები“, „რელიგიის წარმოშობა“, „მებრძოლი ათეისტები“, „ანტირელიგიური პროპაგანდის ამოცანები“, „სოციალიზმი და რელიგია“ და სხვა. აგრეთვე, ანტირელიგიური საქმიანობა ითვალისწინებდა საჯარო ლექციების ჩატარებას, რომელშიც ჩართული იყო იმდროინდელი წითელი ინტელიგენცია და აკადემიური სფეროს წარმომადგენლები. ანტირელიგიური მიტინგები, დემონსტრაციები, ანტირელიგიურ დღეები, კვირეები, სასულიერო პირთა დასაგმობი კარიკატურები, ანტირელიგიური კალენდრები და ა.შ აღსანიშნავია, რომ მუკს ჰქონდა საკუთარი პერიოდული გამოცემა „მებრძოლი ათეისტი“, რომელიც 1937 წლის განმავლობაში სულ 9 ნომერი გამოვიდა. „ჩვენმა ჟურნალმა საბჭოთა, პარტიულ და კომკავშირულ პრესასთან ერთად უდიდესი მუშაობა უნდა აწარმოოს რელიგიისა და რელიგიურ ცრურწმენათა მოსპობისთვის. რელიგიასთან ბრძოლა უნდა იქნეს სისტემატიური და შეტევითი ხასიათის, რადგანაც ჩვენში, სადაც სოციალიზმმა გაიმარჯვა საბოლოოდ, სადაც მოსპობილია პარაზიტული კლასები, მოსპობილია ყოველგვარი ჩაგვრა და ექსპლუატაცია, ბოლომდე ჯერ კიდევ არაა აღმოფხვრილი ხალხთა შეგნებაში კაპიტალიზმის ნაშთები და აგრეთვე რელიგიური ცრურწმენანიც. რელიგიასთან თანმიმდრეველ-სისტემატურ ბრძოლაზე ხელის აღებას მნიშვნელოვანი ზიანი მოაქვს სოციალისტურ მშენებლობისთვის...“ წერია ჟურნალ „მებრძოლი ათეისტის“ შესავალში („მებრძოლი ათეისტი“ N1, 1937: 2).

აღნიშნულ პერიოდულ გამოცემაში იბეჭდებოდა რელიგიის დამაკნინებელი და ათეისტური სტატიები, ისეთი რელიგიური პრაქტიკების წინააღმდეგ, მაგალითად როგორიცაა: ლოცვის, ჯვრისა და პირჯვრის გადაწერის, ხატების თაყვანისცემის, ნათლობის, მირონცხების, საეკლესიო ქორწინების, ნათლისღების, ზიარების, აღდგომისა და სხვა ქრისტიანული რელიგიური დღესას-

წაულებს შესახებ.² ყოველივე აღნიშნულმა მნიშვნელოვნად შეამცირა მოსახლეობის მიერ რელიგიური აღმსარებლობა.

საეკლესიო ქორწინების, იგივე ჯვრისწერის ცერემონიის შესახებ ჟურნალ „მებრძოლ ათეისტში“ ნათქვამია, რომ ის ძველი რომაული საქორწინო წეს-ჩვეულების ნაშთია („მებრძოლი ათეისტი“ N1, 1940: 25). ავტორი ბეჭდის გაცვლის რიტუალს, როდესაც საქმრო საცოლეს თითზე უკეთებს ბეჭედს, ადარებს მონის მიჭაჯვებას რკინის ჯაჭვით. ასევე „უაზროდ“ მიჩნევდნენ საქმრო-საცოლის საწიგნეს გარშემო შემოტარებას და თავზე გვირგვინის დადგმას. მებრძოლ უღმერთოთა პროპაგანდა აქტიურად ცდილობდა ამგვარი ტრადიციული ყოფისა და კულტურის ელემენტების წაშლას საზოგადოებაში მისი დაკნინების გზით.

ტრადიციულ პრაქტიკებში ქალის როლის, ან მათი ჩართულობის წარმოჩენა ათეისტური იდეოლოგიით ყოველთვის დამაკნინებლად ხდებოდა, ხოლო ქალის ემანსიპაციის შემდეგ, თითქოს ის ღირსეულად და თანასწორად წარმოაჩინეს საზოგადოებაში. საბჭოთა ოჯახი დამყარებული იყო მამაკაცთა და ქალთა თანასწორუფლებინობაზე, შესაბამისად, ეს გამორიცხავდა რაიმე სახის რელიგიური რიტუალის არსებობას, სადაც შეიძლებოდა ქალი მამაკაცზე დაბლა მდგომი, ან მისი მორჩილი წარმოჩენილიყო. ბუნებრივია, ამგვარი მოცემულობა, არც საეკლესიო პირებისგან კურთხევას აღარ საჭიროებდა.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია რელიგიური აღმსარებლობის სასულიერო პირთა წინააღმდეგ დაწყებული დევნა. მათ მიმართ წაყენებული ბრალდებები იყო: ღვთის სამსახური, რელიგიური აღმსარებლობა, შემოწირულობათა მიღება, ანტისაბჭოთა აგიტაცია და პროპაგანდა, რომელიც შეიცავს საბჭოთა ხელისუფლების დამხობის მოწოდებას. სასულიერო პირებს თვლიდნენ „სოციალურად მავნე“ და „პოლიტიკურად საშიშ“ პირებად (თურმანიძე, ო., 2016:

² უნდა ითქვას, რომ ამგვარი პუბლიკაციები ხშირი იყო სხვა რელიგიების მიმართაც და გვხვდება, როგორც მუსლიმური და ებრაული ტრადიციების, ისე სხვა რელიგიების გამაბათილებელი შრომები, თუმცა შესაძენია, რომ ძირითადი აქცენტი ქრისტიანობაზე კეთდება, რაც ქვეყნის ისტორიულ წარსულით და მთავრი რელიგიის სტატუსით იყო განპირობებული.

76). ყოველივე ამან გამოიწვია სამღვდელოების პრივილეგიების დაკარგვა და მისი სოციალური როლის შესუსტება საზოგადოებაში. შემორჩენილია ერთ-ერთი ხალხური აჭარული ლექსი, რომელშიც ხალხი მღვდლის განწირულ მდგომარეობაზე წერს:

„ვოჩხამურის კოლანა,
შემხთა გზაში წახანა,
ყოლიფერი ზურგს ეკიდა
დღლების ბარგი ბარხანა,
დღლების ამოსაპუტავად
ხელში ჰქონდა ჩალხანა“

(ბაჯელიძე, ნ, 1939: 26-27).

გამალებული ანტირელიგიური საქმიანობის მიუხედავად ცალკეული სასულიერო პირები მიმართავდნენ კერძო სამსახურს. ქობულეთში 1943 წლამდე მოქმედებდა ტაძარი, რომლის მრევლს ძირითადად ადგილობრივი ბერძნები წარმოადგენდნენ (ჩელებაძე ნ., მალაყმაძე რ. 2012: 616).

მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი კვლევა ყურადღებას ამახვილებს ქრისტიანული რელიგიის პრობლემებსა და პრაქტიკებზე, სამართლიანი იქნება, თუ რამდენიმე წინადადებით ვისაუბრებთ ისლამური რელიგიის მიმართ განხორციელებულ პოლიტიკაზეც. სამართლიანობისთვის ისიც უნდა ითქვას, რომ საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკა მთლიანობაში შერჩევითი არ ყოფილა და ის თანაბრად ეხებოდა ყველა რელიგიურ აღმსარებელს (თუ არ ჩავთლით 30-იან წლებამდე მუსლიმთა მიმართ შერბილებულ პოლიტიკას). 1937 წელს, ი. ქათამაძე ჟურნალ „მებრძოლ ათეისტში“ აქვეყნებს სტატიას რელიგიურ ვითარებაზე მაღალმთიან აჭარაში, სადაც აღნიშნავს რომ რესპუბლიკაში მიმდინარეობს განვითარება და აღმასვლა, თუმცა რელიგიური ნაშთები ჯერ კიდევ შემორჩენილია და განსაკუთრებით მაღალმთიან აჭარაში, სადაც ჯერ კიდევ აღნიშნავდნენ ბაირამის დღესასწაულს, მოსწავლეები მარხულობდნენ, მცირეწლოვან გოგონებს ჩადრს ახურავდნენ, ასრულებდნენ სუნნეთის³ წესს და ა.შ ყოველივე ამით შეწუხებული ავტორი აკრიტიკებს

³ წინადაცვეთა.

და საბჭოთა სააგიტაციო პროპაგანდას და მოუწოდებს გააქტიურებინ (ქათამაძე, ი. 1937: 84).

მუ-ი განსაკუთრებით ყურადღებას აქცევდა რელიგიური დღესასწაულებისადმი მოსახლეობის დამოკიდებულების საკითხებს. სხვა დღესასწაულებთან ერთად, განსაკუთრებულ კონტროლზე იყო აყვანილი ყურბან-ბაირამი. ერთ-ერთ დოკუმენტში დაგმო-ბილია ამ დღესასწაულში თვით „კ.კ“ (იგულისხმება კომკავშირის) წევრების მონაწილეობა და „მსხვილფეხა საქონლის განადგურება“ ამ დღესასწაულის დროს (ქიქავა, ნ., ფუტკარაძე, თ. 2016: 365). „ა.ლ.კ.კ. წევრებმაც კი დაკლეს ყურბანი. ყურბანი დაიკლა ალკკ ზოგიერთ ორგანიზაციების მდივნებსა და მათ მოადგილეების ოჯახებშიც კი. ასეთები არიან შ. გოგიტიძე, ქიძინიძეები, ჯ. ფუტკარაძე და სხვა. ზემოთ ჩამოთვლილ პირთა ოჯახებში დაიკლა ყურბანი, როცა თვითონ ისინი უნდა იბრძოდნენ აქტიურად ასეთი მოვლენების წინააღმდეგ და სხვას მაგალითს აძლევდნენ“ (ეფაძე, ა. 1940: 47).

1939 წლისთვის აჭარაში არსებობდა მეგრძოლ უღმერთოთა კავშირის 190 უჯრედი და მასში 6070 წევრი ერთიანდებოდა. აქედან 22 უჯრედი 652 წევრით ქობულეთის რაიონის კოლმეურნეობებში, საბჭოთა მეურნეობებსა და წარმოება-დაწესებულებებში ჩამოყალიბდა. კოლმეურნეობთან და მუშებთან სისტემატურად ტარდებოდა ლექცია-საუბრები. ჟურნალ „მეგრძოლი ათეისტის“ მეორე ნომერში გამოქვეყნებულია ცნობა იმის შესახებ, რომ ქობულეთის რაიონის სოფლის: ულიანოვკის, ზენითის, მუხაესტატეს კოლმეურნეობებში ჩატარდა ანტისაბაირამო 10 ლექცია-მოხსენება, რამაც დიდი ინტერესი გამოიწვია კოლმეურნეობში (კორძაია, ი. 1939: 43).

მუკ-ის აქტიური მუშაობის შედეგად 1939 წლისთვის, სოფ. დეკანაშვილების მუკ-ის ორგანიზაციაში 18 აჭარელი ქალი იყო გაერთიანებული, რომლებმაც ჩადრი აიხადეს: სეფერ დეკანაძე, ნურიფე ბოლქვაძე, ხატიჯე ბოლქვაძე და სხვები (ეფაძე, ა. 1939: 43). ასეთი შემთხვევები იყო სხვა სოფლებშიც, მაგალითად, „ყარაბდერეს სოფლის საბჭოში აჭარელმა ქალებმა: ს. ზოიძემ, ლ. მაკარაძემ, ყ. ცეცხლაძემ, ფ. მაკარაძემ, ფ. ზოიძემ, და სხვებმა აიხადეს ჩადრი,

უარყვეს რელიგიური წეს-ჩვეულებანი და შევიდნენ ალკკ რიგებში“ (ეფაძე, ა. 1940: 46).

1941 წელს აჭარაში ანტირელიგიური პროპაგანდის და კერძოდ ყურბან-ბაირამის წინააღმდეგ, ისტორიაში პირველად მოეწყო ანტირელიგიური რადიო საღამო... მუკ-ის მტკიცებით, ამ და სხვა ღონისძიებებმა გამოიწვია ის, რომ თუ 1940 წლისთვის „ყურბან ბაირამის“ დროს ხულოში, არა ზუსტი ცნობებით, დაიკლა 550 პირუტყვი, 1941 წლისთვის მისი რაოდენობა არ აღემატებოდა 70-ს“ (კორმაია, ი., ცინცქილაძე, მ. 194: 23-24).

კომუნისტური მმართველობისა და კოლექტივიზაციის, აგრეთვე ათეისტური მოძღვრების წინააღმდეგ, ხშირად, მოსახლეობას სხვადასხვა გზების მოფიქრება და „საკუთარის“ შენარჩუნებისთვის ბრძოლა უწევდა. ამგვარ ფაქტს წავაწყდით უ. შარვაშიძის წერილში ქედიდან, რომელშიც მოყვანილია რამდენიმე სახალისო და ამავედროულად საინტერესო ფაქტი, რელიგიური წარმოდგენებისა და პრაქტიკების შენარჩუნებასთან, აგრეთვე მის ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით.

მაგალითად, „სოფ. დანდალოში მოლა კონცელიძეს კომკავშირელებმა საკარმიდამო ნაკვეთში მიწის მეტი ფართობი აღმოუჩინეს. კონცელიძემ კი კომკავშირელებს არაბული „ქითაბით“ დაუწყო მუქარა, დამტკიცება, რომ ჩემს „ქითაბში“ მიწერია, ჩქარა, კოლექტივი დაიშლება და კომკავშირელებს გირჩევთ ეშმაკის მხარეზე ნუ დადიხართ და ჭკუაზე მოდითო.

სოფ. კოკოტაურში კი მორწმუნეებმა ხმა გაავრცელეს, ვითომც კიკაშვილების ღელეებში ჭინკები ქვებს ისვრიანო და ხალხმაც საღამოობით სიარული შეწყვიტა. სინამდვილეში კი „ჭინკა“ ხოჯა მერჯანი აღმოჩნდა, რომელსაც რელიგიური ცრურწმენათა გაძლიერება სურდა“ (შარვაშიძე, უ. 1940: 46).

1939 წლის ჟურნალ „მებრძოლ ათეისტის“ მე-11 ნომერში ვხდებით საინტერესო ფაქტებს რელიგიური პრაქტიკების არსებობის და მისი ჩატარების შესახებ. 1939 წლის 20 ოქტომბერს, ქობულეთში გაიმართა ქობულეთის მუკ-ის რაიონული კონფერენცია, რომელსაც ესწრებოდა 62 დელეგატი. კონფერენციის საანგარიშო მოხსენება გააკეთა რაისაბჭოს პ/მ მდივანმა ვინმე მგელაძემ, რომელმაც

ისაუბრა რეგიონში ანტირელიგიური პროგანდის სუსტ მხარეებზე: „რაიონში ადგილი აქვს რელიგიური წესების შესრულების ფაქტებს. სოფელ დაგვაში ვიღაც მკითხავი (ხან „დათიკოს“ სახელით, ხან „ჟორას“ სახელით) დადიოდა სახლებში, იმ დროს, როცა მამაკაცები კოლმეურნეობებში იყვნენ წასული და დიასახლისებს უქადაგებდა ბიბლიის ზღაპრებს. ერთ-ერთ ოჯახში ავადმყოფის დედა გახურებული შანთით დადალა შუბლზე, თითქოს ის ქალი კუდიანი იყო, რის მიზეზითაც ავად გახდა შვილი. სოფ. მუხაის-ტატეში გირკელიძის ოჯახში ადგილი ჰქონდა ბავშვების ნათვლას (წინდაცვეთას)“ („მებრძოლი ათეისტი“, 1939 N11: 37).

კონფერენციის ეს მოხსენება გვაწვდის ძალიან საინტერესო ცნობებს რელიგიური პრაქტიკების არსებობისა და მისი საიდუმლო შესრულებების შესახებ. საინტერესოა ისიც, რომ აღნიშნული ფაქტი გვამღევს საშუალებას გამოვთქვათ ვარაუდი, იმის შესახებ, რომ ქალებში უფრო იყო შენარჩუნებული რელიგიური მრწამსი და წესები. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ მამაკაცები უფრო მეტად იყვნენ ჩართულები სოციალისტური აღმშენებლოს პროცესში და კოლმეურნეობების მუშაობაში, რაც მათი გაათეისტების პროცესს აჩქარებდა. რელიგიაზე ფიქრის საშუალებასაც არ უტოვებდა. ხოლო ქალბატონები, რომლებიც ასევე იყვნენ ჩართულები სოციალისტური მშენებლობის პროცესში, მათ გარკვეულწილად მაინც უწევდა კერიასთან ყოფნა, რაც მათი რწმენიდან გადაგდების და ტრადიციების წაშლის პროცესს უშლიდა ხელს.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ აჭარაში მოქმედი მუკ-ის ორგანოები ყველაზე სუსტად მუშაობენ ქობულეთის რაიონში. „ქობულეთის მუკ-ის რაისაბჭოს პლენუმი ორჯერ ჩაიშალა, რაიონის მუკ-ის რაისაბჭო წარმოებულ მუშაობაზე ცნობების და აღრიცხვის მასალების გადმოგზავნას საოლქო საბჭოსთვის არ აწარმოებს. რაიონში 1 კვარტალში მოხლოდ 18 საუბარი და ლექციაა ჩატარებული“ (სანიკიძე, ნ. 1940: 48).

თუ გადავხედავთ საბჭოთა პერიოდინდელ ლიტერატურას, რომელიც რელიგიური აღმსარებლობისა და პრაქტიკების წინააღმდეგ იყო მიმართული, აღმოვაჩენთ, რომ მიუხედავად გაძლიერებული ათეისტური პროპაგანდისა, საზოგადოებაში მაინც იყო შე-

ნარჩუნებული ისეთი რელიგიური პრაქტიკები, როგორებიცაა: მიცვალებულთა წესის აგება, საკურთხეები და სხვა. 1955 წელს გამოცემულ წიგნში: „რელიგიური ცრურწმენები და მათ წინააღმდეგ ბრძოლა“, აღნიშნულია, რომ მოსახლეობაში განსაკუთრებულად გავრცელებულია ქელების ტრადიცია, რომელიც ხელს უწყობდა რელიგიური გრძნობების გაღვივებას (ჭელიძე, გ., 1955: 36). გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ამ ტრადიციას მიყვებოდა არა მხოლოდ მორწმუნე ადამიანები, არამედ ისინიც, ვინც რელიგიას კომუნისტური რეჟიმის დამყარების შემდეგ ჩამოშორდნენ.

რიტუალში მონაწილეობა ადამიანს აქცევს გარკვეული სოციალური ერთობის წევრად. ასეთ გაერთიანებებს, რომლებიც ასრულებენ გარკვეულ პრაქტიკებს, ამოძრავებთ საერთო მიზანი, რომელიც ხელს უწყობს მათ გაერთიანებასა და დაახლოვებას. ქელებმა, როგორც სოციალური კავშირების და ერთობის, იმ ქვეყნიურ სამყაროსთან და გარდაცვლილის სულთან კავშირის პრაქტიკამ არ დაკარგა ფუნქცია და აჩვენა, რომ ამგვარ სულიერ კავშირებს ადამიანთა ცხოვრებაში აქვს უდიდესი მნიშვნელობა.

მსჯელობა იმის შესახებ, რომ საბჭოთა ანტირელიგიური პოლიტიკის პირობებში რელიგიური პრაქტიკების შესრულება მაინც ხდებოდა საზოგადოების მხრიდან, ამას ადასტურებს თავად საბჭოთა ანტირელიგიური პროპაგანდისტული ჟურნალი „მებრძოლი ათეისტი“: „ბევრი მორწმუნე თითქმის არ დაიარება ეკლესიაში, მაგრამ იმავე დროს თავს ვერ ანებებს ძველ რელიგიურ წეს-ჩულებებსა და წესებს, ჯერ კიდევ რელიგიურ ცრურწმენათა ტყვეობაში იმყოფება, სწამს წინათგრძნობა, ნიშნები, „გულთმისნური“ სიზმრები და ა. შ. ჯერ კიდევ ბევრს ოჯახში, ხოლო აქა-იქ მუშტად საერთო საცხოვრებლებშიაც და საბჭოთა მომსახურეების ბინებშიაც კი მოიპოვება ხატები“ („მებრძოლი ათეისტი“, 1938 N11-12: 66).

რელიგიური დღესასწაულების წინააღმდეგ ბრძოლისა და მისი დაკნინების ერთ-ერთი გავრცელებული ნარატივი იყო შეკრებების უარყოფითი მხარეები. თითქოს რელიგიურ დღესასწაულზე შეკრებებს ახლდა ჩხუბი, დასახიჩრება, მკვლელობა, შრომითი დისციპლინის დარღვევა, სამუშაო დღეების გაცდენა და სხვა ექსცესები.

გარდა ამისა, მათი მხრიდან კიდევ ერთი არგუმენტი იყო რელიგიური შეკრებების გავლენა ეპიდემიებსა და დაავადებების გავრცელებაზე, რაშიც იგულისხმებოდა ქრისტიანული საეკლესიო ჩვეულება(წესი) - ხატებსა და წმინდა ნაწილებზე მთხვევა, რომელზეც ძირითადად სენით დაავადებული ადამიანები ილტვოდნენ და რაც თითქოსდა იწვევდა დაავადებების გადადებას ჯანმრთელ ადამიანებზე. აღნიშნავდნენ იმასაც, რომ ამგვარი რელიგიური დღესასწაულები ხელს უშლიდა და ზარალს აყენებდა სახალხო მეურნეობას, რადგან ის დღეების განმავლობაში აცდენდა მშრომელ მუშახელს.

კომუნისტური მსოფლმხედველობით, ადრეულ ფორმაციაში წარმოშობილი ტრადიციები თავისი ძველი შინაარსით, შესაძლოა, საინტერესოც კი ყოფილიყო ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, თუმცა, ის ეწინააღმდეგებოდა საზოგადოების განვითარების მარქსიზმ-ლენინურ ტენდენციებს. ასეთი ტრადიციები კომუნისტური იდეოლოგიით ანაქრონისტულად მიიჩნეოდა და საჭიროდ თვლიდნენ მის ჩანაცვლებას ახლით, ან ტრანსფორმაციას. „... ახალი წეს-ჩვეულებების შექმნის დროს არ შეიძლება დავივიწყოთ, რომ მათი ზეამოცანაა აამოს ადამიანის სულს, მის გონებას, გულს, წარმოდგენას, ბოლოს მის გემოვნებას. ყოფა-ცხოვრებაში ახალი წეს-ჩვეულებების დამკვიდრება - ეს არა მხოლოდ იდეოლოგიური, სულიერი პრობლემაა, არამედ პირველყოვლისა, ესთეტიკურია იგი და მისი გადაწყვეტა ხელოვნების გარეშე არ შეიძლება“ (ლიტერატურნაია გაზეტა“, 1965: 6 აპრილი.)

ცნობილი გავრცელებული პრაქტიკის ტრანსფორმაციის ნათელი მაგალითი შეიძლება იყოს ნაძვის ხის ტრადიცია, რომელმაც ადრეულ პერიოდში დაკარგა თავისი პირვანდელი ხასიათი და ყოფაში ახალი ფორმა და შინაარსი მიიღო. ნაძვის ხის ტრადიცია წინარექრისტიანული დროიდან მომდინარეობს, რომელიც შემდგომ ქრისტიანულ რელიგიურ დღესასწაულს, შობას შეერწყა და ნაძვის ხის კულტმა მიიღო შობის ხის დღესასწაულის სახე. რევოლუციის შემდგომ, ნაძვის ხე, როგორც სხვა მრავალი „მავნე“ რელიგიური ტრადიცია, საბჭოთა იდეოლოგიის მსხვერპლი გახდა. მეგრძროლ უღმერთოთა კავშირის ეგიდით რესპუბლიკის რეგიო-

ნებში აქტიურად ტარდებოდა ანტისაშობაო კამპანიები, რომელთა დროსაც, სხვა ანტირელიგიურ ღონისძიებებთან ერთად, განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობოდა ნაძვის ხის მოწყობის შემთხვევათა ლიკვიდაციას.

1935 წლიდან კომუნისტური პარტიული მოღვაწის, პავლე პოსტიშევის თაოსნობით, რელიგიური ელემენტებისგან გაწმენდილი ნაძვის ხე ახალი წლის დღესასწაულს დაუკავშირეს. ამ ფაქტს მოჰყვა გაზეთ „კომუნისტი“ „პრავდადან“ გადმოქართულებული პ. პოსტიშევის სტატია „გავუმართოთ ბავშვებს ახალი წლისთვის კარგი ნაძვის ხე“, რომელშიც ნათქვამი იყო, რომ კლასობრივი უთანასწორობა ნაძვის ხით განცდილ სიამოვნებას და სიხარულს ყველას არ ანიჭებდა და რომ პიონერმა მუშაკებმა უნდა მოაწყონ ახალი წლისთვის კოლექტიური ნაძვის ხეები, რათა ეს სიხარული ყველა ბავშვისთვის თანაბრად იყოს, რასაც უნდა გაექარწყლებინა ის აზრი, თითქოსდა ნაძვი ხე ბურჟუაზიულ ცრურწმენას წარმოადგენდა (გაზ. „კომუნისტი“.1935: 31 დეკემბერი).

ძველი წეს-ჩვეულება, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში რელიგიის ინტერესებს ემსახურებოდა, კომუნისტური იდეოლოგიის საშუალებით ტრანსფორმირდა და მიეცა სრულიად ახალი სახე. შედეგი ამ ყველაფრისა ნამდვილად იყო ნაძვის ხის რელიგიური მნიშვნელობისგან დაცლა, მაგრამ იდეურად მისი, როგორც სადღესასწაულო პრაქტიკის მთლიანად ჩამოშორება ვერ განხორციელდა და მეტიც, ის დარჩა იმ რელიგიური სადღესასწაულო ციკლის ერთ-ერთი ელემენტი, როგორიცაა: 17 დეკემბერი - ბარბარობა, 19 დეკემბერი - ნიკოლოზობა, 25 დეკემბერი - ქრისტეშობა (ძველი სტილით), 7 იანვარი - ქრისტეშობა (ახალი სტილით), 19 იანვარი - ნათლისღება. აღსანიშნავია ისიც, რომ ნაძვის ხის დადგმის რიტუალიც სწორედ ქრისტიანული საეკლესიო დღესასწაულის ბარბარობის დღეს დამკვიდრდა.

ამრიგად, საბჭოთა ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების სისტემა ჩამოყალიბდა წარსულის ტრადიციების, სოციალისტურ წყობის საფუძველზე წარმოქმნილი ახალი ტრადიციებისგან. ის ერთგვარად წარმოადგენდა ახლისა და ძველის სინთეზს, თუმცა, მთლიანად უკარგავდა მას რელიგიურ მნიშვნელობასა და იერსახეს.

მებრძოლ უღმერთოთა კავშირმა მთავარ რელიგიურ დღესასწაულებს დაუპირისპირდა და ყველაფერს აკეთებდა მათ აღმოსაფხვრელად. საერთო ქრისტიანული რელიგიის უსაფუძვლობისა და ზღაპრულობის პროპაგანდის გვერდით, საბჭოთა ლიტერატურასა და პერიოდულ გამოცემებში გვხვდება ცალკეული, კონკრეტული რელიგიური პრაქტიკების ისტორიული განხილვა და მისი უგულვებელყოფა.

პირველ რიგში, მათ მიერ უარყოფილია იესო ქრისტე, როგორც ისტორიული პიროვნება, შესაბამისად, მისი შობა და შემდგომ მკვდრად აღდგომა, ამიტომ საბჭოურ ლიტერატურაში, სადაც განხილულია ქრისტეს არსებობის, ან მასთან დაკავშირებული საკითხები, ხშირად შეხვდებით სიტყვა „ზღაპრულს“.

სხვა რელიგიური დღესასწაულების მსგავსად, საბჭოთა ანტირელიგიური პოლიტიკის ცენტრში მოექცა შობის დღესასწაულის აღნიშვნის აკრძალვა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბრძოლა რელიგიური დღესასწაულების წინააღმდეგ სხვადასხვა სახის პროპაგანდისტული საშუალებით ვრცელდებოდა. ანტისაშობაო პროპაგანდას აქტიურად ავრცელებდა ჟურნალი „მებრძოლი ათეისტი“, სადაც თითქმის ყოველ ახალ ნომერში აუცილებლად გვხვდება სტატია შობის დღესასწაულის წინააღმდეგ, და ზოგადად იესო ქრისტეს ზღაპრულობის შესახებ. იბეჭდებოდა ცალკეული ლიტერატურაც, რომელშიც ქრისტეს შობა უარყოფილი იყო მეცნიერული არგუმენტებით. აგრეთვე, იგეგმებოდა და პერიოდულად ტარდებოდა საჯარო ლექციები იგივე მიზნით, რაც საბოლოო ჯამში, შობის დღესასწაულის მოსპობას ემსახურებოდა. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, დაკავშირებული ლიტერატურის, სტატიებისა და საარქივო წყაროების ანალიზის საფუძველზე საინტერესო მიმოხილვით სტატიას გვთავაზობს მიხეილ ქართველიშვილი, რომელშიც განხილულია რელიგიური დღესასწაულების (ქრისტე-შობა) წინააღმდეგ მიმართული პოლიტიკა და მისი გამოვლინებები.

გამლიერებული პროპაგანდა მიმდინარეობდა აღდგომის დღესასწაულის წინააღმდეგაც. ტარდებოდა ლექცია-მოხსენებები, სადაც განსაკუთრებული ყურადღება მახვილდებოდა ისეთ თემებზე,

როგორიც არის „ქრისტეს შობა“, „ცხოვრობდა თუ არა ქრისტე“, „აღდგომა“ და სხვა.

ათეისტური ანტიქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, აღდგომა საერთოდ არ მომხდარა და ის ქრისტიანებმა გადმოიღეს ძველებრადული მესაქონლეობის დღესასწაული „პასექიდან“,⁴ რომელიც მაგიურ წესებს მოიცავდა თავიანთი პირუტყვის ავი სულელებისგან დაცვისთვის, რის გამოც, ამ სულთა გამოსახმობად მსხვერპლს სწირავდნენ. შემდგომ, ებრაელთა ტომების არაბეთიდან პალესტინაში გადასახლებისა და თავიანთი სახელმწიფოსა და რელიგიის ჩამოყალიბების შემდგომ, ამ დღესასწაულის გვერდით გაჩნდა პურის აღების დღესასწაული „მაცოტი“. მოგვიანებით, ეს ორი დღესასწაული გაერთიანდა და ებრაელებმა „პასექი“ დაუკავშირეს ღვთაებრივი მესიის მოსვლას, რის შემდეგადაც, ამის შეცვლილი და გადაკეთებული ვარიანტი უკვე ქრისტიანებმა დაიმკვიდრეს და მას ქრისტიანული იდეოლოგია შთაჰბერეს. საბჭოთა პროპაგანდა ქრისტიანული აღდგომის დღესასწაულს ებრაულ და წარმართულ საგაზაფხულო დღესასწაულებს უკავშირებდა და ამით უგულვებელყოფდა მის ჭეშმარიტებას.

ჯერ კიდევ საბჭოთა მმართველობის დროს შემორჩენილი იყო საზოგადოების ის ნაწილი, ვინც აღდგომის დღესასწაულსა და ზოგადად ვნების კვირეულს აღიარებდა. ბუნებრივია, ეს პრობლემას წარმოადგენდა კომუნისტური მმართველობისთვის. ჟურნალ „მებრძოლ ათეისტში“ ვხდებით, აღდგომის, როგორც დამავნებელ, ისე საზიანო ნარატივებს: „უწინარეს ყოვლისა აღდგომა ყოველწლიურად აცდენს ბევრ მორწმუნეს დამკვრელ, სასწრაფო სამუშაოებისგან. საგაზაფხულო ხვნისა და თესვის დროს და აცხოველებს ლოთობას. აქ გარკვეულ წამბიმგებელ როლს მავნებლური მიზნით თამაშობენ ეკლესიის მსახურნი და კულაკობის მიმალული ნაშთები... ასეთია ის უარყოფითი მოვლენები, რომლებიც აღდგომას შეაქვს ჩამორჩენილ მშრომელთა ყოფა-ცხოვრებაში („მებრძოლი ათეისტი“, 1938 N 2-3: 72-73).“

⁴ ნიშნავს „გულის მოგებას“.

ბუნებრივია, რომ აჭარაში, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში თურქული გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა, ფართოდ იყო გავრცელებული მუსლიმანობა. ქრისტიანობის მიმდევარი მოსახლეობა ძალიან ცოტა რაოდენობით იყო, მათი ნაწილი კი ძირითადად საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებიდან დასახლებული ოჯახები, ან „მოყვანილი“ რძლები იყვნენ. აჭარის მაგალითზე, შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანული რელიგიის შედარებით ყველაზე მყარი კერა ქობულეთი იყო. მიუხედავად ამისა, ქართულ ტრადიციულ ყოფაში მაინც მუსლიმური წეს-ჩვეულებები იყო შემორჩენილი. გამონაკლისები არსებობდა თითო-ოროლა ქრისტიანის სახით. ეთნოგრაფიული კვლევის დროს ამგვარი ნათელი მაგალითი აღმოჩნდა ქობულეთში, სოფელ წყავროკაში მცხოვრები ქსენია პარმენის ასული თურქია, რომელიც საბჭოთა მმართველობის პერიოდშიც ქრისტიანული რელიგიის მიმდევარი და სხვადასხვა რიტუალების შემსრულებელი იყო. როგორც შთამომავლები გადმოგვცემენ, ქსენია თურქია 1911 წელს, აბაშის რაიონ სოფელ გაუწყინარში დაიბადა, და მის რელიგიურ მრწამსზე მისმა ოჯახმა იქონია გავლენა. სამეგრელოდან აჭარაში გადმოსვლის დროს, როცა ის მუსლიმანურ ოჯახში მოხვდა, მას არ დაუტოვებია თავისი მრწამსი. როგორც შვილიშვილები იხსენებენ, ბებიის რელიგიურმა რიტუალებმა დიდი გავლენა იქონია მათი რელიგიური იდეოლოგიის ჩამოყალიბებაზე. შვილიშვილი ეთერ ჯინჭარაძე იხსენებს: „ჩემი ბებია სოფელში პირველი ქალი იყო, ვინც 100 ცალ კვერცხს შეღებავდა და ჯვარს დაუსვამდა, დიდ თასში ჩააწყობდა, მერე შვილიშვილებს თავს მოგვიყრიდა, სკოლაში გაგვატანდა, თვითონ კი შვილების საფლავზე გადააგორებდა. მაშინ არ ვიცოდი ამ დღესასწაულის მნიშვნელობა, მხოლოდ წითელი კვერცხი მომწონდა და მსიამოვნებდა, რომ მხოლოდ მე მქონდა იგი (გამორჩეულობას ვგრძნობდი). ნეტავ, საიდან იცოდა, რომ აღდგომა დგებოდა? ერთადერთი გადასაფურცლავი კალენდარი, რომელიც კედელზე ეკიდა, ნუთუ იუწყებოდა აღდგომას (საბჭოთა ეპოქაში)?“ (ჯინჭარაძე 2024).

საფლავზე სააღდგომო, წითელი კვერცხის გადაგორება ქრისტიანების გარდა მუსლიმებშიც იყო შემორჩენილი. მიუხედავად

იმისა, რომ მას არანაირი კავშირი არ აქვს მუსლიმანობასთან, ბევრ მუსლიმანს ეს წესი წინაპრებისგან ჰქონდა გადმოღებული და გაუაზრებლად ასრულებდა, რითაც გარდაცვლილთა სულებს მიაგებდა პატივს.

რელიგიურ გაერთიანებათა შესახებ სრულიად-რუსეთის ცაკ-ის და რსფსრ სახკომსაბჭოს 1929 წლის 8 აპრილის დადგენილების 59-61-ე მუხლებისა და სრულიად-რუსეთის ცაკ-ის კულტთა კომისიის 1931 წლის 16 იანვრის ინსტრუქციის 27-ე მუხლის მიხედვით, რელიგიური წესების, საეკლესიო მსვლელობათა და ცერემონიების შესრულება სამლოცველო შენობის გარეთ, ღია ცის ქვეშ აკრძალული არ იყო, თუმცა კანონის მიხედვით, ამისთვის აუცილებელი იყო წინასწარ, არა უგვიანეს 15 დღისა, წერილობითი მიმართვა შეეტანათ საქალაქო საბჭოსა ან რაილმასკომში. ამ წესებიდან გამონაკლისს წარმოადგენდა სასაფლაოზე დაკრძალვის წესები და ეკლესიის გარშემო შემოვლა „აღდგომის“ დღეს, თუმცა აქვეა აღნიშნული, რომ დაკრძალვის რიტუალები აუცილებლად სასაფლაოზე უნდა შესრულდეს, ხოლო ლიტანიობამ⁵ ხელი არ უნდა შეუშალოს საგზაო მოძრაობას ქუჩაში (უზკოვი, ი. 1940: 48).

ნათლისღების ტრადიცია ქრისტიანულ რელიგიაში მთავარ საიდუმლოებად ითვლება. იმისთვის, რომ გახდეს ქრისტიანი, პირველყოფლისა უნდა შეასრულოს ეს საიდუმლო. საბჭოთა პროგანდაში ნათლისღება, როგორც სხვა რელიგიური დღესასწაულები უგულველყოფილია და ნაწოდებია, როგორც „ველურობა“, რომელსაც უკავშირებენ ქრისტიანობამდელ პრაქტიკებს, რომელიც წყლის მაგიურ ძალას ეძღვნებოდა. მის გავრცელებას უკავშირებენ აღმოსავლური და ბერძნულ-რომაული რელიგიებს, რომლისგან შემდგომ ქრისტიანობამ შეითვისა. ველურ ნაშთად იყო მიჩნეული ამ რიტუალის ერთ-ერთი ელემენტი, ბავშვისთვის თმის მოპარსვა, და ამ პროცესიას ისინი ადარებენ პირველყოფილ ადამიანებს, რომლებიც სულებსა და ღმერთებს სწირავდნენ თავიანთ თავს, რათა განსაკუთრებით მჭიდროდ დაკავშირებოდნენ მათ და განემტკიცებინათ მათი კავშირი თემთან. ყველაზე კომიკური

⁵ სადღესასწაულო წირვა-ლოცვა, რომლის დროსაც ეკლესიას გარს უვლიან.

შედარება, რაც შეიძლება მათ გაეკეთებინათ ამ ელემენტონ დაკავშირებით, ეს იყო ინდიელთა ტომები, სადაც ავტორი ქრისტიანობას უკავშირებს ჩრდილოეთ ამერიკაში მცხოვრებ ინდიელთა ტომებს, რომელიც ცივილიზებულმა სამყარომ XV საუკუნეში აღმოაჩინა. ავტორი წერს, რომ: „ჩრდილო-ამერიკის ომახის ტომის ინდიელები ახალმობილ ბავშვს თმას პარსავდნენ რათა განამტკიცონ მისი მაგიური კავშირი ტომთან და მის სულებთან („მებრძოლი ათეისტი“, 1938 N11-12: 70). ამით ის ცდილობს ქრისტიანული ნათლისღების კოპირების ხაზგასმას, თუმცა, ძალიან უცნაურად. გარდა ამისა, კომუნისტები ამ რიტუალს საზიანო სამედიცინო არგუმენტსაც უნახავენ და აღნიშნავენ, რომ ის საფთხეს უქმნის ბავშვების ჯანმრთელობას, რადგან ხშირია გაცივების და ენადაბმულობის შემთხვევები. საუბარია ეპიდემიოლოგიურ საშიშროებაზე, რომლის წყაროდ ნაკურთხ წყალს ასახელებენ, რომლითაც ინათლებიან, როგორც ჯანმრთელები, ისე ავადმყოფები, საბოლოოდ კი ეს ყველაფერი - მებრძოლი ათეისტების აზრით - ზრდის ბავშვთა სიკვდილიანობის პროცენტს.

ნათლობის ტრადიცია, ფაქტობრივად, სულ გაქრა. რელიგიური საიდუმლოების ეს წესი უფრო მყარად მუსლიმებში შემორჩა, რომელიც პერიოდულად მალულად ტრადებოდა, რაც შეეხება ქრისტიანულ ნათლობას, აქ საქმე უფრო რთულად იყო. ქრისტიანული ნათლობის პრაქტიკა მოიცავს რიტუალის ტაძარში ჩატარებას, რომელიც აუცილებლად სასულიერო პირის მიერ წყლის კურთხევის საშუალებით უნდა ჩატარდეს. ჩვენ დავინტერესდით, ხომ არ იყო შემორჩენილი მოსახლეობაში, თუნდაც მალულად ამგვარი პრაქტიკის არსებობა, თუმცა ამაოდ. „მღვდელი არ იყო რომ მოვენათლეთ, ვინ მოგვნათლავდა?!“ (კალანდარიშვილი 2024).

საინტერესოა საქართველოში გავრცელებული რელიგიური დღესასწაული „ბზოზა“, აჭარაში კი „გზოზა“, რომელიც ჯ. ნოღაიდლის აზრით, ნაწარმოები უნდა იყოს ბზოზისგან, როცა აჭარაში ისლამი გავრცელდა. „გზოზას“ აჭარაში დიდი ხუთშაბათის მომდევნო დღეს, წითელ პარასკევს აღნიშნავდნენ და ხალხური გაგებით მას „გველის დღეობას“ უწოდებდნენ. გზოზა უფრო მეტად ქობულეთის მხარეში სრულდებოდა. ამ დღეს სახლში შეშას არ,

მოიტანდნენ - დღეს გველები მოგზაურობენო და მათი შიშით ტყეში ვერ მიდიოდნენ. არსებობდა წარმოდგენა, რომ ვინც გზობა დღეს სახლში შემას მიიტანდა, მას შინ გველი მიჰყვება და იმ წელიწადს ის არ მოშორდებოდა (ნოღაიდელი, ჯ. 1967: 81). მე ვფიქრობ „გზობა“, მიუხედავად მისი ფონეტიკურად ახლოს ყოფნისა „ბზობასთან“, არ უკავშირდება ბზობის დღესასწაულს. ის აღნიშნავს წითელი პარასკევის, როგორც ქრისტეს წამების უმძიმეს დღეს, როცა ყოველმა ქრისტიანმა მწუხარებასა და ღოცვაში უნდა გაატაროს. ჩემი აზრით, რელიგიური წესის შენარჩუნების ამგვარ, ტრანსფორმირებულ სახედ დარჩა „გზობა“. რაც შეეხება მის ეტიმოლოგიას, ის უნდა უკავშირდებოდეს არა „ბზობას“, არამედ „მოტანას“ ან „მოყვანას“. ჯავახური ლექსიკონის მიხედვით, „გზობა“ განიმარტება, როგორც - ჯერზე, ერთხელ, ერთჯერ. „ერთ გზობაზე ვერ გადავითანთ, ორი გზობა დაგვჭირდება“. „ამ გზობას ეს წავიღოთ, მეორე გზაზე ეგეც დაგვეტევა ურემზე“ (ზედგინიძე, გ., 2014: 270).⁶

1941 წლის აპრილში, „მებროლ ათეისტში“ გამოქვეყნდა ს. წერეთლის სტატია „რელიგიური წესჩვეულებები და ადათები ხელს უწყობენ ეპიდემიურ სნეულებათა გავრცელებას“. სტატია კრიტიკულად უდგება რელიგიური პრაქტიკებს და დაავადებათა გავრცელების ძლიერ კერად მოიხსენიებს. „საქართველოში იმართება მთელი რიგი რელიგიური დღესასწაულები, სადაც ათასობით მოდიან მლოცველები სხვადასხვა რაიონებიდან. აქ ისინი ემთხვევიან ხატებსა და ჯვრებს, რითაც გადააქვთ ერთიმეორეზე სხვადასხვა სნეულებანი. ადგილობრივი ექიმები აღნიშნავენ, რომ ასეთი დღესასწაულების შემდეგ გადამდებ ავადმყოფთა რიცხვი მატულობს, განსაკუთრებით კანის ავადმყოფობანი“ (წერეთელი, ს. 1941: 29). ყურადღება გამახვილებული იყო მარხვაზეც, რომლის კალენდარული ხანგძლივობაც 257 დღეა და რომელიც თითქოსდა იწვევს ორგანიზმის დასუსტებას, სისხლის ნაკლებობასა და სხვადასხვა სნეულებებს. საბჭოთა პროპაგანდისტების აპელირება მარხვის

⁶ ზედგინიძე, გ., ჯავახური ლექსიკონი. რედ. ვლადიმერ ზედგინიძე. - თბილისი: საუნჯე: ვაჟა-ფშაველას, 2014.

წლიური ხანგძლივობის ორ მესამედზე მიმართული იყო მის, როგორც უაღრესად საზიანო ფენომენის წარმოჩენისკენ. მასაც, როგორც სხვა რელიგიური პრაქტიკებს უკავშირებდნენ პირველყოფილ წეს-ჩვეულებებს, რომ მას საფუძვლად ედო ბრძოლა ავი სულ-ების წინააღმდეგ.

იგივე არგუმენტებით და მეთოდებით აკრიტიკებდნენ წმინდა ზიარების საიდუმლოსაც. „თვით ზიარების პროცედურა, რომლის შესრულებასაც სამღვდელოება მოითხოვს მორწმუნეებისგან, არის უაღრესად ანტიპიგიენური აქტი. ზიარების დროს, ხუცესი ერთი და იგივე კოვზით ასმევს მორწმუნეებს ღვინოს პურიტ და ერთი და იგივე პირსახოცით წმენდს პირს ყველას. ამავე დროს მღოვცელები კოცნიან იმ ჭურჭელს, რომელშიაც ასხია „წმინდა“ ღვინო. ასეთ შემთხვევაში რომ სნეულებათა გადადებას ექნება ადგილი - უდავოა“ (იქვე: 30).

კომუნისტური იდეოლოგია ქრისტიანული ზიარების პრაქტიკის საფუძვლებში ინდიელთა ტომებისა და ბერძნულ-რომაული წარმოდგენების არსებობას ამტკიცებდა. ვრცელდებოდა აზრი იმასთან დაკავშირებით, რომ ზიარების პრაქტიკა ეს იყო ძველი, პირველყოფილ დანაშრევებზე აწყობილი რიტუალი, რომლის აზრიც, ადამიანის სიძლიერისა და სიმამაცის მომატებაში იყო. ქრისტეს სისხლისა და ხორცის მიღების პრაქტიკა მიჩნეული იყო, როგორც ისეთი ტრადიციები, როგორიც იყო პირველყოფილ საზოგადოებებში ცხოველის სისხლისა და ხორცის მირთმევა. ამასთანავე ფართოდ იყო გავრცელებული აზრი ზიარების საზიანო შედეგებზე ადამიანის ჯანმრთელობისთვის და სენისა და ეპიდემიების გავრცელების წყაროდ თვლიდნენ.

ქრისტიანული სამყარო 25 მარტს (ახალი სტილით 7 აპრილს) თორმეტ საუფლო დღესასწაულთაგან ერთ-ერთს, ხარებას აღნიშნავს. ამ დღეს ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს გაბრიელ მთავარანგელოზმა ღვთის ძისა და მესიის - იესო ქრისტეს დაბადება ახარა: „ხოლო მეექვსე თვეს მოვლინებულ იქნა გაბრიელ ანგელოზი ღმერთის მიერ გალილეის ქალაქში, რომელსაც ეწოდება ნაზარეთი, ქალწულთან, რომელიც დანიშნული იყო კაცზე, და სახელი მისი - იოსები, დავითის მოდგმისა, ხოლო სახელი ქალწულისა - მარიამი.

შევიდა ანგელოზი მასთან და უთხრა: გიხაროდეს მადლით მოსილო: უფალი შენთანაა; კურთხეული ხარ დედათა შორის. ხოლო ის შეძრწუნდა მის სიტყვაზე და ჩაფიქრდა: ნეტა რას უნდა ნიშნავდეს ეს მოკითხვაო? ანგელოზმა უთხრა მას: ნუ გეშინია, მარიამ, რადგანაც ჰპოვე მადლი ღმრთის წინაშე. აჰა, მუცლად იღებ და შობ მეს, და უწოდებ სახელად იესოს. დიდი იქნება იგი და უზენაესის ძედ იწოდება, და მისცემს ღმერთი მამამისის, დავითის, ტახტს. საუკუნოდ იმეფებს იაკობის სახლზე და არ იქნება დასასრული მისი სუფევისა. ხოლო მარიამმა უთხრა ანგელოზს: როგორ იქნება ეგ, მამაკაცი რომ არ ვიცი? მიუგო ანგელოზმა და უთხრა მას: სული წმიდა გადმოვა შენზე, და უზენაესის ძალა მოგიჩრდილებს. ამიტომაც ღმრთის ძედ იწოდება წმიდა შობილი. აჰა, ელისაბედმაც, შენმა ნათესავმა, მუცლად იღო ძე სიბერის ჟამს, და ეს მეექვსე თვეა მისთვის, ვინც უნაყოფოდ იყო ხმობილი, რადგან ღმერთისთვის არაფერია შეუძლებელი. ხოლო მარიამმა თქვა: აჰა, მხევალი უფლისა! მეყოს მე შენი სიტყვისამებრ! და განეშორა მას ანგელოზი (ლუკა. 1:26-38).

საბჭოთა მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგიით ხარების დღესასწაული სხვადასხვა წინადროინდელი რელიგიური თქმულებებისა და წარმოდგენების მიზამძვას და შეხამებას წარმოადგენდა, რომლის საფუძველსაც ეკონომიკას და კლასობრივ უთანასწორობას მიიჩნევდნენ: „ამ დღესასწაულს იმიტომ ეძახიან ხარებას, რომ, თითქოს ღვთის მიერ გამოგზავნილმა ანგელოზმა მარიამს ახარა, რომ იგი შობდა მესიას, მხსნელს, რომელიც დაიხსნიდა ქვეყანას... ზღაპრები მესიის მოსვლის შესახებ თითქმის ყველა წინანდელ რელიგიაში იყო. ექსპლუატირებული, დამონებული მასები, რომლებიც უძლურნი იყვნენ ექსპლუატატორების წინააღმდეგ ბრძოლაში, თავის განთავისუფლებას, მდგომარეობის შემსუბუქებას, ადამიანური ცხოვრების მოპოვებას მოელოდნენ მესიიდან, რომელიც შექმნა მათმა ფანტასტიკამ, ოცნებამ თავისუფლებაზე. და აი, ამ მესიის მოსვლა უკვე ახარა ანგელოზმა ჩაგრულთა ქვეყანას“ (ხინველი, ი. 1939: 54-55). ამრიგად, ხარებაც, მებრძოლ უღმერთოთა შეხედულებით, წარმოადგენდა წინარექრისტიანული წარმოდგენების გაგრძელებას და მის ახსნას კლასობრივი უთანასწორობის და

ექსპლუატაციური ბუნების გაქრობის პერსპექტივაში ხედავდნენ, რომელსაც უნდა ეხსნა (მესიას) ჩაგრულები. ხარების დღესასწაულის დადგენასთან დაკავშირებით „მებრძოლი ათეისტის“ ერთ-ერთ გვერდზე ახსნილა, თუ საიდან წარმოიშვა ეს რიცხვი (25 მარტი). ის დაკავშირებული უნდა იყოს 25 დეკემბრის ქრისტეშობასთან, რომლის 9 თვით უკან გადმოთვლის შემთხვევაში გამოდის 25 მარტი. აგრეთვე, ასევე მას უკავშირებენ უძველეს წარმოდგენებს გაზაფხულის, როგორც ბუნების გამოცოცხლების სიმბოლოს, თუ როგორ წარმოშვა ზამთრის სიკვდილმა გაზაფხული ანუ - სიცოცხლე, რომელიც იყო უძველესი ადამიანის ყველაზე დიდი სიხარული.

ს.სახაროვი წერდა, რომ მთავარი ქრისტიანული დღესასწაულების წინააღმდეგ ბრძოლა მუკ-ის მიერ დარჩებოდა ასეთივე უშედეგო, როგორიც 1940 წლისთვის იყო, თუ ანტირელიგიური პროპაგანდა არ გახდებოდა სისტემატური. საგულისხმოა, რომ ანტირელიგიური პროპაგანდა მუშაობას იწყებდა რელიგიური დღესასწაულებამდე 1 თვით ადრე, რაც ვერ იღებდა შედეგს და მოსახლეობის დიდი ნაწილი მაინც აღნიშნავდა მას (ნიკოლსკი, ვ. 1940: 10-11).

საბჭოთა ხელისუფლებამ რელიგიური დღესასწაულების აღნიშვნის საწინააღმდეგოდ შემოიღო 6 დღიანი კვირის მაგივრად 7 დღიანი კვირა, რითაც საკვირაო დღესასწაულების წინააღმდეგ წავიდნენ. კომუნისტური გეგმის მიხედვით, ეს განპიორბებული იყო მეტი შრომის გაწევის აუცილებლობით (სახაროვი ს. 1940: 17-18).

ომის დასაწყისში, მაშინ, როცა საბჭოთა კავშირს სერიოზული საფრთხე შეექმნა, საერო და სასულიერო ხელისუფლებამ ერთობლივი და შეთანხმებული ნაბიჯი გადადგა. მთავრობამ გააუქმა ათეისტური გაერთიანებები და მთლიანად ამოიღო ანტისაეკლესიო გამოცემები, რის პარალელურადაც, 1942 წელს გამოქვეყნდა საეკლესიო კალენდრები და სასულიერო შინაარსის თემატური კრებულები. ეკლესიამ დაიბრუნა თავისი ისტორიული ფუნქცია და საერთაშორისო ასპარეზზე მშვიდობის დამყარების აქტიურ იდეოლოგიად მოგვევლინა. 1943 წელს, რუსულმა ეკლესიამ სცნო ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია (ჩელებამე, ნ., მაღაყმაძე, რ.

2012: გვ. 619). საბჭოთა ხელისუფლების მიერ ქრისტიანული რელიგიისადმი „დათბობის“ ნათელ გამოვლინებად შეიძლება ჩაითვალოს „მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის“ სააგიტაციო მუშაობის მიმართულების ცვლილება, ხოლო 1947 წელს ამ ორგანიზაციის საერთოდ გაუქმება (ქართველიშვილი, მ. 2022: 105).

1950-იანი წლების დასასრულს ბათუმში მოქმედებდა ორი ეკლესია: წმ. ნიკოლოზისა და სასაფლაოს სამების, მაგრამ ამ დროისთვის ტაძარში გალობა და ლოცვა რუსულ ენაზე ტარდებოდა. ყოველივე ამის შედეგად, ეკლესიიდან გაქრა ქართული გალობა და ქართული ლოცვა, რადგან ეკლესიაში სასულიერო პირთა დიდი ნაწილი რუსები იყვნენ. ქართული გალობის აღდგენა მხოლოდ 1982-1983 წლებში მოხდა, ბათუმის წმ. ნიკოლოზის ეკლესიაში (ჩელებაძე ნ., მალაყმაძე რ. 2012: 620-622).

XX საუკუნის 70-80-იან წლებში რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლა ახლიდან გაჩაღდა. 1975 წლის 25 ნოემბერს, საქართველოს კომპარტიის ცკ-ის მიერ მიღებულ იქნა დადგენილება „მავნე ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ ბრძოლის გაძლიერების ღონისძიებათა შესახებ“. აქედან გამომდინარე, რესპუბლიკაში დაიწყო ახალი წეს-ჩვეულებების, დღესასწაულების, მასობრივი რიტუალური ღონისძიებების ჩატარება (იქვე: გვ. 621). მთავრობა ცდილობდა რელიგიური დღესასწაულების საბჭოურ პოლიტიკურ სამოსელში ჩატარებას. მიუხედავად ამისა, ესა თუ ის რელიგიური რიტუალი, წესი თუ ადათი, ან ფარულად სრულდებოდა, ან სახელცვლილი ფორმით. ეს ცნობილი იყო პარტოკრატიისთვის. ცალკეულ შემთხვევებში ხელისუფლება გარკვეულ დათმობებზე მიდიოდა (ფუტკარაძე თ., ფუტკარაძე კ. 2022: 59).

ამ კუთხით ვითარება რომ არ შეცვლილა, ამას ადასტურებს საბჭოთა გვიანდელ პერიოდში დაწერილი ლიტერატურაც. მაგალითისთვის ნ. გულბიანის ნაშრომი „რელიგიური ცრურწმენების წინააღმდეგ ბრძოლა და კომუნისტური აღზრდის ამოცანები“ (1975): „ჩვენს ქვეყანაში რელიგია გადმონაშთის სახით არსებობს... საბჭოთა მოქალაქეების უდიდესი უმრავლესობა ათეისტია, მაგრამ მათ შორის მაინც არიან ისეთები, რომლებიც სინამდვილეში რელიგიურ ცრურწმენათა გავლენას განიცდიან; ასრულებენ რელი-

გიურ წეს-ჩვეულებებსა და ტრადიციებს, აღნიშნავენ რელიგიურ დრესასწაულებს და ამაში არავითარ სამრახისს არ ხედავენ... „ასეთია ტრადიცია, ასე შევეჩვიეთ“, ამბობენ ისინი. მეორე მორწმუნეთა ნაწილისთვის რელიგიურმა დღესასწაულებმა დაკარგეს თავისი ძალა და ისინი მას აღარ იცავენ, მაგრამ არც ახალ დღესასწაულებს დაუკავებია გაბატონებული მდგომარეობა მათ ცხოვრებაში“⁷ (გულბიანი ნ., 1975: 4). თუ ქრისტიანული რელიგიის უწყვეტობისა და მის თვითმყოფადობაზე დროის ვერტიკალურ ქრილში ვიმსჯელებთ, ყოველივე აქედან გამომდინარე, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ საყოველთაო სარწმუნოებრივი წყვეტა და მისი აღმოფხვრა კომუნისტური რეჟიმის მიერ ვერ მოხერხდა.

1983 წლის რელიგიის რწმუნებულთა საბჭოს ანგარიშიდან ჩანს, რომ ქვემო აჭარაში იმ პერიოდში 2 ქრისტიანული ტაძარი ფუნქციონირებდა. „სტაბილურია, კვირაობით 300-400 კაცია, დღესასწაულებზე 1.5-2 ჯერ მეტია. სულ ქრისტიანი მორწმუნე 2500-3000. მორწმუნეთა უმრავლესობა - 80 % ქალია, უფრო ასაკოვანნი. ბოლო 5 წლის მანძილზე სტატისტიკის მიხედვით ჩანს, რომ მატულობს ნათლობისა და ჯვრისწერის რიცხვი“ (ჩელებაძე ნ., მალაყმაძე რ. 2012: 622).

80-იანი წლებიდან დაწყებულმა რელიგიური მდგომარეობის მკვეთრმა გაუმჯობესებამ ხელი შეუწყო რელიგიური იდეების გავრცელებას. რესპუბლიკის მოსახლეობაში რელიგიური რწმენა საგრძნობლად გაძლიერდა. ამას მოჰყვა ბათუმში, 1989 წელს, კათოლიკური ეკლესიის შენობის გადაცემა ქართული მართლმადიდებლური საზოგადოებისთვის. რელიგიური გრძნობების გაღვივებაზე განსაკუთრებული როლი ითამაშა 1989 წლის 9 აპრილის მოვლენებმაც. მოგვიანებით კი საბჭოთა კავშირის დაშლამ და საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის აღდგენამ.

⁷ აქ იგულისხმება ისეთი დღესასწაულები, როგორებიც იყო: 7 ნოემბერი, სსრ კავშირის კონსტიტუციის დღე - 5 დეკემბერი, პირველი მაისი და სხვა, რომელიც სოციალისტური რევოლუციის, სოციალიზმის გამარჯვების, მშრომელთა საერთაშორისო დღესასწაულებად აღინიშნებოდა. აგრეთვე, ლოკალური დღესასწაულები, რომლებსაც სოფლები და კოლმეურნეობები ნიშნავდნენ, მაგალითად მოსავლის დღესასწაული სასოფლო-სამეურნეო წლის დამთავრების შემდეგ და სხვა.

დასკვნა: საბჭოთა ეპოქაში რელიგიური პრაქტიკების არსებობა და მისი გამოყენება ტრადიციულ ყოფით გარემოში მთლიანად არ გამქრალა. მასზე მოქმედი მრავალი ფაქტორი წლების განმავლობაში ავიწროვებდა რელიგიასა და რელიგიური საზოგადოებას. მართალია, ანტირელიგიურმა პროპაგანდამ საკმაოდ დიდი როლი ითამაშა ახალი საზოგადოების ჩამოყალიბების საქმეში და გარკვეულ წარმატებებსაც მიაღწია, თუმცა, მისი საბოლოოდ გაქრობა, როგორც ლენინის იდეებში იყო, ვერ მოხერხდა. ამ ყოველივემ აჭარის მაგალითზე აჩვენა, რომ რელიგიას აქვს უდიდესი გავლენა ადამიანებზე და რაც მთავარია, გარკვეული რწმენა საშუალებას კავშირისა ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ სამყაროს შორის. ქართულ ტრადიციულ საზოგადოებაში, სადაც ამ ორი საპირისპირო ცნების არსებობა უძველესი დროიდან დასტურდება, დღემდე ინარჩუნებს ძალას.

აჭარის მაგალითი მთელი თავისი გარემოებებით (მულტიკონფესიურობა, მრავალეროვნულობა, უძველესი და მრავალფეროვანი ისტორია), კარგ საშუალებას იძლევა ნათლად დავინახოთ კომუნისტური წყობილების კვალი რელიგიებსა და მის ცალკეულ გამოვლინებებში.

ამრიგად, სხვადასხვა პოლიტიკურმა და სოციალურმა ფაქტორებმა, რომელიც დაკავშირებული იყო საბჭოთა იდეოლოგიასთან, დიდი გავლენა მოახდინა საზოგადოების რწმენა წარმოდგენებსა და რელიგიური პრაქტიკების არსებობაზე. ზოგიერთი პრაქტიკა გაქრა, ტრანსფორმირდა, ან საერთოდ ახალი გაჩნდა ყოფით რეალობაში, თუმცა, სრულიად ახალი მნიშვნელობით.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ასს სცა, ფ. რ-2, ს. 21, ან. 1, ფურც. 6.
2. **ბაჯელიძე ნ. (1939)** *რელიგია და სამღვდელოების მხილება ხალხურ შემოქმედებაში*. „მებრძოლი ათეისტი“ N7 - საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის ცენტრალური საბჭოს ყოველთვიური ორგანო სამეცნიერო-მეთოდური და მხატვრული ჟურნალი. თბილისი.

3. **გაზ. „კომუნისტი“. 31 დეკემბერი, 1945.**
4. **გულბიანი ნ. (1975) *რელიგიური ცრურწმენების წინააღმდეგ ბრძოლა და კომუნისტური აღზრდის ამოცანები***. თბილისი, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“.
5. **ეფაძე ა. (1939) *„ვაჩაღებთ ანტირელიგიურ პროპაგანდას (ხულოს რაიონი)“***. „მებრძოლი ათეისტი“ N7 - საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის ცენტრალური საბჭოს ყოველთვიური ორგანო სამეცნიერო-მეთოდური და მხატვრული ჟურნალი. თბილისი.
6. **ეფაძე ა. (1940) *„უფრო ავამაღლოთ ანტირელიგიური მუშაობა (ხულოს რაიონი)“***. „მებრძოლი ათეისტი“ N 1 - საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის ცენტრალური საბჭოს ყოველთვიური ორგანო სამეცნიერო-მეთოდური და მხატვრული ჟურნალი. თბილისი.
7. **ზედგინიძე გ. (2014) *ჯავახური ლექსიკონი***. რედ. ვლადიმერ ზედგინიძე. - თბილისი: საუნჯე: ვაჟა-ფშაველას სახელობის ინსტიტუტი.
8. **ზოსიძე რ. (1978) *ისლამი, მორწმუნე, თანამედროვეობა***. ბათუმი.
9. **თურმანიძე ო. (2016) *„საბჭოთა ხელისუფლების რელიგიური პოლიტიკა და სასულიერო წოდების რესპრესიები აჭარაში (1937-1940 წლები)“***. აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის მთავრობის საქვეუწყებო დაწესებულება-საარქივო სამმართველო. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო (ისტორია, არქეოლოგია, ეთნოლოგია) საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები VI. თბილისი, გამომცემლობა „უნივერსალი“.
10. **კორძაია ი. (1939) *„ფართოდ გავშალოთ ანტირელიგიური პროპაგანდა“***. „მებრძოლი ათეისტი“ N2 - საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის ცენტრალური საბჭოს ყოველთვიური ორგანო სამეცნიერო-მეთოდური და მხატვრული ჟურნალი. თბილისი.
11. **კორძაია ი., ცინცქილაძე მ. (1941) *„აჭარაში ანტირელიგიური პროპაგანდის მიმდინარეობის შესახებ“***. „მებრძოლი ათეისტი“ N5 - საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის

- ცენტრალური საბჭოს ყოველთვიური ორგანო სამეცნიერო-მეთოდური და მხატვრული ჟურნალი. თბილისი.
12. **ლენინი ვ. (1934)** *თბზულებანი*, ტ. 15. 1910-1912. ტფილისი,
 13. „**ლიტერატურნაია გაზეტა**“, 6 აპრილი, 1965.
 14. **ლუკა. 1.26-38.**
 15. **ნიკოლსკი ვ. (1940)** *„კვირა დღის შესახებ“*. „მებრძოლი ათეისტი“ N7 -საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის ცენტრალური საბჭოს ყოველთვიური ორგანო სამეცნიერო-მეთოდური და მხატვრული ჟურნალი.
 16. **პავლიაშვილი ქ. (2009)** *მებრძოლი ათეიზმი - „კულტურული რევოლუციის“ იდეოლოგიური საფუძველი (საბჭოთა იმპერიის მაგალითზე)*. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი; ქრისტიანობის ისტორიის მიმართულება და სტუდენტთა სამეცნიერო კვლევითი ცენტრი. *ქრისტიანობის კვლევები II*. თბილისი, გამომცემლობა „უნივერსალი“.
 17. **ჟურნ. „მებრძოლი ათეისტი“**. N11-12. 1938.
 18. **ჟურნ. „მებრძოლი ათეისტი“**. N2-3. 1938.
 19. **ჟურნ. „მებრძოლი ათეისტი“**. N7. 1939.
 20. **ჟურნ. „მებრძოლი ათეისტი“**. N1. 1940.
 21. **სანიკიძე ნ. (1940)** *„ანტირელიგიური მუშაობა აჭარაში“*. „მებრძოლი ათეისტი“ N4 - საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის ცენტრალური საბჭოს ყოველთვიური ორგანო სამეცნიერო-მეთოდური და მხატვრული ჟურნალი. თბილისი.
 22. **სახაროვი ს. (1940)** *„რატომ და როგორ უნდა ვიბრძოლოთ შობის დღესასწაულის წინააღმდეგ“*. „მებრძოლი ათეისტი“ N12 - საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის ცენტრალური საბჭოს ყოველთვიური ორგანო სამეცნიერო-მეთოდური და მხატვრული ჟურნალი.
 23. **სკკპ XXIV ყრილობის მასალები. (1971)** თბილისი, საქართველოს კპ ცლ-ის გამომცემლობა.
 24. **უზკოვი ი. (1940)** ანტირელიგიური ცნობარი - „*ნებადართულია თუ არა რელიგიური წესების, საეკლესიო მსვლელობათა*

- და ცერემონიების შესრულება ღია ცის ქვეშ?“. „მებრძოლი ათეისტი“ N1 - საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის ცენტრალური საბჭოს ყოველთვიური ორგანო სამეცნიერო-მეთოდური და მხატვრული ჟურნალი.
25. **ფუტყარაძე თ., ფუტყარაძე კ. (2022)** *რელიგიური ასპექტები და ქალთა საკითხი საბჭოთა ათეისტური პოლიტიკის პრიზმაში*. არხეონი - XXIII-XXIV, აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის სამინისტროს საქვეუწყებო დაწესებულება - საარქივო სამმართველო. თბილისი.
 26. **ქართველიშვილი მ. (2022)** *საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკა და საქართველოში მისი ასახვის თავისებურებები 1953-1964 წლებში*. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი საქართველოს ისტორიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი მსოფლიო ისტორიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი. თბილისი.
 27. **ქართველიშვილი მ. (2022)** *„მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის“ მოღვაწეობის ერთი ნაკლებად შესწავლილი საკითხი (ბრძოლა შობის დღესასწაულის წინააღმდეგ)*. TSU-ti საერთაშორისო სამეცნიერო ჟურნალი ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში, თბილისი.
 28. **ქათამაძე ი. (1937)** *ანტირელიგიური მუშაობა - ყურადღების ცენტრში (წერილი აჭარიდან)*., „მებრძოლი ათეისტი“ N1-2 - საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის ცენტრალური საბჭოს ყოველთვიური ორგანო სამეცნიერო-მეთოდური და მხატვრული ჟურნალი. თბილისი.
 29. **ქიქავა ნ., ფუტყარაძე თ. (2016)** *„მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის“ საოლქო საბჭოს საქმიანობა აჭარაში 1930-1940-იან წლებში*. საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „ჩვენი სულიერების ბალავარი“ მასალები, ბათუმი, 13-14 მაისი, 2016. თბილისი, გამომცემლობა „უნივერსალი“.
 30. **ქიქავა ნ., ფუტყარაძე თ. (2016)** *„მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის“ საოლქო საბჭოს საქმიანობა აჭარაში 1930-1940-იან*

წლებში: (საარქივო სამმართველოში დაცული დოკუმენტების მიხედვით). ჩვენი სულიერების ზალავარი VIII საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, ბათუმი, 13-14 მაისი, 2016. თბილისი, უნივერსალი, 2016.

31. **შარვაშიძე უ. (1940)** „*ფართოდ გავშალოთ ანტირელიგიური პროპაგანდა*“. „მებრძოლი ათეისტი“ N6 - საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის ცენტრალური საბჭოს ყოველთვიური ორგანო სამეცნიერო-მეთოდური და მხატვრული ჟურნალი. თბილისი.
32. **ჩელეშაძე ნ., მაღაყმაძე რ. (2012)** *რელიგია. სამხრეთ დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები - აჭარა, ტ IV. რედ; თურმანიძე, ო., ბათუმი, გამომცემლობა „შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“.*
33. **წერეთელი ს. (1941)** „*რელიგიური წეს-ჩვეულებების და ადათები ხელს უწყობენ ეპიდემიურ სნეულებათა გავრცელებას*“. „მებრძოლი ათეისტი“ N4 - საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის ცენტრალური საბჭოს ყოველთვიური ორგანო სამეცნიერო-მეთოდური და მხატვრული ჟურნალი.
34. **ჭელიძე გ. (1955)** *რელიგიური ცრურწმენები და მათ წინააღმდეგ ბრძოლა*. თბილისი, სახელგამი.
35. **ჭელიძე გ. (1966)** *კომუნისტური აღზრდა და რელიგიურ ცრურწმენათა დაძლევა*. თბილისი, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“.
36. **ხინველი ი. (1939)** „*ხარებისა*“ და „*აღდგომის*“ წარმოშობა“. „მებრძოლი ათეისტი“ N3-4 - საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის ცენტრალური საბჭოს ყოველთვიური ორგანო სამეცნიერო-მეთოდური და მხატვრული ჟურნალი.
37. **ნოღაიძელი ჯ. (1967)** აჭარული ზეპირსიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის მასალები. პროფ. იოსებ მეგრელიძის რედაქციითა და წინასიტყვაობით. გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი.

**ისლამური რელიგიის ზეგავლენა და მუჰაჯირთა მუსიკალურ-
ქორეოგრაფიული შემოქმედება
(თურქეთელი კლარჯების, ლაზებისა და აფხაზების მაგალითზე)
The influence of the Islamic religion and the musical and choreographic
creativity of the Muhajirs
(on the example of Turkish Klarjs, Lazs and Abkhazians)**

გიორგი კრავეიშვილი,
მუსიკოლოგი, ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორი,
ა(ა)იპ ფონდ „ჰეიამოს“ დირექტორი და თანადამაარსებელი,
თბილისი, საქართველო

ხათუნა დამჩიძე
ქორეოლოგი, ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორი,
საქართველოს შოთა რუსთაველის თეატრისა და კინოს სახელმწიფო
უნივერსიტეტის დიმიტრი ჯანელიძის სახელობის სამეცნიერო-
კვლევითი ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომელი,
თბილისი, საქართველო

აბსტრაქტი: 2023 წლის 28 ივლისიდან 29 აგვისტოს ჩათვლით „შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის“ მხარდაჭერით (FR-21-11362) განხორციელდა ერთთვიანი ფოლკლორული ექსპედიცია მუჰაჯირი კლარჯების, ლაზებისა და აფხაზების მუსიკალურ-ქორეოგრაფიული ხალხური შემოქმედების ფიქსირება-შესწავლის მიზნით. ექსპედიციის ხელმძღვანელი გახლდათ მუსიკოლოგი, ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორი გიორგი კრავეიშვილი, ხოლო ქორეოლოგი, ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორი, საქართველოს შოთა რუსთაველის თეატრისა და კინოს სახელმწიფო უნივერსიტეტის დიმიტრი ჯანელიძის სახელობის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომელი ხათუნა დამჩიძე. პროექტის კოორდინატორი კი გახლდათ თამაზ კრავეიშვილი, რომელიც პარალელურად მუსიკალურ-ქორეოგრაფიული ნიმუშების ვიდეოკამერით ფიქსირების საქმეში მონაწილეობდა.

საკვანძო სიტყვები: მუჰაჯირები, ისლამის გავლენა, ფოლკლორი, მრავალხმიანობა, საკრავები, საცეკვაო მოძრაობები.

Giorgi Kraveishvili

PhD in Arts, Musicologist
Director and co-founder of "Heiyamo" Foundation,
Tbilisi, Georgia

Khatuna Damchidze

Choreologist, PhD in Arts,
Researcher at Dimitri Janelidze scientific-research Institute of
Shota Rustaveli Theatre and Cinema State University of Georgia,
Tbilisi, Georgia

Abstract: from July 28 to August 29, 2023, with the support of the "Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia" (FR-21-11362), a one-month folklore expedition was carried out in order to record and study the musical and choreographic folk creativity of Muhajir Klarjs, Lazs and Abkhazians. The head of the expedition was Giorgi Kraveishvili, a musicologist, PhD in art, and Khatuna Damchidze, a choreologist, PhD in art, Researcher at Dimitri Janelidze scientific-research Institute of Shota Rustaveli Theatre and Cinema State University of Georgia. The coordinator of the project was Tamaz Kraveishvili, who at the same time participated in the recording of musical-choreographic samples with a video camera.

Key words: Muhajirs, influence of Islam, folklore, polyphony, instruments, dance movements.

მუსიკალური ნაწილი

საქართველო უძველესი ქრისტიანული წარსულისა და ტრადიციების მქონე ქვეყანაა. ამას ჩვენი სამონასტრო ცხოვრება მოწმობს როგორც ისტორიის, ასევე ლიტერატურისა და მუსიკის განხრით.

ამავე დროს თვით ქართული ქრისტიანული კულტურა დამყარებულია ძველქართულ წარმართულ კულტურაზე. ქართული საგალობელი ხომ ხალხური სიმღერების ზეგავლენით არის სამხმიანი და ქართული რწმენა-წარმოდგენები ხომ წარმართული და ქრისტიანული ჩვეულებების სინთეზს წარმოადგენს.

სამხრეთ საქართველო შუა საუკუნეებში ქრისტიანობის უმძლავრეს კერას წარმოადგენდა, მაგრამ ბიზანტიის იმპერიის დაცემამ და საქართველოს შინა ომებმა ეს მხარე ჩამოაცილეს ერთიან ქართულ სხეულს, რის შედეგადაც დაიწყო სამხრეთ-საქართველოს გამუსულმანება. მიუხედავად ამისა ჯერ კიდევ მეცხრამეტე საუკუნეშიც კი ბევრ სოფელში (მაგალითად კლარჯეთში) ფარულად ჯერ კიდევ იყო ქრისტიანობა შემორჩენილი და წირვა-ლოცვებსაც კი ატარებდნენ⁸ სამწუხაროდ რუსეთის მიერ გამოწვეულმა მუჰაჯირობის არაერთმა ტალღამ თურქეთის ქართველობა საბოლოოდ მტკიცედ გაამუსულმანა.

ერთის მხრივ ჩვენ გვაქვს უნიკალური ორ და სამხმიანი სიმღერები და სამხმიანი საგალობლები, მეორეს მხრივ კი სამხრეთ საქართველოს დიდ ნაწილში მხოლოდ ერთხმიანი სიმღერებია შემორჩენილი და საგალობლების საპირწონედ კი გვაქვს მუსლიმური ეზანი. ქართულ სიმღერაზე კი უმღიერესი ზეგავლენა სწორედ რომ მუსულმანურმა რიტუალებმა და მუსიკამ იქონია, რადგან საქარტელოს მოწყვეტილ ქართველობას მისთვის უცხო მუსულმანურ სამყაროსთან წვდომა ამ სახით ჰქონდა⁹. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ქართველენოვანი მოსახლეობის გარშემო ისევ წარმოშობით ქართული, თუმცა თურქულენოვანი ქართველობა ცხოვრობდა, რადიო და ტელევიზია კი ბოლო 50-60 წლის განმავლობაში დამკვიდრდა, რაც სიმღერის გაერთხმიანების ფაქტორი ვერ გახდებოდა¹⁰.

⁸ ჭიჭინაძე, ქართველების გამაჰმადიანება ანუ ქართველთა გათათრება, არჩლ კერესელიძის სტამბა, ტბი., 1915 გვ 16-19.

⁹ კრავიშვილი, გ. საქართველოს მოწყვეტილი კუთხეების და XVII-XIX საუკუნეებში გადასახლებულ ქართველთა ხალხური მუსიკის შესწავლის პრობლემები, აკადემიური წიგნი, თბი., 2020 გვ 137-138.

¹⁰ იქვე.

გაოცებული მკითხველი იტყვის - აბა აჭარამ და კლარჯეთმა როგორ შეინარჩუნა ორხმიანი სიმღერები, ასევე როგორ მოხდა რომ მესხეთში ფრაგმენტული სახით და მწირად მაგრამ მაინც დაფიქსირებულია ორხმიანობა? საქმე აქ სრულიად სხვაგვარადაა... აჭარაში და აჭარის ხეობებიდან ყველაზე გვიან მაჭახელაში მოიკიდა ფეხი მუსლიმურმა რელიგიამ¹¹. რუსეთ-თურქეთის ომებისა და 1921 წლის ყარსის ხელშეკრულების შემდგომ აჭარა-მაჭახელის უდიდესი ნაწილი საქართველოში დარჩა. სწორედ ამ ორმა ძირითადმა ფაქტორმა შემოგვინახა უნიკალური აჭარული მრავალხმიანი სიმღერები როგორც საქართველოში, ისე თურქეთში. კლარჯეთი კი ყარსის ხელშეკრულების შედეგად მთლიანად თურქეთში მოექცა, მაგრამ აქ ჯერ კიდევ 19 საუკუნეში ძლიერი იყო ქრისტიანული რელიგია იმდენად რომ წირვა-ლოცვებიც კი ტარდებოდა¹², მაგრამ აქ მთავარი ის არის რომ კლარჯული ორხმიანობა სეკუნდურია და ის განსხვავდება საქართველოს სხვა კუთხეების მათ შორის აჭარის ორხმიანობისგან... კლარჯულ სიმღერებში გვხვდება სეკუნდების პარალელიზმი, რის გამოც გიორგი კრავეიშვილს მიაჩნია ქართული მრავალხმიანი სიმღერის გაერთხმიანების გზაზე მყოფ ნიმუშებად¹³, მით უმეტეს რომ ამგვარი ორხმიანობა არ გვხვდება მთელს კლარჯეთში და ის კონკრეტულად მურღულის ხეობაშია შემორჩენილი, სადაც 1840-იან წლებამდე ხალხი ჩუმად ქრისტიანობდა და „ალილოსაც“ კი ამბობდა¹⁴. რაც შეეხება მესხეთს - აქ გვხვდება როგორც ბურდონული, ისე კვარტული და კვინტური პარალელიზმის ნიმუშები, მაგრამ გასათვალისწინებელია რომ ეს ნიმუშები ჩაწერილია 1960-იან წლებში მუსიკისმცოდნე ვალერიან მაღრაძის მიერ როდესაც იმდროინდელ მოხუც მესხ გლეხებს მრავალხმიანი სიმღერების შესრულება უკვე საკმაოდ ცუდად ახსოვდათ¹⁵. საფიქრებელია რომ 1960-იან და უფრო ადრეულ წლებში შავშეთში (იმერხევი) და ლაზეთში იმ-

¹¹ ჭიჭინაძე, ხსენებული ნაშრომი 1915, გვ 12, 20, 29-30.

¹² იქვე, გვ. 16-19.

¹³ კრავეიშვილი, ხსენებული ნაშრომი, 2020 გვ. 139-142.

¹⁴ ჭიჭინაძე, ხსენებული ნაშრომი, 1915 გვ. 12, 20, 29-30.

¹⁵ მაღრაძე, ვ. ქართული (მესხური) ხალხური სიმღერები, 1987.

დროინდელ მოხუცებს თუნდაც ფრაგმენტულად ხსომებოდათ ორხმიანი სიმღერები. ამას ადასტურებს რამდენიმე ფაქტი: 1) ედიშერ გარაყანიძეს მოაქვს შუახევის რაიონის სოფელ ოლადაურის მკვიდრთა ცნობა მათი და იმერხეველების სიმღერების მსგავსების შესახებ¹⁶; 2) 1917 წელს ლაზეთში ჩასული ენათმეცნიერი იოსებ ყიფშიძე მხოლოდ ერთხმიან სიმღერებს იწერს, თუმცა ყასიმ ბეჟანიძის ცნობით იმ დროისთვის ხოფაში ორხმიანი ბურდონული სიმღერებიც არსებობდა¹⁷; 3) 1915 წელს კი თბილისში, იმჟამინდელ პატრიარქთან კალისტრატე ცინცაძესთან საიდუმლოდ თურქეთიდან ჩაოვიდნენ ლაზები და კომპოზიტორ ნოდარ მამისაშვილის თქმით, რომელიც დაესწრო ამ შეხვედრას, ლაზები მღეროდნენ პარალელური კვარტებისა და კვინტების შემცველ ორხმიან სიმღერებს¹⁸.

მართალია ჩვენ ძირითადად სასიმღერო მრავალხმიანობაზე ვისაუბრეთ, თუმცა ისლამური გავლენა მარტო ერთხმიანობის დომინირებით არ ამოიწურება. მართალია ჩვენებურების სიმღერებში გვხვდება უხვი მელიზმატიკაც და არცთუ იშვიათია ცხვირში მღერის შემთხვევებიც, თუმცა არა იმ სიხშირით, როგორც ეს ისლამურ კულტურაშია¹⁹. ასევე ისლამის გავლენის შედეგი უნდა იყოს საწესო-საკულტო და სუფრული სიმღერების დაკნინებაც.

წინამდებარე ცნობები ერთი საუკუნის წინანდელ ვითარებას ასახავს, როდესაც მუსულმანი ქართველობა უკვე განიცდიდა რუსებისგან დევნილობას და ძლიერდებოდა მუსლიმურ რმენაში. დღეს კი შავშეთში, ლაზეთსა და ტაოში სასიმღერო ორხმიანობის კვალიც კი აღარ არსებობს, კლარჯეთში კი ორხმიანი სიმღერებიც უკვე ერთხმაზე სრულდება. ახლა კი პასუხი კითხვაზე თუ რა ხდება და როგორია 100-160 წლის წინ წასული ლაზი, კლარჯი და

¹⁶ გარაყანიძე ე. პასუხი პატივცემულ ოპპონენტს, ჟურნალი საბჭოთა ხელოვნება, 1988 #12, გვ. 40.

¹⁷ ჩხიკვაძე, გ. ლაზეთი და თანამედროვე ლაზური სიმღერა. ვ. სარაჯიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიის ფოლკლორის კათედრა. წლიური სამეცნიერო შრომა ხელნაწერის უფლებით, 1980 გვ 38-39.

¹⁸ კრავიშვილი, ხსენებული ნაშრომი 2020 გვ 64.

¹⁹ კრავიშვილი, გ. დასახელებული ნაშრომი, 2020 გვ 145.

აფხაზი მუჰაჯირების მუსიკალური და ქორეოგრაფიული კულტურა...

მუჰაჯირი ლაზების მუსიკალური ფოლკლორი. ისტორიულ ლაზეთში რამდენიმე ექსპედიცია გიორგი კრავეიშვილმა 2014 და 2022 წლებში მოაწყო, ხოლო მუჰაჯირული ლაზეთი როგორც ქართველი ეთნომუსიკოლოგების, ისე ქორეოლოგების მხრიდან ამ დრომდე სრულიად შეუსწავლელი იყო. არ ვიცოდით მელოდიის ტიპები და საცეკვაო მოძრაობები, არც ის ვიცოდით არსებობდა თუ არა ვოკალური მრავალხმიანობა და ისტორიული ლაზეთისაგან განსხვავებული სასიმღერო ჟანრები.

თუ თვალს გადავავლებთ ისტორიულ ლაზეთში იოსებ ყიფშიძის მიერ ჯერ კიდევ 1917 წელს ჩაწერილ სიმღერებს, დავინახავთ რომ ყველა მათგანი ერთხმიანია.²⁰ მხედველობაში ვიღებდით ფაქტს, რომ იოსებ ყიფშიძე იყო ენათმეცნიერი და არა მუსიკოსი და ამიტომ შესაძლოა ვერ გამოეცნა მრავალხმიანობის კერები, მით უმეტეს რომ პირველი მსოფლიო ომის მიმდინარეობის გამო საექსპედიციო მუშაობა შეზღუდული ჰქონდა. თუმცა, იმხანად რომ მრავალხმიანობა ჯერ კიდევ არსებობდა, ადასტურებს ჰასან ჰელიმიშისა და გრიგოლ ჩხიკვაძის მიერ საქართველოს ლაზებში ჩაწერილი ცნობები ხოფაში ორხმიანი სიმღერების არსებობის შესახებ. ვიფიქრეთ, რომ 1877-78 და 1914-17 წლებში წასულ მუჰაჯირთა კულტურაში არაერთი ძველი შრე იქნებოდა შემორჩენილი, მათ შორის ვოკალური მრავალხმიანობაც.

მიუხედავად იმისა, რომ მრავალხმიანობის კერების გამოვლენა ვერ მოხერხდა და მუჰაჯირულმა ლაზურმა სიმღერამაც მხოლოდ ერთხმიანობა აჩვენა, მოპოვებული მასალა უაღრესად მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა როგორც ჟანრობრივი, ისე წმინდა მუსიკალური თვალსაზრისით. დადასტურდა, რომ ლაზური სიმღერების ის მელოდიები რომელიც ისტორიულ ლაზეთში ფართოდ არის გავრცელებული, უცვლელად გვხვდება მუჰაჯირებშიც. ასეთ ნიმუშებ-

²⁰ კოკელაძე, გ. ჟანური სიმღერები - ექსპერიმენტული ფონეტიკის ლაბორატორიიდან - სანოტო რვეული (წინასიტყვაობით, ხელნაწერის უფლებით, 1936, ინახება საქართველოს ფოლკლორის სახელმწიფო ცენტრის არქივში #1370.

ჩხიკვაძე, გ., ხსენებული ნაშრომი, 1980 გვ. 31-33.

ში დაცულია ლაზური მელოდიკა, ფარული მრავალხმიანობა და ყველა ის ძირითადი ნიშანთვისება, რომელიც დამახასიათებელია ისტორიული ლაზეთის მკვიდრთა სიმღერებისათვის.

რაც შეეხება ინსტრუმენტულ მრავალხმიანობას: მოგეხსენებათ, რომ ისტორიული ლაზეთში გვხვდება როგორც პარალელური, ნიშანდობლივად კვარტული მრავალხმიანობა - რაც უცხოა ზოგადქართული მუსიკალური ენისათვის, ასევე ბურდონული მრავალხმიანობაც, რომელიც ორგანულად არის საერთოქართული მუსიკალური მრავალხმიანი ენის ნაწილი. პირველი ტიპის მრავალხმიანობა გვხვდება ქამანჩაზე, მეორე კი, გუდასტვირზე, რომელსაც აჭარასა და შავშეთში ჭიბონი, ტაოში ტიკი, რაჭასა და ფშავეში გუდასტვირი/სტვირი და ლაზეთში გუდა ეწოდება.

მუჰაჯირ ლაზებშიც ველოდით სწორედ ამ საკრავებს, თუმცა, ქამანჩაზე დაკვრის კულტურა ბოლო ათწლეულებამდე მხოლოდ საფანჯას რაიონის ლაზებმა შეინარჩუნეს, დუზჯესა და აქჩაკოჯაში მცხოვრები ლაზები კი მასზე არ უკრავდნენ და ორდუელების საკრავად მიიჩნევდნენ. სამწუხაროდ, არათუ დუზჯესა და აქჩაკოჯაში, არამედ, საფანჯაშიც კი, სადაც ბოლო დრომდე შემორჩენილი იყო ქამანჩის დაკვრის კულტურა, დღეს მხოლოდ ახალგაზრდები უკრავენ, მათ კი ლაზური ენა არ იციან და ძველი ლაზური დესტანების მაგივრად მელოდიურად საკმაოდ განსხვავებულ გირესუნ-ტრაპიზონ-ორდუს სიმღერებს და ცეკვებს გვთავაზობენ.

ძველი ლაზური ლირიკული სიმღერები ქამანჩის თანხლების გარეშე ჩავიწერეთ. რაც შეეხება გუდას, მასზე დაკვრის ტრადიცია, როგორც ჩანს, გაცილებით ადრე დაიკარგა, ამიტომ საფანჯაში ის არც შეგვხვედრია, დუზჯესა და აქჩაკოჯაში კი, მასზე მხოლოდ ჰემშინები (გამუსულმანებული სომხები) უკრავენ.

მუჰაჯირ ლაზებში გავრცელებულია აკორდეონი რომელსაც მუზიკას უწოდებენ. ლაზების თქმით, ეს საკრავი მათ ჩერქეზებისა და აფხაზებისაგან შეითვისეს. მართლაც ამ საკრავზე სრულდებოდა აფხაზურ-ჩერქეზული მრავალხმიანი სტილის დასაკრავები. ლაზური სიმღერების სათანხლებოდ ეს საკრავი არ გამოიყენებოდა.

ისტორიული ლაზეთის მსგავსად მუჰაჯირებშიც დღემდეა შემორჩენილი ლირიკული, ნადური (ყანის თოხნის), ძროხის წველის, სამგლოვიარო, სათამაშო, ამინდის სამართავი და სააკვნო სიმღერები.

მუჰაჯირმა ლაზებმა იციან პატარძლის გამოსაყვანი სიმღერები „გელინო“ და „გელინი“. ეს სიმღერები მელოდიურად ბორჩხის კლარჯულ სოფლებში გავრცელებული ვარიანტებია. შესაძლებელია, ის გავრცელებული ყოფილიყო ჩხალას ხეობაში, საიდანაც მუჰაჯირად წავიდნენ ლაზების უდიდესი ნაწილი და რომელი ხეობაც ბორჩხის კლარჯული სოფლების მეზობლად მდებარეობს.

მეთევზეობა-მენავეობასთან და ნაოსნობასთან დაკავშირებული სიმღერები, რომლებიც გავრცელებულია ისტორიულ ლაზეთში, გვხვდება მხოლოდ აქჩაკოჯას ლაზებში, რადგან ისინი შავი ზღვის ლაზური სოფლებიდან წამოვიდნენ და დღემდე შავ ზღვასთან ახლოს ცხოვრობენ. მაგრამ ეს სიმღერები არ შეიძლება განვიხილოთ შრომის სიმღერებად, რადგან სრულდება არა უშუალოდ თევზჭერის ან ნაოსნობის დროს, არამედ მათ სიტყვიერ ტექსტებში მხოლოდ საუბარია ამ პროცესის შესახებ. ამგვარად, ეს ლირიკული სიმღერებია.

პირველად დავაფიქსირეთ ძროხის წველის ნიმუში. ასევე თურქეთის ლაზეთში პირველად ჩავიწერეთ მამაკაცის მიერ შესრულებული დატირება. აქამდე მამაკაცის დატირების მხოლოდ ორი ნიმუში იყო ჩვენთვის ცნობილი, ისიც საქართველოში მცხოვრები ლაზების შესრულებით. საზოგადოდ, მამაკაცთა დატირება, როგორც ლაზებში, ისე მთლიანად სამუსლიმანო საქართველოში, ძალზე იშვიათია. ამასთანავე, ჩავიწერეთ ქალთა დატირებები და აკვნის ნანები, შრომის, ლირიკული და სათამაშო სიმღერები, რომლებიც სხვადასხვა წლებში ისტორიულ ლაზეთშიც არაერთხელ ჩავვიწერია.

ექსპედიციამ აჩვენა რომ ისტორიულ ლაზეთში გავრცელებული ნიმუშების ნაწილი მუჰაჯირებში დავიწყებულია. მაგ.: ქორწილის სუფრაზე სურსათ-სანოვარის მოსათხოვი სიმღერა „თირამოლა“/„ჰეიამოლა“ მუჰაჯირ ლაზებს არ ახსოვთ. სიმღერა „ვაჰაჰაი“ კი, რომელიც გავრცელებულია როგორც ბორჩხა-ხოფა-არქაბის

ხეობებში (ისტორიული ლაზეთი), ისე საფანჯას და აქჩაკოჯას მუჰაჯირ ლაზებში, დუზჯეს მუჰაჯირ ლაზებში დავიწყებულია.

რაც შეეხება ლაზურ ფერხულებს მუჰაჯირი ლაზები ძირითადად ასრულებდნენ „უჩაიადს“/„უჩაიქს“, „გელინს“, „კასაბ ოინს“, „ჯილველოს“, „დიკ ჰორონს“, „ვაჰაჰაის“. ჩამოთვლილთაგან მხოლოდ „ჯილველო“ და „ვაჰაჰაი“ არის დამახასიათებელი ისტორიული ლაზებისათვის. საინტერესოა რომ „ჯილველო“ და „ვაჰაჰაი“ უსაკრავოდ სრულდებოდა, დანარჩენს კი რომელსაც სიტყვიერი ტექსტი არ ჰქონდა ანდა სრულდებოდა თურქულად, მღეროდნენ ან უსაკრავოდ, ანდა ქამანჩის თანხლებით.

მუჰაჯირი კლარჯების მუსიკალური ფოლკლორი. მუჰაჯირ კლარჯებში მუსიკოლოგიური ექსპედიცია პირველად გიორგი კრავეიშვილმა 2017 წელს ჩაატარა. იმხანად მის მიზანს წარმოადგენდა არამხოლოდ ზოგადად გავრცელებული ყველა ჟანრის ნიმუშების ჩაწერა, არამედ ისტორიულ კლარჯეთში გავრცელებული სეკუნდური ტიპის ვოკალური ორხმიანობის ჩაწერაც. თუმცა, 2017 წლისაგან განსხვავებით, 2023 წელს ორ ხმაში სუფთად მღერა მუჰაჯირებს უკვე შესამჩნევად გაუჭირდათ.

მიუხედავად იმისა რომ ფერხულები სრული სახით მხოლოდ ერთ სოფელში ჩავიწერეთ, ექსპედიცია კლარჯებთან ნაყოფიერი გამოდგა, რადგან გამოვავლინეთ ჩვენთვის სრულიად უცნობი რამდენიმე ნიმუში. ასევე აღმოვაჩინეთ რომ 2017 წელს ჩაწერილი ზოგიერთ სიმღერას („ნარიდანა“, „მაშალა“, „გელინო“) საფერხულო ნაწილი შემოუნახავს. „რინა“ თავისი როგორც ქორეოგრაფიული ისე მუსიკალური ხაზით შეთვისებულია აფხაზებისაგან. „აურაშა“ კი საერთო ქართულ-აფხაზური ნიმუშია თავისი მუსიკალური სტილისტიკით. აღსანიშნია რომ ისტორიულ კლარჯეთში გავრცელებულია აკორდეონი, მუჰაჯირებს კი საერთოდ არ აქვთ საკრავიერი კულტურა. მიუხედავად იმისა, რომ აფხაზები და კლარჯები გვერდი-გვერდ სოფლებში ცხოვრობენ და აფხაზურ „რინას“ და „აუ, რაშას“ კლარჯებიც ასრულებდნენ, ლაზებისაგან განსხვავებით, კლარჯებს აფხაზური „მუზიკა“ არ შეუთვისებიათ.

ისტორიულ კლარჯეთში გავრცელებული ფერხულები „ჟუჟუნ-ელა“ და „ტირინი“ მუჰაჯირ კლარჯებში დავიწყებულია. არ დას-

ტურდება ართვინში გავრცელებული ცეკვები („ართვინ ბარი“, „სარი ჩიჩეკი“ და ა. შ.). ნაცვლად ამისა, მუჰაჯირებში გავრცელებული „ღორის კუკულ იავ ნანი“ ისტორიული კლარჯეთის მკვიდრებმა არ იციან. მხოლოდ „ვოჰოჰოი“/„ვაჰაჰაი“ გვხვდება ორივე კლარჯეთში, თუმცა ისტორიულ კლარჯეთში მისი ჩაწერა 2022 წელს ძალიან რთული აღმოჩნდა, რაც შარშანდელმა ექსპედიციამ, რომელშიც ქორეოგრაფი გიორგი ალიმბარაშვილი მონაწილეობდა დაადასტურა. მუჰაჯირ კლარჯეთში ბუნებრივია, დავაფიქსირეთ სხვადასხვა ჟანრის ის ნიმუშებიც, რომლებიც 2017 წელსაც გვქონდა ჩაწერილი.

მუჰაჯირი აფხაზების მუსიკალური ფოლკლორი. თუკი ლაზე-ბისა და კლარჯებისათვის დამახასიათებელია წრიული ფერხულები, აფხაზებში უმეტესად გავრცელებულია ქალ-ვაჟის ცეკვა რომელიც სრულდება სიმღერის, აკორდეონის (აფხაზურად მიზირკან) და ხის დიდ ფიცარზე ძელის დაკვრის თანხლებით. ასეთ ნიმუშებს უმეტესად ეწოდება „აფსუა ქოშარა“. „აუ, რაშა“ წრიული ფერხულია და სიმღერით, საკრავის გარეშე სრულდება. „რინა“ კი სრულდება აკორდეონისა და სიმღერის თანხლებით - მას ასრულებს ან ქალ-ვაჟი, ანდა წრიული ფერხული, რომლის შიგნითაც ცეკვავს ქალ-ვაჟი. რაც შეეხება ხემიან აფხარცას და ჩასაბერ აჭარპანს, თურქეთის აფხაზებში ის გამქრალია. სამაგიეროდ საქართველოს აფხაზეთში არ გვხვდება ხის ძელებით დაკვრის ტრადიცია.

თურქეთის აფხაზებში მამაკაცთა სამგლოვიარო სიმღერას „აზარ“ ჰქვია. ტერმინი „აზარ“ ქართული „ზარიდან“ გამომდინარეობს. ამინდის სამართავ რიტუალს და მის თანხლებ სიმღერას „ძივავა“ ეწოდება. ბავშვების სათამაშო ჰანგს „წიწი-კვაკვა“/„წიწი-ყვავა“ ჰქვია. ანალოგიური სახელწოდებით თამაში დასტურდება სამეგრელოსა და ლაზეთში, მათ შორის მუჰაჯირებშიც. შესაბამისად ტერმინოლოგიის დონეზე თურქეთის აფხაზებში ქართული შრე ნათლად არის, თუმცა საკუთრივ მუსიკაში „აუ, რაშას“ გარდა ის ვეღარ ვლინდება.

ისე საკვირველია, თუ რატომ შემოინახეს თურქეთის აფხაზებმა უძველესი ორხმიანი სიმღერები? ალბათ იმიტომ რომ ბოლო ხანე-

ბამდე მათში დომინანტური რელიგია არა ისლამი არამედ წარმართობა იყო.

საკრავებთან დაკავშირებით თურქეთის მუჰაჯირ აფხაზებში, კლარჯებში, ლაზებში თუ აჭარლებში იგრძნობა ერთიანი დინამიკა - მუჰაჯირებში რეალურად გამქრალია უძველესი ჭიბონი, ამის მიზეზი უნდა იყოს მუჰაჯირობის სიმძიმე. ინსტრუმენტის დამზადებისა და გამოყენების ტრადიციის დაკარგვა. ალბათ ამიტომაც არის რომ თვით ინეგოლის სოფელ ჰაირიეშიც კი ჭიბონი 1960-იან წლებში მხოლოდ ერთ პიროვნებას ჰქონდა. ფაქტია, რომ მოგვიანებით გავრცელებულმა აკორდეონმა დაიკავა არამართო მუჰაჯირების, არამედ საქართველოს ისტორიულ ტერიტორიაზე დარჩენილი ქართველობის მუსიკალური ყოფის მნიშვნელოვანი ნაწილი.

ქორეოგრაფიული ნაწილი. მუჰაჯირობა საქართველოში ძირითადად თავს დაატყდა მაჰმადიანურ, ისლამის აღმსარებელ მოსახლეობას. მე-19 საუკუნის განმავლობაში საქართველოდან იძულებით გადასახლების მტკივნეული პროცესი, რამდენიმე ეტაპად მიმდინარეობდა. მეფის რუსეთისა და თურქეთის პოლიტიკური ინტერესების კვეთისა და ჭიდილის ერთ-ერთ ცხელ წერტილად აფხაზეთიც იქცა. აფხაზეთიდან თურქეთში მიგრაციის პირველი ეტაპი მოიცავდა 1867 წლის შემდგომ პერიოდს, ხოლო მეორე - მასობრივი გადასახლების ტალღა რუსეთ-თურქეთის 1877-1878 ომის წლებში, 1877 წელს განხორციელდა.

ეპოქალური მნიშვნელობის მოვლენების პარალელურად, რომელთა ქოლგის ქვეშ ამა თუ იმ ეთნოსის სოციალურ-კულტურული მოვლენები ვითარდება, ხალხური შემოქმედებაც განიცდის ცვლილებას. რაში მჟღავნდება ცვლილება? - იცვლება შინაარსი, ჟანრი, ფორმა. ფოლკლორი ერთგვარი წყაროცაა ისტორიოგრაფიისათვის, მასში ილექება საზოგადოებისათვის მნიშვნელოვანი მოვლენები, გადმოგვცემს მის ხასიათსა და დამოკიდებულებას ამა თუ იმ მოვლენის მიმართ, რეფლექსირებს იმგვარად, როგორი სიმწვავეთაც მან ესა თუ ის ამბავი აღიქვა და განიცადა.

მუჰაჯირი აფხაზების ქორეოგრაფიული ფოლკლორი. უპირველეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ თურქეთის აფხაზებისათვის,

მიუხედავად იმისა, რომ როგორც თავად თქვეს, „ჩვენ ყველაფერი შევინარჩუნეთ, რაც საქართველოს აფხაზეთიდან წამოვიღეთ“, უცხო აღმოჩნდა ის ქორეოგრაფიული ნიმუშები, რაც აფხაზური ცეკვების სახელითაა ჩვენთვის ცნობილი. „შარათინის“, „აიბარკრა შარათინის“, „ლალზინის“, „ალზანის“, „აბასტას“ და ა.შ. შესახებ მათ არც სმენიათ, არც „ატლარჩობის“ სახელით ცნობილი მონუმენტური ხალხური ტრადიცია-რიტუალი არის მათთვის ცნობილი. ასევე უნდა ითქვას, რომ ზოგჯერ ერთსა და იმავე ფოლკლორულ ნიმუშზე ეთნოფორებისაგან განსხვავებულ ინფორმაციას ვიღებდით, რაც დაკავშირებულია აღნიშნული ნიმუშის გავრცელების გეოგრაფიასა და ისტორიულ მეხსიერებასთან. ეთნოფორებთან შეხვედრისას ვცდილობდით აღნიშნულის დასახელებისას შეგვედარებინა იქაური და აქაური ფოლკლორული შემოქმედება. აღმოჩნდა, რომ მათთვის ნაცნობია ფერხული „აუ, რაშა“, ხოლო საკულტო-საყოფაცხოვრებო ქმედებებიდან აფხაზური „აზარი“ და წვიმის გამოსათხოვარი რიტუალი „ძივაჟა“, ისიც თოჯინის გარეშე.

თურქეთის აფხაზების ფოლკლორული ქორეოგრაფიული მემკვიდრეობა შედგება შემდეგი ნიმუშებისაგან: 1. ფერხული „აუ, რაშა“, 2. „ნარინა“ ვარიანტებით - საფერხულო და წყვილად საცეკვი, 3. დუეტური „აფსუა ქოშარა“.

ფერხულ „აუ, რაშას“ შესახებ საინტერესო იყო კლარჯი ქალბატონის, სოფელ სერვეთიდან (არხვა), 76 წლის ჰიდაეთ ქესიჯის ისტორიული მეხსიერებისა და შთაბეჭდილების გაზიარება. მისი გადმოცემით, ფერხულს „აუ, რაშა“ აფხაზი მამაკაცები და ქალები ერთად ასრულებდნენ, კიდეც მღეროდნენ, კიდეც ფერხულობდნენ, ძირითადად ცეკვავდნენ ქორწილში. ფერხულის ტექსტი თურქული იყო, მაგრამ როგორც ეთნოფორი გადმოგვცემს, ტექსტის შინაარსი სამშობლოსთან განშორების სევდასა და სამშობლოში დაბრუნების სურვილს გამოხატავდა. ზოგადად უნდა ითქვას, რომ თუქრული ტექსტი არა მხოლოდ აფხაზურ, ქართულ და ლაზურენოვან საფერხულო ტექსტებსაც გადაეფარა და ავთენტური ტექსტის სრულად მცოდნე დღესდღეისობით ძნელი მოსაძებნია.

თავად მუჰაჯირი აფხაზი ეთნოფორები კი, იმისათვის, რომ ზუსტად წარმოგვედგინა აღწერილი, ამბობდნენ, რომ „აუ, რაშა“

„გურჯულ“ (ქართულ) ფერხულებს ჰგავსო. მართლაც „აუ, რაშას“ საფერხულო სვლა რიგი ქართული (კლარჯული) ფერხულების იდენტური აღმოჩნდა.

„აუ, რაშა“ წარმოადგენდა სინკრეტულ, წრიულ ფერხულს ქალთა და ვაჟთა შემადგენლობით, ინსტრუმენტის გარეშე - ვოკალური თანხლებით, მეფერხულეთა ხელბმა - მკლავგამოდებული (ხელ-მკლავი), ბრუნავდა მარჯვნივ (საათის ისრის მოძრაობის საწინააღმდეგო მიმართულებით), მასაც, ისევე, როგორც ქართულ ფერხულებს ჰყავდა საფერხულო ტექსტის მთქმელი, რომელსაც ფერხულის მონაწილეები პასუხობდნენ გლოსოლალით „აუ, რაშა“. საფერხულო მოძრაობა: მოძრაობა მიჰყავს მარჯვენა ქვედა კიდურს, მარცხენა საყრდენი კიდურის ფუნქციით შემოიფარგლება. 1. მარცვალზე „აუ“ - მარჯვენა იდგმება წრის მოძრაობის მიმართულებით და ცენტრისაკენ, ამავე დროს მარცხენა ფეხი სცილდება იატაკს; 2. მარცვალზე „რაშა“ - მარცხენა ფეხი იდგმება წრის ხაზზე, მარჯვენა აიწევა ჰაერში; 3. შემდეგ მარცვალზე - ისევ მარჯვენა ფეხი აგრძელებს მოძრაობას - მხოლოდ მარჯვნივ და უკან; 3. მომდევნო მარცვალზე მარცხენა ფეხი ისევ იდგმება წრის ზოლზე. წრის შიგნით დუეტის ან ცალად შემსრულებლის შემთხვევაში ფერხული დგება და უკრავს ტაშს.

დღესდღეობით, თურქეთის მუჰაჯირულ სოციალურ სივრცეში გავრცელებულია და აქტიურად სრულდება, განსაკუთრებით ქორწილებში, წყვილური ცეკვა ქალ-ვაჟის მონაწილეობით „აფსუა ქოშარა“, „აფსუა“ - აფხაზური, „ქოშარა“ - „ცეკვა“. ცეკვა სრულდება გარმონ/აკორდეონის თანხლებით, ხოლო საცეკვაო ლექსიკა აგებულია წრის გარშემო დავლით სვლაზე, მსუბუქ ფეხმონაცვლეობით წახტომებზე, ჩაკვრებზე, ქალ-ვაჟის ერთმანეთის შემოვლაზე, ქვედაშვებული მკლავების წინ და უკან მოძრაობაზე.

„ნარინას“ ოთხი ვარიანტი გამოვლინდა, მათ შორის ქართული ტექსტით, რაც იმის მაუწყებელია, რომ მას კლარჯი მუჰაჯირების სოციალურ სივრცეშიც ფართო გავრცელება ჰქონდა. რიგი ეთნოგორებისა „ნარინას“ ქართულადაც თვლიდა, ფეხით შესასრულებელი საცეკვაო სვლაც ამის დასტურს წარმოადგენს, მაგრამ მუსი-

კალურმა ნაწილმა ამ შემთხვევაში წარმომავლობის გარკვევისათვის გადამწყვეტი როლი შეასრულა.

I. ორი წრიული საფერხულო - 1. ხელჩაუბმელი ტაშით, მოძრავი პირისახით წინ, საფერხულო წრის მიმართულებით (კორპუსი ასრულებს ნახევარბრუნს წრის შიდა და გარე მიმართულებით) 2. იგივე წრის შიგნით შემსრულებლების დამატებით.

II. ქალ-ვაჟის წყვილად საცეკვი ვარიანტები. აქ უნდა აღინიშნოს, რომ ქალ-ვაჟის დუეტი შემსრულებელთა სიმრავლის შემთხვევაში არა წყვილური, არამედ მასობრივი ცეკვის ფორმას იღებდა წყვილურობის პრინციპის შენარჩუნებით. წყვილად ცეკვის ვარიანტებში გვაქვს ქალ-ვაჟის ხელბმა - 1. ქალის მარცხენა ხელი ვაჟის მარჯვენა ხელზე წინმკლავის პოზიციაში ან ნეკებით ბმული. 2. ხელჩაუბმელი.

„ნარინას“, როგორც მასობრივ, ის წყვილურ საცეკვაო ნიმუშებს აქვს ერთგვაროვანი სამოძრაო ნაგებობა - მოძრაობას აქვს წინ წასვლისა და უკან დაბრუნების კომპოზიციური სტრუქტურა. სვლა იწყება მარჯვენა ფეხით: მარჯვენა ფეხი წინ და ოდნავ გვერდზე, მარცხენა უკან მარჯვენასთან ახლოს დაიდგმება, შემდეგ მარჯვენა უკან დგამს ნაბიჯს და მარცხენა რჩება წინ. წამყვანია მარჯვენა ფეხი, მარცხენა ფეხი თითქოს „დამხმარეს“ ამპლუაშია, რადგან მასზე სიმძიმე გადადის მარჯვენა-წამყვანის გამოსათავისუფებლად.

მუჰაჯირი კლარჯების ქორეოგრაფიული ფოლკლორი. კლარჯ მუჰაჯირთა დასახლებებს უმეტესად მარმარილოს ზღვის რეგიონში ვხვდებით. კლარჯების სოფლებისათვის დამახასიათებელია საქართველოს ძველი ტოპონიმიკის შენახვა და შიდა მოხმარებით - თურქული სახელის პარალელურად - გამოყენება. მაგ: „ქოჯაელის ილის სოფელ ჰამიდის ერქვა ბორჩხა, მამურიეს - მურკვეთი (გოლჯუქის ილჩე). საქარიას ილის სოფელ ბიჩქიათიქს - ქართლა (კარტლა), გუნდოლანს - ზომოთა ხატილა, ფინარლის - ავანა, (ჰენდექის ილჩე) და ა.შ. (ჩოხარაძე, 2016(I): 86)“.²¹ თურქეთის სიღრმეში

²¹ ჩოხარაძე მ., ფაღვაძე მ., ფარტენაძე ნ., [და სხვ.], მარადიდი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, ქართველოლოგიის ცენტრი, „მერიდიანი“, ბათ., 2020, გვ. 158.

გადასახლებულებმა ქართული ენა ავად თუ კარგად აქამდე შეინარჩუნეს. ექსპედიციის ფარგლებში კლარჯ მუჰაჯირებთან ქართულ ენაზე კომუნიკაციას ვახერხებდით ძირითადად ხანშიშესულ ეთნოგორებთან, ახალგაზრდებთან კი, თურქული ენის დახმარება გახდა საჭირო.

წმინდა ქართული საცეკვაო ფოლკლორული ნიმუშებიდან კლარჯ მუჰაჯირთა საცეკვაო შემოქმედებაში გამოიკვეთა: „ჯილველო“, „ჟუჟუნელა“, „ნარიდანა რიდანა“, „გელინი“, „გელინო“, „ო, ჰო ჰოი“/„ო, ჰოი“, „ვაი, ჰაი ჰაი“, „ღორის კუკულ იავნანი“. ყოველი ზემოჩამოთვლილი ფერხულია. ცალსახად უნდა აღინიშნოს, რომ კლარჯ მუჰაჯირთა ფოლკლორული ტრადიციები ძველ დროში ქალ-ვაჟის წყვილად ცეკვას არ იცნობდა: „წყვილად ქალები, კაცები ან ქალი და მამაკაცი, ასე არ სრულდებოდა, მხოლოდ ფერხულები გვქონდა. ჩვენ ფერხულებს ვამბობდით, მოდი ვიფერხულოთ, სამა და ცეკვა არ ვიცოდით. სამა სხვა ქართველებმა იცოდნენ, აქარლები იტყოდნენ“ - აგვიხსნა ჰიდაეთ ქესიჯიმ 76 წლის, სოფელ სერვეთიედან (არხვა). ქალისა და მამაკაცის წყვილად ცეკვა თურქულ „ჩივთეთელს“ ახასიათებს.

ფერხულებიდან: „ჯილველო“, „ჟუჟუნელა“, „ნარიდანა რიდანა“, „გელინი“, „გელინო“, „ღორის კუკულ იავნანი“ სხვადასხვა მელოდიაზე სრულდება სხვადასხვა ტექსტით, სინკრეტული, ინსტრუმენტული თანხლების გარეშე, ყველა წრიულია და ძირითადად ბრუნავს მარჯვნივ. ისინი ერთგვაროვანი კომპოზიციისა და საცეკვაო ლექსიკის მატარებელი ნიმუშებია, მუსიკალური და ქორეოგრაფიული მუხლების ასინქრონულობით - დროდადრო აცდენა-დამთხვევის დამახასიათებელი სურათით: 1 ვარიანტი - პირისახით წრის ცენტრისაკენ. - მარჯვენა ფეხით ნაბიჯი მარჯვნივ - მარცხენას გაქნევა წინ, ნაბიჯი მარცხნივ მარცხენა ფეხით - მარჯვენა ფეხის გაქნევა წინ, ორი ნაბიჯი საფერხულო წრის მოძრაობის მიმართულებით. ან შესაძლოა ჯერ ორი ნაბიჯი შესრულდეს და შემდეგ „გაქნევები“. ამ საფერხულო სვლის დროს მუსიკალური და ქორეოგრაფიული ფრაზები ერთმანეთს მორიგეობით სცდება და ემთხვევა. მკლავები ხელჩაბმული მოძრაობს წინ და უკან გამართულ მდგომარეობაში ან კომპურა პოზიციაში

ირხევა ზევით და ქვევით; 2 ვარიანტი -- პირისახით წრის ცენტრისაკენ, ნაბიჯი მარჯვენა ფეხით წინ - წრის შუაგულისაკენ და მარცხენა თავისუფლდება, დაბრუნება მარცხენა საყრდენ ფეხზე, გამოთავისუფლებული მარჯვენა დგამს უკან ნაბიჯს და მარცხენა თავისუფლდება, დაბრუნება ისევ მარცხენა ფეხზე. მარცხენა ფეხი მარჯვენას მოძრაობისას, რომელიც ფერხულის გადაადგილებას განსაზღვრავს, ფაქტობრივად, საყრდენის ფუნქციით შემოიფარგლება. ეს საფერხულო სვლა აფხაზური ნიმუშების ძირითადი გამომსახველობითი საცეკვაო ლექსიკაა. ამ ვარიანტის შესრულებისას მუსიკალური და ქორეოგრაფიული მუხლები ყოველთვის ერთმანეთს ემთხვევა და ასინქრონულობას ადგილი არ აქვს. მკლავები კი ხელჩაბმულია და მარჯვენა ფეხის წინ გადადგმისას პარალელურად წრის ცენტრისაკენ კონცენტრირდება.

თუ ზემოჩამოთვლილი ფერხულები ქალთა, მამაკაცთა ან შერეული შემადგენლობით სრულდებოდა, „ო, ჰოი“ და „ვაი, ჰაი, ჰაი“ ცალსახად მამაკაცთა რეპერტუარიდანაა, გამოირჩევიან დინამიკურობითა და მოძრაობა-ილეთთა სიმკვეთრით.

„ო, ჰოი“ სრულდება მამაკაცების მონაწილეობით, მრგვალი ფერხული, მოძრაობს მარცხნივ, ე.წ. საათის ისრის მიმართულებით, მონაწილენი დგანან პირისახით წრის ცენტრის მიმართულებით. ფაქტობრივად, ამ ფერხულისა და „ჯილველოს“ საფერხულო სვლა დასაწყისში, რამდენიმე ტაქტის განმავლობაში იდენტურია, მხოლოდ მოძრაობა იწყება მარცხენა ფეხით, რომელიც განაპირობებს წრის მარცხნივ გადაადგილებას. „ო, ჰოი“, ამბობს ფერხული შესავალში რამდენჯერმე, ჩამომთვლელი პასუხობს ტექსტით, ყოველ საწყის თვლაზე - „ერ-თი“ მარცხენა ფეხის წინ, წრისაკენ ჩადგმას, მარჯვენა ფეხის მის გვერდით - ოდნავ უკან დადგმასა და მტევანჩაბმული მკლავების წრის ცენტრისაკენ მიმართვას ახლავს „ო, ჰოი“. რამდენიმე ტაქტის შემდეგ სურათი იცვლება: ფერხული განაგრძობს მოძრაობას მარცხენა ფეხის გადადგმით გვერდზე, რომელსაც მარჯვენა ფეხს მიადგამს იმავე ტემპო-რიტმში, მკლავები იდაყვში მოხრილი, ისევ მტევანჩაბმული პოზიციით, იწყებს მოძრაობას მეფერხულეთა ტორსის წინ - მარჯვნივ და მარცხნივ გადახრით. შემდეგ ფერხული ისევ ცვლის გამომსახველობას და

უბრუნდება საწყის სურათს მხოლოდ რამდენიმე ტაქტის განმავლობაში, ამის შემდგომ იკრებს ძალას და იწყებს მოძრაობას მარჯვნივ, საწინააღმდეგო მიმართულებით - ამჯერად უკვე აწეული მტევანბმული ხელებით და ნახტომებიანი ნაბიჯებით: მარჯვენა ფეხით ნახტომი მარჯვნივ პირისახით წრისაკენ, ნახტომი მარცხნივ პირისახით წრისაკენ, შემდეგ ორი ნახტომიანი ნაბიჯი - მარჯვენა/მარცხენა ფეხით მარჯვნივ წინ, წრის მოძრაობის მიმართულებით. მოძრაობებსა და სურათიდან სურათზე გადასვლას ყუმანდაჯი „ყუმანდა“ - ბრძანებით გასცემს.

„ვაი, ჰაი, ჰაი“ დელი ჰორონსაც უწოდებენ. სწორედ ეს ფერხული მუსიკალური რიტმიკის თვალსაზრისით იმეორებს საქართველოში დაცულ „ხორუმთა“ სტრუქტურას. მამაკაცების მონაწილეობით საფერხულო წრე გადაადგილდება მარცხენა მხარეს, ე. წ. საათის ისრის მიმართულებით, ხელჩაბმა მტევნებით, პირისახით წრის ცენტრისაკენ, მკლავები მოძრაობს წინ და უკან - წრის ცენტრისაკენ და გარეთ. თავდაპირველად რამდენიმე ტაქტი შესაძლოა, მკლავების მოძრაობის გარეშე, მხარიმხარმიჯენილებმა დაიწყონ მოძრაობა, შემდეგ კი მკლავებიც ერთვება. საფერხულო სვლა სრულდება ამგვარად: მოძრაობას იწყებს მარჯვენა ფეხი მიწაზე აქცენტირებული დაკვრით თვლაზე „ერთი“, რომელსაც ახლავს მცირე „ვიბრაცია“, ამავე დროს თვლაზე „ორი“ მარცხენა ფეხი იწევა და გაიქნევა წინ, წრის შუაგულისაკენ ჰაერში, თვლაზე „სამი“ მარცხენა ფეხი იდგმება მარცხნივ. „ვაი, ჰაი, ჰაი“ - ამბობს ფერხული მარჯვენა ფეხის დაკვრისას, მორიგ ჯერზე მარჯვენას დაკვრისას ტექსტის სტრიქონს ამბობს ჩამომთვლელი, შემდეგ ისევ ფერხული და ა.შ. იმავე გამომსახველობით, მხოლოდ უკან გადაადგილებით წრე ფართოვდება და იშლება, მკლავები კი ზემკლავში ადის მტევანბმული პოზიციის შენარჩუნებით და მცირე ამპლიტუდით ზევით-ქვევით რიტმულად მოძრაობს. მოულოდნელად იცვლება სურათი - ყუმანდაჯის ყუმანდაზე ხორუმის „ფარულა“ სვლის მსგავსი მოძრაობით ფერხული იცვლის მიმართულებას, მიემართება მარჯვნივ, შემდეგ მეფერხულები ხელს გაუშვებენ ერთმანეთს, გადადიან ცალჩოქჯენში და წრეში შემოსულ სოლისტს ტაშს უკრავენ. სოლისტი ცეკვის დასრულებისას

ისევ წრეში ჩადგება, ფერხულიც თავდაპირველ სურათს უბრუნდება, რამდენიმე ტაქტის შემდეგ ერთს კიდევ „გაიბრძოლებს“ იმავე მოძრაობების უფრო დინამიკურად, ხტომით შესრულებით და ბოლოს შემახილის - „ერთობლივი შეყვივლებით ამთავრებენ ფერხულს.

მამაკაცთა დინამიკურ ფერხულებს ორი „მეთაური“ ჰყავს - „ჩამომთვლელი“, რომელიც საფერხულო ტექსტს ამბობს და „ყუმანდა“, რომელიც ბრძანებას გასცემს მეფერხულეთა მოძრაობებისა და ილეთთა ნაირგვარობის კარნახით. სწორედ „ყუმანდა“ აწესრიგებს რიტმსა და მოძრაობათა სინქრონულობას ფერხულში, რომელსაც არც ინსტრუმენტული თანხლება გააჩნია და არც გამოკვეთილი მელოდიურობა, რადგან ტექსტის მთქმელის „შემოქმედება“ უფრო რეჩიტატიულია, ვიდრე მელოდიური.

მუჰაჯირი ლაზების ქორეოგრაფიული ფოლკლორი. ისტორიული ლაზეთი ორ ნაწილადაა გაყოფილი, მისი ერთი - მცირე ნაწილი საქართველოს, ხოლო მეორე - დიდი, თურქეთის შემადგენლობაშია.

ლაზეთი საქართველოს შემოუერთდა პირველად ხოფა-ლიმანის საზღვრით: „რუსეთ-ოსმალეთის 1877-1878 წლების ომის შემდეგ საზღვარი ლიმანსა და ხოფას შორის მოექცა - კოფმიშთან. ჩხალის ხეობა, სარფი, მაკრიალი და ლიმანი რუსეთის შემადგენლობაში აღმოჩნდა, დანარჩენი ნაწილი ლაზეთისა - თურქეთს დარჩა.“²² ბუნებრივია, მუჰაჯირობის პირველი ტალღა სწორედ რუსეთის ფარგლებში მოქცეული ტერიტორიის მოსახლეობას შეეხო. განსაკუთრებით, როგორც ჩანს, ჩხალის ხეობას.

მუჰაჯირობის მეორე ტალღა კი უკვე პირველ მსოფლიო ომს უკავშირდება: „ტრაპიზონის აღების შემდეგ (1916 წელს) რუსულმა არმიამ ტრაპიზონს იქით, ტირებოლუს (თირებოლუ) მიადღია და მდინარე ჰარშით ჩაისტან შეჩერდა. ხსენებულ მოვლენას მოჰყვა სწორედ მუჰაჯირობის საკმაოდ ფართომასშტაბიანი ტალღა შავი-ზღვისპირეთში (ოზთურქმენი, 2010:27). ომის დასრულების შემდ-

²² ჩოხარაძე მ., თანდილავა ლ., ფალავა მ., [და სხვ.], სარფი, ს.ს. „გამომცემლობა აჭარა“, ბათ., 2015, გვ. 207.

ეგ წასულთა ნაწილი დაბრუნდა, ნაწილიც ახალ საცხოვრებელს შერჩა“²³.

1921 წელს, საქართველოს გასაბჭოების შემდეგ, „რუსეთ-ოსმალეთის სასაზღვრო სოფლად დასახელდა სარფი“²⁴.

ლაზ მუჰაჯირებთან თურქეთის სიღრმეში მუშაობისას პირველი, რაც ექსპედიციის წევრთა ინტერესის სფეროს წარმოადგენდა გახლდათ ის, თუ რა ინფორმაციას ფლობდნენ ისინი ქართულ-ლაზური ფოლკლორული შემოქმედების შესახებ, იცნობდნენ თუ არა ძველ ლაზურ ცეკვებს. ჩვენს მიერ ჩამოთვლილი საცეკვაო და საცეკვაო-მუსიკალური ნიმუშებიდან: „ლიტიტი“, „ვაჰაჰაი ნანა“, „უჩა ბიჭი“, „წულე ბოზო“, „თირა-მოლა“, „ჭუტა ნუსა“, „თოლი მონი კულანი“, „ფათქალი დო იბირი“, „ელა, ქომოხდი, ელა“, „ფელუკა იექელონი“, „რაკანის მოთ გელახე“, „მაგიდაზე საცეკვი ჰორონი“, „ხეინების ცეკვა“, „კულანი ჩიჩქუ-ჩიჩქუ“, „ხორუმი“, „ოთირ-თინონი“, „მხუჯიში“, „ლაზეფეშ ოხორონუ“, მათთვის არც ერთი აღმოჩნდა ნაცნობი. როგორც კვლევამ დაადასტურა, მათ თურქეთის ლაზეთში, ლაზური, მაგრამ სხვა ხელოვნება შექმნეს, რომელმაც ამგვარი სურათი გამოკვეთა: 1. მხოლოდ ქართული - ლაზური, ნაზიარები თურქეთის მუჰაჯირულ - კლარჯულ, აჭარულ შემოქმედებას; 2. პონტოურ-შავიზღვისპირული, რომელიც ენათესავება ამ რეგიონის მრავალეთნიკურობით სახისმეტყველ შემოქმედებას. აქვე უნდა დავძინოთ, რომ ლაზები ცეკვას ჰორონს/ხორონს უწოდებენ.

ეთნოფორების გადმოცემით, აქ წმინდა ლაზური ფერხულებიდან იცოდნენ „ჯილველო“, „ვაჰაჰაი“, (აქვე ვიტყვი, რომ კლარჯები გამოთქვამენ „ვაი, ჰაი, ჰაი“ ფორმით, ლაზებში მეტად ერთიანია ტერმინი - „ვაჰაჰაი“ ან „ვაჰაჰეი“), „გელინი“, „გელინო“, „ჩუქუ, ჩუქუ ვაჰაჰეი“. უნდა აღინიშნოს, რომ აღნიშნული ფოლკლორული ქორეოგრაფიული ნიმუშები კლარჯული და აჭარული („ჩუქუ, ჩუქუ ვაჰაჰეი“ - აჭარული „ო, ჰოის“ ვარიანტი) ფერხულების ლა-

²³ ფაღვა მ., ცინცამე მ., ბარამიძე მ., [და სხვ.], კლარჯეთი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი ქართველოლოგიის ცენტრი, ბათ., 2016, გვ. 246.

²⁴ ჩოხარაძე მ., თანდილავა ლ., ფაღვა მ., [და სხვ.], ხსენებული ნაშრომი, 2015, გვ. 209.

ზურენოვანი ანალოგებია მცირეოდენი ვარიანტული განსხვავებებით.

„გელინის“ (და არა „გელინო“) ვარიანტი, რომელიც ლაზურად წაიძღვრა და მოტივის შესახებ ინფორმაცია მოგვაწოდა ქალბატონმა ნურმანმა, აღნიშნა, რომ „გელინი“ მრგვალი, წრიული ფერხული სრულდებოდა მხოლოდ სიმღერის თანხლებით. ფერიჰამ კი, საფერხულო მოძრაობის ჩვენებით, ფერხულის სრული სურათის აკინძვის საშუალება მოგვცა. „გელინის“ მოტივზე შესრულებული ხორონი ეთნოფორებისავე დასახელებული საცეკვაო მოძრაობით - „ბასმით“ - სრულდებოდა, ქვედა კიდურების ძლიერი დაკვრა ახლდა ყოველ ნაბიჯს. ამიტომ, ამ ხორონს ზოგადად „ბასმა ხორონიც“ შეიძლება ვუწოდოთ: პირისახით წრისაკენ, ხელჩაბმული მეფერხულები გადაადგილდებიან საათის ისრის საწინააღმდეგო მიმართულებით: თვლაზე „ერ“ - მკვეთრი ნაბიჯი მარჯვენა ფეხით მარჯვენა მხარეს, თვლაზე „თი“ - მარჯვენას გვერდით ასევე მკვეთრად, ბაკუნით დაკვრა მარცხენა ფეხის, თვლაზე „ო - რი“ იგივე მოძრაობა მარცხენა ფეხით მარცხენა მხარეს, თვლაზე „სა-მი“, „ოთ-ხი“ - ორი ნაბიჯი მარჯვენა მხარეს მარჯვენა ფეხით წრის მოძრაობის მიმართულებით კორპუსის შებრუნების გარეშე - პირისახით წრის შუაგულისაკენ. ხელჩაბმა ტრადიციული მტევანბმული, იდაყვში მოხრილი მკლავებითა და რხევით.

ეთნოფორებმა შეასრულეს „ვაჰაჰი“ ხორონი ლაზური ტექსტითა და ვოკალური შესრულებით. წრიული ხორონი, მიემართებოდა მარჯვნივ, ხელჩაბმული, ფეხის მოძრაობა ხორუმის ტრადიციულ ტემპო-რიტმზეა აგებული (5/8) მარჯვენა - მარცხენას მიდგმა. ეს მოძრაობა აჭარულ „ხორუმესაც“ ახასიათებს და ფაქტობრივად, იდენტურია.

„ჩუქუ, ჩუქუ, ვაჰაჰი“ სრულდება ქორწილში, უვლიან მწკრივად, ადიან მეორე სართულზეც, იქ გოგონების ოთახშიც შევლენ, ზევით კიდევ აბამენ ფერხულს, აბაკუნებენ ფეხებს, ისვრიან იარაღიდან. ეს ვარიანტი აჭარლებთან „ო, ჰოის“ სახელწოდებით შეგვხვდა. იმდერეს ლაზურად, თუმცა, ამ „ვაჰაჰისაც“ ხორუმის რიტმი

აქვს განსხვავებით აჭარული „ო, ჰოისაგან“, რომელიც ფორმითა და დანიშნულებით ლაზურის დიალექტური ვარიანტია.

სართულებიანი ფერხული ლაზებმა ვერ გაიხსენეს, ხოლო ორი მამაკაცის ხანჯლებით ცეკვის შესახებ კი გვითხრეს, რომ ძველად სრულდებოდა და ბრძოლის გამომსახველობას ატარებდა: ინსცენირებული იყო ხან ერთი მონაწილის დაღუპვა, რომელსაც პარტნიორი წამოაყენებდა - „გააცოცხლებდა“, ხან მეორის, რომელსაც ასევე მეორე „გააცოცხლებდა“.

რაც შეეხება შავიზღვისპირულ - ყარადენიზულ ქორეოგრაფიულ შემოქმედებას, აქ წარმოდგენილია ხორონები: „კასაბ ოინი“, „დიკ ოინი“, „უჩ აიაქი“, „რიზე ხორონი“, „ხოფას ხორონი“ და კიდევ სხვა მსგავსი აგებულებისა და მუსიკალურ-ქორეოგრაფიული კომპოზიციის მქონე ნიმუშები, რომლებიც არ წარმოადგენენ მხოლოდ ქართველების საცეკვაო ხელოვნებას. ჩამოთვლილთაგან „კასაბ ოინის“ (ე.წ. ქალაქური თამაში) გამომსახველობა და საფერხულო ნაბიჯი ქართულ-ლაზური ფერხულების იდენტურია, „უჩ აიაქის“ ვარიანტული მრავალფეროვნებით გამოირჩევა, იგი ასევე ხორონთა განზოგადებულ სახელწოდებადაც გამოიკვეთა, „დიკ ოინი“, რომელსაც სხვადასხვა დასახელება აქვს - „საღმა ბასმა“, „თითრემე“ - ყველაზე მეტად ჰგავს ძველბერძნულ „პირიხიას“, რაც შეეხება რიზესა და ხოფას ხორონებს, ასევე შეგვიძლია ლაზურადაც ჩავთვალოთ, რადგან ქალაქები რიზე და ხოფა ისტორიული ლაზეთის გეოგრაფიის ნაწილია უძველესი დროიდან.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, ფოლკლორული შემოქმედების შესწავლა საზოგადოების ისტორიული მეხსიერების გამოვლენის ერთ-ერთი საშუალებაა. ამ მხრივ ქართველი თუ უცხოელი მეცნიერების მიერ უდიდესი სამუშაოა გაწეული როგორც ზეპირსიტყვიერების, ისე სხვა ფოლკლორული დარგების კვლევის თვალსაზრისით. ქართული კულტურული მემკვიდრეობის აღმოჩენის, შეკრების, შესწავლის უწყვეტი პროცესი დღევანდელ დღემდე წარმატებით გრძელდება. ექსპედიციამ აჩვენა, რომ ხალხური ტრადიცია ამ დროისათვის ისეთ სტადიაზე იმყოფება, როგორც მინავლებული კოცონი, ის ჯერ კიდევ არ ჩამქრალა, ჯერ კიდევ ბჟუტავს, ამიტომ დრო-ჟამს გადარჩენილის გაღვივება ჩვენი

ძალისხმევით ამ ეტაპზე უფრო შესაძლებელია, ვიდრე მას შემდეგ, თუ ის საბოლოოდ ჩაქრება. ქორეოგრაფიული ფოლკლორული შემოქმედების გამდიდრების თვალსაზრისით როგორც კლარჯული საცეკვაო დიალექტი, ისე მუჰაჯირული შემოქმედება, იმსახურებს იქცეს ქართული კულტურული მემკვიდრეობის ნაწილად.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. გარაყანიძე, ე. პასუხი პატივცემულ ოპპონენტს, ჟურნალი საბჭოთა ხელოვნება, 1988 #12, 37-42.
2. კოკელაძე, გ. ჭანური სიმღერები - ექსპერიმენტული ფონეტიკის ლაბორატორიიდან - სანოტო რვეული (წინასიტყვაობით, ხელნაწერის უფლებით, 1936, ინახება საქართველოს ფოლკლორის სახელმწიფო ცენტრის არქივში #1370.
3. კრავეიშვილი, გ. საქართველოს მოწყვეტილი კუთხეების და XVII-XIX საუკუნეებში გადასახლებულ ქართველთა ხალხური მუსიკის შესწავლის პრობლემები, აკადემიური წიგნი, თბ. 2020.
4. მალრაძე, ვ. ქართული (მესხური) ხალხური სიმღერები, ხელოვნება, თბი., 1987.
5. ფაღავა მ., ცინცაძე მ., ბარამიძე მ., [და სხვ.], კლარჯეთი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი ქართველოლოგიის ცენტრი, ბათ., 2016.
6. ჩოხარაძე მ., ფაღავა მ., ფარტენაძე ნ., [და სხვ.], მარადიდი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, ქართველოლოგიის ცენტრი, „მერიდიანი“, ბათ., 2020.
7. ჩოხარაძე მ., თანდილაშა ლ., ფაღავა მ., [და სხვ.], სარფი, ს.ს. „გამომცემლობა აჭარა“, ბათ., 2015.
8. ჩხიკვაძე, გ. ლაზეთი და თანამედროვე ლაზური სიმღერა. ვ. სარაჯიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიის ფოლკლორის კათედრა. წლიური სამეცნიერო შრომა ხელნაწერის უფლებით, 1980, ინახება ქართული ხალ-

ხური მუსიკალური შემოქმედების ლაბორატორიის არქივში #2485.

9. ყიფშიძე ი., ეგაძე-ყიფშიძისა ე., ყიფშიძე დ., დღიურები ჩანაწერები (შემდგ.რედ. ე. ქავთარაძე), ინტელექტი, თბ., 2013.
10. ჭიჭინაძე, ზ. ქართველების გამაჰმადიანება ანუ ქართველთა გათათრება, არჩილ კერესელიძის სტამბა, ტფი., 1915.

ღმერთის ძიების პრობლემა
/ანზორ კუდბას რომანის „ევლია“ მიხედვით/

The Problem of Searching for God
/According to Anzor Kudba's Novel "Evlia"/

შორენა მახაჭაძე

ფილოლოგიის მ/კ /დოქტორთან გათ./
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტის პროფესორი,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: სტატიაში გაანალიზებულია თანამედროვე ლიტერატურის ერთ-ერთი საინტერესო მოტივი: უღმერთო, ეგზისტენციალური კრიზისის, ღირებულებათა გადაფასების ეპოქაში ღმერთის ძიების პრობლემა. ეს არის რწმენის, ჭეშმარიტებისა და, ბევრწილად, საკუთარი თავის ძიებისა და პოვნის ისტორია. აჭარაში მოღვაწე აფხაზი ეროვნების, თუმცა მენტალიტეტით, მსოფლმხედველობითა და შემოქმედებით ქართველი მწერალი ანზორ კუდბა გამოირჩევა ინტელექტუალური და სულიერი ძიებებით, მისი პროზის ფილოსოფიური ძირები მრავალშრიანია და ანტიკურიდან დაწყებული, არეოპაგიტული თუ ბიბლიური წყაროებით იკვებება. ამ მიმართებით არც მისი ერთ-ერთი ბოლო, 2021 წელს გამოსული რომანი „ევლია“ არის გამონაკლისი. მასში მწერალი ადამიანისა და უზენაესის ურთიერთობის ფაქიზ თემას ეხება, აქვე წამოჭრის აჭარისთვის ესოდენ მტკივნეულ ორღმერთიანობის, ღვთის სახისა და ხატების - ადამიანის მორალური არჩევანის საკითხებს, სიკვდილ-სიცოცხლის, სიკეთე-ბოროტების, სიყვარული-სიძულვილის, მშვიდობისა და ომის ბინარული ოპოზიციების ბრძოლის პრობლემას. ამ ზოგადადამიანური და მარადიული საკითხების შესახებ მწერალი ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი ახალგაზრდის პირით გვესაუბრება. სწორედ ნოეს სულსა და გონებაში მიმდინარეობს დაუნდობელი ორთაბრძოლა რწმენისა და ურწმუნობისა, ღვთისა და სატანისა, ადამიანმა უნდა გააკეთოს სწორი არჩევანი.

ანზორ კუდბას რომანი ერთ-ერთი ცდაა, ამ არჩევანის გაკეთებაში დაეხმაროს ადამიანს.

ჩვენი კვლევის ძირითადი მიზანია, დავადგინოთ, როგორ აისახა ანზორ კუდბას რომანში საყოველთაო ეგზისტენციალური კრიზისის, უღმერთობის საუკუნეში მცხოვრები ადამიანების სულიერი ძიებები, რა დასკვნები გამოაქვს მწერალს, შეძლო თუ არა და რა ხერხებით შემოქმედმა თავისი ძირითადი სათქმელის მკითხველამდე მიტანა.

რაც შეეხება ჩვენი *კვლევის ძირითად შედეგებს*, კვლევამ მიგვიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ ანზორ კუდბამ თავის რომანში დასვა და მხატვრულად გადაწყვიტა ეპოქათა მიჯნაზე, უდიდეს სოციალურ-პოლიტიკურ ცვლილებათა ფონზე ღირებულებათა გადაფასების, აღრევის პერიოდში ადამიანებისთვის ერთ-ერთი უმწვავესი საკითხი: ეთიკური ორიენტირების პოვნის პრობლემა.

ჩვენი კვლევის თეორიული და პრაქტიკული მნიშვნელობა, სიახლე უპირველეს ყოვლისა, იმაში მდგომარეობს, ეს არის პირველი ცდა ანზორ კუდბას რომანის „ევლია“ მეცნიერული ანალიზისა, ამასთან, მასში აქცენტირებულია დიგიმოდერნისტული ეპოქისათვის აქტუალური პრობლემები: პიროვნების თვითდამკვიდრების, ზნეობრივი ფასეულობების პოვნის, რასაც, საბოლოო ჯამში, ღმერთის ძიების საკითხამდე მივყავართ.

საკვანძო სიტყვები: ღმერთი, ძიება, ჭეშმარიტება, სიკეთე, ბოროტება.

Shorena Makhachadze

Candidate of philological sciences (equivalent to a doctorate),
Professor at the Department of Georgian
Philology of Batumi Shota Rustaveli State University
Batumi, Georgia

Abstract: This article analyzes a compelling motif in contemporary literature: the quest for God in an era of godlessness, existential crises, and the reassessment of values. It explores themes of faith, truth, and significantly, the journey of self-discovery. Anzor Kudba, a Georgian

writer of Abkhaz descent active in Atch'ara, distinguishes himself with his intellectual and spiritual quests. The philosophical underpinnings of his prose are intricate, drawing nourishment from ancient, Areopagitic, and biblical sources. In this regard, his latest novel, "Evlia," released in 2021, is no exception. In the novel, the author delves into the profound theme of the relationship between humans and the divine. He specifically addresses the challenging issues that resonate deeply within Atch'ara, such as the painful duality of God's nature and icons—themes central to humanity's moral choices. These are explored through the binary oppositions of life and death, good and evil, love and hate, and peace and war, presenting a complex tapestry of moral dilemmas. These global and eternal issues are articulated through the experiences of a young man undergoing personal development. In Noah's spirit and mind unfold a relentless internal conflict between faith and skepticism, God and Satan, compelling the protagonist to make a decisive moral choice. "Evlia" represents one of Kudba's endeavors to aid in navigating these choices.

The main goal of our research is to determine how the universal existential crisis and the spiritual searches of people living in the age of godlessness are reflected in Anzor Kudba's novel. We aim to explore what conclusions the writer draws, whether he successfully conveys his main message to the reader, and the methods he employs to do so.

Regarding the main results of our research, we concluded that Anzor Kudba addresses and artistically resolves one of the most pressing issues for people at the turn of the ages: the problem of finding ethical orientation during a period of value reevaluation and confusion amidst significant socio-political changes.

The theoretical and practical significance of our research, and its novelty, lies primarily in it being the first attempt at a scientific analysis of Anzor Kudba's novel "Evlia." Additionally, it emphasizes issues relevant to the digimodernist era, such as self-establishment, the search for moral values, and ultimately, the quest for God.

Key words: God, search, truth, good, evil.

შესავალი: აჭარაში მოღვაწე პროზაიკოსთაგან ანზორ კუდბა გამოირჩევა თავისი ინტელექტუალურ-ფილოსოფიური ტექსტებით. მისი შემოქმედების ქვაკუთხედს მარადიულ ბინარულ ოპოზიციათა დაპირისპირებანი ქმნიან: უფალი-სატანა, სიკეთე-ბოროტება, სიცოცხლე-სიკვდილი, სიყვარული-სიმძულვილი, მშვიდობა-ომი. ეს მარადიული და ზოგადადამიანური კონცეპტები მის რომანებში ორიგინალური მხატვრული სამოსით გვევლინებიან და საინტერესო მხატვრულ გადაწყვეტას გვთავაზობენ.

ერთ-ერთი გამორჩეული თემა ანზორ კუდბას ტექსტებისა სწორედ ღმერთის ძიების პრობლემაა. ის წითელ ზოლად გასდევს მწერლის შემოქმედებას და „ღმერთის სიკვდილის“ ეპოქაში განსაკუთრებულ აქტუალობასაც სძენს მის ნაწარმოებებს.

მეთოდები: ჩვენი კვლევის მეთოდი არის ჰერმენევტიკული. ამ ბერძნული სიტყვის პირდაპირი თარგმანია - განმარტება, გაგება. ჩვენც შევეცდებით საანალიზო ტექსტის ჩვენეული გაგება-ინტერპრეტაციის გადმოცემას. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესო და მისაღებია ტექსტის შესწავლის ეს უძველესი მეთოდი, რადგან ის გულისხმობს შემოქმედებითი აქტის შედეგის „თანაგანცდასა და კვლავგანცდას“. ეს შედეგი, ანუ მხატვრული ტექსტი კი არასოდეს არაა ერთხელ და სამუდამოდ დახურული, პირიქით, ის მუდმივად ღიაა სხვადასხვა ინტერპრეტაციისთვის. ჩვენც შევეცდებით შემოგთავაზოთ ერთ-ერთ შესაძლო ვარიანტი ანზორ კუდბას ტექსტის გაგებისა.

მსჯელობა: ანზორ კუდბას საანალიზო რომანში „ევლია“ დასმულია დიგიმოდერნისტული ეპოქისათვის ერთ-ერთი უმწვავესი და აქტუალური პრობლემა: პიროვნების ჩამოყალიბების, მის მიერ სწორი ეთიკური ორიენტირების პოვნისა, რასაც, საბოლოო ჯამში, ავტორის ღრმა რწმენით, ღვთის ძიების საკითხამდე მიყვავართ. ეს არცაა გასაკვირი, რადგან მას შემდეგ, რაც ნიცემ კაცობრიობას ოფიციალურად ამცნო ღმერთის სიკვდილის შესახებ, უღმერთოდ, ეგზისტენციალური აბსურდის კრიზისში ჩაძირულ ადამიანს გაუჭირდა სულიერი წონასწორობის შენარჩუნება, ჭეშმარიტი მოწოდების პოვნა, განსაკუთრებით გაუჭირდათ, რა თქმა უნდა,

ცხოვრების გზის დასაწყისში მდგარ ახალგაზრდებს, რომელთა მსოფლმხედველობა ჯერ არ იყო საბოლოოდ ფორმირებული, ვისაც ცალ მხარზე ანგელოზი ეჯდა და მეორე მხარეს - სატანა. სწორედ ასეთი ყმაწვილის წინააღმდეგობებით სავსე სულიერ ძიებებს, მის შეცდომებსა და მიგნებებს გვიჩვენებს ანზორ კუდბა თავის რომანში. პროზაიკოსი გვიხატავს, რაოდენ რთულია და, ამასთან, მნიშვნელოვანია ამ ასაკში სწორი არჩევანის გაკეთება, როგორ სასიცოცხლოდ აუცილებელია სიკეთისა და სიყვარულის, მზისა და სინათლის მხარეს დგომა, რადგან ამ სიყვარულის, სიკეთისა და მზის გარეშე (ტრადიციულად სწორედ ეს ტრიადა განასახიერებს ზუენაესს - ღმერთს), ძალიან რთულია ცხოვრების გზის გავლა, ადამიანის სახის შენარჩუნება: „ღმერთია სიყვარული და უღმერთოდ, უსიყვარულოდ როგორ გაძლოსო ადამიანმა“ (კუდბა, 2021:7) *[ანზორ კუდბა, „ეკლია“, ბათუმი, 2021; შემდგომში ციტატებს მოვიყვანთ ამ გამოცემიდან, მიუთითებთ მხოლოდ გვერდებს]*, აკი ვერც ძლებდა, ღმერთდაკარგული ადამიანი თავს საოცრად მარტოსულად და მიტოვებულად გრძნობდა, უჭირდა არა მარტო სამყაროში, არამედ საკუთარ თავში გარკვევაც კი, უჭირდა სხვა ადამიანებთან ურთიერთობა. ამიტომ, ალბათ, ღმერთის დაკარგვის დღიდან დაიწყო მისი ძიებაც. უფლის სახეს ყველგან და ყველაფერში ეძებს ადამიანი, „სხვა თიხისგან მოზეილი“, ფრთებსა და ფრენას მოწყურებულ არცთუ მთლად მიწიერ ლალი-შაქირაში, რომლისაც არავის ესმის, მას კი ყველას მოსმენისა და გაგების უნარი აქვს, ერთი ძირიდან ამოსული სამი მონოთეისტური რელიგია შეუწოვ-გაუთავისებია, რამეთუ მტკიცედ სწამს: ღმერთი ერთია და სხვადასხვა ხალხი მასთან საკუთარი გამოცდილების, ტრადიციის, მენტალიტეტის, კულტურისა თუ ცხოვრების წესის მიხედვით საკუთარი გზებით მიდის: „თვალები დიმიდგეს, ერთი ღმერთი თუ არ განაგებდეს სამყაროს!“ (11) როცა ამას ვკითხულობთ, შეუძლებელია არ გაგვახსენდეს ქართული მწერლობის უდიდესი საძირკვლის დამდებები - გენიალური შოთას: „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“ (რუსთაველი, 2019:3). სწორედ ასეთ, ღმერთის ცნების ფილოსოფიურ გაგებასთან გვაქვს საქმე ანზორ კუდბას რომანშიც. ღმერთი

ყველგანაა და ყველაშია, თუნდაც მას არ აღიარებდე, ვერ შეიგრძნობდე, არ გახსოვდეს. და არა აქვს მნიშვნელობა, მას რას უწოდებ: ალაჰს, ქრისტეს თუ - სხვა სახელს, მთავარია, ის არასოდეს გტოვებს: „რაც ცოცხალია შენში და ამოდრავებულია, ადგილზე რომ ვეღარ დამდგარა, ალაჰიც ის არის, მიაგ... ჩემი სოფლის სულიც ალაჰია... და მერე იზრდება და იზრდება, ფართოვდება ჩვენშივე, ჩვენსავე წარმოსახვაში და ამ წარმოსახვას იქითაც და აქითაც“ (11).

ლალი-შაქარას დახატვით ანზორ კუდბა დამაჯერებლად გვიჩვენებს, რომ თითოეულ ადამიანს ამ ცხოვრებაში საკუთარი ჯვარი აქვს სატარებელი, ამას განასახიერებს ამ პერსონაჟის მიერ გადამხმარი ვაზის ძირისგან გამოთლილი ჯვრით, რომელიც მოუშორებლად ბეჭებსშუა აქვს მიმაგრებული, სიარული. მისი უსიტყვო, ფიქრებით საუბარი თანასოფლელებთან კი ღვთისკენ მიმავალი გზისკენ მიუთითებს მათ. ამ გზაზე უმთავრესია: „გვიყვარდეს მოყვასი და... მტერიც გვიყვარდეს ჩვენი... რადგან სიძულვილი დუნია-მემლექეთს დაგვიქცევს“ (20). ამის გარეშე ევლიად - მადლიან, წმინდა, ღვთის კაცად ქცევა შეუძლებელია.

ლალი-შაქარა თანასოფლელთა ცოდვებს აგროვებს, თავად იტვირთავს, თუმცა ისიც იცის, რომ აღდგომისათვის ჯერ დაცემაა საჭირო, ახალგაზრდამ თავად უნდა მიაგნოს ჭეშმარიტებას, თავად უნდა მიხვდეს, რომ გამრუდებულ გზაზე სიარული კარგს არაფერს მოუტანს. სწორედ ამიტომ ლალი-შაქარა მხოლოდ აფრთხილებს, თავისი ფიქრებით მხოლოდ სწორ მიმართულებას აძლევს გზასაცდენილ, სატანას კლანჭებში მოხვედრილ ნოეს, რომლისთვისაც ღვთის სულის კარები მუდამ გახსნილია, თუმცა ცთუნებაც დიდია, რადგან გრაფი-სატანა ცრუ მზედ ევლინება და მისი სულის დაპყრობას ყველა ხერხით ცდილობს. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ გრაფის მხატვრული სახე ანზორ კუდბას რომანიდან აღძრავს ბულგაკოვის გენიალური „ოსტატი და მარგარიტადან“ სატანა-ვოლანდის შორეულ ასოციაციებს.

ანზორ კუდბა ოსტატურად გვიჩვენებს ყმაწვილი ნოეს სულში დატრიალებული ვნებათღელვის, ბრძოლის სურათს, გვარწმუნებს, რომ ადამიანის პიროვნება/სული ყველაზე დიდი და მძიმე ბრძოლის ველია, სადაც ერთმანეთს სინათლე და ბნელი, ეშმაკი და ან-

გელოზი უპირისპირდებიან. ადამიანი თვითანალიზის, თვით-ჩაღრმავების, საკუთარი ქვეცნობიერის ძირისძირამდე განჩხრეკის შედეგად უნდა გაერკვეს, მას რა სურს, რომელ მხარეს იზიდავს თავისი შინაგანი მისწრაფებანი, თავისი ზნეობრივი მიდრეკილებანი, ამიტომაც არ ერევა ევლია-ღვთის კაცი ყმაწვილის ცხოვრებაში აქტიურად, აცდის, თავად აწონდაწონოს, თავად გააკეთოს არჩევანი, სასწაული ხომ თავად ადამიანის ხელშია, უფალი მხოლოდ გზას უჩვენებს, ეხმარება, თუმცა „კიდევ მეტსაც მოითხოვს კაცი უფლისაგან, ეშველოს ყველა გაჭირვებულს, ადგილიდან დაძვრას გაყინული და მკერდშელეწილი სიკეთე, საკადრისი მიუზღოს ბოროტს!“ (109).

ლალი-შაქარა თავის ნახელავ თიხის კაცს ჩუქნის ნოე-ბიჭს და ამით უდიდეს პასუხისმგებლობასაც აკისრებს, რადგან ახალი სიცოცხლის დასაწყისი - ადამიანობის ანუ სიკეთისა და სიყვარულის გზაზე დადგომის დასაწყისის - სიმბოლოა ეს თიხის კაცი. შემთხვევითი არაა, რომ ნოეს გამოჯანმრთელება სოფლის უზუცესთა, მისი ბაბუას წინაპართა გზაზე დადგომის პირობაც ხდება, ბაბუას, რომლის ისტორიულ მახსოვრობასაც შემოუნახავს წინაპართა რჯულის შესახებ ცოდნა: „ჩვენ პირველი ქრისტიანები ვართ... დიდაჭარა ერთია საქართველოში და ჩვენთან, აჭარაშია იგი“ (112).

ემოციური, ექსპრესიული და შთამბეჭდავია ბაბუასა და შვილიშვილის სულთა გადამახილი: „კარგად დავაკვირდი ბაბუას და სიხარულის გრძნობით ავივსე: ჩემში წარსული ახმიანებულიყო, ბორგავდა აწყო და შემოდოდა მომავალი სულის ყივილით“ (112).

მზის მსგავსად შემოდის უზენაესი სულში და ყველაზე ზნელ კუნჭულებსაც გაანათებს: „მზე თავისი ყოვლისმზილველობითაა ღმერთი... ის ნათება იესო ქრისტეა და იესოა ყველაფერი: სულიერიც და უსულოც, ნდომაც და სურვილიც, ხილვაც და უსასრულო სივრცეც.. დრო დაუსაბამო...“ (114). ღვთის რწმენა ე.წ. მესამე თვალს აუხელს ადამიანს, სხვისი ფიქრების წაკითხვისა და საკუთარი ფიქრის გადაცემის უნარსაც სძენს - ასე სჯერა მწერალს.

საინტერესოდაა გადაწყვეტილი რომანში გრაფი-ემმაკისა და

ლალი-შაქარა/ევლიას შედარება-დაპირისპირების ხაზიც: ორივეს სურვილი და მიზანია შეგირდების/მიმდევრების ყოლა, მაგრამ გრაფს უნდა მსახური-შეგირდი, ბრმად მორწმუნე, რომელსაც, მისი მანიპულაციების შედეგად, დამოუკიდებლად აზროვნების უნარი აღარ შერჩენია, ევლია კი თავის მოწაფეს მხოლოდ აჩვენებს სწორ გზას, არჩევანის გაკეთებას კი მას ანდობს, რადგან მხოლოდ საკუთარი შეცდომების გააზრებით, დაცემითა და აღდგომითაა შესაძლებელი ჭეშმარიტების წვდომა, უფალთან მისვლა.

ნოეს მიერ გრაფთან გატარებული დრო ქვესკნელში ყოფნის ტოლფასია, ეს ჭაბუკობაში გადასული ახალგაზრდის ინიციაციის აუცილებელი საფეხურია, ის უნდა გამოიცადოს სულის სიმტკიცეში, ვაჟკაცობაში, რათა შემდეგ აღორძინდეს და მიიღოს საიდუმლო ზიარების უფლება. ამ მიმართებით საინტერესოა მითოლოგიის ბრწყინვალე მცოდნის - ზურაბ კიკნაძის დაკვირვება: შუამდინარულ მითოლოგიაში არ მოიპოვება არცერთი გმირი, რომელიც „წყვდიადის სახლში“ არ ჩადიოდეს და შემდეგ იქიდან არ ბრუნდებოდეს (კიკნაძე, 1979:238).

„სიცოცხლე-სიკვდილი-სიცოცხლე“ (166) - წუთისოფლიდან-მარადსოფელში და უკან - ასე მიმოიქცევა სიცოცხლე სამყაროში, არაფერი მთავრდება და არაფერი იკარგება. ასეთია ბიბლიური/მითური დროის - მარადიული წრებრუნვის კანონი. ამ სიბრძნეს ჩასწვდა ჭაბუკი ნოეს სული, რწმენამ აიყვანა ის ამ საფეხურამდე: „უკვდავია კაციც ღმერთივით; სიკვდილი კი წამია ერთი სიცოცხლიდან მეორეში გადასასვლელად დრო-ხიდი“ (195). ასე აღმოაჩინა დაკარგული ღმერთი საკუთარ თავში, რადგან „სიტყვა - სიცოცხლეა და: სიცოცხლეა ადამიანთა ხვედრი“ (200).

შედეგები: ღმერთი სად სახლობსო, ეკითხებიან ღვთისმეტყველს და: სადაც მას შეუშვებნო - პასუხობს. აი, სწორედ უფლის მიღება-არმიღების, საკუთარ სულსა და გულში დაბინავების საკითხია უმთავრესი ანზორ კუდბას რომანში „ევლია“. ის კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს, რომ ადამიანს მხოლოდ საკუთარი ცხოვრებისეული გამოცდილებით, მისი სინდისისა და ზნეობის გავლით, პიროვნული მიგნებებითა და შეცდომებით, გამარჯვებებითა და დამარცხებებით შეუძლია ჩასწვდეს ჭეშმარიტებას, უმაღლეს

ეთიკურ კატეგორიებს. რა თქმა უნდა, ჩვეულებრივ მოკვდავს უფალთან დასაკავშირებლად ერთგვარი შუამავალი სჭირდება, სწორედ ასეთ დამაკავშირებელ რგოლს წარმოადგენს ევლია - ღვთის კაცი. ასეთი შუამავლები ბევრია ბიბლიაში: დაწყებული მოსედან და დამთავრებული იესო ქრისტეთი - ღვთაებრივი ლოგოსით, რომელმაც წმინდა სახარების სახით გვასწავლა უზენაესთან მისასვლელი გზები.

„ვერასოდეს მოიგონებს და შექმნის ადამიანი იმას, რაც ბიბლიაში არაა. მწერლის უპირველესი და უმთავრესი მოვალეობაა ბიბლიის მარადი სიბრძნეები თუ გაფრთხილებები მთელი თავისი მწერლური ხერხებითა და საშუალებებით მიაწოდოს მკითხველს“ – (დოჩანაშვილი, 1999:107) როგორც ვნახეთ, დიდი მწერლის ამ სიტყვების დასტურია ანზორ კუდბას შემოქმედებაც, მათ შორის, „ევლია“. ისიც ცდილობს ღმერთდაკარგულ ადამიანებს დაეხმაროს მის პოვნაში, აჩვენოს უფლისკენ მიმავალი გზა, რამეთუ, მწერლის აზრით, რწმენა მხოლოდ ურთიერთკავშირის, ურთიერთგაგების შედეგად ჩნდება: ადამიანი უნდა ენდობოდეს უფალს, მას უნდა გააჩნდეს ის სულიერი კამერტონი, რომელიც გაუადვილებს ჭეშმარიტების ძიებას, ნამდვილს ყალბისაგან განასხვავებინებს და მაშინ უფლისკენ მიმავალი გზაც აღარ იქნება შეცდომებითა და ტკივილებით, სინანულითა და ეჭვებით სავსე და მარადიული ნათელიც დაივანებს ადამიანის სულში.

დასკვნები: ასე რომ, ანზორ კუდბას „ევლია“ კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს აქსიომატურ ჭეშმარიტებაში: ადამიანი ღვთის ხატი და ანარეკლი უნდა იყოს, შესაბამისად, ის სრულყოფისაკენ უნდა მიისწრაფოდეს - მაგრამ ამ, ერთი შეხედვით, მარტივ დებულებას მუდმივად განახლება და შეხსენება სჭირდება, რადგან მას უამრავი მოწინააღმდეგე ჰყავს, ღმერთსმოკლებული ეპოქის, გაუცხოებული სამყაროსა თუ თვით ადამიანის სულში არსებული მარადიული ეჭვისა და სიბნელისაკენ მიდრეკილი ინსტინქტების სახით, ამიტომაც უტრიალებს ამ პრობლემას ანზორ კუდბა თავის შემოქმედებაში, ამიტომაც მსჭვალავს მის რომანს „ევლია“ ადამიანის ყოფიერების ტრაგიზმით გამოწვეული სევდა, ამიტომაც ცდილობს მწერალი გვიჩვენოს, როგორ ცდილობს ადამიანი განთა-

ვისუფლდეს მის არსებაში ჩაბუდებული ეშმაკისაგან, სიბნელისაგან და როგორ მიელტვის ის სინათლეს, სიყვარულს, ანუ უფალს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **დოჩანაშვილი, 1999:** - დოჩანაშვილი გურამ, ინტერვიუ, იხ. ჟ. „ცისკარი“, 1999, №3.
2. **კიკნაძე, 1979:** - კიკნაძე ზურაბ, „შუამდინარული მითოლოგია“, თბილისი, 1979.
3. **კუდბა, 2021:** - კუდბა ანზორ, „ევლია“, ბათუმი, 2021.
4. **რუსთაველი, 2019:** - რუსთაველი შოთა, „ვეფხისტყაოსანი“, თბილისი, 2019.

1929 წლის „მიკროსკოპული ამბოხება“ ზემო აჭარაში "Microscopic Rebellion" of 1929 in Upper Ajara

მერაბ მეგრელიშვილი

ისტორიის დოქტორი,

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომელი,
ბათუმი, საქართველო

როინ მალაყმაძე

ისტორიის დოქტორი.

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის მთავარი
მეცნიერ-თანამშრომელი, დირექტორი,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: 1929 წელს ხულოში მიმდინარე არსებული მოვლენების შესახებ ისტორიული ხასიათის ნაშრომებში ძირითადი ყურადღება გამახვილებულია კლასობრივ ბრძოლებსა და შეიარაღებული გამოსვლების მიმდინარეობაზე. აღნიშნულ სტატიაში ჩვენ შევეცადეთ ყურადღება გადაგვეტანა აჭარის მოსახლეობაში არსებულ სოციალური ხასიათის დაპირისპირებებსა და იმ მიზეზებზე, რამაც განაპირობა 1929 წლის აჯანყება. ასევე ნაშრომში გადმოცემულია აჯანყების დასრულების შემდგომ განვითარებული მოვლენები და მისი შედეგები. 1929 წლის 3 მარტს ხულოს მაზრაში ჩატარებულ თათბირზე შეიარაღებული გამოსვლის მთავარ მიზეზად დასახელდა მოსახლეობის ფენებად დაყოფა და ღარიბი მასის გამოყოფა. სინამდვილეში მთელი რიგი გადასახადები დააწვა მათ მიერ აღიარებულ „ღონიერ და შეძლებულ გლეხებს“. კულაკების პოლიტიკური და ეკონომიკური განადგურების შემდეგ, მათ მოუხდათ გადასახადების გაზრდა, რამაც კიდევ უფრო გაამწვავა ისედაც უკმაყოფილო პირების დამოკიდებულება ხელისუფლებასთან. იყო შემთხვევები, როცა ხელისუფლების შავ სიაში პიროვნული ჟინიანობის გამო ხვდებოდნენ სრულიად უდანაშაულო და სანდო ხალხი. მიზეზებს შორის დასახელდა მოსახ-

ლეობის დაშინება, მედრესეების გარყვნილების ბუდედ გამოცხადება, ხელისუფლების მიერ ძალაუფლების გადამეტება, ჩადრის ახდის და მედრესეების დახურვის შესახებ დირექტივების მიღებამდე და მიღების შემდეგ მოსახლეობაში ახსნა-განმარტებითი კამპანიის არ ჩატარება. 1929 წელს საბჭოთა ხელისუფლებამ არა მარტო მუსლიმი თემის წინააღდეგ განავითარა შეუპოვარი ბრძოლა, არამედ საერთოდ რელიგიის წინააღმდეგ, საბჭოური ყოფითი ცხოვრების წესების და ახალი სოციალისტური ერის დასამკვიდრებლად, რომლის მთავარი რელიგია და ღმერთი იყო მარქსიზმ-ლენინიზმი.

საკვანძო სიტყვები: ამბოხება, ჩადრი, მედრესე, მუსლიმური წეს-ჩვეულებები, საბჭოური ცხოვრების წესი, ანტისაბჭოთა აჯანყება.

Merab Megrelishvili

PhD in History,
Researcher at Niko Berdzenishvili Institute
Of Batumi Shota Rustaveli State University
Batumi, Georgia

Roin Malakmadze

PhD in History.
Chief Rsearcher, Director at Niko Berdzenishvili
Institute Batumi Shota Rustaveli State University
Batumi, Georgia

Abstract: In historical analyses of the events in Khulo in 1929, the primary focus is on class struggles and the course of armed demonstrations. This article examines the social conflicts within the population of Adjara and the factors that led to the uprising of 1929. It also addresses the developments that occurred after the uprising and its consequences. On March 3, 1929, during a meeting in Khulo Mazra, the primary cause of the armed uprising was identified as the division of the population into social strata and the marginalization of the poor. The government imposed numerous taxes on the "strong and wealthy peasants," which intensified the existing grievances among the populace. Following the po-

litical and economic downfall of the Julaks, tax increases further alienated the already disaffected citizens from the government. Additionally, there were instances where innocent and trustworthy individuals were blacklisted due to personal vendettas. Contributing factors included government intimidation, the labelling of madrasahs as centers of vice, the abuse of power by authorities, and a lack of public education regarding the directives related to the closure of madrasahs and the wearing of the chador. In 1929, the Soviet government waged a relentless campaign not only against the Muslim community but against religion as a whole, aiming to establish the tenets of Soviet life and forge a new socialist nation, with Marxism-Leninism as its primary ideology.

Key words: rebellion, chador, madrasah, Muslim customs, Soviet way of life, anti-Soviet rebellion.

1929 წლის ანტისაბჭოთა აჯანყება ზემო აჭარაში ი.ბ. სტალინმა შეაფასა როგორც სოციალური ხასიათის „მიკროსკოპული ამბოხება.“ რატომ დავინტერესდით ხულოს რეგიონში 1929 წლის გამოსვლებით? არ ასებობს დანაშაული და დამნაშავე პირი, რომელსაც არ გააჩნდეს გამომწვევი მიზეზები. მიზეზებს შორის უნდა დავასახელოთ პატრიარქალური ყოფა, მუსლიმური რელიგია, რელიგიური სკოლები, ხელისუფლების მხრიდან დაშვებული შეცდომები, პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური და სხვა ხასიათის შიგა პრობლემები, მათი გადაწყვეტის გზები და საშუალებები. 1929 წლის ხულოში არსებული მოვლენების შესახებ ისტორიული ხასიათის ნაშრომებში ძირითადი ყურადღება გამახვილებულია კლასობრივ ბრძოლებსა და შეიარაღებული გამოსვლების მიმდინარეობაზე. აღნიშნულ სტატიაში ჩვენ შევეცადეთ ყურადღება გადაგვეტანა აჭარის მოსახლეობაში არსებულ სოციალური ხასიათის დაპირისპირებებსა და იმ მიზეზებზე, რამაც განაპირობა 1929 წლის აჯანყება. ასევე ნაშრომში გადმოცემულია აჯანყების დასრულების შემდგომ განვითარებული მოვლენები და მისი შედეგები. აჭარაში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველივე დღიდან ხელისუფლება ძალაუფლების დამკვიდრების მიზნით ორმაგ

თამაშს ეწეოდა. პირველ ეტაპზე იგი აღიარებდა მის მიერ შექმნილი ადგილობრივი მეჯლისის უფლებებს, ხოლო შემდეგ დაიწყო კლასობრივი ნიშნის მიხედვით მისი დაყოფა, დევნა და დაპირისპირება. მეჯლისს დაუპირისპირა მის მიერ შექმნილი ღარიბთა კომიტეტი. ამ უკანასკნელმა კი გამოიწვია ქედის ინციდენტის ინსპირირება, რაც საუკეთესოდ გამოიყენეს ბოლშევიკებმა „მტრის ხატის“ შესაქმნელად. ზემოდან საიდუმლო ბრძანების საფუძველზე ხელისუფლებამ აჭარაში ბეგების ავტორიტეტის დამცირების და მოსახლეობაზე მათი გავლენის შესუსტების მიზნით დაიწყო სავაყუფო მიწების ჩამორთმევის და აჭარიდან მათი გასახლების პროცესი, რამაც კიდევ უფრო გააძლიერა კლასობრივი ბრძოლა. 1929 წლის ამბოხებას წინ უძღოდა აჭარის მიწათმოქმედების სახალხო კომისარიატის 1929 წლის 19 ივლისის ბრძანება: „აჭარის მთიანი ადგილებიდან მოსახლეობის ქობულეთის რაიონის 400-500 მეურნეობაში გამწესების შესახებ. გადასახლებელ გლეხობას ჰყოფდნენ ღარიბ და საშუალო ფენად. თითქოს და გადასახლება მოსახლეობის სურვილის მიხედვით წარმოებდა, სინამდვილეში კი ცირკულიარის თანახმად უპირატესობა ენიჭებოდა ღარიბ მშრომელ მოსახლეობას და გადასახლებელთა რაოდენობასაც მაზრის აღმასკომი აწესებდა. 1929 წლის 5 ივლისს ხულოს მაზრის აღმასკომის დადგენილებით მაზრიდან უნდა გადმოსახლებულიყო 150 კომლი, ქედის მაზრიდან 90 კომლი, ბათუმის მაზრიდან 60 კომლი და ქობულეთიდან 1000 კომლი. ასევე აღმასკომი ითხოვდა დაუყონებლივ ზომების მიღებას ამ პროცესის დასაჩქარებლად. მაზრებში იგზავნებოდა გადასახლებელ მოქალაქეთა სიები. მოსახლეობა ძირითადად ითხოვდა გადასვლას ბათუმის და ქობულეთის მაზრებში. ამ რეგიონებში ხელისუფლების ძირითადი მიზანი იყო ჩაის კულტურის აღორძინება. გადასახლების პროცესთან მოსახლეობის დამოკიდებულებას საინტერესოდ წარმოაჩენს ხულოს რაიონის სოფელ აღმის მკვიდრის შაბან ქელეშისძე აბულაძის განცხადება. აი ისიც: „მოგეხსენებათ, რომ მე გატარებული ვარ ქვევით მამულებზე წასასვლელთა სიაში. მართალია, გუშინ მოვედი, გავტარდი, მაგრამ მე ავად მყავს დედა და ვეღარ მივდივარ. გთხოვთ, რომ ამომშალოთ ქვევით წასასვლელთა სიიდან,

ვინაიდან, როგორც გითხარით მდგომარეობა არ მიწყობს ხელს” (ასს. ფ. რ-75, ან. 1, ს. 94 ფურც. 5-18) ფაქტი ჯიუტია და საუკეთესო მტკიცებულებას წარმოადგენს მოსახლეობის სულიერი და მორალური მდგომარეობის წარმოსაჩენად. მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი ითხოვდა სიიდან ამოშლას და მიზეზად ასახელებდა საოჯახო პირობებს. არსებული მდგომარეობის გამოსასწორებლად ხელისუფლებამ მოსახლეობას დაუწესა გრძელვადიანი სესხები. ყველაზე მტკივნეულად გადასახლება განიცადეს სხალთის, ყარადერეს, უჩამბის, ჭვანის, რიყეთის მოსახლეობამ. გადასახადების იძულებით ფორმაზე მიანიშნებს ხელწერის ნაცვლად სამი ჯვრის დასმა. ჩასასახლებელი რაიონები იყო ბათუმის მხარის გონიის თემი, ქობულეთის მაზრაში-ჯიხანჯურის და ჩაქვის რაიონები, სულთნის აგარაკები და გვარა-რომანოვკა. ყველა აღნიშნული ადგილი წარმოადგენდა ჩაის და ციტრუსის კულტურის რაიონებს. კოლექტიური სამოსახლო ნაკვეთების და საცხოვრისის მოსაწყობად მთავრობა მოსახლეობას აძლევდა სესხს. ამ საქმის მოსაწყობად სახელდებოდა უღარიბესი მეურნეობები, სტიქიური უბედურებისგან დაზარალებული სოფლები, მრავალრიცხოვან ოჯახიანი მეურნეობები, რომელთა გადასახლების მთავარ მიზეზად ხელისუფლებამ დაასახელა მჭიდროდ დასახლებული ადგილების განტვირთვა, აუთვისებელ მიწებზე მოსახლეობის განსახლება და მათი ხელშეწყობით მეურნეობის ახალი დარგების დამკვიდრება-განვითარება (ჩაქვი, ქობულეთი - ჩაი, ციტრუსი). ადგილობრივი ხელისუფლება ხელს უწყობდა კლასობრივი ნიშნით მოსახლეობის დაყოფას. ხელისუფლება თავადაზნაურთა მიმართ აწარმოებდა შევიწროების და დევნის პოლიტიკას. იგი დაინტერესებული იყო რევოლუციის შემდეგ მემამულეების პოლიტიკური განწყობით, ადგილობრივ გლეხებთან მათი ურთიერთობით. საბჭოთა არჩევნებში მონაწილეობის უფლება ჩამორთმეული ჰქონდათ ყოფილ მემამულეებს, ხოჯა მოლებს, ძველ პოლიციელებს, ვაჭრებს, დაქირავებული შრომით მოსარგებლე პირებს (ასს. ფ. რ-75, ან. 1, ს. 71 ფურც. 51) 1929 წლის ამბებს წინ უძღოდა საქართველოს სახკომსაბჭოს 1928 წლის აპრილის დადგენილება და მასთან ერთად აჭარცაკის საიდუმლო წერილი, რომელიც კიდევ უფრო ამძაფ-

რებდა დამაბულობას მოსახლეობის სხვადასხვა ფენებს შორის. ზემო აჭარის მოსახლეობა უკმაყოფილებას გამოხატავდა მათი შვილების ოსმალეთის საზღვართან სამხედრო სამსახურში გაწვევასთან დაკავშირებით. 1929 წლის 20 ივლისს საქართველოს კომპარტიის აჭარისტანის კომიტეტმა (მდივანი ს. მამულია) საქართველოს მთავრობას აცნობებდა ხულოში მომხდარი გამოსვლების შემდეგ, აჭარაში არსებულ რთულ მდგომარეობას. პოლიტიკური და ეკონომიკური ვითარების გასაწესრიგებლად ხელისუფლებამ მიიღო გადაწყვეტილება ხულოს მაზრის მოსახლეობის ქობულეთში ჩამოსახლების შესახებ. ხულოს მოვლენები მთლიანად არ იყო ლიკვიდირებული, ჯერ კიდევ იყო მისი განმეორების საშიშროება, რომელმაც ადგილობრივი ხელისუფლება მძიმე მდგომარეობაში ჩააგდო. სახალხო კომისართა საბჭო ეჭვის ქვეშ აყენებდა პოლიტიკური საკითხების ეკონომიკური ფაქტორებით მოწესრიგებას, რადგან დარწმუნებული არ იყო იმაში, რომ მთაში მოსახლე ადამიანი გადმოსახლდებოდა ბარში. საიდუმლო წერილში აღნიშნული იყო, რომ ფინანსური ჩარევა ვერ გატეხდა მთის კაცს. პატრიარქალურ ტრადიციებზე დაფუძნებული მრავალშვილიანი ოჯახი ვერ დათმობდა მთის ტრადიციებს და ამასთან ერთად იმისაც ემინოდა, რომ ამ ქმედებით აჭარელი კაცის ნდობასაც დაკარგავდა. ამას ემატებოდა ხელისუფლების მიერ ახალი საბჭოური ყოფითი წესის დამკვიდრება. საიდუმლო წერილში საუბარია სახალხო კომისართა საბჭოს მიერ გამოყოფილი 650 000 მანეთზე, რომელიც უნდა გამოყენებულიყო ხულოს ეკონომიკური და პოლიტიკური საკითხების მოსაგვარებლად, თუმცა ხულოში მომხდარი მოვლენები და იქ არსებული მდგომარეობა სულ სხვა მიდგომას მოითხოვდა. საჭირო იყო დასკვნების გაკეთება, კერძოდ აუცილებელი იყო იმის გათვალისწინება თუ რამდენად რთული იყო მთაში მცხოვრები აჭარელი კაცის გადასახლება ქობულეთის რაიონში. ხულოს მაზრის პარტიული კომიტეტის ინსტრუქტორი ნ.პატარაია აღნიშნავდა, რომ ის კამპანიები რომლებიც დაკავშირებული იყო საბჭოთა არჩევნებთან და რომლის გამოხატულება იყო ჩადრის ახდა და მედრესეების დახურვა, ამან უხმო ბოიკოტი გამოიწვია მდიდარი ფენის გლეხობაში (კულაკები) სასულიერო

პირებსა და ანტისაბჭოთა განწყობის მქონე ადამიანებში. ხულოს პარტიული ორგანიზაცია აწარმოებდა მაზრის მოსახლეობის ფენებად დაყოფას იმ მიზნით, რომ გაერჩიათ მტერ-მოყვარე. ამას კი უკურეაქცია მოჰყვა. საბჭოთა ხელისუფლების წინააღმდეგ გამოსვლამ საბოლოოდ კიდევ უფრო გააღვიძა და განზე მოაქცია ხელისუფლების უკმაყოფილო პირები. 1929 წელს ხულოში არსებული კოოპერაციული მოძრაობა აიძულებდა შეძლებულ გლეხებს ჩაებარებინათ მიღებული მოსავალი კოოპერატივებში და უკრძალავდა მათ პროდუქციის გაყიდვას კერძო ბაზრობაზე. მოსახლეობა ამაზე არ თანხმდებოდა და ტოვებდა კოლმეურნეობას. ანტიკოოპერაციულ, ანტისაკოლმეურნეო გამოსვლებს მიეცათ ანტისაბჭოური ხასიათი და გადაიზარდა კლასობრივ ბრძოლაში. მოსახლეობა ხელისუფლების მიმართ უკმაყოფილებას გამოხატავდა შემდეგი სიტყვებით: „მათ უნდათ ჩვენი ქონების გაერთიანება“. მოსახლეობა იცავდა კერძო საკუთრების უფლებას (ასს. ფ. პ-1, ან. 3, ს. 64 ფურც. 9) პოლიტიკურ ბანდიტებს ეძახდნენ საბჭოთა ხელისუფლების წინააღმდეგ გამოსულ სასულიერო და საერო პირებს.

1929 წლის 3 მარტს ხულოს მაზრაში ჩატარებულ თათბირზე შეიარაღებული გამოსვლის მთავარ მიზეზად დასახელდა მოსახლეობის ფენებად დაყოფა და მათგან მათი მხარდამჭერი ღარიბი მასის გამოყოფა. სინამდვილეში მთელი რიგი გადასახადები დააწვა მათ მიერ აღიარებულ „ლონიერ და შეძლებულ გლეხებს“. კულაკების პოლიტიკური და ეკონომიკური განადგურების შემდეგ, მათ მოუხდათ გადასახადების გაზრდა, რამაც კიდევ უფრო გაამწვავა ისედაც უკმაყოფილო პირების დამოკიდებულება ხელისუფლებასთან. იყო შემთხვევები, როცა ხელისუფლების შავ სიაში პიროვნული ჟინიანობის გამო ხვდებოდნენ სრულიად უდანაშაულო და სანდო ხალხი. მიზეზებს შორის დასახელდა მოსახლეობის დაშინება, მედრესეების გარყვნილების ბუდეთ გამოცხადება, ხელისუფლების მიერ ძალაუფლების გადამატება, ჩადრის ახდის და მედრესეების დახურვის შესახებ დირექტივების მიღებამდე და მიღების შემდეგ მოსახლეობაში ახსნა-განმარტებითი კამპანიის არ ჩატარება. ხოჯებს ნაგანით აშინებდნენ და ამით სურდათ კულ-

ტურული რევოლუციის დარგში საბჭოთა ხელისუფლების პოლიტიკის გატარება, ერთ-ერთ მიზეზად დასახელდა ხელისუფლების ერთიანი მიდგომა ყველა საკითხის ერთბაშად გადაწყვეტის მიზნით, რამაც გამოიწვია მოსახლეობის უმეტესი ნაწილის უკმაყოფილება და მათი სიმპათია ამბოხებულთა მიმართ. ყოველივე ეს კი ასე დაიწყო. 1928 წლიდან მიმდინარეობდა ჩადრის მასიური ახდა, მეორე საფეხურის სასულიერო სასწავლებლების (ახალგაზრდა მოღვწეების კურსები) და დიდაქარის, პაქსადეების, ბელეთის, ჭვანის, თხილვანის, უჩამბის ჯამეებთან არსებული მედრესეების იძულებითი დახურვა (16-30 მოწაფე). მოსახლეობის ნაწილმა ბოიკოტი გამოუცხადა საბჭოთა არჩევნებს და არ გამოცხადდა საარჩევნო უბნებზე. უჩამბაში 60 კაცი შეიარაღებული წაღლებით გამოვიდა ხელისუფლების წინააღმდეგ. მათ წაღლები ჩამოართვეს და დააპატიმრეს. მკაცრად დადგა მედრესეს დახურვის, ჩადრის ახდის, სავალდებულო სწავლების შემოღების საკითხი. 1929 წლის 5 იანვარს დიდაქარაში ჩატარდა ქალთა დემონსტრაცია საბჭოთა სკოლის წინააღმდეგ. ჯოხებით შეიარაღებული 60 ქალი მივიდა სკოლის ეზოში და დაიწყო სკოლის დარბევა. 7 იანვარს პაქსადეებში მეამბოხე ქალებმა დახიეს წიგნები. ანალოგიური გამოსვლები მოეწყო სხვა სოფლებში. ხელისუფლებამ მიმართა რეპრესიებს. დიდაქარაში, პაქსადეებში ყარადერესა და უჩამბაში დააპატიმრეს 40 კაცი და გადააგზავნეს ბათუმში. ამის გამო ხულოში ამოვიდნენ ხელისუფლების წარმომადგენლები. ხულოს კომუნდატურას მიეცა ბრძანება გამოეყოთ 10 კაციანი რაზმი ერთი ქვემეხით და გაეგზავნათ ჭვანის თემში (სოფელი ხიჭაური). ასევე გამოიყო რაზმი თურქეთთან საზღვრის დასაცავად, რადგან გაჩნდა საშიშროება საზღვრის გადალახვის. ამბოხების საწინააღმდეგო ქმედებებში ჩართულნი იყვნენ მთავრობის წევრები მ.კახიანი, ლ.ბერია, რეგიონიდან, მ.გოგობერიძე, ა.ფანცხავა, ი.ბრეგვაძე, ა.ცინცაძე, სოფელ ცხმორისთან შეწყდა სატელეფონო კავშირი. შეთქმულებმა დააპატიმრეს მთავრობის წევრები. შეთქმულთა წინააღმდეგ ბრძოლაში ჩაერთო შ.ელიავა და მ. კახიანი. ხულოში სახელისუფლებო რაზმს ხელმძღვანელობდა ლაბაძე. შეთქმულთა მხრიდან აქტიურობდნენ ძმები ჭალაღიმეები, შარაშიძე, მ.

დუმბაძე, ო. ბერიძე, ა. ტაკიძე, და ა.შ. (ასს. ფ. პ-1, ან. 1, ს. 894 ფურც. 182)] 1929 წელს სოფელ ნაღვარევსა და ინწკირვეთში ჭალა-ლიძის 20 კაციანი რაზმი გამოვიდა ხელისუფლების წინააღმდეგ. ამ სოფლებში საბჭოთა ხელისუფლება ფაქტიურად არ არსებობდა. ძმები ჭალალიძეების რაზმი შეებრძოლა ხულოს სპეცრაზმს. ასევე აღსანიშნავია ბალაძის, შავაძის, ქარცივაძის რაზმების კონტრევოლუციური ქმედება. რიყეთის თემში შეიქმნა დაძაბული ურთიერთობა. 1930 წლის 5 ნოემბერს საქართველოს ხელისუფლებამ განიხილა ნაღვარევსა და ინწკირვეთში შეიარაღებული რაზმების განიარაღების საკითხი. საქართველოს ხელისუფლებამ მოსახლეობის შეიარაღების მთავარ მიზეზად დაასახელა სოციალური პრობლემები, კულაკების თავაშევებულობა. 1929 წლის მაისში ბაქოში გაიმართა სხდომა, რომელზეც მოხსენებით გამოვიდა ს. კადიროვი. მან გააკრიტიკა კახიანის და ბერიას ქმედება ზემო აჭარაში. აქედან ერთი დასკვნის გაკეთება შეიძლება, რომ ხულოს ამბოხების შემდეგ მაღალჩინოსნები ერთმანეთს უყენებდნენ ბრალდებას და მეტი ყურადღება გადაჰქონდათ არა ჩადრსა და მედრესეზე, არამედ აჭარლების, აფხაზების და ოსების სეპარატისტულ მიზნებზე. ასევე ბაქოში სხდომაზე ყურადღება გამახვილდა კახეთში არსებულ თურქულ სოფელ მუღან-ვერდელის შესახებ, რომელსაც ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა საქართველოს ხელისუფლება. სხდომაზე აღინიშნა, რომ აზერბაიჯანში მეტი ყურადღება ექცეოდა ინტერნაციონალურ საკითხს და რომ საქართველოში სოციალურის ნაცვლად ყურადღება გადაჰქონდათ სეპარატისტულ განწყობებზე. ამბოხებულები გამოდიოდნენ ლოზუნგებით: ძირს საბჭოთა სკოლა, გაუმარჯოს ჩადრის ტარებას, მედრესეს. აჯანყებულთა რაოდენობამ მიაღწია 600-700 კაცს. აჭარაში სასკოლო საკითხის გართულებასთან დაკავშირებით მოსახლეობაში გაიზარდა უარყოფითი განწყობა საბჭოთა სკოლის მიმართ. მოსახლეობაში მიმდინარეობდა ახსნითი კამპანია საბჭოთა სკოლის მნიშვნელობის შესახებ. მთავრობა დაჰპირდა მოსახლეობას, რომ ღარიბთა შვილებს უფასოდ გადასცემდნენ ტანსაცმელს და ფეხსაცმელს და რომ გოგონები და ვაჟები ისწავლიდნენ ცალ-ცალკე კლასებში, მაგრამ სამწუხაროდ ეს მოთხოვნები არ სრულდებოდა. შეკრებებზე გლე-

ხები ხმას არ იღებდნენ და მომხსენებლებს კითხვებს არ უსვამდნენ. ამიტომ მნელი იყო საბჭოთა სკოლისადმი მათი დამოკიდებულების განსაზღვრა. აშკარად არაკეთილსაიმედო განწყობა გამოჰქაფებდა მერისის თემში, სადაც გლეხებმა პირდაპირ განაცხადეს, რომ მათი შვილები საბჭოთა სკოლაში არ წავლენ. ამის მიზეზად მათ დაასახელეს ერთის მხვრივ ბავშვების შრომითი დასაქმება და მეორეს მხვრივ მოითხოვეს რვა საათიდან საღამოს ექვს საათამდე ემეცადინათ მედრესეში და მხოლოდ შესვენების დროს ყოფილიყვნენ საბჭოთა სკოლაში (ასს. ფ. ი-82, ან. 1, ს. 34 ფურც. 140) ანტისაბჭოთა აჯანყებამ მასიური ხასიათი მიიღო. ჩადრის ახდამ, მედრესეების დახურვამ, უკმაყოფილება გამოიწვია მუსლიმური რელიგიის მსახურთა შორის. 1924 წელს ქედის სესიაზე წამოყენებული მოთხოვნები განმეორდა. 1929 წელს ხულოში, ღორჯომში აჯანყებულებმა აიღეს თემის ხელისუფლება და თურქეთში წასულ ბეგებს მოთხოვეს აჭარაში დაბრუნება და აჯანყების ხელმძღვანელობა. ანალოგიური მოვლენები განვითარდა სხვა სოფლებში. 1929 წელს ხულოს მაზრის გლეხობამ მიმართა ამიერკავკასიის სახალხო კომისართა საბჭოს. მიმართვაში მთავარი მოთხოვნა იყო დაპატიმრებულების განთავისუფლება და მუსლიმური რელიგიის მიმართ შემწყნარებლობა. ასევე ხულოს მაზრაში მოსახლეობა მოითხოვდა სწავლის მოწყობას სურვილისამებრ, სავალდებულო სწავლება არ უნდა ყოფილიყო, სასტიკ უარს ამბობდნენ გოგონების სკოლაში გაშვებაზე, ვინაიდან ეს მათი აზრით რჯულს ეწინააღმდეგებოდა, არ უნდოდათ ქალი მასწავლებელი, არ უნდა დაზღვეულიყო შინაური საქონელი, ტყე გადაეცათ გლეხებზე და ა.შ. (ასს. ფ. 3-1, ან. 1, ს. 894 ფურც. 98) 1929 წლის 13 მარტს აჭარის აღმართის, ცხემლანის, სკურდიდის, ქედ-ქედის, ჯანივრის და სინდიეთის გაერთიანებულმა კრებამ დაგმო ძალდატანების მეთოდი და აღიარა მოსახლეობასთან დათმობის, ახსნა-განმარტების, შერიგების მეთოდი. კრებაზე დაისვა კითხვები. შეიძლება თუ არა დიდი ხნით გაბატონებული ჩვეულების, ჩადრის ტარების ერთი ხელის დაკვრით მოსპობა, შეიძლება თუ არა ბავშვმა ერთდროულად ისწავლოს საბჭოთა სკოლაში და მედრესეში. მოსახლეობა ითხოვდა საზღვრებს იქეთ მცხოვრები ნათესავების მონახულებას,

მოსახლეობის მიმართ გამოცხადებული უნდობლობის უარყოფას, რომელიც შიშზე იყო დაფუძნებული. მიღებულ რეზოლუციაში აღნიშნული იყო, რომ მოსახლეობის გამოსვლა სტიქიურ ხასიათს ატარებდა და იგი განპირობებული იყო უკმაყოფილებით ჩადრის მოხსნის, მედრესეს დახურვის, საქონლის დაზღვევის. გადასახადების გაზრდის და ა.შ. დაკავშირებით. ხულოს ამბოხებამ მეორე ეტაპზე მიიღო კონტრრევოლუციური ხასიათი, რომელიც გამოიხატა ლოზუნგებში (თავისუფალი გადარჩევნები, საბჭოთა სკოლების დახურვა, შარიათის მოწყობა, საქართველოდან გამოყოფა და ა.შ. საბჭოთა მთავრობის წინააღმდეგ გალაშქრება აიხსნა ხელისუფლების ზოგიერთი წარმომადგენლის მიერ დაშვებული შეცდომებით. აჭარის ხელისუფლება რელიგიის მიმართ იყენებდა იძულების, ადმინისტრირების მეთოდს. 1929 წლის 22 იანვარს აჭაროლქკომის მდივანი ა. ფანცხავა საქართველოს მთავრობას სიხარულით აცნობებდა, რომ აჭარაში უკვე დახურული იყო 147 მედრესე და მექთებე, რომ მოსახლეობა გაგებით მოეკიდა სავალდებულო სწავლების შემოღებას და გამოაქვთ დაადგენილება მედრესე-მექთებეს შენობების საბჭოთა სკოლებისთვის გადაცემის შესახებ. სინამდვილეში ეს დირექტივა მიღებული იყო „ზემოდან“ ზეწოლის გზით. მიმართვაში არაფერი არ იყო ნათქვამი იმის შესახებ, რომ მოსახლეობის დიდი ნაწილი უარს აცხადებდა საბჭოთა სკოლაში სწავლაზე და მთავრობას თხოვდა, რომ შვილები მედრესეშიც ყოფილიყვნენ და სკოლაშიც. არსებული ვითარებიდან გამომდინარე გაუმართლებელი და ნაჩქარევი იყო გადაწყვეტილების მიღება მედრესე-მექთების იძულების წესით დახურვის შესახებ, მით უფრო, რომ საყოველთაო-სავალდებულო დაწყებითის სწავლების შემოღებისთვის ჯერ კიდევ არ იყო სათანადო მატერიალური პირობები. 1929 წლის აპრილში გამართულმა აჭარის საბჭოების მერვე ყრილობამ დაგმო მუსლიმური რელიგიური სკოლების იძულებით დახურვის მეთოდი და აღიარა დარწმუნების, მათთან შეგნებული მუშაობის მეთოდი (კრებული საისტორიო მაცნე N11, ბათუმი, 2022, ფურც. 55) მდგომარეობის გამოსწორების მიზნით მიიღეს დადგენილება გადასახადის 50% შემცირებაზე, ასევე გააუქმეს საქონლის დაზღვევის წესი, დაუშვეს საძოვრებით და

ტყით სარგებლობის უფლება, ღარიბი გლეხებისთვის კულაკთა მიწების გადაცემა და ა.შ. მთავარ ამოცანად დაისახა ადგილობრივი კადრების დასაქმება და დაწინაურება, განსაკუთრებული სიფრთხილით მიდგომა ყოფითი ტრადიციების და რელიგიური წესჩვეულებების მიმართ. სკოლებში შემოიღეს თურქული ენის სწავლება. ადგილობრივი მოსახლეობის ნდობის აღდგენის მიზნით ბრძოლა გამოუცხადეს, როგორც თვითონ უტიფრად აცხადებდნენ „ველიკო დერჟავულ“ ქართულ ტენდენციებს და ქართულ ნაციონალიზმს. მიზნად დაისახეს აჭარაში ლენინური ნაციონალური პოლიტიკის გატარება, მოაწყვეს პარტმუშაკების წმენდა. ხულოს გამოსვლების ორგანიზებაში ბრალი დასდეს თურქეთში წასულ ხიმშიაშვილებს, კერძოდ ჯაფარ ბეგ ხიმშიაშვილს, რომელიც დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა ზემო და ქვემო აჭარაში, შევქეთ ბეგს, არდაგანის მცხოვრებს და ა.შ. 1929 წელს საბჭოთა ხელისუფლებამ არა მარტო მუსლიმი თემის წინააღდეგ განავითარა შეუპოვარი ბრძოლა, არამედ საერთოდ რელიგიის წინააღმდეგ, საბჭოური ყოფითი ცხოვრების წესების და ახალი სოციალისტური ერის დასამკვიდრებლად, რომლის მთავარი რელიგია და ღმერთი იყო მარქსიზმ-ლენინიზმი.

ხულოში ანტისაბჭოთა გამოსვლის შემდეგ განსაკუთრებით გაძლიერდა ინტერესი მუსლიმური სკოლების და მასში მოღვაწე სასულიერო პირთა მიმართ. 1928 წლიდან მუსლიმური აღმსარებლობის მქონე სასულიერო პირთა ცხოვრება-მოღვაწეობის შესწავლის მიზნით ხელისუფლებამ მოაწყო ანკეტური გამოკითხვა და შეადგინა სტატისტიკური მონაცემები, კერძოდ მათ აინტერესებდათ სასულიერო პირთა განათლება (უმაღლესი, საშუალო, დაბალი). სტატისტიკური მასალა შემდეგი კითხვებისგან შედგებოდა: იზრდება თუ სუსტდება სასულიერო პირთა კავშირი საზღვარგარეთის წრეებთან, სახელმწიფოებთან, (თურქეთი, ირანი), რელიგიის გარდა რით არიან დაკავებულნი, შემოწირულობის გარდა რა შემოსავალი გააჩნიათ, განსაბჭოების შემდეგ რა ქონებას ფლობენ (საქონელი, მიწა), რა დონით გაუმჯობესდა განსაბჭოების შემდეგ მათი მატერიალური მდგომარეობა, რა ნდობით და რა ავტორიტეტით სარგებლობენ მოსახლეობაში, სად ჰქონდათ განათლება

მიღებული, ოჯახში თუ სპეციალურ სკოლაში., ასევე დაბადების ადგილი, ასაკი, კვალიფიკაცია, სტაჟი, რწმენა, ბავშვობიდან მისდევენ რელიგიას თუ შემდეგ აირჩიეს. სამწუხაროდ სტატისტიკური მასალა მარტო რიცხვებისგან შედგება და მას არ გააჩნია მეცნიერული დასკვნები. აჭარის მოსახლეობაში ანკეტური გამოკითხვა ნახევარი წლის მანძილზე მიმდინარეობდა და იგი ნაკლებად სარწმუნო წყაროს წარმოადგენს. წარმოგიდგენთ აჭარაში ჩატარებული ანკეტური გამოკითხვის შედეგებს :

რაიონი	განათლება		სულ
	საოჯახო	საზღვარგარეთ	
აჭარის წყალი	9	21	30
ბათუმი	14	13	27
ქედა	29	19	48
ქობულეთი	12	20	32
ხულო	43	24	67

(ასს ფ. 3-1 ან. 1 ს. 939. ფურც. 3)

ხელისუფლება პირობას იძლეოდა, რომ არავითარ ძალდატანებას სარწმუნოების, ზნე-ჩვეულების და ადათების საქმეში ადგილი არ ექნებოდა (ასს. ფ. 3-1, ან. 1, ს. 894 ფურც. 34).

აჭარის ხელისუფლებას ეშინოდა იმიტომაც, რომ აჭარაში ყოველდღე ვითარება იცვლებოდა თურქეთიდან მომდინარე პროვოკაციების გამო (ასს. ფ. 3-1, ან. 1, ს. 881 ფურც. 8). ხელისუფლება აჭარლებს ყოფდა ორ ნაწილად: საბჭოთა აჭარლები და თურქეთის აჭარლები. ამ უკანასკნელში იგი გულისხმობდა მოსახლეობის რელიგიურ ფენას, რომელმაც გამოვლინება ჰპოვა ჩადრის ახდის და რელიგიური სკოლების დახურვის დროს, მაგრამ აჭარლებში რელიგიური ფანატიზმი ზოგად ქართველობაზე მაღლა არ დამდგარა. გამოსვლები ზემო აჭარაში განპირობებული იყო წლების მანძილზე ხულოს მაზრაში არსებული სოციალ-ეკონომიკური, ყოფითი და რელიგიური წესჩვეულებების პრობლემებით. ხელისუფლება 1929 წელს ზემო აჭარაში განვითარებულ მოვლენებს და პარტიის პოლიტიკას შორის კავშირს ვერ ხედავდა და მთავარ

მიზეზად ასახელებდა საქართველოს საზღვრებს იქეთ არსებული გარე ძალების ქმედებას. მათ მიაჩნდათ, რომ ხულოს გამოსვლები სრულიად გარდაუვალი იყო, რადგან ეს იყო საზღვარგარეთ არსებული თურქოფილური ძალების მოთხოვნა, რომლებიც ანგარიშს არ უწევდნენ მოსახლეობის გაჟლეტას და საერთაშორისო მასშტაბით საბჭოთა ხელისუფლების დისკრედიტაციის მიზნით ევროპული ქვეყნებიდან დახმარებას ითხოვდნენ. ეროვნული ძალების მთავარ მიზანს წარმოადგენდა დამოუკიდებლობის აღდგენა (ასს. ფ. პ-1, ან. 1, ს. 881 ფურც. 9). აჭარაში საბჭოთა ხელისუფლება მთავარ მტრად აცხადებდა ჯერ კიდევ 1921 წელს ინგლისის და თურქეთის დაზვერვის სამსახურის მიერ შექმნილ ისლამურ პარტიას, რომელმაც საბჭოთა პერიოდში მიიღო სახელწოდება “შავი მოძმე” და ეწეოდა არალეგალურ საქმიანობას. ხულოს ისტორიული ამბავი ასახულია 1929 წელს გამოცემული ქართული პრესის ფურცლებზე. 1929 წლის ივნისში გაზეთი „დამოუკიდებელი საქართველო“ ხულოს გამოსვლების შესახებ იუწყებოდა, რომ ეს ერთი ახალი ფურცელია იმ სამიწელი და აღუწერელი მდგომარეობის, რომელშიც 9 წელიწადია იმყოფება მთელი საქართველო და მასთან აჭარაც. ქონებრივ შევიწროებას, სრულ უუფლებობას, თავისუფლების და სინდისის დევნას, ყოველი ღირსების ფეხით გათელვას, აღვირაშვებულ ძალმომრეობას საზღვარი არ უჩანს. ბოლშევიკები უფრო და უფრო გამწარებულნი და დაუნდობლები ხდებიან, აღარაფერს ერიდებიან, ოღონდ სიცოცხლე შეუნარჩუნონ მოსკოვის ყურმოჭრილ მონებს, ქართველ კომუნისტებს, რომ ოდნავი ეროვნული შეგნების ნასახი ჰქონოდათ, ან რაიმე პოლიტიკური უნარი, საფიქრებელი იყო, რომ ისინი ცოტაოდენი მორიდებით მაინც მოპყრობოდნენ ქართველი ერის მუსლიმურ ნაწილს, რომელსაც საქართველოს ისტორიის ტრაგედია ყველაზე მეტად დაატყდა თავს. ზემო აჭარაში აჯანყების მთავარ მიზეზად დასახელებული იყო: 1) ჯამეების დახურვა. 2) ჩადრის მოხსნა. 3) ზედმეტი გადასახადი. 4) ციმბირში აჭარელთა გასახლება. მწერალმა და რეჟისორმა ვახტანგ გოგრაჭაძემ 1929 წელს ჭვანის ხეობის სოფელ ტაკიძეებში მომხდარი ტრაგედიის შესახებ გადაიღო ფილმი, რომელშიც ასახულია აჭარის ხელისუფლების მაშინდელი წევრების

დაპატიმრება და ლინჩის წესით მათი გასამართლება. მეამბოხეთა შორის დასახელებულია ჭვანელი აიშე მსახურად, რომელმაც დატყვევებული აჭარის ხელისუფალნი სიკვდილს გადაარჩინა. ამრიგად, ზემოთ დამოწმებული საარქივო დოკუმენტური მასალის ანალიზის საფუძველზე ერთი დასკვნის გაკეთება შეიძლება, რომ 1929 წელს ზემო აჭარაში სტიქიურად, არაორგანიზებულად, ხელისუფლების მიერ დაშვებული შეცდომების საფუძველზე წარმართული „მიკროსკოპული ამბოხება“ თავიდანვე განწირული იყო დასამარცხებლად, რადგან იგი ქედის 1924 წლის ინციდენტის მსგავსად წაქეზებული იყო შიდა და გარე ძალების მიერ.

წარმოგიდგენთ 1929 წელს ზემო აჭარაში წარმართული გამოსვლების ამსახველ დოკუმენტურ მასალას.

საქმის აღწერა 1) 1929 წლის 10-11 თებერვლი 2) 1929 წლის 12-13 თებერვალი 3) 1929 წლის 14-15 თებერვალი 4) 1929 წლის 16-17 თებერვალი 5) 1929 წლის 18-19 თებერვალი 6) 1929 წლის 20-21 თებერვალი 7) 1929 წლის 22-23 თებერვალი 8) 1929 წლის 24-25 თებერვალი 9) 1929 წლის 26-27 თებერვალი 10) 1929 წლის 28-29 თებერვალი 11) 1929 წლის 30 თებერვალი 12) 1929 წლის 1-2 მარტი 13) 1929 წლის 3-4 მარტი 14) 1929 წლის 5-6 მარტი		1929 წლის 10-11 თებერვალი 1929 წლის 12-13 თებერვალი 1929 წლის 14-15 თებერვალი 1929 წლის 16-17 თებერვალი 1929 წლის 18-19 თებერვალი 1929 წლის 20-21 თებერვალი 1929 წლის 22-23 თებერვალი 1929 წლის 24-25 თებერვალი 1929 წლის 26-27 თებერვალი 1929 წლის 28-29 თებერვალი 1929 წლის 30 თებერვალი 1929 წლის 1-2 მარტი 1929 წლის 3-4 მარტი 1929 წლის 5-6 მარტი	

(ასს. ფ. რ-75, ან. 1, ს. 71 ფურც. 22)

24

ജാ. കാതലി. 17 മാർച്ച് 1939 ട്



(ასს. ფ. რ-75, ან. 1, ს. 71 ფურც. 6)

გამოყენებული წყაროები:

1. ასს. ფ. რ-75, ან. 1, ს. 94 -აჭარის საარქივო სამმართველო, ფონდი რ-75 ანაწერი 1, საქმე N94
2. ასს. ფ. რ-75, ან. 1, ს. 71 -აჭარის საარქივო სამმართველო, ფონდი რ-75 ანაწერი 1, საქმე N71
3. ასს. ფ. პ-1, ან. 3, ს. 63 -აჭარის საარქივო სამმართველო, ფონდი პ-1 ანაწერი 3, საქმე N63
4. ასს. ფ. პ-1, ან. 1, ს. 894 -აჭარის საარქივო სამმართველო, ფონდი პ-1 ანაწერი 1, საქმე N894
5. ასს. ფ. ი-82, ან. 1, ს. 34 -აჭარის საარქივო სამმართველო, ფონდი ი-1 ანაწერი 1, საქმე N34
6. ასს. ფ. პ-1, ან. 1, ს. 934 -აჭარის საარქივო სამმართველო, ფონდი პ-1 ანაწერი 1, საქმე N934
7. ასს. ფ. პ-1, ან. 1, ს. 881 -აჭარის საარქივო სამმართველო, ფონდი პ-1 ანაწერი 1, საქმე N881
8. ასს. ფ. რ-75, ან. 1, ს. 71 --აჭარის საარქივო სამმართველო, ფონდი რ-75 ანაწერი 1, საქმე N71

**ტოპონიმ „ანდრიაწმიდას“ ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებული
ზოგიერთი საკითხის გააზრებისათვის მესხურ ფოლკლორში
To Consider Some Issues Connected with the Etymology of the Topo-
nym "Andriatsminda" in the Folklore of Meskheti**

ნაილე მიქელაძე

ფილოლოგიის დოქტორი,
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის
ფოლკლორის, დიალექტოლოგიისა და ემიგრანტული
ლიტერატურის კვლევის განყოფილების
მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი,
ბათუმი, საქართველო

ალექსანდრე ბერიძე

საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ
აბუსერისძის სასწავლო უნივერსიტეტის მაგისტრანტი,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: წარმოდგენილ ნაშრომში საუბარია მესხურ ფოლ-
კლორში შემონახულ არქაულ კვალზე, რომელიც ტოპონიმ „ან-
დრიაწმიდას“ ეტიმოლოგიამ შემოგვინახა. საყოველთაოდაა აღი-
არებული, რომ პირველ საუკუნეში საქართველოში ქრისტიანობა
იქადაგეს ქრისტეს მოციქულებმა: ანდრია პირველწოდებულმა,
სიმონ კანანელმა და მატათამ. აჭარასა და სამცხე-ჯავახეთში ქრის-
ტიანობა გაუვრცელებია ანდრია პირველწოდებულს.

ამდენად, ისტორიული და ხალხური კვლევები ცხადყოფს, რომ
ტოპონიმ „ანდრიაწმინდას“ გენეზისი ადამიანის საკუთარი სახელ-
ისგან მომდინარეობს.

ამრიგად, ნაშრომში განხილული იქნება ტოპონიმ „ანდრიაწმი-
დას“ გენეზისის ზოგიერთი საკითხი მესხური ხალხური სიტყვიე-
რების მიხედვით.

საკვანძო სიტყვები: ანდრიაწმინდა, რელიგია, სამცხე-ჯავახეთი,
ქართლის ცხოვრება.

Naile Mikeladze

Chief scientific researcher at the Department of Folklore
Dialectology and Emigrant Literature at
Batumi Shota Rustaveli State University
Niko Bardzenishvili institute,
Batumi, Georgia

Alexandre Beridze

Master student at Georgian Patriarchate
St. Tbel Abuseridze Teaching University,
Batumi, Georgia

Abstract: The represented work deals with the archaic trace in the Meskhethi folklore preserved in the etymology of "Andriatsminda". It is a well-known fact that Christianity was preached and spread in Georgia by the Apostoles of Christ in the first century. As for Adjara and Samtskhe-Javakheti Christianity was spread by the Apostle Andrew the First-Called. Historical and folk researches make it obvious that the genesis of the toponym "Andriatsminda" is originated from the proper name of a man. Thus, the work will discuss about some issues of the genesis of the toponym "Andriatsminda" according to the folk speech in Meskhethi.

Key words: "Andriatsminda", religion, Samtskhe-Javakheti, "Kartlis Tskhovreba" ("The Life of Kartli")

სამცხე-ჯავახეთი ოდიტგანვე უდიდეს როლს თამაშობდა საქართველოს ეკონომიკურ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მათი სიძლიერე ერთგვარი ფარი იყო საქართველოს დანარჩენი კუთხეებისათვის, ხშირად მასზე იყო დამოკიდებული საქართველოს ყოფნა-არყოფნის საქმეც.

ვახუშტი ბატონიშვილი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ სხვა საკითხებთან ერთად სამცხე-ჯავახეთის საკითხსაც განიხილავს. ის თავის ნაშრომში საუბრობს, როგორც ტოპონიმთა სახელდებებზე, ასევე მის საზღვრებზე (ბატონიშვილი ვახუშტი, 1973:

318). ასევე წერს შაჰ-თამაზის შემოსევის შესახებ: „წამოვიდა ყენი აღილო ვარძია, თმოგვი, ვანის ქვაბნი, ასპინძა, ვარენტო და სრულად სამცხის ციხენი და აწყურის“ (ბატონიშვილი ვახუშტი, 1973: 716).

სამწუხაროდ, დღეისათვის სამცხე-ჯავახეთი, როგორც ეთნიკურად მთლიანი, შეკრული ერთეული აღარ არსებობს. მხოლოდ რამდენიმე სოფელში სახლობენ ჯავახნი. დღევანდელი ჯავახეთის ეთნიკური სიჭრელე საქართველოს ბოლო საუკუნეების ისტორიის შედეგებმა გამოიწვია. 1595 წელის მონაცემებით, აქ სულ ქართველები ცხოვრობდნენ, რასაც არაერთი დოკუმენტი ადასტურებს. ყოველივე კი ისტორიულმა რეალობამ, მტრის შემოსევებმა და რელიგიის ცვალებადობამ განაპირობა.

„მაჰმადიანობის გავრცელება-გაღრმავება განსაკუთრებული სიძლიერით იჩენს თავს XIX საუკუნეში. მას შემდეგ, რაც ეს მხარე ოფიციალურად შემოუერთდა საქართველოს, უფრო გაცხოველდა მუსლიმური საქმიანობა, რომლისთვისაც სასულიერო მოძღვრებს სპეციალურად ანატოლიიდან იწვევდნენ. მოღვაწეები ადრე გაშლილ დიდი მუშაობას ახლა ამთავრებდნენ. საბოლოოდ ამაჰმადიანებდნენ ხალხს და მედრესების ფართო ქსელში გამუდმებითა და გამაღებით ასწავლიდნენ ადგილობრივ ახალგაზრდობას თურქულ ენას (ლომსაძე, 1965: 272). მაგრამ არც ამაჰმადიანებით დამთავრებულა ჯავახეთის სარწმუნოებრივ-ეთნიკური ნაირგვარობის წარმოქმნა. 1828 წელს მესხეთში რუსეთის მთავრობამ ჩამოასახლა სომხები არზრუმიდან. 1830 წელს ჯავახეთში ჩამოასახლეს ბერძენთა დიდი ჯგუფი. ისინი დასახლდნენ წალკასა და ახალქალაქში. 1841-1845 წლებში ჯავახეთში ჩამოასახლეს რუსი სექტანტები - დუხოვორები, ისინი ძირითადად ფარავნის ტბის გარშემო დასახლდნენ. ასეთმა ეროვნულ-ეთნიკურმა სიჭრელემ სამხრეთ-საქართველოს ისტორია გამორჩეულად საინტერესო გახადა“ (ბერიძე, 2012: 16).

ამ კუთხის მოსახლეობზე ზუსტ ინფორმაციას იძლევა ვახუშტი ბაგრატიონი „...კაცნი და ქალნი მსგავსნი ქართლის გლეხთა, თანობანნი, სუენიერ-ჰაეროვანნი...სარწმუნოებით გლეხნი ჯერეთ ქრისტიანენი სრულიად...გარნა ჰყავთ მღდელნი ქართველნი. ენა

აქვთ ქართული, და უწყიან თათრულითა“ (ბატონიშვილი ვახუშტი, 1973: 671-673). ყურადსაღებია ისიც, რომ საქართველოს ისტორიულ რეგიონებს შორის სამცხე-ჯავახეთს გამორჩეული ადგილი ეკავა ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ქართული კულტურის განვითარების ისტორიაში. ამ რეგიონში მრავალი კულტურული მემკვიდრეობის ნიმუშები შემოგვრჩა. მათ შორის გამორჩეულია ეპიგრაფიული ძეგლები. ქართული და უცხოენოვანი ისტორიული წყაროები(სტრაბონი, ლეონტი მროველი, ჯუანშერი, ანონიმი სომეხი გეოგრაფი, „მატიანე ქართლისაი“ უცნობი ავტორი, ვარდან არეველცი, ვახუშტი ბაგრატიონი, და სხვები) სამცხე-ჯავახეთს ერთმნიშვნელოვნად საქართველოს ერთ-ერთ გამორჩეულ რეგიონად მიიჩნევენ.

სამხრეთ სანაპიროზე მდებარე სოფლები: ფოკანი, მახაროვანი, განძანი, ტბის დასავლეთით სოფ. შაორი, ფარვანა და სხვა. თავფარავნის ჩრდილო-აღმოსავლეთის ნაწილს ქართლის საზღვარი სწვდებოდა, შესაძლებელია მისი ნაწილი ქართლსაც ეკუთვნოდა და ტბა შუაზე იყო გაყოფილი, ასევე ითქმის ტაბისყურის ჩრდილოეთ ნაწილზე, სამხრეთ სანაპიროზე მდებარე სოფლები: ფოკანი, მახაროვანი, განძანი (ლომსაძე, 1965: 270).

ამ კუთხის ტოპონიმები იმდენად ძველია, რომ ისინი გვხვდება უძველეს ისტორიულ წყაროებში. კერძოდ, „ტერმინი ჯავახეთი გვხვდება ურარტულ ლურსმნულ წარწერებში, რომლებშიც ჯავახეთი მოხსენიებულია, როგორც „ზაბახა“-ს ტომთა ადრეული გაერთიანება, რომელიც მძიმე ბრძოლებს აწარმოებდა ურარტუს სახელწიფოსთან (Меликишвили, 1960: 212).

სამცხე-ჯავახეთში არაერთი მნიშვნელოვანი კულტურული ძეგლი არსებობს, მათ შორის წარმოდგენილი ნაშრომის ინტერესს წარმოადგენს ტოპონიმ „ანდრიაწმინდას“ ეტიმოლოგია. „ანდრიაწმინდა — სოფელი ახალციხის მუნიციპალიტეტში, თემის ცენტრი (სოფლები: ანდრიაწმინდა, ანდა). მდებარეობს მდინარე ურაველის მარცხნივ, ზღვის დონიდან 1320 მ. სოფელში დგას შუა საუკუნეების ეკლესია. წყაროებში პირველად მოიხსენიება XVI საუკუნეში. 1948 წლამდე შედიოდა ქისათიბის სასოფლო საბჭოში. 1948 წლიდან სოფელ ქისათიბის გაუქმების შემდეგ გახდა სასოფლო

საბჭოს ცენტრი. https://ka.wikipedia.org/wiki/როგორც_მეცნიერები_ვარაუდობენ,_ამ_სოფელს_ეს_სახელი_ანდრია_პირველწოდებულის_გამო_დაერქვა.

ისტორიულად, „წმინდა მთას ელიას მთას, წმინდა ელიას სახელობის ტაძრის გამო ეწოდა სოფელს სახელად ელიაწმინდა. დღეს ახალციხის რაიონის სოფელს გიორგიწმინდაში წმინდა გიორგის სახელობის ტაძარი არაა და ამას თავისი ახსნა აქვს, მაგრამ უეჭველია, რომ ოდესღაც იდგა ამ წმინდანის სახელობის ეკლესია და იმიტომ შეერქვა სოფელს ეს სახელი. ამ რიგისაა მარიამწმინდა, ნინოწმინდა, ანდრიაწმინდა და სხვანი“ (ბერიძე, 2012: 323).

უძველესი ისტორიული კრებულის ლეონტი მროველის „ქართლის ცხოვრების“ - მიხედვით, აჭარაში შემოსულმა ანდრიამ მოციქულმა არაერთი სასწაული აღასრულა: მონათლა დიდაჭარლები, აღაშენა ეკლესია მარიამ ღვთისმშობლის სახელზე, აღმოუცენა წყაროს წყალი მათი თხოვნის საფუძველზე (სადაც თვითონ ისურვეს), უკურთხა და დაუდგინა მღვდელნი, დაუტოვა მარიამ ღვთისმშობლის ხატი(ხელთუქმნელის ასლი) და აქედან წავიდა სამცხე-ჯავახეთისაკენ. სადაც ვკითხულობთ: „ხოლო იგი წარმოემართა და გარდამოვლო მთა, რომელსა ეწოდების რკინის-ჯუარი, და თქმულ არს, ვითარმედ ჯუარი იგი თვთ ნეტარისა ანდრიას მიერ აღმართებულ არს. ხოლო ვითარცა შთავლო ხევი ოძრახისა და მოვიდა საზღუართა სამცხისათა, დაივანა სოფელსა, რომელსა ეწოდების ზადენ-გორა. მიხედნა მოციქულმან და იხილნა კაცნი მის ადგილისანი რამეთუ უზორვიდეს კერპთა ყრუთა, და ილოცა მოციქულმან წმიდისა მის ხატისა მიმართ. და ყოველნი იგი კერპნი დაემხუნეს და შეიმუსრნეს. ხოლო წმიდა მოციქული წარმოემართა და მოიწია აწყვერს, რომელსა პირველად ეწოდებოდა სოსანგეთი, და პირისპირ საქრისი. და დაივანა ადგილსა ერთსა, სადა იგი იყო ტაძარი საკერპო, რომელსა აწ ძველ-ეკლესია ეწოდების, და მას შინა იმსახურებოდეს კერპნი მათნი. ხოლო მთავრობდა მაშინ დედაკაცი ვინმე ქურივი სამძივარი, რომელსა ერთი ოდენ მე ესვა და ყოველი სასოება მისი მისსა მიმართ მოძრავობდა, და მას ოდენ ჟამსა მომკუდარ იყო. და იყო ვაება ტირილისა და შფოთი ფრიად

მრავალი. და ღამესა მას იხილეს ციხითგან ნათელი დიდი, სადა ესვენა ხატი ყოვლად წმიდისა, განკურდეს ფრიად ვინაობასა მათსა. და რა განთენდა, მსწრაფლ წარმოგზავნნეს კაცი, რათამცა იხილ-
ონ თუ ვინ არიან, ანუ რაა არს. და ვითარცა იხილეს კაცთა მათ წმიდა მოციქული და ხატი ყოვლად-წმიდისა, მსწრაფლ წარვიდეს და აუწყეს ქურივსა მას დედა-კაცსა, ვითარმედ: „უცხონი ვინ-მე
კაცი არიან, და უცხოთა ღმერთთა ქადაგებენ შემოქმედად და დამ-
ბადებელად, და სიცოცხლესა კაცთასა მომნიჭებელად, და მკუდარ-
თა აღმადგინებელად, და ჰყავს მათ ხატი შუენიერი და მას პატივს სცემენ“. გარდაცვლილის დედამ ეს რომ გაიგონა: „ვითარცა ესმა სიტყუა ესე მკუდართა აღდგომისა“ - სთხოვა მსახურებს მოეყვანათ წმინდა კაცი მათთან და ელოცა მისი გარდაცვლილი შვილი-
სათვის. „თვსნი მოწოდებად მოციქულისა, რომელი ვითარცა მივიდა. ჰრქუა დედაკაცმან, ვითარმედ: „ვინ ხართ. ანუ სადა მოხ-
ვალთ, ანუ რაა არს უცხო ეგე მოძღურება თქუენი, რომელსა იტყუ-
ვთ, რამეთუ არა-სადა სმენილ არს ეგევითარი თხრობა“. მიუგო წმიდამან მოციქულმან და ჰრქუა: „მოვალ წმიდით ქალაქით იერუსალემით, სადა დასდგეს ფერჭნი უფლისანი, გოლგოთას და
ბეთლემს, ცათა მობაძავთა, და მონა ვარ და მოციქული უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, რომელი წამისყოფით აღადგენს მკუდარ-
თა, და მას ვექადაგებ ღმერთად და უფლად და მპყრობელად ყოველთა დაბადებულთა. და რომელსა ჰრწმენეს იგი და ნათელს-
ილოს სახელითა მამისათა, და ძისათა, და სულისა წმიდისათა, ყოველი რაოდენი ითხოვოს სარწმუნოებით მიეცემის, და ყოველ-
თა სენთაგან განიკურნების“. შვილმკვდარი დედა შეევედრა წმინდა ანდრიას: „შეიწყალე სიქურივე ესე ჩემი და უზადრუკება; ვინ-
ათგან მონა ხარ მკუდართა აღმადგინებელისა, ილოცე ღმერთისა შენისა მიმართ, და მიანიჭე შვილსა ამას ჩემსა სიცოცხლე, და
ყოველი რაოდენი მიბრძანო, გისმინო, და არა ურჩ გექმნე. უკეთუ მე ჩემი აღდგომილი ვიხილო. რამეთუ ესე მხოლო მივის და სხუა არა“. ხოლო წმიდამან მოციქულმან მიუგო და ჰრქუა: „უკეთუ გრწმენინ იესო ქრისტე, მე ღმერთისა, ჭეშმარიტი ღმერთი, რომელი იქადაგების ჩუენ მიერ, რაოდენიცარა ითხოვო სარწმუნოებით, ყოველი-ვე მოგეცემის მის მიერ“. დედაკაცმა ცრემლით უთხრა

მოციქულსა: „მ, მონაო ჭეშმარიტისა ღვთისაო, ჭეშმარიტად მრწამს და აღვიარებ იესო ქრისტესა, რომელსა შენ ქადაგებ, არამედ შეეწიე ურწმუნოებასა ჩემსა“. და აღსრულდა ნება ღვთისა: „ხოლო მოციქულმან გამოასხა ყოველი იგი ერი და მგოსნები, და არავინ უტევა მუნ, გარნა ქურივი იგი და მცირენი საკუთარნი მისნი, და მიიქუა კელთა ხატი ყოვლადწმიდისა ღვთისმშობელისა, და დაასვენა ცხედარსა მას ზედა, სადა იდგა ყრმა იგი. და იწყო ლოცვად და ვედრებად ღვთისა მიმართ კელაღპყრობით. და შემდგომად ლოცვისა უპყრა კელი ყრმასა მას და, ვითარცა ძილისაგან, ეგრეთ აღადგინა იგი და მისცა დედასა მისსა. და ვითარცა იხილეს ყოველთა უცხო ესე სასწაული, განკვრდეს ფრიად და თქმად რასამე უღონო იყვნეს“. სასწაულით განცვიფრებულმა დედამ, მთელმა სოფელმა იწამა ქრისტე და მოინათლა.

ისტორიულად, როგორც ცნობილია, ქრისტიანობამდე ქართველნი ემსახურებოდნენ კერპებს, აპოლონსა და არტემიდას. წარმართთა წინაღმდეგობის მიუხედავად, მარიამ ღვთისმშობლისა და ძე ღვთისას შემწეობით, წმიდა ანდრიამ დაამსხვრია ბომონები. სასწაულებით აღფრთოვანებულმა სოციუმმა შეიყვარა, იწამა იესო ქრისტე. ნიშანდობლივია ის ფაქტიც, რომ მარიამ ღვთისმშობლის ხატი აწყურის ეკლესიას შესწირა. მემკვიდრე წერს: „წმიდა ანდრია დღითიდღე ასწავებდეს წესსა სჯულისასა. და მოციქულიცა ერჩდა მათ და ჟამ რაოდენმე დაადგრა მათ თანა, და ასწავა მათ ყოველი წესი სჯულისა და სარწმუნოებისა და დაუდგინა ეპისკოპოსი, მღუდელნი და დიაკონნი, და კუალად განემზადა ქადაგებად სახარებისა“. მას სთხოვეს თუ წახვალ, ხატი მაინც დაგვიტოვეო. ამაზედ მიუგო მოციქულმან: „ხატი ესე თვთ ყოვლად-წმიდისა ღვთისმშობლისა პირსა ზედა დადებით გამოსახულ არს“. და მიუთხრა ყოველივე შემდგომითი-შემდგომად, ვითარ-იგი შემდგომად ამაღლებისა უფლისა წილიგდეს წმიდათა მოციქულთა ყოველი ქუეყანა მოსაქცეველად, და ვითარ-იგი ყოვლადწმიდასა ღვთის-მშობელსა წილხუდა ქუეყანა ესე სამცხისა, და მის მიერ წარმოგზავნილი არს აქა ხატი იგი სასოდ და მცველად წილხდომილთათჳს და ჯერეთ-ცა ეგრეთ არს, რათა დაესვენოს აქა მკვდრად უკუნისამდე ჟამთა. ამის გამგონე მრევლი „მადლი შეს-

წირეს ქრისტესა და უბიწოდ მშობელსა მისსა, მადლობას სწირავდა უფალსა და უმეტესი სიყუარული და სურვილი სურვილსა ზედა შესძინეს წმიდისა ამის ხატისა, და ცრემლითა სიხარულით ადიდებდეს მას. და დაასვენეს ყოვლად დიდებული ხატი ყოვლად წმიდისა აწყვერის ღვთისმშობლისა მცირესა მას ეკუდერსა, რომელსა აწ ძველევლესიად სახელსდებენ“, ხოლო წმიდამან მოციქულმან ანდრია მოიკითხნა ყოველნი სიმდაბლით და სიყუარულით, მისცა მშველობა და წარემართა სხუათაცა ადგილთა ქადაგებად სახარებისა”... [https://wikisource.org/wiki_\(1955\)](https://wikisource.org/wiki_(1955)).

იმავე ფაქტს იმოწმებს მერაბ ბერიძე თავის ნაშრომში: „რაც შეეხება ანდრიას, მისი სახელი კიდევ უფრო ახლობელია ქართველთათვის. ანდრია პირველწოდებულმა ჯერ კიდევ პირველ საუკუნეში დაამსხვრია ზადენის, აპოლონისა და აფროდიტას კერპები სამცხეში, მოაქცია აჭარა და მესხეთი. მის სახელთან არის დაკავშირებული ერთ-ერთი უძველესი სოფლის ანდრიაწმინდის და წმინდა ანდრიას სახელობის ეკლესია ამ სოფელში და სხვანი (ბერიძე, 2012: 329).

დღეს, ჩვენდა საუბედუროდ, საქართველოში გადარჩენილი მრავალი ტოპონიმი ანუ „ტოპონიმთა ნაწილი ლოკალიზებული არ არის ან დღეს სხვა სახელს ატარებს; წყაროთა ცნობები ზოგიერთი ადგილ-პუნქტის შესახებ ლეგენდის ხასიათისაა. ამგვარ პუნქტებთან დაკავშირებული არტეფაქტების კვლევა კი უფრო ნათელს გახდის მათ რეალურ-მატერიალურ სახეს <https://www.academia.edu/32925081>.

ხალხური სიტყვიერება, ზეპირი გადმოცემა არაერთ საინტერესო ინფორმაციას ინახავს. ძირძველი მესხური სოფელი „ანდრიაწმინდა მდებარეობს ქალაქ ახალციხიდან 15 კილომეტრის დაშორებით, მდინარე ურავლის წყლის მარცხენა სანაპიროზე. სოფელს აღმოსავლეთიდან ესაზღვრება მდინარე ურავლის წყალი, დასავლეთიდან სოფელი ანდადა და არჩული. ჩრდილოეთიდან საფარის მონასტრის ქედები, სამხრეთიდან კი თურქეთის საზღვარი. სოფელი დიდ ტერიტორიაზეა გადაჭიმული თავისი უმშვენიერესი სახნავ-სათესი მიწებით, სამოვრებით, ტყეებით, ულამაზესი ყიშლებით. გამორჩეულია თავისი ადათ-წესებითა, წმინდა და დიდებული სალოცავებით... ამ სოფლისათვის ეს სახელი პირველ საუკ-

უნეში დაურქმევიათ, რაც უშუალოდ ყოფილა დაკავშირებული წმინდა ანდრია პირველწოდებულის სახელთან.

ისტორიული წყაროს ცნობით, ანდრია მოციქული დიდაქარიდან წარმოემართა აწყურისკენ. აქედან ის შევიდა ამჟამინდელ ანდრიაწმინდის სოფელში. ისტორიული წყაროებისა და ქართლის ცხოვრებისაგან განსხვავებით ლეგენდები, გადმოცემები სხვა მრავალ საინტერესო ინფორმაციას ინახავს. სოფელი „ანდრიაწმინდას“ მკვიდრი, 87 წლის ჯუჟუნა ინასარიძე-ბერიძისა, დღესაც იხსენებს წინაპრისეულ გადმოცემებს სოფელ ანდრიაწმინდის შესახებ (მთქმელის გადმოცემით, ეს ისტორია არა მარტო თანასოფლელებმა, არამედ ბავშვებმაც კი იციან თუ რაოდენ დიდებულ და ისტორიულ სოფელში ცხოვრობენო). მთქმელის გადმოცემით, „წმინდანმა, სწორედ ანდრიაწმინდის მიდამოები გაიარა. სოფელს მაშინ რქმევია „სატალახე“ (ასე მოიხსენიება წყაროებში). საქადაგებლად შემოსული ანდრია, სოფელში არ მიუღიათ. პირიქით, შეუპყრიათ და ორმოში ჩაუგდიათ. იმ პერიოდში, სოფლის მამასახლისს შვილი დავადებია სასიკვდილოდ. ანდრია მოციქულს ეს რომ გაუგია შეუთვლია: „ორმოდან ამომიყვანე და შვილს აღგიდგენო“. სოფლის მამასახლისს ამოუყვანია ორმოდან ანდრია მოციქული. წმინდას დავადებულისთვის კვერთხი გადაუსახავს, სასიკვდილოდ დადებული მისი შვილი გადაურჩენია, აღმდგარა“. სწორედ, ამ ფაქტმა გადაწყვიტა მათი, სოფლის მოქცევა ქრისტიანულ რელიგიაზე. ანდრია მოციქულმა კარავიც დასცა და ქადაგებები დაიწყო იმ ტერიტორიაზე, სადაც დღეს მისი სახელობის წმინდა ტაძარია აგებული. თავდაპირველად აქ (სადაც ეს ტაძარია აგებული) პატარა ნიშა ყოფილა სამლოცველოდ, მერვე საუკუნიდან კი წმიდა ანდრიას სახელობის ტაძარი აუგიათ“. მის სახელს უავშირდება არაერთი სასწაული. დიდაქარის ალუზიაა წყლის გადმოსვლის ფაქტიც. კერძოდ, „უდაბნოდან, ველური კლდიდან ანდრია მოციქულს წყარო გამოუყვანია, იმიტომ რომ ამ სოფელში მაშინ წყალი არ ყოფილა. მამასახლისს უთქვამს, რომ უდაბნოდან წყალს თუ გამოიყვანო? ანდრია მოციქულს კვერთხი დაუკრავს და ველური კლდიდან სასწაული გემოს მატარებელი წყალი გადმოუხეთქია. ამ წყალს დღემდე სოფლის მოსახლეობა „საყდრე წყარო-

თი“ მოიხსენიებს. კონკრეტულ ადგილს სოფელში ახლაც „საყდრის“ ეძახიან. მთქმელთა გადმოცემით, ეს ადგილი განსაკუთრებული მადლით გამოირჩევა. „სამასი წლის მანძილზე ამ სოფლის შემოგარენი და იქ მყოფი სოფლები თურქების მიერ იყო დაპყრობილი, მაგრამ ანდრიაწმინდაში ფეხი ვერ მოიკიდეს, მიუხედავად იმისა, რომ ხშირად აწიოკებდნენ სოფელს, თუმცა ვერც სახელი და რწმენა ვერ შეუცვალეს. ამ სოფელში თურქმა ვერ დაიმკვიდრა“... საუკუნეების განმავლობაში ერქვა და დღესაც ჰქვია ანდრიაწმიდა. სოფლის მკვიდრნი ასევე იხსენებენ, რომ საბჭოთა ხელისუფლების მმართველობის პერიოდშიც ყოფილა მცდელობა გამოეცვალათ სოფლისთვის სახელი, თუმცა ამაოდ.

„ანდრიაწმინდაში შვიდი სალოცავია: ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ტაძარი; წმინდა თეოდორეს; ტირონეს სახელობის ტაძარი (რომელიც უძველესი არქიტექტურითა და მადლით გამოირჩევა. თურქებმა ამ ტაძრის დარბევა ბევრჯერ სცადეს, მაგრამ რატომღაც ტაძარი ვერ აიღეს... იმდენად დიდი მადლისა და სიწმინდის მატარებელი იყო); წმინდა გიორგის ტაძარი(რომელიც სოფლის შუაგულში მდებარეობს); სოფელს სამხრეთ-დასავლეთიდან პანორამულად დაჰყურებს წმინდა ელია წინასწარმეტყველის სახელობის მთა და ამ მასზე დარჩენილი ნაეკლესიარი; წმინდა ელია წინასწარმეტყველის სახელობის ტაძარი... მთის მარჯვენა კალთაზე დარჩენილი ნატაძრალი, ამაღლების სახელობის ტაძარი; წმინდა გიორგის ერთი ნაეკლესიარი და დანგრეული სალოცავი, რომლის სახელიც დღემდე არ არის ცნობილი თუ რომელი წმინდა სახელს ატარებს ეს ტაძარი. აქვეა საფარის მამათა მონასტერი. წინათ, ეს მონასტერიც ამ სოფელს ეკუთვნოდა. აღსანიშნავია, ის ფაქტი, რომ სოფელში 1987 წელს ბრძანდებოდა მისი უწმინდესობა, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქი. მან ერთხელ კიდევ დაამოწმა ის ფაქტი, რომ წყაროთა ცნობით, პირველ საუკუნეში აქ ბრძანებულა ანდრია პირველწოდებული და ქრისტიანობა უქადაგია (საპატრიარქოს ამ საკითხებზე ფილმიც აქვს გადაღებული). ახალციხის რაიონში დღემდე ფიქსირდება ოთხი სოფელი, სადაც თურქებმა ვერ იცხოვრეს. სხვა მუნიციპალიტეტში შემავალ ორმოც სოფელში 1944 წლამდე ცხოვ-

რობდა ეგრედწოდებული თურქი მესხები. დღეს კი ამ სოფელში ჩამოსახლებულია აჭარლები, იმერლები, სომხები, რაჭველები და ასე შემდეგ(მთქ. ჟუჟუნა ინასარიძე, დაბადებული და მცხოვრები სოფელ ანდრიაწმინდაში, 87 წლის, მასალა ჩაიწერა მისმა შვილიშვილმა, ალექსანდრე ბერიძემ 2024 წელს)...

ჟუჟუნა ინასარიძე ასევე იხსენებს იმ ფაქტს, რომ ბავშვობაში მალულად დადიოდნენ საყდრის ეზოში სალოცავად. ისინი ჩუმად ასრულებდნენ რიტუალებს (ქალბატონი დაბადებულია საყდრის უბანში, სადაც ეს საყდრის წყაროა და წმინდა ანდრია მოციქულის სახელობის ტაძარია) მიუხედავად იმისა, თუ როგორ ებრძოდა კომუნისტური პერიოდი ყოველგვარ სულიერ ცხოვრებასა და სარწმუნოებას. ხალხის გადმოცემით: „ჩვენ ამ ტაძარმა მოგვიტანა, ამ ტაძარში განსაკუთრებული მადლია დავანებულიო“ (ჟუჟუნა, შუშანა ინასარიძე-ბერიძისა, სოფელი ანდრიაწმინდა დაბ. და მცხ. 1937 წ.)

ამდენად, ისტორიული და ხალხური კვლევები ერთხელ კიდევ ცხადყოფს, რომ ტოპონიმ „ანდრიაწმინდას“ გენეზისი ადამიანის საკუთარი სახელისგან მომდინარეობს და მას ფესვები უძველეს ისტორიაში ეძებნება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **ბატონიშვილი, 1973:** ბატონიშვილი ვახუშტი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, წიგნში: „ქართლის ცხოვრება“, ტომი IV, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ.,
2. **ბერიძე, 2012:** მერაბ ბერიძე, „ჯავახეთის ისტორიული საზღვრები“, კრებულიდან; „ჯავახეთის ეპიგრაფიული კორპუსი ლაპიდარული წარწერები, ტოპონიმია, საღვთისმეტყველო ლიტერატურული ცენტრები“, ახალციხის უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულება-კოლეჯი, ახალციხის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი, გამოსაცემად მოამზადეს და გამოკვლევები დაურთეს: ვალერი სილაგავამ, ლია ახალაძემ, მერაბ ბერიძემ, ნესტან სულავამ, როინ ყავრელიშვილი, გამ,

შოთა რუსთაველის სამეცნიერო ფონდი, გამომც. „ნეკერი“, თბ.,

3. **ბერიძე, 2012:** მერაბ ბერიძე, „ძიებანი ჯავახეთის ტოპონიმებიდან“, კრებულიდან; „ჯავახეთის ეპიგრაფიული კორპუსი ლაპიდარული წარწერები, ტოპონიმია, საღვთისმეტველო ლიტერატურული ცენტრები“, ახალციხის უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულება-კოლეჯი, ახალციხის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი, გამოსაცემად მოამზადეს და გამოკვლევები დაურთეს: ვალერი სილაგავამ, ლია ახალაძემ, მერაბ ბერიძემ, ნესტან სულავამ, როინ ყავრელიშვილი, გამ, შოთა რუსთაველის სამეცნიერო ფონდი. თბ.,
4. **ლომსაძე, 1965:** ს. ლომსაძე, „სამცხე-ჯავახეთი“, გამომც „საქართველო“, თბ.,
5. **Меликишвили, 1960:** Г. Меликишвили, „Урартские клинообразные надписи. М.,“ ТБ.,
6. **„ქართლის ცხოვრება“, 1955** „ქართლის ცხოვრება“, ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი 4, თბ., [\(https://wikisource.org/wiki_\(1955\)\)](https://wikisource.org/wiki_(1955))
7. <https://ka.wikipedia.org/wiki/%>
8. <https://www.academia.edu/32925081>

ქრისტიანობის კვალი ფერეიდანში Traces of Christianity in Fereydan

გიორგი მულიანი

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის დოქტორანტი,
ქუთაისი, საქართველო

ეკა დადიანი

ფილოლოგიის დოქტორი, ასოცირებული პროფესორი,
აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
ქუთაისი, საქართველო

აბსტრაქტი: ფერეიდანი ირანის ისლამური რესპუბლიკის ერთ-ერთი პროვინციაა, სადაც ირანის შაჰმა აბას I-მა მე-17 საუკუნის დასაწყისში ათასობით ქართველი საქართველოდან (ძირითადად კახეთიდან, ჰერეთიდან) გადაასახლა. სამშობლოს მოწყვეტილი ქართველები უცხო ენობრივ-კულტურულ გარემოში აღმოჩნდნენ. ევროპელ მისიონერთა, მოგზაურთა და ირანელ ისტორიკოსთა ნაწერებიდან ჩანს, რომ ქართველთა სარწმუნოების – ქრისტიანობის შეცვლა სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ფორმით ხდებოდა. განსხვავებული ენის, მრწამსისა და ადათ-წესების მქონე ირანელ ხალხთან მრავალსაუკუნოვანმა და ინტენსიურმა ურთიერთობამ, ბუნებრივია, გავლენა მოახდინა ქართველთა სოციალურ თუ ეთნოგრაფიულ ყოფაზე, სარწმუნოებაზე, მეტყველებაზე. ამ მხრივ მნიშვნელოვნად შეიცვალა ქრისტიანულ რწმენასთან დაკავშირებული ლექსიკა; ახალმა სარწმუნოებამ შესაბამისი სიტყვები და გამოთქმები დაამკვიდრა. მიუხედავად ამისა, ოთხი საუკუნის განმავლობაში ფერეიდნელმა ქართველებმა შეინარჩუნეს ქართული ენა და ცნობიერება. მათ ყოფასა და მეტყველებაში მკრთალად, მაგრამ მაინც ჩანს ქრისტიანობის კვალი. მყარ სიტყვათშეხამებებში (დალოცვის, წყევლის, ფიცილის ფორმულებში...) დღემდე აქტიურად გამოიყენება ქართული სიტყვები: **ღმერთი, ლოცვა, ცოდვა, ცხონდა..**, თუმცა ისინი ქრისტიანული შინაარსისგან დაცლილია.

ცხონდა – „გარდაიცვალა“; **მოლოცვა** მისამძიმრებას, ჭირისუფალ-თან ერთად მიცვალებულის სულისთვის ლოცვას აღნიშნავს.

ღმერთი ხშირად გვხვდება:

დალოცვისას: ღმერთს ებარებოდე! ღმერთმა გაგახაროს! ღმერთმა გაგამწონოს (=გაგახაროს, გაგამდიდროს)!

წყევლისას: ღმერთმა არ გიშველოს! ღმერთმა დაგწყევლოს!

ლანძღვისას: შე უღმერთოვ!

დაფიცებისას: ღმერთს გაფიცებ! ღმერთზე გაფიცებ!

სხვა შესიტყვებებში: ღმერთმა იცის; ღმერთი დიდია; ღმერთის ომიდით / ომიდზე („იმედით“)...

ქრისტიანობის კვალი ჩანს ფერეიდნის **მიკროტოპონიმებშიც**: **ამაღლობა** (მარტყოფი), **ნაონჯვარი** (აფუსი), **ბერიანთ წყარო**, **ბერიანთ გოლი** (მარტყოფი), სოფელი **ნინოწმინდა**.

ნაშრომში წარმოჩენილია ფერეიდნელ ქართველთა ისტორიისა და თანამედროვე ყოფის საინტერესო დეტალები, რომლებიც ქრისტიანულ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდება.

საკვანძო სიტყვები: ქართულ-სპარსული ურთიერთობები, ფერეიდნული დიალექტი, ქრისტიანული ლექსიკა, ქართული დიალექტური ლექსიკა.

Giorgi Muliani

PhD student at

Akaki Tsereteli State University,

Kutaisi, Georgia

Eka dadiani

PhD in Philology, Associate Professor,

Akaki Tsereteli State University,

Kutaisi, Georgia

Abstract: Fereydan is one of the provinces of the Islamic Republic of Iran, where Shah Abbas I of Iran relocated thousands of Georgians from Georgia (mainly from Kakheti, Hereti) at the beginning of the 17th century. Georgians, separated from their homeland, found themselves in a foreign linguistic and cultural environment. From the writings of European mis-

sionaries, travelers and Iranian historians, it can be seen that Georgians changed their belief - Christianity at different times and in different forms. The centuries-long and intense relationship with the Iranian people, who had a different language, beliefs and customs, naturally influenced the social and ethnographic existence, faith, and speech of Georgians. In this regard, the vocabulary related to the Christian faith changed significantly; The new faith established appropriate words and expressions. Nevertheless, during four centuries, the Fereydani Georgians preserved the Georgian language and consciousness. In their life and speech, though faintly but still traces of Christianity can be noticed. Georgian words are actively used in solid word combinations (formulas of blessing, cursing, swearing...) to this day: **ghmert** (the God), **lotsva** (pray), **tsodva** (sin), **tskhonda** (his soul was saved)..., although they are devoid of Christian content. Tskhonda – "passed away"; molotsva (to pray) - means condolence, praying for the soul of the deceased together with the mourners.

Ghmerti (the God) is often noticed in:

Blessings: ghmerts ebarebode! (May the God bless you!) ghmertma gagakharos! (May the God give you the joy!) ghmertma gagamtsonos! (May the God give you all the wealth!)...

Cursing: ghmertma ar gishvelos! (may the God not save you!) ghmertma dagskevelos! (God curse you!).

Scolding: she ughmertov! (You Godless!)

Swearing : ghmerts gapitseb; ghmertze gapitseb (Swear to God).

In other expressions: ghmertma itsis (God knows); ghmerti didia (God is great); ghmertis omidit/omidze (With the hope of the God)...

Elements of Christianity can also be seen in Fereydani's microtoponyms: **Amaghloba** (Martkopi), **Naonjvari** (Afusi), **Beriant Tskaro**, **Beriant Goli**, village **Ninotsminda**...

The work presents interesting details from the history and modern existence of the Fereydani Georgians, which are related to Christian beliefs and ideas.

Key words: Georgian-Persian relations, Fereydani dialect, Christian vocabulary, Georgian dialect vocabulary.

შესავალი. საქართველო თავისი ხელსაყრელი და მნიშვნელოვანი ადგილმდებარეობის გამო უძველესი დროიდან განიცდიდა დამპყრობელთა მხრიდან თავდასხმებსა და შევიწროვებას. მეზო-

ბელ სახელმწიფოთა პოლიტიკა მიზნად ისახავდა საქართველოს დაპყრობას და მასზე გავლენის მოპოვებას. XVI-XVII საუკუნეებში ამ მხრივ აქტიურობდნენ ირანი და ოსმალეთი, რომელთაც არაერთხელ გაილაშქრეს საქართველოზე.

ჩვენი ქვეყნისთვის განსაკუთრებით მძიმე იყო შაჰ აბას პირველის ლაშქრობები (1614-1617). შაჰ აბასის ისტორიკოსი **ისქანდერ მუნში** (1560/1561-1634) თავის ისტორიაში აღწერს სეფიანთა ჯარის მიერ საქართველოს აოხრებისა და მოსახლეობის მარცვა-რბევა-ხოცვის ფაქტებს: „საქართველოში შაჰ აბასის ლაშქრობების შემდეგ ადამიანის ჭაჭანებაც კი აღარ იყო, ყიზილბაშებმა სულიერი არ დატოვეს ცოცხალი. როგორც ჩანს, ამ ხალხს მსგავსი სისასტიკე აქამდე არ ენახა“ (Monši, 1971: 900). ი. მუნშის ცნობით, ბრძოლაში დაღუპულთა გარდა, ათიათასობით ტყვე კახელი გაუყენეს ირანის გზას.

შაჰ აბასის შემოსევების შედეგად საქართველომ უდიდესი ზარალი განიცადა. მდიდარი და აყვავებული კახეთი ნანგრევებად იქცა. კახეთის მოსახლეობის დიდი ნაწილი დაიღუპა, უფრო დიდი ნაწილი კი ირანში გადასახლეს. იმ დროს გადასახლებულ ქართველთა შთამომავლები დღესაც ცხოვრობენ **ფერეიდანში – ისპაჰანის პროვინციაში**, აგრეთვე **ხორასანში**, **მაზანდარანში**, **ხუზისტანში** და სხვ. (საქართველოს ისტორია, 2012: 212). კათოლიკე მისიონერი **პიეტრო დელა ვალე** (1586-1652) რომის პაპს ურბანუს მერვეს სწერდა: „დღეს მთელ სპარსეთში არ მოიძებნება არც ერთი სახლი, რომელიც სავსე არ იყოს ტყვე ქართველებით, მამაკაცებით თუ ქალებით“ (სანიკიძე, 1994: 86). ამ სიტყვებიდანაც ნათელია, რა რაოდენობის ადამიანი გადაუსახლებიათ იმ დროისათვის საქართველოდან, ძირითადად კი კახეთიდან.

წარმოდგენილ სტატიაში სამეცნიერო ლიტერატურაზე, ისტორიულ წყაროებზე, მოგზაურთა, მისიონერთა ჩანაწერებსა და ცოცხალი მეტყველების ნიმუშებზე დაყრდნობით გაშუქებულია ქრისტიანობის კვალი ირანში მცხოვრებ ქართველთა (ფერეიდნელთა) ყოფასა და მეტყველებაში.

მეთოდები. კვლევისას გამოყენებულია სხვადასხვა მეთოდი: აღწერითი მეთოდის საშუალებით, ისტორიული წყაროებისა და

დიალექტური მასალის საფუძველზე აღწერილია ფერეიდანში მცხოვრებ ქართველთა ეთნოგრაფიულ ყოფასა თუ მეტყველებაში არსებული ქრისტიანობასთან დაკავშირებული ფაქტები; ანალიზისა და სინთეზის მეთოდებით შესწავლილ იქნა ქრისტიანობის ამსახველი ელემენტები და წარმოჩენილ იქნა ფერეიდანში ამ მხრივ არსებული ვითარება როგორც ისტორიული, ისე თანამედროვე რეალობის გათვალისწინებით.

2023 წლის ივნისში დიალექტოლოგიური ექსპედიციის ფარგლებში ვიმყოფებოდით ფერეიდნის ქართულენოვან სოფლებში და იქაური ქართველებისაგან სავსე პირობებში ჩავიწერეთ საინტერესო ენობრივი მასალა (ლექსიკური ერთეულები, ფრაზეოლოგიზმები, ტოპონიმები) საკვლევ თემასთან დაკავშირებით.

მსჯელობა / შედეგები. ევროპელ მისიონერთა, მოგზაურთა და ირანელ ისტორიკოსთა ნაწერებიდან ვიგებთ, რომ ირანში გადასახლებულ ქართველთა სარწმუნოების – ქრისტიანობის შეცვლა მოხდა სხვადასხვა დროსა და განსხვავებული ფორმით. მართალია, ქართველთა იმ ნაწილისთვის, რომელიც სეფიანთა სამხედრო ან სახელმწიფო სტრუქტურებში სამსახურში შედიოდა, სავალდებულო იყო მაჰმადიანობის მიღება და მათი უმრავლესობა ფორმალურად იღებდა კიდევ მაჰმადიანობას, მაგრამ ქართველთა დიდ ნაწილს, რომელიც ირანის სხვადასხვა პროვინციაში ცხოვრობდა, არავინ აიძულებდა სარწმუნოების შეცვლას, თუმცა დროთა განმავლობაში, სხვადასხვა მიზეზის გამო, მათ მაინც მიიღეს მაჰმადიანობა და შიიტები გახდნენ.

ირანში მცხოვრები ქართველები სარწმუნოების შეცვლის დროისა და ფორმის თვალსაზრისით ორ ჯგუფად შეიძლება დაიყოს:

1. ქართველები, რომლებიც სეფიანთა მმართველების საქართველოში ლაშქრობის დროს იძულებით გაამაჰმადიანეს, შემდეგ კი დაატყვევეს და ირანში გადაასახლეს, როგორც ის 30 ათასი ქართველი, რომლებიც შაჰ აბასმა თიანეთიდან ტყვედ წაიყვანა. თიანეთის მოსახლეობას კახეთის მეფის – თეიმურაზის გაქცევაში ხელშეწყობა დაბრალდათ, რის გამოც მათი ნაწილი ამოხოცეს, 30 ათასი კაცი კი ძალით გაამაჰმადიანეს (Monši, 1971: 875).

2. ქართველები, რომლებმაც ირანში გადასახლების შემდეგ მიიღეს ისლამი. ქართველთა ამ ჯგუფის გამაჰმადიანება ერთ შემთხვევაში ძალით მოხდა, ნაწილმა კი დროთა განმავლობაში თანდათანობით მიიღო ისლამი.

ქართველ არისტოკრატთა (მეფეები, უფლისწულები, დიდგვაროვნები) მხრიდან სარწმუნოების შეცვლა ხშირად დროებითი ხასიათისა იყო. იქიდან გამომდინარე, რომ სეფიანთა მმართველებს ადვილად შეეძლოთ ქართველი მეფეების ტახტზე აყვანა ან ჩამოშორება, საქართველოს მეფეები სეფიან ხელისუფალთა მხრიდან საქართველოს ტახტზე ასვლის უფლების მოსაპოვებლად და სეფიანი შაჰების შემოსევების თავიდან ასაცილებლად მაჰმადიანობას იღებდნენ, თუმცა უმეტესად გამაჰმადიანება ირანელი შაჰებისთვის თვალის ასახვევად ხდებოდა და ქართველი მეფეები კვლავ უბრუნდებოდნენ ქრისტიანობას.

ამის შესახებ აღნიშნავდნენ უცხოელი მოგზაურები, მეცნიერები. იტალიელი მოგზაურისა და დიპლომატის **პიეტრო დელა ვალეს** (1586-1652) თქმით, ქართველ დიდგვაროვნებს ბავშვობიდანვე ისლამური ტრადიციებით ზრდიდნენ. თუმცა, მიუხედავად ამისა, ისინი მოსაჩვენებლად იღებდნენ მაჰმადიანობას, სინამდვილეში კი თავიანთი სარწმუნოების ერთგული რჩებოდნენ (Della Valle, 1991: 333).

ინგლისელი მეცნიერის **ლ. ლოკჰარტის** (1890-1975) აზრით, „საქართველოს მმართველი ფენის წარმომადგენლები ხშირად საკუთარი ინტერესებიდან გამომდინარე, ანუ რადგან შაჰისგან ისინი სხვადასხვა სახელმწიფო თანამდებობებს იღებდნენ, უარს არ ამბობდნენ ისლამის მიღებაზე, მაგრამ ასევე იოლად უბრუნდებოდნენ თავიანთ უწინდელ სარწმუნოებას“ (Lockhart, 1979: 86).

ქართველთა მოჩვენებით გამაჰმადიანებაზე საუბრობს აგრეთვე **როჯერ სეგორი** (1925-2022): ყველა ის ქართველი, რომელიც შაჰ აბასის „მესამე ძალაში“ მსახურობდა, ძირითადად ირანელ მმართველთა თვალის ასახვევად შეიცვალეს სარწმუნოება (Savori, 1995: 63).

შაჰ აბასის სამხედრო და სახელმწიფო სტრუქტურებში მოღვაწე ყველა ქართველი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მაჰმადიანი ხდე-

ბოდა. ფრანგი მოგზაურის **ჟან შარდენის** (1643-1713) აზრით, „შაჰ აბასმა ქართველთა საუკეთესო ნაწილი აიძულა მაჰმადიანობა მიეღო, რათა შემდეგში, საჭიროების შემთხვევაში, ისინი თავისი მიზნებისთვის გამოეყენებინა“ (Chardin, 1984: 340).

ქართველებმა განსაკუთრებული ნიჭისა და თვისებების წყალობით ირანში მალევე შეძლეს მაღალი თანამდებობების დაკავება, რის შედეგადაც ქართველთა გავლენა სეფიანთა დინასტიის მმართველობის პერიოდში ძალიან გაიზარდა.

1640 წელს შაჰ აბასმა ოსმალეთთან ბრძოლა დროებით შეაჩერა. მას მაზანდარანში მდინარე ტეჯენის ნაპირებზე გაშლილი სოფლის – თაჰანის გეოგრაფიული მდებარეობა მოეწონა და ბრძანა, იქ მისთვის დიდებული სასახლე აეშენებინათ. მოგვიანებით ამ ადგილს ფარაჰაბადი ეწოდა (Bellan, 1979: 237). შაჰ აბასმა ფარაჰაბადის კეთილმოწყობა ქართველებსა და სომეხებს ჩააბარა. იმისთვის, რომ ჩამოსახლებულთათვის ცხოვრების კარგი პირობები შეექმნა, მან თითოეულ მათგანს ის საქმე ჩააბარა, რომელიც ხელეწიფებოდათ. რადგან ქართველები თავიანთ ქვეყანაში აზრეშუმის ჭიის გამოყვანის საქმიანობას მისდევდნენ, ფარაჰაბადშიც ამ საქმით დაკავდნენ (Della Valle, 1991: 168-173). ადგილობრივ მუსლიმანებსაც, რომლებიც უზრუნველად ცხოვრებასა და უსაქმოდ ყოფნას იყენენ მიჩვეული, მუშაობის სტიმული მიეცათ და მალე აქ დასახლებულმა ქართველებმა ააყვავეს ეს ადგილი (Falsafi, 1985: 1138). ბევრი მათგანი ადგილობრივ კლიმატს ვერ შეეგუა და დაიღუპა. პიეტრო დელა ვალე იმ პერიოდში ირანში მცხოვრებ ქართველთა რაოდენობის შესახებ ასეთ ცნობებს გვაწვდის: „სომეხთა 40 ათასი, ქართველთა 12 ათასი, ებრაელთა 7 ათასი და მუსულმანთა 20 ათასი ოჯახი“ (Della Valle, 1991: 443).

როგორც ჩანს, ირანში გადასახლებული ქართველების გარკვეულმა ნაწილმა შეძლო თავისი სარწმუნოების შენარჩუნება. ის ქართველები, რომლებიც ფარაჰაბადში დასახლდნენ, დიდი ხნის განმავლობაში ქრისტიანულ რწმენას ინარჩუნებდნენ. და ესეც იმიტომ, რომ შაჰ აბასს ისინი იძულებული არ გაუხდია, რომ სარწმუნოება შეეცვალათ (Della Valle, 1991: 170-174). ამასთან, მათ უფლება ჰქონდათ, სურვილისამებრ, აეგოთ ეკლესიები. **ჰ.წ.აღ.**

1028 წელს შაჰ აბასმა მათ ღორებიც კი გაუგზავნა გასაზრდელად და დასაკლავად (Falsafi, 1985: 1138).

ჟან შარდენის მოსაზრების თანახმად, ქართველთა იმ ნაწილს, რომელიც ფარსში, ძირითადად კი ასუპასში, ცხოვრობდა, არჩევანის უფლება ჰქონდა – ან ახალი სარწმუნოება მიეღო, ან შეენარჩუნებინა ქრისტიანობა (Chardin, 1993: 1373). ჟან შარდენი ისპაჰანიდან შირაზში მოგზაურობისას ახსენებს ასუპასში (ერთ-ერთ რელიგიურ რაიონში) მცხოვრებ ქართველებს, რომელთა ნაწილმაც უარყო საკუთარი სარწმუნოება და ისლამი მიიღო. ნაწილიც ღვინისადმი დიდი სიყვარულის გამო თავისი სარწმუნოების ერთგული დარჩა, ასუპასის ქრისტიანებს ქალაქ მატინამდე, რომელიც ოცი მილის დაშორებითაა, აქვთ ქონება და მიწები (იქვე: 1374).

ცნობილია, რომ შაჰ აბასის რელიგიური პოლიტიკა განსხვავებული იყო ქრისტიანი ქართველებისა და სომხების მიმართ: გრიგორიანულ სომხებს თავისი ეკლესიები ჰქონდათ ისპაჰანსა და სხვა ადგილებში, მართლმადიდებელ ქართველებს კი აიძულებდა მაჰმადიანობა მიეღოთ ან, უკიდურეს შემთხვევაში, სომხურ გრიგორიანულ ან კათოლიკურ სჯულზე მოქცეულიყვნენ. „შაჰ აბასის ვარაუდით ქართველთა გამაჰმადიანება-გასპარსელებით რუსეთს, რომელიც ქრისტიანობით ეჭიდებოდა კახეთს (და სხვა ქართულ სამეფო-სამთავროებს) ერთხელ და სამუდამოდ მოუშლიდა დასაყრდენს...“ (გაბაშვილი, 1954: 111).

თუ დაუუჯერებთ ესპანელი მოგზაურისა და დიპლომატის **დონ გარსიას** (1560-1624) მონათხრობს ერთ პატარა ქართველ ბიჭზე, რომელიც ირანელთა შიშით იძულებული იყო თავის სარწმუნოებაზე უარი ეთქვა და ისლამი მიეღო, იმ დასკვნამდე მივალთ, რომ ქართველებს მაინც აიძულებდნენ სარწმუნოება შეეცვალათ. დონ გარსია ასე აღწერს ერთ ქართველ ბავშვთან შეხვედრას: „ოცდაათ ოქტომბერს, ორშაბათ დღეს დაირაზე დამკვრელ რამდენიმე ბოშას თან ახლდა ის ქართველი ბავშვი, რომელიც ელჩის ლარში ჩამოსვლის დროს იმ მუსიკოსთა ჯგუფში ცეკვავდა. ბოშები კარვებთან ჩავლისას თან უკრავდნენ, ბიჭი კი ცეკვავდა. ქართველმა ბიჭმა ცეკვა რომ დაასრულა, ელჩთან მივიდა, ყვავილებით სავსე კალათიდან ამოიღო და ელჩს გაუწოდა ერთი ფუტის ხელა სურა-

თი, რომელზეც გამოსახული იყო შიშველი ქალი ჩვილი ბავშვით ხელში. მართალია, სურათზე გამოსახული ქალი შიშველი იყო, მაგრამ... მასში უმნიშვნელო უწმინდურებაც არ იგრძნობოდა.

მუხლებზე მდგარმა და აცრემლიანებულმა ბავშვმა ელჩს გაუწოდა კალათა მასში მოთავსებული სურათით და თარჯიმნის დახმარებით აუხსნა, რომ ამ სურათზე ღვთისმშობელი მარიამი იყო გამოსახული და რომ ეს სურათი მან სამშობლოდან წამოიღო მაშინ, როდესაც ქრისტიანი იყო და ახლა რადგან ირანელებმა იძულებით შეაცვლევინეს სარწმუნოება და ღირსი არ იყო ხატი მასთან დარჩენილიყო, თავს ვალდებულად თვლიდა, ის ისეთი ადამიანისთვის ჩაებარებინა, რომელიც მას სათანადო პატივს მიაგებდა. ელჩმა ხატი გამოართვა და ემთხვია. შემდეგ კი ბრძანება გასცა, რომ ხატი შეენახათ და გაფრთხილებოდნენ მას" (Dasilva, 1984: 92-93).

საინტერესოა **პიეტრო დელა ვალეს** მონათხრობი, ისპაჰანში როგორ შეხვდა შაჰ აბასის ლაშქრობის შედეგად ირანში გადასახლებულ ქართველ დებს. შაჰი მათ გამაჰმადიანებას ცდილობდა, მაგრამ მტკიცე უარი მიუღია, რის გამოც დების მდგომარეობა შეიცვალა; თუ მანამდე სამეფო კარი ზრუნავდა მათ კეთილდღეობაზე, ახლა დიდ საფრთხეში აღმოჩნდნენ, შაჰის არაკეთილგანწყობილება დაიმსახურეს, ამიტომ უკიდურეს გაჭირვებაში უხდებოდათ ცხოვრება (Della Valle, 1991: 170- 174).

ინგლისელი დიპლომატი **თომას ჰერბერტი** (1606-1682) ასუპასში მცხოვრებ ქართველებზე წერს: „მეორე ღამეს მივედიტ ასუპასში, ის ძველი ციხე იყო, რომელიც ხშირად გარნიზონი ყოფილა და, როგორც გვითხრეს, 40 000 ქართველი და ქრისტიანი იყო შიგნით და გარეთ. ისინი ტყვეებზე უკეთესი არიან, თუმცა იძულებით აქ არიან დასახლებული, გარეგნობით ირანელებისაგან ძალიან განსხვავდებიან“ (Herbert, 2021: 71-81). თ. ჰერბერტი ასუპასის აღწერის შემდეგ ქართულ სოფელ „ამინ აბადს ან ბუიალს“ ახსენებს, რომლის მოსახლეობაც 30 000 ადამიანია და დავუდ ხან გურჯის ბრძნებით არის აშენებული.

იმ ქართველებს, რომლებიც ისპაჰანში ცხოვრობდნენ, უფლება ჰქონდათ შეენარჩუნებინათ ან შეეცვალათ სარწმუნოება. თუმცა, როგორც ჩანს, მათ სხვადასხვა მიზეზის გამო მაინც მოუწიათ

ისლამის მიღება. პიეტრო დელა ვალეს მონათხრობი ამ ვარაუდს ადასტურებს.

ისპაჰანიდან ნაჯაფაბადსა და ფერეიდანში გადასახლებული ქართველები 1651 წლამდე თავიანთ რელიგიას – ქრისტიანობას ინარჩუნებდნენ. იმავე წელს ფერეიდნის ის მთიანი ადგილი, საიდანაც სათავეს იღებს მდინარე ზაიანდერუდი, შაჰმა დაათვალიერა, რადგან მის შემოერთებას ისახავდა მიზნად და შენიშნა, რომ იქ გადმოსახლებულ ქართველთა და სომეხთა თავდაუზოგავი შრომით ფერეიდანი აყვავებულ ბაღნარად ქცეულიყო. „შაჰ აბასი შეაშფოთა იმ ამბავმა, რომ ისინი იზოლირებულად ცხოვრობდნენ მუსულმანებისა და მოსაზღვრე ლურისტანელებისგან, რომლებიც, შაჰ აბასის თქმით, ბუნებით ველურები და სასტიკები იყვნენ“ და ამიტომ მათი გამუსულმანების ბრძანება გასცა და ამის განხორციელება ამირ აბულმალის ნათანხის დაავალა (Bellan, 1979: 277).

ისქანდერ მუნში შემდეგნაირად მოგვითხრობს ამ ამბავს: „რადგანაც, სამწუხაროდ, ქვეყანა ცვალებად მოვლენთა ასპარეზსა და ქანცგაწყვეტილების საცხოვრის წარმოადგენს, ღმერთმა ნუ ქნას, შემდგომში მოვლენები ისე განვითარდეს, რომ სახელმწიფოს აღარ შესწევდეს უნარი, წინააღმდეგობა გაუწიოს თავის ახლო მეზობელ ლურების ტომს, რომელსაც ახასიათებს სისასტიკე და ძალმომრეობა და რომლებიც ავიწროვებენ ისლამის მიმდევრებსა თუ ქრისტიანებს, და ქალები და ბავშვები მათ ტყვეობაში ჩაცვივდნენ, რის გამოც ისინი შაჰის მიერ მიწვეულ იქნენ და აღიარეს ჭეშმარიტება და ზოგი ნებით და ზოგიც ძალით მის ბრძანებას დამორჩილდა“ (Monši, 1971: 1971: 960). შაჰ აბასმა ეს მისია თავის მწიგნობარს – ამირ აბულმალის ნათანხის დააკისრა. ის მივიდა ქრისტიანთა დასახლებაში და ზოგი ნებით, ზოგიც მუქარითა და დაშინებით გამაჰმადიანდა. საბოლოო ჯამში 5000 ქართველმა და სომეხმა მიიღო მუსულმანური სარწმუნოება (Astarābādi Hoseini, 1985: 217).

მასუდ მირზა ზილ ალ-სოლთანი (1849-1918) თავის წიგნში ფერეიდნის ხუთ ადგილს და მათ შორის **გორჯი ნაჰიეს** (ناحیه گرجی) ასახელებს. ის საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდის ფერეიდნელი ქართველების შესახებ: პირველი ქართული რეგიონი (გორჯი), სადაც ყველანი ქართული მოდგმისანი არიან, იმავე პირვანდელი

ტანსაცმლით და იმავე ენით და იმავე წეს-ჩვეულებით, რითაც 400 წლის წინ საქართველოში ცხოვრობდნენ, ახლაც ირანში ცხოვრობენ. ვითომ მაჰმადიანი არიან, მაგრამ მათში ისლამისა და მუსლიმანობის წეს-ჩვეულების ნასახი არ არის (Zil-e-Sultan, 1983: 533).

მნიშვნელოვან ინფორმაციას შეიცავს 1877 წელს გაზეთ „დროების“ №187-ში დაბეჭდილი წერილი, რომელიც სომხური სასულიერო ჟურნალ „არარატიდან“ აღებულ ფაქტებს ემყარება. პუბლიკაციაში აღწერილია ფერეიდნელ ქართველებთან შეხვედრა, ნახსენებია რუსის დესპანი მღვდელი, რომელიც ევსევი ცაბაძე უნდა იყოს, რადგან მან შემდგომ დაადასტურა, რომ სწორედ მასთან მივიდნენ ფერეიდნელი ქართველი ჯარისკაცები: „ბევრი რამ ამბები მიაიმბეს მათ და ძალიანაც გამიკვირდა. აქვე გამოიარეს რამდენიმე სხვა ქართველმა, რომელთაც, დამინახეს თუ არა, მომიახლოვდნენ და მკითხეს, ვინა ბძანდებით? იმათაც აუხსენი ჩემი ვინაობა. მითხრეს, რომ ჩვენც ქართველები ვართო და აქეთ ერთს სომხის სოფელში მივდივართო, სადაც ერთი ძველი **ხელთნაწერი სახარება ძეგსო ერთ ეკლესიაში და იქა ვლოცულობთო**. ადრე თათრებიც დადიოდნენ სალოცავათ იმ სახარებასთანო და ეხლა კი აღარ დადიანო და ჩვენ კი მუდამ დავიარებითო... სუყველას მტკიცეთ და შეურყეველათ შეუნახამთ თავიანთი სამშობლო ენა და ქართული წესები. დღესაც ისევ ისე იქცევიან, ისე იცომენ და იხურამენ, როგორც მათი მამა-პაპა ქართველები და მე ძალიან მიკვირს, რომ ამათ ასე მტკიცეთ შეუნახამთ თავიანთი ხალხოსნური ჩვეულებანი“ (დროება, 1877, №187: 3).

1885 წელს ჟურნალ „მწყემსში“ დაიბეჭდა **ევსევი ცაბაძის** (1838-1898) წერილი, სადაც აღწერს ფერეიდნელ ქართველებთან შეხვედრის ამბავს: „ჩვენ დღეს თუმცა თათრის სარწმუნოება გვიჭირავს, მითხრა ერთმა მათგანმა, მაგრამ ღმერთს, იმ ღმერთს, რომელიც ჩვენ წინაპარებს სწამდათ, არ ვივიწყებთ. ამის დასამტკიცებლად მრავალს ჩვენგანს **ოჯახში აქვსთ სახარება ქართულად დაწერილი და დიდ პატივსცემენ მას. ჩვენში როგორც სახარება ისე ჯვრები აქვსთ და დიდი სასოებაც გვაქვს ამ ნივთებზე დადებილი**. ჩვენ ზეპირ გადმოცემით ვიცით, რა უბედურებაში ჩავარდნილვართ, მაგრამ ჯვარსა და სახარებას ვიცავთ და სასოება გვაქვს, რომ ოდეს-

მე ან ქართველები მოაწვევენ ჩვენამდის და ან ჩვენ გამოგვიხსნის ვინმე აქედამ... ამ სამივე პირების გამოკითხვიდან შევითქვე, რომ აქ ეს ხალხი მრავალი ყოფილა. დღესეც ყოველ კაცს და ბავშვებს ნამეტურ წითელი ჯვრები ჰქონებიან დაკერებული მარჯვენა მხრებზე... P.S. სპარსეთის შაჰის მემკვიდრეს ჰქონებია ერთი ძველი ქართული სახარება, ჩემ წინ მოადგილეს ენახა ეს სახარება, მაგრამ ვერ შეეტყო, თუ რომელი წლის არის. ნამეტან ძვირად აფასებენ ამ სახარებას, თორემ შეიძლებოდა ყიდვა“ (ცაბაძე, 1885: 8).

წერილიდან ჩანს, რომ XIX საუკუნის 80-იან წლებში ფერეიდნელ ქართველებში ჯერ კიდევ შემორჩენილი იყო ქრისტიანული რწმენა და სასოება სახარებისა და ჯვრისადმი. ე. ცაბაძე აქვე აღნიშნავს, რომ დავისას „სიმართლე და სიმტყუნე ჯვარსა და სახარებაზე დაფიცებით აიხსნება...“ (იქვე).

ლ. აღნიაშვილმა, რომელიც 1894 წელს საქართველოდან პირველი ესტუმრა ფერეიდანს, ერთ საინტერესო ფაქტს მიაქცია ყურადღება: მასთან საუბრისას სოფ. დაუნის მკვიდრმა სომეხმა პირჯვარი ქრისტიანულად გადაიწერა. სომეხისგან ისიც შეიტყო, რომ ყველა დაუნელი „დილით მზის ამოსვლისას პირს იქმს, თურმე, აღმოსავლეთისკენ და პირჯვრის წერით, მუხლის მოყრით და ქრისტიანულის რაღაც ლოცვით ასრულებს თავის ნამაზს“ (აღნიაშვილი, 1896: 130).

აღნიშნული ფაქტი, ლ. აღნიაშვილის ვარაუდით, „რასაკვირველია, ამტკიცებს მხოლოდ იმას, რომ ის დღევანდელი სომეხნი ყოფილან წინად მართმადიდებელნი ქართველნი და ზოგიერთი რამ თავისი ქართველობისა კიდევ არ დაუვიწყნიათ დღევანდლამდე“ (იქვე: 231).

1901 წელს გაზეთ „ივერიის“ №239-ში გამოქვეყნდა **ზაქარია ჭიჭინაძის** წერილი „ძვირფასი დოკუმენტები სპარსელი ქართველების შესახებ“, სადაც პატრ ბართლომე ნებიერიძის ამბებზე დაყრდნობით აღწერილია ერთი ქართველი ქრისტიანის ტრაგიკული ამბავი.

პატრისთვის სპარსეთში ყოფნისას იქაურ მაცხოვრებლებს (თათრებს) გადაუციათ დახვეული პერგამენტები – ავგაროზები, რომლებიც მათ წინაპრებს გაუკეთებიათ და გულით ატარებდნენ,

თუმცა მათი წაკითხვა არ შეეძლოთ. ეს ავგაროზები მხედრული ქართულით იყო დაწერილი, მაგრამ ლოცვები კი არა, სხვა რამ ეწერა; გადმოსცემდა ერთი ქართველი კაცის ამბავს, რომლის გათათრება დაუპირებიათ, მაგრამ ის არ დათანხმებია, რის გამოც სპარსეთის შაჰის ბრძანებით დაუპატიმრებიათ; ციხეშიც ამაოდ ცდილობდნენ მის გათათრებას. შვილებს მამის ნახვის უფლებას არ აძლევდნენ, ამიტომ „ავგაროზის“ სახით წერილი შეუგზავნეს მამას, რომ ეჭვი არ შეეტანათ. ერთ ავგაროზში შვილები მამას ამხნევებდნენ და ამბებსაც აგებინებდნენ, მეორე ავგაროზში კი მამა ციხის ამბებს ამცნობდა ოჯახს. ამგვარი ხერხით, „ავგაროზების“ მეშვეობით პატიმარი და მისი ოჯახი ერთმანეთის ამბებს იგებდნენ. პატრის მონათხრობიდან ვიგებთ, რომ ასეთი „ავგაროზები“ ბევრს ოჯახში აქვთ დაშთენილი. ყველგან იმასა ფიქრობენ, რომ მასში ლოცვები სწერია. აქედგან კარგადა სჩანს, რომ ხსენებულ კუთხის მცხოვრებთა შორის ქართველთა შთამომავალნიც მრავლად უნდა იყვნენ ძალით გათათრებულნი და ქართველობისათვის დაკარგულნიო... პატრ ბართლომე ნებიერიძეს დიდის მუდარებით დავაგაღე, რომ აღნიშნული „ავგაროზები“, ეგების იშოვნოს ფასითა და გამოგვიგზავნოს, ხოლო თუ შეძენა ვერ შეძლოს, მაშინ გადმოგვიწეროს მაინც“ (ჭიჭინაძე, 1901: 2-3).

ოთხ საუკუნეზე მეტი გავიდა მას შემდეგ, რაც ირანში გადასახლებული ქართველები უცხო ენობრივ და კულტურულ ველში აღმოჩნდნენ. ირანელ ხალხთან მრავალსაუკუნოვანმა ურთიერთობამ საკმაოდ შეცვალა ფერეიდნელ ქართველთა ეთნოგრაფიული ყოფა, მეტყველება. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვნად დაზარალდა ქრისტიანული რწმენა და მასთან დაკავშირებული ლექსიკა; ბუნებრივია, ახალმა სარწმუნოებამ ფერეიდნელ ქართველთა ლექსიკურ ფონდში ახალი, ისლამის შესაბამისი სიტყვები და გამოთქმები დაამკვიდრა, ქრისტიანული ტერმინოლოგია კი ნელ-ნელა გაქრა ან კიდევ განსხვავებული დატვირთვა შეიძინა.

ფერეიდნელ ქართველთა მეტყველებაში დღემდე აქტიურად გამოიყენება ქართული სიტყვები: **ღმერთი, ლოცვა, ცოდვა, ცხონდა** („გარდაიცვალა“)..., თუმცა ისინი ქრისტიანული შინაარსისგან დაცლილია.

აღნიშნული სიტყვები ძირითადად მყარ გამოთქმებში (დალოცვის, წყევლის, ფიცის ფორმულებში...) იხმარება.

ღმერთი ხშირად გვხვდება დალოცვისას. ფერეიდნელ ქართველებში გავრცელებული დალოცვაა: **ღმერთს ებარებოდეთ!** წარმოადგენს სპარსული ფრაზეოლოგიზმის ქართულ თარგმანს. „ეს გამოთქმა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა, უწმინდესმა და უნეტარესმა ილია მეორემ ფერეიდანში სტუმრობისას გაიგო იქაური ქართველებისგან. ჩამოსვლისას მან ამის შესახებ თავისი ემოცია გამოხატა, გამოთქმა „აქეთ საქართველოში“ დამკვიდრდა და მასთან ერთად დამკვიდრდა აზრი, რომ ის გადასახლებულმა ფერეიდნელებმა თან წაიღეს, შემოინახეს, ახლა კი „დაგვიბრუნეს“ (ბერიძე., 2020: 773).

ღმერთი გვხვდება დალოცვის შემცველ სხვა ფრაზებში: **ღმერთმა გაგამწონოს!** (=ღმერთმა გაგახაროს, გაგამდიდროს); **ღმერთმა გაგახაროს!** **ღმერთმა ჯანი საღი მოგცეს!** **ღმერთმა გიმეტოს!** **ღმერთმა ბარაქა მოგცეს!** **ღმერთმა შაგინახოს** (=დაგიფაროს, დაგიცვას)! **ღმერთმა გაშოროს მარიზობა** (=ავადმყოფობა); **ღმერთმა გაღირსოს!** **ღმერთმა აცხონოს!** **ღმერთმა ქნას ჯელი ნაცარზე დადუა და ოქრო მაჰხეტო.**

ღმერთმა უმეტოს ქართველს (ჩიქობავა, 2010: 211); ახალგაზდა ბიჭია, **ღმერთმა შაინახოს!** (228).

წყევლისას: **ღმერთმა არ გიშელოს!** **ღმერთმა არ აცხონოს!** **ღმერთმა არ გიბახშოს** (=გაპატიოს)! **ღმერთმა დაგწყევლოს!** **ღმერთმა ქნას, თოლი არ ახილო!** **ღმერთსაყე მინდა ერთ თოლი სისხლი და ერთ თოლი სავსე ცრემლი ქონდეს.**

დაფიცებისას: **ღმერთს გეფიცები!** **ღმერთზე გაფიცებ!** **ღმერთზე დაიფიცე!**

სალანძღავ სიტყვად იხმარება ფრაზა: **შე უღმერთოვ!**

ღმერთი გვაქვს სხვა შესიტყვებებში: **ღმერთმა იცის!** **ღმერთი დიდია!** **ღმერთის ომიდით / ღმერთის ომიდზე** (= იმედად)...

ქართველობისაყე ჯელს არ ავიღებთ, რაცღა რო ქნდეს! **ღმერთი დიდია!** (ჩიქობავა, 2010: 227); მე უთხარყე: **ღმერთი დიდია** მეთქი (212).

პარალელურად გვხვდება **ალაჰის** შემცველი ფრაზებიც: დალოცვა: **ალამ** (=ალაჰმა) **გაგახაროს!** დაფიცება: **ბე ვალაჰ, ბე ხოდა, ბე ფირ, ბე ღმერთ...**

აქვე საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ფერეიდნულში **მოლოცვა** სიტყვის სემანტიკა შეცვლილია: ის „მისამძიმრებას“ აღნიშნავს:

რო შავიდეს, ნახესრო ეგრე ქნილა, მაიწყეს, დასხდენ(!) და **მუვლოცონყე** (=მიუსამძიმრონ). სამი დღეს ხალლი შავიდა და **მუვლოცესყე** (ჩიქობავა, 2010: 233).

ამ შემთხვევაში **მოლოცვა** ნიშნავს: ჭირისუფალთან ერთად მიცვალებულის სულისთვის ლოცვას.

ქრისტიანული რწმენის კვალი ჩანს ფერეიდნის **მიკროტოპონიმებშიც** (ამაღლობა, ნაონჯვარი, ბერიანთ / ახუნდების წყარო, ნინოწმინდა...).

1. ამაღლობა. მარტყოფში, ქალაბის ქობის – „ქალების გამოქვაბულის“ ქვემოთ, ძალიან დიდი ქვაა, რომლის ქვეშ მარტყოფელები გაზაფხულზე სანთელს ანთებენ. ადრე ქალები იქ მიდიოდნენ და სანთლის დანთებით ერთგვარ ლოცვას ასრულებდნენ და ღმერთს ოცნებების ასრულებას ევედრებოდნენ.

საინტერესოა ისიც, რომ ფერეიდანში მცხოვრები სომხები ამ მთას **ხოცქარის** (ქვის ჯვრის) მთას უწოდებენ (ბერიძე., 2020: 738). შდრ. **ამაღლების გორა** (ჭელიძე, 2011: 93). გადმოცემით, ციხე-მთაზე მარცხის შემდეგ ქართველებს მარტყოფის თავზე გამოცხადებიან თეთრ რაშზე ამხედრებული ჰუსეინი, რომელსაც ქართველებისთვის ურჩევია: თუ მაჰმადის რჯულს მიიღებდნენ, ის დაიფარავდა მათ ქერიმ ხანის რისხვისაგან. „იმ ადგილს, სადაც გამოცხადებულა ჰუსეინი თეთრი რაშით, ეწოდება ამაღლების გორა. აქ ყოველ წელიწადს მაისში თავს იყრიან საზეიმოდ და გასართობად“ (იქვე). ამბაკო ჭელიძის აზრით, ეს გადმოცემა **ქრისტიანული ჩვეულების ნაშთია**; ჰუსეინი იგივე წმინდა გიორგია, ჰუსეინის ამაღლება კი – ქრისტეს ამაღლება. ეს დღესასწაული მარტო ქართველებში არის გავრცელებული.

აღნიშნულ გორას ასევე უწოდებენ **თამზიას** (დავითაშვილი, 1997). **თამზია** (< მთა მზიანი) ჰქვია ადგილს, სადაც შუაზე გაყოფილი ერთი დიდი ქვა დგას. ამ ქვას უკავშირდება ავღანელებთან

ბრძოლაში სასწაულების მოხდენა. გამოითქვა მოსაზრება, რომ **თამზია** საკრალური ტოპონიმი. ფერეიდნელებს სჯერათ, რომ გახლეჩილი ქვიდან გადმოსულმა წმინდანმა იხსნა ისინი. **თამზია** < **თავმზიანი**, რაც „შარავანდედიანს, ანგელოზს“ აღნიშნავდა. იმ ადგილს, სადაც თავმზიას ქვაა, თამზიანს უწოდებენ (ბერიძე..., 2020: 737).

2. ნაონჯვარი – ადგილის სახელი აფუსში. მიკროტოპონიმი კომპოზიტიური აგებულებისაა, რომლის მეორე კომპონენტად შემონახულია **ჯვარი**. რაც შეეხება პირველ კომპონენტს (**ნაონ**), მისი წარმომავლობა შეიძლება ასე აიხსნას: **ნაომარი ჯვარი** > **ნაომჯვარი** > **ნაონჯვარი**.

აფუსი ფერეიდანში ერთ-ერთი ყველაზე ძველი ქართული დასახლებაა; გადმოცემით, ფერეიდნელები პირველად აფუსში დასახლდნენ და შემდეგ აქედან სხვადასხვა სოფელში გადანაწილდნენ. „ქართველები აველზე აჭუსს მოსულან, ანქ ერთ დიდ კაცი ჰყოლიაყე ასლან ხანი. რაქთენ ძმანი ყოფილან და აღარ ვიცი, რაათი გადყრებიან, ექით-ანქით გადჟანტებიან. ჩონ აღებიც ანქით მოსულან სოფელჩი და იმის უკან გადმოსულან ჩულრუთს“ (აქბარ ასლანი, სოფელ ჩულრუთის მკვიდრი, 90 წლის). ამ ვერსიას ამყარებს ლადო აღნიაშვილის ინფორმაცია აფუსში ძველი საცხოვრებელი ადგილების ნანგრევების არსებობისა და წარსულში ბევრი მოსახლის ცხოვრების შესახებ (აღნიაშვილი, 1896: 189), აგრეთვე, აფუსსა და ზემო ფერეიდანში მცხოვრებ ქართველთა საერთო გვარები.

„ჰა, მამაგონდა, ესეები პირველად აჭუსში ყოფილან, აჭუსი ხო იცი, რა არი? მე წაველ აჭუსში, სადაც რუისპირს ეძახიან ეხლა. ექა და წაველ ვიყავ ერთ ბებერებთან, ბერკაცებთანა და დავსხედით და, ლაპარაკი ამისხნა ქართველებზე და ესე და როგო მოსულან და როგორ მოხდა ესე აჭუსჩი, აჭუსჩი ასლან ხანი როგორ მოვიდა. ემან თქო, ეს ქართველები რო ჩამოდდენ, ნეჯაჰაბადში იყნენ და ესე მოდდენ, ასლან ხანი შაჰ აბასმამ დასო იქა ფერეიდანის, ფერეიდანის რა? უფროსზე, უფროსად და ასლან ხანს ხუთი მმა ჰყვანდა და ასლან ხანმამ მაჰმადიანობა მიიღო, **დანარჩენ ოთხ მმამ ეშულა, რაათ შენ მაჰმადიანი გაახდი, ესე უკან გომოოდგენ ემას,**

დიდ ძმა მოკლან, რატომ შენ ქრისტიანობა გოოში, მოხელ მაჰმადიანობა და ემემ მოდდა ასლან ხანმამ თავი თითანა ჰყვანდა, ერთ ჯგუფი ჰყვანდა ხომ ტომი და ესემი, მოდდა-წავიდა აჭუსჩი, აჭუსჩი მოდდა ოთხი ძმამ გომოდგა, აჭუსჩი არ ვიცი როგორ, ეხლა შაჰ აბასმამ მეუშელა როგორ, ემ ძმებმამ ვერ მოკლენ, ასლან ხანი ვერ მოკლენ და სამმი და კიდევ სამი უმცროსი ძმებმამ მაჰმადიანობა მიიღენ, დარჩა ერთი, ყველაზე პატარა, ხანჯან ერქვა. ხანჯანა ყველაზე უფრო მაგარი კაცი იყო და არ უნდოდა მაჰმადიანობა მიიღოს: ხო, ემამ მოვიდა დაშექსანაში, დაშექსანაში მოვიდა და ერთ რაქთენ, ერთ დაახლოვებით ერთ სამოცი წელის უკან, მერე, მერე მაჰმადიანობა მიიღო ხანჯანამ ხანჯანამ ჩამოვიდა ჩონ პირველი თაობას ემერი, ჩონ პაპა, ეს სამორო რო არი ელა ზედ უწერია” (ქდვ. შაჰინა მულიანი, სოფელი დაშექსანა, 1998).

3. ფერეიდნის სოფლებში გვხვდება ტოპონიმები, რომელთა კომპონენტად წარმოდგენილია **ბერიანთ** / **ბერიას**. მაგალითად:

ბერიანთ ხული – პატარა დეღე ჩუღრუთში.

ბერიანთ ბახჩა – მარტყოფში. შდრ. **ბერიანთ ბაღები** (დავითაშვილი, 1997); **ბერიანთ ბაღი** (ბერიძე., 2020).

ბერიანთ გოლი („ტბა“) – ბოინ-თორელში.

ბერიას წყარო – მარტყოფში.

ბერიანი გვარია, რომლის წარმომადგენლები სასულიერო პირები იყვნენ. გადმოცემით, ბერიანთ გვარი ფერეიდანში ციხეთის ბრძოლას შეეწირა და გადაშენდა, თუმცა ამ გვართან დაკავშირებული ტოპონიმები დღემდე დასტურდება. ზოგი სახელწოდება შეიცვალა. მაგალითად, ადრე ერქვა **ბერიანთ წყარო** (მარტყოფში), დღეს კი უწოდებენ **ახუნდების წყაროს**. სპარს. **ახუნდ** **آخوند** „სასულიერო პირი“. შდრ. **ახუნდის გორა** – ბოინში.

შდრ. **ყარაქეშიში** (სპარს. „შავი მღვდელი“) – ადგილის სახელი სოფ. შაიურდის მახლობლად. გადმოცემით, ტოპონიმის სახელწოდება უკავშირდება მღვდელს, რომელიც სამშობლოში გაქცევას ცდილობდა, მაგრამ შეიპყრეს და მას შემდეგ ამ ადგილს დაერქვა **ყარაქეშიში** (შარაშენიძე, 1979: 60).

4. **ნინოწმინდა** (/ ქუდუბანაქი / ქუდგუნაქი / ყუდჯანაქი)

სოფელ **ნინოწმინის** სახელი პირველად ჟურნალ „მწყემსში“ გვხვდება. ევსევი ცაბაძის წერილში – „სპარსეთიდან წერილი რედაქტორთან“ ვკითხულობთ: „რომელი სოფლიდანაც წამოუყვანით ეს უბედურები საქართველოდამ, სადაც დაუბინავებიათ, თავიანთ სოფელის სახელები დაურქმევიათ იმ ალაგებისათვის. ამისთვის თურმე ხშირად შეხვდებით იმ ალაგებში მარტყოფის, **ნინოწმინდის**, მეჯრუხევის, ნორიოს და სხვა სოფლების სახელებს“ (ცაბაძე, 1885: 7).

ლადო აღნიაშვილი ასე აღწერს **ნინოწმინდას**: „ზოგიერთ სოფლებს ორ-ორი სახელი ჰქვიათ. ასრე მაგალითად: ზემო მარტყოფს ემახიან კიდეც ახორაბალა (ზემო), ქვემო მარტყოფს — ახორა ფაინ (ქვემო), თოლერს — დომბე-ქამარე და **ნინოწმინდას** – **ქუდუბანაქ**. პირველ სახელებს ემახიან თვითონ ქართველები და ერთმანეთში სხვა რამ სახელს არა ხმარობენ, ხოლო მეორე სახელებს ემახიან სპარსელები. ამ პირველ სახელებში მხოლოდ **ნინოწმინდა** ჰკარგავს თავის სახელს და ბევრ ქართველსაც კი **ქუდუბანაქი** უფრო ემარჯვება, ვიდრე **ნინოწმინდა** და ხშირად ლაპარაკში **ნინოწმინდის** სახელს, თუ **ქუდუბანაქი**ც ზედვე არ დაურთე, ვერც კი გაიგებენ. დანარჩენი სახელები, როგორც თოლერი და მარტყოფი ძალიან მტკიცედ სწამთ და შეარჩენენ კიდეც ამ სახელებს სამუდამოდ“ (აღნიაშვილი, 1896: 189). ავტორის აღწერით, **ნინოწმინდაში** 80 კომლი ცხოვრობს და ქურთულად საუბრობენ (იქვე: 192).

სეიფოლა იოსელიანი, რომელიც 1922 წელს ჩამოვიდა საქართველოში, **ნინოწმინდას**, როგორც ერთ-ერთ ქართულ სოფელს, ახსენებს.

ამბაკო ჭელიძე თავის წიგნში ასე ახასიათებს ამ სოფელს: „**ნინოწმინდა (ქუდუგუნაქი)**. ქართულს ივიწყებენ. 400 სული“ (ჭელიძე, 2011: 170).

დღეს **ნინოწმინდა** სოფლის ან ადგილის სახელწოდებად ფერეიდანში არ დასტურდება და მას ოფიციალურად **ყუდჯანაქი** ჰქვია.

დასკვნა. განხილული მასალიდან ჩანს, რომ ფერეიდანელმა ქართველებმა უცხო ენობრივ და სარწმუნოებრივ ველში ოთხი საუკუნის განმავლობაში უამრავი ტანჯვა-განსაცდელის მიუხედავად დღემდე შეინარჩუნეს ქართული ენა და იდენტობა. მათ ყოფასა და

მეტყველებაში მკრთალად, მაგრამ მაინც გვხვდება ქრისტიანული მრწამსის ამსახველი ელემენტები, რომლებიც ძირითადად მყარ ფრაზებში (სიტყვებში), იშვიათად კი ტოპონიმებში შემორჩა.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები:

1. აღნიაშვილი, 1896: – აღნიაშვილი ლადო, „სპარსეთი და იქაური ქართველები“, სტამბა ქართ. წიგ. გამ. ამ-ბისა, ტფილისი, 1896.
2. ბერიძე., 2020: – ბერიძე მარინე, ბაკურაძე ლია, „ქართული ენის ფერეიდნული დიალექტი“, გამომც. „მერიდიანი“, თბილისი, 2020.
3. გაბაშვილი 1954: – გაბაშვილი ვალერიან, ქართული დიპლომატიის ისტორიიდან, საქართველო და ანტიოსმალური კოალიციები XVI-XVII სს.). მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვეთი 31. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1954.
4. დავითაშვილი, 1997: – რეზა დავითაშვილის ტოპონიმიკური მასალა, წარმოდგენილია წიგნში: დარეჯან ჩხუბიანიშვილი, „საენათმეცნიერო წერილები“, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 2012.
5. დროება, 1877: – „სპარსელი ქართველები“. გაზ. „დროება“, 1877, №187.
6. ექსპედ. მასალა: – სტატიის ავტორთა მიერ 2023 წელს ფერეიდანში დიალექტოლოგიური ექსპედიციის პერიოდში ჩაწერილი დიალექტური მასალა. ინახება აწსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტზე არსებულ პროფესორ ტარიელ ფუტყარაძის სახელობის ქართველოლოგიის სამეცნიერო-კვლევით ცენტრში.
7. სანიკიძე, 1994: – სანიკიძე ლევან, „საქართველოს ისტორია თვალის ერთი გადავლებით“, გამომც. „სამშობლო“, თბილისი, 1994.

8. საქართველოს ისტორია, 2012: – „საქართველოს ისტორია“ (საქართველო XIII საუკუნიდან XIX საუკუნემდე), III, თბილისი, 2012.
9. ქდკ: – ქართული დიალექტური კორპუსი (<http://www.corpora.co/#/corpus>). მთქმელი: შაჰინა მულიანი, ჩამწერი: დარეჯან ჩხუბიანიშვილი, სოფელი დამქესანა, 1998. კორპუსული გამოცემის ავტორი: ლია ბაკურაძე.
10. შარაშენიძე 1979: – შარაშენიძე ზურაბ, „ფერეიდნელი გურჯები“, გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი, 1979.
11. ჩიქოვაძე, 2010: – ჩიქოვაძე არნოლდ, „ფერეიდნულის მთავარი თავისებურებანი“, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, №7, ტფ., 1927. // შრომები, I, არნოლდ ჩიქოვაძეს სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის გამოცემა, თბილისი, 2010, გვ. 180-239.
12. ცაბაძე, 1885: –ცაბაძე ევსევი, „სპარსეთიდან“. წერილი რედაქტორთან, გაზ. „მწყემსი“, 1885. №15.
13. ჭელიძე, 2011: – ჭელიძე ამბაკო, „ფერეიდნელი ქართველები“, გამომც. „სი-ჯი-ეს“, თბილისი, 2011 (1935).
14. ჭიჭინაძე, 1901: – ჭიჭინაძე ზაქარია, „მვირფასი ცნობები სპარსელ ქართველების შესახებ“, გაზ. „ივერია“, 1901, №239.
15. Astarābādī Hoseini, 1985: – Astarābādī Hoseini seyed hosein ibn morteza, “Tārix-e soltāni”, našre elmi, Tehrān, 1985/ حسين بن مرتضى؛ تاريخ سلطاني، انتشارات علمي، تهران، 1364.
16. Bellan, 1979: – Bellan Lucian-Louis, “Zendegi-ye Šāh 'Abās-e Aval”, Tarjeme vali-o-lāh Šādān, Našr-e Asātir, Tehrān, 1979 / بلان، لوسين لوى؛ زندگى شاه عباس اول، ترجمه ولى الله شادان، انتشارات اساطير، تهران، 1357.
17. Chardin, 1993: – Chardin Jean, “Safar nāme Žān Šārden” Tarjeme eqbāl yaqmāi, našr-e Tus, Tehrān, 1993 / شاردن، ژان؛ سفرنامه ژان شاردن، ترجمه اقبال يغمايى، انتشارات توس، تهران، 1372.
18. Dasilva, 1984: – Dasilva Den Garsia, “Safarnameh Don gārsiā dāsil-vā”, Tarjome qolamrezā sami'I, Našr-e nov, Tehran, 1984 / سيلوافيگوئرا، دن گارسيا؛ سفرنامه دن گارسيا، ترجمه غلامرضا سميعى، انتشارات نو، تهران، 1363.

19. Della Välle, 1991: – Dellā Välle Pietro, “Safarnāme pietro Dellā Välle” Tarjeme Šoja’edin Šafā, Našre elmi, Bijā, 1991 / دلاواله، پیترو؛ “Safarnāme pietro Dellā Välle” Tarjeme Šoja’edin Šafā, Našre elmi, Bijā, 1991 / سفرنامه پیترو دلاواله، ترجمه شجاع الدین شفا، انتشارات علمی، بی جا، 1370.
20. Falsafi, 1985: – Falsafi Nasrolāh, “Zendegāni -ye Šāh ’Abās-e Aval”, Našr-e elmi, Tehrān, 1985 / فلسفی، نصرالله؛ زندگانی شاه عباس اول، انتشارات / علمی، تهران، 1364.
21. Herbert, 2021: – Herbert Thomas, “Safarnāme Tomās herbert”, Tarjeme Hasan javādi, Našr-e Ābādium, Tehrān, 2021 / هربرت، توماس؛ سفرنامه توماس هربرت، ترجمه حسن جوادی و ویلم فلور، انتشارات / آبادیوم، تهران، 1400.
22. Lockhart, 1979: – Lockhart laurence, “Nāder Shāh”, tarjemeh mošfeq hamedāni, našre amirkabir, Tehrān, 1979 / لکهارت، لارنس؛ نادرشاه، ترجمه / مشفق همدانی، انتشارات امیرکبیر، تهران، 1357.
23. Monši, 1971: – Monši Torkmān Eskandar, “Tārix-e ’ālamāra-e ’abāsi” Našre Amirkabir, Tehrān, 1971 / ترکمان، اسکندر بیک؛ تاریخ عالم آرای عباسی، / انتشارات امیرکبیر، تهران، 1350.
24. Savori, 1995: – Savori Roger Mervyn, “Irān-e 'asre safavi” Tarjome Kāmbia ’azizi, Našre Markaz, Tehrān, 1995 / سیوری، راجر؛ ایران عصر / صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، نشر مرکز، تهران، 1374.
25. Zil-e-Sultan, 1983: – Zil-e-Sultan Mas’ud Mirza, “Tarix-e sargozašte mas’udi” Našr-e Bābak, Tehān, 1983 / مسعود میرزا؛ تاریخ سرگذشت مسعودی، / انتشارات بابک، تهران، 1362.

სიტყვის, ენის ძალასა და მნიშვნელობაზე აგებული ა
ნდაზები და იდიომები ლაზურში

Proverbs and Idioms Based on Power and Importance
of Words and Language in Laz Folklore

ციალა ნარაკიძე

ფილოლოგიის დოქტორი,
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის
ფოლკლორის, დიალექტოლოგიისა და ემიგრანტული
ლიტერატურის კვლევის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: წარმოდგენილ ნაშრომში საუბარია ლაზურ ანდაზებსა და იდიომებზე, რომლებიც სიტყვის, ენის ძალასა და მნიშვნელობას ეხება. ნაშრომის აქტუალობის განმსაზღვრელია ის, რომ კვლევა ეხება ორად გაყოფილ სოფელ სარფში ჩაწერილ მასალას (როგორც საქართველოს სარფში, ასევე თურქეთის სარფში). ირკვევა, რომ თითოეულ მათგანს პარალელი ემეზება საქართველოს სხვა კუთხეებშიც და ბუნებრივია ზოგადქართული, ჩვენი სულიერი კულტურის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მონაპოვარია. წარმოდგენილი კვლევა საინტერესოა, როგორც ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული, ასევე ენათმეცნიერული თვალსაზრისითაც.

საკვანძო სიტყვები: ლაზური, ანდაზა, იდიომა, სიტყვა, მნიშვნელობა.

Tsiala Narakidze

PhD in Philology,

Researcher at the Department of Folklore Dialectology and
Emigrant Literature at Batumi Shota Rustaveli State University

Niko Bardzenishvili institute,

Batumi, Georgia

Abstract: The presented paper talks about Laz proverbs and idioms, which refer to the power and importance of words and language. The relevance of the work is determined by the fact that the research refers to the material recorded in the village of Sarpi, which is divided into two parts (both in Sarpi of Georgia and Sarpi of Turkey). It turns out that a parallel to each of them can be found in other parts of Georgia as well and naturally it is one of the most important achievements of our Georgian spiritual culture in general. The presented research is interesting both from the folklore and ethnographic, as well as from the linguistic point of view.

Key words: Laz, proverb, idiom, word, importance.

ანდაზური მეტყველება საქართველოს ყველა რეგიონის კულტურული მემკვიდრეობაა; „ანდაზები, რომლებიც ბუნებრივ ლოგიკურად არის ჩაწნული ჩვენი მშობლიური ენის წიაღში ამ ენის მუდმივი თანამდევია, ეროვნულ-ეთნიკური ნიადაგიდან იკვებება და დიდ როლს თამაშობს ენის, მეტყველების სიმდიდრისა და აქტუალობაში. ამ თვალსაზრისით საქართველოს ყველა კუთხეს მისი განუმეორებელი და ამავე დროს, საერთო ზოგად ეროვნული მისია აკისრია (ნარაკიძე, შიომშვილი 2015:423).

ამ ჭრილში ბუნებრივია, განიხილება ლაზური ხალხური სიბრძნის პოეზიაც, ანუ ანდაზები.

ამჟამად, ყურადღებას შევაჩერებთ ლაზურში დაფიქსირებულ იმ ანდაზებზე და იდიომებზე, რომელიც აგებულია სიტყვის, ენის ძალაზე და მნიშვნელობაზე.

ტერმინი „ნენა“-ს თავდაპირველი მნიშვნელობა ლაზურში არის ენა, მაგრამ სიტყვის, პირობის მნიშვნელობითაც იხმარება. მაგ.: „ელჩის მეხტიმდამა ნენა გამამალუ ლაზიმი ტუდო ნენა გამილასინტუ მაჰანკალექ“ – ელჩის მისვლამდე საჭირო იყო სიტყვის, პირობის გამოტანა და სიტყვა, პირობა უნდა მაჰანკალს გამოეთანა. ამ შემთხვევაში „ნენა“ სიტყვის, პირობის მნიშვნელობით არის ნახმარი.

ქართული ხალხური ანდაზების მსგავსად, ლაზურ ანდაზებში სიტყვის თქმას დიდი დაკვირვება და წინდახედულება სჭირდება.

სიტყვის ძალაზე და მნიშვნელობაზე აგებული ზოგიერთი ანდაზა ლაზურში:

1. მთინი ნენა მჟოხა რენ – მართალი სიტყვა მკვახეა (მჟახეა).
2. მეჰკირუს ხამი სქანი ნენას რენ – დასაკლავი დანა შენს ენაზეა.
3. ნენა გურიში ნეკნა რენ – სიტყვა გულის კარია.
4. ნენა ვარ ნიკირენ – ენა არ დაიბმება.
5. ნენა მონკათი რენ დო ჩორჩითი – სიტყვა მძიმეცაა და მჩატეც.
6. ნენას ნენა მოყუფს დო იყვენ კაბლა – სიტყვას სიტყვა მოჰყვება და იქმნება ჩხუბი.
7. გინძე ნენას კაბლა მოყუფს – გრძელ ენას ჩხუბი მოყვება.
8. ნენა სქანიში საები ტაგინონ – შენი სიტყვის პატრონი უნდა იყო.
9. კოჩი ნენათენ ნოკირაფან დო ფუჯი ქრათენ – კაცს სიტყვით დააბამენ, ძროხას რქით.
11. ნენას მთელი შეი ვა ოთქვაფაგინონ – ენას ყველაფერი არ უნდა ათქმევინო.
12. ნენას ოთქვაფაში მთელი შეი ზოპონს – ენას თუ ათქმევინე, ყველაფერ იტყვის.
13. ნენას ყვილი ვა უდუნ – ენას ძვალი არა აქვს.
14. ნენა ოთქვაფაშაქის, თოლი გონწყაგინონ – სანამ სიტყვას იტყვი, თვალი უნდა გაახილო.
15. ნენა მუიზდაგინონ – ენა უნდა მოიწიო.

16. **ნენას კიბიი ვა გედგინა დუნია გოქთაფს** – ენას კიბილი თუ არ დააჭირე, ქვეყანას დააქცევსო.
17. **ნენა სქანიშენ ონჯლორე ვარ გაყვასინონ** – შენი სიტყვისა არ უნდა შეგრცხვეს.
18. **ნენა ფართენ ვარ რენ** – სიტყვა ფულით არ არის.
19. **ნენაქ მუ ვაზოპონს** – ენა რას არ იტყვის.
20. **ნენაში ნოთქვამე ვარ იმფულენ** – ენის ნათქვამი არ დაიმალება.
21. **არ ნენა გოწაკიდერი კოჩისთი დოთქვაფაფან** – ერთ სიტყვას ჩამოკიდებულ კაცსაც ათქმევინებენ.
22. **არ ნენაქ – „ვარ მიჩქინ“, თიშენ შქვით ბელა მუიწკიფს** – ერთი სიტყვა – „არ ვიცი“ თავიდან შვიდ ხიფათს აიცილებს.

იდიომი ფრაზეოლოგიის ნაწილია. იგი ფორმით შესიტყვებაა, შედგება ორი ან მეტი ელემენტისაგან, მაგრამ მნიშვნელობით ეს მყარი შესატყვისება ერთ სიტყვას უტოლდება.

„იდიომი არის შესატყვისების ფორმის მქონე დაუშლელი ლექსიკური ერთეული, რომლის მნიშვნელობა არ ემთხვევა კომპონენტების მნიშვნელობას“ (მემიშიში, 2015:5). მაგ.: „ნენა გამამალეი გუნკაპუნ“ – ენა გამოგდებული დარბის. კომპონენტების მნიშვნელობა არაფერს გვეუბნება იმ მნიშვნელობის შესახებ რაც ჩადებულია მოცემულ იდიომში: ძალიან უჭირს, ცუდ დღეშია, იტანჯება.

ნენა ამტუ – შიშისგან ხმა ვერ ამოიღო; „წიწილა ნა ძიუ, აშქუინუ დო ნენა ამტუ“ – გველი რომ დაინახა, შეეშინდა და ენა ჩაუვარდა (გაექცა).

ნენა აჩამინს – ენა ექავება, ლაპარაკის ხასიათზეა, ტყუილ-უბრალოდ საუბრობს; „ნენა აჩამინს, ხაზიი რენ, მთელი შეი თქვასინონ“ – ენა ექავება, მზად არის ყველაფერი უნდა თქვას.

ნენა ბუტკა ნაქთუ – ენა ფოთლად ექცა: მრავალჯერ იტყვის, იმეორებს რასმე, მაგრამ შემსრულებელი არავინაა; „ეკოფაა უწუქი, ნენა ბუტკა ნაქთუ, ჰამა ია დულიაშა ვა იდუ“ – იმდენჯერ უთხრა, რომ ენა ფოთლად ექცა, მაგრამ იმ საქმეზე არ წავიდა.

ნენა ბუტკა ვა ენ – ენა ფოთოლი არ არის, ენა, როგორც გინდა ისე არ უნდა წააგრძელო, ყველაფერს საზღვარი აქვს; „ნენა ხომ ბუტკა ვა ენ, ბუტკასთეი ვა ონკანაგინონ, ნენა მუიზდაგინონ“ ენა

ხომ ფოთოლი არ არის, ფოთოლივით არ უნდა აქანო, ენა უნდა მოიწიო (დაიმოკლო), (ნარაკიძე, 2007:61).

ნენაში გამონჭყ – ენის გამოყოფა დაცინვის მიზნით, ნიშნის მოგების მიზნით; „თერბიესუზი ბეექ ბადი კოჩის ნენა გამუნჭყ“ – უზრდელმა ბავშვმა მოხუც კაცს ენა გამოუყო.

ნენას გილუბინ – სულ ერთსა და იმავეს იმიორებს, ენაზე ადევს: „აია ნენაფე ოხორჯას ნენას გილუბინ დო კათა დეიკეს ამუშენი ღალაღას“ – ეს სიტყვები ქალს ენაზე ადევს და ყოველ წუთში ამაზე საუბრობს.

ნენაგინძე – ენაგრძელი. პიროვნება ვისაც საიდუმლოს შენახვა არ შეუძლია; „ია კულანი ნენაგინძე ენ, ემუკალა მთელი შეი ვა ითქვენ“. იგი ენაგრძელი გოგოა, იმასთან ყველაფრის თქმა არ შეიძლება.

ნენას გაუძინ – ენაზე აკერია, მოგონება და ვერც მოგონება რისიმე (სახოკია, 1979:176). „ნენას გემიძინ, ჰამა ვა მათქვენ, ვა მშუნს – ენაზე მადევს (ენაზე მაკერია), მაგრამ ვერ ვამბობ, არ მახსოვს.

ნენას გოწობუნ – ენაზე ეკიდება. ლაპარაკს არ აცლის, ეჩხირება: „ბეე თერბიესუზი ენ, ნანამუშის ნენას გოწობუნ“ – ბავშვი უზრდელია, დედამისს ენაზე ეკიდება, ლაპარაკს არ აცლის.

ნენა გუქთაფს – ენის, სიტყვის შებრუნება, შეკამათება; „პატი ნისა უყოუნ, დამთეეს ნენა გუქთაფს“ – ცუდი რძალი ყავს, დედამთილს ეკამათება, ენას უბრუნებს.

ნენა დვაკიუ – ენა დაება. ხმა ვერ ამოიღო; „შქუინობათენ ნენა დვაკიუ“ – შიშით ენა დაება.

ნენა დვაშირუ – ენა გაუცვდა, მრავალჯერ იმეორებს დასარიგებელ სიტყვას; „ბერეშა მუთუ ჩარე ვა იყუ, ბაბამუშის ოთქუ-ოთქუთენ ნენა დვაშირუ“. ბავშვზე არაფერმა არ გაჭრა, მამამისს თქმა-თქმით ენა გაუცდა (მემიშიში, 2015:126).

ნენა დიგინძანუ – ენის წაგრძელება, მოურიდეზლად, უშიშრად, დაუფიქრებლად ლაპარაკი, იმისა, რაც აუკრძალეს; „მუთხანი ნენა დიგინძანი, ნენა ქემოგოწკიფ, ნოსიშა მოხთი“ – რაღაც ენა წაიგრძელე, ენას ამოგადრობ, ჭკუაზე მოდი.

ნენა დილასიუ – ენის გალესვა, მომზადება უფრო მეტი ლაპარაკისათვის; „ნენა დილასიუ, ჰამა ნენა ვა ეშოლაფეს“ – ენა გაილესა, მაგრამ ენა არ ამოაღებინეს.

ნენა დოლომალეი – ენა ჩავარდნილი, შიშისა თუ სირცხვილისგან დამუნჯებული; „ონჯლოეთენ ნენა დოლომალეი ქოდოსქიდუ“ – სირცხვილისგან ენა ჩაუვარდა.

ნენა ეშამალუ – ხმის ამოდება, ლაპარაკის დაწყება; „აია სეფილი ოხორჯაქ ნენა ქიშილუ“ – ამ წყნარმა ქალმაც ხმა ამოიღო (გათამამდა).

ნენა ვარ აქაჩენ, ნენა ვარ ეშვანახენ – ენას ვერ იჭერს, ვერ იკავებს, ვერ ინახავს, საიდუმლოს ვერ შეინახავს, იტყვის არასათქმელს; „ემუკალა მუთუ მო ზოპონთ, ნენა ვარ აქაჩენ“ – იმასთან ნურაფერს იტყვით, ენას ვერ შეინახვს (ენას ვერ იჭერს) (მემიშიში, 2015:127).

ნენა ვარ გილუდუმეს – სიტყვას არ შეაწევს, მხარს არ დაუჭერს; „ნანაშანტეშიში შქუინაფათენ ბაბაქ კულანის ნენა ვარ გილიდუმეს“ – დედინაცვალის შიშით მამა ქალიშვილს მხარს არ უჭერს, სიტყვას არ შეაწევს“.

ნენა ვარ გომაქთინენ – ენა არ მომიბრუნდება, ტყუილს ვერ ვიტყვი, ცუდზე კარგიაო ამასაც ვერ ვიტყვი; „ემელი დიდო გილუე ჩქიმდა, ჰამა „ნენა ვა გომაქთინენ (მცუდი ვარ მათქვენ“ – ბევრი ამაგი გაქვს ჩემზე, მაგრამ ენა არ მომიბრუნდება (ტყუილს ვერ ვიტყვი).

ნენათენ ვარ გოდლაფს – ენით, ლაპარაკით არ გაკმაყოფილებს. მორიდებულია და ბევრი ლაპარაკი არ უყვარს; „ემკათა კოჩი ენქი ნენათენ ვა გოდლაფს“ – ისეთი კაცია რომ ლაპარაკით არ გაკმაყოფილებს (ბევრი ლაპარაკი არ უყვარს).

ნენათენ ვა ითქვენ – ენით არ ითქმება, მეტად მძიმე დანაშაული, ბოროტება ჩაიდინა, ძალიან ცუდად მოიქცა; „მოთა მუშიქ ეშო პატი ოლოდუ ქი, ნენათენ ვა ითქვენ – შვილიშვილი ისე ცუდათ მოექცა, რომ ენით არ ითქმება.

ნენა ვარ მეჩაფს – ხმას არ სცემს, ემდურის; „ოკოკიდინეი მანმა-გეეფექ ართიქართის ნენა ვარ მეჩაფტეს“ – წაჩხუბებული მეზობლები ერთმანეთს ხმას არ სცემდნენ.

ნენაშენ ვარ შქიონს – სიტყვის არ შია, უკან არ დაიხვეს და ყველას გასცემს საკადრის პასუხს; „დაა ბერე რენ, ჰამა ნენაშენ ვარ შქიონს, გეიდე ვა გუიქთენ, მთელს ჯოლაბი ქომეჩავს“ – ჯერ ბავშვია, მაგრამ უკან არ დაიხვეს და ყველას პასუხს გასცემს.

ნენათოფუი – ენამოთაფლული, ტკბილად მოუბარი, ალერსიანი; „ნენათოფუი დიდინანა მიყოუნ“ – ენამოთაფლული დიდედა მყავს (ტკბილად მოუბარი).

ნენა იმსქევანუფს – ენას ილამაზებს, თავს იმართლებს; „ქიმოლიქ ოხორჯაკალა ნენა იმსქევანუფს“ – ქმარი ცოლთან თავს იმართლებს.

ნენათენ იმხორს – ენით ჭამს, საყვედურობს; “ნანაქ ბეე ნენათენ იმხორს“ – დედა შვილს ენით ჭამს (საყვედურობს).

ნენა ინქინაფს – ენას იქნევს, უადგილოდ ლაპარაკობს; „აია ნის-აქ კათა ძეის ნენა ინქინაფს დო ემუშენი მითიქ ვა ყოროფს“ – ეს რძალი ყველგან უადგილოდ ლაპარაკობს და ამიტომაც არავის უყვარს.

ნენა იტახუფს – ენას იტებს, სიტყვის სწორად წარმოთქმას ცდილობს; „ბერექ ნენა იტახუფს“ – ბავშვი სიტყვის სწორად წარმოთქმას ცდილობს.

ნენაშა კიბიი გედგუ – ენაზე კბილის დადგმა, საუბრის უცებ შეწყვეტა, სინანული არასათქმელის თქმისთვის.

ნენათენ კოლაი ითქვენ⁹ნენაქ კოლაი ზოპონს – ენა ადვილათ იტყვის, მეტად მძიმე შესასრულებელი საქმეა; დუღა კოლაი ვა რენ, დიდო ჩეთინი ოხვენუში ძენ, ჰამა ნენათენ კოლაი ითქვენ“ – საქმე ადვილი არ არის, ძალიან ძნელი გასაკეთებელია, მაგრამ ენა ადვილად იტყვის.

ნენა მკულე უღუნ – ენა მოკლე აქვს, გაწბილებულია; ბიჭის მუთუ ვა ათქუ, ნენა მკულე უღუტუ, აქარდაშეფექ მთელი შეი პიჯის დუწვეს“–ბიჭმა ვერაფერი თქვა, ენა მოკლე ჰქონდა, მეგობრებმა ყველაფერი პირში უთხრეს (მემიშიში, 2015:128).

ნენა მემალუ – ენის მიტანა, დასმენა, დაბეზდება; „ნენაში მემალუ უჩქინ ოხორჯავ მუშის დო ემუკალა მუთუ ვა ითქვენ“ – ენის მიტანა (დასმენა) იცის მისმა ცოლმა და მასთან რაიმეს თქმა არ შეიძლება.

ნენა მო ლაღუნუფ – ენას ნუ ღეჭავ, რაც სათქმელია უნდა ითქვას, სიმართლის დამალვა შეუძლებელია; „ნენა მო ლაღუნუფ, ოთქუში ითქვასინონ“ – ენას ნუ ღეჭავ, სათქმელი უნდა ითქვას.

ნენაქ მიყიუ – ენამ მიყივლა, წინასწარ მაგრძნობინა, მაცნობა; „აია დულდა ნა აშოთენ „იზოდასინტუ მან მიჩქიტუ, ემუშენიქი ნენაქ მიყიუ“ – ეს საქმე რომ ასე დასრულდებოდა მე ვიცოდი, იმიტომ რომ ენამ მიყივლა (წინასწარ მაგრძნობინა).

ნენაშა მოყონუ – ენაზე მოყვანა, ენის ამოღებინება ალაპარაკება; „ლაკოტის ეკო უღაღალუ, ყოფათენ ხეფე გუსუ დო ლაკოტი ნენაშა ქომუყონუ“ – ლეკვს იმდენი ელაპარაკა, სიყვარულით ხელები მოუსვა და ლეკვი ალაპარაკა.

ნენაქ მულუ – სიტყვამ მოიტანა, სიტყვამ მოიტანა სწორედ ამ დროს (სახოკია, 1989:583). „ლაზიმი ტუ, ნენაქ მულუ დო ფთქვამი-ნუნ“ – საჭირო იყო, სიტყვამ მოიტანა და უნდა ვთქვა.

ნენა მუშითენ ქონიკიდუ – თავისის სიტყვით დაება, გაწბილდა; „ნენანა ვა გაქაჩუ, დო ნენასნა მთელი შეი ოთქვაფი, აწი ნენასქანი-თენ ქონიკიდი“ ენა რომ ვერ გააჩერე, და ენას რომ ყველაფერნი ათქმევინე, ახლა შენივე სიტყვით დაები.

ნენა მხუჯის მოჟობუნ – ენა მხარზე აქვს გადაკიდებული, მოურიდებელი, ენაგრძელი, ზედმეტად მოლაპარაკე; „აია კულანის ნენა მხუჯის მოჟობუნ, ეკო ღაღალაფს ქი ემუში ოსთიბინუ ვა იყუ – ამ გოგოს ენა მხარზე აქვს გადაკიდებული, ბევრს ლაპარაკობს, მისი გაჩერება არ იქნა.

ნენანიქთუ – ენადგაიკრიფა, ლაპარაკად გადაიქცა; „ნისა ნენანიქთუ – რძალი ენადგაიკრიფა.

ნენა ნოკვათაფაფს – სიტყვას (ენას) აწყვეტინებს, სიტყვას საუბარს არ ამთავრებინებს; „ოხოოჯალეფექ-ნა ღაღალაფტეს, ნანაშან-ტემიში კულანიქ მთელის ნენა ნოკვათაფაფტუ“ – ქალები რომ საუბრობდნენ, დედინაცვლის გოგო ყველას სიტყვას აწყვეტინებდა (მემიშიში, 2015:129).

ნენა ოკოჩეს – ენა წაკრეს, იჩხუბეს; „კონქშეფექ არ მაქვალიშენი ნენა ოკოჩეს“ – მეზობლებმა ერთი კვერცხის გამო ენა წაკრეს (მემიშიში, 2015:189).

ნენა უკვათუფს – სიტყვა უცკვეთავს, კარგი მოსაუბრეა, სიტყვა უჭრის – „უჩიტელი მუშის ნენა უკვათუფს“ – მისი მასწავლებელი კარგი მოსაუბრეა.

ნენას უჯის გელამიძინ – ენის წვერზე მადგია, მოგონება და ვერც მოგონება კარგად რისიმე; „ნენაში უჯის გელამიძინ, ჰამა მუთუ ვა გომაშინენ“ – ენის წვერზე მადგია, მაგრამ ვერაფერს ვიხსენებ.

ნენა ქოდოლოდაფაფუ – ენა ჩააგდებინა, გაამხილა და დაადუმა; „დაქ ჯუმას ნისაკალა მთელი შეი დუწუმერს დო ნენა ქოდოლოდაფაფაფს“ – და ძმას რძალთან ყველაფერს ეტყვის (გაამხელს) და ენას ჩააგდებინებს.

ნენა ქორბას ქოდულულუ – ენა მუცელში ჩაუვარდა, შიშისგან, აღელვებისგან დადუმადა, ხმის ჩაწყვეტა; „ოხოში დოლოხე მხისუზი-ნა ძიუსთეი შქუინაფათენ ნენა ქორბას ქოდულულუ“ (დადუმადა) – სახლის შიგნით ქურდი რომ დეინახა, შიშისგან ენა მუცელში ჩაუვარდა.

ნენას ქიზდუ – ყბად აღება; „ნისა ნენას ქიზდუნა ემუში დულდა წოხლე ვარ ულუნ“ – რძალი ყბად თუ აიღეს, იმის საქმე წინ ვერ წავა.

ნენა ქონოციგუ – ენა დაასო, ცუდად მოექცა, ცუდი სიტყვებით მიმართა და გული ატკინა; „ეკო ვოხვეწი ნისას მუთუ ვა უწვამა, ჰამა ნენა მაინც ქონოციგუ“ – იმდენი ვეხვეწე რძალს არაფერი უთხრა-მეთქი, მაგრამ ენა მაინც დაასო (გული ატკინა) (ნარაკიძე, 2007:62).

ნენაწიწილა – მწარე ენის პატრონი; „ნისა ნენაწიწილა ქომოხვადე“ – რძალი ენიანი შეხვდა.

ნენა წკაი დომაყუ – ენა წყლად მექცა, ბევრი ვესაუბრე; „დიდო ვულაღალი, ნენა წკაი დომაყუ, ჰამა მუთუ ვა მემაგნაფინუ“ – ბევრი ვესაუბრე, ენა წყლად მექცა, მაგრამ ვეკრაფერი გავაგებინე.

ჩვენ მიერ წარმოდგენილ ანდაზებსა და იდიომებში მხატვრულადაა ასახული ლაზი ხალხის გონებრივი და სულიერი ცხოვრების გამოცდილება.

ენობრივი საგანძურის ეს საუკეთესო ნაწილი ლაზურში თანდათან დავიწყებას ეძლევა. ჩვენ შევეცადეთ ნაწილობრივ მაინც წარმოგვედგინა ისინი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. მემიშიში, 2015:მემიშიში ომარი, ლაზური ანდაზები და იდიომები. გამომცემლობა „შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“, ბათუმი, 2015.
2. ნარაკიძე, 2007:ნარაკიძე ციალა, ფრაზეოლოგიური გამოთქმები და ხატოვანი სიტყვა-თქმანი ლაზურში. აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა, IX, ბათუმი, 2007.
3. ნარაკიძე, შიოშვილი, 2015: ნარაკიძე ციალა, თინა შიოშვილი, „სარფი“, ბათუმი, 2015.
4. სახოკია, 1979: სახოკია თედო, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1979.
5. შეროზია, მემიშიში, 1994:შეროზია რეზო, მემიშიში ომარი; „ხალხური სიბრძნე“, I, თბ., 1994.

პარმენ ლორიას „მევლუდის“ ეროვნული პარადიგმა
National paradigm of Parmen Loria's "Mevludi"

ავთანდილ ნიკოლეიშვილი

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტის ხელმძღვანელი,
ქუთაისი, საქართველო

აბსტრაქტი: ცხოვრებისეული უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლი გმირები, რომლებიც ხელისუფლებასთან დაპირისპირების გამო ტყეში ყაჩაღებად იყვნენ გავარდნილები, ქართულ მწერლობაში უმთავრესად დადებითი თვალთახედვით არიან წარმოსახული და იდეალიზებულ გმირებადაც მიჩნეულნი. ამგვარი სახალხო გმირის შექმნის პირველ წარმატებულ მცდელობას წარმოადგენს ხალხური პოეტური ეპოსის პერსონაჟი არსენა ოძელაშვილი, რომელიც არაერთი მწერლისთვის იქცა შთაგონების წყაროდ. ქართველი მწერლების მიერ წარმოსახული ყაჩაღების ბრძოლა უსამართლობათა წინააღმდეგ უმთავრესად სოციალური და ბიუროკრატიული დისკრიმინაციის აღმოფხვრისაკენ იყო მიმართული, რუსეთის ხელისუფლების კოლონიური პოლიტიკის შედეგად ქვეყანაში შექმნილი უმძიმესი ეროვნული მდგომარეობას კი ნაკლები ყურადღება ექცეოდა. ამ თვალსაზრისით არსებული რეალობა პირველად მიხეილ ჯავახიშვილმა შეცვლა თავისი რომანით „არსენა მარაბდელი.“ მის მიერ დამკვიდრებული ეს ტენდენცია მძლავრი შემოქმედებითი იმპულსის წყაროდ იქცა პარმენ ლორიასთვის (1896-1978 წწ.). მისი ისტორიული რომანის „მევლუდის“ (1941 წ.) მთავარი პერსონაჟი არა მარტო სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლის ბელადად გვევლინება, არამედ ეროვნულ უსამართლობასთან დაპირისპირებულ გმირადაც. ეს ნაწარმოები ქართული ლიტერატურის ისტორიაში პირველი რომანია, რომელშიც აჭარის მკვიდრთა ყოფა და ეროვნული დისკრიმინაციის წინააღმდეგ მათი უკომპრომისო ბრძოლაა ასახული.

საკვანძო სიტყვები: პარმენ ლორია, „მევლუდი“, აჭარა, რუსეთი, ყაჩაღი.

Avtandil Nikoleishvili

Doctor of Philological Sciences, Professor,
Head of Department of Georgian Philology at Kutaisi
Akaki Tsereteli State University,
Kutaisi, Georgia

Abstract: The heroes fighting against the injustice of life, who became brigands due to confrontation with the government, are mainly pictured in Georgian literature from a positive standpoint and are considered as idealized heroes. The first successful attempt to create such a folk hero is the character of the folk poetic epic Arsena Odzelashvili, who became a source of inspiration for many writers. The struggle of brigands against injustices described by Georgian writers was mainly aimed at eliminating social and bureaucratic discrimination, while less attention was paid to the worst national situation created in the country as a result of the colonial policy of the Russian government. From this standpoint Mikheil Javakhishvili changed the existing reality for the first time with his novel "Arsena Marabdeli." This trend established by him became a source of powerful creative impulse for Parmen Loria (1896-1978). The main character of his historical novel "Mevludi" (1941) is not only a leader of the fight against social injustice, but also is a hero fighting against national injustice. This work is the first novel in the history of Georgian literature, in which the life of the inhabitants of Ajaria and their uncompromising struggle against national discrimination is depicted.

Key words: Parmen Loria, "Mevludi", Ajara, Russia, Bandit.

შესავალი: ცხოვრებისეული უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლ გმირთა მხატვრული სახეების წარმოსახვა XIX-XX საუკუნეებში მოღვაწე ჩვენი მწერლების დიდმა ნაწილმა ხელისუფლებასთან დაპირისპირების გამო ტყეში ყაჩაღებად გავარდნილი ადა-

მიანების ცხოვრებისეული თავგადასავლების მოთხრობას დაუკავშირა. ამ თვალსაზრისით დამკვიდრებული ტრადიცია წარმატებით განაგრძო აჭარაში მოღვაწე ბელეტრისტმა პარმენ ლორიამ (1896-1978 წწ.). კერძოდ, 1941 წელს გამოქვეყნებული მისი ისტორიული რომანის - „მევლუდის“ მთავარი პერსონაჟი თანამოაზრეებთან ერთად აქტიურად იბრძვის ოსმალთა დროინდელ აჭარაში დამკვიდრებული სოციალური და ეროვნული უსამართლობის წინააღმდეგ. წინამდებარე ნარკვევში განზოგადებული სახითაა გაანალიზებული ამ ბრძოლასთან დაკავშირებული უმთავრესი ფაქტორები და განსაკუთრებული ყურადღება აქვს მიქცეული იმ გარემოებას, რომ პ. ლორიას „მევლუდი“ ქართული ლიტერატურის ისტორიაში პირველი რომანია, რომელშიც აჭარის მკვიდრთა ყოფა და ეროვნული დისკრიმინაციის წინააღმდეგ მათი უკომპრომისო ბრძოლაა ასახული.

მეთოდები: წინამდებარე ნარკვევის დაწერის დროს უმთავრესად გამოყენებულია ისტორიული რეალობისა და ლიტერატურული მასალის ანალიზის მეთოდი.

როგორც ცნობილია, ცხოვრებისეული უსამართლობის წინააღმდეგ თავგანწირვით მეზრდოლ გმირებს, რომლებიც ხელისუფლებასთან სამკვდრო-სასიცოცხლოდ დაპირისპირების გამო ტყეში იყვნენ გავარდნილები და ამის გამო მუდმივი დევნის ობიექტებად ქცეულ პიროვნებებს წარმოადგენდნენ, ქართულ ზეპირსიტყვიერებასა და მწერლობაში უმთავრესად ყაჩაღისა და აზრის სახელებით მოიხსენიებდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ მათ ძალადობრივ ქმედებებთან ბევრი ადამიანის უბედურება და ტრაგიკული ბედისწერა აღმოჩნდა დაკავშირებული, ქართულ ზეპირსიტყვიერებასა და მწერლობაში ყაჩაღის მხატვრული სახე პირველ ყოვლისა მაინც დადებითი თვალთახედვით იქნა წარმოსახული და ისინი უსამართლობის წინააღმდეგ თავგანწირვით მეზრდოლ და მეტნაკლებად იდეალიზებულ გმირებადაც კი აღმოჩნდნენ მიჩნეულნი.

სწორედ ამგვარი სახალხო გმირის მონუმენტური სახის შექმნის პირველ წარმატებულ მცდელობას წარმოადგენს ხალხური პოეტური ეპოსის ფართოდ პოპულარული პერსონაჟი არსენა ოძელაშვი-

ლი, რომელიც შემდგომში არაერთი მხატვრული ნაწარმოების შთაგონების წყაროდაც იქცა. არსენას ლიტერატურული ორეულების ხორცშესხმით ამ ქმნილებათა ავტორები უსამართლობის წინააღმდეგ მათ თავგანწირულ ბრძოლას კიდევ უფრო დიდ მასშტაბებს სძენდნენ.

ამ თვალსაზრისით აქ უპირველეს ყოვლისა მიხეილ ჯავახიშვილის „არსენა მარაბდელი“ უნდა გავიხსენოთ. ხსენებული რომანის შექმნით მისმა ავტორმა უსამართლობის წინააღმდეგ არსენას ბრძოლას ახალი მასშტაბები იმითაც შესძინა, რომ იგი არა მარტო სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ თავგანწირვით მებრძოლ გმირად წარმოგვიდგინა, არამედ ეროვნულ-განამათავისუფლებელი ბრძოლის თავკაცადაც.

იმ მწერალთაგან, რომელთაც თავიანთი მხატვრული შემოქმედებით ხაზგასმულად მნიშვნელოვანი როლი აქვთ შესრულებული ჩვენს მწერლობაში ყაჩაღის, როგორც ცხოვრებისეულ უსამართლობათა წინააღმდეგ აქტიურად მებრძოლ და რამდენადმე იდეალიზებულ გმირადაც კი დამკვიდრების საქმეში, აქ უსათუოდ მინდა მოვიხსენიო XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის პირველ ნახევარში მოღვაწე ქართველ მწერალთა მიერ შექმნილი ისეთი მხატვრული ტექსტები, როგორებიცაა: ილია ჭავჭავაძის „რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან“, ეგნატე ნინოშვილის „სიმონა“, იროდიონ ევდოშვილის „ყაჩაღი“, ლალიონის (არსენ მამულაიშვილის) „ფირალი დავლაძე“, სანდრო შანშიაშვილის „არსენა“ და სხვ.

არ გადავაჭარბებთ, თუ ვიტყვით, რომ მათი ავტორებისთვის შემოქმედებითი იმპულსის მიმცემ უმთავრეს ფაქტორად არსენა ოძელაშვილის ფოლკლორული სახე იქცა.

ზემოთ მოხსენიებული ქართველი მწერლების მიერ წარმოსახული ყაჩაღების ბრძოლა ცხოვრებისეულ უსამართლობათა წინააღმდეგ უმთავრესად სოციალურ-ეკონომიკური და ბიუროკრატიული დისკრიმინაციის აღმოფხვრისაკენ იყო მიმართული, რუსეთის ხელისუფლების კოლონიური პოლიტიკის შედეგად ქვეყანაში შექმნილი უმძიმესი ეროვნული მდგომარეობა კი შედარებით ნაკლები ყურადღების საგნად იყო ქცეული.

როგორც უკვე ითქვა, პირველი მწერალი, რომელმაც ზემოთ აღნიშნული თვალსაზრისით არსებული რეალობა არსებითად შეცვლა და არსენა ოძელაშვილი (მარაბდელი) რუსულ კოლონიალიზმთან უკომპრომისოდ დაპირისპირებულ სახალხო ბელადად წარმოსახა, მიხეილ ჯავახიშვილი იყო. აქედან გამომდინარე, მისი რომანი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში ამ თვალსაზრისითაც უნდა შეფასდეს განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე მხატვრულ ქმნილებად.

ეს ყველაფერი აქ პირველ ყოვლისა იმის ხაზგასასმელად გავიხსენე, რომ მიხეილ ჯავახიშვილის მიერ დამკვიდრებული ეს მძლავრი ტენდენცია შემდგომში არაერთი მწერლისათვის იქცა ამ მიმართულებით მძლავრი შემოქმედებითი იმპულსის მიმცემ წყაროდ.

პირადად მე სწორედ ამის თვალნათლივ დადასტურებად მიმაჩნია პარმენ ლორიას (1896-1978 წწ.) ისტორიული რომანი „მევლუდი,“ რომელიც პირველად 1941 წელს გამოქვეყნდა და იმთავითვე იქცა ლიტერატურული საზოგადოების ცხოველი ინტერესის საგნად. მიუხედავად იმისა, რომ ხსენებული რომანი ნამდვილად უნდა შეფასდეს ავტორის სიტყვიერი ოსტატობის მაღალმხატვრულად წარმომჩენ ტექსტად, ჩემი აზრით, მის სიუჟეტურ ქარგას აშკარად ეტყობა მ. ჯავახიშვილის „არსენა მარაბდელის“ კეთილისმყოფელი ზეგავლენის კვალი.

პირადად მე სწორედ ამის ერთ-ერთ თვალნათლივ გამოვლინებად მიმაჩნია ის ფაქტი, რომ პ. ლორიას რომანის მთავარი გმირი არა მარტო სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლის წარმმართველ ბელადად გვევლინება, არამედ ეროვნულ უსამართლობასთან სამკვდრო-სასიცოცხლოდ დაპირისპირებულ სახალხო გმირადაც. პ. ლორიას რომანის ამგვარ შეფასებაში გადაჭარბებული რომ არაფერია, ამის დასტურად მრავალი ეპიზოდი შეიძლება გავიხსენოთ ავტორისეული მონათხრობიდან.

მევლუდის გმირულ-ჰეროიკული თავგადასავლისთვის ამგვარი მასშტაბების მისაცემად პ. ლორიას მყარ საფუძველს ამ შემთხვევაში უპირველეს ყოვლისა ის ფაქტი აძლევდა, რომ მწერლის მიერ წარმოსახული სახალხო გმირის თავგადასავალი რეალურ სინამ-

დვილეს ეფუძნებოდა და მხოლოდღა მისი ფანტაზიის ნაყოფს არ წარმოადგენდა.

აღნიშნულ გარემოებათა გათვალისწინებით, სულაც არ გადავაჭარბებთ, აქვე იმასაც თუ ვიტყვით, რომ პ. ლორიას მიერ წარმოსახულ მევლუდ დიასამიძის ლიტერატურულ პროტოტიპად არა მარტო არსენა ოძელაშვილი უნდა მივიჩნიოთ, არამედ მ. ჯავახიშვილის რომანის მთავარი პერსონაჟიც.

აღნიშნული მოსაზრება რეალურ საფუძველს მოკლებულ თვალსაზრისს რომ არ წარმოადგენს, ეს პ. ლორიას რომანის იმ ეპიზოდებითაც თვალნათლივ ჩანს, რითაც მწერალი უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლ მევლუდსა და მის რაზმელებს სწორედ არსენასა და მის კვალზე მავალ სახალხო გმირებს უსახავს იდეალად. მაგალითად: „არსენას საგმირო საქმეებს აღტაცებაში მოჰყავდა ისინი (იგულისხმებიან მევლუდი და მისი თანამებრძოლები - ა. ნ.)... ყველაფერი, რაც კი არსენას გაეკეთებინა, მოსწონდათ... მაგრამ იმის გაგონება, რომ გიორგი კუჭატნელის ლეკის ბიჭი არსენას დამბაჩას დასცემს და ეს სახალხო გმირი მიწაზე ეცემა, არავის უნდოდა; მეჩონგურეც გაფრთხილებული ჰყავდათ, გამოეტოვებინა ეს ადგილი. დარჩეს არსენა ცოცხალი და გამარჯვებული! - ასე სურს ყველას“ (ლორია, 1957: 329).

დამოწმებული ეპიზოდი გამონაკლისი არ არის და არსენას, როგორც მევლუდისა და მისი თანამებრძოლებისათვის იდეალად ქცეული სახალხო გმირის, იდეალიზების მაგალითები სხვაგანაც არაერთხელ გვხვდება რომანში. აღნიშნულ გარემოებასთან ერთად, აქვე იმ გარემოებასაც უნდა მივაქციოთ ყურადღება, რომ პ. ლორიას რომანის პერსონაჟთა ლიტერატურულ წინამორბედად არსენასთან ერთად კაკო ყაჩაღიცაა ქცეული (ლორია, 1957: 342; 550...).

პარმენ ლორიას შემოქმედების შეფასების დროს განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ იგი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში ერთ-ერთი პირველი და ყველაზე წარმატებული მწერალია, რომელმაც თავისი შემოქმედების უმთავრეს თემად აჭარის მკვიდრთა ცხოვრების მხატვრული წარმოსახვა გაიხადა. მიუხედავად იმისა, რომ იგი ჩვენი ქვეყნის ამ

რეგიონში დაბადებული და აღზრდილი არ ყოფილა, პირველი მსოფლიო ომიდან დაბრუნების შემდეგ მან თავის მუდმივ საცხოვრებელ ადგილად სწორედ ეს მხარე აირჩია, ბათუმში დამკვიდრდა და აქვე დაასრულა სიცოცხლე.

აქედან მოყოლებული, მან იმდენად შეისისხლხორცა იქაურთა ყოფა-ცხოვრება, რომ მისი შემოქმედების უმთავრეს თემად სწორედ აჭარის მკვიდრთა წარსულისა და თანამედროვეობის მხატვრული წარმოსახვა იქცა. ამ გარემოებას ესოდენ განსაკუთრებული ყურადღება იმიტომაც უნდა მივაქციოთ, რომ ადრინდელ შუა საუკუნეებში ჩვენი ქვეყნის შემოქმედებითი და ინტელექტუალური განვითარების მძლავრ კერად არსებულ ამ რეგიონში, ოსმალეთის იმპერიის მიერ მისი მისაკუთრების შემდგომ, კულტურული ცხოვრება, მათ შორის მწერლობაც, თითქმის მთლიანად ჩაკვდა და ამ მიმართულებით საგულისხმოდ ფასეული თითქმის არაფერი შექმნილა.

ჩვენი ქვეყნის ამ მხარეში სულიერი ცხოვრების აღორძინების პროცესს მძლავრი დასაბამი მხოლოდ დედამამშობლოსთან მის შემოერთების დროიდან - 1878 წლიდან მიეცა. მიუხედავად იმისა, რომ ეს დიდმნიშვნელოვანი მოვლენა აჭარაში მწერლობის აღორძინებისთვისაც იქცა მკვიდრი საფუძვლის ჩამყრელ ფაქტორად, ამ რეგიონის მკვიდრთა წარსულისა და თანამედროვე ყოფის წარმოსახვას საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში მაინც არ შეუძენია სასურველი მასშტაბები.

სწორედ ამ გარემოების შედეგს წარმოადგენს ის ფაქტი, რომ აღნიშნული თემის მხატვრულმა წარმოსახვამ განსაკუთრებული ინტერესის საგნად ამ რეგიონის მკვიდრ მწერალთა შემოქმედებაში შედარებით გვიან, გასული საუკუნის დამდეგიდან, უფრო ზუსტად კი 1920-1930-იანი წლებიდან, შეიძინა და ამ მიმართულებით პარმენ ლორიას შემოქმედებითი ღვაწლი მეტად ფასეულია და საკმაოდ წარმატებული. შოთა ქურიძის მართებული ხაზგასმით, ქართული ლიტერატურის ისტორიაში მისი დამსახურების უმთავრესად წარმომჩენ ფაქტორად პირველ ყოვლისა სწორედ ის ფაქტი უნდა იქნეს მიჩნეული, რომ თავისი შემოქმედებით მან ერთ-ერთმა „პირველმა „აღმოაჩინა“ ახალი სამყარო - აჭარა და მოგვცა აჭარის

ცხოვრების თითქმის სრული სურათი... ეს კი ისეთი ღვაწლია, რომელსაც ვერ დაივიწყებს შთამომავლობა“ (ქურიძე, 1970: 89).

არ გადავაჭარბებთ, თუ ვიტყვით, პარმენ ლორიას ლიტერატურული ღვაწლის, საერთოდ, შესაბამისი პერიოდის ჩვენი მწერლობის ისტორიაში მისი წვლილის, ობიექტურად წარმოჩენაზე, საკმაოდ ნეგატიური როლი შეასრულა იმ გარემოებამ, რომ იგი დედაქალაქის გარეთ, ჩვენი საზოგადოების არც თუ მცირე ნაწილის სახელდებით, პროვინციაში, ცხოვრობდა. პირველ ყოვლისა სწორედ ამ მოვლენის გულსატკენ შედეგად უნდა მივიჩნიოთ ის ფაქტი, რომ პ. ლორიას შემოქმედება ნაკლებად იყო მოქცეული ლიტერატურისმცოდნეთა და კრიტიკოსთა თვალთახედვის არეში.

არადა, მიუხედავად იმისა, რომ საბჭოთა პერიოდის ჩვენი ყოფამის მხატვრულ ქმნილებებში უმთავრესად იმდროინდელი ხელისუფლების მიერ დამკვიდრებულ იდეოლოგიურ მოთხოვნათა შესაბამისობითაა წარმოსახული, მათში ისეთი რეალიებიც გვხვდება, რომლებიც მაშინდელი კონიუნქტურის არტახებით არაა შებოჭილი და იმდროინდელი რეალობის ობიექტურად შესაცნობად დღევანდელი თვალთახედვითაც საინტერესოა.

სწორედ ერთ-ერთ ამის თვალნათლივ გამოვლინებად უნდა მივიჩნიოთ წინამდებარე ნარკვევის განხილვის საგნად ქცეული ეროვნული პრობლემის ავტორისეული გააზრება „მეკლუდში.“ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რითაც ეს რომანი დღემდე რჩება მკითხველთა ინტერესის საგნად, ის გახლავთ, რომ მწერალი მისი მეშვეობით ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის შესაბამისი პერიოდის აჭარაში ეროვნული და სოციალური კუთხით არსებულ მდგომარეობაზე.

მიუხედავად იმისა, რომ ხელისუფლების მესვეურთა წინააღმდეგ მეკლუდისა და მისი თანამოაზრეების ბრძოლის უმთავრეს მიზანს სოციალური უსამართლობის აღმოფხვრა წარმოადგენდა, ისინი ეროვნული დისკრიმინაციის წინააღმდეგაც ილაშქრებდნენ ყოველგვარი კომპრომისის გარეშე. ამ მიმართულებით წარმართულ მათ ბრძოლას ამ შემთხვევაში ის გარემოებაც სძენს, რომ საამისო ასპარეზად ამ შემთხვევაში ჩვენი ქვეყნის ის რეგიონი (კონკრეტულად - აჭარა) იყო ქცეული, რომლის წარსულის ეროვნ-

ნული თვალთახედვით წარმოსახვა პარმენ ლორიას რომანამდელი პერიოდის ჩვენი მწერლების შემოქმედებაში ჯერ კიდევ არ იყო ქცეული განსაკუთრებული ინტერესის საგნად.

პ. ლორიას რომანის ეროვნულ პრობლემატიკაზე ყურადღების მიპყრობამდე მკითხველს მოკლედ შევახსენებ რამდენიმე მნიშვნელოვან ინფორმაციას ავტორის ბიოგრაფიიდან. ამ თვალსაზრისით ძალზე საინტერესოა მწერლის ავტობიოგრაფიული რომანი „დაზგიდან დაზგამდე“ (ბათუმი, 1958 წ.). ხსენებული მხატვრულ-დოკუმენტური ტექსტისადმი ინტერესს არსებითად განსაზღვრავს ის ფაქტი, რომ პ. ლორია საკუთარ ცხოვრებისეულ თავგადასავალს უპირველეს ყოვლისა თავისი დროის უმნიშვნელოვანეს მოვლენებთან მიმართებით მოგვითხრობს.

ყოველივე ზემოთქმულისთვის მეტი სიცხადის მისაცემად მოკლედ გავიხსენებ რამდენიმე ეპიზოდს ავტორისეული მონათხრობიდან.

პარმენ ლორია (რომანში იგი ზაზას სახელითაა მოხსენიებული) დაიბადა 1896 წელს სამტრედიის რაიონის სოფელ ქვაყუდეში. უკიდურესად მძიმე ოჯახური პირობების გამო მწერლის სასკოლო განათლება მშობლიურ სოფელში მხოლოდღა ერთკლასიან დაწყებით სკოლაში სწავლით შემოიფარგლა და ამის შემდეგ მას აღარსად უსწავლია. აი, რა ინფორმაციას გვაწვდის თავად ის მის ამ ერთწლიან და ერთკლასიან სასკოლო განათლებასთან დაკავშირებით: „სკოლის ეზო სავეს იყო ბავშვებით... მასწავლებელმა ახალმოსულები დიდ ჟურნალში ჩაგვწერა და მერხებზე გაგვანაწილა...

- თქვენ პირველი განყოფილების მოსწავლენი ხართ, - გვითხრა მან. - თუ კარგად ისწავლით, მეორე განყოფილებაში გადახვალთ, მერე მესამეში და იმის შემდეგ კი ერთკლასიანის მოწმობა მოგეცემათ, წერა-კითხვა გეცოდინებათ და ცხოვრების გზაზე სიარული გაგიადვილდებათ.

ის რომ ჩვენთან საუბრობდა, მეორე და მესამე განყოფილების მოსწავლენი წერაში იყვნენ გართულნი...

ერთ მოზრდილ დარბაზში ვისხედით სამოცამდე ბავშვი. ამათგან ოთხი მოსწავლე მესამე განყოფილებას შეადგენდა, თორ-

მეტამდე მეორეკლასელი იყო. დანარჩენი ჩვენ - პირველკლასელები ვიყავით“ (ლორია, 1958: 37).

როგორც ითქვა, პირველი კლასის დამთავრების შემდეგ პ. ლორიას აღარსად უსწავლია. უმძიმესი ეკონომიკური გაჭირვების გამო იგი იძულებული გახდა ბავშვობიდანვე ჩაბმულიყო შრომით საქმიანობაში. ამ მიზნით ის ჯერ ჩაქვსა და ბათუმში გაემგზავრა, შემდეგ კი ნოვოროსიისკში წავიდა, სადაც შავ მუშად მუშაობდა ამ ქალაქში არსებულ ცემენტის ქარხანაში.

ნოვოროსიისკში ყოფნის დროს, 1914 წელს, პირველი მსოფლიო ომის დაწყებისთანავე, პ. ლორია არმიაში გაიწვიეს და ამ ომის დამთავრებამდე აქტიურ მონაწილეობას იღებდა კავკასიისა და თურქეთის სხვადასხვა რეგიონებში გამართულ საომარ ბატალიებში. საბედნიეროდ, საბრძოლო ოპერაციების დროს არაერგზის დაჭრილი და მრავალ უმძიმეს განსაცდელს გამოვლილი მწერალი ომის დამთავრების შემდეგ შინ მშვიდობით დაბრუნდა.

ნოვოროსიისკში მუშაობისა და პირველ მსოფლიო ომში მონაწილეობის პერიოდები პ. ლორიასათვის მნიშვნელოვან მოვლენად იმ თვალსაზრისითაც იქცა, რომ იგი პირადადაც არაერთხელ გამხდარა მსხვერპლი საკმაოდ აგრესიული ფორმით გამოხატული იმ ეროვნული დისკრიმინაციისა, რასაც რუსეთის იმპერიაში მცხოვრები არარუსი ეროვნების ადამიანები განიცდიდნენ არა მარტო ხელისუფლების წარმომადგენელთა მხრიდან, არამედ რუსი ეროვნების ცალკეული პირებისგანაც.

პ. ლორიას ავტობიოგრაფიული რომანისადმი ინტერესს მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს ის გარემოება, რომ თავისი ამ ნაწარმოებით მწერალი შეუნიღბავად მოგვევლინა ხსენებული მოვლენის მამხილებლის როლში. მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნული პრობლემის გააზრება პ. ლორიას შემოქმედებაში მნიშვნელოვანწილადაა შებოჭილი საბჭოთა პერიოდის იდეოლოგიური ნორმატივებით, მის მხატვრულ ტექსტებში შიგადაშიგ საბჭოთა კავშირში მცხოვრებ ნაციონალურ უმცირესობათა, მათ შორის ქართველთა, ეროვნული დისკრიმინაციის წარმომჩენი ეპიზოდებიც გვხვდება.

გადაუქარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ „მევლუდი“ ამ თვალსაზრისითაც საინტერესო ნაწარმოებია. კერძოდ, როგორც ხსენებული რომანიდან თვალნათლივ ჩანს, აღნიშნული მოვლენისადმი მძაფრად კრიტიკული დამოკიდებულება პ. ლორიას ბავშვობიდანვე გაუჩნდა და დროთა განმავლობაში მას კიდევ უფრო მეტად განუმტკიცდა. ნათქვამისათვის მეტი სიცხადის მისაცემად დავიმოწმებ რამდენიმე ეპიზოდს ავტორისეული მონათხრობიდან.

„საღვთო სჯულის სწავლება რუსულ ენაზე დაგვაწყებინეს. რუსულად მხოლოდ ანბანი და გაზეპირებული ლექსები ვიცოდით და, წარმოიდგინეთ, რა ძნელი იქნებოდა ასეთი საგნის ათვისება“ (ლორია, 1958: 66). ან კიდევ: ჯარისკაცთაგან „განსაკუთრებით ცუდ პირობებში ვიყავით არა რუსები, რომლებიც რუსულ ენას ვერ ვფლობდით. მარტო იმას როდი აკმარებდნენ, რომ მათთვის უცხო ენაზე გადმოცემული სიტყვიერი მასალის შეუსწავლელობისთვის სჯიდნენ, არამედ აბუჩად იგდებდნენ, დასცინოდნენ, მუსულმანსა და ურჯულოს ეძახოდნენ. ამ ნიადაგზე ხშირად მომხდარა სერიოზული შეხლა“ (ლორია, 1958: 250).

ანდა: „ათეულში ჩემს გარდა ორი ქართველია, სამი სომეხი, ერთი პოლონელი. აქაც ისეთივე ეროვნული ათვალწუნება და შევიწროებაა. ჩვენი ათმეთაური რუსული ენის უცოდინარობას ურჩობად უთვლის საბრალოებს და დისციპლინარულ სასჯელს ადებს; ურიგოდ ამორიგევენ, შეშასა და წყალს ათრევინებს, იატაკს აწმენდინებს და იქამდეც კი მიდის, რომ თავისი ფეხსაცმელების გაწმენდასაც ავალეებს.

პოლონელმა ვიაჩესლავ ვოზდინსკიმ რუსული ენა კარგად იცოდა, მაგრამ ზოგიერთი სიტყვის აქცენტით წარმოთქმის გამო საყვედურს მაინც ვერ აცდა“ (ლორია, 1958: 310).

დამოწმებული ეპიზოდები გამონაკლისი არ არის და რუსეთის იმპერიაში მცხოვრები არარუსი ეროვნების წარმომადგენელთა მიმართ მსგავსი დისკრიმინაციული დამოკიდებულების მაგალითები რომანში საკმაოდ მრავლად გვხვდება. მდგომარეობას ამ შემთხვევაში სულაც არ ამსუბუქებს ის გარემოება, რომ მწერლის მიერ მოთხრობილი ამბები მეფის დროინდელ რუსეთში ხდებოდა და არა საბჭოთა კავშირში.

პარმენ ლორიას ცხოვრების ომისდროინდელი პერიოდი მნიშვნელოვანი იმითაც გამოდგა, რომ სწორედ იმხანად გამოვლინდა მისი შემოქმედებითი ინტერესები. კერძოდ, როგორც თავადვე წერს, საომარი ბატალიებისგან შესვენების პერიოდში იგი გატაცებით წერდა ლექსებსა და კორესპონდენციებს, რომელთაც დროდადრო ჟურნალ-გაზეთების რედაქციებსაც უგზავნიდა გამოსაქვეყნებლად.

პარმენ ლორიას წარმატებული შემოქმედებითი მოღვაწეობა რეალურად 1920 წლიდან იწყება ჟანრობრივად მრავალფეროვანი მხატვრული ტექსტებისგან შემდგარი მისი პირველი წიგნის - „კერპი ქვეყნად“ გამოქვეყნებით. ამ დროიდან მოყოლებული, მისი ნოველები, მოთხრობები და რომანები სისტემატურად ქვეყნდებოდა პრესაში და გამოდიოდა ცალკე წიგნებად. არ გადავაჭარბებთ, თუ ვიტყვით, რომ საბჭოთა პერიოდში მოღვაწე მწერალთა შორის იგი საკმაოდ პოპულარული და ფართო მკითხველთა მხრიდან დიდი სიყვარულით გარემოსილი ავტორი იყო.

პირველი მსოფლიო ომიდან დაბრუნებული მწერალი ბათუმში დამკვიდრდა და აქტიურად ჩაერთო აჭარის სამწერლო ორგანიზაციის ცხოვრებაში. 1932-1952 წლებში იგი არჩეული იყო საქართველოს მწერალთა ორგანიზაციის აჭარის განყოფილების პასუხისმგებელ მდივნად. გარდაიცვალა 1978 წელს.

როგორც უკვე აღინიშნა, მიუხედავად იმისა, რომ პარმენ ლორიას შემოქმედება აშკარად იყო აღბეჭდილი საბჭოთა პერიოდის იდეოლოგიის მძლავრი ზეგავლენით, მის რომანებსა და მოთხრობებში იმჟამინდელი ჩვენი ყოფის არაერთი პრობლემა იყო ქცეული კრიტიკულ-ოპოზიციური განსჯის საგნად.

აქედან გამომდინარე, პ. ლორიას მხატვრული პროზა არა მარტო საბჭოთა პერიოდის ჩვენი ყოფის სიღრმისეულად გააზრებისთვის ქმნის გარკვეულ საფუძველს, არამედ დღესაც იწვევს მკითხველის გარკვეულ ინტერესს, რის გამოც არამც და არამც არ უნდა დარჩეს ლიტერატურის ისტორიკოსის ყურადღების მიღმა.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, არ გადავაჭარბებთ, თუ ვიტყვით, რომ პ. ლორიას შემოქმედებითი მემკვიდრეობის ისეთი ნიმუშები, როგორებიცაა რომანები: „ჩაი“ (1936-1938 წწ.),

„დელი მურადი“ (1938 წ.), „განთიადი ხევში“ (1938 წ.), „მევლუდი“ (1941 წ.), „ნაირა“ (1950 წ.), „ტალღები“ (1953 წ.), „მალაროებში“ (1954 წ.), „საიმედო მომავალი“ (1965 წ.) და სხვები უსათუოდ უნდა მივიჩნიოთ შესაბამისი პერიოდის ჩვენი მწერლობის იმ ნიმუშებად, რომლებიც მეტ-ნაკლებად ნათელ წარმოდგენას შეგვიქმნის მაშინდელ ცხოვრებისეულ რეალობაზე.

როგორც უკვე ითქვა, პარმენ ლორიას მდიდარი ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან მკითხველის ყურადღება ამჯერად ერთ კონკრეტულ საკითხს მიიწვია მივაპყრო - ეროვნული პრობლემის გააზრებას მის ისტორიულ რომანში „მევლუდი,“ რომელიც თავდაპირველად 1941 წელს გამოქვეყნდა.

რომანის მთავარი პერსონაჟი მევლუდ დიასამიძე რეალურად არსებული და შესაბამისი პერიოდის საქართველოში საკმაოდ ცნობილი პიროვნება იყო. მისი პოპულარობის განმაპირობებელ უმთავრეს მოვლენად უპირველეს ყოვლისა ფართო მასშტაბების მომცველი ის ბრძოლები იქცა, რომელთაც იგი მის თანამებრძოლებთან ერთად აწარმოებდა იმდროინდელი ხელისუფლების დისკრიმინაციული მმართველობითი რეჟიმის წინააღმდეგ. ამასთან დაკავშირებით მეტად საინტერესო ცნობებს ვხვდებით როგორც ფოლკლორულ ტექსტებში, ისე შესაბამისი პერიოდის ქართველ მწერალთა და პუბლიცისტთა ნაწერებში.

მაგალითად, აი, როგორ ახასიათებს მევლუდ დიასამიძეს დავით კლდიაშვილი, რომელიც ბათუმში სამსახურის პერიოდში, როგორც თარჯიმანი, პირადად ესწრებოდა მისი გასამართლების პროცესს: „მევლუდა იყო აჭარელი ყაჩაღი, რომლის ბრბოს დიდ გასაჭირში ჰყავდა ჩაყენებული მთელი ადგილობრივი ადმინისტრაცია. მევლუდა, სიცოცხლით სავსე ბიჭი, ერთ დროს მსახურობდა მილიციონერად და დიდ პატივისცემაშიც იყო. ტყუილად თუ სამართლიანად ერთ დღეს მას დაბრალდა ვიღაც მოგზაურის გაძარცვაში მონაწილეობის მიღება და დაჭერილ იქნა. მევლუდა გამოძიების დროს გაიქცა, გადავარდა და წავიდა ყაჩაღად; მალე ამხანაგებიც იშოვა, შეადგინა ბრბო და მოსვენებას არ აძლევდა ადმინისტრაციას თავისი თამამი, გაბედული თარეშით. გოლიცინი (კავკასიის მთავარმართებელი - ა. ნ.) გაბრაზებით გაიძახოდა:

- მომეცით მევლუდა, მომეცით, თორემ მთელ მხარეს ავიკლებო“ (კლდიაშვილი, 1988: 416).

მევლუდის გასამართლების პროცესში თარჯიმნად დავით კლდიაშვილის ჩართვა არსებითად განაპირობა იმ ფაქტმა, რომ ამ მოვალეობის შესასრულებლად დანიშნული პირები ქართული ენის სათანადოდ არცოდნის გამო მათზე დაკისრებულ ამ მოვალეობას სრულფასოვნად ვერ ასრულებდნენ.

სასიკვდილოდ განწირული აჭარელი ყაჩაღის დავით კლდიაშვილისეულ დახასიათებაში ნათლად ვლინდება მწერლის ღრმად თანამგრძნობი დამოკიდებულება ამ პიროვნებისადმი. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ავტორისეული მონათხრობის ის ადგილი, სადაც მწერალი სასიკვდილო განაჩენგამოტანილი მევლუდის მიერ წარმოთქმულ სიტყვას ასეთ შეფასებას აძლევს:

„მევლუდმა ისეთი უკანასკნელი სიტყვით მიმართა სასამართლოს, ისეთი მძლავრი კილოთი და შინაარსით, რომ ვისაც ქართული ესმოდა, გული აუდუღდა და ატირა. დამცველმა მთხოვა, რომ რაც შეიძლებოდა სიტყვასიტყვით გადამეცა ბრალდებულის ნათქვამი მოსამართლისათვის. მეხსიერება კარგი მქონდა და მევლუდას ნათქვამი სავსებით, მისი კილოს დაცვით, გადავუთარგმნე მოსამართლეებს. ორ მათგანს აუწყყდათ გული და თვალთაგან ცრემლი წამოუვიდათ. მიუხედავად ყოველნაირი მეცადინეობისა თავმჯდომარის მხრივ, მევლუდას სასამართლომ ჩამოხრჩობის მაგიერ სამუდამო კატორღა მიუსაჯა. გოლიცინის შიშით აცახცახებულმა თავმჯდომარემ ვერას გზით განაჩენი ვერ შეაცვლევიან სასამართლოს წევრებს... გოლიცინი კინალამ ჭკუიდან შეიშალა და სასამართლოს განაჩენი პეტრბურგში, უმაღლეს სასამართლოში, გააგზავნა და მოითხოვა, რომ განაჩენი საქმის ხელმეორედ გაურჩევლად შეეცვალათ. მოთხოვნა შეწყნარებულ იქნა: მევლუდას ჩამოღრჩობა მიესაჯა“ (კლდიაშვილი, 1988: 417).

მიუხედავად იმისა, რომ პ. ლორიას რომანის პერსონაჟთა სამოქმედო გეოგრაფიულ სივრცეს აჭარა წარმოადგენდა, მევლუდის თანამებრძოლები მხოლოდ ამ მხარის შვილები არ ყოფილან და მათ შორის ჩვენი ქვეყნის სხვა რეგიონებიდან მათთან შეერთებუ-

ლი პიროვნებანიც მრავლად გვხვდებოდნენ. ამ ამბის აქცენტირების შედეგად პ. ლორიამ თავისი რომანის მეშვეობით გამოვლენილ ეროვნულ თვალთახედვას კიდევ უფრო მეტი მასშტაბები შესძინა და მკითხველს ნაწარმოების სამოქმედო დროსთან და ისტორიული რეალობასთან მისადაგებული ფორმით დაანახა აჭარის სისხლხორცეული განუყოფელობა ქართული ეთნიკურ-სახელმწიფოებრივი სივრცისგან.

ავტორისეული მონათხრობისადმი ინტერესს ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ის ფაქტიც განაპირობებს არსებითად, რომ მწერალი ამ ერთობისთვის თანამდევ იმ სირთულეებსაც მიაპყრობს მკითხველის ყურადღებას, რაც მშობლიური წიაღისაგან აჭარის მკვიდრთა მრავალსაუკუნოვანმა რელიგიურმა გაუცხოებამ და უცხო სახელმწიფოს ნაწილად ქცევამ განაპირობა. სწორედ ამ სამწუხარო მოვლენის ერთ-ერთ თვალნათლივ გამოვლინებად უნდა მივიჩნიოთ ის დიალოგი, რომელიც აჭარელ ილიასა ხელაძესა და გურულ ნუკრია მამალაძეს შორის იმართება ერთგან. მეველუდის რაზმს ახლად შემოერთებულ ილიასას გურული ნუკრია თავმომწონედ აუწყებს, რომ მისი ბაბუა მთელი მისი სიცოცხლის განმავლობაში იმდენად დაუნდობლად იბრძოდა ურჯულო თათრების წინააღმდეგ, რომ მოკლულიც კი ჰყავდა ოცი მათაგნი.

ამ ინფორმაციით განაწყენებულმა ილიასამ ნუკრიას ჰკითხა: „კი, მაგრამ თათრებთან რა საქმე ჰქონდაო,“ რაზეც ასეთი პასუხი მიიღო: „როგორ თუ რა საქმე?! მაშ, ჩვენი ქალებისა და ბავშვების მოტაცებასა და გაყიდვას დაანებებდა?! არა, თათრებისა და ბატონების ჯავრს ქართველი კაცი ვერასოდეს გულიდან ვერ ამოიცლის. შენ რა გეწყინა?! შენ ხომ თათარი არა ხარ?“ (ლორია, 1957: 348).

როგორც შესაბამისი პერიოდის ისტორიული რეალობის მცოდნე მკითხველს კარგად მოეხსენება, აღნიშნული პასაჟი პ. ლორიას რომანში შემთხვევით არ მოხვედრილა და ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი წიაღისგან ხანგრძლივი დროით მოწყვეტისა და სარწმუნოებრივი გაუცხოების შედეგად აჭარის მკვიდრთა გარკვეული ნაწილი აშკარად დადგა ეთნიკური გაუცხოების საფრთხის წინაშე.

ილიასა ხელაძეც ერთ-ერთი მათგანია, რომელსაც ერთმანეთისაგან არ აქვს გამიჯნული ეთნიკური წარმომავლობა და რელიგიუ-

რი აღმსარებლობა. სწორედ ამ სამწუხარო მოვლენის თვალნათლივ შედეგს წარმოადგენდა ის ფაქტი, რომ ილიასას თავისი თავი არათუ ქართული ეთნოსის სისხლხორცეულ ნაწილად არ თვლიდა, არამედ მასთან მიმართებით ამის თქმას უდიდეს პიროვნულ შეურაცხყოფადაც კი მიიჩნევდა და მის ქართველად მომხსენიებელ ნუკრიას ამ სიტყვებით ემუქრება: „ქართველის შვილი ვიყო, თუ შენ ეს შეგარჩინო“ (ლორია, 1957: 349).

სამწუხაროდ, ილიასა გამონაკლისი არ ყოფილა და რელიგიური რწმენის სხვადასხვაობის გამო ეროვნული გაუცხოების გზაზე იმხანად მართლაც იდგა აჭარის მკვიდრთა გარკვეული ნაწილი. აქედან გამომდინარე, პ. ლორიას რომანში ეს პრობლემა შემთხვევით და უსაფუძვლოდ არ ქცეულა განსაკუთრებული ყურადღების საგნად.

ავტორისეული მონათხრობისადმი ინტერესს მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს ის გარემოება, რომ მევლუდისა და მისი თანამებრძოლების მიერ მიცემულ განმარტებათა საფუძველზე ილიასა თავისი ეროვნული ცნობიერებით კვლავ უბრუნდება თავის ქართულ წიაღს.

ყოველივე ზემოთქმულის ნათელსაყოფად დავიმოწმებ შესაბამის ფრაგმენტს რომანიდან: „- ეს თურქი ახლავე წაიყვანეთ და ჩამოჰკიდეთ! - მრისხანედ გადმოხედა მევლუდმა.

- მევლუდ, შემიბრალო! - ფეხები მოეკეცა ხელამეს. - მე თურქი რამ მქნა, ფურთიოელი გლეხის შვილი ვარ...

- ჩუმიად! - უყვირა მას მევლუდმა. - პატიოსან თურქსაც მივიღებთ და ვიძმობთ, არაბსაც, ირანელსაც, ქურთსაც და ხემშილსაც, მაგრამ მშობლის მგმობელი საკუთარი ძმაც არ გვსურს, რომ გვყავდეს.“

უმიძმესი სასჯელის აღსრულების წინაშე აღმოჩენილ ილიასას ერთ-ერთი რაზმელი გამოესარჩლა და მევლუდს მიღებული გადაწყვეტილება ამ სიტყვებით გადააფიქრებინა: „ქართველის შვილი ვიყო, თუ შევარჩინო, დაიფიცა. როცა ავუხსნით და დავარწმუნებთ, რომ ასეთი ფიცი სასირცხვო და სამრახისია, თვითონ მოიხდის ბოდიშს, ქართველის შვილად დარჩება და ნათქვამსაც მოინანიებს...“

ხელაძე მიხვდა, რისთვისაც სჯიდა მას ხელმძღვანელი. მიხვდა და ეწყინა, რომ ასე მოხდა, რომ მევლუდი გაქართველებულა, გადაგვარებულა. არა, ხელაძეს არ შეუძლია შეურიგდეს იმ აზრს, რომ მას ქართველი უწოდონ, ქართველად აქციონ... ასეთ რამეს ვერ გააკეთებს“ (ლორია, 1957: 3450).

ასე გრძელდება რომანში ამ ეპიზოდის დრამატიზებული ფორმით მოთხრობა, რაც საბოლოოდ ილიასასთვის გონების თვალის ახელითა და მშობლიურ ეროვნულ წიაღთან მისი დაბრუნებით დამთავრდა.

ისტორიული ავბედობის შედეგად განპირობებულ ეროვნული ცნობიერების დეფორმირების ზემოთ გაანალიზებულ შემთხვევას (მსგავსი სიუჟეტური განშტოებანი რომანში სხვაგანაც გვხვდება) მწერალი მიზანმიმართულად უპირისპირებს ეროვნული ერთობის წარმომჩენ ეპიზოდებს. პირველ ყოვლისა სწორედ ამ მიზანს ემსახურება აქცენტირებული ხაზგასმები იმისა, რომ არსებული სახელისუფლებო რეჟიმის წინააღმდეგ მებრძოლი მევლუდის რაზმის შემადგენლობაში გარდა აჭარლებისა, ჩვენი ქვეყნის სხვა რეგიონების წარმომადგენლებიც იმყოფებიან.

ამ შემთხვევაში განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ ფაქტსაც, რომ ერთ-ერთი მათგანი იმხანად ჩვენს ქვეყანას შემოერთებული და შემდგომში კვლავაც ოსმალეთის მიერ მისაკუთრებული ძირძველი ქართული რეგიონის - შავშეთის მკვიდრიცაა. განსხვავებით ილიასა ხელაძისაგან, რომლის ადრინდელი ეროვნული ცნობიერების დეგრადაციის განმაპირობებელ უმთავრეს ფაქტორად რელიგიური ფაქტორი იქცა, კაცა ჩიფაშვილი თავისი ეროვნული ცნობიერებით კვლავაც უმტკიცესად იყო შესისხლხორცებული მშობლიურ ქართულ წიაღს.

ამ თვალსაზრისით იგი გამოწაკლისი არ ყოფილა და გამუსლიმების მიუხედავად, შავშეთის მკვიდრთა უმეტესობა კვლავაც რჩებოდა ქართული ეთნოსის სისხლხორცულ ნაწილად. კაცა ჩიფაშვილი ამ თვალსაზრისით ამ რეგიონის მკვიდრთა ეროვნული თვითშეგნების განმაზოგადებელი ფორმით წარმომჩენი პერსონაჟია, რომლის ქართული თვალთახედვა რომანში ასეა გამოხატული: თანარაზმელებთან შედარებით, „ჩიფაშვილი გაცილებით

მეტის მცოდნე იყო არა მარტო რუსთაველის შემოქმედებისა, არამედ საქართველოს ძველი ისტორიისა, რომელიც მას ზეპირი გადმოცემით გაეგონა. მან იცოდა დავით აღმაშენებლისა და თამარის მოღვაწეობის შესახებ. გაეგონა სააკაძისა და ერეკლე მეორის საგმირო საქმეები. ერთი სიტყვით, ჩიფაშვილი ამ რაზმში ისტორიკოსად ითვლებოდა...

იგი არ იყო მართლმადიდებელი ქრისტიანი. მის წინაპრებს სარწმუნოება იძულებით გამოუცვალეს, მაჰმადიანობა მიაღებინეს, მაგრამ ქართველი ერის სიყვარული შემოინახეს, ქართული ზნე დაიცვეს, წინაპრების პატივისცემა გულიდან არ ამოუღიათ“ (ლორია, 1957: 335).

დამოწმებული ეპიზოდები გამონაკლისი არ არის და ჩვენი ქვეყნის სხვადასხვა რეგიონებში მცხოვრებ ქართველთა ეროვნული ერთობის წარმომჩენი მსგავსი სიუჟეტური განშტოებანი პ. ლორიას რომანში საკმაოდ მრავლად გვხვდება (მაგალითად, რაზმელთა მიერ აკაკი წერეთლის ცნობილი ლექსის - „ჩონგურის“ ამღერებით გამოწვეული ემოციის ინტერპრეტირება, აჭარაში ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ ქართული წიგნების დარიგების ეპიზოდი და სხვ.).

პ. ლორიას რომანის ეროვნულ პრობლემატიკაზე საუბრის დროს რამდენიმე სიტყვა მის იმ ეპიზოდზეც უნდა ითქვას, რომლის მეშვეობითაც მწერალი რუსეთის იმპერიული ხელისუფლების იმ გადაწყვეტილებასაც ამხელს, რომლის ძალითაც ქართული მიწიდან ქართველთა მასობრივი აყრა და ციმბირში გადასახლება იგეგმებოდა. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა კავკასიის მთავარმართებელ გოლიცინთან დაკავშირებული ეპიზოდი. მევლუდის ორგანიზებით განხორციელებულ ტერორისტულ აქტს შემთხვევით გადარჩენილი მთავარმართებელი სინანულს გამოთქვამდა იმის გამო, რომ იმპერიული ხელისუფლების მიერ მიღებული ამ გადაწყვეტილების რეალობად ქცევა, რასაც იმპერიის ბევრი მინისტრიცა და გავლენიანი პირიც აქტიურად უჭერდა მხარს, გვიანდებოდა.

ამ ამბით განპირობებული გულისწყრომა მას კიდევ უფრო გაუმაფრდა მის წინააღმდეგ განხორციელებულმა ტერორისტულმა თავდასხმამ და ამ მოვლენის შედეგად უფრო მეტად გაბო-

როტებული, „პირიდან ცეცხლს ყრიდა და ტუზემცების აყრასა და შორეულ ციმბირში მათ გადასახლებას მოითხოვდა.“ გაიმახოდა, „რა უნდათ ამ ველურებს ასეთ სამოთხის მსგავს ქვეყანაშიო“ და ის და მისი თანამზრახველები იმპერიის შინაგან საქმეთა მინისტრს „სთხოვდნენ დაეჩქარებინა ამ ხალხის აყრა და გადასახლების პროცესი დაეჩქარებინა“ (ლორია, 1957: 504).

ხსენებულ საკითხთან დაკავშირებულ ეპიზოდებში მწერალი იმ გარემოებასაც უსვამს ხაზს, რომ ქართველი ხალხის ტოტალურად დასჯის ასეთ მზაკვრულ გეგმას არა მარტო იმპერიული ხელისუფლების უმაღლესი რანგის წარმომადგენლები უჭერდნენ მხარს, არამედ დაბალი რანგის ჩინოვნიკებიც. ნათქვამისათვის მეტი სიცხადის მისაცემად გავიხსენოთ ფრაგმენტი ამ საკითხთან დაკავშირებით ერთ-ერთ რუს ჩინოვნიკსა და მის თანმხლებ მანდილოსანს შორის გამართული საუბრიდან:

„- მიკვირს მე და ჩემმა ღმერთმა, - ეუბნებოდა დარბაისელი მანდილოსანი გვერდით მჯდომ შუახნის ჩინოვნიკს, - მისმა ბრწყინვალეობამ ეს ველურები რატომ არ აჰყარა ამ მშვენიერი კუთხიდან და ცივ ქვეყანაში არ გადაასახლა?..

- მისმა ბრწყინვალეობამ კარგად იცის, ეს ტუზემცები რა სისხლის მოყვარულები არიან, როგორ ქვეწარმავალივით დასრიალებენ აქეთ-იქით. ცივ ქვეყანაში კი არა ჯოჯოხეთში რომ ჩაჰყაროთ, იქიდან მოახერხებენ ამოსვლას... მეტად ღვარძლიანი ხალხია“ (ლორია, 1957: 608).

როგორც წინამდებარე ნარკვევში დამოწმებული ფრაგმენტებითაც თვალნათლივ ჩანს, პარმენ ლორიას „მეველუდი“ ეროვნული თვალთახედვითაც საკმაოდ საინტერესო მხატვრულ ტექსტს წარმოადგენს. მიუხედავად იმისა, რომ მეველუდისა და მისი რაზმელების ანტისახელისუფლებო ბრძოლის უმთავრესი მიზანსწრაფვის საგანს სოციალური უსამართლობის აღმოფხვრა წარმოადგენდა, ისინი ქართველი ხალხის ეროვნული ერთობის აღსადგენადაც და რუსეთის იმპერიული ხელისუფლების კოლონიური პოლიტიკის წინააღმდეგაც იბრძოდნენ უკომპრომისოდ.

მართალია, რომანის სამოქმედო დრო საბჭოთა პერიოდის წინარე ხანას წარმოადგენს და ავტორისეულ მონათხრობს შიგადაშიგ

მწერლის დროინდელ იდეოლოგიურ მოთხოვნათა დაღივ აზის, მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, ალბათ სულაც არ გადავაჭარბებთ, აქვე იმასაც თუ ვიტყვით, რომ რუსული კოლონიური პოლიტიკის წინააღმდეგ მიმართული ბრძოლის წარმომჩენი ეპიზოდების მეშვეობით პარმენ ლორია საბჭოთა ხელისუფლების დისკრიმინაციულ ეროვნულ პოლიტიკასაც დაუპირისპირდა შენიღბული ფორმით.

ძირითადი დასკვნები:

1. ცხოვრებისეული უსამართლობის წინააღმდეგ თავგანწირვით მებრძოლ გმირებს, რომლებიც ხელისუფლებასთან სამკვდრო-სასიცოცხლოდ დაპირისპირების გამო ტყვეში იყვნენ გავარდნილები და მუდმივი დევნის ობიექტებად ქცეულ პიროვნებებს წარმოადგენდნენ, ქართულ ზეპირსიტყვიერებასა და მწერლობაში უმთავრესად ყაჩაღისა და აზრების სახელებით მოიხსენიებდნენ. ამგვარი სახალხო გმირის მონუმენტური სახის შექმნის პირველ წარმატებულ მცდელობას წარმოადგენს ხალხური პოეტური ეპოსის ფართოდ პოპულარული პერსონაჟი არსენა ოძელაშვილი, რომელიც შემდგომში არაერთი მხატვრული ნაწარმოების შთაგონების წყაროდაც იქცა.

2. იმ მწერალთაგან, რომელთაც თავიანთი მხატვრული შემოქმედებით უაღრესად მნიშვნელოვანი როლი აქვთ შესრულებული ჩვენს მწერლობაში ყაჩაღის, როგორც ცხოვრებისეულ უსამართლობათა წინააღმდეგ აქტიურად მებრძოლ გმირად დამკვიდრების საქმეში, უსათუოდ უნდა მოვიხსენიოთ XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის პირველ ნახევარში მოღვაწე მწერლები: ილია ჭავჭავაძე, ეგნატე ნინოშვილი, იროდიონ ევდოშვილი, ლალიონი (არსენ მამულაიშვილი), სანდრო შანშიაშვილი და სხვ.

3. ქართულ მწერლობაში დამკვიდრებულ ამ ტენდენციას კიდევ უფრო დიდი მასშტაბები შესძინა მიხეილ ჯავახიშვილმა, რომელმაც მისი ისტორიული რომანის - „არსენა მარაბდელის“ მთავარი გმირი ეროვნული და სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლის სახალხო ბელადად წარმოსახა.

4. ქართულ მწერლობაში დამკვიდრებული ეს მძლავრი ტენდენცია თავისი ისტორიული ისტორიული რომანით - „მეველუდი“ (1941 წ.) წარმატებით განაგრძო პარმენ ლორიამ. ნაწარმოების მთავარი გმირი მეველუდი არა მარტო სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლის წარმმართველ ბელადად გვევლინება, არამედ ეროვნულ უსამართლობასთან სამკვდრო-სასიცოცხლოდ დაპირისპირებულ სახალხო გმირადაც.

5. პარმენ ლორია ქართული ლიტერატურის ისტორიაში ერთ-ერთი პირველი და ყველაზე წარმატებული მწერალია, რომელმაც თავისი შემოქმედების უმთავრეს თემად აჭარის მკვიდრთა ცხოვრების მხატვრული წარმოსახვა გაიხადა. მიუხედავად იმისა, რომ იგი ჩვენი ქვეყნის ამ რეგიონში დაბადებული და აღზრდილი არ ყოფილა, პირველი მსოფლიო ომიდან დაბრუნების შემდეგ იგი ბათუმში დამკვიდრდა და აქვე დაასრულა სიცოცხლე.

6. პ. ლორიას რომანის უმთავრეს ღირსებად ის გარემოება უნდა მივიჩნიოთ, რომ მისი ამ ნაწარმოების მეშვეობით მწერალი ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის შესაბამისი პერიოდის აჭარაში ეროვნული და სოციალური კუთხით არსებულ მდგომარეობაზე.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. კლდიაშვილი დ. ჩემი ცხოვრების გზაზე, იხ: ქართული პროზა, წიგნი XVI, თბ. 1988 წ.
2. ლორია პ. ერთტომეული, ჩაი, მეველუდი, ბათუმი, 1957 წ.
3. ლორია პ. დაზგიდან დაზგამდე, ბათუმი, 1958 წ.
4. ქურიძე შ. მხატვრული სიტყვის განვითარება აჭარაში, ბათუმი, 1970 წ.

ქართული პრობლემები ემიგრანტულ გამოცემებში -
წარსული და თანამედროვეობა
Georgian Problems in Emigrant Publications -
Past and Present

უჩა ოქროპირიძე

ისტორიის დოქტორი,
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის
ისტორიისა და არქეოლოგიის განყოფილების
მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: სტატიაში განხილულია უცხოეთში მოღვაწე ქართველი ემიგრანტების მიერ საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის მიზნით წარმოებული პოლიტიკური მოღვაწეობა და მათ მიერ დაფიქსირებული პოზიციები უცხოეთში, კერძოდ კი, პარიზში გამომავალ ჟურნალის „ეროვნული გაერთიანება“ 1937 წელს გამოქვეყნებულ მასალებში, რომელშიც ჩანს იმ დროს მსოფლიოში მიმდინარე მოვლენების არა მარტო ნათელი შეგნება, არამედ მისი სამომავლო პერსპექტივის დანახვა-გააზრების მცდელობა, რის შესახებაც საუბრობენ ცნობილი ქართველი პოლიტიკური და საზოგადო მოღვაწეები - ი. მანჭკავა, არ. არჩვაძე, ნოდ. ერისთავი და სხვები. ქართული ემიგრაციის ისტორიაში საინტერესო ფაქტად მოჩანს მისი მცდელობანი რუსეთის იმპერიის წინააღმდეგ კავკასიის ხალხთა გაერთიანებისა, რაც ასახულია 1938 წლის იანვარში გამოცემულ მიმართვაში „კავკასიის ყველა ხალხს!“ იგი მიზნად ისახავდა ბრძოლას დამოუკიდებელი კონფედერაციული კავკასიის იდეის განხორციელებისათვის და შეურიგებელ წინააღმდეგობას საბჭოთა ტირანიის წინააღმდეგ.

1953 წლის 15 თებერვალს პარიზში ჩამოყალიბებულ „ქართველ ახალ თაობის დემოკრატიულ ორგანიზაციასაც“ პრეტენზია ჰქონდა ეწარმოებინა აქტიური ანტისაბჭოთა პროპაგანდა და მასთან ერთად, მოეხდინა საქართველოს ისტორიისა და კულტურის პო-

პულარიზაცია. იგი უნდა ყოფილიყო ზეპარტიული ორგანიზაცია დევნილობაში მყოფი ქართველი ახალგაზრდებისა, რომელიც საბოლოოდ ფიქრობდა საქართველოს სუვერენიტეტის აღდგენას. მასში გაერთიანების უფლება ჰქონდა ყველა 18 წელს გადაცილებულ ქართველს, გარდა კომუნისტებისა.

აგრეთვე საინტერესო დოკუმენტია აშშ-ს წარმომადგენელთა პალატის 83-ე კონგრესის მეორე სხდომისადმი საგანგებო კომიტეტის სპეციალური ანგარიში - „კომუნისტური გადატრიალება და საქართველოს ოკუპაცია“, რომელიც 1954 წლის 31 დეკემბერს წარედგინა წარმომადგენელთა პალატას და მის მიერ დასაბეჭდად იქნა გადაცემული. გამოიცა ვაშინგტონში 1955 წელს.

აქვე განხილულია საქართველოს დემოგრაფიული ვითარების შედარება 1922, 1926, 1939 წლებში და მითითებულია ამ მხრივ ქართველთა მდგომარეობის მნიშვნელოვან გაურესებაზე... აქვე მოცემულია რუსული ენის მოძალების უტყუარი მასალები. გაკრიტიკებულია გ. წერეთლის სტატიაში - „როგორია ჩემი განსჯა“ კომუნისტებისადმი გამოთქმული იმედი, რაც მათ თანამედროვეობაში ვერ გაამართლეს; საქართველოს დღევანდელი სახელმწიფო სტრუქტურების უპასუხისმგებლო დამოკიდებულება რუსეთის მოქალაქეების დიდი რაოდენობით საქართველოში უკონტროლო შემოდიებაზე, ამასთან მის მიერ ამ მიმართულებით გატარებულ საქართველოსთვის საზარალო უნიათო პოლიტიკა.

საკვანძო სიტყვები: ქართველი ემიგრანტები, პოლიტიკური მოღვაწეობა, კომუნისტური გადატრიალება, გამოიცა ვაშინგტონში, წარმომადგენელთა პალატა, აშშ კონგრესი, უნიათო პოლიტიკა.

Ucha Okropiridze

PhD in History,

Chief scientific researcher at the Department of

History and Archaeology of

Batumi Shota Rustaveli State University

Niko Bardzenishvili Institute,

Batumi, Georgia

Abstract: the article aims to emphasize the political activities carried out by Georgian emigrants working abroad for the purpose of restoring Georgia's independence and the positions they took abroad, in particular, in the materials published in 1937 by the magazine "National Union" published in Paris, which shows not only a clear awareness of the events taking place in the world at that time, but an attempt to see and understand its future perspective, which is talked about by famous Georgian political and public figures - I. Mantskava, Ar. Archvadze, N. Eristavi and others. An interesting fact in the history of Georgian emigration is his attempts to unite the peoples of the Caucasus against the Russian Empire, which is reflected in the address "To all the peoples of the Caucasus" published in January 1938. It aimed to fight for the realization of the idea of an independent confederated Caucasus and irreconcilable resistance against Soviet tyranny.

The "Georgian New Generation Democratic Organization", established in Paris on February 15, 1953, also claimed to carry out active anti-Soviet propaganda and, along with it, to popularize the history and culture of Georgia. It was supposed to be a non-party organization of Georgian youth in exile, which was ultimately thinking about restoring Georgia's sovereignty. All Georgians over the age of 18 had the right to join, except for communists.

Besides, an interesting document is the special report of the special committee for the second session of the 83rd Congress of the US House of Representatives - "Communist coup and the occupation of Georgia", which was presented to the House of Representatives on December 31, 1954, and was given for printing by it. Published in Washington in 1955.

A comparison of the demographic situation of Georgia in 1922, 1926, 1939 is discussed here too, and the significant deterioration of the situation of the Georgians is indicated in this regard... Here are the infallible materials of the Russian language abusers is criticized in G. Tsereteli's article - "What is my judgment", the hope expressed to the communists, which they could not justify in modern times; The irresponsible attitude of the current state structures of Georgia to the uncontrolled influx of many Russian citizens into Georgia, as well as the disastrous policy pursued by it in this direction for Georgia.

Key words: Georgian emigrants, political activity, communist coup, published in Washington, House of Representatives, US Congress, united politics.

საქართველოში დატრიალებული ისტორიული ქართველების გამო ბევრ ქართველს სამშობლოს დატოვება და ემიგრაციაში ცხოვრება მოუხდა. მათი რიცხვი განსაკუთრებით გაიზარდა საქართველოზე 1921 წელს თავსდატეხილი რუსული საბჭოთა აგრესიის და მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ. მაგრამ მათი წინააღმდეგობა და ბრძოლა საბჭოთა რეჟიმის წინააღმდეგ ერთი წუთითაც არ შეწყვეტილა და მათ ამ საქმიანობის აღმნიშვნელი არა ერთი დოკუმენტი დაუტოვეს შთამომავლობას. ამ მხრივ აღსანიშნავია ის პერიოდი, როდესაც XX საუკუნის 30-იანი წლების ბოლოს ახალი მსოფლიო ომისთვის მზადება აქტიურ ფაზაში შევიდა, რამაც რუსეთის მიერ დაპყრობილი და ჩაგრული ხალხები ახალი იმედებით აღავსო. ქართულ ემიგრაციასაც გაუჩნდა იმედი, რომ სხვა კავკასიელ ჩაგრულ ერებთან ერთად აღიდგენდა საკუთარ სუვერენობას, რაც პარიზში გამომავალ ქართულ ჟურნალის „ეროვნული გაერთიანება“ მასალებში 1937 წელს ასე აისახა: „ჩვენი მიზანია ეროვნული მთლიანობა, რიგების შემჭიდროება... გაუტეხელი რწმენით, რაც ერთი აუცილებელი პირობაა გამარჯვების მისაღწევად. მაგრამ ამ მთლიანობის განსახორციელებლად საჭიროა იდეური და პოლიტიკური ნიადაგის ისეთი მინიმუმი, რაც ჩვენ შეგვაერთებს, ურთიერთ ნდობას აღგვიდგენს, ერთმანეთთან შეგვამტკიცებს, ერთიანი ძალ-ღონით აგვამოძრავებს., - ბრძოლის დროს

სახელოვან ბრძოლას შეგვაძლებინებს და სიკვდილის დროს ღირსეულ სიკვდილს...

... ყველა საღად მოაზროვნე ქართველი ადამიანი ამ ეპოქის ბრძანებას უნდა გაჰყვეს მთელი არსებით...“ [ჟურნ. „ეროვნული გაერთიანება“, პარიზი, 1937.; (სემიმა, ფ. 4, ს. 1216: 1]. იქვე მითითებულია აღნიშნული მოძრაობის მთავარი პრინციპები:

„რუსულმა იმპერიალიზმმა კომუნიზმის სახით, პატარა ერების თავისუფლება სისხლში ჩაახშო... გამოყენებული უნდა იქნას ბრძოლის ყოველგვარი საშუალება, რომ აღდგეს ადამიანი, საზოგადოებას თვითმოქმედების უნარი მიეცეს, ერს დამოუკიდებლობა და თავისუფლება...

საბჭოთა კავშირის დაშლა მის შემადგენელ ერთეულებად, სამკვდრო-სასიცოცხლო საკითხია, არა მარტო იმ ერებისთვის, ვინც რუსული კომუნიზმის ტყვეობაშია მოქცეული, არამედ ამ კავშირის მოსაზღვრე დიდ თუ პატარა სახელმწიფოებისთვისაც: თურქესტანი, კავკასია, უკრაინა მიბჯენილი პოლონეთზე. ამ ჯებირმა უნდა შეაჩეროს სამუდამოდ რუსული იმპერიალიზმის ტალღა...” [იქვე: 1-2].

აქ ჩანს მსოფლიოში მიმდინარე მოვლენების არა მარტო ნათელი შეგნება, არამედ მისი სამომავლო პერსპექტივის დანახვა-გააზრების მცდელობა. თუმცა, როგორც შემდგომში გამოჩნდა, ამ ჯებირმა ვერ მოახერხა პოლონეთის დაცვა, ახდა რა ზემოთ ნაგულისხმევი წინასწარმეტყველება, იგი ორი უხეში აგრესორის მიერ სულ მალე გაჰყლეს იქნა. მიმართვის მე-5 პუნქტში კი პირდაპირაა ლაპარაკი კავკასიის ერთადერთი მიზნით გაერთიანების აუცილებლობაზე - „ჩვენ წინასწარ უარვყოფთ ისეთ იდეოლოგიას და ტაქტიკას, რომელიც კავკასიის ერთა მთლიანობას დაარღვევს. კავკასია ერთი სტრატეგიული, გეოპოლიტიკური და კულტურულ ეკონომიკური ერთეულია...” - აღნიშნულია დოკუმენტში, შემდეგ კი იქვე ნათქვამია: „6. ერთიანი ხელისუფლება კავკასიისათვის, ერთი თავდაცვის ორგანიზმი, ერთი ორიენტაცია საკუთარ თავზე, ერთი საგარეო პოლიტიკა. თითოეული ერის სრული ეროვნულ-კულტურული თავისუფლების უზრუნველყოფით. არცერთი ერის დომინაცია შიგნით, არამედ ძმური, მეგობრული და გულწრფელი თანამშრომ-

ლობა, როგორც საკუთარი, ისე საერთო სამშობლოს სასიცოცხლო ინტერესებისათვის...“ აქვე საუბარია ქართულ სინამდვილეში პარტიული დროშის ხელიდან გაშვებასა და მის ნაცვლად ეროვნული დროშის ქვეშ დადგომის, მისი გამაგრებისა და განმტკიცების აუცილებლობაზე.

„...ეს ეროვნული ერთობა და მთლიანობა, როგორც ახალი სარწმუნოება, დაყრდნობილი ჩვენს მიერ ზემოთ აღნიშნულ ხაზზე, უნდა იქცეს იმ დუღბად, რომელიც ყველა ცოცხალ და საღ ქართულ ძალას შეამტკიცებს და მას დაუყენებს საგარეო მტერს, როგორც გაუტეხელ ჯავშანს...

ანგარიში და არა კეთილი სურვილები, შესაძლებლობის გათვალისწინება და არა ფანტასტიური გეგმები, ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი იდეების სასიცოცხლო ინტერესები და არა უნივერსალური იდეების ფანატიზმი...“ [იქვე].

მოცემულ ტექსტში, ჩვენი აზრით, იგრძნობა ევროპაში იმ დროს გაძლიერებული ფაშისტური იდეოლოგიის გავლენა მისგან გამომდინარე შედეგებითა და ეროვნული სახელმწიფოს ინტერესების პრიორიტეტით; ამ სახელმწიფოს ინტერესების გათვალისწინებით „...უნდა დავუკავშირდეთ ყველა სახელმწიფოებს, განურჩევლად სიდიდისა და რეჟიმის თავისებურებისა, ვინც საბჭოთა კავშირის დამლის, რუსეთის ერისაგან არა რუსი ერების განმათავისუფლებელი ბრძოლის ხაზზე იქნება დამდგარი...“ [იქვე: 2-4] - აღნიშნულია დოკუმენტში.

ამავე ჟურნალში ცნობილი პუბლიცისტი და საზოგადო-პოლიტიკური მოღვაწე ი. მანწკავა სტატიაში „ეროვნულ ძალთა გაერთიანებისათვის“ [იქვე: 5-12], - აღნიშნავს, რომ „... არცერთი ერის თავისუფლება და დამოუკიდებლობა არ ყოფილა არასოდეს ბოძებული, გარდა ვისმეს მიერ იდეური თუ სარწმუნოებრივ ერთიანობის ნიადაგზე. მხოლოდ ინტერესებით, საკუთარი ეროვნული მისწრაფებით და ბრძოლით იპოებენ მას...

მე-19 საუკუნეში საქართველო დაამარცხა გადაბერებულმა ფეოდალიზმმა, ხოლო მე-20 საუკუნის პირველ მეოთხედში კოსმოპოლიტური იდეებით გადაჭარბებულმა გატაცებამ...“ [იქვე: 5]. „...იგი უნდა განთავისუფლდეს ყოველგვარი ისეთი უცხო გავლენისაგან,

რაც ბრმა მიმბაძველობას წარმოადგენს. - ქართველი ხალხი, მისი მოწინავე პირები, დროზე რომ შედგომოდნენ იმ სამზადისს, რაც ეროვნულ-განმათავისუფლებელ ბრძოლაში წინასწარი პირობაა მის გასამარჯვებლად, ვინ იცის, შეიძლება ჩვენს ხალხს ბრძოლა 1921 წელს ტფილისის კარებთან არ წაეგო...“ [იქვე: 6].

ჩვენ აქ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს მზადება მიდიოდა, მაგრამ ილიას მოკვლით ქართულმა სოციალ-დემოკრატიამ ძალადობით აზეიმა კოსმოპოლიტიზმი და ამით ხელი შეუწყო საკუთარ ქვეყანაში უცხო იდეოლოგიის აგენტთა გამარჯვებას. ამით კი ეს ბრძოლა 1907 წელს იქნა წაგებული და დღესაც მის წინააღმდეგ სხვადასხვა ხერხებით მიმდინარეობს ომი. მაშინ კი ქართულ პოლიტიკურ აზრს საზღვარგარეთ მიაჩნდა, რომ „... კავკასიის მთლიანობა და არა რუსი ერების მტკიცე კავშირი რუსეთის წინააღმდეგ ერთადერთი სწორი და ლოდიკური გზაა დღევანდელ საბჭოთა კავშირში ეროვნული ბრძოლის გასამარჯვებლად...“ [იქვე: 9].

„... ქართველი ხალხის უპირველესი და უმაღლესი ვალია თავისუფლების და დამოუკიდებლობის აღდგენა. ამ საკითხში არავინ ედავება მას ახდილად, გარდა რუსეთისა და ჯუღაშვილის ყურმოჭრილი მონების, რომელთა ინტერესების, ფანატიზმისა და პირადი ამბიციების მსხვერპლი გახდა ჩვენი ერი...“- აღნიშნავს ავტორი და შემდეგ საუბრობს თუ როგორი ხელისუფლება იქნება საჭირო ჩვენი ერის, სახელმწიფოსა და მოქალაქეების ინტერესების უკეთ დასაცავად - „ხელისუფლება ეროვნული, ხალხური, მაგარი, მყარი, ხელისუფლება გამოსული ეროვნული სუვერენიტეტიდან, რომელიც დაიცავს შინაგან წესრიგს, დარაჯად დაუდგება ადამიანისა და მოქალაქის პიროვნულ თავისუფლებას, სახალხო მეურნეობას გეგმიურად წარმართავს, პიროვნულ ინიციატივას, მის შემოქმედებას, საზოგადოების თვით-მოქმედებას, მის უნარს აუშვეებს სახელმწიფოებრივ ინტერესებთან შედარებით და მოაწყობს უძლეველ თავდაცვის სამხედრო ორგანიზაციას... [იქვე: 12].

ამავე გამოცემაში, რუბრიკაში „სადღეისო“ არ. ვაჩნაძე ეხება ქართველთათვის მეტად საჭირობოროტო საკითხს და ამბობს: „...მართალია დაყოფა პოლიტიკურ პარტიებად ყველგან არის, მხოლოდ თავისუფალ ერში ხდება თავისუფლად, ანუ ერის საკეთილ-

დღეოდ, ჩვენში კი მტრის გავლენით და მის სასარგებლოდ. მეორე, რაც შეუძლია ძლიერ, მრავალრიცხოვან ერს, ჩვენთვის კი აუტანელია...

ჩვენმა უფროსმა თაობამ, რომელმაც მთელი სიცოცხლე შეაღია ქართულ საქმეს: იბრძოლა, გულწრფელად, საქართველოს საკეთილდღეოდ, ვერ მიაღწია მიზანს მხოლოდ იმიტომ, რომ მას არ შეეძლო ძალების გაერთიანება: დღეს პირობები ბევრად უფრო ხელსაყრელია... [იქვე: 13], - აღნიშნავს ავტორი. მაგრამ, ჩვენი აზრით, ამაზე მარტო ლაპარაკი არ კმარა. ერი უნდა აღიზარდოს სათანადო სულისკვეთებით, რასაც ზოგიერთ თანამედროვე ქართულ სკოლაში გამოზრდილი მონარცისო-კონდოტიერები ვერაფრით მოახერხებენ. ე. ი. სად არის ჩვენი მთავარი პრობლემა? აღზრდის არასწორ და არაჯანსაღ სისტემაში, სადაც სამშობლოზე, მის მომავალ კეთილდღეობაზე მოფიქრალი მამულიშვილები კი არ იზრდებიან, არამედ, უმთავრესად, საკუთარი თავის უზრუნველყოფაზე ორიენტირებული ნარცისები, რომლებსაც არასდროს თავშიც კი არ მოუვათ სამშობლოს უკეთესი მომავლისათვის ბრძოლა და თავგანწირვა; ამასთან, პირველი შანსის გაჩენისთანავე „თავს უშველიან“ ემიგრაციაში გაქცევით... და როგორი ყალბიცაა მათი ცხოვრების არსი და სულიერი შიგთავსი, ისევე ყალბ და ილუზორულ ამბიციებზეა ორიენტირებული მათ მიერ აღზრდილი საზოგადოებაც. ანუ, აქ უფრო საქმე გვაქვს არა საზოგადოებასთან, არამედ პირადი ამბიციების დაკმაყოფილებაზე ორიენტირებულ „ხამოკრატიასთან“, ანუ ხალხთან, რომელსაც ელემენტარული, ნორმალური ცხოვრების ლოდინში ამოხდა სული...

ასე, რომ ერის რეალურ თავისუფლებაზე ზრუნვა უნდა დავიწყოთ მისი აღზრდით და ცხოვრების მთავარ მოთხოვნილებად ვაქციოთ თავისუფალი ცხოვრების ნამდვილი იდეალების საკუთარ თავში რეალიზება. მონა, სულიერი მაზოხისტი, არ შეიძლება თავისუფალი იყოს! - ამ უმთავრესი პრობლემის გადაწყვეტისა და რეალიზების შემდეგ კი, როგორც ბატონი არ. ვაჩნაძე ვარაუდობს - „მჭიდრო მეგობრობით, სიმტკიცით, შეუპოვრობითა და თავის გაწირვით, ადვილად მივაღწევთ მიზანს“ [იქვე: 14].

იმავე პარიზულ გამოცემაში, სტატიაში „მტკივნეული საკითხი“, განხილულია კიდევ ერთი ზოგადქართული პრობლემა: „ვინც მერყევია, გაორებული იდეურად, პსიქოლოგიურად, იგი სისხლით და ხორციით დაცილებულია დედა საქართველოს და ეს დედა საქართველო მას ვერ მიიღებს. იგი განმათავისუფლებელ ბრძოლაში ჯარისკაცად არ გამოდგება...“ - ასკვნის ავტორი [ნასყიდაშვილი მ., მტკივნეული საკითხი, იქვე: 14-15].

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ავტორის მიერ აღნიშნულ სტატიაში ნაგულისხმევ ამ პიროვნებათა უმრავლესობა რუსული სოციალ-დემოკრატიული იდეების მქადაგებელი, ბროშურებში დაფიქსირებული რუსული ბოლშევიზმ-სოციალიზმით თავ გამოტენილი, უმთავრესად არაქართულ ნიადაგზე აღზრდილ-ჩამოყალიბებული, ყოველთვის არაქართულად მოაზროვნე არარაობანი იყვნენ, რომელთაც სამშობლო მხოლოდ მაშინ ახსენდებოდათ, როცა „მეტროპოლიიდან“ დააპანდურებდნენ, ან კიდევ, მათი კარიერისტული მიზნებისათვის დასჭირდებოდათ... (მაგ. ედ. შევარდნაძე და მისთანანი). ესენი იყვნენ, უმთავრესად, ქართულ გარემოზე რღაცით განაწყენებული ფანატიკოს-არამზადები... (ი. სტალინი, აბ. ენუქიძე, ს. ორჯონიკიძე, ფ. მახარაძე, მ. ორახელაშვილი, შ. ელიავა და სხვები).

ემიგრაციაში მოღვაწე პუბლიცისტი ნოდარ ერისთავი კი თავის სტატიაში „საით მიდის საქართველო“, გვაწვდის შემდეგ მოსაზრებას: „დღეისათვის საქართველოსთვის ყველაზე მისაღები პოზიციაა მხოლოდ დიალოგი, რომ გადაწყვეტილების მიღება ხდებოდეს ფართომასშტაბიანი აზრთა ურთიერთგაცვლის საფუძველზე და კიდევ... მეცნიერებისა და სპეციალისტების აზრის გათვალისწინებით... იმისათვის, რომ ნებისმიერი პოლიტიკური გადაწყვეტილება ყოველმხრივ იყოს გააზრებული, რათა ეროვნული მოძრაობის მიერ მიღებული ყველა სახის პოლიტიკური დოკუმენტი პატივისცემასა და მხარდაჭერას პოულობდეს არა მარტო ქართველებში, არამედ მსოფლიო საზოგადოების თვალში...“ [ერისთავი ნ., საით მიდის საქართველო, იქვე: 42-47].

მაგრამ როგორც ისტორიული გამოცდილება და პრაქტიკა გვკარნახობს, ეს, სამწუხაროდ, შეუძლებელი იყო და არის დღესაც.

რადგან ეს ე. წ. ინტელექტუალები (უმთავრესად კომუნისტური ნომენკლატურა - უ. ო.) იბრძოდნენ და იბრძვიან საკუთარი არა-რაობრივი არსებობის, მოღალატური ქმედებებისა და პოზიციის, მთელი თავიანთი შემოქმედებითი კოლაბორაციონიზმისა და ცხოვრების შინაარსის გასამართლებლად. ამასთან, მათგან არ არსებობდა და არც არსებობს ეროვნული მოძრაობის პრობლემათა გააზრებაში რაიმე დადებითი მოლოდინი, რადგან ასეთის შიგთავსსა და საფუძველს საერთოდ არ შეიცავდნენ და უმთავრესად იყვნენ (არიან) წარმავალი ილუზიების შეგნებული მსახურნი, კარიერისტ-კოლაბორაციონისტები, ანუ სამშობლოს შეგნებული მოღალატენი, აქედან გამომდინარე ყველა შედეგით. ამიტომაც აღმოჩნდა მათთვის ედ. შევარდნაძის აბსოლუტური მონარქია უფრო კომფორტული და მისაღები, ვიდრე ეროვნული იდეალები, რადგან ამ იდეალების სამსახურსა და განხორციელებაში თავიანთ ადგილსა და როლს საერთოდ ვერ ხედავდნენ, - შევარდნაძის მონარქიაში კი თავისუფლად ყელყელობდნენ (რომ იტყვიან - „ფერი ფერს, მადლი ღმერთსო - უ. ო.) და დღესაც თავიანთი გამცემლური ინსტიქტით აგრძელებენ ამ ისტორიულ მარაზმის გამართლების უპერსპექტივო და უიმედო მცდელობათ (მაგალითად 2024 წლის 8 მარტის ლევან ვასაძის საავტორო გადაცემა და მისი „ინტელექტუალ-სტუმრები“ - უ. ო.). ამიტომ, მათზე ნდობა და რაიმე იმედის დამყარება იმ პერიოდშიც გამორიცხული უნდა ყოფილიყო. თუმცა, თანამედროვეობაში ზვიად გამსახურდიამ და მისმა ხელისუფლებამ მაინც გამოუცხადა რამდენიმე მათგანს ნდობა და ეროვნულ მთავრობაში შეიყვანა(თ, სიგუა, თ. კიტოვანი, გ. ხოშტარია და სხვები). მაგრამ რით დამთავრდა ყველაფერი ეს, ყველამ კარგად ვიცით - საქართველოს ინტერესების მორიგი ღალატით და უზადლო გამცემლობით.

ქართული ემიგრაციის ისტორიაში მეტად საინტერესო ფაქტია მისი მცდელობანი რუსეთის მიერ ჩაგრულ კავკასიის ხალხთა გაერთიანებისა რუსეთის წინააღმდეგ მიმართულ ეროვნულ-განმათავისუფლებელ ბრძოლაში.

ამის მაგალითია 1938 წლის იანვარში გამოცემული მიმართვა - „კავკასიის ყველა ხალხს!“, რომელშიც ვკითხულობთ: „კავკასიის

მოქალაქენო! შესდგა კავკასიის ერთა პასუხისმგებელ წარმომადგენელთა ყრილობა, რომელმაც 1934 წლის 14 ივნისს გამოაქვეყნა კავკასიის კონფედერაციის პაქტი...

ყრილობამ დააფუძნა კავკასიის კონფედერაციის პაქტი... საბჭოს ამოცანაა გაერთიანება გათიშულ კავკასიის პატრიოტული ძალების, რომელნიც იბრძვიან ჩვენი რესპუბლიკების დაკარგული თავისუფლების აღსადგენად და ჩვენი ხალხების ცალკ-ცალკე შესაერთებლად ერთი ნებისყოფით, რომელიც იქნება ხელმძღვანელი საერთო ბრძოლისა დამოუკიდებელი კონფედერაციული კავკასიის იდეის განსახორციელებლად...

არიან საბჭოთა რეჟიმის მიერ დამონებული ხალხები, მხოლოდ ხიშტებით, მათი სურვილის წინააღმდეგ. ეს ხალხები ჩაჭედილი არიან ე. წ. „საბჭოთა კავშირის“ ბორკილებში. განა შეიძლება ლაპარაკი მონობაში ჩაჭედილი ხალხების პატრიოტიზმზე?!...

მთელი ჩვენი ძალებით უნდა ვიმუშაოთ ჩვენი ეროვნული ძალების მოსაწყობად, ჩვენი რევოლუციური ენერგიის ერთ მძლე მუშტში დასაგროვებლად, რომელიც მზად იქნება საჭირო დროს დაჰკრას მტრის ფრონტის სუსტ ადგილებში... მოსალოდნელი ამბები არ უნდა დაგვატყდეს თავს მოულოდნელად. კავკასიის კონფედერაცია სდგას ბრძოლის ინტერესების სადარაჯოზე და მოგიწოდებს თქვენ ყური უგდოთ მის ხმას“ - ნათქვამია მიმართვაში და იქვე გაკეთებულია შესაბამისი მოწოდებანი:

„მაშ, კავკასიის ცოცხალ ძალებო, დაირაზმეთ!

კავკასიის ხალხებო, გაერთიანდით!

გაუმარჯოს მთლიან, კონფედერაციულ, დამოუკიდებელ კავკასიას!

მოწოდებას ხელს აწერს „კავკასიის კონფედერაციის საბჭო“, იანვარი, 1938.

აქ არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს საქართველოს პირველი პრეზიდენტი ზვიად გამსახურდია და მისი „კავკასიური სახლის“ იდეა, რომელიც სამომავლოდ კავკასიის განვითარების პერსპექტიულ გეგმას წარმოადგენს და ჩვენი აზრით, ამ იდეის მიუღებლობამ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ზვიად გამსახურდიას, როგორც პოლიტიკური ფიგურის მიუღებლობაში, როგორც ე. წ.

„დასავლეთის“, ისე „აღმოსავლეთის“ (რუსეთის იმპერია) მიერ, რადგანაც ორივესთვის საშიში და მიუღებელი იყო კავკასიაში ახალი, ერთიანი გეოსტრატეგიული სივრცის წარმოშობა, რომლის ხალხთა ნიჭიერება და მებრძოლი სულისკვეთება საყოველთაოდ ცნობილია. ამიტომაც, ჩვენი აზრით, არ სურდათ და არც მომავალში ისურვებენ ასეთი ახალი ბრძოლის უნარიანი გეოსტრატეგიული სივრცის დაშვებას ამ რეგიონში, რომელიც აქ წარმოდგება, როგორც საკუთარი ინტერესების მქონე მძლავრი გაერთიანება; ისინი კი იძულებულნი იქნებიან ყოველთვის ანგარიში გაუწიონ მას, როგორც ახალი მსოფლიო მნიშვნელობის პოლიტიკურ ცენტრს. აქედან გამომდინარე, კარგად უნდა გვესმოდეს, რომ კავკასიელი ხალხების ერთობის პერსპექტივა და მათი ერთ მძლავრ, მთლიან მუშტად შეკვრა, არავის ინტერესებში არ შედის და არც არავისგან იქნება მხარდაჭერილი, - ამასთან, ამ რეგიონში რომელიმე ძალის გაძლიერებაც, რომელმაც შეიძლება აღნიშნულ საქმეში ჰეგემონის როლი მოიღოს, თანამედროვე მსოფლიოს წარმმართველი ძალებისთვის დაუშვებელია და ჩვენთან „მეგობრობა“ მათ საკუთარი პრაგმატული მიზნების განსახორციელებლად უფრო სჭირდებათ, ვიდრე ამ რეგიონის, ან მისი რომელიმე სახელმწიფოს გასაძლიერებლად. ამიტომაც, არ იქნა მათგან აქტიურად მხარდაჭერილი არცერთი ჩვენი ემიგრანტული ორგანიზაციის ძალისხმევა მაშინაც კი, როცა მათ თითქოსდა საერთო მიზნები უნდა ჰქონოდათ. მაგალითად, ავიღოთ 1953 წელს პარიზში ჩამოყალიბებული „ქართული ახალ თაობის დემოკრატიული ორგანიზაცია“, რომლის დამფუძნებელი კრების რეზოლუციაში ვკითხულობთ: „ქ. ა. თ. დ. ო-ს დამფუძნებელი კრება შეკრებილი პარიზში 15 თებერვალს 1953 წელს, უყრის რა საფუძველს ლტოლვილობაში მყოფ ქართველთა ახალ პოლიტიკურ ორგანიზაციას, ემყარება ხალხთა თავისუფლებისა და ადამიანის უფლებათა დიად პრინციპებს.

ვებმებით რა ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის რიგებში, საჭიროდ ვაცხადებთ: ვაწარმოოთ შეურიგებელი ბრძოლა საბჭოთა ტირანიის წინააღმდეგ... საქართველოსთვის დღეს მთავარია უცხო დამპყრობლური ძალისაგან მისი განთავისუფლება. ამის

მისაღწევად კი საჭიროა ყველა სასიცოცხლო ეროვნული ძალების გაერთიანება... განსაკუთრებით მოგმართავთ უკანასკნელი ომის შემდეგ გადმოხვეწილ ქართველებს და უცხოეთში აღზრდილ ახალგაზრდობას, შემოკრბენ ჩვენს ირგვლივ, რათა ჩვენი ცოდნისა და გამოცდილების ურთიერთ გაზიარებით და ორგანიზაციული თანამშრომლობით შევექმნათ მაღალიდუური და დინამიური მოძრაობა, რომელიც წარმატებით აწარმოებს, როგორც აქტიურ ანტისაბჭოურ პროპაგანდას, ისე საქართველოს საკითხის, მისი ისტორიის და კულტურის პოპულარიზაციას...

საბჭოთა რეჟიმის დამხობის გარეშე ... შეუძლებელია საქართველოს ცალკე განთავისუფლება. ამიტომ მთელი ჩვენი საშუალებით ხელი უნდა შევუწყოთ ბოლშევიკური იმპერიის ხრწნას და რღვევას. დაუღალავად უნდა ვამხილოთ საბჭოთა წყობილების ყალბი და თვალთმაქცი ბუნება. მზის სინათლეზე გამოვიტანოთ კრემლის ტირანების ნამდვილი სახე, როგორც ხალხთა თავისუფლების, ადამიანთა კეთილდღეობისა და საკაცობრიო ცივილიზაციის დაუძინებელი მტრებისა... ხელი შევუწყოთ ქართველ ხალხს, რაც შეიძლება ნაკლები დანაკარგებით აღიდგინოს მიტაცებული თავისუფლება... ჩვენ - ქართველები ვიყოთ მეზარაზტრენი კავკასიის დამოუკიდებლობის და მასზე მობინადრე ერთა მშვიდობიანი თანაცხოვრების...“[ახალი თაობა, ქართული ახალი თაობის დემოკრატიული ორგანოს უწყება, პარიზი, 1953 - Paris, სემიმა, ფ. 4, ს. 1212, გვ. 3-4]

შემდეგ კი იქვე ნათქვამია: „დასავლეთის დემოკრატიის საუკეთესო ძალები ირაზმებიან, გზა შეუკრან კრემლის ტირანიის წინსვლას. ჩვენ ბუნებრივი და ერთგული მოკავშირე ვართ ამ ძალებისა; ჩვენი მცირე ძალები, მაგრამ დიდი და მწარე გამოცდილება, უნდა მჭიდროდ გადავაბათ საერთაშორისო დემოკრატიის ძალებთან, რომლის გამარჯვებაც აუცილებელი პირობაა კაცობრიობის ხსნისა და მშვიდობიანი თანაარსებობისა...

შორს აღარ არის ის საათი, როდესაც დაჰკრავს სამგლოვიარო ზარები კრემლის ტირანებისათვის, რომლებიც სიმბოლოდ გახდებიან დაპყრობილ ერთა და დამონებულ ადამიანთა მშვიდობიანი ზეიმისა.

მთელი ჩვენი ენერგიით ხელი შევუწყოთ ამ დიადი დღის გათენებას! [იქვე: 4-5].

იქვე მოცემულია საზოგადოების წესდება (6-9 გვერდი), რომლის მიხედვითაც ორგანიზაცია „არის ზეპარტიული პოლიტიკური და კულტურული ხასიათის მოძრაობა, დევნილობაში მყოფი ქართველი ახალგაზრდებისა...“, რომლის მიზანია „...აღდგენილი იქნას საქართველოს სუვერენიტეტი“, მეორე მუხლში კი იქვე აღნიშნულია, რომ მისი „...წევრი შეიძლება იყოს ყველა ქართველი... კომუნისტების გამოკლებით, 18 წლის ზემოთ...“ ორგანიზაციის შექმნისა და მისი მოქმედების მიმართულება და მიზანი არაორაზროვანი და ნათელია, როგორც ქართველი ხალხის თანამედროვე მისწრაფებანი, რომელიც ერთი-ერთში ემთხვევა მის საუკეთესო სურვილებს საკუთარი უფლებების რეალიზაციის საქმეში.“ - მაგრამ, უნდა ითქვას ისიც, რომ „დასავლეთს“, ხშირ შემთხვევაში, თავი სერიოზულად არასდროს გამოუდვია საქართველოს რეალური ინტერესების დასაცავად - არც 1921, არც 1990-1991, 2008 თუ სხვა წლებში, რითაც გაწითლების გარეშე სარგებლობს რუსული იმპერიული მანქანა და ყოველგვარი სინდისის ქენჯნის გარეშე აგრძელებს უდავო ქართული ისტორიული ტერიტორიების ოკუპაციას და მით საქართველოს სუვერენულ უფლებებზე უხეშ ზეწოლას.

მეტად საინტერესო დოკუმენტს წარმოადგენს აგრეთვე აშშ-ს წარმომადგენელთა პალატის 83-ეკონგრესის მეორე სხდომისადმი საგანგებო კომიტეტის სპეციალური ანგარიში - „კომუნისტური გადატრიალება და საქართველოს ოკუპაცია (კომუნისტური აგრესიის შესახებ), რომელიც 1954 წლის 31 დეკემბერს წარედგინა წარმომადგენელთა პალატას და მის მიერ გადაცემული იქნა დასაბეჭდად. გამოიცა აშშ-სამთავრობო ბეჭდვითი ორგანოს მიერ, ვაშინგტონი: 1955 (60 გვერდი); [Communist Takeover and occupation Georgia ...]

ანგარიშში წარმოდგენილია საქართველოსთან და მის მიერ განვლილ ისტორიულ გზასთან დაკავშირებული თითქმის ყველა ასპექტი, მისი უძველესი ისტორიიდან დაწყებული მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ პერიოდამდე და საბოლოოდ მისი იმ დროინდელი მდგომარეობის დასახასიათებლად გაკეთებულია

შესაბამისი დასკვნა: „ამჟამად საბჭოთა რეჟიმის ძალისხმევა საქართველოს რუსიფიკაციისაკენ არის მიმართული. კომუნისტები ძალას არ იშურებენ ქართველთა გასარუსებლად. ქართულ ენაში აქტიურად შემოაქვთ რუსული სიტყვები, იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც არსებობს მშვენიერი ქართული შესატყვისები; რუსული თანდათან მკვიდრდება სასწავლო ენად უნივერსიტეტსა და სხვა უმაღლეს სასწავლებლებში; 1954 წელს, საქართველოს სკოლებს რუსული ენისა და ლიტერატურის სწავლების საათების 400 %-ით გაზრდა მოსთხოვეს. ყველაფერი რუსული განდიდებულია, ისტორია კი გაყალბებული, იმის დასამტკიცებლად, რომ რუსეთთან შეერთება ქართველი ხალხისათვის სასარგებლო იყო. კიდევ უფრო უარესი ის არის, რომ რუსები მეთოდურად ცდილობენ საქართველოს კოლონიზაციას. ეს პროცესი, რომელიც 1921 წელს წითელი არმიის მიერ საქართველოს ოკუპაციით დაიწყო, - ნათქვამია დოკუმენტში - ბევრად მომძლავრდა უკანასკნელ პერიოდში. 1922 წელს ქართველები საქართველოს მოსახლეობის 74,4 %-ს შეადგენდნენ, 1926 წელს - 70,4 %-ს, 1939 წელს 64,4 %-ს... ყველაფერი მდგომარეობის გაუარესებაზე მიუთითებს. რუსები ამჟამად საქართველოში ყველაზე მრავალრიცხოვან უმცირესობას ქმნიან და მათი პროცენტული მაჩვენებელი განუხრელად იზრდება“ - აღნიშნულია მასში და ეს პროცესი ჩვენი თაობის თვალწინაც წარმატებით მიმდინარეობდა, როდესაც ქალაქებსა და სამრეწველო ცენტრებში, ფაქტობრივად, საურთიერთობო სტატუსით რუსული ენა იყო გაბატონებული და უმრავლესობა სამეზობლოშიც კი ამ ენაზე ლაპარაკობდა (კარგად მახსოვს ასეთი ვითარება ქალაქ ქობულეთში - უ. ო.).

მაგრამ იქვე საბოლოო დასკვნაში გამოთქმულია იმედი, რომ „სრული ფიზიკური განადგურების გარეშე ქართველებს სამშობლოზე, მშობლიურ ენასა და ტრადიციებზე უარს ვერავინ ათქმევინებს. ისინი საუკუნეების განმავლობაში იბრძოდნენ მშვიდობისა და ეროვნული თვითმყოფადობის შესანარჩუნებლად, და არსებობს არაერთი მტკიცებულება იმის დასტურად, რომ ქართველები არც დღეს აპირებენ დანებებას [იქვე: 60]. 1954 წლის დოკუმენტში ასახული ეს იმედი რეალობად იქცა. ქართველმა ხალხმა შეუპოვარი ბრძოლით მოიპოვა სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა და

ასევე იბრძვის მისი განმტკიცების გარანტიებისათვის. სწორედ ამის ნათელმა შეგნებამ ათქმევინა საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენის წინა პერიოდში ცნობილ ქართველ ემიგრანტს, მწერალსა და საზოგადო მოღვაწეს გიორგი წერეთელს შემდეგი სიტყვები: „უდავოა, რომ დღევანდელ კომუნისტებს მათი პოლიტიკური წინაპრების ცოდვები არ უნდა მოეთხოვოთ. ვისაც ქართველი ხალხის სისხლში ხელი არა აქვს გასვრილი, არავის არ უნდა ეთქვას უარი ჩადგეს ეროვნულ მებრძოლთა რიგებში. ინტელიგენციის მოწყვეტა, ჩამოშორება იქნება ეროვნული მოძრაობის უეჭველი მარცხი. მხოლოდ ინტელიგენციაც არის და ინტელიგენციაც. არის შრომისმოყვარული, მცოდნე, შემოქმედი და პატიოსანი ინტელიგენცია, და არის მოინტელიგენტო, პარტილეთიანი, სხვადასხვა დარგის ხელისუფლებისგან ნდობით აღჭურვილი დირექტორები (ანუ საბჭოთა „ნომენკლატურა“ - უ.ო.). ისე კი: საქართველოს სად ყავს შვილი დასაკარგავი. ღარიბი კაცი ძველმანებსაც კი ვერ იმეტებს გადასაყრელად“ [წერეთელი გ., როგორია ჩემი განსჯა, ჟურნ. „გუშაგი“, # 22, 1990: 50-56(56)]. მაგრამ დღევანდელი გადასახედიდან თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ქართველ კომუნისტთა მნიშვნელოვანმა ნაწილმა ვერ გაამართლა ქართველი მამულიშვილის ეს მართებული, სიაღვრით ნათქვამი მოსაზრება და სწორედ ამ „ძველმანებმა“ კინაღამ შეიწირა თანამედროვე, ახალი ქართული დამოუკიდებელი სახელმწიფო და დღევანდელ საკმაოდ გაურკვეველ მდგომარეობამდე მიიყვანა იგი რუსულ იმპერიულ პოლიტიკასთან მიმართებაში, როდესაც ქვეყანა და ნისი მოსახლეობის უმრავლესობა გულწრფელად ისწრაფვის ევროპული ფასეულობებისაკენ, ხელისუფლება კი ცდილობს გაზარდოს საქართველოში რუსული გავლენები და რუსეთის მოქალაქეების ჩვენს ქვეყანაში უპრეცედენტო რაოდენობით დაშვებით შეავსოს, მისი აზრით, ქართველთა საზღვარგარეთ დიდი რაოდენობით გადინების შედეგად შექმნილი დემოგრაფიული დეფიციტი, - ასეთ ფონზე კი, შეუქმნას მათ ჩვენს ქვეყანაში დასახლებისა და მოღვაწეობის სასათბურე პირობები. რუსული მოსახლეობის საქართველოში ასე უკონტროლო შემოდიდება და მისი საქმიანობა, ბევრად აღემატება 1920 წლის 7 მაისის რუსეთ-საქარ-

თველოს ხელშეკრულების დადების შემდეგ სერგეი კიროვის მიერ საქართველოში ჩამოყვანილ საკმაოდ მრავალრიცხოვანი დიპლომატიურ კორპუსის მიერ გაჩაღებული საქმიანობიდან მომდინარე საშიშროებას და სამომავლოდ ანალოგიური შედეგების მიღებაც არ უნდა გამორიცხოვს ქვეყნის პასუხისმგებლიანმა ხელისუფლებამ, - თავისი უგნური პოლიტიკით ხელი არ უნდა შეუწყოს 1921 წლის 25 თებერვლის ახალი ფორმით და ძველი შინაარსით განმეორებას. მითუმეტეს, რომ რუსული იმპერიული მანქანა ყველაფერს კადრულობს პოსტსაბჭოურ სივრცეში რუსული მპყრობელობის აღსადგენად. ასეთ ვითარებაში გამორიცხული არაა, რომ ახლო მომავალში რომელიმე ალ. მანველიშვილის მსგავს ისტორიკოსს კვლავ მოუწიოს აღნიშვნა - „მოსკოვი ჯერ კიდევ არ იყო დაპატრონებული საქართველოს, ომი ჯერ კიდევ არ იყო დამთავრებული, როდესაც მოსკოვ-ანგორა აღნიშნული ტრაქტატით (1921 წლის 16 მარტის მოსკოვის რუსეთ-თურქეთის ხელშეკრულება იგულისხმება -უ. ო.), ჩვენს ტერიტორიებს ინაწილებდნენ“.

მოკლედ, ამ ხელშეკრულებით უკვე გადაწყვეტილი იყო საქართველოს ბედი. მაგრამ მოსკოვმა, გარეშეთათვის მოსაჩვენებლად, ეგრეთ წოდებული ამიერკავკასიის მთავრობას 13 ოქტომბერს 1921 წელს ქ. ყარსში ახალი ხელშეკრულება დაადებინა, რაც არსებითად იყო მოსკოვის აღნიშნული ხელშეკრულების დადასტურება...“ [მანველიშვილი ალ., საქართველოს საზღვრები, კრებული - აწმყო შობილი წარსულისაგან (შეადგინა პროფესორმა ლევან ურუშაძემ), ქართული ემიგრანტული ლიტერატურა, ტ. 1, თბილისი, 1991: 85-133(95)]. საქართველოს დღევანდელმა ხელისუფლებამ არა მგონია რუსებს უარი უთხრას „ყარსში“ მორიგ „ჩაყვანაზე“, შემდეგ კი მისთვის ჩვეული ყინჩი პოზით უსინდისოდ განაცხადოს, რომ საქართველო მორიგი ტრაგედიისაგან იხსნა, ან ომს გადაარჩინა; შემდეგ კი, ინფორმაციის ყველა საშუალებით, კიდევ ერთხელ დაგვამუნათებენ - ომი გინდათ?! მაგრამ ამ ნეობოლშევიკებმა კარგად უნდა იცოდნენ, რომ მათ, აზრზე მოსული და უკვე გონებაგახსნილი „ნაბოლშევიკარებიც“ კი შეაჩვენებენ, - რადგან განვლილმა დრომ და მათ თვალწინ ჩავლილმა მოვლენებმა ბევრ მათგანშიც კი გააღვიძა ნამდვილი ქართველი და პატრიოტი!

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები:

1. ჟურნ. „ეროვნული გაერთიანება“, 1937, პარიზი (სემიმა, ფ. 4, ს1216);
2. ჟურნ. იქვე, მასალები: 1-2;
3. ჟურნ. იქვე:2-4;
4. მანწკავა ი., ეროვნულ ძალთა გაერთიანებისათვის, ჟურნ. იქვე: 5-12;
5. არჩვაძე არ., სადღეისო, იქვე: 14-15;
6. ნასყიდაშვილი მ., მტკივნეული საკითხი, იქვე: 14-15;
7. ერისთავი ნ., საით მიდის საქართველო, იქვე: 42-47 (46-47);
8. მიმართვა „კავკასიის ყველა ხალხს!“, იანვარი, 1938;
9. „ახალი თაობა“, ქართული ახალი თაობის დემოკრატიული ორგანოს უწყება, პარიზი, 1953 – Paris (სემიმა, ფ4, ს. 1212, ფურც. 3-4);
10. აშშ-ს წარმომადგენელთა პალატის 83-ე კონგრესის მეორე სხდომისადმი საგანგებო კომიტეტის სპეციალური ანგარიში - (კომუნისტური აგრესიის შესახებ) „კომუნისტური გადატრიალება და საქართველოს ოკუპაცია“, 1954 წლის 31 დეკემბერს წარედგინა წარმომადგენელთა პალატას და გადაიცა დასაბეჭდად. გამოსცა აშშ-ს სამთავრობო ბეჭდვითმა ორგანომ, ვაშინგტონი, 1955 (60 გვერდი); [Communist Takeover and occupation of Georgia – Special Report #6 of The select committee on Communist aggression House Reoresentative Eighty-Tird Congres, Second session under Autority of H. Res. 346 and H. Res. 438. United States Government Printing Office, Washington: 1955];
11. წერეთელი გ., როგორია ჩემი განსჯა, ჟურნ „გუმბაგი“, # 22. 1990: 50-56;
12. მანველიშვილი ა., საქართველოს საზღვრები, კრ. „აწმყო, შობილი წარსულისაგან“, შეადგინა ისტორიის მეცნ. დოქტორმა, პროფესორმა ლევან ურუშაძემ, ქართული ემიგრანტული ლიტერატურა, ტ. I, თბილისი, 1991: 85-133;

დუალისტური აღქმის ქართული შემოქმედებითი რეფლექსიები

The Dualistic Perception of Georgian Creative Reflections

თამარ პაიჭაძე

ფილოლოგიის დოქტორი, პროფესორი,
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
თბილისი, საქართველო

აბსტრაქტი: „სარკე სარკეში, მათ შორის სანთელი, ორი სიღრმე ფსკერის გარეშე, სანთლის ალით განათებული, ისინი ერთმანეთს აღრმავებენ, ამდიდრებენ და ერთდებიან... სიღრმეში ჩახედვისას სარკის სარკისკენ დაპირისპირებისას ყოველთვის ვიპოვით „მომღერალ ფორმას“ ჩვენს დღეებში ორი სინათლეა - დილის და საღამოსი, ჩვენ ვიცით ღამის ორსახოვანი ბუნება - მღელვარე და დამთრგუნველი; და ჩვენ ცხოვრებაში ყოველთვის ორ საწყისს ვეყრდნობით, ამ სამყაროში დღისით და ღამით თამაშისას ჩვენ გარდავაყვლენთ და ყოველთვის გარდავქმნით ორს ერთში...“ წერდა ჟან მორეასი სიმბოლისტური მიმდინარეობის პირველი ტალღის წარმომადგენელი და თეორეტიკოსი პირველ სიმბოლისტურ მანიფესტში რომელიც 1886 წლით თარიღდება.

დუალისტური თეორიის მსოფლმხედველობრივი საფუძველიც აქედან მოდის: სამყაროში ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო პოლუსის, - დღისა და ღამის, სინათლისა და სიბნელის, სკეთისა და ბოროტის, ღამაზისა და მახინჯის დაპირისპირება, როგორც ორმაგი ბუნება უზენაესისა. დუალისტური აღქმის გნოსტიკური ინსპირაცია ლიტერატურულ დისკურსში სიმბოლისტური მსოფლმხედველობის მონაპოვარი არ არის, ის ანტიკური ლიტერატურიდან გახდა აქტუალური, გარკვეული პარადიგმული პრინციპით მოჰყვება ლიტერატურის ისტორიას, მაგრამ სიმბოლისტურმა მწელობამ ის არა

მხოლოდ გაიზიარა, არამედ განსაკუთრებული ხარისხი და გამომსახველობა მიანიჭა.

ორეულის — საგნის ლანდის სარკეში გამოსახულების გააზრების სიმბოლისტური თეორია სამყაროს იდეალისტური აღქმის ერთი დამახასიათებელი ნიშნის — დუალისტური ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის პირდაპირი მხატვრული რეალიზაციაა.

სიმბოლისტური დუალიზმის ისტორია გარკვეულწილად სტეფანე მალარმემ განსაზღვრა. ის, „უკანასკნელი რომანტიკოსი და პირველი დეკადენტი“, მოითხოვდა, „გამოსახულებათა არსის წარმოჩენას, წარმოჩენას არა საგნებისას, არამედ შთაბეჭდილებებისას მათზე“ და მათ ოპოზიციურ მნიშვნელობებზე. მალარმეს დრამატული პოემა „ილბალი არასოდეს შეცვლის შემთხვევას“ შედგებოდა იდენტური ფრაზებისაგან და ავტორის ჩანაფიქრით, საშუალებას იძლეოდა წარმოესახა აზრის ტრაექტორია და მისი ალტერნატივა. სწორედ ისეთმა შედეგებმა, როგორიცაა პოლ ვერლენის „სიმღერები უსიტყვოდ“ და სტეფანე მალარმეს „ფავნუსის ნაშუადღევის დასვენება“, სიმბოლისტური მხატვრული ინოვაციების საფუძვლად იქცა.

სამყაროს დუალისტური აღქმის ისტორია ქართულმა სიმბოლისტურმა სკოლამაც გააგრძელა, ეს პოზიცია განსაკუთრებულად ვალერიან გაფრინდაშვილის შემოქმედებაში გამოიკვეთა, სტეფანე მალარმეს პოეზიის უმნიშვნელოვანესმა სიმბოლომ განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა პოეტის შემოქმედებაში. სარკისა და ორეულის ცნებათა სიმბოლურ-პერსონიფიცირებულმა აღქმამ ფრანგული მხატვრული დისკურსიდან ვალერიან გაფრინდაშვილის ლექსებში უცვლელი მნიშვნელობით გადმოინაცვლა: „სარკე ხომ უდიდესი სიმბოლოა ჩვენი ყოფნისა არაფერი ისე მისტიურად არ გამოხატავს ჩვენი ყოფნის ლანდურობას, ჩვენს ორობას, ჩვენს კავშირს წარსულთან და მომავალთან, როგორც სარკე“. წერდა ვალერიან გაფრინდაშვილი.

ამდენად, სარკისადმი „ტრფობა განუკურნელი“ და „ოცნება სარკის დაისებზე“ მისი პოეზიის სიმბოლოდ იქცა; სარკეში საკუთარი ორეულის ხილვის თეორიამ ვალერიან გაფრინდაშვილის შემოქმედებაში თანდათან კიდევ უფრო ხაზგასმული სახე მიიღო და

პოეტმაც „ლანდური ყოფის გრძნეულ სარკეებში ასახვის“ თემა საკუთარი შემოქმედებითი პორტრეტის ასახვის ფორმად და სინამდვილის სახედ წარმოჩენის შესაძლებლობად მიიჩნია. ამგვარი მხატვრული განსახოვნებისადმი პოეტის ინტერესს სხვადასხვა დროს შექმნილი მხატვრული სახისმეტყველების ნიმუშებიც ადასტურებენ.

საკვანძო სიტყვები: მოდერნიზმი, ტექსტი, მსოფლმხედველობა, დუალიზმი, პოეზია

Tamar Paichadze

PhD in Philology, Professor,
Tbilisi Ivane Javakhishvili State University,
Tbilisi, Georgia

Abstract: “Mirror in the mirror, the candle between them, the two depths without bottom, illuminated by the candle flame, they deepen each other, enrich and unite... While looking into the depth when opposing a mirror with a mirror, we will always find “the singing form”. There are two lights in our days – of the morning and of the evening; we know the two-faced nature of the night – turbulent and inhibiting; and in our lives we always rely on two starting points. When playing during the day and night in this universe we always transform the two into one...” Jean Moreas, representative of the first wave of symbolism movement and theoretician, wrote in the first symbolist manifest dated 1886.

The worldview basis of dualistic theory starts from the same: the opposition of the two contradictory polarities in the universe; of the day and night, of the light and darkness; of the good and evil; of the beautiful and ugly, as the dual nature of the Supreme. Gnostic inspiration of the dualistic perception in literary discourse is not the finding of the symbolist worldview; it has become acute since antique literature, has been following the art history by certain paradigm principle; but, the symbolist Worldview has not only shared it, but has also given special quality and expression to it.

The symbolist theory of the comprehension of the double – the mirror image of a subject – is the direct creative realization of one of the characteristics of the idealistic perception of the world – dualistic philosophical worldview. Stephane Mallarme has to some extent defined the symbolist dualism history. He, “the last romanticist and the first decadent”, requested “the portrayal of the essence of images; the demonstration not of subjects, but of the impressions about them” and about their oppositional meaning. Mallarme’s dramatic poem *Luck* will never change the occasion consisted of identical phrases and as intended by the author, it gave the possibility to imagine the trajectory of the thought and its alternative. Such masterpieces by Paul Verlaine’s *Songs without Words* and Stephane Mallarme’s *Afternoon of the Faun* have become the basis for the symbolist creative innovations.

Georgian symbolist school has continued the history of the dualistic perception of the world. The examples of creative tropology created at different times confirm the poet’s interest to such creative impressions.

Key words: Modernism, Text, Worldview, Dualism, Poetry

XIX და XX საუკუნეთა გასაყარზე აბსოლუტური ღირებულებების, უღრმესი მენტალური გარდასახვისა თუ შთაბეჭდილებების ძიების ხანაში შემოქმედებით-ესთეტიკური გამოხატვის ერთ მთავარ მიზანს სამყაროსთან ურთიერთობის აღდგენის პრინციპი წარმოადგენდა, რაც ფანტასტიკის, მისტიკის, თეოსოფიის, კულტის, მაგიის თეორიის შემოქმედებით გადამუშავებაში გამოიხატებოდა. ეს მიზანი მოდერნისტულ სახისმეტყველების ზოგჯერ ყველაზე ყველაზე მოულოდნელ ფორმებში ისახებოდა და ღრმავდებოდა წარმოდგენებში „ზღვარსმიღმა სამყაროზე“. სიზმარი და გარდაცვალება, ეზოთერული განდობანი, ეროსის და მაგიის სწავლება, მითები და სიუჟეტები არარეალური ვნებებით: - სიკვდილის მომხიბვლელობაზე აპელირებით, შემლილობის კულტის აღიარებით (ოსკარ უაილდის „სალომეა“, ვალერი ბრიუსოვის „ცეცხლოვანი ანგელოზი“), ორსახოვანი გამოსახულებებით (კენ-

ტავრი, ქალთევზა, ქალი-გველი) განსაკუთრებულად მიმზიდველი იყო სიმბოლისტიკებისათვის, რითაც ისინი ერთმნიშვნელოვნად მიუთითებდნენ ორი სამყაროს არსებობის რეალობაზე.

მოდერნისტულ თეორიასა და პრაქტიკაში ეს თეორია ემანუილ კანტის, არტურ შოპენჰაუერის, ფრიდრიხ შელინგის, იდეალისტური ფილოსოფიური დოქტრინებზე ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიურ შეგონებებზეა დაფუძნებული

დუალისტური თეორიის მსოფლმხედველობრივი საფუძველიც აქედან მოდის: სამყაროში ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო პოლუსის დღისა და ღამის, სინათლისა და სიბნელის, სიკეთისა და ბოროტის, ღამაზისა და მახინჯის დაპირისპირება, როგორც ორმაგი ბუნება უზენაესისა. დუალისტური აღქმის გნოსტიკური ინსპირაცია ლიტერატურულ დისკურსში, სიმბოლისტური მსოფლალქმის მონაპოვარი არ არის. ის ანტიკური ლიტერატურიდან გახდა აქტუალური, გარკვეული პარადიგმული პრინციპით მოჰყვება ხელოვნების ისტორიას, მაგრამ მოდერნისტულმა მსოფლმხედველობამ ის არა მხოლოდ გაიზიარა, არამედ განსაკუთრებული ხარისხი და გამომსახველობა მიანიჭა.

მოდერნისტული დუალიზმი გნოსტიკური დუალიზმის აღქმამდე, კეთილი და ბოროტი საწყისების თანაარსებობამდე დადის, რომლის მიხედვითაც ღმერთს ორმაგი ბუნება აქვს: (ბოროტი და კეთილი), ან არსებობს ღმერთის, რწმენის, შეხედულების და აღქმისადმი არსებული სტიგმის ალტერნატივა.

„სარკე სარკეში, მათ შორის სანთელი, ორი სიღრმე ფსკერის გარეშე, სანთლის ალით განათებული, ისინი ერთმანეთს აღრმავებენ, ამდიდრებენ და ერთდებიან... სიღრმეში ჩახედვისას სარკის სარკისკენ დაპირისპირებისას ყოველთვის ვიპოვით „მომღერალ ფორმას“ ჩვენს დღეებში ორი სინათლეა - დილის და საღამოსი, ჩვენ ვიცით ღამის ორსახოვანი ბუნება - მღელვარე და დამთრგუნველი; და ჩვენ ცხოვრებაში ყოველთვის ორ საწყისს ვეყრდნობით, ამ სამყაროში დღისით და ღამით თამაშისას ჩვენ გარდავაკლებთ და ყოველთვის გარდავქმნით ორს ერთში...“ წერდა ჟან მორეასი სიმბოლისტური მიმდინარეობის პირველი ტალღის

წარმომადგენლი და თეორეტიკოსი პირველ სიმბოლისტურ მანი-ფესტში რომელიც 1886 წლით თარიღდება. (მორეასი, 1886: 1)

ორეულის – საგნის ლანდის სარკეში გამოსახულების გააზრების სიმბოლისტური თეორია სამყაროს იდეალისტური აღქმის ერთი დამახასიათებელი ნიშნის – დუალიზტური ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის პირდაპირი მხატვრული რეალიზაციაა.

სიმბოლისტური დუალიზმის ისტორია გარკვეულწილად სტეფანე მალარმემ განსაზღვრა. ის, „უკანასკნელი რომანტიკოსი და პირველი დეკადენტი“, მოითხოვდა, „გამოსახულებათა არსის წარმოჩენას, წარმოჩენას არა საგნებისას, არამედ შთაბეჭდილებებისას მათზე“ და მათ ოპოზიციურ მნიშვნელობებზე. „...დაასახელო საგანი – ნიშნავს, გაანადგურო სამი მეოთხედი ემოციისა ლექსზე, რომელიც შექმნილია თანდათანობითი შეცნობისათვის, გაიაზრო ის – ესაა ოცნება“ („ლექსის კრიზისი“) (მალარმე, 1998: 582).

მალარმეს დრამატული პოემა „ილბალი არასოდეს შეცვლის შემთხვევას“ („UN COUP DE DÉS J'AMAIS N'ABOLIRA LE HASARD“) იდენტური ფრაზებისაგან და წინადადებებისაგან შედგებოდა რომლებიც სხვადასხვა შრიფტით და პუნქტუაციის გარეშე იყო აკრეფილი და ავტორის ჩანაფიქრით, საშუალებას იძლეოდა წარმოესახა აზრის ტრაექტორიადა მისი ალტერნატივა, წარმოეჩინა „სულის მდგომარეობა“ ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ასევე სტეფანე მალარმეს ცნობილი ლექსი "ფავნუსის ნაშუადღევის დასვენება" („L'AÏRÈS-მადი დ'უნ ფაუნე“), როგორც სამყაროს დუალიზტური (ალტერნატიული) მხატვრული გადააზრების ახალი, სიმბოლისტური ვერსია. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ე.წ. „ფავნის შუადღე“ („L'AÏRÈS-მადი დ'უნ ფაუნე“) 1865 წელს გამოქვეყნდა და ზოგადად მოდერნისტული ხელოვნებისათვის იქცა მხატვრული ინოვაციების გამოწვევად: ის 1876 წელს საფუძვლად დაედო კლოდ დებიუსის ცნობილ სიმფონიურ პრელუდიას და ახალი თაობის ფრანგი პოეტების, მხატვრებისა თუ დრამატურგების განსაკუთრებული ინტერესის საგანი გახდა. სტეფანე მალარმე აქტიურად თანამშრომლობდა ცნობილ არტისტულ გამოცემასთან „ლ'არტ მოდერნ“. სწორედ ამ პერიოდში გამოდიოდა ის მოქმედი რეალისტური თეატრის წინააღმდეგ და მოუწოდებდა თეატრა-

ლებს „პოეტური თეატრისაკენ“, „რომელიც ფარდას ხდიდა ფარული ადამიანური სამყაროს საიდუმლოს“, ხოლო დრამას მიიჩნევდა „წმინდა რიტუალად“, რომელშიც პოეტი-დრამატურგი „წარმოსახავდა კავშირს ხილულ და უხილავ სამყაროს შორის პოეტური ენის საშუალებით“. „სიმბოლისტი-დრამატურგისათვის არ არსებობს უფრო პირდაპირი გამოხატვის საშუალება ჭეშმარიტი ცხოვრების სიღრმისა, ვიდრე ინსტინქტი და ინტუიციაა, რომელიც ვლინდება სიმბოლოში, მითში და განწყობაში“ („კონფლიქტი“). (მალარმე, 1998: 579).

ფაქტია, შესაბამისად თეატრიც, როგორც სოციალურად ყველაზე მგრძნობიარე ფორმა ხელოვნებისა, ვერ დარჩებოდა თანამედროვე შეხედულებათა და დამოკიდებულებათა მიღმა. სიმბოლიზმისადმი მიძღვნილ თეორიულ შრომებში სტეფან მალარმეც აღნიშნავდა „მომავლის თეატრის“ როლს და მისიას, როგორც „ერთგვარად შემცვლელს ღმერთის თაყვანისცემის რიტუალისა, სადაც ერთარსი და შერწყმულია დრამის, პოეზიის, მუსიკის და ცეკვის ელემენტები“ (მალარმე).

ამდენად, სტეფან მალარმეს შეხედულება და თეორიული ტრაქტატი სამყაროს დუალისტური აღქმის პრიციპებზე ერთგვარ საბაზო პოზიციად ჩამოყალიბდა მოდერნისტულ (და არა მხოლოდ) ესთეტიკაში, რომლის მიხედვითაც: პოეზიაში უნდა იდოს საიდუმლო, თვით პოეზია უხილავი იზიდაა და ქვეყანაც სიმბოლოა, ორეულების სამკვიდრო. სიმბოლისტს გამუდმებით თან სდევს აჩრდილი, ორეული ან მეორე მე, რაც არის კიდეც საგანთა და მოვლენათა დუალისტური აღქმის საფუძველი. შტეფანე მარალმემ ორეულის ხილვის გზად და სიმბოლოდ სარკე მიიჩნია. სარკეც, თავის მხრივ, გასიმბოლურებული მნიშვნელობის მატარებელია, ის მხოლოდ რეალისტური სიზუსტით კი არ ასახავს ადამიანს თუ საგანს, არამედ ირაციონალურ ხილვათა სივრცეა, მასში შემოქმედის სული და ადამიანის შინასამყაროში მიმდინარე მეტამორფოზები აისახება; შემოქმედებითი პროცესი, ქვეცნობიერი აზრი და განცდები, ანუ ყოველივე ის, რაც ერთი შეხედვით თვალისთვის შეუცნობელია. მალარმემ ტბა სარკედ აქცია სასიკვდილოდ განწი-

რული გედისთვის, რათა სიკვდილის წინ საკუთარი თავისთვის თვალეში ჩაეხედა, შეეცნო და დაემლია სიკვდილის შიში.

სიმბოლისტურ მსოფლმხედველობაში ამ შეხედულებათა და გავლენათა აპოლოგეტად ასევე უნდა მივიჩნიოთ ანდრე ჟიდი, ფრანგული სიმბოლიზმის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი. ჯერ კიდევ 1891 წელს თავის მხატვრულ სიმბოლისტურ ტრაქტატში „ტერაქტი ნარცისზე; სიმბოლიზმის თეორია“ («თრაი-ტე დუ ნარცისსე ტჰორიე დუ სემბოლე») ის წერდა: „შეუძლებელია ადამიანმა გავლენები თავიდან აიცილოს, ისინი ყველაზე უფრო წინდახედულ, ყველაზე უფრო ჩამოყალიბებულ პიროვნებებშიც კი იგრძნობა... ამდენად, მნელია ადამიანური თავისი არსით „დამოუკიდებელი“ იყოს...“ (ჟიდი, 1891:5)

სამყაროს დუალისტური აღქმის ამ თეორიებმა სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა დოზით თავი იჩინეს პოლ ვერლენის, მორის მეტერლინკის, შარლ ბოდლეროს, ვლადიმერ ბრიუსოვის იაჩის-ლაჟ ივანოვის, ინოკენტი ანენსკის, ფიოდორ სოლოგუბის და სხვა სიმბოლისტ პოეტთა მხატვრულ ნააზრევში.

სიმბოლისტურმა ფილოსოფიამ ერთმანეთს სილამაზისა და სიმახინჯის გაგება დაუპირისპირა, ეს თეორია ლიტერატურულ ტექსტებში განსაკუთრებული სიმძაფრით გამოვლინდა.

სწორედ ამ ორსახოვნებით თუ ორმაგობით განიმსჭვალა სიმბოლისტ პოეტთა პოეტური მანერაც. სამყარო ორმაგია, შემოქმედი კი თავის არსით ატარებს ამ ორმაგობის ნიშანს–ნიღაბს. `დუო~–ორი, ორგზისობა განსაზღვრავს სამყაროს მაკრომოდელს და მიკროარს-საც, როგორც რთულ, მაგრამ მაინც ერთიანობას ორი საწყისისა. სიმბოლისტიც შემოქმედის გაორებული მოცემულობაა, ის მშფოთვარე, დიონისურად დინამიკური და ქაოსურია, მამიებელი და ტრაგიკომიკურის სინთეზი საკუთარი შემეცნებით, მუდმივად საკუთარი თავის შეცნობითა და ცხოვრების საზრისის ამოხსნით გატაცებული და აფორიაქებული.

სამყაროს დუალისტური აღქმის ისტორია ქართულმა სიმბოლისტურმა სკოლამაც გააგრძელა, რასაც პაოლო იაშვილი, ტიციან ტაბიძის, შალვა კარმელის, შალვა აფხაიძის და სხვა სიმბოლისტთა

მიერ სხვადასხვა დროს შექმნილი მხატვრული სახისმეტყველების ნიმუშებიც ადასტურებენ.

დუალისტური ფილოსოფია ქართულ სიმბოლისტურ დისკურსში ვალერიან გაფრინდაშვილმა დაამკვიდრა: ის იმთავითვე იდგა მსოფლმხედველობრივ-პუბლიცისტური ბრძოლის წინა ხაზზე, ვითარცა სიმბოლისტური ესთეტიკის ერთ-ერთი იდეოლოგი: „დღეს პოეზია ქმნის რეალურ სახეებიდან სიმბოლოებს, ქმნის ახალ მითებს. წარმართულმა და ქრისტიანულმა მითოლოგიამ დაკარგა თავისი კავშირი ჩვენს შეგნებასთან და პოეტიც სხვა ობიექტებს ეძებს თავისი შემოქმედებისთვის. ძველი მითები აღარავის არ სწამს, ამავე დროს, ჩვენ გვინდა მითი, ჩვენ გვწყურია მითი. დღეს პოეზიაში თვალსაჩინოა ერთი ხაზი, ერთი ტენდენცია, რომელიც თანდათან უფრო პოპულარული ხდება. ...ქართულმა პოეზიამ უნდა შექმნას რუსთაველის მითი“ – წერდა ის (გაფრინდაშვილი, 1990:544).

ვალერიან გაფრინდაშვილი არასდროს მდგარა პოეტურ შეხედულებათა გზაჯვარედინზე, ის იმთავითვე უკანმოუხედავად დაადგა სიმბოლისტური პოეზიის გზასავალს. მშვენიერი და გაბედული არჩევანისთვის მან ტექსტზე ძალადობისა და შევიწროვების სიმწარეც არაერთგზის იგემა... მიზიდულობა თუ სიმპათია მოდერნისტული მსოფლალქმისადმი, როგორც ჩანს, ადრიდანვე გაჩნდა, მისი პირველი ლექსებიც 1914-1915 წლებით თარიღდება და მათში ჩამოყალიბებული სიმბოლისტური ხედვაც იმთავითვე ცნაურდება,

„ვინ არის სარკის უფსკრულიდან რომ მევლინება, /ვისი თვალები ემუქრება ჩემს ფერმკრთალ თვალებს? /ნუთუ მიცქერის საკუთარი ჩემი ჩვენება? /ნუთუ ჩემს გულში მისტიური შიში იალებს? /მისი ღიმილი ჩემში ბნელად გაიშრიალებს, /უშიშარი დღის დაიკარგა ცხადი ხსენება, /თეთრი ოცნება გადარჩენის თოვლივით დნება, /დამწვარ სხეულის ჩემს გარშემო სუნი ტრიალებს“. („მე-სარკეში“)

- ეს ლექსი 1916 წლით თარიღდება, რაც იმაზე მიაჩნებოდა, რომ ამ დროიდან ვალერიან გაფრინდაშვილის შემოქმედებაში უკვე საბოლოოდ იკვეთება სიმბოლისტური მსოფლმხედველობის კლა-

სიკური სახეები და ფორმები. მათ შორისაა სარკისა და ორეულის ცნებათა სიმბოლურ-პერსონიფიცირებული აღქმა, მრომელმაც განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა პოეტის შემოქმედებაში.

სტეფან მალარმეს პოეზიის უმნიშვნელოვანესმა სიმბოლომ ვალერიან გაფრინდაშვილის ლექსებში უცვლელი მნიშვნელობით გადმოინაცვლა: „სარკე ხომ უდიდესი სიმბოლოა ჩვენი ყოფნისა, არაფერი ისე მისტიურად არ გამოხატავს ჩვენი ყოფნის ლანდურობას, ჩვენს ორობას, ჩვენს კავშირს წარსულთან და მომავალთან, როგორც სარკე“. – წერდა ვალერიან გაფრინდაშვილი („გედი პოეზიაში“). (გაფრინდაშვილი, 1990:693).

ამდენად, სარკისადმი „ტრფობა განუკურნელი“ და „ოცნება სარკის დაისებზე“, მისი პოეზიის სიმბოლოდ იქცა; სარკეში საკუთარი ორეულის ხილვის თეორიამ ვალერიან გაფრინდაშვილის შემოქმედებაში თანდათან კიდევ უფრო გამოკვეთილი სახე მიიღო და „ლანდური ყოფის“ „გრძნულ სარკეებში ასახვის“ თემა საკუთარი შემოქმედებითი პორტრეტის ასახვის ფორმად და „სინამდვილის უამრავ სახეებად“ წარმოჩენის შესაძლებლობად მიიჩნია:

„მივდივართ ერთად თეთრ ქუჩაში – მორიდებულნი /და ჩვენზე ადრე ერთდებიან ჩვენი ლანდები, /მოულოდნელად გვაფეთებენ სახლთა კრებულნი /და სიჩუმეში ხმოვის შემდეგ ჩვენ ვგვიანდებით.“ („ჩვენი ლანდები“)

ვალერიან გაფრინდაშვილი წერდა: „მედუზას სახე ანტიკურ მითებში უკვე სიმბოლოა სიმახინჯის, ხოლო მშვენიერი ელენეა ხორცშესხმული მშვენიერება. ანტიკურობის ცნობილი გამოთქმა „ჯანსაღ სხეულში ჯანსაღი სულია“ ერთგვარად გამოხატავს მათ დამოკიდებულებას და ესთეტიკურ აღქმას. რენესანსიდან იწყება ერთგვარი გადაფასება, ხოლო შემდეგ იწერება ნაწარმოებები, რომლებიც არღვევს ანტიკური გამოთქმის ჭეშმარიტებას. ასეთია ვიქტორ ჰიუგოს „პარიზის ღვთისმშობლის ტაძარი“. ერთ-ერთი პერსონაჟი, კვაზიმოდო, რომელიც გარეგნულდ საშინლად მახინჯია, სულიერად საპირისპიროდაა დახატული“ („გედი პოეზიაში“) (გაფრინდაშვილი, 1990:528).

„ლანდთა დევნა ბედისწერაა სიმბოლისტიკისთვის, რადგან ის გაორებული ყოფისთვისაა განწირული და რადგან „არავის ძალუძს

ორთა უფალთა მონება“, ის მხოლოდ წარმოსახვითი იდეალისტური ღირებულებაა ოცნებითა და შეგონებებით ნასაზრდოები. ამიტომ განწირულია მაღარმეს „გედი“, ის „განდევნილი იყინება ცივ სიზმრებივით“ და თვით პოეტიც „სათუთ მიწაში ანგელოზად“ დარჩენისათვის. „თეთრი ოცნება გადარჩენის თოვლივით დნება, დამწვარ სხეულის ჩემს გარშემო სუნი ტრიალებს“–წერს ვალერიან გაფრინდაშვილი („გედი პოეზიაში“). (გაფრინდაშვილი, 1990:529).

არტურ რემბოს, შარლ ბოდლერის, სტეფან მაღარმეს და სხვა სიმბოლისტთა შეხედულებების კვალობაზე ვალერიან გაფრინდაშვილიც აღიარებდა სამყაროს აღქმის ამ თეორიას, ის არა მხოლოდ თეორიულ მოსაზრებებს უზიარებდა მკითხველებს ამ საკითხთან დაკავშირებით, არამედ პოეტურ მონოლოგებსაც უძღვნიდა. ამითაც აიხსნება ვალერიან გაფრინდაშვილის პოეზიაში ლიტერატურის დიდი პარნასელების გავლენა. პოეტისათვის სამყარო ორსახოვანია, ალტერნატიული, ლანდური, ფარდის მიღმა რეალური სივრცის ალტერნატივაა – სიმბოლოებში კოდირებული საგნები და მოვლენები. სწორედ ამ სივრცეში ჩნდებიან ირეალური, ლეგენდად ქცეული პერსონაჟები – ოფელია, პიერო, ამორდია თუ კოლომბინა... ამგვარი მხატვრული განსახოვნებისადმი პოეტის ინტერესს სხვადასხვა დროს შექმნილი ლექსებიც ადასტურებს: „ცეცხლიან სარკეებში“, „სურნელი სარკე“, „ხელის ორეული“, „დეღეფინი და მედუზა“, „ორეულები ანდროგინი“, „ორეულებთან შეხვედრა ხიდზე“, „მარადი ლეგენდა“ და სხვა.

ორეულების ციკლი ერთი შემადგენელი ნაწილია პოეტის 1915-1925 წლებში შექმნილი ლირიკული ლექსებისა, რომელთა შორის კიდევ რამდენიმე დამახასიათებელი მხატვრული განზოგადების ნიმუში იკვეთება.

„დუელს ერთმანეთს ვპირდებოდით ბოროტ მიწაში, /როგორც ლურჯ გედის მოტრფიალე ფალავანდები. /აი, ცბიერად აქანდაკდა ის ჩემს წინაშე, /თითქოს მაშინებს საზიზღარი მისი ფანდები. /ზრდილობიანი ვით მსახური მაწვდის იარაღს... /როცა დამბაჩას დავემიზნებ, მიეფარება /საშინელ სარკეს და სიჩუმეს სვამს როგორც არაყს, /შემდეგ ფრთიანი ავაზაკობს და მეპარება.“ („დუე-

ლი ორეულთან“) „დავდივარ მარტო უანგარო და მგლოვიარე, / ჩემს ჩრდილთან ერთად მე ქუჩები შემოვიარე“. („სონეტი“)

ეს „მე“ – ლირიკული გმირი, არასოდეს არის მშვიდი, ის მარადიული ფიქრითა და შფოთით არის სავსე, „მისი ლანდური არსება“ ირეალურ სივრცეში მიისწრაფვის:

„მეტყვიან ლანდნი, უცხო ლანდნი, ისევ მოგელით, / შემოგვიერთდი ახლობელი გიცხადებთ ძმობას“. („პირველი“)

პოეტი ამ ლექსებში ორი სამყაროს ზღვარზე ცხოვრობს, ორეულზე ფიქრს თან სდევს პიროვნული გაორების განცდა:

განსაკუთრებული სიმბოლური დატვირთვა აქვს დაისების ციკლის ლექსებს. თავისი პირველი პოეტური კრებულის სახელადაც პოეტმა „დაისები“ აირჩია, როგორც ჩანს, ჩამავალი მზის, „გარდაცვლილი დღის“, „მზის მიღწევის“ სევდიანმა რეალობამ ფრანგი და რუსი სიმბოლისტების – ბოდლერის, ვერლენის, მალარმეს, ბლოკის, გიპიუსის პოეტურმა შეხედულებებმა – „დღის დასასრულის“, „მზის რომანტიკული ჩასვენების“ „ნაცრისფერი ბინდისა“ თუ „ცისფერი მწუხრის“ პოეტურმა ხილვებმა – ვალერიან გაფრინდაშვილის პოეტურ სამყაროშიც დაივანა, თუმცა ზემოაღნიშნულ პოეტთა მხატვრული ინიციაციები – ბუნების პეიზაჟურობა, ბუნების სურათის აღწერა რომანტიკული მნიშვნელობით, მისი წარმოსახვა, როგორც სამყაროს ფენომენი და პოეტის სულიერი განწყობილების ანარეკლი, ვალერიან გაფრინდაშვილის პოეტურ სამყაროში განსხვავებით მოიაზრება; „დაისი“ არის სიმბოლო პოეტური, სულიერი ტკივილის და მისტიკური მეტამორფოზებისა, ირეალური სამყაროს შესაცნობი განწყობილების თუ მდგომარეობისა. დაისების უმრავლესობა დანომრილია (დაისი მეორე, მესამე და ა.შ.), მხოლოდ რამდენიმე მათგანი არის ტრადიციულად დასათაურებული: „დაისი აშორდია“, „დაისების სვინაქსარი“, „დაისების ასოთამწყობი“...

„დაისებში“ უკვე ერთმნიშვნელოვნად ცხადდება ვალერიან გაფრინდაშვილის „სიმბოლისტური მემარცხენეობა“. მან განსაკუთრებულად გაითავისა კლასიკური სიმბოლისტური სააზროვნო სისტემის ყველაზე რადიკალური საწყისები და შეიძლება ითქვას, რომ იგი „ცისფერყანწელთა ორდენის“ ყველაზე ორთოდოქსა-

ლური ფიგურაა. სწორედ ვალერიან გაფრინდაშვილის ლექსებში გამოჩნდა ყველაზე მკაფიოდ იმ დროის კრიტიკული აზრისათვის განსაკუთრებით სადავო და საქილიკო ბოჰემის, შეშლილობის, ჭლეტიანობის, თვითგვემის, თვითმკვლელობის, მთვრალთა ორიენტის პოეტურ-სიმბოლური გაფეტიშება:

„სამარცხვინოა პოეტისთვის სხვა კარიერა, /გარდა თვითმკვლელობის, /არა მსურს ვიყო ვიქტორ ჰიუგო ან აკაკი, /მე მირჩევნია დავიღუპო, როგორც ბოჰემა. /სამარცხვინოა პოეტისთვის სხვა კარიერა, /გარდა სიგიჟის, /არა მსურს ვიყო ბედნიერი, როგორც გოეტე, /მე მირჩევნია დავიღუპო, როგორც როლლინა, /სამარცხვინოა პოეტისთვის სხვა კარიერა, /გარდა ჭლექისა!“ („ბოჰემის მონოლოგი“)

ვალერიან გაფრინდაშვილის სახელს უკავშირდება სიმბოლიზმისთვის დამახასიათებელი სიმახინჯის ესთეტიზების ლეგალიზება ქართულ შემოქმედებით დისკურსში. 1921 წელს დაწერილ ესეიში „TERROR ANTIQUUS“, ავტორის აზრით, სიმახინჯის ფერისცვალების სასწაული შესაძლებელია მხოლოდ ლირიკაში. ის მკვეთრად მიჯნავს ლამაზსა და მშვენიერს. ამ უკანასკნელს ავტორი ხელოვნების კატეგორიად მიიჩნევს, ის ფიქრობს, რომ ხელოვანს შეუძლია მახინჯი შეიყვანოს ხელოვნების სფეროში და მშვენიერ მოვლენად აქციოს, „ესთეტიურია ის ემოცია, რომელსაც ჩვენ ვიღებთ მახინჯიდან ხელოვნებაში“. (გაფრინდაშვილი, 1990:525). ქართველი სიმბოლისტები სიმახინჯეს აღიქვამდნენ, როგორც სიმბოლოსა და ირონიას იმ სტერეოტიპებისა და კლიშეების საპირისპიროდ, რომლებიც რეალისტურ ხელოვნებაში იყო დამკვიდრებული .

ვალერიან გაფრინდაშვილი მახინჯს ვაჟურ საწყისად მიიჩნევდა, ლამაზს კი—ქალურად. ეს შეხედულება ფრანგული სიმბოლისტური მსოფლმხედველობიდან მოდიოდა, რომლისთვისაც აღმოსავლური კულტურა, გარკვეულწილად, ინსპირაციულ სივრცედ იქცა, როგორც, მაგალითად, ჩინურ მოძღვრებაშიც არსებული ინი და იანი – მამაკაცური და ქალური საწყისი.

ამ მხრივ, ვალერიან გაფრინდაშვილის შეხედულებანი „ცისფერყანწელთა“ მიერ აღიარებული ფრანგი სიმბოლისტების, ე.წ.

„დაწყველილი პოეტების“, შეხედულებათა პირდაპირ გავლენას წარმოადგენს. განსაკუთრებით იკვეთება პოეტის სწორება სტეფან მალარმეს ლიტერატურულ-მსოფლმხედველობრივ დოქტრინებზე. „მალარმე ათავისუფლებდა სიტყვას ყოველდღიური ცხოვრების სამარცხვინო გავლენისაგან... მალარმეს ყურადღებას არ იპყრობდა პოლიტიკა: მალარმემ შექმნა ოთახის ესთეტიკა, რასაკვირველია, ოთახის თვალსაჩინო კატეგორია არის სარკე. შეიძლება მალარმე არის პირველი პოეტი, რომელმაც მიაქცია ყურადღება სარკეს, როგორც შემოქმედების საგანს. მალარმემ მოგვცა სარკის პოეზია...“ („სტეფან მალარმე“). (გაფრინდაშვილი, 1990: 473). პოეტი არა მხოლოდ ლიტერატურულ მეტრად, არამედ თანაგუნდელად და თანამოაზრედ წარმოსახავდა მალარმეს:

„მალარმე ცისფერ ჩაბალახით მეტად კარგია,/მის მოვლინებას საქართველო დიდხანს ელოდა“. ხოლო მეორე „სიმბოლისტი მამის“, შარლ ბოდლერის მიმართ საკუთარ დამოკიდებულებას ამგვარად წარმოაჩენდა: *„ავანთებ სანთელს... გადავშლი ბოდლერს,/ გადავიკითხავ მის მარტოობას,/ მეტყვიან ლანდნი, უცხო ლანდნი: ჩვენ შენ მოგელით,/ შემოგვიერთდი, ახლობელო, გიცხადებთ მომბას...“*

„საშინელების მომხიბვლელობაზე“ ვალერიან გაფრინდაშვილი ესეებშიც არაერთგზის მიუთითებდა: „შექსპირი ამბობს „მაკბეტში“: საშინელი მშვენიერია და მშვენიერი საშინელია, ჰიუგო ფიქრობდა, რომ სიმახინჯეს აქვს ათასი ფორმა, მშვენიერს კი ერთი. პოეზიის გიგანტებს ედგარ პოსა და მალარმეს სახე გამურული აქვთ და იმათ არ ეშინიათ სიმახინჯის, რადგან მიხვდნენ სამუდამოდ რომ სიმახინჯე ქმნის ახალ სილამაზეს“ („პეიზაჟი უკულმა“) (გაფრინდაშვილი, 1990:534).

ვალერიან გაფრინდაშვილი ესეებში ყურადღებას ამახვილებდა იმ მხატვრულ ფორმებზე, რომლითაც გამოხატავდნენ პოეზიაში „საშინელ და მახინჯ სახეებს“ ფრანგი სიმბოლისტები, პოეტის აზრით, ვერლენის ლექსები „მოწამლული ჰაერით“, ბოდლერის „ყვავილებში“ „ბანოვანთა ნაცვლად ცხენის ლემის განდიდება“ და ედგარის მოთხრობები სიმახინჯის გამარჯვება იყო ხელოვნებაში. პოეტმა თავადვე თარგმნა ბოდლერის „ჰიმნი მშვენიერებას“, რო-

მელიც, მისი აზრით, საშინელების აპოთეოზი იყო. სიმახინჯის გაფეტიშება არ ხდებოდა მხოლოდ ერთი ფორმით, საშინელი სახეები, ბინძური ქალაქები და ქაოსი, როგორც სიმახინჯე, და კოსმოსი, როგორც წესრიგი, ერთმანეთს შეუპირისპირეს სიმბოლისტებმა, მათი შეხედულებით, სიმახინჯე სამკაულია, ის ამშვენებს ადამიანს... სწორედ ეს შეხედულებანი გაითავისა ვალერიან გაფრინდაშვილმა საკუთარ შემოქმედებაში („ქალს ჩაჯენილი თვალით“, „ჭლექის ასული“, „პოეტების კუდი“, „სხვანაირი ტრფოზა“, „დონდემში“...)

როგორც აღინიშნა დუალისტური სახისმეტყველების დოქტრინები არც სხვა ქართველი სიმბოლისტებისათვის ყოფილა შორეული. ამ კონტექსტში ტიციან ტაბიძის პოეტური დისკურსიც მოიაზრება, მაგალითისათვის ცნობილი ლექსი „ცხენი ანგელოსით“, რომელიც შეიძლება პოეტის ერთგვარ მოქალაქეობრივ ტრაქტატადაც მივიჩნიოთ სამშობლოს ბედის შეფასების თუ პატრიოტული განწყობილებე ბის თვალსაზრისით. ცხადია, მასში ტიციანმა განსაკუთრებული ემოციაც, პოზიციაც და აღქმაც ჩადო, ინტელექტუალური განსჯისა და მხატვრული სრულყოფილების გზაც აშკარაა. თავად პოეტიც ამ ლექსს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა და მას მოგვიანებით „ქართული პოეზიის მეფის ტიტულის მოსაპოვებლად დაწერილი დისერტაცია“ უწოდა. შეუძლებელია, რელიგიური სახეებითა და ისტორიულ-ნაციონალური რეკვიზიტით გაჯერებული ეს ლექსები, თავისი დროის ლიტერატურული ოპონენტების მსგავსად, პოეტს ამბიციურ მანერად ან „მხატვრული ძიების უშედეგო ფორმად“ ჩავუთვალოთ, აქ საქართველოს მძიმე წარსულის, თანადროულობის თუ გაურკვეველი მომავლისა დაფიქრება, ტკივილი, მისტიკური აღქმა და ერთგვარი გაორებული შეფასებაა უფრო იკვეთება. ამ მხატვრულ ტექსტში წარმოდგენილი განწყობანი სიმბოლისტი პოეტს პოეტურ წინათგრძნობად თუ წინასიტყვად უნდა მივიჩნიოთ, რომელიც, აშკარაა, რომ შემოქმედის ყოფის არსს ოდენ ზოგადსაკაცობრიო, ფილოსოფიურ მსაჯულებებში არ აცნობიერებდა.

სამყაროს აღქმის დუალისტურ-ალტერნატიული რაკურსი იმ ხანებში შექმნილ სხვა სიმბოლისტური ტექსტებშიც ჩანს: „...ვიყავი

ერთხელ მე ანტონიო“, „აპრილი ორპირში“, „ორპირი“, „ევქსინის პონტო“, „ოცდასამი აპრილი“, „ლექსი წელკავი“, „სკვითური ელეგია“ და სხვა.

„დღეულში მოკლულ ორეულთა დადევნი მორი,/ ლოტრეამონის მაინც გებრძვის შენ მალდარორი,/ მეც შენთანა ვარ ამ ბრძოლაში ვინ დამკავებს?/ უკანასკნელი დაისების ცეცხლში აღდები, /მეც თავს დამნათის ჩემ ქალდეას ცეცხლის კალთები, /მაგრამ სახელი პოეტების უფრო გვაბრძავებს“. („ვალერიან გაფრინდაშვილს“)

საგულისხმოა ამ თვალსაზრისით კოლაუ ნადირაძის პოეტური პოეტური მსოფლმხედველობის სამანიც. 1920 წელს გამოცემულ კრებულში კრებული „ბალდახინი“, რომელსაც მაშინ გალაკტიონის „არტისტული ყვავილებისა“ და ვალერიან გაფრინდაშვილის „დაისების“ გვერდით მოიხსენიებდნენ. ამ წიგნში წარმოდგენილი პოეტური მასალა კიდევ ერთხელ ცხადყოფდა, რომ კოლაუ ნადირაძის პოეტური მემკვიდრეობა სტრუქტურულად ჩამოყალიბებული, ეკლექტიზმისაგან თავისუფალი და, ამასთან ერთად, ლიტერატურულ მსოფლმხედველობრივ ნოვაციებთან წილნაყარი იყო დამედიტაციურიობით, მისტიციზმითა და ალეგორიულობით გამოირჩეოდა, ინტიმურად განცდები, ფლამანდრიული ნატურმორტის მსგავსი ფერები და, პარალელურად, ნაციონალური ტრადიციის სინთეზი, სრულიად განსხვავებულ განწყობას, დახვეწილ განცდებს ქმნიდნენ ტექსტებში ცალსახად იკვეთება სიმბოლისტური აღქმისათვის ნიშნული დუალისტურ-ალტერნატიული პოზიცია ესთეტიკური ფასეულობის აღიარების და წარმოჩენისა, სადაც ლანდურობის, აჩრდილის „მეორე მეს“ ცნობილი თეორია სახიერდება:

„მუდამ ერთად ვართ განუყრელად, დაუცილებლათ,/ - საბრალო მუნჯო, ჩემო ლანდო, მორთულო თალობით,/ ჩემი აქ ყოფნა გაგიხდება სანანებელათ;/ აქ არვინ ხარობს ჩემ შეხვედრით და ჩემი ნახვით./ ცბიერობ მარად, გსურს გაიგო ჩემი წამება: /გინდა მიაშხო ქვების სევდა, სურნელი დეკის. /იტანჯი მალვით და გაშინებს შენც დაღამება; /ჰკანკალებ ჩუმათ, როს გაიარს ლანდი სიკვდილის./ როდესაც დაღლილს აღარსად მაქვს გზა წასასვლელი/ და ვეღარ შევსძლებ გამოუცნობ შიშის ატანას, /გავრბივარ შენგან: მეჩვენება

ჯალათი, მკვლეელი, /და თრთოლით ველი, რომ ბეჭებში დამარტყამ დანას./ მაშინ ეს ქუჩაც ფეხს აიდგამს, გამოიქცევა, /შავი სახლები დასაჭერათ მიწვდიან ხელებს;/ ავ მოჩვენებად ეს ქალაქი გადაიქცევა, /გამომაკიდებს მთვარეულებს და თავის მკვლელებს. /ვიცი, რომ ვიარათ კიდეც დიდხანს ჩვენ ქვეყანაზე. /უნიჭო პიესის – ამ სიცოცხლის ორი მასხარა,/ ქუჩის ძაღლები გვიტირებენ ხელის გახსნაზე, /რომ ჩვენ არასდროს არ ვყოფილვართ აქ ღვთის ამარად.“ („ჩემს ლანდს“)

კოლაუ ნადირძის ამ პოეტურმა მონოლოგებმა განსაკუთრებული როლი შეასრულა: პირველ ყოვლისა, ოციანი წლების დასაწყისის ესთეტიკური პოეტური სიტყვიერების დამკვიდრების ისტორიაში, როგორც ახალი ევროპული მსოფლმხედველობის მატარებელმა და მხატვრულად რაფინირებულმა ქართულმა ანალოგმა.

სიმბოლისტური ორთოდოქსალიზმისა და პრობლემატიკის გაცხადების ნაცად გზას მიუყვება რაჟდენ გვეტაძის პოეტური მემკვიდრეობაც, მის ერთ-ერთ ლექსში „ავტოპორტრეტი“, სადაც ტიციან ტაბიძის, პაოლო იაშვილის, ვალერიან გაფრინდაშვილისა და სხვა პოეტების საპროგრამო ლექსების მსგავსად, პოეტის შემოქმედებითი კრედოა წარმოდგენილი: „არავის ვუმღერ გატაცებით ჩემს მუხამბაზეებს, – მახრჩობენ ცოდვილს ჯოჯოხეთის ავი მწერები“.

შემოქმედის სიმბოლისტურ-დუალისტურ ძიებათა შორის გამორჩეული ლექსია „ელამი სარკე“:

„საყდრის თავები მზით შეიმოსა, /მინდვრებს აწვება მარჯნების ღვარი,/ მძინარე ქალი, როგორც მიმოზა, /სიზმრებში ტირის დაკარგულ გვარით./ შიში აღვიძებს ლოცვების მორჩილს,/ ოთახში ფრინავს ყორანი შუშის/ და ელანდება ძუძუებმოჭრილს /თუთუნის კვამლში ღიმილი ბუშის./ დიდი ხანია ეს ბედი არგეს,/ თავი ჯერ კიდეც ვერ გაიმეტა,/ მუხლმოკვეთილი უცქერის სარკეს /და ეშაპოტი მოსჩანს იმედად, /მაგრამ ამ სარკეს დღესვე გამოცვლის,/ შიგ რომ ბრწყინავდეს კვლავ საფირები /და დაინახა მან გამოსვლისას /მოდიან მისი სოფლის ვირები“.

ლექსი სიმბოლურ-ალეგორიული სახეობრიობით გამოირჩევა. მზე, საყდარი, ქალი, ყორანი სიმბოლური დატვირთვის მატარე-

ბელი ცნებებია ტექსტში; „შუშის ყორანი“ ამ სიმბოლური ხატის განსხვავებული წარმოსახვაა, რაც იმედებისა და რწმენის მსხვრევას უკავშირდება. ლექსი ესთეტიკურ კატეგორიათა ალტერნატიულ აღქმის, ანუ დუალისტური თეორიის კლასიკური მაგალითია („და ელანდება ძუძუებმოჭრილს / თუთუნის კვამლში ღიმილი ბუშის...“).

ამ პერიოდში სწორედ ამ განწყობილებებს ეხმაურებოდა ვალერიან გაფრინდაშვილი, რომელიც აღნიშნავდა: „სიმახინჯე ჩვენ გვესმის, როგორც სიმბოლო და როგორც ირონია, მახინჯს ჩვენ ყოველთვის ვგულისხმობთ, როგორც მოვლენის ზედაპირს, როგორც ფან ტასტიკურ ნიღაბს“ („TERROR ANTIQUUS“). (გაფრინდაშვილი, 1990: 525).

ამ მოსაზრებას ცალსახად იზიარებს რაჟდენ გვატამეც, ელამი სარკე რეალობას გამრუდებულად, დამახინჯებულად ასახავს, 1924 წელს გა მოცემულ კრებულში „ვირების მესია“ ეს ლექსი „ბრუნდი სარკის“ სახელ წოდებითაა შესული. ბრუნდი დიალექტურ მეტყველებაში მართალს უპირისპირდება, შესიტყვება: „ბრუნდი და მართალი“ განურჩევლად ყველას – მცდარსა და მართალს გულისხმობს. ამ მხატვრულ ტექსტში სწორედ ელამი, ბრუნდი სარკის შეცვლით შეუძლია ლირიკულ გმირს, შეცვალოს მახინჯი ჩვენებანი, ხოლო საფირი – ლურჯი ფერის ქვა, სიწმინდის, ცის ფერის სიმბოლოა და ლირიკული გმირიც ამ სარკის შეცვლას და ორეულის გავლენისაგან განთავისუფლებას ცდილობს, რის შემდეგაც რეალურ, მირაჟებისგან თავისუფალ სურათს იხილავს. ვირის სახე ამ შემთხვევაში მხოლოდ კონტრასტის შესაქმნელად არის გამოყენებული (თუმცა რაჟდენ გვატამის შემოქმედებაში ვირს (სახედარს) მხატვრულ-სიმბოლური დატვირთვა აქვს და პოეტიც არაერთგზის წარმოაჩენს მას სხვა მხატვრულ დისკურსებში).

სიმბოლისტური მსოფლმხედველობისათვის ნიშნეული ზოგჯერ „არამხატვრული მნიშვნელობანი“ წარმოჩინდებიან ასევე შალვა კარმელის პოეტური სამყაროს ესთეტიკურ ღირებულებებად. „ამ თვალსაზრისით, ხანდახან სტრიქონები მაგიურ შელოცვებსაც ემსგავსებიან“, სიმშვიდისა და ქაოსის, ხმაურისა და სიჩუმის, ლამაზისა და მახინჯის ერთ ესთეტიკურ სივრცეში მოაზრება,

ცნებათა ალტერნატიული შეფასება და პოეტური თვალთა წარმოჩენა შალვა კარმელის შემოქმედებით სამყაროს დამახასიათებელი და, ამავდროულად, განსაკუთრებული ნიშნებით გამოარჩევის:

„სემირამიდის ბალი გადმოკიდულა ციდან,/ სემირამიდის ბალი გულია ერთი ციდა/ და მთის ოდენა დალი. შენს ცრემლს ნუ ეტყვი ნურვის./ არ კვვენს დაჭრილი გალლი. მე ვერ მომიკლავს წყურვილს/ – სამარიელი ქალი. მივევები ფრანსს და ფლობერს: /ომებს, ტირილებს, კვდომას და კართაგენი მოჰბერს/ – სხვა ტრფიალების ნდომას! მივე სალამზოს ფიცი, თაისს – /ლოცვები ლალის, მაგრამ გქვია, სახელი ყველა ქალის./ ვარდებს აქ სხვები კრეფენ... ჩვენ კი ვართ მტრები თავის:/ მე – ბალთაზარი მეფე, შენ – დედოფალი სავის!“

წარმოდგენილი მხატვრული ტექსტები ცალკეულ შემოქმედთა პოეტური ბიოგრაფიიდან მხოლოდ ერთგვარი ფონია იმ ფრიად მნიშვნელოვანი ფაქტის გასათვალისწინებლად, თუ რამდენად მიმართულებრივი და საყოველთაო მახასიათებელი იყო დუალისტური განწყობანი მოდერნისტულ მხატვრულ სახისმეტყველებაში.

ამ თეორიათა ერთგვარ რეზიუმედ უნდა მივიჩნიოთ ვალერიან გაფრინდაშვილის ეს მოსაზრებაც: „ის, რაც ცხოვრებაში ლამაზია, ხშირად პოეზიაში მახინჯია, და რაც სინამდვილეში მახინჯია, ხელოვნებაში მშვენიერია. პოეზიაში ლამაზი მშვენიერს უტოლდება, მაგრამ მეტ აქტივობას იჩენს ხელოვანი, რაც შეჰყავს მახინჯი ხელოვნების სფეროში და მშვენიერ მოვლენად აქცევს... ესთეტიურია ის ემოცია, რომელსაც ჩვენ ვიღებთ მახინჯიდან ხელოვნებაში. ბუნებაში სიმახინჯეს ჩვენ ვაფასებთ ფორმის თვალსაზრისით, ხელოვნებაში კი როგორც ფორმის, ისე შინაარსის თვალსაზრისით... ჩვენს სულში ერთი წუთითაც არ შერყეულა მშვენიერების გრძნობა, სიმახინჯე ჩვენ გვესმის, როგორც სიმბოლო და როგორც ირონია, მახინჯს ჩვენ ყოველთვის ვგულისხმობთ, როგორც მოვლენის ზედაპირს, როგორც ფანტასტიურ ნიღაბს. ჩვენ არ გვიტაცებს ის, რაც პირდაპირი სახით გვევლინება – ჩვენ გვინდა ნიღაბი. ყველაზე უფრო საშინელი და ირონიული ნიღაბი მშვენიერის არის სიმახინჯე“ („TERROR ANTIQUUS“). (გაფრინდაშვილი, 1990: 525).

ეს განცხადებანი და მათი მხატვრული რეალიზაციის წარმოდგენილი ნიმუშები კიდევ ერთხელ ააშკარავებს ქართული მოდერნისტული/სიმბოლისტური სკოლის ინტერკულტურულ და ალუზიურ ბუნებას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. გაფრინდაშვილი 1990: - გაფრინდაშვილი ვალერიან, “ლექსები, წერილები, თარგმანები, ესეები”, გამომც. „მერანი“, თბილისი 1990
2. გვეტაძე 1924: - გვეტაძე რაჟდენ, ვირების მესია (ლექსები), ტფილისი, 1924.
3. კარმელი 2000: - კარმელი შალვა (გოგიაშვილი) „ბაბილონი“, გამომც. „დედაენა“, თბილისი, 2000.
4. ნადირაძე 1920: - ნადირაძე კოლაუ, „ბაღდახინი“, „ცისარტყელა“, თბილისი, 1920.
5. ტაბიძე 1995: - ტაბიძე ტიციან, ერთტომეული: „ლექსები, პოემები, პროზა, წერილები“, გამომც. „მერანი“, თბილისი, 1995.
6. Верлен...1998: - Верлен. Рембо. Малларме. Стихотворения. Проза антология. изд „Рипол Классик“, Москва,1998. (სტეფან მალარმე, „ლექსის კრიზისი“, „კონფლიქტი“)
7. Mallarme; - Mallarmé Stéphane
<http://www.ruthenia.ru/document/396665.html> (სტეფანე მალარმე)
8. Moréas, 1886: - Moréas Jean, «Le Symbolisme», „Le Figaro“, 18.09. 1886; <http://www.berlol.net/chrono/chr1886a.htm>
http://www.etudes-litteraires.com/_img/auteurs/19/symbolisme.jpg (ჟან მორეასი, „სიმბოლიზმი“)
9. Gide, 1994: - Gide André «Traite du Narcisse théorie du symbole», 1891A Crossroads of Modernity: André Gide’s “Le Traité du Narcisse” Pamela A. Genova South Central Review Vol. 11, No. 3 (Autumn, 1994), pp. 1-24. (ანდრე ჟიდი, „ტერაქტი ნარცისზე; სიმბოლიზმის თეორია“)

მცენარეთა სახელწოდებები „ოთხთავის“ რედაქციებში The Plant Names in the Editions of “Four Gospels”

მედეა რიჟვაძე

ფილოლოგიის დოქტორი, პროფესორი,
ტბელ აბუსერისძის საპატრიარქოს სასწავლო უნივერსიტეტი,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: ნაშრომის მიზანია, ოთხთავის მცენარეთა სამყაროს მიმოხილვა, რომელიც მრავალფეროვნებით დიდად არ გამოირჩევა (სულ დადასტურებულია 25 ფუძე), თუმცა, ყოველი მცენარის სახელს მეტად საინტერესო, ზუსტად განსაზღვრული ფორმალურ-სემანტიკური მოდელი უკავშირდება, ეს კი მნიშვნელოვანია ბიბლიური ტექსტის გაგებისთვის.

მოცემული სახელწოდებები უძველესი დროიდან ზეპირად გადადიოდა თაობიდან თაობაში და ამიტომ, წმინდა ბიბლიის წყალობით, მცენარეების ყველაზე გავრცელებული სახელები კაცობრიობამ მიიღო უცვლელი, ორიგინალური ებრაული სახელებით, როგორც კულტურული მემკვიდრეობა. თუმცა იყო შემთხვევები, როცა მთარგმნელები ცდილობდნენ ებრაულ ორიგინალისთვის მშობლიურ ენაზე ზუსტი შესატყვისი სახელი ეპოვათ. სწორედ ეს მომენტი სძენს კვლევას ინტერესს. ნაშრომში კონკრეტულ სახელთა ახსნაა სხვადასხვა ლექსიკონის მიხედვით, ასევე რა კულტურული და რელიგიური მოტივები უკავშირდება ამა თუ იმ მცენარის სახელს მოცემულ ბიბლიურ კონტექსტში.

კვლევისას გამოყენებულია აღწერილობითი და ისტორიულ-შედარებითი მეთოდი. თითოეული სახელის განმარტება და მცირე ეტიმოლოგიური კვლევა მოძიებულია სხვადასხვა ლექსიკონში და შედარებულია.

საკვანძო ფრაზები: ოთხთავის რედაქცია, მცენარე, სახელწოდება, ლექსიკონი.

Abstract: The article aims to review the plants in the editions of “Four Gospels”, which is not very diverse (25 have been confirmed), though, each plant name is associated with a very interesting, precisely defined formal-semantic model, which is significant for understanding the biblical text.

The given names have been orally passed from generation to generation since ancient times, and therefore, through the Holy Bible, mankind received the most common names of plants with unchanged, original Hebrew names as a cultural heritage. However, there were times when translators tried to find an exact match for the original Hebrew name in the native language. This moment makes the studies even more interesting. The paper contains an explanation of specific names according to different dictionaries, besides what cultural and religious motifs are associated with different plant names in given biblical contexts.

A descriptive and historical-comparative methods was used in the study. A definition and a little etymological research for each name is looked up in different dictionaries and compared.

Key words: Edition of the “Four Gospels”; plant; name; glossary.

ძველი აღთქმის ეპოქიდან დაწყებული, მცენარეების სახელები ზეპირად გადადიოდა თაობიდან თაობაში და წმინდა ბიბლიის წყალობით, მცენარეების ყველაზე გავრცელებული სახელები კაცობრიობამ მიიღო უცვლელი, ორიგინალური ებრაული („ქალდეური“) სახელებით, როგორც კულტურული მემკვიდრეობა. ბიბლიის მთარგმნელები ცდილობდნენ ებრაულ ორიგინალისთვის მშობლიურ ენაზე ზუსტი შესატყვისი სახელები დაერქვათ, მაგრამ ზოგ შემთხვევაში შეცდომებს უშვებდნენ; მაგ. იალღუნი – ნეკერჩხლის, ჭადრის ან ვერხვის სახელით. ასეა ყველა ენის თარგმანში,

მათ შორის ბიბლიის ქართულ თარგმანშიც.

ოთხთავის მცენარეთა სამყარო, ზოგადად, მრავალფეროვნებით არ გამოირჩევა (სულ დადასტურებულია 25 ფუძე), თუმცა, ყოველი მცენარის სახელს მეტად საინტერესო, ზუსტად განსაზღვრული ფორმალურ-სემანტიკური მოდელი უკავშირდება, რაც ზოგადად. მნიშვნელოვანია ბიბლიური ტექსტისთვის.

ნაშრომში შევეცდებით გავცეთ პასუხი შემდეგ კითხვებს: როგორ ხდება მცენარეთა სახელების გადმოცემა-სესხებით, თარგმნით, მსგავსი სემანტიკის მქონე ეკვივალენტით ჩანაცვლების საფუძველზე? არის მცენარეთა დასახელებაში საკუთრივ ქართული ძირები? როგორია ნასესხებ და ქართულ ძირთა მიმართება? ნასესხები მასალა სახარების ტექსტების მეშვეობით შემოვიდა ქართულ ენობრივ სისტემაში თუ მანამდეც არსებობდა?

ნასესხები მცენარეების სახელების უმეტესობა საქართველოსთვის უცნობია: **ალო**, **ჰალო** (ებრაული), **მანანა** (ებრაული), **ნარდ-**(ლარდ-) (ებრაული წარმოშობის, შემოტანილია ბერძნულიდან), **პიტნა** (სპარსული, ბერძნული), ტეგან. - (ბერძნული), უსუპ- (ბერძნული), **ქრთილ** - (ბერძნული?), **შროშანი** - (ებრაული), **კამა** (ებრ; ანისულ- ბერძნული, კამა - ებრაული), **ძირაკ** - (სპარსული). ქრთილ- და ძირ-აკ- ფუძეებში ცხადად ჩანს ქართული სუფიქსი.

საინტერესოა, არაენდემური სახეობების კიდევ ორი რთული სახელწოდებაა: **დანაკის კუდი** (სახელწოდება ქართული მოდელითაა) და **ზეთისხილი**- მისი პირველი ფუძე არაბული წარმოშობისაა.

განვიხილოთ რამდენიმე მათგანი:

„ალო“, „ჰალო“ (Aloē L.) – ალოე ქართული სახარების ტექსტში ჩნდება ორი - ალო, ჰალო – მოიღეს აღრეული მურისა და ალოდსაჲ (ი. 19:39), მოიღო მური შეზავებული ჰალოდთურთ, (ი. 19:39C).

ჰეროდოტეს ცნობით, ალოეს ეგვიპტეში მკვდრების ბალზამირებისთვის იყენებდნენ. ნიკოდემოსმა იესო ქრისტეს დასაფლავებაზე მურის და ალოეს ნარევი მოიტანა. ასევე დასტურდება ძველი ქართული ენის სხვა ძეგლებში: ჰალო, ალოვე, ალოეწ, ალო ფორმა: „მოიღო... მური და ალოეწ“ (კ. იერ. 160:2); „მური და ალოჲ ყოველთა თანა სულნელთა (მოვისთულე)“ კ.ჯერ. – აღდგომა 159:36;

„მოგალა ერგასისი ლიტრაჲ მური და ალოვჳ“ (პავლე მოც."ტ.48:4). სულხან-საბა ორბელიანი აღნიშნავს, რომ ალო სამურავია. ბალახი არს დიდ-ფურცელი, ასთა წელთა შემდგომად აყვავილდების და ერთსა ნაყოფსა გამოიბამს და, რა განსქდება, დიდსა ჳმასა გაიღებს, და მისგან უცხო სულნელი გამოვა, და მისის ფურცლის წვენი საბრად გაკეთდება და მისი ღერო სულნელი ხეა უდის მსგავსი. ქართული ოთხთავის გამოცემებში დადასტურებული ალო, ჰალო, მომდინარეობს ბერძნულიდან (ἀλόη) (მდრ. სირიული 'alwa; სპარსული albā), რომლის პარალელურადაც იხმარებოდა არაბული წარმოშობის საბრ [ṣabr]. საბა ამ ორ უცხო წარმოშობის ქართულ ვარიანტად აზუას გვთავაზობს; ის თავის ლექსიკონში საბრ-ზე წერს: საბრი (ბალ.) ქართული არ არის, აზუა(ს) ჰქვია(ნ) Za. აზუა (ბალ.) საბრი ZABCab. აუხსენელია... უდი (ხე) ხეა სუნ(ნ)ელი ZABCb [13]. აზუას და უდის სხვა განმარტებები ტექსტებსა და ლექსიკონ-ებში არსად არ გვხვდება.

როგორც ირკვევა, საბრი ქართულში არაბულიდან შემოსული სახელია. არაბ.[ṣabr]: ქართ. საბრი. მაგრამ ეს ფორმა ახალ ქართულში და მის დიალექტებში არ იძებნება.

აზზინდა – (*Artemisia absinthium*); „ამიტომ ასე ამბობს ცაბაოთ უფალი წინასწარმეტყველებათ: აჰა, შევაჰმევ მათ აზზინდას და შევასმევ მწარე წყალს, რადგან *ღერუსალიმის წინასწარმეტყველთაგან მოდის ცთუნება მთელს ქვეყანაში*.“ (იერ., 2:15).

ბზა ბიბლიის ტექსტებში ქართული ბაიას შესაბამისი ბერძნულში (baion) ხოლო ბზის შესაბამისად (pjaxos) ფუძეებია წარმოდგენილი. ბერძნულის ეს ერთი უკანასკნელი ფუძე აღნიშნავს -ნაძვს, ფიჭვს, ძელქვას, ბზას..**სულხან-საბასთან** ბაია ფურცელია დანაკის კუდისა.

ჩუბინაშვილი: ბაია პალმის რტო, ტირიფი... **ქეგლ**: ბაია ბალახი ერთგვარი აქვს ყვითელი პრიალა ყვავილები.

ბზის აღმნიშვნელ ფუძეთა საილუსტრაციო მასალა საბასთან მოყვანილი სახელით დავიწყით: ბზაკალი-თანამედროვე ქართულ დიალექტებში „ხის მშვილდის“ მნიშვნელობით დღესაც გვხვდება. ბზა ფუძე ქართულიდან შესულია ოსურში, შეტანილია მილერის ლექსიკონში. სვანურში: ბზა, ბადა(ლეჩხ.), ბჰჰჰ..სამეგრელოსა და

სვანეთში ბაიობას ეძახიან რელიგიურ დღესასწაულს-ბზობას. ამ დროისთვის ჰყვავის ბაია და მის ყვითელი ფერის ყვავილს მოაყრიან სახლში. აქედან დაერქვა დღესასწაულს ბაიობა მეგრულად, თორემ ბზა სულ სხვა მცენარეა, რასაკვირველია, და ბაია სულ სხვა (ჭარაია, 1997). როგორც ჩანს, ბერძნული *baion*-გავლენით, რომელიც ფინიკის პალმის რტოს, ფოთოლს აღნიშნავდა, ბზობის დღესასწაულს ზანურში დაერქვა ბაია-ჟაშხა, ბაიობა, სვანურში კი- ბჰჰჰ.. საქართველოში პალმა არ იყო, ამიტომ დასავლურ არეალში პალმის რტოები ჩანაცვლებულ იქნა ფონეტიკურად მასთან ახლო მდგომი ბაიას ყვავილებით. აღმოსავლურში კი-ბზით.

მანანა“ (Erica L.) - მანანა, საჰმელი, რომელიც ბიბლიური გადმოცემის მიხედვით, (გამოსვლა 16:14) 40 წლის განმავლობაში ეგვიპტიდან გამოსულ ებრაელებს მოგზაურობის დროს უდაბნოში ყოველ დილით ციდან ეცემა: მამათა მათ ჩუენთა ჴამეს მანანა იგი და უდაბნოსა მას მოწყდეს(ი., 6:49); მამანი ჴამდეს მანანასა უდაბნოსა ზედა (ი. 6:31).

ეს არის იალღუნის ერთ-ერთი სახეობის ნაყოფი (*Tamarix galliccamannifera*), რომლის წებოვანი ტკბილი წვენი მიწაზე წვეთად მოდის. ბერძნული წყაროს გავლენით ეს სიტყვა მრავალ ენაში *manna*-ს სახით გავრცელდა (ებრაული გრძელი ხმოვნის ნაცვლად ბერძნული თანხმოვანი გაორმაგდა. შდრ. *myrr*). გამონაკლისია სომხური და ქართული ენები, სადაც გამოყენებულია მანანა ფორმა. ბიბლიური მანანა ეხება სინას ნახევარკუნძულზე ნაპოვნი იალღუნის (*Tamarix*) სახეობას. საინტერესოა, რა ინფორმაციას გვაწვდის ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი იალღუნის შესახებ: იალღუნი ბუჩქია ან მომცრო ხე. აქვს ძალიან პატარა და ხშირი ფოთლები, წვრილი ყვავილები; იზრდება მდინარის პირზე და მლაშობ ადგილებში, ირგვება ბაღებშიც (სინ. ქართლ-კახ. იალღუნ, მთა რაჭ. სამასრე ტირიფი).

ა. მაყაშვილთან: იალღუნი (*Tamarix*), ქრთ. იალღუნი, ჴალური, კხ. ილღუნ, ულღუნი, ჴუყ. ოლღუნი, ინგ. ულუღან, ყამჩიტარა; მთ. რჭ. სამასრე ტირიფი.

ბ. ბარანოვის ლექსიკონში: არაბული – [tarfa'] ითარგმნება როგორც Tamarix, რაც ქართულად იალღუნს ნიშნავს, ხოლო ტირიფი (Salix) – [safāfa].

„იალღუნის“ (Tamarix) „თამარიქსის“ არაბული სახელწოდება ფონეტიკურად ძალიან ჰგავს ქართულ ტირიფს (Salix), თუმცა ამ მცენარის აღმნიშვნელი ქართული ფუძეა *ძიეწინ-, რომელიც აღდგენილია ქართულ ძეწნ-, მეგრულ ზიჭონ- და სვანურ გენწიმ საფუძველზე.

ნარდი (Nardus L.) - ნარდი სახარებაში, ნარდიონი (nardus, siler, oleum nardeum) - მცენარე და მისგან გამოხდილი არომატული ზეთი დასტურდება შემდეგ მაგალითებში: „მოიღო ლიტრაჲ ერთი ნელსაცხებელი ნარდისა“ (შდრ. ლარდიონი რჩეული C. DE, ი. 12:3;) „აქუნდა ალაბასტრითა ნელსაცხებელი ნარდისა სარწმუნოჲსაჲ“ DE, „აქუნდა შიშითა ნელსაცხებელი ნარდიონი პატიოსანი“ (C, მრ. 14:3).

ნარდი (Nardostachys jatamansi) ცნობილი სურნელოვანი მცენარეა აღმოსავლეთში, ძირითადად შემოტანილი ინდოეთიდან. ხარობს პალესტინასა და მის მეზობელ ქვეყნებში მთასა და ვაკეზე. მისი ფესვებიდან გამოხდილი ძვირად ძვირადღირებული ზეთი, 300 დინარად, ფასობდა (მარკ. 14:3; ი. 12:3). სულხან-საბას ცნობით, ნარდი ყვავილია სუნნელი და მრავალფერი, რომელსა სპარსნი (სხვა რედაქციით – თურქნი) სუმბულს უწმობენ (მარკ. 14:3.ZA.) სუმბული (Hyacinthus), [არაბ. „სუნბული“], ბოლქვოვანი მცენარე შროშანისებრთა ოჯახისა, იძლევა თეთრ, ცისფერ ან ვარდისფერ სურნელოვან ყვავილებს; იზრდება ქოთნებში (ქ. ე. გ. ლ). არაბულად [sunbul] - „თავთავი“ [შდრ. ქართ. „სუმბული“], ჯ. ლოვის მიხედვით, სახელწოდება არამეულიდან მოდის. „ბუნებრივია, რომ არაბებს არ აქვთ თავთავის აღმნიშვნელი ტერმინი, რადგან არაბული სოფლის მეურნეობისთვის არ იყო დამახასიათებელი, მაგრამ მისი დადასტურება შეიძლება მიუთითებდეს საერთო სემიტურ წარმომავლობაზე.

გ. წერეთლის არაბულ-ქართულ ლექსიკონში [sunbul], ბ. ბარანოვთან: [sunbul] 1. „თავთავი“; ე. ი. არაბ. ნ: ქართ. მ; 2. „ტიტა“... სავარაუდოა, რომ ქართულ ოთხთავში დადასტურებულ ნარდი

ბერძნულის გზით სახარების ტექსტების თარგმანის მეშვეობით შემოსული ფუძეა.

პიტნა (Mentha L.) – სახარებაში პიტნაკ - (პიტნა) გვხვდება შემდეგ კონტექსტში: მოიღებთ ათეულსა პიტნაკისა და ცერეცოდსასა და ძირაკისასა, მოიათევსით პიტნაკისაჲ, ცერეცოდსაჲ და ძირაკისაჲ, (მათ. 23:23; იქვე C); ათეულსა აღიღებთ პიტნაკისასა და ტეგანისასა და ყოვლისა მხლისასა, (ლ. 11:42). ივ. ჯავახიშვილის თქმით, ქართული „პიტნაკი“ ბერძნული ἰδρύσιμον-დან, ლათ. mentha-სა, სომხ. [ananuh]-ს ტოლფასია და ძველი დროიდან უნდა დამკვიდრებულიყო საქართველოში. პიტნა ველურად იზრდება სამხრეთ ევროპაშიც და ჩვენშიც. ამ მცენარეს ასევე იყენებდნენ როგორც ბალახს და სანელებელს პალესტინაში. ფ. გორგიჯანიძის ლექსიკონში „პიტნა“ გაიგივებულია არაბულ „ნანასთან“ და სპარსულ „ფუდნასთან“ (იხ. გვ. 61). ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „ქართული სახელი პიტნაკი თუმცა ნაბატეველთა და სპარსელების სახელს ქუდანი-სა და ფუდნა-ს ენათესავება, მაგრამ ქართული სახელი უფრო ძველი ჩანს, ორ უკანასკნელს ბოლო მოკვეცილი აქვს“

რაც შეეხება ქართულ პიტნ-აკ-სა და სპარსულ fudan||fudna „პიტნა“ ფორმათა მიმართებას, ფონეტიკური მსგავსება იმდენად დიდია, რომ აშკარად ჩანს პიტნა ქართულში სპარსულიდან ნასესხებია (შდრ. ნ. ბართაიას თვალსაზრისი: pudina>putina>pitina.).

ტეგანი (Ruta Graveolens L.) – მცენარე ტეგან-[ῥύανον, rue] დასტურდება ლუკას სახარებაში: ათეულსა აღიღებთ პიტნაკისასა და ტეგანისასა და ყოვლის (ლუკა. 11:42).

სულხან-საბასთან: ტეგანი-ტარხუნა. ბერძნულად იწერება სხვაგვარად (ბერძნ. ῥύανον,), ლათინურად - სხვაგვარად (fegana). ხოლო სომხურში -. ლათ. ruta; ZA.

ქართული წყაროებიდან არ ჩანს, რამდენად გავრცელებული იყო იგი ძველ საქართველოში. ვახუშტი არაფერს ამბობს ამ ბალახზე, იოანე ბაგრატიონთან - Ruta graveolens, სადაფის ბალახი, ტეგანი. ბუჩქოვანი მცენარეა სამხრეთ ევროპიდან.

სულხან-საბა ორბელიანისთვის „ტეგანი“ იგივეა, რაც „ტარხუნა“, უცხო ენაა, მაგრამ არ წერს კონკრეტულად რომელი. ივ. ჯავახიშვილის თქმით, ქართული „ტეგანი“ ბერძნული სახელწოდების

„პეგანონის“ შესატყვისია. ამას ადასტურებს არაბი ბოტანიკოსი იბნ ალ-ავვამიც, რომელიც ტეგანს ფიგანს უწოდებს.

როგორც ჩანს, მე-17 საუკუნეში „ტეგანის“ მნიშვნელობა აღარ იყო ცნობილი, რადგან სულხან-საბა „ტარხუნს“ ციმბირის მკვიდრს უწოდებს. ლიტერატურაში არსებობს განსხვავებული მოსაზრებები იმის შესახებ, თუ როდის და საიდან შემოვიდა საქართველოში სახელი ტარხუნა. (უფრო საფიქრებელია სპარსული ენის მეშვეობით, რადგან სპარსულში (ზენკერის ლექსიკონი) ამავე სახელს [ტარხუნა] ეძახიან.

უსუპი (Hysopus L.) – სახარებაში [ὑσσώπος, ბალახი]: ჭურჭელი აღავსეს ძმრითა მით უსუპსა თანა (ი.19: 29). ბიბლიის სხვა წიგნებში უსუპი-ი „ნავდელ“: „ღრუბელი აღავსეს ძმრითა მით უსუპსა თანა“ (DE), – „მით აღავსეს ღრუბელი ერთი ძმრითა და ნავლითა“ (ი. 19:29, C). უსუპი-ი „საპკურებელი“, სასხურებელი; ქრისტეს წამების დროს ჯარისკაცებმა ძმრით გაჟღენთილი ღრუბელი უსუპის ღეროთი მიაწოდეს იესოს წყლის ნაცვლად დასალევად (ი. 19: 29). უსუპ-და „მკურნალი“, მფრქვეველი; ქრისტეს წამების დროს ჯარისკაცებმა წყლის ნაცვლად მისცეს იესოს დასალევად ძმარში დასველებული ღრუბელი ჰისოპის ყუნწით (19:29).

საბასთან: უსუპი არს ბალახი სუნელი და ფრიად გამრეცხელი სარცხელთა; უსუპით ასხურებდენ ერსა განსაწმედელად; უსუპი ქონდარიოა ZA. ჯსსოპი.

„ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ განმარტებულია როგორც – „საპკურებელი“, „სასხურებელი“, „ნავდელი“, ხოლო ნავდელი – ნადველი, ზაფრა, სიმწარე, „უსუპი“. განმარტებების ეს მრავალფეროვნება განპირობებულია ხსენებული ფესვის მრავალმნიშვნელოვნებით, რომელიც, როგორც ჩანს, დაკავშირებულია რიტუალურ გამოყენებასთან. ოთხთავის იოანეს სახარების DE და C რედაქციები: „აავსეს ღრუბელი ძმრითა და ძმრით“ DE, – „აავსეს ღრუბელი ძმრითა და გაწმენდილი კარაქით“ (19:29). ბუნებრივად ჩნდება კითხვა ამ ფესვებს შორის ურთიერთობის შესახებ. ფაქტია, რომ დღეს თითქმის შეუძლებელია ზუსტად დადგინდეს, თუ რომელი მცენარეა დასახელებული ბიბლიურ ტექსტში, რადგან ლიტერატურაში 18 სხვადასხვა სახეობაა ნახსენები (მაგალითად,

თამი, როზმარინი, ლავანდა და ა.შ.), თუმცა ცნობილი ბოტანიკოსები კვლავ მიდრეკილნი არიან *Hyssopus officinalis*-ისკენ.

იოანეს სახარების გამოცემიდან ქართულ თარგმანში (ი.19:29) მთარგმნელმა, სავარაუდოდ, ნაღვლის, ზაფრანის, სიმწარის გამოსახატავად გამოიყენა ნავის ფესვის გამოყენება, რაც ამ სიტყვის გამოყენების ფაქტს უკავშირდება.

ფინიკი სახარებისა და ძველი ქართული ენის სხვა ტექსტების მიხედვით, დანაკისკუდი, დანაის კუდი (ფინიკი) “მოიღეს რტო დანაკის-კუდთაგან და განვიდეს მიგებებად მისაDE /ალიღეს რტოები ფინიკისა და განვიდეს წინა მიგებებად მისა(ი 12:13 C).

დაუგო ბერსა ცერც დამბალი და მხალი უმგბარი და დანაკის კუდი, რომელ არს ფინიკი(მამათა ცხოვრება). ქართული ოთხთავის რედაქციებში დადასტურებულია ასევე ფანაკი“ალიღეს რტოები ფანაკისაი“ (C ი.12:13) სულხან საბასთან დანაკისკუდი (ხე) ფინიკი (ხე); ფინიკი ბერძულია, ხურმას ჰქვია... ხურმა არაბთა ენაა, ქართულად დანაკის კუდი ჰქვია(ხუმლა-შავი ხურმა). ქეგლ.ფინიკი - თბილი ქვეყნების პალმის ნაყოფი ტკბილია, უწვნო და ყუათიანი (სინ. ინდის ხურმა. ძვ. დანაკის კუდი). ივანე ჯავახიშვილი შენიშნავს, რომ სულხან საბას მიხედვით, ხურმა ქართულად დანაკის კუდიაო, მაგრამ მასვე ამ სიტყვის განმარტებაში სამართლიანად შეაქვს ეჭვი. გამოსვლათას 25, 27-ის დამოწმებით, რომ დანაკის კუდი ფინიკი იყო. ხურმა კი ფინიკი არ არის. ეს შეცდომა იმის გამო წარმოშობილა, რომ ხალხი ფინიკს, ანუ ძველ დანაკის კუდს ახლაც ინდის ხურმას უწოდებს... სულხან საბას მიხედვით, დანა - არს უდიდესი ყოველთა ორცისა მოსათელელი, დანაკი - უმცრო მისა და ზომიერი, ხოლო ღინწი - მცირე დანაკი კალამთ მოსაჭრელი და მისთანა, ხოლო ციღვი - დანაკი, რომელი კოტასთან მოიდრიკოსდა შეიკრას, და სასხლევი- ვენახისა გასასხლავს ციღვსა. დანაკი, დანა, მახვილი “არიან აქა ორ დანაკ“ (ლ.22:38).. მოიხუნა იისუმან დანაკნი კლდისანი, რომელთა მიერ წინა -დასცვთა ძეთა.. მზია ანდრონიკაშვილი ქართულ დანაკს - (ზომიერი დანა) უდარებს სომხურ დანა/ჯაყვას და პართულ წარმომავლობისად მიიჩნევს. იოანე ბაგრატიონი ამ მცენარეს ასე ახასიათებს: დანაკის კუდი, ხუზაზურგის ხე. ხე ესე გაიზრდების

მაღალი, ღერო აქვს ერთიანი, სწორე და თვნიერ შტოებისა, რომლისაგა წვერზედა გამოვლენ ერთისა წერტილისაგან გრძელნი, ვიწრონი და წვერმწვენი ფოთოლნი, რომელნიცა დასცვივნიან მიხედვითა ზომისაებრ ზედმიზდისა ღეროსათა და დაუტევებენ საფუძველსა მათსა ზედმოზდილად და შემადგენლად ქერქისა გუარისად(ზაგრატიონი, 1986)

ქრთილი“ (Hordeum L.) – სახარებაში ქრთილ - [ქერი]:

„აღავსეს ნამუსრევითა მით ათორმეტი კუელი ხუთთა მათ ქრთილისა პურთაგა ნ(ი. 6:13 C); რომელსა აქუს ხუთ ჯუეზა ქრთილის და ორ თევზ, (ი. 6:9 C); რომელსა აქუს ხუთი პური ქრთილისაჲ (ი. 6:9); აღავსეს ათორმეტი გოდორი ნამუსრევითა ხუთთა მათგან პურთა ქრთილისათა (ი. 6:13).

ძველი ქართული ენის სხვა ტექსტების მიხედვით, ქრთილი „ქერი“: „მოიწინეს ბეთლემს დასაბამსა მკისა ქრთილისასა“ (G, რუთ. 1:22); „სთესის იფქლი და ქრთილი/ქერი (O“I.ეს. 28:25); „ყურბული ქრთილისაჲ ჭამე შენ“ (O, ეზეკ. 4:12); „დაუდვა მათ კანონი, რადთა არავის მათგანსა რადმე აქუნდეს მონაგებთაგანი ვიდრე ერთ ქრთილადმდე“ (ლიმ. 76:4). სულხან-საბა ორბელიანთან: ქრთილი (ბალ.) /ქერთან ნახე ZAB (ბალ.) /შემოდგომური ქერი CDE. ქერი (ბალ.) გაზაფხულ ნათესს ქერი ეწოდება, ხოლო შემოდგომისას ქრთილი ZA ნ. მექერე. თუმცა ივ. ჯავახიშვილი დასძენს: „ძნელი დასაჯერებელია, რომ დათესვის დროის განსხვავებისათვის ერთი და იმავე მცენარისათვის ორი განსაკუთრებული სახელი დაერქვათ. ამიტომ საფიქრებელია, რომ ქრთილი და ქერი თავდაპირველად მაინც hordeum-ის ორი განსხვავებული ჯიშის სახელი უნდა ყოფილიყო. ამას ის გარემოებაც გვაფიქრებინებს, რომ ქრთილი შემოდგომას ითესებოდა, ქერი – კი გაზაფხულზე... მაშინ, როდესაც ბერძნულს – κριθή, და ლათინურს – hordeum ამ მცენარისათვის თითო სახელი გააჩნია. ივ. ჯავახიშვილს „ქერი“ „ქრთილის“ ბოლომოკვეცილ ფორმად მიაჩნია და გამოყოფს - ლი ფორმანტს, რომლის დართვასაც უკავშირებს ფუძეში ორ თანხმოვანს შორის ხმოვნის ჩავარდნას. ქართული ქერ - და ბერძნული κριθή ძირების თანხმოვანთა იდენტურობა მათ საერთო წარმომავლობაზე უნდა მიუთითებდეს. (ჯავახიშვილი, 1992:352).

შროშანი“ (*Lilium Candidum* L.) – სახარებაში შროშანი დასტურდება შემდეგ მაგალითებში: განიცადეთ შროშანი, ვითარ-იგი აღორძინდის: არცა შურების, არცა ჰსთავს, (ლ. 12:27); განიცადენით შროშანნი ველისანი(მათე. 6:28;ლ. 12:27 C). მიხედეთ შროშანთა ველისათა(მათე. 6:28 C). სულხან-საბა ორბელიანთან: შროშანა (ბალ.) ზამბახი (ბალ.) DE. ნ. ზამბახი. შროშანი (ფრინ.) ZABCDE. ესე არს ყვავილი მრავალფერი და სუნნელი ZA. (ბალ.) (12:27 ლუკა) კრინი. შროშანი არს მრავალფერი სუნელი ყვავილი, რომელ არს ზამბახი B. შროშანი არს მრავალფერი სუ(ლ)ნელი ყვავილნი, გინა ზამბახი სუ(ლ)ნელი C. (ბალ.) შროშანი არს მრავალნი სოსანსაც უწოდიან D. იოანე ბაგრატიონთან: *Lilium candidum* თეთრი ზამბახი, შროშანი, აღზამბახი, ზამბახი, სიფიდ (ბაგრატიონი, 1986). რაც შეეხება შროშანის არაბულ სახელს [zanbaqa], შდრ. საბასთან: „ზამბახი“ სხვათა ენაა, „შროშანი“ ჰქვია, ზამბახი [Jris] ბალახოვანი, მეტწილად ფესურიანი მცენარეა ზამბახისებრთა ოჯახისა და სპარსული [zanbah]–იდან (შდრ. ქართ. ზამბახი) უნდა მომდინარეობდეს. არაბ. [zanbaq] < სპარს. [zanbah].

შროშანს ხშირად გამოსახავდნენ ორნამენტად ტაძრის კედლებზე, დავითის დროს ებრაელები მუსიკალურ საკრავებს აწყობდნენ შროშანის ფორმის მიხედვით და უწოდებდნენ *šoman* (ფსლმ. 44:59).

„ცერეცო“ (*Anethum graveolens* L.) – სახარებაში *ცერეცო* [კამა анис] მათეს სახარებაში გვხვდება: რ~ მოიათევსით პიტნაკისად, ცერეცოსად და ძირაკისად,(მათე. 23:23 C); რ~ მოიღებთ ათეულსა პიტნაკისა და ცერეცოსასა და ძირაკისასა(იქვე DE).

იოანე ბაგრატიონთან: ანისი – ბერძნულია *Pimpinella anisum*, ანისული. „ანისად იგულისხმებიან მოგრძო გურგალნი თესლნი, რომელნიცა უფრორე ორად შეჰყუტვით შეიზრდებიან. ფერით იქმნებიან ყომრალ, გემოდ ტკბილ და მშუშხველ მცირედ. იქმევენ მასალად საჭმელთა შ(ინ)ა და სამკურნალო წამალთა შინაცა“.

ცერეცოს რაობაზე ცნობებს ივ. ჯავახიშვილიც გვაწვდის: ქართ. ცერეცო, მეგრ. ცეროცე|| ცოროცე, ბერძნ. *ἀνεθον*, ლათ. *Anethum*-ის შესაბამისი ეს ძველისძველი სახელი დღევანდლამდეა დაცული. ცერეცოს (*Anethum graveolens*) სამშობლოდ სამხრეთ ევროპა

ითვლება. კავკასიაშიც ყველგან არის გავრცელებული. დასავლეთ საქართველოში „ცერეცო“ ფუძეა გავრცელებული, აღმოსავლეთ საქართველოში – ანისული, კამა; მაგრამ ეს ფუძეები ერთი და იმავე მცენარის სახელები არ არიან. ანისული ბერძნულიდან უნდა მომდინარეობდეს. ცერეცოს ებრაული სახელია *kamon* (შდრ. ქართ. კამა).

ძირაკი (*Cuminum cyminum* L.) – სახარებაში ძირაკი [ბოტ. კვლიავი, *тмин*] პიტნასა და ცერეცოსთან ერთად არის წარმოდგენილი: რ~ მოიათევსით პიტნაკისად, ცერეცოდსად და ძირაკისად (მ. 23:23 C); რ~ მოიღებთ ათეულსა პიტნაკისა და ცერეცოდსა და ძირაკისასა,

სხვა ძეგლებში ძირაკი *cimum*, *cuminum*: „თესის გულის-სარეველი და ძირაკი(I, ეს. 28: 25). სულხან-საბა ორბელიანთან: ძირაკი (ბალ.)/ზირა ZABCD.

ივ. ჯავახიშვილი უძველეს ქართულ ნათარგმნ ძეგლებში მოხსენიებულ ამ მცენარისა და სახელების სახელებს: ძირაკი, ძირა ანუ ზირა-ს ბერძნულ *κάρμινον*-ს, ლათინურ *cyminum*-სა და სომხურ *չաման*-ს უკავშირებს. ძირა, ძირაკი საქართველოშიც გავრცელებულია. ებრაელები – „კამმონ“-ს უწოდებენ. აღნიშნული ფუძე მომდინარეობს არამეულიდან. აქად. *kamūnu* < შუმ. *gamun*. სემიტურიდან ეს ფუძე შესულია ბერძნულსა და ლათინურში, აქედან – სხვა ენებში (შდრ. ქართ. კამა). თუმცა, ამ სიტყვის წარმომავლობის შესახებ არსებობს განსხვავებული თვალსაზრისიც, რომლის მიხედვით არაბული ფუძე მომდინარეობს ბერძნულიდან [*kammunūn*] (ნედოსპასოვა, 1978:65).

საანალიზო მასალის მიხედვით, ქართული „ძირა“ სპარსულიდან უნდა იყოს ნასესხები: [*zīre*] „ძირა“, „კვლიავი“. შდრ. სპარს. [*zīr*] „ქვედა ნაწილი“, „ძირი“. ძირა||ზირა-ს ფართოდ ხმარობდნენ როგორც საკმარს, აგრეთვე წამლების დამზადების დროს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. აბულაძე 1973 - ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973

2. ანდრონიკაშვილი 1966-მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, I, თბ., 1966
3. ბაგრატიონი 1986-ი. ბაგრატიონი, *საბუნებისმეტყველო განმარტებითი ლექსიკონი*, „მეცნიერება“, თბ. 1986.
4. დანელია 1998 - კ. დანელია, *ნარკვევები ქართული სამ-წერლობო ენის ისტორიიდან*, „თსუ“, თბ. 1998.
5. იმნაიშვილი 1979-ივ. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია, თბ., 1979
6. კოტეტიშვილი 1938 - ლ. კოტეტიშვილი, *მედიცინა ძველ საქართველოში*, „წიგნი სააქიმოდ“, თბ., 1938.
7. ნედოსპასოვა 1978 მ. ნედოსპასოვა, *უცხო წარმოშობის ლექსიკა არაბულ ოთხთავში*, „მეცნიერება“, თბ. 1978.
8. საბა-სულხან საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბ., 1928, 1949, 1993
9. ფენრიხი სარჯველაძე 2000-ჰ. ფენრიხი, ზ, სარჯველაძე ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი. თბ., 2000
10. ხარანაული 2003-ა. ხარანაული, წმიდა წერილის თარგმანები, „ბურჯი ეროვნებისა“ 5-6., თბ., 2003.
11. შანიძე 1945, 1992. - ავ. შანიძე, *ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია, სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით*, გამოსცა ავ. შანიძემ, „საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა“, თბ. 1945.
12. ჩიქობავა 1938. - არნ. ჩიქობავა, *ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი*, „საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა, ტფ. 1938.
13. ჯავახიშვილი 1992 - ივ. ჯავახიშვილი, *«საქართველოს ეკონომიური ისტორია», თხზულებანი თორმეტ ტომად*, ტ. V, საქ. მეცნ. აკად., „თსუ“, თბ. 1992.
14. *ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა*, ტ. X, საქ. მეცნ. აკად., „თსუ“, თბ. 1992.

ტარიელის სამეფო ტახტიდან ჩამოშორების საკითხი
„ვეფხისტყაოსანში“ და XII საუკუნის ტრაგედია
The issue of Tariel's removal from the royal throne in „The Knight
in the Panther's Skin“ and tragedy of the 12th century

ინგა სანიკიძე

ფილოლოგიის დოქტორი, ასოცირებული პროფესორი,
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
თბილისი, საქართველო

აბსტრაქტი: საქართველოს ისტორიული სინამდვილის რუსთველურ ტილოში მისივე ეპოქის მხატვრული ინტერპრატაციების დანახვა არაერთმა მკვლევარმა სცადა. ისტორიული ფაქტებია ის, რომ დემეტრე უფლისწულს ჯერ დაობლება არგუნეს წილად და შემდეგ არა მარტო სამეფო ტახტის დაკავების ოცნება ჩაუკლეს, არამედ მძევლადაც აიყვანეს იმ შემთხვევაში, თუკი ყოველგვარი წინაპირობის გარეშე გავიზიარებთ სომხურ წყაროს, რომლის მიხედვითაც დავით V-ის გარდაცვალების საქმეში გიორგისთან ერთად იოანე ორბელის ხელიც ერია, ხოლო მათ „დაალევინეს სასიკვდილო საწამლავი და მოკლეს მეფე დავითი“ [მხითარ გოში]. ამგვარად, დემნა უფლისწულის (სამეფო მემკვიდრეობის მამაკაცთა ხაზის) მამის მკვლელები, გიორგი III და იოანე ორბელი, ერთდროულად ეპატრონებიან დავით V-ის ვაჟის მომავალს, ერთდროულად ადევნებენ თვალს მის გაზრდა-დავაჟკაცებას და ცოლადაც მამის მკვლელობაში ხელგასვრილი ამირსპასალარ იოვანე ორბელის ქალიშვილს მოაყვანიდნენ და არა – რომელიმე მოკავშირე ქვეყნის მონარქისას, რითიც სამეფო ტახტისაკენ მისასვლელ გზაზე გადაულახავ ბარიერს უქმნიან.

რა ხდება ამ თვალსაზრისით რუსთველის პოემის ქარგაში? შესაძლებელია, იმის თაობაზე დაეჭვდეს დაფიქრებული მკითხველი, თუ რამდენად მოიაზრება ტარიელი სულ მცირე ქვეყნის ერთ-ერთ მემკვიდრედ მას შემდეგ, რაც ფარსადანს ასევე მემკვიდრე

ქალიშვილი უჩნდება. მოწიფულ ნესტანში ფარსადანი „მეფობის ქმნის“ უნარებსა და შესაძლებლობებს ხედავს, ხოლო ტარიელს მამას აძლევს „ხელთ“. საინტერესოა, რომ ორივე ეს შინაარსი პოემის ერთ სტროფში სტრიქონებმიყოლებით ირითმება – „მეფე ქალსა ვით ხედვიდა მეფობისა ქმნისა მჭთომსა, / მამასავე ხელთა მიმცეს, რა შევიქენ ამა ზომსა“ [65, 321]. ერთი შეხედვით მართლაც ასეთი ვითარებაა – მოწიფულ ასაკში ნესტან-დარეჯანის ქვეყნის მომავალ მეფედ დასმაა გადაწყვეტილი (ამ ნაწილში სადავოც არაფერია), ხოლო ტარიელი, მამის ხელთ გადაცემული, ინდოეთის ტახტის მემკვიდრე ვეღარ იქნება, რადგან იგი ოდესღაც ინდოეთის მეშვიდედის მფლობელს, ხოლო შემდგომად ამირბარ-ამირსპასალარ სარიდანს მიებარება.

საინტერესო ის არის, რომ ქართულ პოლიტიკურ ტრადიციაში უფლისწულთა აღზრდა, სწორედაც რომ, ქვეყნის პირველ სამხედრო ხელისუფალთ ეკისრებოდათ და ამგვარ ტრადიციას მომავლისაკენ ორიენტირებული მყარი საფუძველი ჰქონდა. ასეთ ვითარებაში, რამდენად მართებული იქნება, თუკი რუსთველის კონტექსტს – „მამასავე ხელთა მიმცეს“ – იმდაგვარად წავიკითხავთ, თითქოს სარიდანის ხელთ გადაცემული ტარიელი, პოემის ამ ნაკვეთიდან მაინც, ტახტის მემკვიდრე ვეღარ იქნებოდა. ვფიქრობთ, რომ საქმე პირიქითაა. თუ არა უფლისწული, მას ამირსპასალარ-ამირბარს მიბარებულს ვერ დავინახავდით ისევე, როგორც დემეტრე-დემნას, რომლის აღზრდა, დასახელებული ტრადიციისადა მიხედვით, დაეკისრა ივანე ორბელს, ქვეყნის ამირსპასალარს. შესაძლებელია, რუსთველური „ხლართი“ რამდენადმე დამაბნეველია (ვგულისმობთ მშობელი მამისა და მამამძუძის სახეთა გაერთმნის შვნელიანებას, ანუ ერთ მხატვრულ სახეში თავმოყრას), მაგრამ არც ისე, რომ ვერ შევნიშნოთ ქართული პოლიტიკური მიმართულების მკვეთრი და ტრადიციული ხაზი – სამეფო ტახტის მემკვიდრე ქვეყნის პირველმა სამხედრო პირმა უნდა აღზარდოს.

რა აზრი გამომდინარეობს რუსთველის მიერ საგანგებოდ აწყობილი სიუჟეტური გრადაციებიდან? აშკარაა, რომ არც ფარსადანი განასახიერებს სიბრძნეს და არც გიორგი III-ის მიერ წარმოებული ქვეყნის საშინაო პოლიტიკაა ზნეობრივ დანაშაულებათაგან და-

ცლილი. პოემის ქარგაში ტარიელის სამეფო ტახტიდან ჩამოშორება თუ, ჩვენი აზრით, მისივე სამართლიანი პრეტენზიები ინდოთ ქვეყნის სამეფო ტახტის დაკავებისა რუსთაველის მოქალაქეობრივი პოზიციების დანახვის საშუალებას იძლევა, რომელიც ტარიელისეულ ნარატივში არაერთგან მოჩანს, მათ შორის მაშინაც, როცა ის იტყვის: „საპატრონოდ მზრდიდეს სრულთა ლაშქართა და ქვეყანათად“.

საკვანძო სიტყვები: „XII საუკუნე; „ვეფხისტყაოსანი“; პოლიტიკური პრობლემა და პოემა. XII century; „The Knight in the Panther's Skin“; Political problem and poem.

Inga Sanikidze

PhD in Philology, Associate Professor,
Tbilisi Ivane Javakhishvili State University,
Tbilisi, Georgia

Abstract: Many researchers have attempted to detect creative interpretations of the then epoch in the Rustavelian “canvas” of the Georgian historic reality. Historical facts are that at first Prince Demetre was destined to be an orphan and then not only killed his dream of taking the royal throne, but also held him hostage; that is in case if we consider without any preconditions the Armenian source as per which in the death of Davit V, along with Giorgi, was involved Ioane Orbeli; and they “gave him the deadly poison and killed King Davit” [Mkhitar Gosh]. Thus, murderers of Prince Demna’s (male line of the royal succession) father, Giorgi III and Ioane Orbeli, together took over Davit V’s son’s future; together control his upbringing and marry him to the daughter of his father’s killer, Amirspasalar (Commander of the Armnies) Ioane Orbeli – and not of any allied country’s king’s daughter, thus creating an insurmountable barrier on the way to the royal throne.

How is this reflected in Rustaveli’s poem? It is possible for the thoughtful reader to question to what extent Tariel can be considered at least one of the heirs of the country after Farsadan also has a daughter as heir. In matured Nestan, Farsadan sees the skills and abilities of “making

a King" and gives father "into the hands" of Tariel. It is interesting that both of these contents are rhymed line by line in one stanza of the poem - "The King saw the woman as future king, / They gave me to father, as soon as I grew older" [65, 321]. At first glance, this is really the situation - it is decided to make Nestan-Darejani the future King of the country at a mature age (there is nothing in dispute in this part), and Tariel, handed over to the hands of father, will no longer be the heir to the Indian throne, because it will be given for rule to once the owner of seventh part of India and later Amirbar-Amirspasalar Saridan.

It is interesting that in the Georgian political tradition, the upbringing of princes was the responsibility of the country's highest military authorities and such a tradition had a solid, future-oriented foundation. In such a situation, how appropriate would it be if we read the context of Rustveli - "They gave me into the hands of father" - as if Tariel, who was handed over to Saridan, could no longer be the heir to the throne, at least based on this part of the poem. We believe, it's the other way around. If not a prince, we would not have seen him handed over to Amirspasalar-Amirbar, just like Demetre-Demna, whose upbringing, according to the aforementioned tradition, was entrusted to Ioane Orbeli, the Amirspasalar of the country. Rustveli's "tangled" thought may be somewhat confusing (we mean the unification of the faces of the parent father and the upbringing father, i.e. merging them into one fiction image), but not so that we miss the sharp and traditional line of the Georgian political direction - the heir to the royal throne must be raised by the country's highest military person.

In addition, we think that the story of the poem itself does not allow us not to consider Tariel as a Prince, that is, the heir to the throne of India. In this case, Nestan's advice-call remains unclear (for example, one of these extremely important claims, which according to Nestan, Tariel should make to Farsadan after the murder of the future son-in-law: "The native country is mine, I will not give any part of it, / If you will not leave me be, I will leave nothing from your city" !" [110, 537]). Also, would be obscure Tariel's words about the seizure of the throne by Saridan's son ["India is mine, I will not give it to anyone from me" [114,

559]] and, in general, the restoration of justice in the country of India, or, to put it in Rustaveli way, "righteous law". From this point of view, Fridon's attitude towards the exiled Knight is also interesting.

What is the meaning of the plot gradations deliberately assembled by Rustaveli? It is obvious that neither Farsadan embodies wisdom, nor is the country's domestic policy chosen by George III devoid of moral crimes. The removal of Tariel from the royal throne in the poem, if, in our opinion, his own just claims to occupy the royal throne of India allows us to see Rustaveli's civic positions, which can be tracked in Tariel's narrative, including when he says: "And they raised me as the owner of **entire** armies and countries".

Key words: XII century; „The Knight in the Panther's Skin“; Political problem and poem.

შესავალი: ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარ პერსონაჟთა სახელები ძირითადად სპარსული ენის გავლენითაა ახსნილი (აბულაძე, 1967; ზ. გამსახურდია, 1991), თუმცა, ვფიქრობთ, რომ საკუთარ სახელთა შერჩევის თვალსაზრისით რუსთველის მსოფლალქმა გაცილებით მასშტაბურია. მაგალითად, ანთროპონიმ ფარსადანის შემთხვევაში ლინგვისტიკაში ომონიმებად წოდებული ერთგვარი ორაზროვნება იშლება ჩვენ თვალწინ. ერთ მხარეს ძველი სპარსული ფარსის [Parsa] პროვინცია და ამავე პროვინციიდან წარმომდგარი სპარს მეფეთა დინასტიები დგას, ხოლო მეორე მხარეს ძველებრაული ფარსი თუ ფარისეველი. არისტოტელე თავის „პოეტიკაში“ წერს: „აზრების სფეროს მიეკუთვნება ყველაფერი ის, რაც სიტყვაში უნდა იყოს გამოხატული“-ო (არისტოტელე, 2013: 80). ასეთია მისეული დამოკიდებულება მხატვრული სიტყვის ფენომენისა და მისი ცალკეული ელემენტების მიმართ. საყურადღებოა ანტიკური ცოდნის ის ნაწილიც, რომელიც კონკრეტულ სიტყვაერთეულებზე აპელირებს და ამგვარ დეფინიციას იძლევა: „ნებისმიერი სახელი ან საერთო სარგებლობისაა, ან გლოსა, ან მეტაფორა, ან ხელახლად შედგენილი, ან გაწეილი, ან შემოკლებული, ან შეცვლილი“ (არისტოტელე, 2013: 84). არ გადა-

ვაჭარებთან, თუ ვიტყვით, რომ თითოეული ეს ფუნქცია სახელისა (ანუ აღმნიშვნელისა) მკვეთრად რუსთველურ ხასიათს იღებს, როდესაც პოემის თუნდაც ერთ ლექსიკურ ერთეულს ვეხებით. ჩვენი მეცნიერული აზრი ფარსადან მეფის ფარისევლობისაკენაა მიმართული, ხოლო ამ მიმართულებას პოემის სიუჟეტური ქარგა და ინდოელი მონარქის ქცევა-მოქმედებათა ახსნა განაპირობებს. ამავე თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, რომ XII საუკუნის მეორე ნახევრის საქართველოში მიმდინარე მოვლენებთან მიმართებით რუსთველის პოემის მხატვრულ კონტექსტებში არცთუ უმნიშვნელო მინიშნებანი იკვეთება. ვეთანხმებით იმ შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც ინდოთ მეფის მხატვრულ სახესა და გიორგი III-ს შორის ორგანული კავშირი არსებობს. სწორედ ამიტომ არაერთგან ითქვა: „როგორც ჩვენმა მკვლევარებმაც შენიშნეს, ფარსადანი – ნესტანის მამა – სასტიკი მმართველია და დადებითი თვისებებით არ გამოირჩევა“ (ჭილაძე, 1914: 171); ან: „ფარსადანის პროტოტიპად კი ვინ შეიძლება წარმოვიდგინოთ, დღესაც ნათელია. თანამედროვეებს ნამდვილად არ გაუძნელდებოდათ ამის ამოცნობა, კაენური ცოდვის მაგალითი იქვე, ხელისგულზე ედოთ, შორს წასვლა არ დასჭირდებოდათ“ (წერედიანი, 1914: 21).

და მართლაც, საქართველოს ისტორიული სინამდვილის რუსთველურ ტილოს აღმოსავლური ფარდაგი ისე აქვს გადაფარებული, როგორც გამორჩეულ საგანძურსა და ენიგმებად ქცეულ ტილოს. ფარსადანის რუსთველურ ინვარიაციაში იმდროინდელ ისტორიულ რეალობას უცილობლად მოვიაზრებთ. ჩვენი აზრით, გიორგი III-ის პოლიტიკის გაუთვალისწინებლობა მაინცდამაინც სწორ გზაზე ვერ დააყენებს „ვეფხისტყაოსნის“ მკვლევარს, თუკი ის ისტორიულ მოვლენათა ამოხსნას რაიმე მხრივ მაინც არ შეეცდება. რუსთველი თავისი ეპოქის შვილია, ხოლო XII საუკუნის სინამდვილე, როგორც ჩანს, სულიერ ძვრებსა თუ ტკივილებს იწვევს წყობილმოსიტყვე მოაზროვნეში. მის მიერ გალექსილი ამბავი მუდმივი მეტაფორების, ალეგორიების, ენიგმებისა თუ სიმბოლოების წყარო ხდება. ის, როგორც ყველგან, ფარსადან მეფის მხატვრული სახის შექმნაზეც დიდოსტატურად მუშაობს.

წყაროების/ლიტერატურის მიმოხილვა: ნაშრომზე მუშაობისას

ვეერდნობოდით „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის 1966 წლის საიუბილეო გამოცემას. ამასთან, იმ ქართულ და სომხურ წყაროებს, რომლებიც უაღრესად მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავს XII საუკუნის საქართველოს პოლიტიკური სიტუაციის შესახებ. დასმულ საკითხთან დაკავშირებით გამოწვლილვითაა შესწავლილი ქართული სამეცნიერო ლიტერატურა, კერძოდ, ვ. ნოზაძის, იუ. აბულაძის, ზ. გამსახურდიას, დ. წერედიანის, მ. ლორთქიფანიძისა და სხვათა სამეცნიერო ძიებანი.

მეთოდოლოგია: წინამდებარე სამეცნიერო შრომაში გამოყენებულია მონაცემთა შეგროვების მეთოდი. შესაბამისი მსჯელობა და დასკვნები მხატვრული ტექსტის მიმართ ანალიტიკური და კრიტიკული მიდგომების საფუძველზეა განვითარებული, ეს კი, თავის მხრივ, ეყრდნობა ანალიზის მეთოდს. ამასთან, გამოყენებულია როგორც აღწერითი, ისე – შედარებითი მეთოდი. საკვლევი საკითხი დალაგებულია ლოგიკური თანამიმდევრობის პრინციპით. ჩვენეული მსჯელობა აგებულია ძირითადი თეორიული ცოდნისა და მხატვრული ფაქტების მიხედვით.

მსჯელობა / შედეგები: რა პოლიტიკური მოვლენები იკვეთება რუსთველის ეპოქაში, თუ არადა ის, რომ დემეტრე I-ის უმცროსი ვაჟი გიორგი III საკუთარი ძმის, დავით V-ის, მკვლელობაში ხელგასვრილი სამეფო ტახტს იკავებს, ხოლო დემნა უფლისწულის გაუბედურებით (დასჯის მიზეზი ყოველთვის მოიძებნება) სამეფო მემკვიდრეობითი ხაზის მამაკაცის მოდგმას შანთებით უსწორდება („და დემეტრე კლდე-კართა დასუეს, უკანის თუალნი დასწუნეს და მოკუდა და მცხეთას დამარხეს“ — ლაშა გიორგის მატიაწე, 1955: 367). ისტორიული ფაქტებია ის, რომ დემეტრე უფლისწულს ჯერ დაობლება არგუნეს წილად და შემდეგ არა მარტო სამეფო ტახტის დაკავების ოცნება ჩაუკლეს, არამედ მძევლადაც აიყვანეს იმ შემთხვევაში, თუკი ყოველგვარი წინაპირობის გარეშე გავიზიარებთ სომხურ წყაროს, რომლის მიხედვითაც დავით V-ის გარდაცვალების საქმეში გიორგისთან ერთად იოანე ორბელის ხელიც ერია²⁵.

²⁵ მ. ლორთქიფანიძე სომეხი ისტორიკოსის, ვარდანის, იმ მნიშვნელოვან ცნობასთან დაკავშირებით, რომლის შესახებ ჩვენ მომდევნო აბზაცებში ვისაუბრებთ, შენიშნავს: „ვარდანი კი გარკვევით ასახელებს დავითის მკვლელებად სუმბატ და ივანე ორბელებს,

რადგან საქმე სომხურ წყაროებზე მიდგა, არა გვგონია, რომ ყურადღებას არ იმსახურებდეს გიორგი III-ისა და თამარის ეპოქის სომეხი ისტორიკოსის, მხითარ გოშის (XII-XIII ს.ს.), მიერ გადმოცემული ისტორიული ცნობა, რომელიც რადიკალურად ცვლის დემნა უფლისწულის მემკვიდრეობასთან დაკავშირებულ საკითხს. კერძოდ, ვიგებთ, რომ **„როდესაც გარდაიცვალა მეფე დემეტრე, მის ნაცვლად გამეფდა მისი შვილი დავითი, კაცი კეთილგონიერი“** (გოში, 1968: 46). თუკი ეს ისტორიული ფაქტი სინამდვილეს მიესადაგება და დავით V დემეტრე I-ის გარდაცვალების შემდეგ იღებს სამეფო მემკვიდრეობას და არა ისე, როგორც ამავე საკითხთან დაკავშირებულ ფაქტს ქართული წყაროები გადმოგვცემენ (დემეტრემ თავად გაამეფა გიორგი III), მაშინ ლოგიკურია, რომ ტახტის ერთადერთი სამართლიანი მემკვიდრე არასრულწლოვანი დემნა უფლისწული იქნებოდა (შდრ. „საპატრონოდ მზრდიდეს სრულთა ლაშქართა და ქვეყანათა“: 64, 314)²⁶. მეტიც, იმავე მხითარ გოშთან იკითხება, რომ რაღაც მიზეზის გამო (ავტორი ასეთ მიზეზად სარწმუნოებრივ საკითხს ასახელებს) ქართველი დიდებულები შურით შეპყრობილან, „განსაკუთრებით ორბელიანებად წოდებული გვარი, დაალევინეს სასიკვდილო საწამლავი და მოკლეს მეფე დავითი. მძიმე და ხანგრძლივმა სევდამ მოიცვა ქართველთა და სომეხთა ქვეყნები. გაამეფეს მის ნაცვლად მისი ძმა გიორგი“ (იქვე: 47). ორბელთა და გიორგი III-ის მიერ შეთანხმებულ მოქმედებაზე მოგვითხრობს ვარდანიც, როდესაც დავით V-ის მკვლელობის ფაქტს შეეხება. მემატიაწე წერს: „ზოგი ამბობს, რომ [ის მოკლულ იქნა] სუმბატ და ივანე ორბელების მზაკვრობის შედეგად... ისინი შეთანხმებული იყვნენ დავითის ძმა გიორგისთან²⁷, რომ [ის] დანიშნავდა [მათ] მხედართმთავრად“ (ვარდანი, 2002: 145). სომხურ წყაროებზე დაყრდნობა სულ მინიმუმ გიორგი III-ისა და ქვეყნის ამირსპასალარის ალიანსს წარმოგვადგენინებს, რაც ბევ-

რომელთაც ეს მკვლელობა გიორგი უფლისწულთან შეთანხმებით ჩაიდინეს“ (ლორთქიფანიძე, 1979: 287).

²⁶ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დამოწმებისას გამოყენებულია საიუბილეო გამოცემა (ვეფხისტყაოსანი 1966).

²⁷ სომხურ წყაროებში ხაზგასმული სიტყვები ჩვენია - ი.ს.

რად მწვავესა და მტკივნეულს ხდის დემეტრე უფლისწულისადმი ჩადენილ მკვეთრად უსამართლო ქმედებებს. ქართული ისტორიოგრაფია კარგად იცნობს ჩვენი მეზობელი ქვეყნის მემკვიდრეობას, რომელთა მიხედვით დავით V კეთილგონიერ კაცად [„კაცი კეთილგონიერი“ - გომი] ან ჰკვიან და კეთილ მეფედ სახელდება [„ჰკვიანმა და კეთილმა დავითმა“- ვარდანი] და რომელთა მიხედვითაც დემეტრე I-ის პირმშო დავითი მხოლოდ მამის გარდაცვალების შემდგომ იკავებს სამეფო ტახტს, თუმცა მაინც ძირითადად ქართული წყაროების მონაცემებს ეყრდნობა და წერს: „როგორც ცნობილია, დემეტრე მეფე უპირატესობას ანიჭებდა თავის უმცროს ვაჟს გიორგის. მიზეზი ამ გარემოებისა უცნობია“ (ლორთქიფანიძე, 1979: 286). მ. ლორთქიფანიძის ფრაზა, რომ „მიზეზი ამ გარემოებისა უცნობია“, ჩვენი აზრით, არის ის, რაც გაცილებით მეტ ეჭვს აღძრავს იმის თაობაზე, რომ ეპოქაში მიმდინარე მოვლენებს სამართლებრივი მიმართულება არ უნდა ჰქონოდა, თორემ ქართულ წყაროთა შემდგენელნი გიორგის ქმედებათა გასამართლებლად აუცილებლად გამოიყენებდნენ სათანადო არგუმენტებს. ეს ის შემთხვევაა, როცა ქართველ მემკვიდრეობა უტყვობა ერთგვარი არგუმენტია. „თითქოს ეჭვს არ უნდა იწვევდეს ცნობა დავითის მოკვლის შესახებ“ო,- იქვე დასძენს მკვლევარი. აშკარაა, რომ სომხურ წყაროებში დაცული ცნობა – დემეტრე I-ის სიკვდილის შემდეგ დავით V-ის გამეფებისა – ქართულ მეცნიერებაში გაუზიარებელი ფაქტი აღმოჩნდა, ხოლო გიორგი III-ისა და ორბელთა შეთანხმებული მკვლელობა ამავე დავითისა – გაზიარებული. საბოლოოდ ვიტყვით იმას, რომ ისტორიის მეცნიერებაში ეს საკმაოდ ბუნდოვანი საკითხია. მემკვიდრეობის ხაზის გადახრადარღვევის თვალსაზრისით სახარბიელოდ რომ არ უნდა ყოფილიყო საქმე, ამას 1178 წლის დემნა-ორბელთა აჯანყება და მ. ლორთქიფანიძის შემდეგი შეფასებაც დაადასტურებს – „გიორგის ტახტი ფაქტიურად ბრძოლით და არც მთლად კანონიერად ჰქონდა მოპოვებული, რადგან დავითს დარჩა ვაჟი დემეტრე“ (ლორთქიფანიძე, 1979: 287). ამგვარად, თუ სომხურ წყაროთა მონაცემებს გავითვალისწინებთ (ამ ნაწილში ქართულ ცნობათა ნაკლებუფიერების გამო), მამის მკვლელები (გიორგი III და იოანე ორბ-

ელი) ერთდროულად ეპატრონებიან დავით V-ის ვაჟის მომავალს, ერთდროულად ადევნებენ თვალს მის გაზრდა-დავაჟკაცებას და ცოლადაც მამის მკვლელობაში ხელგასვრილი ამირსპასალარ იოვანე ორბელის ქალიშვილს მოაყვანიდნენ და არა – რომელიმე მოკავშირე ქვეყნის მონარქისას, რითიც სამეფო ტახტისაკენ მისასვლელ გზაზე გადაულახავ ბარიერს უქმნიან. „ვეფხისტყაოსანში“ ამ ისტორიული კონტექსტის [/ალიანსის] მხატვრული ინტერპრეტაცია, ვფიქრობთ, რომ არ იკითხება. სანაცვლოდ, ფარსადანის რუსთველურ ბირთვში, ალბათ, შესამჩნევია გიორგი III-ის გრაფიკა. შეიძლება რიგ შემთხვევებში სომხური წყაროები მართლაც ამჟღავნებდნენ მიკერძოებულ დამოკიდებულებას, თუმცა მათ მიერ გადმოცემული მშრალი ფაქტები (თუნდაც ის, რომ „დააღვინეს სასიკვდილო საწამლავი და მოკლეს მეფე დავითი“ --ვარდანი), არა გვგონია, მტკნარი სიცრუე იყოს. ჩვენი მიზანი არ ყოფილა, ღრმად შევჭრილიყავით ისტორიის მეცნიერებაში, უბრალოდ, ისტორიული რაკურსებით განსჯა „ვეფხისტყაოსნის“ ქრონოსის, მისი ლანდშაფტისა და იმ რელიეფის შეცნობაში გვეხმარება, რომლებიც პოემის მაგისტრალს გზადაგზა მიუყვება და რომელთა გაუთვალისწინებლობა, ჩვენი აზრით, ნაკლულევანს გახდის მისსავე გააზრებას.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ვკითხულობთ: „ინდოეთის სამეფო და მისი მეფეები იდეალურნი არ არიან“ (სულავა, 2009: 117).; ან: „ფარსადანი ტახტის უზურპაციას ახდენს თავისი ქალის სასარგებლოდ... პოეტმა უეჭველად იცოდა, რაოდენ სახიფათო იყო მისეული სიმართლე“ (წერედიანი, 2014: 24; 26); ჩვენი აზრიც სამეფო ტახტის უზურპაციის მიმართულებით მიიწევს, თუმცა შესაძლებელია, იმის თაობაზეც დაეჭვდეს დაფიქრებული მკითხველი, თუ რამდენად მოიაზრება ტარიელი სულ მცირე ქვეყნის ერთ-ერთ მემკვიდრედ მას შემდეგ, რაც ფარსადანს ასევე მემკვიდრე ქალიშვილი უჩნდება. მოწიფულ ნესტანში ფარსადანი „მეფობის ქმნის“ უნარებსა და შესაძლებლობებს ხედავს, ხოლო ტარიელს მამას აძლევს „ხელთ“. საინტერესოა, რომ ორივე ეს შინაარსი პოემის ერთ სტროფში სტრიქონებშიყოლებით ირითმება – „მეფე ქალსა ვით ხედვიდა მეფობისა ქმნისა მწთომსა, / მამასავე ხელთა

მიმცეს, რა შევიქენ ამა ზომსა“ [65, 321]. ერთი შეხედვით მართლაც ასეთი ვითარებაა – მოწიფულ ასაკში ნესტან-დარეჯანის ქვეყნის მომავალ მეფედ დასმაა გადაწყვეტილი (ამ ნაწილში სადავოც არაფერია), ხოლო ტარიელი, მამის ხელთ გადაცემული, ინდოეთის ტახტის მემკვიდრე ველარ იქნება, რადგან იგი ოდესღაც ინდოეთის მეშვიდედის მფლობელს, ხოლო შემდგომად ამირზარ-ამირსპასალარ სარიდანს მიეპარება.

კომენტარს ანტიკოსი გეოგრაფოსის, სტრაბონის (ძვ.წ. 64/63 – ახ.წ. 23/24), მიერ მოწოდებულ ცნობაზე დაყრდნობით გავშლით. იბერიის სამეფოს აღწერისას სტრაბონი აღნიშნავს: „ასევე ადამიანთა ოთხი გვარი მოსახლეობს ამ ქვეყანაში: ერთი [გვარია] და პირველი, რომლისაგანაც მეფეებს სხამენ მახლობლობისა და ასაკის მიხედვით უხუცესს, ხოლო მეორე [ამ გვარიდან] მოსამართლეობს და მხედართმთავრობს“ (სტრაბონი, 1957: 129-130). ამგვარად, I ს-ის თუ გაცილებით ადრინდელ იბერიაში სახელმწიფო მმართველობა ინსტიტუციურად არის ჩაშლილი, ხელისუფლება „უხუცესის“ [/პირმშოს] მიხედვით გადაეცემა თაობიდან თაობას და სტრაბონისეული „ერთი გვარიდან“ სხამენ მეფეებს, მოსამართლე-მსაჯულებსა და მხედართმთავრებს. ქვეყნის ხელისუფლების განაწილების სტრაბონისეული შეფასება უტყუარი უნდა იყოს, რადგან, როგორც ჩანს, ერთმანეთსშორისი ნათესაობა თუ ნდობა მნიშვნელოვნად უწყობდა ხელს იმას, რომ უმაღლეს იერარქიულ კლასს ქართლის ქვეყანა შეთანხმებულად ემართა. ვფიქრობთ, რომ სწორედ ამ საძირკვლით (ნათესაობითა და ნდობით) იყო შეპირობებული ის ტრადიცია, რომელსაც ჩვენ ქართულ საისტორიო წყაროებში ვხედავთ. კერძოდ, ირკვევა, რომ უფლისწულთა გამზრდელნი, ანუ მათი მამამძუმენი, არსებითად სპასპეტნი არიან. ვიგებთ, რომ, მაგალითად, ფარსმან ქველის ძუმძუმტე, სახელად ფარნავაზი, „ეგრეთვე ქუელი და გოლიათი“, მეფის განწესებით შიდა ქართლში დგინდება სპასპეტად – „და ყოვლადვე იყვის ფარნავაზ სპასპეტი ქართლსა შინა, ხოლო მეფე ფარსმან ქუელი იარებოდის და განაგებდის სამეფოსა თვსსა“ (მროველი, 1955: 51). რადგან ფარსმან ქველი და ფარნავაზი ძუმძუმტენი არიან, ფაქტობრივი უექველობით შეიძლება ითქვას, რომ ქართლის მეფის მამამძუმე

არის სპასპეტის სახელოს მფლობელი მამა ფარნავაზისისა (წყაროთა მიხედვით მისი სახელი უცნობია), ქვეყნის პირველი სამხედრო პირის თანამდებობა კი ფარნავაზმა, გარდა მძუძეობის ნდობით შეპირობებულობისა, მემკვიდრეობითაც მიიღო. ქართულ წყაროებში, კერძოდ, „ქართლის ცხოვრების“ ჯუანშერისეულ მონათხრობშიც, ვიგებთ, რომ ვახტანგ გორგასლის [V ს-ის II ნახევარი] აღზრდა მისმა მამამ, მირდატმა, დააკისრა საურმაგ სპასპეტს. ცნობის მიხედვით, საურმაგი ვახტანგის მამამძუძეა – „და მოკუდა საურმაგ სპასპეტი, მამამძუძე ვახტანგისი“ (ჯუანშერი, 1955: 145). ერთი სიტყვით, აშკარაა, რომ ქართულ პოლიტიკურ ტრადიციაში უფლისწულთა აღზრდა, სწორედაც რომ, ქვეყნის პირველ სამხედრო ხელისუფალთ ეკისრებოდათ და, როგორცა ვთქვით, ამგვარ ტრადიციას მომავალისაკენ ორიენტირებული მყარი საფუძველი ჰქონდა. ასეთ ვითარებაში, რამდენად მართებული იქნება, თუკი რუსთველის კონტექსტს – „მამასავე ხელთა მიმცეს“ – იმდაგვარად წავიკითხავთ, თითქოს სარიდანის ხელთ გადაცემული ტარიელი, პოემის ამ ნაკვეთიდან მაინც, ტახტის მემკვიდრე ვეღარ იქნებოდა. ვფიქრობთ, რომ საქმე პირიქითაა. თუ არა უფლისწული, მას ამირსპასალარ-ამირბარს მიბარებულს ვერ დავინახავდით ისევე, როგორც დემეტრე-დემნას, რომლის აღზრდა, დასახელებული ტრადიციისადა მიხედვით, დაეკისრა ივანე ორბელს, ქვეყნის ამირსპასალარს. შესაძლებელია, რუსთველური „ხლართი“ რამდენადმე დამაბნეველია (ვგულისმობთ მშობელი მამისა და მამამძუძის სახეთა გაერთმნეშვნელიანებას, ანუ ერთ მხატვრულ სახეში თავმოყრას), მაგრამ არც ისე, რომ ვერ შევნიშნოთ ქართული პოლიტიკური მიმართულების მკვეთრი და ტრადიციული ხაზი – სამეფო ტახტის მემკვიდრე ქვეყნის პირველმა სამხედრო პირმა უნდა აღზარდოს.

ამასთან, ტარიელის უფლისწულად, ანუ ინდოეთის ტახტის მემკვიდრედ არგააზრებას, ვფიქრობთ, რომ თავად პოემის სიუჟეტი უშლის ხელს. ასეთ შემთხვევაში გაურკვეველი რჩება ნესტანის რჩევა-მოწოდებანი (მაგ., ერთ-ერთი ასეთი უაღრესად მნიშვნელოვანი პრეტენზიაა, რომელიც ნესტანის თქმით, ტარიელმა სასიძოს მკვლელობის შემდეგ ფარსადანს უნდა წაუყენოს: „ჩემია მკვიდრი მამული, არ მივცემ არცა დრამასა, / არ დამეხსნები, გაგიხდი

ქალაქსა ვითა ტრამასა!“ [110, 537]). ასევე, გაუგებარი დარჩება თავად ტარიელის ქცევა თუ სიტყვები, რომლებიც სარიდანის ვაჟის მიერ ტახტის დაკავებასა [„ინდოეთი ჩემი არის, არვის მივცემ ჩემგან კიდე“ [114, 559]] და, ზოგადად, ინდოთ ქვეყანაში სამართლიანობის, რუსთველურად რომ გამოვთქვათ, „მართალი სამართლის“ აღდგენას შეეხება. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ფრიდონის დამოკიდებულებაც დევნილი რაინდის მიმართ. მულღაზანზარის სამეფოში ჩასულ ტარიელს ის მონარქის შესაფერისად ექცევა – ტახტებს უდგამს და ინდოთა „დიდ მეფეს“ უწოდებს [„ფრიდონ საჯდომნი დამიდგნა ადგილსა საპატრონოსა,.../ ხარ დიდი მეფე ინდოთა, რა ვით ვინ მოგაწონოსა!“ [129, 633]]. „საჯდომის“, ანუ ტახტის, მრავლობით რიცხვში მოწოდებაც [„საჯდომნი“] ამ კონტექსტში შემთხვევითი არ უნდა იყოს. შვიდ სამეფოდ დაყოფილ ინდოეთში შვიდი განსაკარგავი მამულია, შესაბამისად – შვიდი „საჯდომი“. ვფიქრობთ, რომ ფრიდონი ტარიელს ამიტომაც უდგამს ტახტებს (მაღალი ალბათობით რუსთველი, სწორედაც რომ, შვიდს გულისხმობს). მას „მეფედ-მეფედ“ მოიაზრებს, სრული ინდოეთის მმართველად, „დიდ მეფედ“, მანამდე კი „მაღალ ინდოთ მეფედ“ მოიხსენიებს – „შენ, მაღალი ინდოთ მეფე, ჩემსა რადმე ხარ მოსრული, / სახელმწიფო საჯდომი და ტახტი გმართებს, სრაცა სრული“ [127, 624]. თავად ფრიდონი და მისი მოლაშქრეებიც ტარიელს უპირატესად თვლიან – ფრიდონი მეფეა, ტარიელი კი მეფედ-მეფე; მულღაზანზარის მონარქის ლაშქარი მონათაა (მონასპა უნდა იგულისხმებოდეს), ხოლო ინდოელი რაინდისა სეფეა, ანუ სეფესპა, რაშიც რუსთველი იმ სამეფო სპას უნდა გულისხმობდეს, რომელიც დიდგვაროვნებისაგან შედგება. ტექსტში ვკითხულობთ: „ლაშქარნი ფრიდონს მეფედ და მიხმოდეს მეფედ-მეფობით, / თვით თავსა მათსა – მონად და ჩემსა – ყველასა სეფობით“ [125, 613]]. ამრიგად, ფრიდონი საკუთარ და ტარიელის მონარქიულ სტატუსებს შორის მნიშვნელოვან განსხვავებას ხედავს და იერარქიის ფეოდალური კიბის საფეხურებრივ განლაგებას უშეცდომოდ იცავს.

მარტივად რომ გამოვთქვათ, ზნეობრივი ვალდებულებებითა და ცოდნით ტვირთდამძიმებული ხანა ჟამში მოქცეული მეუფე-

ბისა რამდენადმე გამარტივებულ პრინციპამდე შეიძლება დავიყვანოთ – „მეფე ხარ და ჯერ-არს...“. დიახ, ღვთის განგებისა თუ წეს-განჩინების „მიშვება“, მისი განუჭვრეტელობა დაუშვებელია, თუკი ღვთისავე დადგენილებით სამეფო ტახტს დაიკავებ. ასეა კი საქმე ინდოეთის ამბავში? რა აზრი გამომდინარეობს რუსთველის მიერ საგანგებოდ აწყობილი სიუჟეტური გრადაციებიდან, როცა მათ გაცხოველებული თვალით ვაკვირდებით? აშკარაა, რომ არც ფარსადანი განასახიერებს სიბრძნეს²⁸ და არც გიორგი III-ის მიერ წარმოებული ქვეყნის საშინაო პოლიტიკაა ზნეობრივ დანაშაულებათაგან დაცლილი. პოემის ქარგაში ტარიელის სამეფო ტახტიდან ჩამოშორება თუ, ჩვენი აზრით, მისივე სამართლიანი პრეტენზიები ინდოთ ქვეყნის სამეფო ტახტის დაკავებისა რუსთაველის მოქალაქობრივი პოზიციების დანახვის საშუალებას იძლევა, რომელიც ტარიელისეულ ნარატივში არაერთგან მოჩანს, მათ შორის მაშინაც, როცა ის იტყვის: „საპატრონოდ მზრდიდეს **სრულთა** ლაშქართა და ქვეყანათად“. საამბოვლად დამჯდარ, ღილჩახსნილ ინდოელი მოყმეს უკვე ყველაფერი აქვს გაცნობიერებული, ამიტომ ავთანდილთან გულწრფელ საუბარში დასამალიც აღარა არის რა. დასახელებულ სტრიქონში განსაზღვრება „სრულთა“ არ შეიძლება, რომ ყურადღების მიღმა დარჩეს. დიახ, მონარქიულ ინდოეთში ფარსადანისავე გადაწყვეტილებით [„მეფემან თქვა: „შვილად გავზრდი, თვით ჩემივე გვარი არსა“: 84, 313] **მთელი** ქვეყნისა და ლაშქრის მომავალ პატრონად ტახტის ერთადერთ სამართლიან მემკვიდრედ ტარიელი სახელდება, მაგრამ ფარსადანი „არჩეულ გზას“ მისთვის ჩვეული ცბიერებით მალევე გადაუხვევს.

ამ თვალსაზრისით საისტორიო წყაროებში დაცული კიდევ ერთი ცნობა იქცევს ყურადღებას. წინასწარ ვიტყვით, რომ სომეხ ისტორიკოსად წოდებული სტეფანოზ ორბელიანის თხზულების ძველსავე ეპოქებში ქართულ ენაზე თარგმნილი წყარო ორბელთა აჯანყებაში [1178 წ.] ამავე გვარის წევრთა დომინაციის გამო სუბიექტურ თხრობად არის შეფასებული. ამ საკითხზე დავას არც ვა-

²⁸ „ფარსადან — სპარ. ნიშნავს ფილოსოფოსთაგან ან ბრძენთაგანს, და არის მრავლობითი რიცხვი სიტყვისაგან – ბრძენი“ (აბულაძე, 1967:180).

პირებთ, რადგან ეს უტყუარი აზრია, მაგრამ აცდენილია კი ისტორიულ სინამდვილეს ის ფაქტი, რომელსაც სტეფანოზ ორბელიანი აფიქსირებს და რომელიც ნაყოფიერ ნიადაგს ქმნის იმისათვის, რომ ეპოსის გმირისა და დემნა უფლისწულის დაობლებასა თუ მომავალ მეფედ მისი აღზრდის გადაწყვეტილებას შორის პირდაპირი პარალელი გავავლოთ. მეფედ კურთხევას მოწადინებულ გიორგის დაურწმუნებია დიდებულები და იოვანე ორბელი იმაში, რომ „უკეთუმცა ასაკულ იქმნეს მმისწული ჩემი, არა დაკლებულ ვყო იგი, არამედ ანდერძისაებრ მმისა ჩემისა დავსვა საყდარსა მეფობისასა“. ამისთვის სცხეს მას მეფედ“ (ორბელიანი, 1978: A, 42)²⁹; შემდეგ კი მმისადმი მიცემული პირობისათვის ისე მზაკვრულად გადაუხვევია, რომ თვალის არ დაუხამხამებია. გვამლევს კი სტეფანოზ ორბელიანის თხზულების ეს ჩანაწერი იმის საშუალებას, რომ, ავტორის ტენდენციურობის მიუხედავად, ისტორიული ცნობის ამ ნაწილში არ დაუფუჯეროთ მას³⁰, როცა ეპოსის მხატვრულ

²⁹ რ. მეტრეველი სტეფანოზ ორბელიანის წყაროსთან დაკავშირებით წერს: „დავით მეხუთემ სიკვდილის წინ მცირეწლოვანი შვილის დემეტრეს პატრონად დანიშნა გიორგი III და მის სრულასაკოვნებამდე სამეფოს მართვის საქმეც მას მიანდო. შემდეგ კი გიორგის დემეტრესათვის უნდა დაეთმო ტახტი... გიორგი მესამეს თავისი გამეფების სურვილი გვიან გაუმხელია და თითქოს დაურწმუნებია დიდებულები მის მიერ სამეფო ტახტის დაკავების დროებითობაზე“ (მეტრეველი, 1991: 71-72).

³⁰ ივ. ჯავახიშვილი ნაყალბევად მიიჩნევს სტ. ორბელიანის ცნობას დავით V-ის ანდერძის შესახებ იმის გამოც, რომ „დავითს და დემეტრე I-გიორგის ისეთი უთანხმოება ჰქონიათ ერთმანეთში, რომ შეუძლებელია დავითს გიორგი თავის ანდერძის აღმასრულებლად დანიშნოს“-ო (ჯავახიშვილი, 1983: 243). სტ. ორბელიანის წყაროს მიხედვით, საქმე ზეპირ ანდერძთან თუ პირობასთან გვაქვს და არა – წერილობით დოკუმენტთან. ქართული საისტორიო წყაროები ფაქტობრივ არაფერს ამბობს იმის შესახებ, თუ რა პირობებსა და სიტუაციაში ხდება დავით V-ის გარდაცვალება, სომხურ წყაროებზე სხვაგან ვისაუბრებთ. ვფიქრობთ, შესაძლებელია, პოლიტიკურ ჩიხში მოქცეული, სავარაუდოდ, დემეტრე I-ის მომავლადი ვაჟი იბუღებული გახდა, უმცროსი მმისათვის მართლაც ეთხოვა დემეტრედემნას გამეფება მაშინ, როცა ამის ჟამი დადგებოდა, ანუ დემეტრე სრულწლოვანებას მიაღწევდა. ის ფაქტი, რომ დავით V-მ დემნას ტახტზე დასმის პირობა დიდებულთა წინაშე ჩამოართვა გიორგი III-ს, უპირველესად მმისადმი უნდობლობით უნდა იყოს გამოწვეული (ამ ნაწილში სიყალბეს ვერ ვხედავთ). ვფიქრობთ, რომ დასაშვებია ნამდვილად არის, რომ სტ. ორბელიანის დასახელებული უწყება რამდენადმე შეცვლილ-გადასხვაფერებულია, თუმცა არა ბოლომდე უსაფუძვლო. დემნა-ტარიელის სამეფო ტახტის დასაკავებლად გაზრდას პოემაში ფარსადანი იწყებს, ეს კი არცთუ ისე უმნიშვნელო პარალელია ისტორიულ სინამდვილესა და პოემის მხატვრულ კონტექსტს შორის (მსჯელობა მეფე ფარსადანზე დაწვრილებით იხ. სანიკიძე, 2022).

სამოსელში საგანგებოდ დანაღმულ და საიდუმლოებით მოცულ ველზე გავდივართ. სწორედ სარიდანის სიცოცხლეში იღებს უძეო ფარსადანი ინდოეთის მომავალ ხელმწიფედ ტარიელის აღზრდის გადაწყვეტილებას, „ხელმწიფეთა ქცევა-ქმნის“ შესასწავლად ბრძენკაცთ აბარებს უფლისწულს [„ბრძენთა მიმცეს სასწავლელად ხელმწიფეთა ქცევა-ქმნათად“: 64, 314], ხოლო სარიდანს ამირბარის სახელოს აძლევს; პოემიდან კი ვიცით, რომ „თვით ამირბარსა ინდოეთს აქვს ამირსპასალარობა“ [64, 311]. ... და ისევ სტეფანოზ ორბელიანი, რომელიც იუწყება, რომ „შემდგომად დღეთა მათ წარჩინებულ იყო ყრმა იგი სახლსა იოვანესსა და ისწავლიდა და აღორძინდებოდა“ (ორბელიანი, 1978: A, 41). დიახ, სწორედ იოვანე ორბელი, ანუ ქვეყნის ამირსპასალარია ის პირი, რომელსაც არასრულწლოვანი დემნა აღსაზრდელად გადასცეს. იოვანე ორბელის საფეოდალო სახლში განისწავლება იგი [რუსთველი ხომ მათ „ბრძენთა“ს“ უწოდებს], არადა ქვეყნის მმართველობის რა ნაწილშია იგი უფალი ხელისა? ის ძაღოვანი მინისტრი და უმნიშვნელოვანესი პირია ქვეყნისა. იოვანე ორბელი ამირსპასალარის ტიტულს ისევე ფლობს, როგორც ტკბილხმოვანად გაწყობილ პოემაში სარიდანს, მამის სიკვდილის შემდეგ კი – ტარიელი. რას მივაწეროთ ასეთი დამთხვევა? ბევრი არაფერია, თუკი მხატვრული პირობითობა და რეალურ სახეთა სინთეზი ფოტოსურათის ან სარკისებრი ანარეკლის ეფექტს არ ტოვებს. მთავარია, რომ დედნურ სახეთა კონტურები ჩნდება და თანაც ისე, რომ ამირბარობა-ამირსპასალარობა საგანგაშო სიგნალს იძლევა. სამეფო ტახტისთვის ბრძოლის გზაზე ჩვენ წინაშე ორი ურთიერთდაპირისპირებული პოლიტიკური ბანაკი იკვეთება – გიორგი III-ისა და იოვანე ორბელისა, პოემაში კი – ფარსადანისა და ტარიელისა. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენი მეცნიერული ძიება ამ მიმართულებით მიჰყვება ლოგიკას. ისტორიული და ლიტერატურული ფაქტებია ის, რომ გიორგი-ფარსადანი თვითმპყრობელი მეფეა, ხოლო ამირსპასალარის ოჯახში აღზრდილი დემნა-ტარიელი მეფისაგან [/ზიდისაგან] მოტყუებული ყმაწვილკაცი, რომელიც სრულწლოვანების ასაკშიუწევნელი ვერც კი აცნობიერებს მეფის ჩანაფიქრის სიმუხთლეს. ტარიელი ხომ მეტადრე ვერას გაიგებდა მაშინ, როცა მამა მოუკვდა [„მამა

მომიკვდა“] და წელიწადი ბნელში გაატარა [„მე წელიწადამდის ბნელსა ვჯე საწუთრო-გაცუდებული“: 66, 328]. რა არის ეს „ბნელში ჯდომა“ – მამა-პაპათა სამგლოვიარო წეს-ჩვეულება თუ დრო-სივრცეში განფენილი მიუხვედრელობის სიბნელე, რომელიც ისე-დაც „საწუთრო-გაცუდებულ“ მემკვიდრეს კიდევ უფრო უმწარებს სიცოცხლეს? ვ. ნოზამე თავის „ფერთამეტყველებაში“ „ბნელის“ შესახებ მსჯელობისას აღნიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში ზოგჯერ „გლოვის აღსანიშნავად სიტყვისა „შავი“ სანაცვლოდ გამოყენებულია სიტყვა „ბნელი“... ეს გლოვის ნიშანია: მგლოვიარე ბნელ ოთახში იჯდა ხოლმე, როგორც მაგალითად, ტარიელი მამის სიკვდილის შემდეგ“ (ნოზამე, 2001: 68). პოემაში „შავის“ და „ბნელის“ შინაარსთა სინონიმური განლაგება გლოვა-მწუხარების მხატვრულ აღმნიშვნელებად მართლაც არასაკამათოა, მაგრამ მხოლოდ მგლოვიარების ჩვენებით იფარგლება რუსთველი თუ რაღაც მნიშვნელოვანს ამბობს კიდევ? რა თქმა უნდა, აქაც მეტაფორული გააზრება თუ უშველის საქმეს – სიბნელე [„ბნელი“] მწუხარების ზოგად სახესთან ერთად ცოდნის შუქით გაუნათებლობას, ტარიელის გაბრიყვებასაც უნდა ნიშნავდეს, ხატოვნად რომ ვთქვათ, „ჭურში ჯდომას“ [//„ბნელში ჯდომას“]. მტირალი მოყმის ამგვარ მდგომარეობაში აღმოჩენას კი გიორგი-ფარსადანის ფარისევლობა თუ მლიქვნელობა მნიშვნელოვნად შეუწყობდა ხელს, ამის მაგალითებს კი პოემაში უხვად ვხვდებით. რუსთველის პოემაში ინდოელი რაინდის სამეფო ტახტიდან ჩამოშორების ფარსადანისეული გეგმა და გიორგი III-ის მიერ დემნა უფლისწულის მოდგმის დასამარება იმ მთელს ქმნის, რომელიც მხატვრულ ტექსტში რუსთველურ ინტერპრეტაციებად დაშლილი მეღნის „შავი ტბით“ იწერება. ცრემლთა დინება, რაინდის თვათაგან დენილი ტრაგიკული ღვარები დემნას დაშანთულ თვალებს უფრო მოგვაგონება, ვიდრე ბრწყინვალეობით შემოსილი თამარის მეფობას. ასეთია ჩვენი დამოკიდებულება ინდოეთის ამბავში განვითარებულ მხატვრულ და პოეტის ეპოქაში მომხდარ ისტორიულ მოვლენათა მიმართ. დარწმუნებულები ვართ, რომ გენიოსის სიმაღლიდან მოქნეული რუსთველის კალამი არაერთ სხვა საიდუმლოებას შეიცავს, ხოლო მის მიერ წარმოსახული მხატვრული გადაკვეთები

საკითხთა ემპირიაში განსჯის საშუალებას არასდროს იძლევა.

დასკვნა: ამრიგად, რუსთველის მიერ საგანგებოდ აწყობილ სიუჟეტურ გრადაციებში, ჩვენი აზრით, პოეტის თანადროული პოლიტიკური ვითარების ამსახველი რეალური ფაქტები მხატვრულ ფორმას იღებს. დემნა უდლისწულის ტრაგედია ტარიელის მხატვრულ სახეში განსახიერდება. მოჩანს, რომ არც ფარსადანი მოიაზრებს სიბრძნეს და არც გიორგი III-ის მიერ წარმოებული ქვეყნის საშინაო პოლიტიკაა დაცლილი უმძიმესი ზნეობრივი დანაშაულებებისაგან. პოემის ქარგაში ტარიელის სამეფო ტახტიდან ჩამოშორება თუ, ჩვენი აზრითვე, მისივე არცთუ უსამართლო პრეტენზიები ინდოთ ქვეყნის სამეფო ტახტის დაკავებისა რუსთაველის მოქალაქობრივი პოზიციის მანიშნებელი უნდა იყოს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **აბულაძე, 1967:** – აბულაძე იუსტინე, რუსთველოლოგიური ნაშრომები, ი. მეგრელიძის გამოცემა, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1967.
2. **არისტოტელე, 2013:** – არისტოტელე, პოეტიკა, ნ. და მ. თურმანიძეების გამოცემა და თარგმანი, გამომცემლობა „პეგა“, თბილისი, 2013.
3. **გამსახურდია, 1991:** – გამსახურდია ზვიად, ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1991.
4. **გოში, 1968:** – გოში მხითარ, ალბანეთის ქრონიკა [თარგმანი ლ. დავლიანიძისა], ქართული წყაროთმცოდნეობა II, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1968.
5. **ვარდანი, 2002:** – არეველცი ვარდან, მსოფლიო ისტორია [სომხურიდან თარგმნეს ნ. შოშიაშვილმა და ე. კვაჭანტირაძემ], საქართველოს ისტორიის უცხოური წყაროები XXXIX, გამომცემლობა „არტანუჯი“, თბილისი, 2002.
6. **ვეფხისტყაოსანი, 1966:** – შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“ [მიძღვნილი შოთა რუსთაველის დაბადებიდან 800

- წლისთავისადმი], გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1966.
7. **ლაშა გიორგის მემატიანე, 1955:** – ლაშა გიორგის-დროინდელი მემატიანე, „ქართლის ცხოვრება“ [ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ], ტ. I, გამომცემლობა „სახელგამი“, თბილისი, 1955, გვ. 364-371.
 8. **ლორთქიფანიძე, 1979:** – ლორთქიფანიძე მარიამ, საქართველოს საგარეო და შინაპოლიტიკური ვითარება XII ს. მეორე მეოთხედიდან 80-იანი წლების დასაწყისამდე, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. III, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1979, გვ. 263-295.
 9. **მეტრეველი, 1991:** – მეტრეველი როინ, მეფე თამარი [ეპოქის პოლიტიკურ-კულტურული და სოციალურ-ეკონომიკური მიმოხილვა], გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, 1991.
 10. **მროველი, 1955:** – მროველი ლეონტი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა, „ქართლის ცხოვრება“, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, ტ. I, გამომცემლობა „სახელგამი“, თბილისი, 1955, გვ. 3-138.
 11. **ნოზაძე, 2001:** – ნოზაძე ვიქტორ, „ვეფხისტყაოსნის“ განკითხვანი — ფერთამეტყველება, წიგნში: დაბრუნება [მრავალტომეული], ტ. 4, გ. შარადის საერთო რედაქციით, თბილისი, გამომცემლობა „სადარა“, 2001.
 12. **ორბელიანი, 1978:** – ორბელიანი სტეფანოზ, „ცხოვრება ორბელიანთა“-ს ძველი ქართული თარგმანები, საქართველოს ისტორიის წყაროები, 4, ე. ცაგარეიშვილის გამოცემა, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1978.
 13. **სანიკიძე, 2022:** – სანიკიძე ინგა, ანთროპონიმი ფარსადანი — ფარისეველობის ენიგმა „ვეფხისტყაოსანში“, ჟურნალი „ენა და კულტურა“, შრომები, ქუთაისი, 2022, გვ. 272-284. <https://journals.4science.ge/index.php.enadakultura>
 14. **სტრაბონი, 1957:** – სტრაბონი, სტრაბონის გეოგრაფია [ცნობები საქართველოს შესახებ], თ. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1957.

15. **სულავა, 2009:** – სულავა ნესტან, „ვეფხისტყაოსანი“ — მეტაფორა, სიმბოლო, ალუზია, ენიგმა, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2009.
16. **წერედიანი, 2014:** – წერედინი დ., ესე ამბავი სპარსული, კრებულში: „ანარეკლი“, ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, თბილისი, 2014, გვ. 7-27.
17. **ჭილაძე, 2014:** – ჭილაძე თამაზ, ვარდის ფურცლობის ნიშანი, კრებულში: „უკვდავების ათინათი“ [წერილები, ესეები], რედ. ზ. კვარაცხელია, გამომცემლობა „ინტელექტი“, თბილისი, 2014, გვ. 42-201.
18. **ჯავახიშვილი, 1983:** – ჯავახიშვილი ივანე, ქართველი ერის ისტორია, თხზულებანი 12 ტომად, ტ. II, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1983.
19. **ჯუანშერი, 1955:** – ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა, „ქართლის ცხოვრება“, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, ტ. I, გამომცემლობა „სახელგამი“, თბილისი, 1955, გვ. 139-244.

**პოლიტიკური ქორწინება გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოში
(ელენე ათაბაგის მაგალითზე)
Political Marriage in Late Medieval Georgia
(on the example of Elene Atabagi)**

ირაკლი ფერაძე

ისტორიის დოქტორანტი,
საქართველოს ეროვნული მუზეუმი,
თბილისი, საქართველო

თამარ დიდებაშვილი

ისტორიის მაგისტრი,
საქართველოს ეროვნული მუზეუმი
თბილისი, საქართველო

აბსტრაქტი: მოცემულ სტატიაში განხილულია XVII საუკუნის ერთი პოლიტიკური ქორწინება, ელენე ათაბაგის (ჯაყელი) მაგალითზე.

შუა საუკუნეებში დინასტიური ქორწინებები ძალზედ მნიშვნელოვანი ფაქტორი იყო მრავალი პოლიტიკური თუ სოციალური პრობლემის გადაჭრის, აგრეთვე მონარქიულ ან, ზოგადად, მაღალ სოციალურ საზოგადოებაში ურთიერთობების განმტკიცებაში. გვიანი შუა საუკუნეების, კერძოდ, XVII საუკუნის საქართველო მძიმე სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ვითარებაში იყო. ამ ფაქტორმა გავლენა მოახდინა ქართული საზოგადოების მორალურ თუ ეთიკურ იმიჯზე.

XVII საუკუნის 30-40-იან წლებში, სამეგრელოს მთავარი ლევან II დადიანი (1611-1677) მნიშვნელოვან პოლიტიკურ ფიგურას წარმოადგენდა. მთავრის პოლიტიკურ ამბიციებს მოჰყვა ჯერ, მისი ნახევარ დის მარიამ დადიანის პოლიტიკური ქორწინება ქართლის მეფე როსტომ ხანთან XVII ს-ის 30-იან წლებში, რითაც ჩამოყალიბდა ქართლისა და სამეგრელოს კოალიცია კახეთისა და იმერეთის წინააღმდეგ, ხოლო XVII ს-ის 40-იან წლებში ელენეს ქორწილი სპარსეთის შაჰ სეფთან.

ელენესა და შაჰ-სეფის ქორწინებას განსაკუთრებული დიპლომატიური მნიშვნელობა ენიჭებოდა არა მხოლოდ სამეგრელოს სამთავროსა და ქართლის სამეფოს შორის პოლიტიკურ-დიპლომატიურ ურთიერთობების განმტკიცებაში, არამედ ამ შეუღლებას მნიშვნელოვანი როლი უნდა ეთამაშა ირანისა და სამეგრელოს შორის დიპლომატიაში. ამ დროს სეფიანური სპარსეთი ჩართულია ოსმალეთის წინააღმდეგ ომში, ამიტომაც აქტიურად ცდილობს ოსმალეთის ვასალი - სამეგრელოს სამთავრო, პოლიტიკური ვექტორის ცვლილებას და მთავარ დასაყრდენ ძალად სპარსეთი წარმოუდგენია.

ამრიგად, მოცემულ სტატიაში განხილულია თუ როგორ ემსხვერპლა ერთი ახალგაზრდა ქალის პირადი ცხოვრება პოლიტიკურ-დიპლომატიურ ინტერესებს.

საკვანძო სიტყვები: პოლიტიკური ქორწინება, ელენე ათაბაგი, ლევან დადიანი, სპარსეთი

Irakli Peradze

PhD student in History,
Georgian National Museum,
Tbilisi, Georgia

Tamar Didebashvili

Master of Arts in History,
Georgian National Museum
Tbilisi, Georgia

Abstract: This paper examines one political marriage in the 17th century, using Elene Atabaghi (Jakeli) as a case study.

In the Middle Ages, dynastic marriages were a very important factor in solving many political or social problems, as well as strengthening relations in a monarchical or, in general, high social society. In the late Middle Ages, in particular, in the 17th century, Georgia was in a difficult socio-economic and political situation. This factor influenced the moral and ethical image of the Georgian society.

Levan II Dadian (1611-1657), the head of Samegrelo, was an important political figure in the 30s and 40s of the 17th centuries. The prince's political ambitions first led to the political marriage of his half-sister, Mariam Dadiani, with the King of Kartli, Rostom Khan, in the 30s of the 17th centuries, thus forming the coalition of Kartli and Samegrelo against Kakheti and Imereti, and then in the 40s of the 17th centuries, this was followed by the marriage of Elene with Shah Sefi of Persia.

The marriage of Elene and Shah Sef had a special diplomatic significance not only in strengthening political and diplomatic relations between the Principality of Samegrelo and the Kingdom of Kartli, but this marriage had also to play an important role in diplomacy between Iran and Samegrelo. At this time Safavid Persia is involved in the war against the Ottomans, so the vassal of the Ottoman Empire - the Principality of Samegrelo - is actively trying to change the political vector, and Persia is presented as the main supporting force.

Thus, this article describes how one young woman's personal life was sacrificed to political and diplomatic interests.

Key words: political marriage; Elene Atabagi; Lavan Dadiani; Persia.

შესავალი: დიპლომატია პოლიტიკურ ერთეულებს შორის მშვიდობიანი ურთიერთობების დამყარებასა და სადავო პრობლემების გადაწყვეტაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. ამ მხრივ, შუა საუკუნეებში დინასტიურ ქორწინებებს სერიოზული წვლილი შეჰქონდათ მონარქიული თუ, ზოგადად, მაღალი სოციალური წრის შიგნით არსებული პრობლემების მოგვარებაში, ურთიერთობების აღდგენასა თუ გამყარებაში.

დიპლომატიური ქორწინება ერთ-ერთი საშუალება იყო, რომელსაც მონარქი ან დიდებული, მაღალი სოციალური ფენის წარმომადგენელი საკუთარი მამულის პოლიტიკური ინტერესებიდან გამომდინარე მიმართავდა. შესაბამისად, შუა საუკუნეებში ქორწინება, ყოველ შემთხვევაში, მაღალ საზოგადოებაში, მეტწილად სიყვარულზე არ იყო დაფუძნებული, არამედ დიდ გარიგებას წარმოადგენდა ორ დაინტერესებულ მხარეს შორის. პოლიტიკურ-

დიპლომატიური ხასიათის გარდა, გარიგება შეიძლება ყოფილიყო სოციალურ-ეკონომიკური ან საზოგადოებრივ-კულტურული (Amt, 2010: 1-7).

საქართველოს ისტორიის მაგალითზე პოლიტიკური ქორწინების კლასიფიკაცია (თანასწორუფლებიანი, ვასალურ-ქვეშევრდომული, სიუზერენულ-ვასალური, კუთხურ-პროვინციული...) განხილული აქვს დ. შველიძეს. მისი აზრით, საქართველოს გვიანი შუა საუკუნეების რთული პოლიტიკური მდგომარეობა მკვეთრად აისახა დიპლომატიური ქორწინებების ხასიათზეც. ამ პერიოდში თანასწორუფლებიანი პოლიტიკურ-დიპლომატიური კავშირები მხოლოდ ცალკეულ „საქართველოებად“ დაშლილ სამეფო-სამთავროებს შორის მყარდება. დ. შველიძეს ელენე ათაბაგის პოლიტიკური ქორწინების ტიპოლოგიზირებაზე ყურადღება არ გაუმახვილებია.

ამრიგად, დ. შველიძისეული ტიპოლოგიის მიხედვით, ელენე ჯაყელის ქორწინება „ვასალურ-ქვეშევრდომულ შეუღლებაში“ უნდა იქნას განხილული, რადგან „ამ ტიპოლოგიის პოლიტიკური ქორწინება უმეტესად საქართველოში გაბატონების მსურველი აგრესორების ნება-სურვილს გამოხატავდა და დამპყრობლისა და დამორჩილებულის არათანასწორ ურთიერთობას ასახავდა“ (შველიძე, 2001: 17-18).

რა ვიციტ ელენე ჯაყელზე? (ბიოგრაფიული ცნობები)

ელენე ათაბაგის (ჯაყელი) შესახებ ცნობები საკმაოდ მწირია, გვიანი შუა საუკუნეების ქართულ საისტორიო მწერლობა ფაქტობრივად არაფერს გვიყვება მის შესახებ, თუმცა ამას ვერ ვიტყვით XVII საუკუნის კათოლიკე მისიონერთა ნარატივებზე. განსაკუთრებით ნიშანდობლივია დონ ქრისტოფოტო დე კასტელის ცნობები ელენე ათაბაგის შესახებ.

დონ ქრისტოფოტო დე კასტელი ელენესა და მისი ოჯახის შესახებ გვიყვება: „ჩვენ უკვე მოვიხსენიეთ ელენე, საქართველოში ერთ-ერთი ხელისუფლის - ათაბაგის ქალიშვილი, რომელსაც სამ-

ფლობელო ტრაპიზონში ჰქონდა. ათაბაგი თურქებმა დაამარცხეს და იძულებული გახდა ქრისტიანობაზე უარი ეთქვა, რათა თავისი სამთავროდან არ გაეძევებინათ. მიუხედავად ძალმომრეობისა, ის ჭეშმარიტი ქრისტიანი იყო და ჩვენთან ერთად პროტესტს აცხადებდა. მას ჰყავდა იშვიათი სილამაზის ქალიშვილი, რომელიც ძალიან უყვარდა და თვალისჩინივით უფრთხილდებოდა. ეწინოდა რა იგი თურქებს ხელში არ ჩაეგდოთ, ათაბაგმა ისარგებლა მომენტით და ელენე გურიის მთავარ მალაქიასთან გაგზავნა, სადაც მას შეეხვდი, როდესაც ხსენებულ მთავარს, როგორც ექიმი ვემსახურებოდი“ (ლიჩინი, 2009: 53-54). მ. თამარაშვილის მოპოვებული საარქივო მასალებიდანაც ჩანს, რომ მანუჩარ III-მ ისლამი მიიღო ხელისუფლების შენარჩუნების მიზნით, თუმცა თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში ეს ფაქტი გაზიარებული არაა (მამისთვალიშვილი, 2013: 42). პირიქით, მანუჩარი 1624 წელს, მას შემდეგ რაც სულთანმა მურად IV-მ ქრისტიანობის შენარჩუნებით ათაბაგობა დაუმტკიცა, სამშობლოში ბრუნდებოდა, მაგრამ გზაში მოკლა ბიძამ - ბექამ (საფარ-ფაშა), რომელმაც ისლამი მიიღო და გახდა სამცხის მმართველი. დიდი ალბათობით, საფარ-ფაშას სამცხეში გამთავრებას გამოარიდეს ელენე და გურიის სამთავროში, მალაქია კათალიკოსთან გაგზავნეს, რომელიც ელენეს დედის ძმა იყო.

კათალიკოსმა მალაქიამ მიიღო ელენე, როგორც თავისი შვილი და ჰყავდა მის სასახლეში, ოზურგეთში. როგორც კასტელი წერს: „ჩვენი მისიონერების ნამდვილი სულიერი ქალიშვილი იყო“. ელენე კასტელს პირველად 1633 წელს შეხვედრია (კასტელი, 1976: 111), ზუსტად მაშინ, როდესაც გურიის სამთავროში კათოლიკე მისიონი დაფუძნდა. რადგან კათოლიკე მისიონერთა საცხოვრებელი და ეკლესია ახლოს იყო მთავრის სასახლესთან, ელენეს მათთან ხშირი სიარული დაუწყია, ესწრებოდა მათ წირვა-ლოცვას, პატრებისგან იღებდა დარიგებას, მალე კი კათოლიკობაც მიუღია (თამარაშვილი, 1902: 161). ელენეს „თავის ერთგულ და სულიერ მამად მიაჩნდა პატრი ქრისტეფორე, რომელიც შეიქმნა მისი სულიერი წინამძღვარი და პატრონი“ (თამარაშვილი, 1902: 161).

კათოლიკე მამები დიდ მზრუნველობას იჩენდნენ ელენესადმი, განსაკუთრებით მაშინ, როცა იგი ავად ხდებოდა და მრავალი

წლის განმავლობაში ერთგულად ემსახურებოდნენ მას - „ჩემ მიმართ ელენე განწყობილი იყო არა როგორც ქალბატონი მსახურისადმი, არამედ როგორც ქალიშვილი მამისადმი. სიტყვა ჩამომართვა, რომ მას არასოდეს მივატოვებდი. პირობა მივეცი, რომ როცა გათხოვდებოდა, თან გავყვებოდი, რათა მისი სულისა და სხეულისათვის მემსახურა და მემკურნალა“ - წერდა კასტელი (ლიჩინი, 2009: 55).

როგორი პოლიტიკური კონტექსტი არსებობდა საქართველოში XVII საუკუნის I ნახევარში?

XVII საუკუნის საქართველო სამეფო-სამთავროებად დაშლილ სახელმწიფოს წარმოადგენდა, რომელიც ორი ისლამური იმპერიის გავლენის სფეროში იყო მოქცეული. თითოეული სამეფო-სამთავრო დამოუკიდებელ საგარეო პოლიტიკას აწარმოებდა, რომელიც განსაკუთრებით თვალსაჩინო XVII ს-ის 30-50-იან წლებში იყო.

აღნიშნულ პერიოდში ქართული სამეფო-სამთავროები ორ ერთმანეთთან დაპირისპირებულ ბანაკში აღმოჩნდნენ, ერთ მხარეს სამეგრელოს სამთავრო და ქართლის სამეფო იყო, ხოლო მეორე მხარეს კახეთისა და იმერეთის სამეფოები.

სამეგრელოს სამთავროს ოსმალეთის იმპერიისგან სრული დამოუკიდებლობის მოპოვება სურდა. სამეგრელოს ემანსიპაციის მცდელობის პროცესი განსაკუთრებით XVII ს-ის 30-იანი წლებიდან გააქტიურდა, სწორედ იმ დროს, როდესაც სამეგრელოს მთავარი ლევან II დადიანი (1611-1657) იყო. მიუხედავად ამისა, ოდიშის სამთავრო ხარკს უხდის ოსმალეთის იმპერიას „დადიანი ხონთქარს ხარკის სახით ყოველწლიურად უგზავნის ქალ-ვაჟებს, მიმინოებსა და სხვ. ამას შიშით კი არ სჩადის, არამედ უფრო იმიტომ, რომ უზრუნველყოფილი იყოს და თავის სამთავროს უცვლელი ძველი კანონებით განაგებდეს. ორ-სამ წელიწადში ერთხე სპარსეთის ხელმწიფის კარზე დიდ ელჩიონს გზავნის ხოლმე საჩუქრებით. ელჩიონი შედგება საპატიო და თანამდებობის პირთგან. ამგვარად იგი მჭიდრო მეგობრულ ურთიერთობაშია

მასთან. სამაგიეროდ სპარსული თავაზიანობით საჩუქრებსა და წერილებს ღებულობს” (მილანელი, 1964: 85).

ლევან დადიანის პოლიტიკის განხორციელებას ოსმალეთის მიმართ ხელი შეუწო თვით ოსმალეთის საშინაო და საგარეო ვითარებამ. ოდიშის მთავარმა მოხერხებულად გამოიყენა ოსმალეთში არსებული მძიმე პირობები. სწორედ ამით უნდა აიხსნას ლევან II-ის პოლიტიკური ვექტორის შეცვლა, სხვა შემთხვევაში კი შეუძლებელი იქნებოდა (ანთელავა, 1990: 88).

ლევან დადიანი ისეთ ძლიერ მმართველად იქცა, რომ XVII ს-ის 30-50-იან წლებში გურიის მთავრები ნომინალურად იყვნენ მთავრები, ხოლო გურიის სამთავრო სამეგრელოს სამთავროს პოლიტიკურ დანამატად იქცა, გურიის ლაშქარი კი ლევანის პოლიტიკურ ინტერესებს დაემორჩილა. ლევანმა „სვიმონ გურიელს წაართვა სამთავრო და ბიძას მალაქია გურიელს გადასცა” (ლამბერტი, 1938: 21). ამრიგად, გურია ოდიშის ფაქტობრივი მოკავშირე გახდა იმერეთის მეფის წინააღმდეგ (ანთელავა, 1990: 69-70). გურიის გარდა ოდიშმა დიდი გავლენა მოიპოვა აფხაზეთზეც და ძალიან შეავიწროვა იმერეთის სამეფოც - „სამეგრელოს მთავარმა დაიმორჩილა და მოხარკედ გაიხადა მეფე ბაში-აჩუკი, მთავარი გურიელი და აფხაზეთის მთავარი” (მილანელი, 1964: 81).

რაც შეეხება ქართლის სამეფოს, 1633 წელს სპარსეთის სამეფო კარის დახმარებით ქართლის ტახტს იკავებს როსტომ ხანი. იგი თავის მხრივ, ცდილობდა ხელისუფლების განმტკიცებას, რომელსაც მხოლოდ სპარსეთზე დაყრდნობით ვერ შეძლებდა. ის ქართულ პოლიტიკურ ერთეულებში ცდილობდა ძლიერი მოკავშირის ძებნას. ასევე, როსტომი აქტიურად ებრძოდა კახეთის მეფეს თეიმურაზ I-ს, რომელიც იმერეთში, სიძესთან იყო შეფარებული. ამრიგად, როსტომს მომხრეები ურჩევდნენ, რომ ისეთი მოკავშირე მოეძებნა, რომელიც ენერგიულად შეუტევდა როგორც თეიმურაზს, ისე იმერეთის მეფე გიორგი III-სა და მის ვაჟ ალექსანდრე III-ს. ამ უკანასკნელთ თუ შეავიწროვებდნენ, ისინი ვეღარ გაუწევდნენ სათანადო დახმარებას თეიმურაზს და როსტომის პოზიციებიც გამყარდებოდა (ანთელავა, 1990: 81). ამიტომ როსტომისთვის საკუთარი მიზნის განხორციელების ერთ-ერთი საიმედო გზა ლევან II

დადიანთან დამოყვრება იყო (ავიტაბილე, 1977: 27). ამ გადაწყვეტილების განხორციელების შემთხვევაში თეიმურაზსა და იმერეთის მეფეს გიორგი III-ს დაუპირისპირდებოდნენ ქართლის მეფე როსტომი და სამეგრელოს მთავარი ლევან დადიანი. როსტომი, რა საკვირველია, ითვალისწინებდა იმას, რომ დასავლეთ საქართველოში ლევან დადიანს ძლიერი პოზიციები გააჩნდა. ცნობილია, რომ ლევან დადიანი მთელი დასავლეთ საქართველოს ხელმწიფობას იჩემებდა. „ოსმალეთთან ტრადიციული ურთიერთობების შენარჩუნებასთან ერთად, იგი ირანის შაჰის ყმობასაც ახერხებდა” (ქოროლიანი, 1987: 43). ამრიგად, სამეგრელოს სამთავროსა და ქართლის სამეფოს დიპლომატიურ-პოლიტიკური ურთიერთობების გაღრმავებას ემსახურებოდა დინასტიური ქორწინება, რომელიც 1634 წელს როსტომ ხანსა და მარიამ დადიანს შორის მოხდა. ეს ქორწინება გადამწყვეტი იყო არა მხოლოდ სამეგრელოს სამთავროსა და ქართლის სამეფოს შორის პოლიტიკურ-დიპლომატიურ ურთიერთობების განმტკიცებაში, არამედ ამ შეუღლებას მნიშვნელოვანი როლი უნდა ეთამაშა ირანისა და სამეგრელოს შორის ურთიერთობაში. როგორც ცნობილია, ამ დროს ირანი ჩართულია ოსმალეთის წინააღმდეგ ომში, ამიტომაც აქტიურად ცდილობს ოსმალეთის ვასალი პოლიტიკური ერთეულების მის მხარეზე გადმოზიდვას (ჯავახიშვილი... 2018: 311-318). ირან-სამეგრელოს ურთიერთობის ახალ ეტაპზე გადასვლას უნდა მოწმობდეს შაჰ-სეფის ყოველწლიური ჯამაგირის დანიშვნა - „ათასი თუმანი ჯამაგირი გაეჩინა დადიანისთვის" (გორგიჯანიძე, 1925: 241).

რა იყო პოლიტიკური ქორწინების მოტივი?

ელენე ათაბაგის მშვიდ ცხოვრებაში გადატრიალება გამოიწვია ერთმა შემთხვევამ, კასტელი წერს: „გურიის მთავრმა (მალაქია გურიელი) სპარსეთის შაჰთან ელჩი გაგზავნა. მაშინ შაჰი იყო აბას პირველი დიდი, ქალებისადმი სიყვარულით სახელგანთქმული. მან ელჩს ჰკითხა: მის მხარეში არიან თუ არა ლამაზი ქალები? ელჩმა უპასუხა: როგორც მზე ვარსკვლავებს შორის, ისე ლამაზ ქალებს შორის ბრწყინავს ელენე ათაბაგი... ელენეს სილამაზისა და

წარმოშობის მიხედვით, შაჰმა გადაწყვიტა, რომ ის შეეფერებოდა თავის შვილიშვილს, შაჰ სეფის და ელჩს უთხრა: ის გააკეთებს კეთილშობილურ საქმეს, თუ გურიის მთავარი პატივით ისარგებლებს და ეს ქალიშვილი შაჰის ხელში აღმოჩნდება... ელჩმა იასონ ნაკაშიძემ უპასუხა, რომ ყველაფერს გააკეთებდა, მაშინაც კი, თუ ელენე ამ წინადადების წინააღმდეგ წავიდოდა...” (ლიჩინი, 2009: 53-54).

მაღაქია გურიელი 1639 წელს გარდაიცვალა, ლევან დადიანმა მოცემული მომენტი გამოიყენა და გურიის სამთავროში მაღაქიას ძმა ვახტანგი გაამთავრა, რითაც ოდიშის სამთავრომ პოლიტიკური გავლენა მოიპოვა გურიაზე. ელენეს დინასტიური ქორწინების ამბავს გურიის მთავარი ვახტანგი ერთპიროვნულად ვერ წყვეტდა, რადგან ითვალისწინებდა ოსმალეთის სულთნის განრისხებას.

დასავლეთ საქართველოში მცხოვრებმა თურქებმა გაიგეს ელენეს ამბები. როგორც მ. თამარაშვილი სათანადო წყაროებზე დაყრდნობით წერს ოსმალეთის სულთან მურად IV-საც სურდა ელენეს შერთვა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ქვეყნის აოხრებას აპირებდა (თამარაშვილი 1902: 162). სწორედ შიში უნდა მივიჩნიოთ მიზეზი იმისა, რომ გურიის მთავარმა ელენეზე პასუხისმგებლობა თავიდან აიცილა და ლევან II დადიანთან გაგზავნა. ამ უკანასკნელმა კი ელენე დიპლომატიურ იარაღად გამოიყენა შექმნილ რთულ პოლიტიკურ დაპირისპირებაში. სამეგრელოს მთავარ ლევანისთვის კი უცხო არ იყო ქორწინების პოლიტიკურ იარაღად გამოყენება (ჯავახიშვილი... 2018: 311-319).

ლევან დადიანმა არაფრად ჩააგდო ოსმალეთის სულთნის მოთხოვნა ელენე მისთვის გაეგზავნა, რადგან ლევანს უკვე გადაწყვეტილი ჰქონდა ათაბაგის ასული სპარსეთში გაეთხოვებინა. ელენე სპარსეთში წასვლის კატეგორიულად წინააღმდეგი იყო, მაგრამ ოდიშის მთავარმა ის მოატყუა, თითქოს ისევ გურიში აგზავნიდა და 1642 წლის 27 მარტს სპარსეთის გზას გაუყენა [ლიჩინი, 2009: 59-60].

ელენემ კასტელს სპარსეთში გაყოლა სთხოვა: „მამაო, იცით, თქვენ პიროვნებას როგორ პატივს ვცემ. თქვენ გარეშე ჩემი სული საშიშროების წინაშე დგას, რადგან ეს მთავარი (ლევან დადიანი)

სპარსეთის შაჰის შვილიშვილი - შაჰ სეფის საცოლედ მაგზავნის. ამას მთავარი შაჰ სეფის ბაბუას (შაჰ აბასი) დაჰპირდა. ჯვარცმულისადმი იმ სიყვარულის გამო, რომელსაც ბავშვობიდანვე მასწავლიდით, გაფიცებთ და გევედრებით სპარსეთში გამომყევით, რადგან ის გამგზავრებას მაიძულებენ”. კასტელს თხოვნის ასრულება არ შეეძლო, რადგან „პროპაგანდა ფიდეს” ნებართვის გარეშე ამ ნაბიჯს ვერ გადადგამდა.

როდესაც ელენე ისპაჰანში ჩავიდა შაჰ-სეფი ინდოეთის ლაშქრობაში იმყოფებოდა, იგი მალე დაბრუნდა, დედოფალი სასახლეში მიიწვია და რვა დღის განმავლობაში ზეიმობდა. „უფალმა ინება, ხელმწიფე-მეუღლე მოკლე ხანში ლოგინად ჩავარდნილიყო და სულ მალე თავისი საყვარელი დედოფლის ხელში დაელია სული... ასე მომწერა ელენემ, ხოლო საჭურისებმა, რომლებიც თან ახლდნენ ელენეს სასახლეში, გადმომცეს, რომ შაჰმა სიკვდილის წინ ის ისე გამოცხადა დედოფლად, რომ ხორციელად არ შეუცვნია (ლიჩინი, 2009: 61).

შაჰ სეფის გარდაცვალების შემდეგ ელენე მის ვაჟს აბას II-ს (1642-1666) შერთეს ცოლად. 1642 წლის 15 მაისს, გამეფებისას აბას II დაახლოებით 11 წლის უნდა ყოფილიყო, ხოლო ელენე ისპაჰანში ჩასვლისას სულ მცირე 20 წლისა უნდა ყოფილიყო. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ელენესა და აბას II შორის დიდი ასაკობრივი სხვაობა იყო, მაგრამ თუ ამ ქორწინებით ირანი თავის გავლენას გაავრცელებდა სამცხეში და ანტიოსმალური კოალიცია კიდევ უფრო გაძლიერდებოდა, ასაკობრივი სხვაობა მეორეხარისხოვანი გახდა (მამისთვალისშვილი, 2013: 45-46).

დასკვნა: XVII საუკუნის განმავლობაში ირან-ოსმალეთს შორის რამდენიმე ხანგრძლივი ომი გარდამავალი უპირატესობით მიმდინარეობდა. 1612 წლის ნასუფ-ფაშას ხელშეკრულების მიხედვით კვლავ აღდგა ამასიის ზავის პირობები. მიუხედავად ამისა, არც ერთი მხარე არ ურიგდებოდა მოცემულ სტატუს-კვოს. ორ იმპერიას შორის ომი კვლავ 1623 წელს დაწყო და მრავალი წელი გაგრძელდა. სწორედ მოცემულ პერიოდს ემთხვევა ოდიშის მთავრის ლევან დადიანის პოლიტიკური გააქტიურება დასავლეთ საქართველოში, როსტომის გამეფება ქართლში, ქართლისა და

სამეგრელოს შორის დინასტიური ქორწინება და სხვ. აღნიშნული ომი 1639 წლის ზოჰაბის ზავით დასრულდა. ხელშეკრულების მიხედვით მოგებული ოსმალეთის იმპერია დარჩა - კვლავ აღდგა ამასიის ზავის პირობები, უფრო მეტიც მთელი სამცხე ოსმალეთს ერგო, ხოლო აღნიშნული საზღვარი უცვლელი დარჩა I მსოფლიო ომამდე (Agoston... 2008: 280).

მიუხედავად ზოჰაბის ზავის პირობებისა, ლევან დადიანი მაინც აგრძელებდა დიპლომატიური კავშირების დამყარებას სპარსეთის იმპერიასთან, რომელიც ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პოლიტიკური აქტიორი იყო რეგიონში და მხოლოდ მას შეეძლო დიდი როლი ეთამაშა ოსმალეთის წინააღმდეგ. რა თქმა უნდა, არც სპარსეთის იმპერია ურიგდებოდა მოცემულ მარცხს და ყველა მხრივ ცდილობდა მოკავშირე მოეძებნა ოსმალეთის გავლენის სფეროში არსებულ პოლიტიკურ ერთეულებში. ამრიგად, ასეთ პოლიტიკოსად კვლავ ლევან II დადიანი იყო, რომელიც თავის მხრივ ყველა ღონეს ხმარობდა ოსმალეთის გავლენისაგან თავის დასაღწევად. სწორედ ამ პოლიტიკურ თამაშს ემსახურებოდა ელენე ათაბაგის დინასტიური ქორწინება შაჰ-სეფთან (შემდგომ აბას II-სთან). ელენე ათაბაგისა და სპარსეთის შაჰის ქორწინება დიდი პოლიტიკური თამაშის ნათელი მაგალითია გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოში.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები:

1. ავითაბილე 1977 – დონ პიეტრო ავითაბილე, ცნობები საქართველოზე (XVII საუკუნე), შესავალი, თარგმანი და კომენტარები ბეჟან გიორგაძისა, გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი, 1977.
2. ანთელავა 1990 – ანთელავა ილია, ლევან II დადიანი, „მერა-ნი“, თბილისი, 1990.
გორგიჯანიძე 1925 – გორგიჯანიძე ფარსადან, ისტორია, ს. კაკაბაძის გამოცემა, საისტორიო მოამბე, II, ტფილისი, 1925.
3. გორგიჯანიძე 1925 – ფარსადან გორგიჯანიძე, ისტორია, ს. კაკაბაძის გამოცემა, საისტორიო მოამბე, II, ტფილისი, 1925.
4. კასტელი 1976 – დონ კრისტეფორო დე კასტელი, ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ, ტექსტი გაშიფრა, თარგმნა,

- გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ, თბილისი, 1976.
5. ლამბერტი 1938 – არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თარგმანი იტალიურიდან ა. ჭყონიასი, მეორე გამოცემა, ლ. ასათიანის წინასიტყვაობით, რედაქციით და შენიშვნებით, თბილისი, 1938.
 6. მამისთვალიშვილი 2013 – მამისთვალიშვილი, ელდარ. ელენე ათაბაგი და დონ ქრისტოფორო დე კასტელი, სამეცნიერო ჟურნალი „ქართული ემიგრაცია“ თბილისი, 2013. - N1 (4).
 7. მილნელი 1964 – დონ ჟუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე XVII საუკუნე, იტალიური ტექსტი თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ, გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1964.
 8. თამარაშვილი 1902 – მიხეილ თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII საუკუნიდან ვიდრე XX საუკუნემდე, ტფილისი, 1902.
 9. ლიჩინი 2009 – პატრიცია ანა ლიჩინი, კრისტოფორო კასტელი და მისი მისია საქართველოში, თარგმანი, შესავალი და შენიშვნები მურმან პაპაშვილისა, თბილისი, 2009.
 10. ჟორჟოლიანი 1987 – ჟორჟოლიანი გულქან, საქართველო XVII საუკუნის 30-50-იან წლებში (ქართლ-კახეთი), გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი, 1987.
 11. შველიძე 2001 – დიმიტრი შველიძე, პოლიტიკური შეუღლებანი ძველ საქართველოში, თბილისი, 2001
 12. ჯავახიშვილი... 2018 – მანანა ჯავახიშვილი, ირაკლი ფერაძე, „მარიამ დადიანი - პოლიტიკური ქორწინება გვიან შუა საუკუნეების საქართველოში“, საერთაშორისო კონფერენცია „არქივმცოდნეობა, წყაროთმცოდნეობა - ტენდენციები და გამოწვევები“ 2017 წლის მასალები, თბ., 2018.
 13. Agoston... 2008 – Gabor Agoston, Bruce Masters, Encyclopedia of the Ottoman Empire, New York, 2008.
 14. Amt 2010 – Amt Emilie, Women's lives in Medieval Europe: A sourcebook, second edition, New York, 1993.

**„ენავ, რწმენავ, მიწავ წულო, ღვთის მორთმეულ-
მოკითხულო“ (ემენ დავითაძის ერთი პოემის ტკივილიანი
ამონაკვნესი)**

**„Language, Faith, land of Mine the Gift and Grace by the Divine“ (A
Painful Groan of Emen Davitadze's One Poem)**

ელზა ფუტყარაძე

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორის
დიალექტოლოგიისა და ემიგრანტული ლიტერატურის
კვლევის განყოფილების მთავარი მეცნიერ-თანამშრომელი,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: განსაკუთრებულია ემენ დავითაძის შემოქმედება. სათქმელი, თქმის ორიგინალურობა, ლექსიკური დიალექტიზმების სიუხვე, საოცარი სიტყვაქმნადობა გამორჩეული ნიშაა პოეტისა. თემატური მრავალფეროვნების თავმოყრის დასტურია მისი ერთ-ერთი პოემა „აჭარული გან და გან“. ეს ეთნო-დიალექტოლოგიური პოემა არაერთ საჭირბოროტო საკითხს ეხება. პოემის თავების სათაურებიც კი ავტორის სატკივარსა და მიზანდასახულობაზე მიაწიწებს. სათქმელს ენის, მამულის, სარწმუნოების საკითხი აერთიანებს. სათქმელი ეროვნული სატკივარის გამომზეურება, მხილება და სიმართლის თქმაა. აჭარის კუთხის წარსულის „წვეთ-წვეთობით ჩადენილი სისხლის“ გამომახილია პოემა, თუმცა პოემის დანიშნულება არა ვიწროკუთხური, არამედ ზოგადქართული სათქმელ-სატკივარია. ბუნებრივია, ამ კუთხის შვილისათვის კი უფრო გაასმაგებული, უფრო სისხლხორცეულია ეს სათქმელ-სადარდებელი.

მნიშვნელოვანია, რომ პოემის ერთი თავი ეძღვნება ქართულ ენას. ფაქტიურად, დამოუკიდებელი მხატვრული სახეა ეს მონაკვეთი. გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის საგალობელი ქართული ენისა. ასეთივე მოწიწებით გვესაუბრება სულქართული, გულქართული, ღვთისმშობლის წილხვდომილი მიწის შესახებ და კიდევ ერთხელ გაგვახსენებს ტაო-კლარჯეთის სევდიან

ამბავს, ამ ტკივილით „დაჩეხილ-დაკეპილი“ საქართველოს სატკივარს.

საოცარი კალმისმოსმაა პოემის ეპილოგი, როგორც პოეტი უწოდებს ხილვა. ესაა იმედი, იმედი გადარჩენისა, რწმენის ძლიერებისა, ქვეყნის მთლიანობისა, ერთობისა და ქართველის გულში სიყვარულის დასადგურებისა. სწორედ ამ საკითხებზეა სტატიამი საუბარი.

საკვანძო სიტყვა: ენა, მამული, რწმენა.

Elza Phutkaradze

PhD in Philology, Chief scientific researcher at
the Department of Folklore, Dialectology and Emigrant
literature of Niko Berdzenishvili Institute of
Batumi Shota Rustaveli State University,
Batumi, Georgia

Abstract: Emen davitadze's work is special. The originality of the saying, the abundance of lexical dialectisms, amazing word-making is a distinctive niche of the poet. One of his poems "Acharuli Gan and GaN" is proof of thematic diversity. This ethno-dialectological poem addresses a number of pressing issues. Even the titles of the poem's chapters hint at the author's pain and determination. The question of language, Manor, Creed unites the sayings. It is a national challenge to Reveal, expose and tell the truth. The poem is an echo of the past of the Adjara region "blood committed drop by drop", but the purpose of the poem is not narrow-angle, but general Georgian. Naturally, for the child of this corner, it is more voiced, more bruised to say-worry.

It is characteristic that one chapter of the poem is dedicated to the Georgian language. Literally, an independent artistic look is this section. It can be said without exaggeration that this is a hymn to the Georgian language. With the same trepidation, he will talk about sulkarturi, gul-karturi, the land of the Virgin Mary and once again remind us of the sad story of Tao-klarjeti, the pain of "crushed-crushed" Georgia.

An amazing pen hearing is the epilogue of the poem, as the poet calls

the vision. This is hope, hope for salvation, strength of faith, integrity of the country, unity and destruction of love in the heart of Georgians. These are the issues discussed in the report.

Key words : Language, Faith, Manor.

განსაკუთრებულია ემენ დავითაძის ლიტერატურული მემკვიდრეობა. მისი შემოქმედების გაცნობისას, მკითხველი არაერთ საჭირობოროტო, ქვეყნის ავკარგიანობის, საწუხარ-სატკივარის საკითხზე კიდევ ერთხელ ჩაფიქრდება. საოცარი, ემოციური, ტევადი და ფერადოვანია მისი სიტყვა. დროულად ამოწვდილ მახვილსა ჰგავს ეს სიტყვა, სათქმელით დატვირთულს, სიმართლითა და უშიშრად თქმულს. ჩვენი კუთხის სურნელი თან მოაქვს მის სათქმელს, კუთხისათვის დამახასიათებელი სიტყვა-თქმები კეკლუცობენ პოეტის ხელში და ასე იკინძება ემენ დავითაძისეული სასიტყვეთი.

დიახ, გრძნობ თითოეული სიტყვის ძალას. სახეობრივად თქმული სიტყვით ნათლად ხედავ მისსავე ფერს, რომელიც სხვადასხვა ასოციაციას აღძრავს მკითხველში და ლამის, დაგაგემოვნებინებს კიდევ. სწორედ ასეთი ამადლებული განწყობის ფონზე, არანაკლები ღირებულების სათქმელისათვის გვამზადებს ავტორი. არაერთ საკითხს, სადარდებელსა თუ სატკივარს ეხება მისი შემოქმედება. მათგან აღსანიშნავია პოემა „აჭარული გან და გან“. თავად ავტორმა მას ეთნო-დიალექტოლოგიური პოემა უწოდა. პოემის თემატურ მრავალფეროვნებას ენის, მამულის, რწმენის საკითხი აერთიანებს.

პოემების პირველი გამოცემის ანოტაციაში ავტორი წერს: „ეს პოემა სინანულშესული შეგონებაა იმათ მიმართ, ვინც ღვიძლ ძმას - აჭარელს უმართებულოდ მოიხსენიებს და ვისაც საკუთარი სამშობლო სათარეშოში აერევს... პოემის დანიშნულება არა ვიწროკუთხური, არამედ ზოგადქართული სათქმელ-სატკივარია და მას, ვიმედოვნებ, მკითხველი ამ გაგებით მოეკიდება“ (დავითაძე, 2014: 358). უდავოა, რაზეც გვესაუბრება მწერალი, გათითოვაცებული ქართველის, ანდა ოდენ ერთი კუთხის სატკივარი კი არა, საერთო

სატკივარია, თითოეული ქართველის საწუხარია.

საყურადღებოა რედაქტორის შენიშვნაც: „პოემა 1993 წ. დაიწერა და იგი იმდროინდელი რეალობის გამოძახილია. რაც შეეხება თანამედროვეობას, სამწუხაროდ, ჩვენს კუთხეში უცხოტომელებისა და მათი სალოცავების მომრავლება ფიქსირდება... და უდავოდ, წუხილის საგანია აქაურთათვის“ (დავითაძე, 2014:356). ასეთი წუხილის ბევრ საგანზე ჩააფიქრებს მკითხველს პოემა და უამრავ კითხვასაც დაასმევინებს.

პოემას, მიზანმიმართულად, ეპიგრაფად წამდგარებული აქვს ტაეპები ხალხური პოეზიიდან, ილია ჭავჭავაძის, მემედ ბეგ აბაშიძისა და გალაკტიონის შემოქმედებიდან: „ჰოი და ნანა, ჰოი და ნანა, აჭარელი ვიყავ განა“ (ხალხური); „სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა ჩვენ მამა-პაპათაგან: მამული, ენა და სარწმუნოება“ (ილია); „გახსოვდეთ, რომ ჩვენი ხსნა, ჩვენი ბედნიერება საქართველოს ერთიანობაშია! ვისაც თავისი დედასამშობლო საქართველო უყვარს, მასთან ვარ მე ჩემი აჭარელი ძმებით (მემედ-ბეგ აბაშიძე); „აი, რა მზის სიზმარია, აირევი ივერია, აი დროშა აშორდია, აერების სიბერეა“ (გალაკტიონი). ავტორის მიერ ეპიგრაფად წარმოდგენილი ტაეპების აზრი ნათელია, რომელიც პირდაპირ თემატურ კავშირშია პოემის იდეასთან. შესაბამისად კი, ეს ტაეპები პოემის სტრუქტურის მნიშვნელოვან კომპონენტს წარმოადგენს და იმავედროულად ნაწარმოების მხატვრული სამყაროს განუყოფელი, ორგანული ნაწილიცაა.

პოემა თერთმეტი თავისგან შედგება: პროლოგი, გალობანი სიმწარისანი, გალობანი სინანულისანი, გალობანი ღალატისანი, ენა, მამული, სარწმუნოება, გალობანი მწუხარებისანი, გალობანი იმედისანი, გალობანი სულთათნანი, ეპილოგი (ხილვანი). თავების დასათაურება პოემის სიუჟეტზე, ავტორის სატკივარსა და მიზანდასახულობა-იდეაზე ნათლად მიგვანიშნებს. სათაურები პოემის იდეას, თემას გამოკვეთს და შემთხვევით არ გვთავაზობს ასეთ სათაურებს ავტორი. ამით კიდევ უფრო ამძაფრებს სათქმელსა და შთაბეჭდილებასაც. ეს ხერხიც თავისთავად ესთეტიკური ზემოქმედების მომხდენია.

ავტორი პოემის პროლოგში დ. გურამიშვილს ახსენებს: „დავითს

უთქვამს მარტვილობა ჩვენი, ერთდროს, თვითონ მარტვილს, მე ახალს ვმდერ, ის ძველს ბჭობდა ჭირს, მოუთვლელს ბრძნისგან ქართველის“. უკვე გასაგებია, რომ ავტორის სათქმელი მძიმეა, ჭირია და დ. გურამიშვილის დარად სიმართლე უნდა თქვას. ამიტომაცაა, რომ მისი კალამი კვნესის. თავად იწვის უჩინრად, კვამლი უნაკვერცხლოდ ასდის. რაც უნდა „უდინჯოდ თქმული“ იყოს მისი სიტყვა, იცის, რომ ცამდე მართალია. უთქმელობა გამოსავალი არაა, რადგან:

„დაჭრილი ვარ, ქვეყნის სისხლი
გულში წვეთ-წვეთობით ჩამდის“.

დიახ, წვეთ-წვეთობით ჩადენილი სისხლის გამოძახილი, ტკივილის გამომზეურება, მხილებაცა და სიმართლის თქმაცაა პოემა: „ანუ სიტყვას ნამუსიანს, ვერ მი-მოვხრი, ვის რა სწუნდეს, სათქმელს ვერ მი-ვერ-მოვლუნავ...“, „სათქმელს ვერ მი-ვერ-მოვ-ღრიკავ“.

და მაინც, რა ტკივილსა და საწუხარზე, რა სიმწარეზე უნდა ისაუბროს პოეტმა, რისთვის გვამზადებს და ინტერესს გვიათვეცებს?! ტკივა მისი კუთხის წარსული, მისი კუთხის აწმყო, ტკივა ერის სატკივარი, მისი ენა, მამული, სარწმუნოება. ამიტომაცაა მისი გალობა სიმწარისანი. პოეტის გული აბოზოქრებულია იმით, რომ „ჩემ მღვრეწყლობას რად იტყვიან ჩემი აჭარლობის გამო?“ ან „აჭარელო, შენ რა გცხია პილწ თათრისა სამისხალო?“ ამ ფონზე კუთხის ტკივილით გულგაბზარული პოეტის რიტორიკული შეკითხვა-შეძახილი უფროვე ემოციაურია:

„ჯამევ, შენ თქვი აჯა ჩემი,
სხვა ღმერთს რაფერ შევაჩარო?
სალოცავად სხვა ვინ მყავდა,
თუ არ ჩემი სააჭარლო?
თუ არ ჩემი საქართველო,-
ჩემი გულის გულანშარო?!
რაც მამულზე მილოცია,
ერთად რაფერ შევაჯარო?
ან არა და, ლანძღვა, თრევა,
შევარჩინო, შევაჭამო?“

ეს არაა მხოლოდ ერთი კუთხის ტკივილი, ეს ერის სატკივარ-სადარდებელია. ამ კუთხის შვილისათვის კი უფრო მეტად გაას-მაგებულება, უფრო სისხლხორცეულია ეს სათქმელი. მისი კუთხის ქვაც, კენჭიც ამ წარსულის მატია. ამიტომაც უდიდესი სიყვა-რულით ეფერება ქვებს, რომლებიც პოეტის წარმოსახვით თამარ დედოფლის ჩაწნულ-ჩაგრებილი თმებია, ისევ და ისევ ჩვენთვის ნაგვემ-ნაწამები; ჩვენი წინაპრების ძვლებია, ცხრა ძმა ქართველე-ბია, მისი სულისათვის კი სარკმლებია. სწორედ ამ ფონზე ისმის პოეტის ისევ ტკივილიანი, სულისშემძვრელი მიმართვა ტამრის-ადმი:

„ თქვი ტამარო, შენ თქვი მაინც,
თქვი სიმაღლეს, თქვი ტამარო.
ჩუმ ლოცვაში როდის ჰქონდა
გულს სხვა ღმერთთან საზიარო?
როდის მქონდა ჩუმ ჩურჩულში
ხმა საეჭვო ან საზზარო?
შენს რეკვაში, შენ როკვაში
სხვა რა ისმის სხალთის ზარო?!

სწორედ სხალთის ზარების რეკვაში ესმის ჩვენი ბედკრული კუთხის ტკივილიანი წარსული, ესმის მამულისათვის, რწმენისათ-ვის თავდადებულთა ხმა, თუმცა მისთვის იმედისა და რწმენის ძლიერების ხმაც მოაქვს ზარების ექოს.

პოეტისათვის ყველაზე დიდი ფასეულობა, გამორჩეულობა ქარ-თველობაა. სხვა არც არაფერია ღირებული მისთვის. მშობლიური სანახების წყაროა მისი სასმური, ის სასმურია, რომელსაც უკვდავე-ბის წყაროსაც არ შეანაცვლებს. სხვის ედემს ყოველთვის, ყოველ წამს, ნებისმიერ შემთხვევაში მისი ხარო ურჩევნია. მისთვის მთე-ლი სამყარო საქართველოა. მხოლოდ მისი სამშობლოა შემოქმე-დისათვის საყვარელი, განსაკუთრებული და ძვირფასი.

დიახ, უძვირფასეს სალოცავ-სათაყვანებელია მისი მშობლიური მიწა. ეს უბრალო მიწა როდია. აჭარა ხომ მთელი ერის ნათლიაა და ეს მიწა კი ვაზით ჯვარდასმული, ქრისტეს რწმენით გასასხლავი, სულქართული, გულქართული მიწაა; ღვთისმშობლის კალთისაა, ქრისტეს მიწა-წყალია, დავითისა და თამარის ქვეყანაა. ასეთი ქვეყ-

ნის შვილობა ედიდგულება, თუმცა ბევრს ავალებს. სულს უფორიაქებს ისიც, რომ მისი მამული „უპოვნელი ნატვრისთვალა“, რადგან გულგამოგლეჯილია კლარჯეთი, ჭიპმოწყვეტილია ტაო, საზღაპროა შავშეთ-ფოცხოვი, გასხვისებულია კახ-ბელაქანი, ზაქათალა, დაჩეხილ-დაკეპილ-დაღენკილია საქართველო და ეს ყოველივე მოთმინებას აკარგვინებს. გაუსაძლისად ქცეულა დაქუცმაცებული ერთმტკაველა მიწის საწუხარი და თანაზიარი ვხვდებით მისი პოეტური ამონაკვნისა:

„ჩემ ადგილზე დადექ, წამო,
წამო, გაძელ ჩემ მაგივრად,
ჩემ ადგილას გაძელ წამო!“

ეს აღარაა უბრალო მიმართვა. ეს გამძაფრებული, გრადაციული მიმართვა წარმოგვიდგენს თავად ქვეყნის ტკივილით, დარდით დამძიმებულ-დანადვლიანებული, ჩაფიქრებული ავტორის რეალურ სახეს. არ არის ადვილი გასაძლები და ასატანი ეს რეალობა მისთვის. მამულისა და რწმენის სატკივართ გაჟღენთილი გულის ხვაშიადის ამოგმინვის შემდეგ, ავტორი უკვე მის სულსა და ხორცს - ენას მიაყურადებს. პოემის განსაკუთრებული, დამოუკიდებელი მხატვრული დეტალია პოეტის ემოციური მოფერება, მოწიწება, ქება-გალობა მიძღვნილი ქართული ენისათვის. გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის სადიდებელი ქართული ენისა. ქართული ხომ შოთას ენაა, აკვნის კამარაზე საჭურღულო, საგალობ-საჭიკჭიკო, საბულბულ-სამერცხალო ენაა პოეტისათვის. უფრო მეტიც, მზეა, მზეთამზეა, მზეზე უფრო მზე, - მზეთუნახავია ენა ქართული, მისი ნენეს ნანაა, თვალის ჩინი და ხალიბური ხმალია:

„ენავ-სისხლო, ენავ-ხორცო,
ხან ხმა-ლბილო, ხან ზედ ძვალო,
ენავ, ხორცო პაპის-პაპის,
ენავ, პაპის-პაპის ძვალო...
... ენავ სისხლო პაპიჩემის,
ენავ, პაპიჩემის ძვალო...
ენავ, ხატო სახატეთა,
ღმერთის მირონ-მინანქარო,
ენავ, ნენეს შენახულო,
დიდინენეს ცრემლის ღვარო“.

აი, ასეთი საოცარი ხატოვანებით, სიყვარულით, სითბოთი, უდიდესი ემოციით ესიყვარულ-ეფერება ენას-განძს, ოღონდ უხარჯავია ეს განძი მისთვის. როგორც პოეტი იტყვის, „ჰემ“ მდიდარი, „ჰემ“ ფუხარაა მისი ენა, დარდით ამღვრელიცაა და იმავდროულად დამწდარი ბროლის წყაროცაა. ხან მთის წვერში კლდის ნაჟურია, ხან კიდევ შემფრთხალი შვლების ჯარია, ღამის შვებაცაა და დილის ცვარიც, ჩიტის ფრთებზე შემომსხდარი მისი სიყვარულია. „პაწა ციცას“ წამწამებზე ჩამომწყდარი ცრემლია, თეთრ აკვანთან მცინარი, შავ კუბოსთან მწუხარიცაა ენა.

კიდევ უფრო მტკივნეულ-ემოციურია ტაეპები, როცა გულში ჩამყნილ-ჩაბეკნილ ფესვზე-რწმენაზე საუბრობს პოეტი. კუთხის ორად გაყოფილი რწმენა სადარდებელია მისთვის. ამ სატკივართ, „ქვეყნის მერაყოებით“ თვალეზზე კურცხალი ცვივა, ამის გამო „კურცხალჩამოგდებული“ მისი ღამეები თეთრად ნათენებია. თეთრად ნათენები გულის ტკივილიან-დარდიანი ამონაკვნესი კი გადამდები და სულისშემძვრელია:

„ ჯვარო ჩემო, დიდაჭარას,
 ისევ რაფერ იგიტანო?
 ... ვაიმე, ჯვარო ხელმეორედ,
 ხირხათს რაფერ იგიტანო?
 ვაიმე, ღორჯუმს ატანილო,
 ჯვარო, რაფერ იგიტანო?
 ...ვაიმე, ვერნებს, ხინოს, პეტრას,
 ჯვარო მძიმევ, ტან-ტიტანო
 ისევ რაფერ აგაბძანო...
 ...ვთქვით და წმინდა ელიაზე
 ატანილი აგიტანო,
 ტირალაზე ტირილ-ტირილ
 ატანილი აგიტანო?!
 სამებაზე სამა-სამით
 ატანილი აგიტანო!...
 იქ რუმ ჯვრები დაგვხვდებიან
 მათ რა ვუთხრა სათითაოდ?!
 ... ჯვარო, არსა არ წასულხარ,
 ხელთ რაღაზე აგიტანო?!“

აი, რა სატკივარი ანაღვლებს და აფორიაქებს. მისი ძალგულოვანი ჯიშის, ჯილაგის ტკივილით დამძიმებულია პოეტი. ქართველობა, როგორც პოეტი ამბობს, ხომ „მოდგმით რთვლობაა“ და ამ „მოდგმით რთვლობის“ საწუხარი სულის კვნესა-ქვითინად ქცეულა მისთვის. დიახ, სულის კვნესის ტოლფასია მისი საწუხარი. მისი ტკბილი მამული მწარე სალოცავი გამხდარა, თან რა მამული?! - მარიამის წილი მიწა-წყალი:

„ენავ, რწმენავ, მიწავ წულო
ღვთის მორთმეულ-მოკითხულო...
...ენას ქართულს, რწმენას ქართულს,
მიწას ქართულს მიჯაჭვულო.“

ამიტომაცაა, რომ ენამოჭიკჭიკე მერცხლის დარად უგალობს საქართველოს.

არანაკლებ მნიშვნელოვანი ნაწილია „გალობანი სულთათნანი“. ამ მონაკვეთში საოცარი ხატოვანებით გვიცოცხლებს ისტორიულ პირთა სახეებს: ანდრია პირველწოდებულს, სვიმონ კანანელს, წმიდა მატათას, ლეგენდარულ კახაბერს, ტბელს, მარკოზ აჭარელს, ბოლოკ-ბასილს, თეოდორე აჭარელს, შერიფ-ბეგ ხიმშიაშვილს, დუდი-ხანუმს. მკითხველის თვალში კინოკადრებივით გაიელვებს ეს ეპიზოდები და ამ ფონზე ისმის პოეტის მოწოდება, რომ „ქართველო, მოვედ გონს!“, რადგან რჩეულობა მეტს გვავალებს.

ერთგვარ ხილვას წარმოადგენს ეპილოგი. დაუვიწყარი ეპიზოდური დეტალია მემედ-ბეგ აბაშიძის სახის მხატვრული წარმოსახვა. ის შემკრთალ შვლებს ხელისგულზე მარილს აჭმევს, თავად კრიალოსანს კაკლავს, მზერა მთებისკენ მიუპყრია და თითქოს ჩაგვესმის მემედ-ბეგის მოწოდების ხმა: „ძმებო! საქართველოს გარეთ ბუდეს ჩვენ ვერ ავიშენებთ!“ სწორედ ამ დროს დიდაჭარის მთებზე გამოჩნდება წმინდა ნინო, გამოჩნდება იქ, „სადაც რწმენა ჩვენი, პირველ აკიაფდა!“ და ნეტარი ხმით გვამცნობს:

„რქვა დედამან, მარიამმან,
ჭირი სჭირსო მიწას, მზიანს,
მიწას გზიანს, მიწას ზვრიანს,
მიწას, კვლავაც უხვს და სვიანს.
მიწას ბზიანს, მიწას ჯვრიანს,

ჭკვიანს, სინდის-ნამუსიანს,
ანუ მიწას - ღვთის განგებით
კვლავაც ღვთისმშობელის ზიარს“

და ეს არაა შემთხვევითი ხილვა. ესაა იმედი, იმედი გადარჩენისა, რწმენისა, ქვეყნის მთლიანობისა, ერთობის. იმავდროულად, ხილვა უდიდესი გაფრთხილებაცაა და მოწოდებაც ქართველთა გულში სიყვარულის დასადგურებისა:

„მოსვლას ჩემსას დღეს სახელად

საქართველოს მესსა ჰქვია.“

ან „ნუ, ნუ ჰკვირობთ, მოსვლას ჩემსას

საქართველოს შველა ჰქვია.“

საოცარი კალმის მოსმით ასრულებს პოეტი პოემას. დიდაჭარას მდგარის ნატვრა-სურვილია, რომ „მომასწროს ნათლულს ჩემსას ძველებურად მრთელს და მთლიანს“. აქ ნათლად ჩანს პოეტის სათქმელი და სადარდებელიც.

ერთია, რას ამბობს შემოქმედი და მეორე, როგორ ამბობს. „მხატვრული ტექსტის ენობრივი ანალიზი აუცილებელ პირობად ვარაუდობს ორი მომენტის გარკვევას: ა) რას აძლევს მწერალი ენას ანუ როგორ და რით ამდიდრებს იგი ენას; ბ) რას აძლევს ენა მწერალს (ჯორბენაძე, 1983:29). ბუნებრივია, რომ მწერალი ხვეწს და ამდიდრებს ენას. მის მიერ შემოტანილი ფორმები მეტნაკლებად მკვიდრდება ენაში და ამით ენა მეტ სიმდიდრეს, მოქნილობასა და ფერადოვნებას იძენს (ჯორბენაძე, 1983:29). ამ მიმართებით კი, სიტყვაქმნადობის საოცარი ზეიმი ემენ დავითაძის შემოქმედება. სიტყვათა სიუხვე, თვალშისაცემი რთული სიტყვების სიჭარბე, სახელთა გაზმნავება, ლექსიკური დიალექტური ფორმების გამოყენება სახეობრივს, ღრმააზრიანს ხდის ავტორის მხატვრულ ენას. გვაჯადოებს მარღვიანი სიტყვებით: ექილიმა, არქობს, აგაწუწვა, გვეითხვარო, გეჭინჭვალო, დოლაბობს, ესალამ-ექალამოს, ეველურწო, ევესმუტო, ევეწმუტო, ევეწუწვო, ვაცეციე, ვიწუწმუტებ, ისასელა, საყლიპინო, ქესატობა, ღილიკაკლები, წევიგანო, ხვიმბრობს... შემოქმედის ხელით ჩამოქნილ-ჩამოქანდაკებული სიტყვები საოცარი მოქნილობის, ესთეტიკური ზემოქმედების მომხდენი და მკითხველის გულსა და ცნობიერებაში ძალაუვნებურად ჩაკირულია.

როგორც ცნობილია, „სტილი არის ინდივიდუალური მსოფლ-აღქმა, გამოხატული შესაბამისი ენობრივი ფორმით, ამიტომაც ყოველი მწერლის სტილი, უპირველეს ყოვლისა, მისეული ხედვა, მისეული აღქმაა სამყაროს“ (ჯორბენაძე, 1998:6). და მართლაც, ემენ დავითაძემ მისეული სიტყვაქმნადობით, განსაკუთრებული ხელწერით, უდიდესი სათქმელი მოიტანა ჩვენამდე.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **დავითაძე, 2014:** - დავითაძე ე., პოემები, ბათუმი, 2014.
2. **ჯორბენაძე, 1983:** - ჯორბენაძე ბ., მხატვრული ტექსტის ენობრივი ანალიზის ზოგიერთი საკითხისათვის, ქართული სიტყვის კულტურის საკითხები, წიგნი მეხუთე, გამომცემლობა მეცნიერება, თბილისი, 1983.
3. **ჯორბენაძე, 1998:-** ჯორბენაძე ბ., ალექსანდრე ყაზბეგის ენობრივი სამყარო, თბილისი, 1998.

საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკა და ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობის ზოგიერთი საკითხი 1944-1945 წლებში

Soviet Religious Policy and Some Issues of the Relations between the Church and State in 1944-1945

მიხეილ ქართველიშვილი

ისტორიის დოქტორი, ასისტენტ-პროფესორი,
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
თბილისი, საქართველო

აბსტრაქტი: საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკის განვითარების ძირითადი ტენდენციები ქართულ, დასავლურ და რუსულ ისტორიოგრაფიაში მეტ-ნაკლებად კარგად არის შესწავლილი, გაანალიზებულია მნიშვნელოვანი მახასიათებლები.

თუმცა, აღნიშნული სრულებითაც არ ნიშნავს, იმას, რომ აღნიშნული თვალსაზრისით კვლევას განვითარების პერსპექტივა არ გააჩნია.

საქართველოს არქივებში დაცული მთელი რიგი საინტერესო და მნიშვნელოვანი დოკუმენტები ჯერ კიდევ შესასწავლია. აღნიშნული მასალის კრიტიკულად შესწავლა საკითხის ისტორიოგრაფიის გათვალისწინებით მეტად საინტერესო და მნიშვნელოვანი კვლევითი სიახლეების შემცველი შეიძლება გამოდგეს.

წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ საბჭოთა ათეისტური პოლიტიკის ფონზე კრიტიკულად განვიხილავთ კათოლიკოს-პატრიარქ კალისტრატეს მიერ ხელისუფლების წარმომადგენლებისადმი გაგზავნილ წერილებს, რაც მეტ-ნაკლებად ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის როგორც ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობებზე, ასევე შესაბამისად ამისა საქართველოში არსებული რელიგიური მდგომარეობის შესახებ.

ჩვენს ნაშრომში ასევე დაზუსტებულია ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობის ზოგიერთი თეორიული საკითხი, რასაც ასევე დიდი მნიშვნელობა უნდა მივანიჭოთ საკვლევი პრობლემატიკის

სწორედ შესწავლისათვის.

საკვანძო სიტყვები: ეკლესია; სახელმწიფო; საქართველო, კალისტრატე ცინცაძე; საბჭოთა კავშირი, რელიგიური მდგომარეობა.

Mikheil Kartvelishvili

PhD in History,

Assistant Professor at

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University,

Tbilisi, Georgia

Abstract: The main trends in the development of Soviet religious policy are more or less well studied in Georgian, Western and Russian historiography, and important features are analyzed.

However, this does not completely mean that the research does not have a development perspective from the mentioned point of view.

A number of interesting and important documents preserved in the archives of Georgia are still to be studied. A critical study of the mentioned material, taking into account the historiography of the issue, can be very interesting and contain important research news.

In the present work, we critically examine the letters sent by the Catholicos-Patriarch Callistrates to the government representatives against the backdrop of the Soviet atheistic policy, which gives us a more or less clear idea of the Church-State relations, as well as the religious situation in Georgia.

In our paper, some theoretical issues of the Church-State relationship are clarified, which should also be given great importance for the study of the research problem.

Key words: Church, State, Georgia, Kalistrate Tsintsadze, Soviet Union, Religious Situation.

შესავალი: მიუხედავად იმისა, რომ პოსტ-საბჭოთა ქართულ ისტორიოგრაფიაში აქტიურად დაიწყო საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკის შესწავლა, გაანალიზდა მისი ცალკეული მნიშვნელოვანი

ეტაპები და მახასიათებლები. სრულიად აშკარაა, რომ ამ მიმართულებით კვლევების გაგრძელებას საინტერესო პერსპექტივა აქვს, ეს განსაკუთრებით ეხება ახალი, მანამდე უცნობი წყაროების სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანას და მათ სათანადო, მეცნიერულ გააზრებას.

XX საუკუნის 40-იანი წლებში საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკა იცვლება და აგრესიული ხასიათიდან იგი თანამშრომლობით ტენდენციებისაკენ ტრანსფორმირდება, კომუნისტური ხელისუფლების პირობებში სრულიად უპრეცედენტო ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობების შედარებით დათბობა.

ამ პერიოდის რელიგიური მდგომარეობის შესასწავლად არსებული წყაროთმცოდნეობითი ბაზა საკმაოდ მდიდარია და იგი თავის თავში მოიცავს საარქივო დოკუმენტებს, პერიოდული პრესის მასალებს, საბჭოთა სახელმწიფოს მიერ გამოცემულ ოფიციალურ დადგენილებებს, აგიტაცია-პროპაგანდისათვის განკუთვნილ მასალას, ეპოქის თანამედროვეთა მემუარებს, ჩანაწერებს, დღიურებს, ამ კუთხით საინტერესო მასალას წარმოადგენს სასულიერო პირების წერილები საბჭოთა ხელისუფლების წარმომადგენლებისადმი. აღნიშნული ტიპის წყაროების განხილვის დროს აუცილებლად გასათვალისწინებელია რამდენიმე მნიშვნელოვანი გარემოება, კერძოდ:

ა) როგორია ხელისუფლების დამოკიდებულება ეკლესიისადმი და შესაბამისად განვითარების რა ეტაპზე იყო ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობა.

ბ) რა მიზანდასახულობით არის გაგზავნილი ესა თუ ის წერილი, როგორი იყო წერილის გამგზავნის გეგმები, მიზნები და ამოცანები.

გ) სუბიექტურობის მომენტი, იმის გათვალისწინებით, რომ ყველა ადამიანი, რამდენადაც ინფორმირებული არ უნდა იყოს ამა თუ იმ საკითხზე და შესაბამისად ყურადღებას აქცევდეს სხვადასხვა მოვლენას, ამბავს მისი ხედვა ყოველთვის სუბიექტურია, რადგან შეიძლება მიზანმიმართულად ან კიდევ თავისდაუნებურად ყურადღება ვერ მიაქციოს არანაკლებ მნიშვნელოვან ამბებს, თუმცა ეს ერთგვარად ცალმხრივი ხედვა ყოველთვის გვიხსნის

შესაძლებლობას, რომ კარგად დავინახოთ მთხრობლის მსოფლმხედველობა, რა არის მნიშვნელოვანი, რა საკითხების გადმოცემას ანიჭებს უპირატესობას და ა. შ.

წყაროების/ლიტერატურის მიმოხილვა: ცნობილი ქართველი სასულიერო პირისა, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქ კალისტრატე ცინცაძის წერილები საბჭოთა ხელისუფლების წარმომადგენლებისადმი საკმაოდ საინტერესო ინფორმაციას შეიცავს. მათში დაცული მასალა ერთის მხრივ წარმოდგენას გვიქმნის საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკისადმი მეოცე საუკუნის 40-იანი წლებში, აქედან გამომდინარე ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობაზეც და მასში დაცული ცნობები მნიშვნელოვანი წყაროა საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობის შესწავლის თვალსაზრისითაც.

ეს დოკუმენტები ნაკლებადაა ცნობილი და გამოყენებული ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ამდენად, მათი შემოტანა ქართულ სამეცნიერო სივრცეში მნიშვნელოვანია XX საუკუნის 40-იანი წლების საბჭოთა საქართველოს ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით.

გთავაზობთ სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქ კალისტრატე ცინცაძის წერილების საფუძველზე მომზადებულ ნაშრომს, რომელიც საკითხით დაინტერესებული ქართველი მკვლევარებისათვის და საკითხით დაინტერესებული საზოგადოებისათვის არაერთ საინტერესო ფაქტსა და დასკვნას შეიცავს.

მეთოდოლოგია: წყაროების შინაარსის შესწავლა-გააზრებისას გამოვიყენეთ წყაროების კრიტიკული ანალიზის და სამეცნიერო ლიტერატურის მონაცემებთან შეჯერების მეთოდები, რაც, შესაძლებლობის ფარგლებში, დაგვებმარა საკვლევი პერიოდისა და საკითხების მეტ-ნაკლებად ობიექტური ისტორიული სურათის აღდგენაში. სტატიის ტექსტზე მუშაობისას ვიხელმძღვანელებთ, აგრეთვე, აღწერილობით-ნარატიული, ანალიზისა და სინთეზის მეთოდებით.

დისკუსია/შედეგები: საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკა და მისი ასახვის თავისებურებები საქართველოს რეალობის გათვალისწინებით ქართულ ისტორიოგრაფიაში საკმაოდ კარგად არის შესწავლილი, გაანალიზებულია მთელი რიგი საინტერესო საკითხები

და მოვლენები. ცენტრალური ხელისუფლების მიერ გადადგმული ნაბიჯების მიზნები, ამოცანები და შედეგები. თუმცა, აღნიშნული იმას ნამდვილად არ ნიშნავს, რომ ამ კომუნისტური მთავრობის ათეისტური პოლიტიკის შესწავლის თვალსაზრისით არაფერი შესასწავლი აღარ არის და ამ საკითხმა აქტუალობა ამოწურა. ეს ასე ნამდვილად არ არის, მეტიც თანამედროვე ეტაპზე, ვფიქრობთ საბჭოთა კვლევებს განსაკუთრებული ყურადღება უნდა დავუთმოდ, სადაც გამორჩეულ ადგილს სწორედ საბჭოთა ანტირელიგიური პოლიტიკის გაანალიზება იმსახურებს, რადგან სრულიად აშკარაა, რომ საბჭოთა კავშირის ისტორიაში თითქმის არ არსებობს საკითხი, რომლის კომპლექსურად გააზრებისთვისაც აუცილებელი არ იყოს რელიგიური პოლიტიკის გაანალიზება (ქართველი-შვილი, 2022: 1).

საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკის შესწავლის თვალსაზრისით განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მივაქციოთ ახალი წყაროების გამოვლენას და მათ სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანას. ამ თვალსაზრისით გამორჩეულად საინტერესოდ მიგვაჩნია სამეცნიერო მიმოქცევაში ნაკლებად ცნობილი საარქივო მასალებზე ყურადღების მიქცევა, რადგან ისინი საკუთარ თავში ბევრ მნიშვნელოვან დეტალს და მათ სათანადო, კრიტიკულ გაანალიზებას დიდი მნიშვნელობა უნდა დავუთმოდ.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია შევისწავლოთ და განვიხილოთ საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკის და ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობის კონტექსტში გავიაზროთ სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის კალისტრატე ცინცაძის წერილები საბჭოთა ხელისუფლების წარმომადგენლებისადმი.

კათოლიკოს-პატრიარქ კალისტრატეს ცხოვრება-მოღვაწეობა ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში საკმაოდ კარგად არის შესწავლილი (ტაბიძე, 2008; როსტომაშვილი, 2009; ვარდოსანიძე 2009; პაპუაშვილი 2017)¹ ამიტომ მის დეტალურ განხილვას არ შევუდ-

¹ აქ ვასახელებთ მხოლოდ წიგნად გამოცემებს, ვრცლად კალისტრატე ცინცაძის შესახებ დაწერილი ნაშრომების ბიბლიოგრაფიისათვის იხ.: სრულიად საქართველოს 2016: 274-291; 293-294; მიქაბერიძე 2017: 258-291).

გებით და მხოლოდ მისი ბიოგრაფიის ძირითად მომენტებს შევახსენებთ მკითხველ საზოგადოებას.

მიტროპოლიტი კალისტრატე, ერისკაცობაში კალისტრატე (ბიჭიკო) მიხეილის ძე ცინცაძე, დაიბადა 1866 წლის 12 აპრილს ქუთაისის გუბერნიის სოფელ ტოზანიერში, სასულიერო პირის ოჯახში. წერა-კითხვა ოჯახში შეასწავლეს.

1875-1882 წლებში კალისტრატე ცინცაძე სწავლობდა ქუთაისის სასულიერო სემინარიაში, რომლის წარჩინებით დამთავრების შემდეგ ეპისკოპოს გაბრიელის რეკომენდაციით ჩაირიცხა თბილისის სასულიერო სემინარიაში. 1888-1892 წლებში კალისტრატე ცინცაძე სწავლობდა კიევის სასულიერო აკადემიაში, სადაც თავი გამოიჩინა როგორც ნიჭიერმა სტუდენტმა. მისი ავტორიტეტი კიდევ უფრო აამაღლა სადიპლომო ნაშრომმა „ივერიის ეკლესია სასანიდების პერიოდში“. 1892 წელს დაამთავრა აკადემია და ღვთისმეტყველების კანდიდატის ხარისხით დაბრუნდა საქართველოში, 1893 წლის 11 აპრილს აკურთხეს დიდუბის ეკლესიის დიაკვნად, 18 აპრილს – მღვდლად. ქართველი საზოგადოების ყურადღება მიიქცია 1893 წელს განჯიდან თბილისში გადმოსვენებული ნიკოლოზ ბარათაშვილის ნეშტთან ახალგაზრდა მღვდლის კალისტრატე ცინცაძის სიტყვამ. აქედან მოყოლებული საქართველოს პოლიტიკურ თუ საეკლესიო ცხოვრების სფეროში არ მომხდარა რაიმე მნიშვნელოვანი, რომელშიც კალისტრატე ცინცაძეს მონაწილეობა არ მიეღოს. მის არქივში ინახება საინტერესო ჩანაწერები საქართველოს ეგზარქოსებზე 1898-1917 წლებში, საიდანაც ნათლად ჩანს რუსი ეგზარქოსების ანტიქართული პოლიტიკის მიზნები და საქმიანობა, რამაც ხალხსა და მწყემსმთავრებს შორის სრული გაუცხოება გამოიწვია. მამა კალისტრატე მიიჩნევდა, რომ აუცილებელი იყო საქართველოს მართლმადიდებელ სამოციქულო ეკლესიას დაბრუნებოდა რუსეთის საერო ხელისუფლების მიერ უკანონოდ წართმეული ავტოკეფალია. 1894 წელს ჟურნალ „პასტერში“ გამოქვეყნებულ ნარკვევში „საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია“, მეცნიერულად ასაბუთებდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის კანონიერებას. დეკანოზი კალისტრატე ისტორიკოს სერგო გორგაძესა და დეკანოზ ანტონ თოთიბაძესთან ერთად იყო ავტორი საქართვე-

ლოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენისა და მართვა-გამგეობის პროექტისა, რომელიც განიხილა და მოიწონა 1906 წელს თბილისში შეკრებილმა ქართველმა სამღვდელოებამ. 1917 წლის 12 (25) მარტს ქართველმა სამღვდელოებამ სვეტიცხოვლის საპატრიარქო ტაძარში საზეიმოდ გამოაცხადა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა. დეკანოზი კალისტრატე ჯერ საქართველოს ეკლესიის დროებით მმართველობაში აირჩიეს, ხოლო 17 სექტემბერს – საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მმართველობის უმაღლეს ორგანოში, საკათალიკოსო საბჭოში. იგი მონაწილეობდა ყველა იმ მოლაპარაკებაში, რომელიც საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღიარების პრობლემებს ეხებოდა. 1923 წლის იანვარში დეკანოზი კალისტრატე საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საკათალიკოსო საბჭოს წევრებთან ერთად ანტისაბჭოთა საქმიანობის ბრალდებით დააპატიმრეს, მან მეტეხის ციხეში გაატარა 3 წელი. 1925 წლის 31 ოქტომბერს უწმიდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ამბროსის ლოცვა-კურთხევით დეკანოზი კალისტრატე აღყვანილ იქნა ნინოწმინდელი ეპისკოპოსის ხარისხში. 1927 წლის 12 იანვრიდან იგი გაათავისუფლეს ნინოწმინდელობიდანაც და დატოვეს ქაშუეთის ეკლესიაში რიგით მღვდლად. კალისტრატე ცინცაძე იყო ერთ-ერთი ინიციატორი ქაშუეთის წმიდა გიორგის ეკლესიის აშენებისა. 1906 წელს გამოქვეყნდა მისი მონოგრაფია “Историческая справка по вопросу об автокефальности грузинской церкви”. რომელიც ქართველი ავტოკეფალისტების მეცნიერულ მტკიცებულებად იქცა. მასვე ეკუთვნის ძალიან საინტერესო ნაშრომები: „შენიშვნები საქართველოს ეკლესიის ისტორიიდან“, „ვეფხისტყაოსნის ისტორიული ღირებულებანი“, „ნიკიფორე ჩოლოყაშვილი“, „ქაშუეთის წმიდა გიორგის სახელობის ეკლესია“, „ივერიის საეკლესიო წესი“, „ქართული ოდიკისათვის“, მისი შედგენილი იყო საქართველოს ეკლესიის კალენდრები 1930-1952 წლებში. მრავალმხრივი განათლება, კვლევის ნიჭი და ორიგინალური წერის და დასაბუთების სტილი ყველასგან გამომარჩევდა მის ნაშრომებს. ამიტომ იყო, რომ მას დიდ პატივს სცემდნენ პროფესორები ივანე ჯავახიშვილი, აკაკი შანიძე,

კორნელი კეკელიძე, გიორგი ჩუბინაშვილი, სიმონ ჯანაშია, ქართული შემოქმედებითი ინტელიგენციის თვალსაჩინო წარმომადგენლები. 1932 წლის 10 იანვარს, როდესაც გარდაიცვალა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი უწმიდესი ქრისტეფორე III, წმიდა სინოდის საგანგებო სხდომამ მიიღო გადაწყვეტილება კათოლიკოს-პატრიარქის მოსაყდრედ მიტროპოლიტ კალისტრატეს გამორჩევის შესახებ. 1932 წლის 21 ივნისს საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესიის VI კრებამ მიტროპოლიტი კალისტრატე სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქად აირჩია. მას პატრიარქის მძიმე ტვირთის ზიდვა მოუხდა 1932-1952 წლებში. აღესრულა 1952 წლის 3 თებერვალს 86 წლის ასაკში. დაკრძალულია თბილისში, სიონის საპატრიარქო ტაძარში (ვარდოსანიძე, 2010: 141-146).

2016 წლის 22 დეკემბერს, საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესიის წმინდა სინოდმა მიიღო გადაწყვეტილება: წმიდათა დასში შეირაცხოს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, უწმიდესი და უნეტარესი კალისტრატე (ცინცაძე) და ეწოდოს მას, – წმინდა პატრიარქი კალისტრატე; შეიქმნას ხატი, დაიწეროს ცხოვრება და წესგანგება; ხსენების დღედ დადგინდეს (21 იანვარი) 3 თებერვალი (წმინდა სინოდის, 2016: 2-3).

აუცილებლად მიგვაჩნია საკითხი განვიხილოთ თეორიულ ჭრილშიც. კერძოდ, როდესაც სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის თემა ვეხებით უნდა შევვხებით თუ რა ტიპის ურთიერთობა ჩამოყალიბდა ამ ორ ინსტიტუციას შორის.

თუ მანამდე, 20-30 წლებში საბჭოთა კავშირში ჩამოყალიბდა ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობის თეორიასა და პრაქტიკაში ცალკე ადგილი უჭირავს ანტიეკლესიის მოდელს, სადაც ეს ორი ინსტიტუტი ერთმანეთისგან დამოუკიდებელია, მაგრამ სახელმწიფო, რელიგიური ნეიტრალიტეტის შენარჩუნების ნაცვლად, რელიგიას ებრძვის (Francis 1992: 781; გეგენავა 2018: 57-59).

ვითარება რადიკალურად იცვლება ე.წ. დიდი სამამულო ომის დროს, როდესაც გამოიკვეთა მთელი რიგი თანამშრომლობითი ტენდენციები.

საბჭოთა მთავრობა ცვლის ეკლესიასთან მიდგომის გზებსა და

მეთოდებს, მთელი ძალისხმევით ცდილობს მისი ხალხში ჯერ კიდევ არსებული დიდი ნდობა-ავტორიტეტის თავის სასარგებლოდ გამოყენებას, მოსახლეობის დარაზმვას და მის ჩაბმას ომში სამშობლოს დაცვის მოწოდებით. ეკლესიასთან კეთილმეგობრული ურთიერთობა-თანამშრომლობის დამყარებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა მსოფლიოს მასშტაბით პოლიტიკური ნდობის აღდგენა-მოპოვების კუთხით, რადგან საერთაშორისო საზოგადოება საბჭოთა მთავრობას ხშირად საყვედურობდა საეკლესიო იდეოლოგიის წინააღმდეგ გატარებული ღონისძიებების გამო. ამიტომ ეკლესიისადმი მთავრობის ლოიალურ დამოკიდებულებას უნარი შესწევდა მსოფლიოს ქვეყნები დადებითად განეწყო საბჭოთა სახელმწიფოსადმი (პავლიაშვილი 2008: 476).

აუცილებლად გასათვლიჩინებელია ის ფაქტიც, რომ სტალინისეული რელიგიური პოლიტიკის ერთგვარი ცვლილებების მიზეზი უნდა გამხდარიყო ის გარემოებაც, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში სამართლიანად არის შენიშნული. ნაცისტური გერმანიის მიერ მეორე მსოფლიო ომის დასაწყისში დაკავებულ ტერიტორიებზე გერმანელების მიერ ხდებოდა კომუნისტური ხელისუფლების მიერ დაკეტილი ეკლესია-მონასტრების გახსნა და მათში წირვა-ლოცვის აღდგენა (Statiev 2010: 73; Smith 2017: 313). აღნიშნულ მოტივს ხაზს უსვამს მკვლევარი სერგო რატიანიც, რომელიც წერს, რომ „ნაცისტები ოკუპირებულ ტერიტორიებზე ეკლესიებს ხსნიდნენ და აშკარად პოლიტიკურად მიზანშეუწონელი იყო საბჭოთა კონტროლის აღდგენის შემდეგ მათი დახურვა“ (რატიანი 2012: 143). მსგავს მოტივზე საუბრობს ისტორიკოსი ბონდო კუპატაძეც. იგი მიიჩნევს, რომ „1941-1942 წლებში საბჭოთა კავშირის ოკუპირებულ ტერიტორიაზე ნაცისტებმა აღადგინეს ბოლშევიკების მიერ გაუქმებული და დახურული ეკლესია-მონასტრები. ჯამში, რუსეთის ევროპულ ნაწილში, უკრაინასა და ბელორუსიაში 9400 ეკლესია გაიხსნა. ამ ტერიტორიების ხელახლა დაკავების შემდგომ საბჭოთა ხელისუფლება უხერხულ მდგომარეობაში აღმოჩნდა – რელიგიასთან მეზრძოლი ათეისტური „მშობლიური მთავრობის“ მიერ გაუქმებული ეკლესიები მოსახლეობის სურვილით პირისხლიანმა ნაცისტებმა აღადგინეს“ (კუპატაძე,

2016: 46).

ხელისუფლების ამგვარ დამოკიდებულებებს შესაბამისი რეაქცია ჰქონდა ეკლესიის მხრიდანაც, რომლებმაც თავის მხრივ მაქსიმალური ჩართულობა დაიწყეს საბჭოთა სახელმწიფოს მიერ წარმოებული პოლიტიკისადმი, რაც ანტიფაშისტურ პოლიტიკით და მთავრობის მხარდამჭერი განცხადებების გავრცელებით და საბჭოთა არმიისადმი მატერიალურ დახმარებებში გამოიხატა.

საბჭოთა ხელისუფლებისა და რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის ურთიერთდაახლოების პოლიტიკის კიდევ ერთ გამოვლენას წარმოადგენდა ისიც, რომ რუსეთის ეკლესიას შესაძლებლობა მიეცა აერჩია პატრიარქი.

მეორე მსოფლიო ომის დროს რელიგიური ორგანიზაციებისადმი სტალინის ხელისუფლების მიერ გატარებული კომპრომისული პოლიტიკა სულაც არ ნიშნავდა იმას, რომ სახელმწიფომ უარი თქვა რელიგიის კონტროლსა და მის საქმეებში ჩარევაზე. პირიქით, აღნიშნულმა გაცილებით უფრო ინტენსიური ხასიათი შეიძინა, რადგან რელიგიურ ინსტიტუტებს შორის მართლმადიდებელი ეკლესია სახელმწიფო ინსტიტუტად იქცა და თუ მანამდე იგი ადგილობრივი და საერთაშორისო საზოგადოების თვალში ხელისუფლებისადმი ოპოზიციურად განწყობილ ძალად აღიქმებოდა, ამჯერად სახელმწიფო კურსის გამტარებლად მოგვევლინა (ქართველიშვილი 2022: 84).

იმ რეალობაში, როდესაც საბჭოთა კავშირში თითქმის არ არსებობდა სახელმწიფოს მხრიდან ეკლესიასთან თანამშრომლობის ნორმალური მიდგომა, ბუნებრივია, აუცილებელი იყო მოეძებნათ ისეთი ფორმა, რომელიც უზრუნველყოფდა მის იმგვარი სახით დარეგულირებას, რომ ორივე მხარე ურთიერთთანამშრომლობით მეტ-ნაკლებად კმაყოფილი დარჩენილიყო. სწორედ ამიტომ, ცენტრალურმა ხელისუფლებამ 1943 წელს ეკლესიაზე კონტროლის უკეთ განხორციელების მიზნით შექმნა ახალი ორგანო – სსრკ სახალხო კომისართა საბჭოსთან არსებული რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის საქმეთა საბჭო. საბჭოს თავმჯდომარედ დაინიშნა გ. კარპოვი (Shubin 2016: 152-153, Онищенко 2011: 133-158; ვაჩნაძე, გურული 2008: 83; ვარდოსანიძე 2014: 43-44).

ამრიგად, ამ პერიოდში ჩამოყალიბებული სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის მოდელი შეგვიძლია დავახასიათოთ, როგორც ერასტიანიზმი რაც თავის თავში გულისხმობს მიდგომას, რომელშიც ეკლესია სრულად ექვემდებარება სახელმწიფოს, ეს უკანასკნელი განსაზღვრავს მის ძირითად მიმართულებებს (Francis 1992: 780). ერასტიანულ მოდელში საერო ხელისუფლება სასულიეროზე აღმატებულია, ეკლესია სახელმწიფოს ემორჩილება (Cranmer, Olivia 2009: 5; გეგენავა 2018: 29).

საბჭოთა ხელისუფლების მიერ ეკლესიისადმი გადადგმულ ლოიალურ ნაბიჯებზე სასულიერო პირებს შესაძლებლობა მისცა, რომ ეზრუნათ მთელი რიგი ისეთი საკითხების გადაწყვეტაზე, რაც მანამდე ფიქრიც შეუძლებელი იყო. აღნიშნული თვალსაზრისით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის ღონისძიებები, რომელიც სწორედ ამ დროს დაიწყო. მხედველობაში გვაქვს კათოლიკოს-პატრიარქ კალისტრატეს მიერ დაწყებული მიზან-მიმართული მუშაობა ეკლესიისათვის წმინდა დავით და კონსტანტინე მხეიძეების წმინდა ნაწილების დაბრუნების შესახებ. აღნიშნულ საკითხს ჩვენ საგანგებო ნაშრომი უკვე მივუძღვენით (Kartvelishvili 2017: 43-44), ამიტომ დაწვრილებით მასზე საგანგებოდ არ შევჩერდებით და მხოლოდ იმას დავძენთ, რომ აღნიშნული საკითხი წარმატებით 1954 წელს დაგვირგვინდა და საქართველოს ეკლესიას აღნიშნული სიწმინდეები დაუბრუნდა.

გარდა აღნიშნულისა, როდესაც კათოლიკოს-პატრიარქ კალისტრატეს საბჭოთა ხელისუფლების წარმომადგენლებისადმი მიმართვებს ვეცნობით, ნათელი ხდება, რომ ის ხშირად მიმართავს მთავრობას ეკლესიების გახსნის მოთხოვნით. აქ ერთი რამ უნდა გავითვალისწინოთ და ყურადღება მივაქციოთ, მხედველობაში გვაქვს ის, რომ როგორც წერილები ცხადყოფენ ეკლესიების გახსნა ხდებოდა მხოლოდ საეკლესიო დღესასწაულებთან დაკავშირებით ხდებოდა. თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ეკლესიას მანამდე აგრესიული ათეიზმის პირობებში მსგავსი მოთხოვნების წამოყენება არ შეეძლო, ეს აშკარად წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო. საქმე იქამდეც კი მიდის, რომ კათოლიკოს-პატრიარქი კალისტრატე ცინცაძე თავად სთავაზობს ხელისუფლებას, თუ რა ვადებ-

ში უნდა იყო გახსნილი ესა თუ ის ეკლესია. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ორ წერილს, რომლებიც საქართველოს უახლესი ისტორიის არქივშია დაცული. პირველი მათგანის ადრესატი საქართველოს ს.ს.რ. კომუნისტური პარტიის (ბ) ცენტრალური კომიტეტის მდივანი, კანდიდ ჩარკვიანია, წერილში ვკითხულობთ: „აგვისტოს 28 ღვთისმშობლობაა. ამ დღისათვის მანგლისში გარდა ადგილობრივი მოსახლეობისა იკრიბება დიდძალი მლოცველი, – ქართველები, რუსები, ბერძნები. თხოულობენ ბავშვების მონათვლას, ზიარებას, ჯვარის დაწერას, პარაკლისებს, პანაშვიდებს, – ტაძარი კი მათთვის დაკეტილია. ...გთხოვთ ბრძანებას ტაძრის გახსნისათვის აგვისტოს 23 დან სექტემბრის 6 მდე, რათა ჩემ მიერ გაგზავნილმა მოძღვარმა დააკმაყოფილოს მსურველთა სარწმუნოებრივი მოთხოვნები“ (სუიცა ფ. 1879. ან. 1, ს. 1, ფურც. 60). მეორე მხართვა კი გაგზავნილია სსრ კავშირის სახკომსაბჭოსთან არსებული მართლმადიდებელი ეკლესიის საქმეთა საბჭოს რწმუნებულის საქართველოს სს რესპუბლიკაში, კონსტანტინე ქადაგიშვილის სახელზე „მოგეხსენებათ: ალავერდობას და მის ორ სწორზე (სექტემბრის 26-7 და ოქტომბრის 3-4 და 10-სს დიდძალი მლოცავი იკრიბება ალავერდში. ...გთხოვთ, იშვამდგომლოთ მისი გახსნისათვის სექტემ[ბ]რის 15-დან ოქტომბრის 15 და ილუმენ სტეფანე გოგოლაშვილისათვის ნების მიცემისათვის იცხოვროს ტაძრის სახლებში, რათა ეკლესიის დასუფთავება მოესწროს დღესასწაულისათვის“ (სუიცა ფ. 1879. ან. 1, ს. 1, ფურც. 6). ამ და მსგავსი წერილებით, რომლებიც დიდი რაოდენობით იგზავნებოდა ხელისუფლების წარმომადგენლებისადმი სრულიად აშკარაა, რომ ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობა მართლაც ცვლილებებს განიცდიდა.

ამ ყველაფრის დაგვირგვინება კი ხელისუფლების, კერძოდ საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკების სახალხო კომისართა საბჭოს 1944 წლის 1 დეკემბრის დადგენილება „მართლმადიდებლური ეკლესიებისა და სამლოცველო სახლების შესახებ“ იყო, რომლის მიხედვითაც „სსრ კავშირის სახალხო კომისართა საბჭო ადგენდა:

1. აიკრძალოს დახურვა დადგენილი წესით რეგისტრირებუ-

ლი მართლმადიდებელი ეკლესიებისა, რომლებიც ყოფილ საეკლესიო შენობებში მოქმედებდნენ, და იმ სამლოცველო სახლებისა, რომლებიც მორწმუნეთა მიერ იჯარით აღებულ სადგომებში არიან მოთავსებული, სსრ კავშირის სახკომსაბჭოსთან არსებულ რუსული მართლმადიდებლური ეკლესიის საქმეთა საბჭოს ნება დაუერთველად;

2. ნება დაერთოს მოკავშირე და ავტონომიური რესპუბლიკების ადგილობრივ საბჭოებს, საოლქო და სამხარეო აღმასკომებს, საჭიროების შემთხვევაში გაათავისუფლონ სახელმწიფო და საზოგადოებრივ დაწესებულებათა შენობები (სკოლები, კლუბები, საბავშვო და სამკურნალო დაწესებულებანი და სხვა), რომლებიც გერმანელთა ოკუპაციის პერიოდში გამოყენებული იყო ეკლესიებად და სამლოცველო სახლებად, ამასთან მისცენ საეკლესიო საზოგადოებებს დრო, რაც საჭიროა იმისთვის, რომ მოძებნონ სხვა შენობები იჯარის უფლებით. ასეთ შემთხვევაში, როცა აღნიშნული სახელმწიფო და საზოგადოებრივი დაწესებულებანი მოთავსებული იყვნენ ყოფილ საეკლესიო შენობებში, ხოლო ოკუპაციის პერიოდში ეს შენობები რელიგიურმა საზოგადოებებმა დაიკავეს, ამ შენობების გათავისუფლების საკითხი უნდა გადაიჭრას სსრ კავშირის სახკომსაბჭოსთან შეთანხმებით;

3. სსრ კავშირის სახკომსაბჭოსთან არსებული რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის საქმეთა საბჭოს, როცა მორწმუნეთა მნიშვნელოვანი ჯგუფებისგან მიღებული იქნება შუამდგომლობა მართლმადიდებლური ეკლესიის გახსნის შესახებ, თუ რაიონში ან ქალაქში არ მოიპოვება მოქმედი ეკლესიები ან და მოქმედი ეკლესია განმცხადებელთა საცხოვრებელი ადგილიდან მნიშვნელოვან მანძილზე მდებარეობს – დააკმაყოფილოს ეს შუამდგომლობა სსრ კავშირის სახკომსაბჭოს 1943 წლის 28 ნოემბრის №1325 დადგენილებით გათვალისწინებული წესით. პირველ რიგში დაკმაყოფილებული უნდა იქნას მორწმუნეთა შუამდგომლობანი იმ ეკლესიების გახსნის შესახებ, რომელთა მიმართაც არ ყოფილა გამოტანილი დადგენილებანი მათი დახურვის შესახებ და საეკლესიო შენობები თავისუფალია და მათი გადაკეთება არ მომხდარა.

4. აიკრძალოს საეკლესიო შენობების გადაკეთება სხვა მიზნე-

ბისტვის სსრ კავშირის სახკომსაბჭოსთან არსებული რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის საქმეთა საბჭოს ნება დაურთველად;

5. დაწესდეს, რომ საეკლესიო შენობების დანგრევა ან აღება დაიშვება საოლქო (სამხარეო) აღმასკომის, ან რესპუბლიკის სახკომსაბჭოს განკარგულებით განსაკუთრებულ შემთხვევაში (თუ შექმნილია მისი ჩამონგრევის საფრთხე და სხვა.), უკეთუ ამის შესახებ შედგენილია აქტი და არსებობს სსრ კავშირის სახკომსაბჭოსთან არსებული რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის საქმეთა საბჭოს რწმუნებულის დასკვნა;

6. დაწესდეს, რომ ახალი სამლოცველო შენობების მშენებლობა დაიშვება ცალკეულ შემთხვევაში მორწმუნეთა ძალებითა და სახსრებით, სსრ კავშირის სახკომსაბჭოსთან არსებული მართლმადიდებელი ეკლესიის საქმეთა საბჭოს ნებართვით“ (სუიცა ფ. 600, ან. 2. ს. 581, ფურც. 1-3).

ამ დადგენილებამ ეკლესიების გახსნასთან დაკავშირებული საკითხები ზედმეტი ბიუროკრატიზმისგან გაათავისუფლა, თუმცა როგორც კათოლიკოს-პატრიარქის წერილები მოწმობს საქართველოში რეალობა სასურველისგან ჯერ კიდებ შორის იყო.

ბუნებრივია, წლების მანძილზე მეზრძოლი ათეიზმის პირობებში რაიმე ლიტერატურის დაბეჭდვაზე ფიქრიც კი ზედმეტი იყო, ამან კი მთელი რიგი აუცილებელი წიგნების სერიოზული დეფიციტი წარმოქმნა. სწორედ აღნიშნულის აღმოფხვრას ემსახურება პატრიარქის წერილი, რომელიც 1944 წლით თარიღდება. იგი თავდაპირველად გაეგზავნა საქართველოს ს.ს.რ. კომუნისტური პარტიის (ბ) ცენტრალური კომიტეტის მდივანს, პეტრე შარიას. მასში კარგად არის დასაბუთებული, რომ ეკლესიაში არსებული სავედრებელნი შინაარსობრივი თვალსაზრისითაც მოძველებულია და რაოდენობრივადც მცირე რაოდენობით არის დარჩენილი, ამიტომ საჭიროა მისი ახალი ტირაჟით დაბეჭდვა (სუიცა ფ. 1879, ან. 1, ს. 1, ფურც. 20).

საქმის წარუმატებლად განვითარების გამო ანალოგიური შინაარსის წერილები პატრიარქის მიერ შემდგომში საქართველოს სსრ რესპუბლიკის მინისტრთა საბჭოს რწმუნებულს საქართველოს

მართლმადიდებელ ეკლესიის საქმეთათვის კ. ი. ქადაგიშვილს გაეგზავნა (სუიცა ფ. 1879. ან. 1, ს. 16, ფურც. 3), შემდეგ კი საქართველოს ს.ს.რ. კომუნისტური პარტიის (ბ) ცენტრალურ კომიტეტის პირველ მდივანს კანდიდ ჩარკვიანს (ხევ. კალისტრატე ცინცაძის ფ. ს. 82, ფურც. 1). სამწუხაროდ არც აღნიშნული მცდელობები გამოდგა შედეგიანი და შექმნილი მდგომარეობის გამო მთავრობის შედარებით დათმობითი მიდგომების მიუხედავად, ხელისუფლებამ ლოცვანის დაბეჭდვა არ დაუშვა და იგი 1963 წელს კათოლიკოს-პატრიარქ ეფრემის ლოცვა-კურთხევით გამოიცა.

ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობის შედარებით ნორმალუზებამ ეკლესიას შესაძლებლობა მისცა საკუთარი დებულებაზე ემუშავა, რაც უდავოდ წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო. ეს დოკუმენტი თავისი არსით ძალიან მნიშვნელოვანი იყო, რადგან ზედმიწევნით ზუსტად ასახავდა შესაბამისი ეპოქის რეალობასაც და საეკლესიო იერარქიისა და მმართველობის უმნიშვნელოვანეს მიმართულებებსაც. 1945 წლის 28 მარტს საქართველოს ეკლესიის წმიდა სინოდის მიერ მიღებული „დებულება საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობისათვის“, რომელიც შეთანხმებული იყო IV და VIII საეკლესიო კრებათა მიერ დამტკიცებულ „დებულებებთან“, ამასთანავე, იგი შეთანხმებული იყო იმჟამინდელ საბჭოთა კავშირში მოქმედ სამოქალაქო კანონებთან. ამ დებულებათა ძალით მთლიანად გაუქმებულ იქნა არა მხოლოდ ადრინდელი „საკათოლიკოზო საბჭო“, რომელსაც იმდენად დიდი უფლებები გააჩნდა, რომ კრებათა შორის პერიოდში იგი ხელმძღვანელობდა ეკლესიას, არამედ 1927 წელს დადგენილი „საკათალიკოზო სინოდიც“. ახალი დებულების მიხედვით, კრებათა შორის პერიოდში, ამჟამად, უკვე სრული მმართველი იყო კათოლიკოზ-პატრიარქი, რომელთანაც არსებობდა „კათალიკოზ-პატრიარქის თანა სინოდი“. მისი წევრები მხოლოდ მღვდელმთავრები იყვნენ (ჯაფარიძე 2010: 298).

კათოლიკოს-პატრიარქმა კალისტრატემ საქართველოს სს რესპუბლიკის მინისტრთა საბჭოს რწმუნებულს საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიის საქმეთათვის კ. ი. ქადაგიშვილს ამ დებულების დასტამბვის თხოვნითაც მიმართა (სუიცა ფ. 1879. ან.

1, ს. 1, ფურც. 126). ეს საქმე წარმატებით დაგვირგვინდა და ხელისუფლების ნებართვით აღნიშნული დოკუმენტი 500 ტირაჟით დაბეჭდა.

დასასრულს, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ 1944-1945 წლებში არსებული საბჭოთა პოლიტიკა მიზნად ისახავს საეკლესიო ხელისუფლების სრულ დამორჩილებას, რისთვისაც ყალიბდება ახალი ინსტიტუცია - სსრკ სახალხო კომისართა საბჭოსთან არსებული რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის საქმეთა საბჭო. მთავრობის პოლიტიკის ცვლილებებს შესაბამისი გამოძახილი ჰქონდა ქართულ რეალობაშიც, სადაც კათოლიკოს-პატრიარქი კალისტრატე სარგებლობდა რა შექმნილი მდგომარეობით მაქსიმალურად ცდილობდა იგი ეკლესიის საკეთილდღეოდ გამოეყენებინა, რაც დასტურდება მისი წერილებით საბჭოთა ხელისუფლების წარმომადგენლებისადმი. აქ ჩვენ ვხვდებით მოთხოვნებს როგორც ეკლესიების გახსნის, ასევე საეკლესიო წმინდა ნაწილების ეკლესიისათვის დაბრუნების და საეკლესიო ლიტერატურის დაბეჭდვის შესახებ. მართალია, ეს მიმართევები ერთიანად წარმატებით ყოველთვის არ მთავრდება, მაგრამ სრულიად აშკარაა, რომ ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობებში ცვლილებაა, რამაც ეკლესიას მანამდე არსებული აგრესიულ ათეისტურ პოლიტიკასთან შედარებით მეტი შესაძლებლობა მისცა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. სუიცა ფ. 600, ან. 2. ს. 581: – საქართველოს უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1879, ანაწერი 2, საქმე №581
2. სუიცა ფ. 1879. ან. 1, ს. 1: – საქართველოს უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1879, ანაწერი 1, საქმე №1.
3. სუიცა ფ. 1879. ან. 1, ს. 16: – საქართველოს უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1879, ანაწერი 1, საქმე №16.

4. ხეც. კალისტრატე ცინცაძის ფ. ს. 82: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, კალისტრატე ცინცაძის ფონდი საქმე №82.
5. წმინდა სინოდის, 2016: – წმინდა სინოდის სხდომის ოქმი (22. 12. 2016 წ.). გაზეთი „საპატრიარქოს უწყებანი“, 29. XII. 2016 – 11. I. 2017.
6. გეგენავა, 2018: – გეგენავა, დ., ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობის სამართლებრივი მოდელები და საქართველოს კონსტიტუციური შეთანხმება. „დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტის გამომცემლობა“, თბილისი: 2018.
7. ვარდოსანიძე, 2009: – ვარდოსანიძე, ს., „სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი უწმიდესი და უნეტარესი კალისტრატე (1932-1952 წ.წ.)“. თბილისი, 2009.
8. ვარდოსანიძე, 2010: – ვარდოსანიძე, ს., ქართველი მღვდელმთავრები (XX-XXI საუკუნეები). „ნათლისმცემელი“, თბილისი, 2010.
9. ვარდოსანიძე, 2014: ვარდოსანიძე, ს., საქართველოს ეკლესია XX საუკუნის 50-70-იან წლებში. – ისტორია შეულამაზებლად. რედ. როინ მეტრეველი, სერგო ვარდოსანიძე, თბილისი, 2014.
10. ვაჩნაძე, გურული 2008: – ვაჩნაძე, მ, გურული, ვ., რუსეთის ეკლესიის ისტორია (სალექციო კურსი). ნაწილი მესამე (1900-2001). ნაკვეთი პირველი (1901-1945). „არტანუჯი“, თბილისი, 2008.
11. კუპატაძე, 2016: – კუპატაძე, ბ., 13 მითი სტალინის შესახებ. Netherlands Institute for Multiparty Democracy, 2016.
12. მიქაბერიძე, 2017: – მიქაბერიძე, მ., „კალისტრატე ცინცაძე. ბიბლიოგრაფია: მისი და მასზე“. წგნ-ში: კალისტრატე ცინცაძე 150. საიუბილეო კრებული. რედაქტორ-შემდგენელი ნუგზარ პაპუაშვილი. თბილისი, 2017
13. პავლიაშვილი, 2008: – პავლიაშვილი, ქ., საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორია (1800-1945). ნაწ. I. თბილისი, 2008.
14. რატიანი, 2012: – რატიანი, ს., განსხვავებული ეპოქების განსხვავებული პოლიტიკური თეოლოგიები. – პოლიტიკური

- თეოლოგია: მოდერნულობამდე და მოდერნულობის შემდ. რედ. გიგა ზედანია. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი: 2012.
15. როსტომაშვილი, 2009: – როსტომაშვილი, ნ., „სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი კალისტრატე (ცინცაძე)“. თბილისი, 2009.
 16. სრულიად საქართველოს, 2016: – სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქთა ბიბლიოგრაფია. შეადგინა და გამოსცა საქართველოს საპატრიარქოს ბიბლიოთეკის ბიბლიოგრაფმა კონსტანტინე ალიბეგაშვილმა. „წიგნის სავანე“, თბილისი, 2016.
 17. ტაბიძე, 2008: – ტაბიძე, ნ., სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი კალისტრატე ცინცაძე. თბილისი, 2008.
 18. ქართველიშვილი, 2022: – ქართველიშვილი, მ., „საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკა და საქართველოში მისი ასახვის თავისებურებები 1953-1964 წლებში“. თბილისი, 2022.
 19. ჯაფარიძე 2010: – ჯაფარიძე, ა., საქართველოს საეკლესიო კანონების კრებული (საქართველოს საეკლესიო კრებების სამართალი, კანონები და დადგენილებები). საგამომცემლო სახლი „ტექნიკური უნივერსიტეტი“, თბილისი, 2010.
 20. Cranmer, Olivia, 2009: Cranmer, F., Olivia, J. G. Church-State Relationships - An Overview, Law and Justice, №162, 2009.
 21. Francis, 1992: – Francis, J. G. The Evolving Regulatory Structure of European Church-State Relationships. / Journal of Church and State, 34(4), 1992.
 22. Kartvelishvili, 2017: Kartvelishvili, M. The Attitude of Georgian Orthodox Clergy towards the Return of the Holy Relics (40-50s of Twentieth Century). / Abstracts of International Conference “The Churches from Romania, Georgia, Macedonia and Poland. Forms of Organization and Leadership over the Centuries. Considerations and Assessments”. Constanta, 2017.
 23. Shubin, 2016: – Shubin, D. H. A History of Russian Christianity. Volume IV. Agora Publishing, New York, 2006.

24. Smith, 2017: – Smith, S. A. Communism and Religion. – The Cambridge History of Communism. Volume 3: Endgames? Late Communism in Global Perspective, 1968 to the Present. Edited by Juliane Fürst, Silvio Pons, Mark Selden. Cambridge University Press, 2017.
25. Statiev, 2010: – Statiev, A. The Soviet Founterinsurgency in the Western Borderlands. Cambridge University Press, 2010.
26. Онищенко, 2011: Онищенко, А. Б. О роли и значении Совета по делам Русской Православной Церкви в 1943-1953 годах. / Церковь и время, №2 (55), 2011.

ფრაზეოლოგიზმები კირნათის მეტყველებაში Phraseologisms in Kirnati Speech

ინდირა შალიკაძე

ფილოლოგიის დოქტორი,
კირნათის საჯარო სკოლა,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: ფრაზეოლოგიზმი მეტად ფაქიზი სფეროა. ფრაზეოლოგიზმები ენის სპეციფიკური ერთეულებია, ისინი უთარგმნელია. ხატოვანი სიტყვა-თქმები ის ლექსიკური ერთეულებია, რომლებიც სამყაროს მეტაფორულ ხატს ქმნიან. კიდევ უფრო საინტერესოა, დავადგინოთ, რომელიმე ფრაზეოლოგიური ერთეული ძველი ქართულისაა თუ ახლის, საიდან მომდინარეობს, ხომ არ არის ნიგალის ხეობაში მცხოვრებთა შემოქმედების ნაყოფი, იგრძნობა თუ არა კირნათის მეტყველებაზე თურქული, რუსული მეტყველების ზეგავლენა. კირნათში მცხოვრებთაგან მოპოვებულ ფრაზეოლოგიურ ერთეულებს ჯერ შემადგენელი ერთეულების მიხედვით დავაჯგუფებ, შემდეგ კი სემანტიკურ ბუდეებს გამოვყოფ. მასალა შეგროვდა ცოცხალ მეტყველებაზე ხანგრძლივი დაკვირვებით, უშუალო ურთიერთობისას. საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა ქართული ენის ფრაზეოლოგიური სისტემის კვლევასაც წაადგება.

საკვანძო სიტყვები: ნიგალის ხეობა; კირნათი; ფრაზეოლოგიზმი; კომპონენტისა.

Indira Shalikadze

PhD in Philology,
Kirnati Public School,
Batumi, Georgia

Abstract: Phraseologism are specific language units, they are untranslatable. Figurative words are lexical units that create a metaphorical icon of the world. It is even more interesting to determine whether any phraseological unit is old Georgian or new, where it comes from, whether it

is the consequence of the creativity of the inhabitants living in Nigali gorge, whether the influence of Turkish and Russian speech can be determined to Kirnati speech. I will first group the phraseological units obtained from the residents of Kirnati according to their constituent units, and then separate the semantic nests. This kind of approach to the issue will be productive for researching the phraseological system of the Georgian language.

Key words: Nigali gorge; Kirnati; Phraseologism; components.

შესავალი: ნაშრომში წარმოგიდგენთ კირნათელთა ცოცხალი მეტყველებიდან ბევრ ხატოვან სიტყვა-თქმას, თუმცა აქ მოტანილი მასალა ვერ ამოწურავს ხალხში არსებულ ფრაზეოლოგიურ ერთეულებს. აღსანიშნავია, რომ ფრაზეოლოგიზმთა ნაწილს მნიშვნელობა აქვს შეცვლილი.

წყაროების/ლიტერატურის მიმოხილვა: აჭარულ დიალექტში ხატოვანი სიტყვა-თქმების საკმაოდ მდიდარი მასალა აქვს წარმოდგენილი ნაწილი ნოღაიდელს ნაშრომში „სიტყვა სიტყვის მაკინარია“. გთავაზობთ მ. ცინცაძის, მ.ფალავას არაერთ საინტერესო დასკვნას სამხრული დიალექტებისა და ქართული სამწერლობო ენის შესახებ. საშუალო ქართულის ნათარგმნ ტექსტსში „ყარამანიანში“ ასახულ ფრაზეოლოგიზმებს ვიმოწმებ ნაშრომიდან „ფრაზეოლოგიზმები ყარამანიანში“, რადგან თურქულ მეტყველებას დიდი ზეგავლენა აქვს ნიგალის ხეობის მეტყველებაზე ამიტომაც ვიმოწმებ ე. მამულიას „თურქულ-ქართულ ფრაზეოლოგიურ ერთეულს“. გულთან დაკავშირებული ფრაზეოლოგიზმების სიუხვის გამო წარმოგიდგენთ ნ. ფონიავას სამეცნიერო სესიის მასალებს. გთავაზობთ ნ.ცეცხლაძის მომზადებულ ნაშრომს ქართულში ნეკროტიზმების შესახებ.

მეთოდოლოგია: ნაშრომში გამოყენებულია ლინგვისტური დაკვირვების, აღწერითი, შედარება-შეპირისპირებითი და სემანტიკურ-პრაგმატიკული ანალიზის მეთოდები.

შედეგები: კირნათელთა მეტყველებაში უხვია ხელ-კომპონენტები ფრაზეოლოგიური ერთეული, მაგალითად, **ხელში ჩაიგდო**,

ხელში ჩაუვარდა, ხელის ქონა, ხელის ჩაქნევა, ხელის მოკიდება, ხელბრენგად ყოფნა..

ხელში ჩაგდება - დაპატრონება, მითვისება, მორევა („ხელში ჩაიგდოს ქალის ქონება და მიმოაჩეჩა“; „ხელში ჩაგიგდე და კუდუსს გაკითხივ“), **სხვის ხელში ჩავარდნა** კი - სხვის ნება-სურვილზე გავლა („არდა დააშავო, რომ სხვის ხელში არ ჩავარდე, კოზირს ხელში ჩეიგდებსა და მოთავდა შენი ცხოვრებაც“).

ძველი აღთქმის ტექსტებში სიტყვათა მყარი შეთანხმება **ხელთა შინა დასხმა** ნიშნავს დამორჩილებას, **ხელში ჩაგდება** შედარებით ახალი ფრაეოლოგიზმია.

თავზე ხელის აღება - მოურიდეელი,, უპატიოსნო, თავხედური საქციელია. („კაცს რომ თავზე ხელი აქ აღებული ყოველთვის საშიშია“).

ხელაღებული ქცევა - თავხედური საქციელი („მაგ ასაკში ასე ხელაღებით ქცევა ცუდია, ოჯახში გაზდილს არ შეშვენის“).

ხელაღებით საუბარი - თავხედურად, საქმეში გაურკვევლად, არაკორექტურად საუბარია

(„რამე არ იცოდა და **ხელაღებით ილაპარაკა**, ილანძღა და ითათხა ტყვილა“; „იმფერი თავხედია **ხელაღებით ელაპარაკება** ყველას).

ხელის დადება - დადანაშაულება, დანაშავედ ცნობა („იციან ყველაფერი, **ხელი დუღდვია**, ყველაი ოქრო მას უუწყევია თურმე“). **ხელის დადება** ბიბლიურ წიგნთა მიხედვით „ამორჩევას ნიშნავს (ცეცხლაძე, 2008: 136).

ხელის ქონა-მოპარვა, უფრო წვრილმანი ქურდობისას იყენებენ („მაი ბაღანას ბაღნობიდან **ხელი აქ**“; „ ბაღნობაში თუ ხელი აქ რომ გეიზრდება არც მაშინ დათმობს“).

ხელის ჩაქნევა - უარის თქმის, უიმედო მდგომარეობის გამომხატველია (განა ძლიერი კაცი იყო, მარა შვილის სიკდილის მერე ცხოვრებაზე **ხელი ჩეიქნია** და ასე დადის იქეთ-აქეთ“; „ ნისიები ბევრი იყო და მაგ საქმეზე **ხელი ჩეიქნია**, შეეშვა“).

ხელის მოკიდება, ხელის მიყოფა - სინონიმებია. **ხელის მოკიდება** - რაღაც ახლის დაწყება „მაი რომ **ხელს მოკიდებს** გააკეთებს კიდევ“; „ 45 წლის ასაკში ცხოვრებაზე **ხელის მოკიდება** კაცისთინ

არაა გვიანი, ქალისთინაა გვიანი თვარა“; „მთავარია **ხელის მიყოფა** და საქმე წინ წევ“ **ხელის მიყოფა** დასტურდება „ყარამანიანში“, მაგრამ მხოლოდ ძველი მნიშვნელობით, იგი საქმის დაწყებას არ ნიშნავს. „მობრუნდა და კლიტესა **ხელი მიჰყო**“ (ყარ. გვ. 474“). ამის შესახებ აღნიშნულია სპეციალურ ლიტერატურაშიც, რომ „მოგვიანო ხანის ძეგლებშიც დაცულია ამ შესიტყვების მნიშვნელობა - შეხება, ხელის ხლება, ანალოგიური ვითარება გვაქვს სამხრულ კილოებშიც, კერძოდ ზედა აჭარულში, ჭოროხისა და მაჭახლის ხეობის მკვიდრთა მეტყველებაში“ (ცინცაძე, ფალავა, 1998: 143).

ქართული ენა მდიდარია **გულ-კომპონენტები** ფრაზეოლოგიზმებით. თ. სახოიას ქართულ ხატოვან სიტყვათა ლექსიკონში დადასტურებული აქვს 150 -ზე მატი ასეთი ერთეული.

გულს უკავშირდება როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი ემოციები. „სტატისტიკის მიხედვით, ზოგადად უარყოფითი სჭარბობს დადებითს, ეს არის დადებით-უარყოფითი ემოციათა ასიმეტრიულობა ენაში“ (ფონიავა, 2011: 21).

დადებით ემოციათაგან გულს უკავშირდება: სიყვარული, სიხარული, კმაყოფილება, მოწონება, სიკეთე, შებრალება, ნუგეში... უარყოფით ემოციათაგან - მწუხარება, შიში, დარდი, ძლიერი განცდა, იმედგაცრუება, გაბრაზება, ჯავრის ამოყრა, სიძულვილი. მასვე უკავშირდება ინტელექტუალური პროცესებიც: ფიქრი, ინტუიცია, მრწამსი, შთაგონება, დამახსოვრება, მოგონება, მონდომება, ასევე ფიზიოლოგიური პროცესები: შიმშილი, ზრდა, ასევე მორალური საკითხები (თანდილავა, ცეცხლაძე, 2015: 103).

გულში ჩაიდო - დაიმახსოვრა, სინონიმია გულის კუნჭულში გადამალვა („იმფერი ხასიათისაა რასაც გულში ჩამეიდებს არ ავიწყდება სიკდილამდე“; „ასი წლის ამბებიც აქ გადამალული გულის კუნჭულში“).

გულში დება - განზრახვა, სურვილი რამის გაკეთებისა („თურმე გულში ედო და ვერ მივხდო რა მიზანი ქონდა“; „ამფერი ბოროტება ედო გულში ამდენი ხანი“).

გულის ყრა - წყენა, დანაღვლიანება, სინონიმია გულის გატეხა/გაბზარვა/აცრუება („**გულმომყვარა** იმდილიანა რომ მომადგა კარზე“; „რაფერი ნდობა მქონდა, მარა ახლა **გული გამიტყდა**, აზრი

არ აქ ერთად მუშაობას; „უყვარდა ისე წაყვა, მარა ცემდა და გული უუცრუვდა; „ერთხელ რომ გეიზზარება გული, ის არ გამთელდება“).

გულხელის დაკრეფა - დამორჩილება, უარის თქმა („შებრძოლების ნაცვლად გულზე ხელები დეიკრიფა, სუსტი იყო და იმიტომ“).

გულიდან ამოგება - დავიწყება, გადავიწყება, სინონიმია **კკუიდან ამოვარდნა**(**გულიდანდა ამეიგდო**, აბა სხვას გაყვა ცოლად და სხვანაირად არ გამოვა; „მისატანი მქონდა ფული და **გულიდან ამომვარდნია**“).

გულის ამოვარდნა/გულის გასკდომა - შეშინება („ორი დიდი ძალლი მომდევდა , იმხელას მოვბოდი **გული ამომივარდა**“; „შიშით **გული გიმისკტა**, რომ გატეხოდა ტელეფონი რადა მექნა“).

გულღრმოდ ყოფნა - გაბოროტებისას გამოიყენება (ასე მუდამ **გულღრმოდ ყოფნა** რაფერ იქნება, შერიგდეთდა სხვანაირად არ იქნება“.

სუსტი გულის ქონა - ადვილად ეგუება მარცხს, ემოციურია (არ-და შეგაშინოს რამემ, **გულის სისუსტე** ცუდია“; „ ხმამალა რომ უთხრა იმფერი **სუსტი გული** აქ თან ატირდება, გამოგაბეჩებს“).

გულღიად ყოფნა - მიმნდობია, მხიარულია („იმფერი **გულღიად ყოფნა** იმიტომაა ბეთი, არ უნდა და ეთქმება მაინც“; „ასე **გულღიად ყოფნა**ც ხომ კარგი არაა, იმდენი იცინა ყველა თვალს არიდებდა“).

კომპონენტი **პირი** ფრაზეოლოგიის კომპონენტად იშვიათია.

პირი არ მისცა ნიშნავს ყურადღების არ მიქცევას, უარის თქმა, სინონიმია **იუზი არ მიცა**

(„ჰეჩ იუზი არ მომცა მიველ და“ „განა გოგოის სახლში მისულან , მამამისს **პირი არ მიუცია**“).

პირშავად ყოფნა - შერცხვენა („მასთან პირშავადაა, იმფერი ბეთი საქმე უკადრებია ვინ აპატიებს“).

პირის გათეთრება-გაფითრდა, შერცხვა „რომ სიმართლე პირში ვუთხარი **პირი გუუთეთრდა**“ აქ **პირში თქმა**- პირდაპირ თქმას ნიშნავს. („სათქმელი თუ მაგარი ხარ **პირშიდა უთხრა**“) სინონიმია **ფერი დაკარგა** (არ მოელოდა ასე პირში თუ ეტყოდა და **ფერი დაკარგა**“.)

თვალ-კომპონენტიანი ფრაზეოლოგიზში ცოტაა. **თვალის დაჭერას** თანამედროვე ქართულში განსხვავებული სემანტიკა აქვს და ნიშნავს მოწონებას. კირნათის მეტყველებაში გვხვდება **ცქერის მნიშვნელობითაც** „ის ქედიდა მოსკტესო და ყველას **თვალი** ზეით-კენ **გვეჭირა**“

თვალის დაჭერა სამხრულში გასათხოვარ ქალზე თვალის დადგმას ნიშნავს. („ვინდა მეიყვანო, ჰადა ნახო ქალი, პირველი კლასელიც **თვალდანაჭერია**“ „თვალი დუუდგმია მარა დააგვიანდა, **თვალდაჭერილი** ყოფილა“).

საინტერესოა არქაული, დიალექტური წარმოების ფორმები **თვალში ეცოტაგება/თვალში ეპატარაგება** („იმდენი ოქრო მუუტანეს, ხუთი ჩემოდანი ჩასაცმელი მარა გუუმაძღარი გამოდგა, ყველაფერი **ეცოტავა თვალში**“; „შენ ეტყობა **თვალში** **გეპაწაგები**, თვარა რაფერდა გიმიბედო მაგის თქმა“).

თვალში ეჩხირება - ზედმეტია („მეტი არ მიყვარს, მარა ჰაცხან ფეხი გადავდგი ყველგან **თვალში მეჩხირება**“).

თვალნაცემარი ყოფნა - თვალნაცემარია ამბობენ ადამიანზე, ვისაც დიდი წარმატების შემდეგ დაბლკოლება შეექმნება („ეს ბაღანა **თვალნაცემარია**, აბა თვალი ეცემოდა რამდენი რამე მიაფერა“) საპირისპირო მნიშვნელობისაა **შელოცვილი ყოფნა** („**შელოცვილი რომ იქნები** თვალიც არ გეცემა, სულ წინ წეხვალ“).

თვალიდან თვალზე არ ინდობა - არავისზე არ ინდობა („იმფერი დრო დადგა **თვალიდან თვალზე არ ინდობა**“).

თვალღია ყოფნა - ფხიზლად ყოფნა, სინონიმია **თვალახელილი ყოფნა**, საპირისპიროა **თვალდახუჭული ყოფნა** („**თვალღია ყოფნა** იმიტომაა კაი რომ მიაფერებ ფულის ნახვასაც“; „რომ დაამთავრებ სკოლას, ჯარს მეიხტი მერე **თვალახელილი ყოფნა** საჭიროა, ისე დარჩები მარო“; „ამდენი ლამაზი გოგო დადის და შენ კიდეც არ მოგბეზდა **თვალდახუჭული ყოფნა**“).

სულ-კომპონენტიანი ფრაზეოლოგიზმები უმეტესად მძიმე სულიერი მდგომარეობის გამომხატველია.

სულწასული ყოფნა - სულსწრაფ, მისუსტებულ ადამიანზე ითქმება („მაი **სულწასული** კაციდან რამე არ გამოვა“; „ვერ ითმენს, **სულწასულია**, უცებ უნდა ყველაფერი შეუსრულდეს“). **სულის**

ამოხდომა - მიმე ფიზიკური შრომის შემდეგ ამბობენ („დღეს იმდენი ვისაქმე **სული ამომხტა**, ბახჩაშიც და სახშიც“).

სულის თრევა - უუნარო, უნიათ ადამიანზე ამბობენ („მის **სულს** ძლივს **ათრევს**, ვერდა მეპარა მაგას წესით“).

სინონიმებია **სულის წუხილი**, **სულის აყევება** („მაქ ტირილში რომ ვიყავი მის მერე დემეწყო **სულის წუხილი**“; „**სული იმიყვება**, არ გამახარა ერთი დღე არ დამანახა, რატომდა დემეფასებია“).

კირნათის მეტყველებაში ბევრია ფრაზეოლოგიზმები, რომლებიც მწუხარებისა და დარდის სემანტიკას გადმოგვცემს: **გულის დაფლეთა** („**გული დემეფლითა** მისი დარდით“), **გული ეწურება** **გული მეწურება** მისი შემხედვარე, დედას არდა მუჟუტეს შვილი ასე მალე“), **თავზე ჭერის ჩამოქცევა** („**თავზე ჭერი ექცევა**, ბედის ბრალია, მან მეტი რა ქნას“), **ოჯახის დაქცევა** (**დააქცია** **ოჯახი**, ერთი კაკალი ბიჭი ყავდა, მარა რათ გინდა, აღარ ყავს“), **სახლ-კარის დაქცევა/დამხოზა** („**სახლი თავზედა დეემხოვს**, წყალი ჩამოდის და ვერ გუჟუკეთებთან“; **სახლ-კარი დააქცია**, არ მუჟარა, ადგა და თლად წევდა, ჯერ არ დიმიანახია მოსული“), **სულის და გულის ამოდება** (**სული-გული ამომიღო**, ერთი დღე არ დამანახავა“), **ცხოვრების თავდაყირა დგომა**(ერთ წუთში შეიძლება **ცხოვრების თავდაყირა დადგომა**“), **ცეცხლის მოკიდება**(**ცეცხლი მეკიდება** მისი სიცოცხავით, მარტომ რადა ქნას“), **სულის წვა** (**ული მეწვის**, არ ვიმსახურებდი ამფერ ცხოვრებას“).

მუქარის შემცველი ფორმებია: **ქვეყნის თავზე დამხოზა** (არ დამიჯერებ და **ქვეყანას დაგამხოზ თავზე**“, **ტყავის გამძრობა**(„**ტყავს გაგამძრობ** მუშაობაში, აბა არ გინდოდა კაი ცხოვრება და“), **ფეხებით თავდაღმა დაკიდება** (**ფეხებით ქვეითკენ საბელით დაგკიდებ**, **გაბედე და კარში გეი**“), **თავის გასკდომა/გახეთქვა**, (არ გაჩერდები და **გიგისკდება თავი**“, „**თავს გიგიხეთქავ** ნაჯახით“), **ბაგაზე მიბმა** (შენებური წასლებს თუ თავს არ დაანებებ ძროხასავით ბაგაზე დაგაბავ“).

შერცხვენილი ადამიანის მდგომარეობის გამომხატველი ფორმებია: **შავად ყოფნა** („**პირშავადაა**, დიდი ცოდვა ადევს, ვინ დააფასებს სხვა მაგას, სხვისი **ოჯახის** დაშლა არ ეპატიება“). **სახელის წახლება/შერცხვენა** „მისი ქცევით **ოჯახს** არცხვენს, ტყვი-

ლა სახელი წეიხდინა“). თავის წახდენა („სხვა ვერ მეიპოვებს ნდობა, ტყვილა წეიხდინა თავი“), თავი გარეთ არ აქ გამოსაყოფი (მაგან სხვა თავი გარეთ რაფერდა გამოყოს“), წუმპეში ჩაფლა („ყელამდეა წუმპეში ჩაფლული, მისი სიბლაყვის გამო“).

გაოცება: პირი ღია დამრჩა (მაი თუ მასე მეიქცეოდა ვერ წამომედგინა, პირი ღია დაჩა“), ენის ჩავარდნა („ენა მუცელში ჩიმივარდა, რადა მეთქვა აბა“).

უხვია შიშის სემანტიკის გამომხატველი ფრაზეოლოგიზმები: გულის გასკდომა/გახეთქვა (უცებ თავზე დამადგა, კინაღამ გული გიმისკდა“; „გული გიმიხეთქე, ლამაზად ეგებსნა ხომ იქნებოდა“). გულში შიშის ჩავარდნა („იმდენ ბეთ ამბავს გეიგებ გულში შიში ჩიგივარდება, ყველაფერს კადრულობენ“), გულის ამოვარდნა („ბევრი ცხენი ერთად იდგა, ისე ეიქნია კუდი სირბილით გამევექეცი, გული ამომივარდა, ცალკე შიშიდან, ცალკე სირბილიდან“), გულის გაჩერება („მისი შემხედვარე გული გიმჩერდა, უკვე ყველაფრისდა გეშინოდეს“), სახეზე ფერის დაკარგვა/აკრეფა („ის საბუთები რომ უუფრიალე თვალწინ სახეზე ფერი ეეკრიფა“, „სახეზე ფერი დეეკარგა, არ ელოდა ჩემიდან“), პირის გათეთრება („იხვმა კბენა იცოდა, რომ არ ელოდა და უცებ გამუუვარდა შიშით პირი გუუთეთრდა“), ბუკის გაშავება („მიიღო საკადრისი პასუხი, იმიტომ აქ ბუკი გაშავებული შიშით“), პირის მოღრეცა („კინაღამ მუუკტა კაცი, მის მერე პირმოღრეცილი დადის“, მეხის დაცემა („თავზე მეხი დემეცა მეგონა, რატო მჭირს ეს ამბავი არ ვიცი“).

სიყვარულის სემანტიკა: გული დამიდნა („იმფერი გადატკეცილი ულვაშები ქონდა, რომ შევხედე გული დიმიდნა“), გულში ჩაეტია („ჩემ გულშია ჩატეული ბალნობოდან“), თვალების დაბრმავება (სიყვარული უბრმავებს თვალებს, იმსიმაღლე ბიჭს ერთი დღამი გოგო რათ უნდოდა“), გულის ამოვარდნა (პირველად კლასში შემოცული რომ დევნახე გული ამომივარდა კინაღამ“), გულში ჩავარდნა („სიყვარული იმფერია გულში რომ ჩიგივარდება მერე რამე არ ეშველება“).

ანტონიმური ფრაზეოლოგიზმებია: ფეხზე მყარად დგომა, გაძვალტყავებული ყოფნა („ბალნობიდან ვმუშაობ და ვაგროვებ, იმიტომ ვდგავარ ახლა ფეხზე მყარად“; „რაც მკონდა ჩემმა ბაღანამ

ყველაფერი წააგო, უთამაშია და ახლა გაძვალტყავებულები ვართ“).

საინტერესოა სინონიმური ფრაზეოლოგიზმები: **ღელის ხუხუნი/მაღლი ყეფს ქარავანი მიდის/ ლაკატკის გარტყმა**(„რაფერ ბეღიავა ლაპაროკობსიცი, მაი ჩემთინ ღელის ხუხუნია“; „**მაღლი ყეფს ქარავანი მიდის**, რა მოგასმენიებს მის ტიკტიკს, ილაპაროკვს და იყოს“; „**არ გაართყი ლაკატკა**, რაც უნდა ის თქვას და ის ქნას“).

მეტად საინტერესოა შემდეგი ფრაზეოლოგიზმები : **ბელას ეძებ გომპარეთ წეი, ბალზე ზის და ტყემალს კრეფს, ჭურში ზის, ბუტუტად ყოფნა, აჯაფსანდალის გაკეთება, თავგასივებული ყოფნა, ბაიბურში არაა, ჭკუაში ჩახტომა...**

გომპარეთი ადგილია მაჭახლის ხეობაში, **ბელას ეძებ გომპარეთ წეი** - ითქმება როცა ადამიანს როცა სურს მიახვედროს მოსაუბრე არასწორ დამოკიდებულებაზე, გომპარეთი რთულად მისადგომი სოფელი იყო. („ერთი შენ თუ **ბელას ეძებ გომპარეთ წეი**“).

ბალზე ზის და ტყემალს კრეფს - ამბობენ უცოდინარ ადამიანზე („შენ ქალბატონო , **ბალზე ზიხარ და ტყემალს კრეფ**, რომ არ იცი გაჩერდედა“ სინონიმია **ჭურში ჯდომა** („რამე არ გუუგია მაგას **ჭურში ზის**“). დაახლოებით იგივე მნიშვნელობა აქვს **ბუტუტად ყოფნას** (არ უხდება ამხელა ქალს ბუტუტად ყოფნა, საქმის გაკეთების შნოდა გქონდეს“), საპირისპირო ფრაზეოლოგიზმია **ჭკუაში ჩახტომა** („ჯერ პაწაია, ერთ-ორ წელში **ჭკუაში ჩახტება** და მერე ისწავლის“).

ჭკუის ფუჩეჩი/კოლოფი - ძალიან ჭკვიანია („მაი **ჭკუის კოლოფას** ეცოდინება, ბევრს კითხულობს“, „ჩემი **ჭკუის ფუჩეჩი**, ჩემი ბიჭია განა“).

ტვინის განიავება - დარდისგან თავის დაღწევის მცდელობა („მინდოდა ჰაცხან წასლა და **ტვინის განიავება**“).

ღობე-ყორეს ედება - მიედ-მოედება (იმდენი საქმე ერთად აქ დაწყებული, **ღობე-ყორეს ედება** და მაინც ლარიც არ აქ“).

ვირების დაბმა - სიჯიუტის დათმობა („ძლივს **ვირები დააბა** და მერე გეიცინა“).

კბილების დათვლა - სხვაზე გათამამება („შენ ეტყობა **კბილები დიმითვალე**, თვარა რაფერდა აკადრო ბერ კავს მაგფერი სიტყვე-

ბი“).

ამბების აკრეფა - სხვადასხვა ამბის მოსმენა და გავრცელება („ჩუმიად უსმენია მეზობელზე, **ამბები უუკრეფია** და ჩუმიუზია დედამისზე“) აჭარულში მას განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს „ამბის აკრეფა - გახსენება, მოგონება(ნოღაიდელი, 2007: 3).

გამოლამება - ფუჟად დროის დაკარგვაა, („დღეს სტუმრებთან ბოდიალში **გამომილამდა**, ასე დრო რავა დეიკარგება, შრომაა საჭირო, სოფელში ისე თავს ვერ გეიტან“; „იქეთ - აქეთ სირბილში **გამოლამა**“). გავრცელებულია **მიწის გამოლამებ** ა(„რაფერ კაი მიწაა და ბედიავა თხილისთინ **ალამებს**“). გამოლამება „აჭარულში დროის წვალებით, ტანჯვით გავლა) ნოღაიდელი, 2007:15).

თავის გატანა - არსებობა („მთელი დღე ჩაიში და გემუშავა, დაფნადა გეკრიფა, ისე **თავის გატანა** ძნელი იყო, ბაღნები მშიერები დარჩებოდენ“).

გაშპა ქეიფში - გაუმართლა (დარღალაის ხალხი **გაშპა ქეიფში**, წევლენ და ბინებში დაჯდებიან, რა უშავან“).

დღე მიწაში არ ჩავა - თუ სიცოცხლე უწერია არ მოკვდება („**დღე მიწაში არ ჩევა** ბედიავა არაა ნათქვამი, ის ქვეყანა მოიარა და ახლაც ცოცხალია“).

დიდი დღის არ ქონა - სასიკვდილოა („**დიდი დღე არ დარჩენია**, სიმსივნე მთლად მოედო“).

ოჯახის დაშლა („უბრალო უთანხმოების გამო რა კაი **ოჯახი დაშალეს**, მერე ინანებენ“).

უბის ამორეკვა - გაკვირვება (**უბე ამევრეკე**, რაფერდა მეიქცე მასე ბეთად კაცი“).

ბზიკმა უკბინა - უჩვეულოდ იქცევა (რა **ბზიკმა გიკბინა**, რა გაყვირებს“)

ჭიაყელასავით იწელება - ყველანაირად ცდილობს „**ჭიაყელასავით იწელება**, სამ თუ ოთხ მაღაზიაში მუშაობს“);

იახის დარეკვა(„**იახა დევრეკე**, მე სხვანაირი მეგონა“;

ღელეზე გახტომა - (აბა, ვერ მოგართვი, **გუუხტი ღელეზე**“;

მუუსლელში წასვლა („**მუუსლელში წესულა**, არ ვარ მომკითხველი“).

მოკლე ომრის ქონა (მეტი მოკლე ომრი ქონია მაი საწყალს“).

ხათრის გატება/ხათრის გაწევა („ხათრი ვერ გავუთეხე , თვარა არ იმსახურებდა ჩემიდან“; მან მეზობელს **გუუწია ხათრი** და არ დაასმინა“).

თავდაყირა დადდგომა („თავდაყირა დუუდგა ცხოვრება“).

ზოგი ფრაზეოლოგიზმი აშკარად მიგვანიშნებს, რომ არაა ქართული. ერთი რომელიმე კომპონენტი თურქული, სპარსული ან რუსულია. ზოგი ფრაზეოლოგიზმი კი არქაული წარმოშობისაა.

ბეზარი გახდომა („მოზეზრებული ვიყავი და ძლივს დავაღწიე თავი“; „**ბეზარი** გავხდი მისი ბოდიალით“) ბეზარი სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს მოზეზრებულს, მოშორებულს. ეს ფორმა გავრცელებულია აჭარულშიც. „ასეთი იდიომები ნეკროტიზმებად კვალიფიცირდება (ცეცხლაძე, ნ. 2015: 143) .

ნაფაზის შეეკრა(„ნაფაზი შეეკრა და კინაღამ გეიგუდა“). **ნაფაზი** არაბული სიტყვაა და სუნთქვას, სულს ნიშნავს, ხშირად გამოიყენება სინონიმური ფრაზეოლოგიზმი **სული შეეკრა** („**სული შეეკრა** და ძლივს სუნთქავდა“; „სიმაღლისკენ რაფით მივდიოდით და **წნევის** გამო **სული შემეკრა**“).

დამბურას უკრავს („ისევ ძველებურ დამბურას უკრავს“), **დამბურა** (არ.) - სიმებიანი მუსიკალური საკრავია. ეს სიტყვა „ყარამანიანშიც გვხვდება: „ჯიბეში ერთი **დამბურა** ჰქონდა ჭახრაკით“ (ყარ.270). დამბურას უკრავსო, იტყვიან ადამიანზე, რომელიც თავის პოზიციაზე მყარად დგას, თავისას აკეთებს, თავნათეჯამაა (ცინცაძე, ფაღავა, 1998:855). ამ მკვლევართა აზრით, ეს სიტყვა საშუალო ქართულის ძეგლებში სამხრული დიალექტებიდან უნდა იყოს შესული.

კაიმაღში ჯდომა/ხანუმაღ ყოფნა / ბექქიბი ყოფნა/გენგიშად ყოფნა სინონიმური ფრაზეოლოგიზმებია და ნიშნავს ფუფუნებით ცხოვრებას(ბედი მაქო მაგანდა თქვას, **კაიმაღში ზის**“); („**ხანუმაღ ყოფნა** დეიმსახურა, ლამაზიცაა და ჭკვიანიც“); „**ბექქიბი** ცხოვრობს, რამე არ აკლიან“).

იაღების ჩადენა - მესიამოვნა („ღირსია მასე რომ მოქცა, თან **იაღები ჩამდინდა**“);

ყუსურზე დახედვა - არ გამკიცხოთ („**ყუსურზე** არ დიმიხედოთ, მეტი რამეის გაკეთება ვერ შევძელი“);

ხიზმეთის გაწევა (მეტი ბევრი ხიზმეთის გაწევა მომიწია ახლობაში“);

ყაბულის გახდომა („ყაბული გახდა, ბევრი ოქრო მისცა და გააჩუმა“);

იუზის მიცემა („რაცხა უზი გაქვენ მიცემული და აპარპაშებთ“);

კაპიკის ფასის ქონა(ამდენს ვშრომობ და ჩემ შრომას კაპიკის ფასიც არ აქვს“);

სუსტი ტოჩკის ნახვა („უნახა სუსტი ტოჩკა და ჩეიგრო ხელში, იმიტომ არ აფასებს დედასაც“);

ლაკატკის გარტყმა - (რატომ დარდობ ამდენს გაარტყი ლაკატკა, მაინცდა მოვკტეთ ყველაი“);

ყერიზად ყოფნა („ცხოვრებამ ასე მწარედ დაჩაგრა, ყერიზად ყოფნა არ აცდა“);

ყირაზე გადასვლა („ერთმანეთს არ უსმენდენ, ყირაზე გადადიოდნენ“);

ყიამეთის დადგომა („ყიამეთი დააყენა, იმხელვანს ყვიროდა დამაყრუა“).

კირნათის ფრაზეოლოგიის შესწავლამ შემდეგის თქმის საშუალება მომცა: აქ მცხოვრებნი ძირითადად იყენებენ ქართულ ფრაზეოლოგიზმებს, დასტურდება უცხო ენის გავლენის კვალი, შემონახულია არქაული წარმოების ფორმებიც.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **ნოღაიდელი, 2007:** ნოღაიდელი, ნ., სიტყვა სიტყვის მაკინარია (ხატოვან სიტყვა-თქმათა ნიმუშები აჭარულ დიალექტში. (აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა, X, ბათუმი.
2. **ფონიავა, 2011:** ფონიავა ნ., გულთან დაკავშირებული ფრაზეოლოგიზმები და იდიომატური გამოთქმები მეგრულ ლაზურში (31-ე რესპ. დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესიის მასალები, ეძღვნება ვაჟა-ფშაველას დაბადებიდან 150 წლისთავს);

3. **ცინცაძე, ფალავა 1998:** ცინცაძე მ., ფალავა მ., სამხრული დიალექტები და ქართული სამწერლობო ენა (V-XVIII სს). ბათუმი;
4. **ცეცხლაძე, 2015:** ცეცხლაძე ნ., ნეკროტიზმები ქართულში, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტის შრომები ფილოლოგიური მაცნე II, თბილის. გამომცემლობა ივერიონი.
5. **ცეცხლაძე, 2008:** ცეცხლაძე ნ., სიტყვათა მყარი შეხამებანი ძველი აღთქმის ტექსტების მიხედვით (აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა, X, ბათუმი.

ლოცვა, როგორც ლირიკის ჟანრი XIX საუკუნის
ქართულ ლიტერატურაში
Prayer as genre of lyric in Georgian literature of
the 19th century

თამარ შარაბიძე

ფილოლოგიის დოქტორი, ასოცირებული-პროფესორი,
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
თბილისი, საქართველო

აბსტრაქტი: XIX საუკუნის როგორც პირველ, ასევე მეორე ნახევარში, ქართულ ლიტერატურაში, კერძოდ, პოეზიაში, მკვიდრდება ლოცვის ჟანრი. ლოცვა ლიტურგიკული ღვთისმსახურების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კომპონენტია; იგი, როგორც თავისებური ჟანრი, ძველ ქართულ სასულიერო პოეზიაში ყალიბდება და გადადის ახალ ქართულ ლიტერატურაშიც, როგორც მწერლის ლიტერატურულ-ესთეტიკური და ამავე დროს რელიგიური აზროვნების გამოხატულება (იგი უკვე აღარ გამოიყენება ლიტურგიისათვის და აქვს მხოლოდ მხატვრული ფუნქცია. იწერება ლექსის ფორმით). ახალ ქართულ ლიტერატურაში ლოცვა აღარ ინარჩუნებს ჰიმნოგრაფიული პოეზიის სახეს - არც კანონისას და არც იამბიკოსი; მასში საერო პოეზიისათვის ნიშანდობლივი ფორმები და ლექსიკა ჩნდება; შინაარსობრივადაც ფართოვდება მისი ჩარჩოები, ამქვეყნიური სამყარო, ყოფითობა (პირადი სურვილის აღსრულება, რეალურ, ხორციელ სატრფოსთან შუამდგომლობის თხოვნა) იჭრება მასში.

ლოცვის დროს, სულ ერთია დრო და ჟამი, ძველი თუ ახალი ლიტერატურა, მლოცველი ღვთის წინაშე წარმოთქვამს არა მხოლოდ თხოვნას, არამედ ერთგვარ აღსარებასაც; აქედან გამომდინარე, ლოცვა თავის განწყობის მცდელობაცაა ნებისმიერ დროს და შესაბამისად - ღმერთთან ზიარებაც, მასთან ახლოს მისვლა; მაგრამ ამავე დროს ლოცვაში, როგორც მხატვრულ შემოქმედებაში, წარმოჩნდება მხატვრული ნაწარმოებისთვის დამახასიათებელი თით-

ქმის ყველა კომპონენტი: თემა, იდეა, მხატვრული ხერხები, ავტორის მიზანი და მისი მრწამსი. სწორედ ავტორის, ანუ ამავე დროს მლოცველის, რელიგიური მრწამსის გასაგებად ლოცვაში ყურადღება ექცევა შემდეგ მომენტებს: 1) ვის მიმართ აღავლენს ვედრებას პოეტი; 2) როგორ წარმოუდგება მას უზენაესი, ანუ რას უწოდებს მას და საიდან უნდა მომდინარეობდეს მხატვრული სახეებით გამოხატული ღვთის სახელები (მათი წყაროს დადგენა); 3) რას შესთხოვს მწერალი უზენაესს და როგორ აღიქვამს მასთან მიმართებაში საკუთარ თავს.

თვით ყველაზე გულმხურვალე ლოცვაშიც რამდენიმე საფეხური განირჩევა: 1) პირადი სურვილის აღსრულების თხოვნა; 2) მოყვრული სიყვარულის გამომჟღავნება, რომელიც მტრის სიყვარულსაც მოიცავს; 3) განწმენდისა და ამაღლებისაკენ სწრაფვა და 4) დუმილი, ანუ - „იყავნ ნება შენი“, რომელიც ლოცვის უმაღლესი ფორმაა, იმ ურთიერთობის გამოხატულება, როდესაც ადამიანი უახლოვდება ღმერთს.

XIX საუკუნის ქართულ პოეზიაში ზემოთ ჩამოთვლილი ყველა საფეხური გვხვდება, მათ შორის „წმინდა ლოცვაც“, მაგრამ ამასთანავე წარმოჩნდება ლოცვის ისეთი ფორმაც, რომელსაც ანტილოცვა შეიძლება ვუწოდოთ. ეს არის უფლისადმი მიმართვა ლოცვისათვის შეუფერებელი თხოვნებით. ლოცვის ამ ფორმას მიმართავს აკაკი წერეთელი და იყენებს თავისი საზოგადოებრივი სატირისათვის, როგორც კონტრასტის წარმომჩენ საშუალებას ამ ჟანრსა და მის დამახინჯებულ აღქმას შორის.

საკვანძო სიტყვები: ლოცვა, ლირიკა, ჟანრი, ქართული ლიტერატურა, XIX საუკუნე

Abstract: In the first and second half of the 19th century, the genre of prayer was established in Georgian literature, in particular, in poetry. Prayer is one of the most important components of liturgical worship; It, as a peculiar genre, is formed in the old Georgian religious poetry and is transferred to the new Georgian literature as an expression of the writer's literary-aesthetic and at the same time religious thinking (it is no longer used for liturgy and has only an artistic function. It is written in the form of a poem). In the new Georgian literature, prayer no longer retains the form of hymnographic poetry - neither canonical nor iambic; Forms and vocabulary characteristic of secular poetry appear in it; In terms of content, its frames are expanding, the mundane world, existence (fulfillment of personal desire, asking for intercession with real, fleshly interests) penetrates into it.

During prayer, there is only one time, old or new literature, the person praying before God utters not only a request, but also a kind of confession; Therefore, prayer is an attempt to purify oneself at any time and, accordingly, communion with God, getting close to Him; But at the same time, in prayer, as in artistic creation, almost all the components characteristic of an artistic work appear: theme, idea, artistic techniques, the author's purpose and his beliefs. In order to understand the author's, or at the same time, the religious beliefs of the person praying, attention is paid to the following moments in the prayer: 1) to whom the poet is supplicating; 2) How does he see the Supreme, that is, how does he address him and where should the names of God expressed in artistic forms come from (determining their source); 3) What does the writer ask of the Supreme and how does he perceive himself in relation to it.

Even in the most fervent prayer, several stages are distinguished: 1) asking for the fulfillment of a personal desire; 2) the manifestation of passionate love, which includes the love of the enemy; 3) striving for

purification and elevation and 4) silence, that is, "Thy will be done", which is the highest form of prayer; It is an expression of the relationship in which man approaches the God; Therefore, another wisdom is revealed - insight - and realizes that God's will is inevitable and the greatest grace; Desires, words lose their meaning and a person feels God, His beauty in silence. Such prayer is called "holy prayer".

In the Georgian poetry of the 19th century, all the steps listed above can be found, including "holy prayer", but at the same time there is also a form of prayer that can be called anti-prayer. This is an appeal to the Lord with requests inappropriate for prayer. Akaki Tsereteli addresses this form of prayer and uses it for his public satire as a means of presenting a contrast between the hiven genre and its distorted perception.

Key words: prayer, lyric, genre, Georgian literature, 19th century

შესავალი: XIX საუკუნის როგორც პირველ, ასევე მეორე ნახევარში, ქართულ ლიტერატურაში, კერძოდ, პოეზიაში მკვიდრდება ლოცვის ჟანრი. ლოცვა ლიტურგიკული ღვთისმსახურების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კომპონენტია; იგი, როგორც თავისებური ჟანრი, ძველ ქართულ სასულიერო პოეზიაში ყალიბდება და გადადის ახალ ქართულ ლიტერატურაშიც, როგორც მწერლის ლიტერატურულ-ესთეტიკური და ამავე დროს რელიგიური აზროვნების გამოხატულება (იგი უკვე აღარ გამოიყენება ლიტურგიისათვის და აქვს მხოლოდ მხატვრული ფუნქცია. იწერება ლექსის ფორმით.). ახალ ქართულ ლიტერატურაში ლოცვა აღარ ინარჩუნებს ჰიმნოგრაფიული პოეზიის სახეს – არც კანონისას და არც იამბიკოსი; მასში საერო პოეზიისათვის ნიშანდობლივი ფორმები და ლექსიკა ჩნდება; შინაარსობრივადაც ფართოვდება მისი ჩარჩოები, ამქვეყნიური სამყარო, ყოფითობა (პირადი სურვილის აღსრულება, რეალურ, ხორციელ სატრფოსთან შუამდგომლობის თხოვნა) იჭრება მასში.

ნაშრომის მიზანია, წარმოაჩინოს, თუ როგორ იცვლება მხატვრულ ლიტერატურაში, კერძოდ, მე-19 საუკუნის მწერლობაში,

ლოცვის კანონიკური ფორმა და რა რჩება მასში ისეთი, რომელიც საშუალებას იძლევა, რომ ის ისევ ლოცვის ჟანრად აღვიქვათ. ლოცვა, როგორც მხატვრული ლიტერატურის ჟანრი, წარმოჩნდება ნესტან სულავას ნაშრომებში: 1) ნ. სულავა, „ლოცვა ავთანდილისა“, „ლიტერატურული ძიებანი“, 1999, # NXX; 2) ნ. სულავა, „შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ და თამარ მეფის იამბიკოები (პარალელები და შენიშვნები)“, ისტორიულ-ფილოლოგიური ჟურნალი *ACADEMIA*, თბილისი, 2002. ტ.4. დასახელებული ნაშრომების თემატიკა ძველი ქართული ლიტერატურიდანაა; ახალი ქართული ლიტერატურის მაგალითზე მსგავსი ტიპის ნაშრომი ეკუთვნის თამარ შარაბიძეს – 1) თ. შარაბიძე, „ლოცვა აკაკი წერეთლის ლირიკაში“, თსუ-ის წმ. გრიგოლ ფერაძის სახელობის ქრისტიანობის კვლევების სამეცნიერო ცენტრი, შრომები, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი, 2010; 2) თ. შარაბიძე, „ჩემი ლოცვა“, ალმანახი „მწიგნობარი“, თბილისი, 2003). ჩვენი მიზანია, მთელი ახალი ქართული ლიტერატურის მაგალითზე ლოცვის ლირიკული ჟანრის დახასიათება, მისი შედარება ლოცვის როგორც კანონიკურ, ასევე ძველი ქართულის ლიტერატურულ ჟანრთან.

მეთოდები: დასმული საკითხის შესასწავლად ყველაზე მეტად მოსახერხებელია კომპარატივისტული მეთოდი, რადგან ლოცვის დროს, სულ ერთია, ძველ თუ ახალ ლიტერატურას მიმოვიხილავთ, შესამჩნევია, რომ მლოცველი ღვთის წინაშე წარმოთქვამს არა მხოლოდ თხოვნას, არამედ ერთგვარ აღსარებასაც; აქედან გამომდინარე, ლოცვა თავის განწყობის მცდელობაცაა ნებისმიერ დროს და შესაბამისად – ღმერთთან ზიარებაც, მასთან ახლოს მისვლა; მაგრამ ამავე დროს ლოცვაში, როგორც მხატვრულ შემოქმედებაში, წარმოჩნდება მხატვრული ნაწარმოებისთვის დამახასიათებელი თითქმის ყველა კომპონენტი: თემა, იდეა, მხატვრული ხერხები, ავტორის მიზანი და მისი მრწამსი. სწორედ ავტორის, ანუ ამავე დროს მლოცველის, რელიგიური მრწამსის გასაგებად შედარებითი მეთოდის საფუძველზე ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგ მომენტებს: 1) ვის მიმართ აღავლენს ვედრებას პოეტი; 2) როგორ წარმოუდგება მას უზენაესი, ანუ რას უწოდებს მას და საიდან უნდა მომდინარეობდეს მხატვრული სახეებით გამოხატული

ღვთის სახელები (მათი წყაროს დადგენა); 3) რას შესთხოვს მწერალი უზენაესს და როგორ აღიქვამს მასთან მიმართებაში საკუთარ თავს.

მოცემული საკითხი შევისწავლეთ იმ თანმიმდევრობით, რამდენი საფეხურიც განირჩევა თვით ყველაზე გულმხურვალე ლოცვაშიც. ეს საფეხურებია 1) პირადი სურვილის აღსრულების თხოვნა; 2) მოყვრული სიყვარულის გამომჟღავნება, რომელიც მტრის სიყვარულსაც მოიცავს; 3) განწმენდისა და ამაღლებისაკენ სწრაფვა და 4) დუმილი, ანუ - „იყავნ ნება შენი“, რომელიც ლოცვის უმაღლესი ფორმაა, იმ ურთიერთობის გამოხატულებაა, როდესაც ადამიანი უახლოვდება ღმერთს და, აქედან გამომდინარე, ეხსნება სხვა სიბრძნეც - გულისხმდება; ის ხვდება, რომ ღმერთის ნება გარდაუვალი და ყველაზე დიდი მადლია; სურვილებს, სიტყვებს ეკარგებათ მნიშვნელობა და ადამიანი გრძნობს ღმერთს, მის მშვენიერებას დუმილში. ასეთ ლოცვას „წმინდა ლოცვა“ ეწოდება.

მსჯელობა/შედეგები: XIX საუკუნის ქართულ პოეზიაში ზემოთ ჩამოთვლილი ყველა საფეხური გვხვდება, მათ შორის „წმინდა ლოცვაც“. მაგალითად, ბარათაშვილის „ჩემი ლოცვა“ ქრისტიანული სამებისადმია მიმართული, რასაც მასში მოხმობილ საღვთო სახელებზე დაკვირვებაც ცხადყოფს. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი საღვთო სახელებში ორ რიგს გამოყოფს: 1. არსობრივსა და 2. ჰიპოსტასურს. არსობრივში გულისხმობს იმ სახელებს, რომლებითაც სამება-ერთარსება გამოიხატება; ჰიპოსტასურში კი თითოეული ჰიპოსტასის - მამა ღმერთის, ძე ღმერთისა და სული წმინდის - ცალკე აღებულ სახელებს (არეოპაგელი, 1991: 22). ბარათაშვილის „ჩემ ლოცვაში“ დასტურდება როგორც არსობრივი, ისე ჰიპოსტასური სახელები ღმერთისა. უნდა განვაცხადოთ, რომ მასში მოხსენებული ყველა საღვთო სახელი დადასტურებულია „ახალ აღთქმაში“ და მისგან მომდინარეობს.

ლექსი „ჩემი ლოცვა“ წარმოადგენს „ძე შეცდომილის“ მიმართვას მამა ღმერთისადმი: „ღმერთო მამაო, მომიხილე ძე შეცდომილი“. ამ სიტყვებიდან გამომდინარე, ცხადი ხდება პოეტის მიერ სამების დოგმატის აღიარება. საღვთო სახელი არსობრივად სამებაა, ჰიპოსტასურად - მამა ღმერთი. პოეტი მას უწოდებს „სახიერს“,

„ცხოვრების წყაროს“, „გულთა-მხილავს“. ეს მხატვრული სახეებიც ერთდროულად არსობრივიცაა და ჰიპოსტასურიც. ჰიპოსტასური თვალსაზრისით მათში მამა ღმერთიც და ძე ღმერთიც მოიაზრება. განვიხილოთ თითოეული სახე:

„სახიერი“ ნიშნავს კეთილის მოქმედს. ის ერთ-ერთი სახელია ღვთისა. „არავინ არს სახიერ, გარნა მხოლოი ღმერთი“ (ლუკა 18, 19); „სახიერ არს უფალი“ (I, იერემ., 33, 11); „სახიერი იგი არს, რომელმან შემცოდებელსა მიუტეოს“ (ეფრემ ასური, 14, 203).

„ცხოვრების წყარო“ „ცხოველი წყალია“, მადლის სათავეა. როცა სამარიტელი დედაკაცი იესოს უარს ეუბნება წყლის მიცემაზე, ქრისტე ეტყვის მას: „უკუეთუმცა იცოდე შენ ნიჭი ღმრთისაი და ვინ არს, რომელი გეტყუის შენ: „მეც მე წყალი, რაითა ვსლუ“, შენმცა სთხოვე მას, და გცა წყალი ცხოველი“ (იოანე 4, 10); იესო მიმართავს იუდეველებს: „და რომელსა ჰრწმენეს ჩემი, ვითარცა თქუა წიგნმან, მდინარენი მუცლისა მისისაგან დიოდთან წყლისა ცხოველისანი“ (იოანე 7, 38). კაპერნაუმში იესო ასწავლის ხალხს: „მე ვარ პური ცხოვრებისაი; რომელი მოვიდეს ჩემდა, არა ჰშიოდის, და რომელსა ჰრწმენეს ჩემი, არასადა სწყუროდის“ (იოანე 6, 35).

უფალი „გულთამხილავია“ (უფლის ამ სახელს ბარათაშვილი სხვა სახელებთან ერთად იყენებს პოემა „ბედი ქართლისაშიც“. მეფე ერეკლე უფალს უწოდებს: „მწყემსო კეთილოს“, „ხელთ აღმპყრობელოსა“ და „გულთა-მხილავოს“). „ღმერთმან იცნის გულნი თქუენნი“, - გვეუბნება მახარობელი ლუკა (ლუკა 16, 15).

„ცხოვრების წყარო“ - ეს შესანიშნავი მხატვრული სახე ხშირად დასტურდება ქართულ ჰიმნებში. ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ მხოლოდ ერთ მათგანზე, რომელიც, ჩვენი აზრით, როგორც სახეობრივად, ისე აზრობრივად, მეტად ახლოს დგას ბარათაშვილის ლექსთან: „მასხურე წყალი ცხოველი, ქრისტე ღმერთო, / რომელი ეგე ხარ წყაროი ცხოვრებისაი/ და მით განწმიდე მწიკული ცოდვათა ჩუენთაი...“ (ინგოროყვა, 1965: 383). სხვადასხვა დროის შემოქმედთა თანხვედრის მიზეზი ისევ და ისევ სახარებაა, რომელიც წყაროა პოეტთა როგორც ფილოსოფიური, ასევე მხატვრული აზროვნებისა.

მწერლის რელიგიური მრწამსის გასაგებად უფლის სახელ-

დებასთან ერთად აუცილებელია ისიც გავითვალისწინოთ, რას შესთხოვს იგი უფალს. ბარათაშვილის უფლისადმი ვედრებაში რამდენიმე მოტივი გამოიყოფა. როცა პოეტი ღმერთს მამას უწოდებს, მაშინ ბოროტ ვნებათაგან განსვენებას სთხოვს მას და სწამს, რომ მამა უფრო მეტ გულისტკივილს გამოიჩენს განსაცდელში მყოფი შემცოდე შვილის მიმართ. ცხადია, ბარათაშვილი იყენებს სახარებისეულ იგავს გზასაცდენილ შვილზე (ლუკა 15, 11). პოეტი უფალს „სახიერად“ მოუხმობს, როცა ცოდვის მიტევებას ევედრება, ხოლო „ცხოვრების წყაროდ“ მოიხსენებს მაშინ, როდესაც სულის სიმტკიცესა და სიმხნევეს შესთხოვს, „გულის-სენთა დანთქმას“ („მერანის“ მიხედვით კი - „ტრფობის ნაშთის“ ზღვის ღელვისათვის გატანებას). და ბოლოს, უფალი „გულთამხილავია“, რადგან მისთვის ცხადია, ნათელია ადამიანთა გულის სიღრმე, მათი ზრახვანი, დარდი, სიხარული, სურვილი და თხოვნა; ამიტომ სიტყვას, მეტყველებას, ეკარგება აზრი და მხურვალე ლოცვა, ღაღადისი უტყვობით გამოიხატება, რომელიც სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს – „იყავნ ნება შენი!“

თუ რუსთაველი უფალს „გულის-თქმათა მფლობელს“ უწოდებს და სურვილთა დათმენას ევედრება (სულავა, 1999 : 201), რაც ადამიანის პიროვნულ სიმტკიცეს აყალიბებს, ნ. ბარათაშვილისთვის სურვილიცა და პიროვნული სიმტკიცეც ღვთის ნებაზეა მინდობილი. რასაკვირველია, ყოველი ლოცვის აღსრულებაც უფალზეა დამოკიდებული და აგრეთვე იმაზე, რას ითხოვს ადამიანი. „*მაშ, დუმილიც მიმითვალე შენდამი ლოცვად!*“ – მიმართავს ნ. ბარათაშვილი უფალს და ამ სიტყვებში ძევს მთელი ლექსის დედააზრი, რაც აახლოებს XIX საუკუნის მგოსანს ძველ ჰაგიოგრაფებთან და ჰიმნოგრაფებთან; „*მოცემულ არს სიბრძნე ღირსი კეთილისა მიზეზისა ქრისტეს მიერ, ღმრთისა ყოველთაისა, ბუნებისა ჭეშმარიტთა ბრძენთასა... ბრძნად მეტყველებათი ვერცხლი არს წმინდაი, ხოლო დუმილი - ოქროი რჩეული*“ (ძველი ქართული ლიტერატურის..., 1946: 99). თუ რატომ არის დუმილი „ოქროი რჩეული“, ნათლად გვიხსნის მიქაელ მოდრეკილის „გალობანი აღვსებისანი“ (გალობა VIII): „გონებაი კაცთა მეტყველთაი მოუძღურდა, /და სიბრძნე სოფლისა ბრძენთაი დაინთქა /

უფსკრულსა მიუწდომელობისასა, /ორ-კერძოისა მისთვის შობისა შენისა, / - ღმრთისა სიბრძნეო! - / რამეთუ იძლინეს ბუნებანი, /და განცუბრდეს მეტყუელებანი!“ (ინგოროყვა, 1965: 399)

დუმილის ესთეტიკა, რა თქმა უნდა, სახარებიდან მომდინარეობს და ოდნავ სხვაგვარი გაგება აქვს, ვიდრე ჩვენ წარმოვადგინეთ (თუმცა ამ გაგებასაც მოიცავს). იესო მიმართავს იმ იუდეველებს, რომელთაც უკვირთ, თუ როგორ იცის მან ნაწერები, როცა არ უსწავლია: *„უკუეთუ ვინმე ნებასა მისსა ჰყოფდეს, ცნას მან მოძღურებაი ესე, ვითარ რაი არს: ღმრთისაგან არს, ანუ მე თავით თუისით ვიტყუი. რომელი თავით თუისით იტყუინ, დიდებასა თავისა თუისისასა ეძიებ; ხოლო რომელი ეძიებნ დიდებასა მომავლინებელისა თუისისასა, იგი ჭეშმარიტ არს, და სიცრუეი არა არს მის თანა“* (იოანე 7: 17-18).

ეს სახარებისეული პრინციპი - „მე ჩემით არაფერს ვიტყვი“ - დასტურდება თითქმის ყველა ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებში, ხოლო ზოგიერთგან ნაჩვენებია დუმილის უპირატესობა; დუმილი წარმოჩენილია, როგორც მარხვის ერთ-ერთი სახეც. მართალია, რომანტიზმისთვისაც ნიშანდობლივია გრძნობის სიტყვიერად გამოხატვის სირთულე და ზოგჯერ შეუძლებლობაც (ისევე როგორც „დუმილის ესთეტიკაში“), მაგრამ ლოცვის ჟანრში ამოსავალი მწერლის რელიგიური მსოფლხედვა უნდა იყოს და არა ლიტერატურული მიმართულების ტენდენცია.

ბარათაშვილის „ჩემი ლოცვა“ თვალნათლივ გამოხატავს ადამიანის ღმერთთან მიმართებას და ღმერთის ადამიანთან დამოკიდებულების ორმხრივობას. ბარათაშვილი ევედრება მოწყალე ღმერთს, რომელიც განსაცდელში არასდროს ტოვებს შემცოდე შვილს. პოეტმა იცის, რომ ღმერთი დაიცავს მის გზას, აარიდებს ზღვათა ღელვას, ააცილებს ვნების ქარებს, ამიტომაც შესთხოვს: *„არა დაჰქროლონ ნავსა ჩემსა ქართა ვნებისა, /არამედ მოეც მას სადგური მყუდროებისა“* (ბარათაშვილი, 1968: 108).

ეს ევედრება ტროპოლოგიური აზროვნების გამოხატულებად შეიძლება მივიჩნიოთ. ლიტერატურულად ნავთსაყუდელისაკენ ნავით მოგზაურობა ამქვეყნიური ცხოვრების გავლას გულისხმობს, ბარათაშვილთან ეს გზა მერნის ჭენებითაც გამოიხატება. ნავთსა-

ყუდელი მარადიული მხარეა, რომელიც საზღვრის იქით მდებარეობს. შესაძლოა ვედრების მეტონიმიური თვალსაზრისით გაგებაც: ადამიანის ნავს, მის ცხოვრებას, მხოლოდ რწმენით აშორდება ვნებათა ქარიშხალი.

ბარათაშვილის „ჩემი ლოცვის“ ქრონოტოპული გააზრება ქრისტიანულია. ღმერთისადმი მიმართვები მარადიული არსებისადმი მიმართვებია, რომელიც ადამის დროსაც არსებობდა, პოეტის თანადროულიცაა და მუდამ იარსებებს. „ჩემ ლოცვაში“ არეკლილია კოსმოგონიური ჟამი და სივრცე: „უმსხვერპლა წადილს სამოთხისა მშვენიერება, / გარნა იხილა სასუფეველის მან ნეტარება“ (ბარათაშვილი, 1968: 108). ლექსში ნათლად ჩანს, რომ ღმერთი დროითი და სივრცული განზომილების მიღმა დგას, იგი მარადიულია; მისადმი მავედრებელი პოეტი კი მიისწრაფვის სრულყოფილებისაკენ, განღმრთობისაკენ. „წმინდა ლოცვის“ მისაღწევად სამი ძირითადი ეტაპია გასავლელი: სინანული, თანდათანობითი განწმენდა და საბოლოოდ სრულყოფილებამდე მიღწევა - ღვთაებრივის შემეცნება. სინანულის არსი ფაქტობრივად ყოფითი აზროვნების შეცვლა და, აქედან გამომდინარე, სულიერი დაბადებაა, რაც ცოდვილ ადამიანს მდგომარეობას უმსუბუქებს. ბარათაშვილის „ჩემი ლოცვაც“ სინანულით იწყება. პოეტი ხვდება, რომ „ძე შეცდომილია“, „შემცოდნე შვილია“ და ღმერთს შესთხოვს ბოროტ ვნებათაგან განწმენდას. ლოცვის დროს ადამიანი თავისუფალი უნდა იყოს ეჭვებისაგან, რომელიც ყოფითობის გამოვლინებაა. ბარათაშვილიც ცდილობს დაძლიოს უსასოობა და თხოვნით მიმართავს უფალს: „ჰოი, სახიერო, რად წარვიკვმეთ მე სასოებას“ (ბარათაშვილი, 1968: 108). და ამის შემდეგ აღწევს ლოცვაში სრულყოფილებას - დუმილს, რომელიც სინანულს, განწმენდასა და ამაღლებას მოჰყვება: „და - ჩემთა ბაგეთ რაღა დაუშთთ შენდა სათქმელად?/ მაშა დუმილიც მიმითვალე შენდამი ლოცვად!“ (იქვე).

ბარათაშვილის „ჩემი ლოცვა“ მხატვრული განსახოვნებაა ადამიანის სულიერი განვითარების გზისა, რომელიც სინანულით იწყება და სულიერი ჭვრეტის უნარით სრულდება. მასში, როგორც მხატვრულ ნაწარმოებში, ლირიკული გმირის პიროვნული თვისებები მოჩანს, რაც ძალზედ ინდივიდუალურია და განსხვავდება

დოგმატიკოსის თვისებათაგან. პოეტი თავმდაბალია და მორწმუნე, მაგრამ ამავე დროს უსაზღვროდ სევდიანი და ხანდახან უიმედოც; წმინდანი არ არის, ადამიანია თავისი ნაკლითა და ცოდვებით, მაგრამ დასაფასებელი ადამიანი, რადგან ცდილობს ობლობის დაძლეवास, სულიერ ამაღლებასა და ღმერთთან ზიარებას.

ლექსში წარმოჩენილი სიმბოლოები და მოტივები, მართალია, სახარებიდან მომდინარეობს, მაგრამ ლოცვის ჟანრში მათ გამოყენებასა და გაანალიზებაში ჩანს ბარათაშვილის მხატვრული აზროვნების სიღრმე. ბარათაშვილის „ჩემ ლოცვას“ მხატვრულობასთან ერთად თეოლოგიური ფუნქციაც აქვს. მასში ვლინდება პოეტის ფილოსოფიური აზროვნება, მსოფლმხედველობა და, რაც ყველაზე მეტად თვალსაჩინოა, რელიგიური მრწამსი.

ლოცვითი ჟანრის ლექსი რომანტიკოსთაგან შექმნილი აქვს ვახტანგ ორბელიანსაც, სათაურით „დიდმარხვის ლოცვა“. მის ლოცვას დოგმატური უფრო შეიძლება ეწოდოს, ვიდრე მხატვრული. ორბელიანი აღწერს იმ სულიერ პროცესს, რომელსაც განიცდის მორწმუნე ღვთიური მადლის გადმოსვლამდე და მას შემდეგ: პოეტის გულს შორდება ძმათა განკითხვის სურვილი, წმინდა ნათლით უცხოველდება გული, სული ცისკენ აღმართება, იპყრობს სიხარული და „უცნობი სიტკბოება“, „ტკბილი ცრემლი“ მოედინება თვალთაგან, შორდება ამ სოფლის ვაება და მისი ლოცვა საკმეველივით წარემართება უფლისკენ. ის არის პოეტის „მსხვერპლი უფლისადმი“. ამ აღწერაში არ ჩანს ის ინდივიდუალური მიმართება უფალთან, რითაც გვხიზლავს ბარათაშვილის „ლოცვა“. თუ ბარათაშვილი ლოცვის უმთავრესს არსს დუმილით სწვდება და ამით მალდება „წმინდა ლოცვამდე“, ორბელიანი სიტყვებით ევედრება ღმერთს: *„წარემართოს ლოცვა ჩემი, უფალო, /შენ წინაშე, ვითარცა საკმეველი, / ხელს აღვაპყრობ შენდა, ღმერთო მაღალო, /ეს არს შენდა სამწუხრო ჩემი მსხვერპლი; /მომისმინე, მომისმინე უფალო!“* (ორბელიანი, 1992 : 523).

მართებულად შენიშნავს გერონტი ქიქოძე: *„თუ ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლირიკაში ფილოსოფიურმა აზროვნებამ ზომიერი ინდივიდუალისტური განხრა მიიღო, ვახტანგ ორბელიანის შემოქმედებაში იდეალიზმმა რელიგიური განხრა მიიღო, ხოლო ინდი-*

ვიდუალიზმის ადგილი სოციალურმა მორალმა დაიჭირა“ (ქიქოძე, 1965 : 213).

XIX საუკუნის II ნახევარში საქართველოში მკვიდრდება ლიტერატურული მიმართულება – რეალიზმი. ლოცვის ლირიკული ჟანრის ტრადიცია ამ მიმართულებისთვისაც ორგანულია. ილიას სიტყვებით თუ ვიტყვით, ლოცვა „საუბარია ღმერთთან“. ეს ბედნიერება ყველას როდი აქვს, მხოლოდ „წმინდა ლოცვა“ ანუ „წმინდა სიტყვა“ აღწევს უფლამდე. სხვათაგან განსხვავებით, პოეტს ის უპირატესობა აქვს, რომ შუამავალია ხალხისა უფალთან და გარდა იმისა, რომ ღმერთთან უშუალოდ „ლაპარაკობს“, ღმერთის სიტყვაც – „წმინდა სიტყვა“ – მიაქვს ხალხთან: „ჩვენ წმინდა სიტყვა უშიშრად მოვფინოთ ხალხში...“ (ჭავჭავაძე, 1987: 57).

რას ნიშნავს „წმინდა სიტყვა“ (ანუ „წმინდა ლოცვა“)? სიტყვა „წმინდა“ სულხან-საბას განმარტებით მიემართება ღმერთს. წმინდა სიტყვა ღმერთის სიტყვაა, ხოლო „წმინდა ლოცვა“ ის ლოცვა, რომელსაც უფალი ისმენს. უფალი თავად გვასწავლის ლოცვას: ის არ უნდა იყოს მრავალსიტყვა, თხოვნით დატვირთული, რადგან ღმერთმა თავად იცის, რა სჭირდება თითოეულ მლოცველს; ამიტომ ქრისტიანის თხოვნაც მხოლოდ ის უნდა იყოს, რომ აღსრულდეს ღვთის ნება; და თუ მაინც ითხოვს ადამიანი, ეს თხოვნა უნდა შეეხებოდეს მის არსებობას, ცოდვათა მიტევებასა და ბოროტისაგან დაცვას, რათა მოახერხოს მან, ადამიანმა, ამადლება და ღვთაებრივის წვდომა. ღვთისადმი ყველანაირი თხოვნა ლოცვაა, მაგრამ ლოცვის უმაღლესი ფორმა არის მხოლოდ და მხოლოდ „წმინდა ლოცვა“.

ილიას პოეზიაში გამოვყოფთ სამ ლოცვას: „გ. აბხ/აზს/“ და ორი ერთნაირი სათაურის ლექსი – „ლოცვა“ („ოდეს დემონი ურწმუნობის...“ და „მამაო ჩვენო, რომელიცა ხარ ცათა შინა...“). ლექსი „გ. აბხ/აზს/“ კონკრეტულ მიმდევას წარმოადგენს, პოეტის პირად სურვილებს ყრმისადმი, ანუ აქ ჩანს მოყვრული სიყვარულის გამომჟღავნება, რომელიც „საწუთროს კაცთა“ ცნობიერებით – კეთილი სურვილებით – კი არ განისაზღვრება, არამედ ქრისტიანული იდეალით, ყრმისათვის ტანჯვის ნუგეშის შთაგონებით. ლექსი დალოცვის ფორმითაა დაწერილი: „ღმერთო! აკურთხე ამ ყრმისა

ძალნი, / ხალხთ სამსახურად მიეცი ღონე, / აღუხვენ ხედვად მშობარნი თვალნი, / ტანჯვის ნუგეში მას შთააგონე“ (ჭავჭავაძე, 1987: 121). პირველ რიგში ილია ყრმას ძალას უსურვებს სამშობლოს სამსახურისთვის, შემდეგ კი შიშის დაძლევის და „ტანჯვის ნუგეშის“ შთანერგვას. „ტანჯვის ნუგეში“, ეს არაჩვეულებრივი მხატვრული სახე, მთელი ქრისტიანული აზროვნების მხატვრული სახით წარმოჩენაა და ორგვარად აღიქმება: 1) როგორც ამქვეყნიური ტანჯვის საფასურად სასუფეველში მოხვედრის იმედი და 2) პიროვნების ტანჯვის საფასურად ერის ტანჯვის შემსუბუქება. ლექსის შინაარსიდან გამომდინარე, მასში ორივე იგულისხმება.

მეორე ლექსი - „ლოცვა“ - ლექსიკითაც კი მიჰყვება „მამაო ჩვენოს“ სიტყვებს - „მამაო ჩვენო, რომელიცა ხარ ცათა შინა..“, იმ განსხვავებით, რომ ილიას „ლოცვაში“ ნახსენები არ არის „პური არსობისა“, მაგრამ თავისთავად იგულისხმება: „ილია გამზიარებელია მაცხოვრის ჭეშმარიტებისა, დარწმუნებულია, რომ ადამიანისათვის არ არის საკმარისი მხოლოდ ხორციელ პურზე ზრუნვა, მისთვის აუცილებელია სულიერი საზრდელი, რომელიც დააკავშირებს შემოქმედთან, ხელს შეუწყობს მისი სულის ზეაღსვლას მიწიდან ზეციურ ეკლესიასთან შესაერთებლად“ (სინჯარაძე, 1992 : 36). პოეტი მუხლმოდრეკილი და „ლმობიერი“ დგას უფლის წინაშე. „ლმობიერი“ ნიშნავს სხვის შემწყალებელს, მზად მყოფს - შეუნდოს სხვას შეცოდება; აღსანიშნავია ისიც, რომ პოეტის თხოვნა უფლისადმი არ არის განსაზღვრული პირადი სარგებლით - მას არც სიმდიდრის და არც დიდების თხოვნა არ სურს; იცის, რომ მისი ლოცვა წმინდაა (თავად უწოდებს ასე) და არ უნდა შეურაცხყოს ის მიწიერი სურვილით: „არ მინდა ამით შეურაცხვყო მე ლოცვა წმინდა...“ (ჭავჭავაძე 1987: 57).

პოეტი მხოლოდ ერთი თხოვნით მიმართავს უფალს - მიენიჭოს მას ღვთაებრივის შეცნობის უნარი, რათა შეიმეცნოს უფლის მიერ „ნამცნები სიყვარული“. ილიამ კარგად უწყის, რას ნიშნავს სიყვარული, რომ უფლისადმი ტრფობა მას მხოლოდ მოყვასის სიყვარულს არ ავალდებულებს; რომ მოყვრული სიყვარული მოიცავს მოყვრისა და მტრის - ორივეს - სიყვარულს.

„ხოლო მე გეტყუი თქუნ: გიყუარდედ მტერნი თქუნნი და

აკურთხევდით მწყევართა თქუნთა და კეთილსა უყოფდით მოძულეთა თქუნთა და ულოცევდით მათ, რომელნი გამძლავრობდენ თქუნ და გდევნიდენ თქუნ...“ (მათე 5, 44-48). მხოლოდ ამ გზით - მტრის სიყვარულით - შეიცნობს ადამიანი სრულყოფილ სიყვარულს; სწორედ ამ გზით აღწევს მისი ლოცვაც სრულყოფას და წმინდა ლოცვა ხდება: „რომ მტერთათვისაც, რომელთ თუნდაც გულს ლახვარი მკრან, / გთხოვდე: „შეუნდე, - არ იციან, ღმერთო, რას იქმან!“ (ჭავჭავაძე, 1987: 57).

ილიას „ლოცვა“ არ ჟღერს როგორც მხოლოდ ლოცვის სიტყვები, რომელსაც ნებისმიერი ჩვენგანი შეგნებით თუ შეუგნებლად გაიმეორებს. ეს სიტყვები პიროვნებას ეკუთვნის; მათი წარმოთქმაც მხოლოდ იმას შეეძლო, ვინც ვერასოდეს შეეგუებოდა თავის „არაფრობას“, ვინც იყო „სული, საქმით მეტყველი“, ვინც შეასრულა საღმრთო ვალი და დატოვა „კვალი ნათელი“.

ილიას მეორე ლოცვა - „ოდეს დემონი“ - წარმოადგენს სახარებისეული ამბის, უფლის ცხოვრების ერთი მონაკვეთის, გეთსემანიაში იესოს ლოცვისა და ქცევის თანაგანცდას (მათე 26, 36-44). ლექსშიც ურწმუნოების დემონი, ადამიანთა მაცდუნებელი, საწამლავით სავეს თასს აწვდის წმინდანს, რომელიც თავისი ცხოვრებით ბაძავს უფალს და მზადაა მის შესასმელად. და მაინც, მიუხედავად ამისა, იგი დაზღვეული არაა ხორციელი გრძნობისაგან, რომელსაც შიში ჰქვია. ამიტომ შესთხოვს პოეტი უფალს: „და უკუეთუ არს შესაძლებელი, / მე განმარიდენ იგი სასმელი!“ (ჭავჭავაძე, 1987: 62) მაგრამ, როგორც იესოს ამ სიტყვებს ებმის მისი უარყოფა, ილიასაც მაშინვე უკან მიაქვს თავისი სიტყვები: „მაგრამ თუ, ღმერთო, შენ ღვთაებას სურს, / რათა გამოცდა მით ჰქონდეს ჩემს სულს, / განჰქრენ შენ ხმასთან სურვილნი ჩემნი / და იყავნ ნება, უფალო, შენი!“ (იქვე)

„იყავნ ნება შენი“ - ეს სიტყვები ლოცვის უმაღლესი საფეხურია, წმინდა ლოცვაა; ხოლო მთელი ლექსი წმინდანის მსოფლხედვის გამოხატულებაა; კაცის, რომელიც მზად არის ტანჯვისათვის. „სულიერი შერიგება, ჩვენ უნდა გავიგოთ და გამოვსახოთ როგორც ქმედება, როგორც მოძრაობა სულისა, როგორც პროცესი, რომლის მსვლელობაში თავს იჩენს ძალ-ღონის დამაბევა და ბრძოლა და

არსებით მომენტად გვევლინება ტკივილი, სიკვდილი, მწუხარე გრძნობა არარაობისა, ტანჯვა სულისა და ხორცისა“ (ფარულავა, 1982: 40).

უფალთან მისვლის ერთ-ერთი გზა, ყველაზე ნაცადი და უტყუარი, სიყვარულია. სახარებისდა მიხედვით, სიყვარული საღვთო გრძნობაა და უფლის სიყვარულს გულისხმობს, რომელიც თავის თავში აერთიანებს სატრფოსა და ახლობლის ანუ მოყვასის სიყვარულს, რომელშიაც შედის მტრის სიყვარულიც. მტრის სიყვარული ამალღებს ადამიანს; რადგან მტრისათვის ლოცვით უპირველესად საკუთარ სულზე ზრუნავს. პავლე მოციქულის ცნობილი ეპისტოლე სწორედ სიყვარულს ეძღვნება და ქადაგებს, რომ უსიყვარულოდ რწმენა ფასდაკარგულია. სახარებისეული იგავები გვამცნობს, რომ სასუფეველში ვერ შევა ის ქალწული, ვისაც ლამპარში ზეთი არ უსხია. ლამპრის არქექიპი, ისევე როგორც სიყვარულისა, სახარებაა, ამასთანავე ეს მხატვრული სახე მთელ ქართულ მწერლობაში ფართოდაა გავრცელებული. და ბოლოს, ქრისტემ ახალი მცნება უქადაგა თავის მოწაფეებს: „*მცნებასა ახალსა მიგცემ თქვენ, რაითა იყურებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყუარენ თქვენ...*“ (იოანე 13, 34).

ზოგადად, ილიას შემოქმედებაში ქრისტიანული მოტივების აღქმა რამდენიმე გზითაა შესაძლებელი: კონვენციული ფორმით („მამაო ჩვენო“), ღმერთთან დიალოგით („პოეტი“), და საერო სახის-მეტყველებით („ყვარლის მთებს“ და სხვ.). ზოგადად, ილია ჭავჭავაძის შემოქმედება შინაგანი - პიროვნული - სიძლიერის, სიმტკიცისა და რწმენის ნათელ გამოვლინებად მიგვაჩნია.

აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში უხვად არის გამოყენებული როგორც ქრისტიანული თემატიკა, ასევე ქრისტიანული მოტივები, მაგრამ შესაძლებელია მწერლის მხატვრულ სახეთა არქექიპი ბიბლია და სახარება იყოს და მსოფლმხედველობით ის მაინც შორდებოდეს ქრისტიანობას. მწერლის მსოფლმხედველოებრივი მრწამსის განსაზღვრისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ლოცვას, რომლის თითოეული დეტალი თუ მხატვრულ სახეთა სისტემა ზუსტად წარმოაჩენს ავტორის რელიგიურ მრწამსსა და აზროვნებას. ამ მხრივ საინტერესო ლექსად გვესახება აკაკის

„ვედრება“. ერთი შეხედვით იგი ლოცვის სახეობა არ არის და უფრო დიდაქტიკურ ჟანრს მიეკუთვნება, მაგრამ მასში აშკარად საგრძნობია თერგდალეულთა პროგრამის მთავარი ძარღვის - „მომრაობისა“ - და რელიგიურ მოტივთა ინტეგრაცია. „ვედრებაში“ საუბარია დაცემულ ადამიანზე, რომლის დაცემის მიზეზის გაგება კი არ არის მთავარი, არამედ მისადმი გულისტკივილის გამოჩენა და დადგენა იმისა, სურს თუ არა მას „ადგომა“ და „თავის ხსნა“. აკაკი ერთმანეთისაგან გამოარჩევს ორგვარ დაცემულს: ერთს, რომელიც იბრძვის გადარჩენისათვის, კაცთაგან შველას მოელის და მეორეს, რომელიც „გდია, ვით მკვდარი“ და მტერს პირუტყვივით ემორჩილება. აკაკიმ იცის, რომ ორივე შესაბრალოა, მაგრამ მკაცრად აფრთხილებს თავის ძმად მიჩნეულ მკითხველს, რომ მხოლოდ პირველი წამოაყენოს, მეორეს კი ზურგი აქციოს. რელიგიურ მოტივებს ლექსში პატრიოტული მოტივი ენაცვლება. აკაკი ბოლომდე არ ასრულებს თავის სათქმელს, ამაზე მრავალწერტილიც მიგვითითებს და მწერლის სიტყვებიც - რომ მის კალამს არა აქვს მეტის დაწერის ნება, მორჩილებით უნდა ჩაიწყვიტოს ხმა და ძალით ჩაყლაპოს სიტყვები - თუმცა აკაკი მაინც არ ასრულებს პირობას და ხმამაღლა ამბობს თავის ყველაზე დიდ, შემაშფოთებელ, სატკივარს: „ფურთხის ღირსი ხარ, შენ, საქართველო!“

საქართველო ფურთხის ღირსია არა იმიტომ, რომ დაცემულია, არამედ იმიტომ, რომ რწმენა აქვს დაკარგული; მკვდარივით გდია, მტერს პირუტყვივით ემორჩილება და ამიტომაც არავინ უწვდის წამოსაყენებლად ხელს. ლექსის სათაური „ვედრება“, სიტყვის სემანტიკური მნიშვნელობიდან გამომდინარე, მიემართება არა მკითხველს, არამედ - უფალს, რომელსაც ხელეწიფება გადარჩენა, თუკი დაცემულმა გამომამჟღავნა განწმენდის ნება და რწმენა. როგორც ვხედავთ, პატრიოტულ მოტივს აკაკისთანაც რწმენითი თვითშემეცნების მნიშვნელობა ეძლევა.

აკაკი წერეთლისათვის ლოცვა თხოვნაა უფლისადმი, რომელშიც, როგორც აღსარებაში, ნათლად წარმოჩნდება საზოგადოების მანკიერებანი, რომელთა გამოსწორების იმედად მხოლოდ უფალი-ლა მოიაზრება. „მცირე ლოცვაში“ აკაკი ადამიანებისათვის გონებას სთხოვს უფალს, რათა მონადექცეული სულიერადაც არ დაეცეს,

გამდიდრებული არ გაბრიყვდეს, კეკლუცი და ლამაზი ქალი პრანჭვით არ გაფუჭდეს, ვარდის მკრეფავმა ეკლის სიმწარეც გაითვალისწინოს და უფალს არა ფარისევლურად, არამედ „სიბრძნე-სიმართლით“ დაემონოს (წერეთელი, 2011: 246). თხოვნის ჩამონათვალში ჩანს, რომ საზოგადოებაში გაბატონებულია უზნეობა, რომელიც ამავე საზოგადოებას განადგურებას უქადის, რაც ადამიანთა უგუნურების მაჩვენებელია.

XIX საუკუნის ქართულ ლირიკაში წარმოჩნდება ლოცვის ისეთი ფორმაც, რომელსაც ანტილოცვა შეიძლება ვუწოდოთ. ეს არის უფლისადმი მიმართვა ლოცვისათვის შეუფერებელი თხოვნებით. ლოცვის ამ ფორმას მიმართავს აკაკი წერეთელი და იყენებს თავისი საზოგადოებრივი სატირისათვის, როგორც კონტრასტის წარმომჩენ საშუალებას ამ ჟანრსა და მის დამახინჯებულ აღქმას შორის. საზოგადოებრივი სატირის ასეთ ნიმუშებს წარმოადგენს აკაკის „ზოგიერთების ლოცვა“ და „ზოგიერთების მამაო ჩვენო“. მათში ნაჩვენებია მორალურად დაცემული და გაბოროტებული საზოგადოების სახე. სატირა მიღწეულია დამახინჯებული მიზან-ვით და სიტუაციური შეუსაბამობით. ლექსში **„ზოგიერთების ლოცვა“** აკაკი ლექსიკითა და რითმული წყობით ბაძავს ბარათაშვილს, ხოლო შეუსაბამობას აღწევს ლოცვისათვის შეუფერებელი თხოვნებით - *„შენგან წყალობად იმას მივითვლი, / თუ ჩემს მოძმეებს როგორმე დასცემ“*; *„თუ იმდენსაც იქმ, რომ ქართველებსა / ერთიერთმანეთს შენ შეაძულებ“*; *„რომ მე შემეძლოს ხალხის დაჩაგვრა / და მით გულს მივსცე მე ნეტარება“* და ა.შ. ყველაზე დიდი შეუსაბამობა წარმოჩნდება ბოლო სტრიქონში: *„მაშინ შენც ჰნაბავ, რომ ყველა ერთხმად / მე დამიწყებენ ჩვენში დიდ ქებას“* (წერეთელი, 2010: 118).

ლოცვის ფორმა აქვს აკაკის მმაფრი სატირის ნიმუშს - **„ზოგიერთების მამაო ჩვენო“**. აქ „მამაო ჩვენო“ თითოეულ მუხლს შეესაბამება ლოცვის ტექსტის საწინააღმდეგო ფიქრი: *„ლოცულობს: „მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა“, / გულში ფიქრობს: წუხელის შურით მთელი ღამე არ დამეძინა“* (წერეთელი, 2010: 121). და ასე, თითოეულ მუხლს მოჰყვება მოძმისა და ქვეყნის განადგურების თხოვნა. სატირა განხორციელებულია როგორც სიუჟე-

ტური შეუსაბამობით, ასევე სიუჟეტური კონტრასტით.

ვაჟა-ფშაველას ლექსებში სინათლე-სიბნელე ერთმანეთს უპირისპირდება არა მითოსური ზაროვნებით, არამედ ქრისტიანული სიმბოლიკით, როგორც ცოდვა და მადლი, სიკეთე და ბოროტება, სამოთხე და ჯოჯოხეთი. ცოდვა არის გზა სიბნელისაკენ, მადლი კი გზაა სინათლისაკენ, ე.ი. უფლის სასუფეველისკენ (ყუბანეიშვილი, 1915: 172). კაცთა წმინდა და კეთილი საქმეები სასუფეველში ჩაუქრობელი ნათლით იმოსება და ბრწყინავს. ამ ნათლით მხოლოდ „სულითა ბრწყინვალნი“ და „მადლით სავსენი“ იხარებენ. ამიტომაც ევედრება ვაჟა უფალს:

„ნუ მავლევ ქვეყანაზედა
გაცივებულის ლეშითა,
თვალეში მადლ-დაკარგულსა,
შუბლზე გაკრულის მეშითა“

(ვაჟა-ფშაველა, 1964: 142).

მადლდაკარგული იგივე მკვდარი ადამიანია, რადგან მასთან ვეღარ აღწევს „სულიერი მზის“ - ღმერთის მოწყალების სხივები. პოეტის მიზანი კი ამ მადლის მოპოვებაა. ამიტომაც შესთხოვს უფალს: „არ დამეკარგოს გულიდან მე შენი სახსოვარია!“ ვაჟამ იცის, რომ რწმენის გარეშე მიზანს ვერ მიაღწევს, ამიტომ მუდამ უნდა ახსოვდეს უფალი, დაიცვას მისი მცნებები. მცნებების დაცვა მდგომარეობს ტანჯვის დროს „შეუდრკელობაში“, დაჩაგრულების მცველობაში, თავის დამდაბლებაში - „ცხვრადვე მამყოფე ისევა, / ოღონდ ამშორდეს მეელობა“, სასიკეთო შრომაში. მცნებების დამარხვით ადამიანს შესაძლებლობა ეძლევა, რომ მასზე გადმოვიდეს სულიწმინდის მადლი. ვაჟა სულიწმინდას აღიქვამს, როგორც ზეციურ სატრფოს, რომელიც ცეცხლს უკიდებს პოეტის გულს და მადლს ჰვენს. მადლი ღვთისმეტყველებაში აღქმულია ცეცხლის ან ცეცხლოვანი ენების სახით; და რადგან მადლი მორწმუნეზე გადმოდის მამისაგან ძის მეშვეობით სულიწმინდაში, ვაჟა სთხოვს უფალს, არ დაუკარგოს მის სატრფოს - სულიწმინდას - მადლი, რომლითაც პოეტი უნდა აღივსოს, ნუ დაუშვირებს მას (სულიწმინდას) თავის ხმას, რომელიც „სხივგამომღებელია“. უფლის ხმაში ნაგულისხმები უნდა იყოს უფლის სიტყვა – მე ღვთისა

იესო ქრისტე, რომლის მეშვეობითაც გადმოდის მაღლი მორწმუნეუ. ამის სფუძველს გვაძლევს იოვანეს გამოცხადება (გამოცხ. 1; 13). ვაჟას ლექსში სატრფოს სიცოცხლედ უღირს ეს ხმა და ეძახის მას „თავის მხლებელს“; რადგან იესო არის „სულიწმინდით ნათლის მცემელი“, პოეტური ხილვის საფუძველზე ის შეძლება აღვიქვათ სულიწმინდის „მხლებლად“, ე.ი. მისგან განუშორებლად. ეს მხატვრული სახე, რომელიც საფუძველს ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში პოულობს, ორიგინალურია თავისი გააზრებით (შდრ. დავით გურამიშვილთან, რომელიც სამების პირებს საყვარლებად წარმოსახავს - „რად არ მივინდე შენის საყვარლის სურვილსა?“ (გურამიშვილი, 1992: 456). სულიწმინდის გადმოსვლით, რომელიც ქრისტეს მცნებების დაცვით ხორციელდება, პოეტი შეძლებს „იმ სანეტარო საგანზე“ ფიქრს, რომელსაც, ჩვენი ღრმა რწმენით, ცათა სასუფეველი ჰქვია. პოეტი „გონების საბანზე“ სთხოვს უფალს იმ „ღრმა და მწვავე ფიქრის“ დაწერას, რომელიც ბიბლიის ანალოგიით მოსეს ქვის ფიცარზე დაუწერა ღმერთმა თავისი ხელით. „გონების საბანზე დაწერა“ - ეს შესანიშნავი მხატვრული სახე - შესაძლოა სწორედ ჩვენს მიერ აღნიშნული ბიბლიური ამბიდან მომდინარეობდეს. ვაჟა მის ორიგინალურ გააზრებას გვაძლევს და სასულიერო შინაარსის სათქმელს განსაკუთრებული მიზანდასახულობით იყენებს, ამ შემთხვევაში იმ ღვთაებრივი მცნებების აღსაქმელად, რომლის მიხედვითაც, ადამიანი ვერ გაძლება კეთილი საქმის კეთებით, ვერასოდეს დაისვენებს, მუდამ „შეძრწუნებული“ და „შეწუხებული“ იქნება, მხოლოდ მაშინ იგრძნობს თავს ბედნიერად. ეს ტიპური ქრისტიანული იდეალია. როცა ადამიანის გულს „ცეცხლი მოედება“, ე. ი. როცა სულიწმინდით აღივსება, მხოლოდ მაშინ იგრძნობს თავს „საღად“ და „თავისუფლად“, რადგან თავისუფლება ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში იმ ნებაყოფლობითი სიყვარულის გამოხატულებაა, რომელსაც ღმერთი ადამიანისაგან მოელის. უფალთან მისტიკური შერწყმით პოეტი იგრძნობს ღმერთის მარჯვენის მფარველობას, მისი „სამოსის კალთას“. „ღმერთის მარჯვენა“ ბიბლიური მხატვრული სახეა. ის განსაკუთრებით ხშირად გვხვდება დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნებში. ღმერთის „სამოსის კალთის“ არქეტიპებიც

ფსალმუნებში უნდა ვეძიოთ (ფსალ. 60, 5; 62, 8).

მისტიკურ ღვთისმეტყველებაში სიყვარული განუმორებელია შემეცნებისაგან, გნოსისისაგან. ასევეა ვაჟასთვისაც. გული და გონება მთავარი კომპონენტებია ღვთაებასთან ზიარებისა: „გონებას ფიქრი სტანჯავდეს, / გულს ცეცხლი სწვავდეს ძლიერი.“ სიყვარული ნიშანია პიროვნული შემეცნების, რომლის გარეშეც ღმერთთან შერწყმის გზა უმინაარსო და უმიზნო იქნებოდა, წმინდა მაკარი ეგვიპტელის სიტყვებით - „მოჩვენებითი ღვაწლი“ (მაკარი ეგვიპტელი, 1904: 761). მხოლოდ შეგნებულ სულიერ ცხოვრებას შეუძლია შეცვალოს ადამიანის ბუნება და მისცეს მას საშუალება ღვთაებრივთან შერწყმის. ვაჟაც სიყვარულს მიიჩნევს სულიერი ნათლის მოპოვების აუცილებელ პირობად: „გულს ნუ გამიქრობ ლამპარსა, / მნათობს ტრფობისა შეშითა“ (ვაჟა-ფშაველა, 1904: 142), - შესთხოვს პოეტი უფალს. გულში ანთებული სიყვარულის მხატვრული სახეც, რა თქმა უნდა, ნათლის ესთეტიკის სახარებისეული გამოხატულებაა (შარაბიძე, 2005: 67).

ვაჟა ღმერთთან ზიარებაში ხედავს სიკვდილის ძღვევის ღვთაებრივ პირობას. როცა ეზიარება ღვთაებრივს, ადარ ეშინია სიკვდილის, რადგან მიწას მხოლოდ ლეში მიებარება, სული კი უფალთან რჩება: სული შენ, ლეში - მიწასა, / ადარა ვგლოვობ ამასა!“ (ვაჟა-ფშაველა, 1964 :143).

როგორ ჩვეულებრივ ვედრებადაც არ უნდა ჟღერდეს ვაჟას ეს ლექსი, მისი თემა და სახეთა სისტემა აშკარად გვიმხელს მის ნათესაობას სასულიერო პოეზიასთან. ღმერთთან მისტიკური შერწყმის პროცესს ვაჟა ღრმა და ორიგინალური მხატვრული სახეებით გადმოგვცემს. პოეტი თავს აღწევს საუკუნეთა მანძილზე ტრაფარტად ქცეულ ტრადიციულ სახეებს და საკუთარი პოეტური ხილვების საფუძველზე აგებს სასულიერო შინაარსის სათქმელს. მართალია, ვაჟას მხატვრული სახეები აზრობრივ-ლოგიკურ კონსტრუირებას არ ექვემდებარება, მაგრამ მათი გამართლება ლირიკულ ხილვებშია.

დასკვნა: მიუხედავად იმისა, რომ მე-19 საუკუნემ, განსაკუთრებით 60-იანმა წლებმა, ცნობიერების დიფერენცირება და ინტეგრაცია მოიტანა, რამაც ხელი შეუწყო აზროვნების განვითარებას,

თამამ აზრსა და სიტყვას, ქართველ კლასიკოსთა შემოქმედება რელიგიური თვალთახედვით კი არ დაშორებია, არამედ კიდევ უფრო მიუახლოვდა ქრისტიანული აზროვნების დოგმატებს. რაც შეეხება მხატვრულ აზროვნებას, თითოეულმა კლასიკოსმა თავისებურად, ინდივიდუალურად გამოხატა სათქმელი. მათი ინდივიდუალიზმი საკითხის დასამაშიც კი ადვილად შეიმჩნევა. აღსანიშნავია ისიც, რომ რომანტიკოსებიდან მოყოლებული XIX საუკუნის კლასიკოსთა ლირიკაში აზროვნების ლიტურგიული წესი სეკულარიზებულია (ეკლესიიდან გამოტანილი) და საერო პოეზია დეიკონური სახისმეტყველებითაა გარდაქმნილი (რაც იწყება ჯერ კიდევ გურამიშვილთან). ეს ეხება თვით ისეთ ლექსებს, რომელთაც ჩვენ ქრისტიანული ლირიკის ნიმუშებს ვუწოდებთ, როგორებიცაა გრ. ორბელიანის „ფსალმუნი“, ნ. ბარათაშვილის „ჩემი ლოცვა“, ილიას „მამაო ჩვენო“ და ვაჟა-ფშაველას „ჩემი ვედრება“.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. აბულაძე..., 1967: – აბულაძე იუსტინე, „რუსთველოლოგიური ნაშრომები“, ი. მეგრელიძის გამოცემა, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1967.
2. არისტოტელე..., 2013: – არისტოტელე, „პოეტიკა“, ნ. და მ. თურმანიძეების გამოცემა და თარგმანი, გამომცემლობა „პეგა“, თბილისი, 2013.
3. ბარათაშვილი..., 1968: – ბარათაშვილი ნიკოლოზი, თხზულებანი, საიუბილეო კრებული -150, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1968;
4. გამსახურდია..., 1991: – გამსახურდია ზვიად, ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1991.
5. გურამიშვილი..., 1992: – გურამიშვილი დავით, „დავითიანი“, გამომცემლობა „საქართველო“, თბილისი, 1992.
6. ინგოროყვა..., 1965: – ინგოროყვა პავლე, თხზულებათა კრებული შვიდ ტომად, ტ. III, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1965;

7. სინჯარაძე..., 1992: – სინჯარაძე დალი, „ილიას ლოცვა“, ჟურნალი „რელიგია“, თბილისი, 1992, # 5;
8. ფარულავა..., 1984: – ფარულავა გრივერ, „მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში“, თბილისი, 1982;
9. ყუბანეიშვილი..., 1915: – ყუბანეიშვილი ნესტორ, პირველ-დაწყებითი დარიგება საღვთო სჯულის სწავლებაზე, წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ქუთაისის განყოფილება, ქუთაისი, 1915.
10. შარაბიძე..., 2005: – შარაბიძე თამარ, ქრისტიანული მოტივები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში, გამომცემლობა „პეტიტი“, თბილისი, 2005.
11. წერეთელი 1988: – წერეთელი აკაკი, რჩეული ნაწერები ხუთ ტომად, ტ. I, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1988.
12. ჭავჭავაძე..., 1987: – ჭავჭავაძე ილია, თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად, ტ. I, „მეცნიერება“, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1987;
13. ძველი ქართული ლიტ... 1946: – ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ, სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1946;
14. Дионисий пресвитер..., 1991: – сопресвитеру Тимофею, «Божественные имена», в сборнике «Мистическое Богословие», издание «Путь к истине», Киев 1991;
15. Макарий Египетский..., 1904: – Макарий Египетский, „Духовные беседы“, Русск. пер., Сергиев Посад, 1904.

მართლმადიდებლური ხელოვნება უძველესი ლაზიკის
ქალაქ ტრაპიზონში
Orthodox Art in the City of Trabzon in Ancient Lasika

ნონა შუმანიძე

ხელოვნების ისტორიისა და თეორიის აკადემიური დოქტორი
საქართველოს საპატრიარქოს წმ. ტბელ აბუსერისძის
სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის პროფესორი
ბათუმი, საქართველო

მაია თავართქილაძე

ხელოვნებათმცოდნეობის მაგისტრი,
საქართველოს საპატრიარქოს წმ. ტბელ
აბუსერისძის სახელობის უნივერსიტეტი,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: უძველესი ლაზიკის გაქრისტიანებულ ქალაქ ტრაპიზონში პირველივე საუკუნეებიდან დაიწყო მართლმადიდებლური ხელოვნების მეტად საინტერესო და განსხვავებული ისტორია. თურქეთის რესპუბლიკის ამ ისტორიულ ქალაქში დღემდე არსებობს მნიშვნელოვანი მართლმადიდებლური ხუროთმოძღვრული ძეგლები, რომლებიც თავისი არქიტექტურით, მხატვრობით, რელიეფით, ავლენს გვიან ბიზანტიურ, განვითარებულ და გვიან შუა საუკუნეების ქართული ხელოვნების სახასიათო თვისებებს, ადგილობრივ ტრაპიზონულ-კაპადოკიური გავლენით.

ნაშრომში წარმოდგენილია ქ. ტრაპიზონში შესწავლილი უკვლევი, მართლმადიდებლური ხელოვნების ჯამედ გადაკეთებული რამდენიმე ხუროთმოძღვრული ძეგლი: მცირე აია-სოფია, სუმელას მონასტერი, წმ. გრიგოლ ნოსელის, წმ. ევგენიოსის, წმ. იოანე ნათლისმცემლის, წმ. ფილიპეს, წმ. ანას, წმ. ანდრიას სახელობის ნატადრალები.

ჩვენი ნაშრომი მიემდვნა ტრაპეზუნტის რეგიონში განლაგებულ სამიტროპოლიტოში შემავალ ზიგანას, როდოპოლისის, საისინისა და პეტრას საეპისკოპოსო კათედრების მომცველი ქვეყანის ქრის-

ტიანულ ხელოვნებას, რომელიც ქართული და უცხოური წერილობითი და არქეოლოგიური წყაროებით, უტყუარ საეკლესიო სწავლებებთან ერთად ამტკიცებს, რომ დაარსებისთანავე საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციის საზღვრებში აღმოსავლეთ საქართველოსთან ერთად დასავლეთ საქართველოც შედიოდა.

საკვანძო სიტყვები: ლაზიკა; ხელოვნება; მართლმადიდებლური; ტრაპიზონური; ბიზანტიური; არქიტექტურული; ფრესკული

Nona Shushanidze

PhD in Art History and Theory, Professor,
Georgian Patriarchate St. Tbel Abuserisdze
Teaching University,
Batumi Georgia

Maia Tavartkiladze

Master in Arts,
St. of the Patriarchate of Georgia
Abuselisdze Tbeli University,
Batumi Georgia

Abstract: The very interesting and different history of Orthodox art began in Trabzon, the Christianized city of ancient Lasika, from the very first centuries. In this historical city of the Republic of Turkey, there are still important Orthodox architectural monuments, which with their architecture, painting, and relief reveal the characteristic features of late Byzantine, developed and late medieval Georgian art, with local Trabzonian-Cappadocian influence.

The paper presents several unexplored architectural monuments of the Orthodox art in Trabzon, which are now converted into mosques. They are the former cathedrals and churches named after Hagia Sophia as that is still called Small Hagia Sophia, Sumela Monastery, St. Gregory of Noseli, St. Eugenios, St. John the Baptist, St. Philip, St. Anna, St. Andrew.

Our work was dedicated to the Christian art of the country of Zigana, Rodopolis, Saisini and Petra episcopal cathedrals including in the Metro-

politan located in the region of Trapezund, which, together with Georgian and foreign written and archaeological sources, proves that upon its establishment, the jurisdiction of the Georgian Church included Western Georgia as well Eastern part of Georgia.

Key words: Lazika; art; orthodox; Trabzonian; Byzantine; architectural; mural.

უძველესი ლაზიკის გაქრისტიანებულ ქალაქ ტრაპიზონში პირველივე საუკუნეებიდან დაიწყო მართლმადიდებლური ხელოვნების მეტად საინტერესო და განსხვავებული ისტორია. თურქეთის რესპუბლიკის ამ ისტორიულ ქალაქში დღემდე არსებობს მნიშვნელოვანი მართლმადიდებლური ხუროთმოძღვრული ძეგლები, რომლებიც თავისი არქიტექტურით, მხატვრობით, რელიეფით, ავლენს გვიან ბიზანტიური და განვითარებული და გვიან შუა საუკუნეების ქართული ხელოვნების სახასიათო თვისებებს, ადგილობრივ ტრაპიზონულ-კაპადოკიური გავლენით.

ქ. ტრაპიზონში ფიქსირდება მართლმადიდებლური ხელოვნების რამდენიმე ხუროთმოძღვრული ძეგლი: მცირე აია-სოფია, სუმელას მონასტერი, წმ. გრიგოლ ნოსელის, წმ. ევგენიოსის, წმ. იოანე ნათლისმცემლის, წმ. ფილიპეს, წმ. ანას, წმ. ანდრიას ეკლესიები, რომლებიც ავლენს შუა და გვიანბიზანტიური ხელოვნების მნიშვნელოვან კულტურულ მემკვიდრეობას.

ქართველი ჭან-ლაზებით დასახლებულ უძველეს ლაზიკაში ქრისტიანობა იქადაგა ანდრია პირველწოდებულმა. ტრაპიზონში შეიქმნა კულტურის არაერთი ძეგლი, რომელსაც ასევე ეტყობა თვითმყოფადობის ძლიერი კვალი: მცირე აია-სოფია, სუმელას მონასტერი, დედათა მონასტერი, რომელიც არ ვიცით ვისი სახელობისაა, წმ. გრიგოლ ნოსელის, წმ. ევგენიოსის, წმ. იოანე ნათლისმცემლის, წმ. ფილიპეს, წმ. ანას, წმ. ანდრიას ეკლესიები, რომლებიც გამოირჩევიან თავიანთი არქიტექტურით და მხატვრობით. ამ ძეგლებს დღესაც განცვიფრებაში მოჰყავს მნახველი, თუმცა სამწუხაროდ დღეს მათი დიდი ნაწილი მეჩეთადაა გადაკეთებული და

ადარ არის შემორჩენილი ულამაზესი მხატვრობის ნიმუშები. ტრაპიზონის რეგიონს ტერიტორიული სიახლოვის გამო მას საქართველოსთან ყოველთვის აქტიური ურთიერთობა ჰქონდა და ეს მჭიდრო კავშირები ასახულია კიდეც (ტრაპიზონულ ხელოვნებაში) ტრაპიზონული ხელოვნების ძეგლებში. (ტრაპიზონულ ხელოვნებაში) მათში ხშირად გვხვდება ქართული ხელოვნებისთვის დამახასიათებელი ელემენტები და პირიქით. რაც კარგად ჩანს ტრაპიზონის აია სოფიისა და შემოქმედის ეპარქიის აჟის წმ. გიორგის სახელობის მხატვრობებში. აჟის მომხატველს მჭიდრო კავშირი ჰქონდა ბიზანტიურ სამყაროსთან, განსაკუთრებით კი ტრაპიზონთან, რაც ვლინდება წმ. სოფიის ტაძრის მოხატულობის იშვიათი იკონოგრაფიული ვარიანტით წარმოდგენილი ზოგიერთი სცენის აჟში აბსოლუტური სიზუსტით გადმოტანით. ისტორიულად ამ ორ რეგიონს შორის ურთიერთობა არასდროს შენელებულა, რაც კარგად ჩანს მართლმადიდებლურ მონუმენტურ ფერწერაში. ეს ერთობა აქტიურია მაშინაც კი, როცა გვიანშუა საუკუნეებში ტრაპიზონზე ქართული გავლენა (ძალაუფლება) სუსტდება.

ტრაპიზონის იმპერიის დედაით ქართველი იმპერატორები იმპერიის არსებობის მანძილზე ღირსეულდ უძღვებოდნენ ქვეყანას, რაც გამოიხატება იმაში, რომ ახლად შექმნილი სახელმწიფო ბიზანტიაზე უფრო სიცოცხლისუნარიანი გამოდგა (ბიზანტიამ 1453 წლამდე, ტრაპიზონის იმპერიამ კი 1461 წლამდე იარსება) და ამით კიდეც ერთხელ დაადასტურა რომ მისი ჩამოყალიბება არ იყო შემთხვევითი მოვლენა და იგი არც ბიზანტიის ბუნებრივ გაგრძელებას წარმოადგენდა.

ტრაპიზონი ერთ-ერთი განსაკუთრებული რეგიონია დღევანდელ თურქეთში რომელსაც შავიზღვისპირეთის დიდი და საინტერესო ისტორია აქვს. სხვადასხვა სამეცნიერო კვლევები ტრაპიზონის იმპერიის ტერიტორიაზე ჯერ კიდევ სპილენძისა და ბრინჯაოს ხანის მნიშვნელოვან დასახლებებს ადასტურებს. წერილობითი წყაროები გვამცნობს, რომ აქ ცხოვრობდნენ ხალიბები, მაკრონები, კოლხები და სხვ.

ქალაქ ტრაპიზონის სახელი ერთი ვერსიით იყო „ტრაპეზოს“ რაც ძველბერძნულად მაგიდას ნიშნავს. ეს იმიტომ, რომ პირველი

დასახლება დაფუძნდა ორ ხეობას (დღევანდელი ზადანოსისა და თაბაქჭანეს ხეობები) შორის მაგიდის ფორმის მქონე სწორ ადგილას. საინტერესოა ასევე ევლია ჩელების ცნობა, რომ ქალაქის სახელი მომდინარეობს „თარაბ-ი ზენიდან“, რაც ლამაზ ქალს ნიშნავს (ბატიაშვილი, 2012: 18-19).

აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთი ანტიკურ ხანაში ხალიბების სამშობლო იყო და მას ქალდეა (ხალდეა) ერქვა. ხალიბები, ანტიკური ხანის მწერლების ცნობებში, სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ტომთა ერთი ჯგუფის სახელწოდება იყო. ისინი იხსენებიან ძირითადად დასავლურ-ქართული ტომების (კოლხები, ტიბარენები, მოსინიკები, მაკრონები, დრილები, მაკროკეფალები, ხალიბები და სხვა) გარემოცვაში. ქსენოფონტესთან და სტრაბონთან ხალიბების სინონიმად არის მიჩნეული ხალდეები, რომლებსაც მეშვიდე საუკუნის სომხური „გეოგრაფია“ ჭანებთან აიგივებს.

ლაზიკის შესახებ ძველი მამების საეკლესიო თვალსაზრისს კვლევებით ადასტურებს მეცნიერი მეუფე ანანია ჯაფარიძე და მიჩნევს, რომ ლაზიკა იმთავითვე ერქვა ტრაპეზუნტის მიმდებარე რეგიონს (ჭოროხიდან ზიგანა-გუმუშხანეს მიმართულებით) ისტორიული სამხრეთ ეგრისის ვრცელ მხარეს. მეუფე ანანია ამ მოსაზრების დასამტკიცებლად იყენებს შემდეგ პირველწყაროებს: სტრაბონის, პროკოფი კესარიელის, აგათია სქოლასტიკოსის, თეოფილაქტე სიმოკატას და ბერძენ-რომაელ სხვადასხვა ავტორთა შესაბამის შრომებს, ასევე ძველ სომეხ ისტორიკოსთა (მოვსეს ხორენაცის, უხტანესის, არისტაკეს ლასტივერტეცისა და სხვათა ნაშრომებს) და ცხადია ძველქართულ ისტორიოგრაფიას („მოქცევაი ქართლისა,“ „ქართლის ცხოვრება“ და სხვა) (მიტროპოლიტი ანანია, 2009: 6-11).

რეგიონის განსაკუთრებული გეოგრაფიული მდებარეობა ტრაპიზონის დაარსებიდან დღემდე განსაზღვრავს არაერთი მსოფლიო დამპყრობლის ძლიერ ინტერესს საპორტო ქალაქის მიმართ. ბერძნული წყაროების მიხედვით ძვ.წ 885 წელს მილეტელებმა შავ ზღვაზე დააარსეს სინოპი, შემდეგ ამისოსი და ძვ.წ. 756 წელს ტრაპიზონი. ჰეროდოტეს ცნობით, კავკასიელმა კიმერიელებმა

დაიპყრეს ტრაპიზონი, შავი ზღვის სანაპირო და მივიდნენ მცირე აზიამდე, სანამ ისინი ასურელთა მეფემ ასურბანიფალმა არ განდევნა. ქრისტეს შობამდე 546 წელს შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროს კიროს II იპყრობს და აქემენიდების იმპერიის სატრაპიად აქცევს. ძვ.წ 333 წლიდან ეს ტერიტორია ალექსანდრე მაკედონელის იმპერიის საზღვრებშია. ძვ. წ. 323 წლიდან ტრაპიზონი სელევკიდების სამეფოში შედის, რომელსაც ბერძნული წარმოშობის მითრიდატე I მართავდა. ძვ. წ 301 წელს ტრაპიზონი გახდა პონტოს სამეფოს ნაწილი, მითრიდატეს ომების შემდეგ 64-65 წწ. პონტოს სამეფო დაიპყრო რომმა და შეუერთა გალატიის და ბითინიის პროვინციებს. იმპერატორ ვესპასიანეს მმართველობის დროს აშენდა ახალი გზები, ხოლო იმპერატორმა ადრიანემ (117-138 წწ) ტრაპიზონი პროვინციის დედაქალაქად აქცია.

პირველ საუკუნეში ქრისტიანობის საქადაგებლად ტრაპიზონში ანდრია პირველ-წოდებული მობრძანებულა. IV საუკუნეში მოღვაწე კვიპრელი ეპისკოპოსი ეპიფანე წერს, რომ ანდრია მოციქული პირველი მოგზაურობის დროს „მივიდა ტრაპეზუნტში, ლაზიკის ქალაქში (ექვთიმე მთაწმინდელის ქართული ვერსიით: „მიიწია ქალაქად ტრაპეზუნტად, რომელი იგი შინ არს სოფელსა მეგრელთასა“), აქედან ის წავიდა იბერიაში. მას შემდეგ, რაც მან ზღვისპირეთის მცხოვრებნი მრავალნი განანათლნა, ის ჩავიდა იერუსალიმში“. მეორე მოგზაურობის დროს, ჰაგიოგრაფის ცნობით, ანდრია მოციქული ისევ „მოიწია ქალაქსა ტრაპეზუნტს“. მოციქულების მიმოსვლასთან დაკავშირებით ხშირად გვხვდება სამი პუნქტი - ტრაპეზუნტი, აფსარი და ნაფსაის ნავსადგური. პ. ინგოროყვა წერს: „დასახელებული სამი პუნქტი დასავლეთ საქართველოსი - ტრაპეზუნტი - სამხრეთ მხრიდან, აფსარი - შუა მხრიდან და ნაფსაის ნავსადგური (ნიკოფსია) ჩრდილოეთი მხარიდან - ნიშანდობრივ ამორჩეული აქვს იოანე საბანის ძეს, კერძოდ, იმის გამო, რომ სწორედ ამ პუნქტებთან იყო დაკავშირებული გადმოცემები ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ დასავლეთ საქართველოში თვით მოციქულთა მიერ. მაშასადამე წმიდა ანდრია პირველად ქალაქ ტრაპიზონში მივიდა, რომელიც მეგრელთა ქვეყანაშია, აქ მცირე ჟამი დაჰყო, აქედან შევიდა ქართლის ქვეყანაში,

რომელსაც დიდაჭარა ეწოდება. დაიწყო ქადაგება და მრავალი განსაცდელი მოითმინა, სანამ ყველა არ მოაქცია (მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, 2009: 122- 125; ჭიჭინაძე, 1916).

გაქრისტიანებულ ტრაპიზონში პირველი საუკუნეებიდან იწყება მართლმადიდებლური ხელოვნების მეტად საინტერესო და განსხვავებული ისტორია.

ქართველთა უძველეს ქვეყანაში, რომელიც ისტორიული ლაზიკის ერთ ნაწილშია, ჯერ კიდევ რომის იმპერიამ ჩამოაცილა ქართველთა სახელმწიფოებრივი გავლენის სფეროს. ტრაპიზონის რეგიონის ამ მხარეში კონსტანტინოპოლის საპატრიარქომ სხვა სამიტროპოლიტეებთან ერთად ჩამოაყალიბა ფაზისის (ფასიდის) სამიტროპოლიტოს საეპისკოპო კათედრები - ზიგანა, პეტრა, როდოპოლისი და საისინი. მეშვიდე საუკუნისათვის ამ ვრცელ რეგიონში მთავარი ქალაქის ღირსება ტრაპეზუნტმა მოიპოვა. პირველ ათასწლეულში დაარსებულმა კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს ლაზიკის ეპარქიებმა რამდენიმე საუკუნე იარსება. როგორც ითქვა, ლაზიკის ეპარქიები მდებარეობდნენ ქართველი ერის უძველეს სამშობლოში, რომელსაც ლაზეთი (ლაზიკა) და ქალდეა ერქვა. ივ. ჯავახიშვილის სიტყვით ქალდეა იყო სამშობლო ყველა ქართული ტომისა, მათ შორის ცხადია სვანებისა და მეგრელებსა. VI-VIII სს-ში ტრაპეზუნტის რეგიონში (ლაზიკა-ქალდეაში) განლაგებულ ფასიდის სამიტროპოლიტოში შემავალ ზიგანას, როდოპოლისს, საისინასა და პეტრას საეპისკოპოსო კათედრების მომცველ ქვეყანას რთული ისტორია ჰქონდა (მეუფე ანანია, 2009: 9; ანანია მან-გლელი, 2013: 6-10; პახიმერე, 1965).

ჯერ რომმა, შემდეგ კი ბიზანტიამ დაიპყრეს ქართველთა ნათესავით დასახლებული პონტოსპირეთის მხარეები სინოპიდან ჭოროხამდე (ხუფათამდე) და შეიყვანეს თავიანთი იმპერიის შემადგენლობაში. მთელი მეთორმეტე საუკუნის მანძილზე გრძლდებოდა მეტოქეობა ბიზანტიასა და საქართელოს შორის ტრაპიზონის მხარის გამო. ერთხანს ბიზანტია აღწევს თავის მიზანს. ტრაპიზონში მეთორმეტე საუკუნის პირველ ნახევარში მოხდა გადატრიალება, რის შედეგადაც გაბრასთა საგვარეულო განდევნილი იქნა ქალაქიდან. ამის შემდეგ კონსტანტინეპოლი ავრცელებს გავ-

ლენას ტრაპიზონზე და ნიშნავს აქ თავის ხელქვეით დუკებს (გოზალიშვილი, 1972 ; ნინიძე, 1997).

მეოთხე ჯვაროსნული ომის დროს (1204) დასავლეთ ევროპელი და ვენეციელი ჯვაროსნების მიერ დამხოზილი ბიზანტიისა და მის სანაცვლოდ დაარსებული კონსტანტინოპოლის ლათინური იმპერიის შემდგომ ბერძნული მემკვიდრეობის მხოლოდ რამდენიმე მცირე სახელმწიფოდა შემორჩა ბიზანტიის იმპერიის ნანგრევებზე: ნიკეის იმპერია - (დღევანდელი იზნიკი, იზნიკის ტბის აღმოსავლეთით და იზმიტის სამხრეთით, თურქეთში), -ეპირუსის დესპოტატი (დღევანდელი ჩრდილო-დასავლეთ საბერძნეთი და სამხრეთ ალბანეთი ბალკანებში) და ტრაპიზონის იმპერია (დღევანდელი ტრაპიზონ-სამსუნი, თურქეთში).

ტრაპიზონის იმპერია დაარსდა თამარ მეფის უშუალო ხელშეწყობით, ბიზანტიის ყოფილი იმპერატორთა გვარის, კომნენოსების ორი წარმომადგენლის, იმავდროულად დავით აღმაშენებლის მემკვიდრეების, სასართველოს მეფე გიორგი III-ის შვილიშვილებისა და რუსუდანის ძეების - ძმები დავით და ალექსი I-ის მიერ (მართავდა 1204-22 წწ).

300 წელს (სხვა ვერსიით 292 წლის 21 იანვარს) ევგენიოსმა რომელიც ჯარისკაცად მსახურობდა, მეგობრებთან (კანდიდოსი, ვალერიანე და აკილა) ერთად დაამხვებია ანტიკურ ტრაპიზონში არსებული მითრას კერპი. იგი შეიპყრეს და სიკვდილით დასაჯეს - მას თავი მოჰკვეთეს. ამავე დროს სიკვდილით დასაჯეს მისი ორი მეგობარი და ყველა ქრისტიანი ჯარისკაცი. თავდადებული ჯარისკაცი მოგვიანებით წმინდანად შერაცხეს. ბიზანტიის იმპერატორმა იუსტინიანე I (527-565) წმიდა ევგენიოსის სახელზე აკვედუკი და ტაძარი ააგო. (წმ. ევგენიოსის სახელობის აკვედუკმა მოაგვარა ქალაქის წყლით მომარაგების პრობლემა და მე- 20 საუკუნის დასაწყისამდე მყარად ფუნქციონირებდა.) ამ ტაძარში დღეს იენიჯუმას მეჩეთია. ეკლესია მდებარეობს იენი ჯუმას უბანში, ამავე დასახელების პროსპექტისა და ჩიხის გადაკვეთის ადგილას. ტაძარი ბაზილიკური ტიპის იყო სავარაუდოდ XIV საუკუნეში გადაკეთდა ჯვარგუმბათოვნად. გუმბათი ეყრდნობა ოთხ მძლავრ ბოძს, მას მაღალი ყელი აქვს. ტაძრის შიდა სივრცე სამნავიანია, საკურ-

თხევლის აფსიდი გარედან ხუთწახნაგაა, შიგნით ნახევარწრიული. დღეისათვის შიდა სივრცე შეთეთრებულია და ფრესკებისა და მოზაიკის კვალი აღარ იკითხება. აღმოსავლეთის შუა აფსიდის გარე ფასადზე გამოსახულია არწივი და მტრედი. გადმოცემის თანახმად სულთან მეჰმედ ფათიჰს ანუ დამპყრობელს, პირველი პარასკევის ნამაზისთვის გადაუკეთებია მეჩეთად. ზეპირი გადმოცემით წმ. ევგენიოსის ეკლესიის ახლოს, ქუზუნდერეზე მდებარეობდა მცირე ზომის წმ. გიორგის (ჰიდრელიზი) ეკლესია. 1916 წელს წმ. ევგენიოსის ტაძრის საკურთხეველი შეისწავლა მეცნიერმა თ. უსპენსკიმ. ამ ფაქტს ადასტურებს მკვლევარი ოზჰან ოზთურქი. როგორც თავად მეცნიერი წერს აქ მან აღმოაჩინა წმ. ევგენიოსის, კანდიდოსის, ვალერიანეს და აკილას წმიდა ნაწილები. სიწმინდე სხვა უამრავ განმთან ერთად რუსეთში გაიგზავნა. წმ. ევგენიოსი ტრაპიზონის მფარველად ითვლება, ხსენების დღე 21 იანვარია.

პირველი მსოფლიო ომის დროს ტრაპიზონში გაიგზავნა რუს მეცნიერთა ჯგუფი. ექსპედიცია მოეწყო კონსტანტინეპოლის იმ რუსული არქეოლოგიური ინსტიტუტის სახსრებით, რომელიც რუსეთის საზღვრებს გარეთ ერთადერთი იყო 1894 წლიდან. 1914 წელს რუსეთთან დიპლომატიური ურთიერთობების გაწყვეტის შემდეგ, თურქეთის ხელისუფლებამ დახურა ეს ინსტიტუტი. ინსტიტუტის უცვლელი დირექტორი იყო გამოჩენილი მეცნიერი, ბიზანტიოლოგი, აკადემიკოსი ფიოდორ ივანეს-ძე უსპენსკი, იგი ხელმძღვანელობდა ასევე 1916 წელს ტრაპიზონის რუსულ არქეოლოგიურ ექსპედიციას რომლის მიზანი იყო ბიზანტიის იმპერიის ბოლო პერიოდის უნიკალური მასალის შესწავლა.

ადრეობიზანტიურ პერიოდს ეკუთვნის ასევე იმპერატორ კონსტანტინე დიდის ნათესავის, კაბადოკია-პონტოს მმართველ ჰანობალის მიერ აგებული ხრისოკეფალოსის ეკლესია. ღმრთისმშობლის (ჰანაგია ხრისოკეფალოს) ეკლესია მდებარეობს ორთა ჰისარის უბანში ზაღნოსისა და თაბაქჰანეს ხიდებს შორის მდებარე მოედანზე. ეკლესია სამსართულიანია და სამიტროპოლიტო ცენტრს წარმოადგენდა. 336 წელს აგებული თავდაპირველი ტაძარი XIV საუკუნეში განუახლებია ალექსი III კომნენოსს. 1461 წელს ოსმალებმა ტაძარი ფათიჰის იგივე ორთაჰისარის მეჩეთად გადააკეთეს. კონ-

სტანტინე დიდის დროინდელი ტამარი ბაზილიკური ყოფილა, შემდგომ გადაკეთდა ჯვარგუმბათოვნად. ეკლესიის გუმბათი მთლიანად ოქროსი ყოფილა აქედან მომდინარეობს სახელი „ხრისოკეფალოს“ ანუ „ოქროს თავი“. პანაგია ხრისოკეფალოს ტამარში ტარდებოდა ტრაპიზონის იმპერატორთა კურთხევის ცერემონია, აქვე ხდებოდა იმპერატორთა დაკრძალვა. დღეისათვის ამ გრანდიოზული მართლმადიდებლური ხუროთმოძღვრული ძეგლის რესტავრაცია მიმდინარეობს. სამწუხაროდ ტამარზე აღარ გვხდება ფასადის არანაირი დეკორის კვალი, დიდი მონდომებით არის ტაძრის შიდა სივრცე შეთეთრებული თუ არ ჩავთვლით კამარაზე მაგალითისთვის სპეციალურად დატოვებულ, რამდენიმე მოზაიკის მცენარეული დეკორის ფრაგმენტს. ტრაპიზონის ეს განსაკუთრებული, ხუროთმოძღვრული სიმდიდრე, როგორც ჩანს, სრულად იყო მოზაიკური ფრესკებით დამშვენებული, რადგან მოზაიკური დეკორის მცირე ფრაგმენტები დატოვებული აქვთ დასავლეთ, ჩრდილოეთ და სამხრეთი მკლავის კამარებზე. რესტავრატორებს მეორე და მესამე სართულებზე დასაკავშირებლად დაუდგამთ ხის კიბის კონსტრუქცია რიკულებიანი მოაჯირით რომელსაც აზიური ხასიათი აქვს. პანაგია ხრისოკეფალოს ტაძრის იატაკს საკურთხევლის გარდა რომელიც ძლიერ დაზიანების გამო ფიცრებით არის დაფარული, ამშვენებს ულამაზესი მოზაიკური დეკორი. საბედნიეროდ ამ ულამაზესი წრეებითა და ვარდულებით დამშვენებული იატაკის ნახვა რესტავრაციის შედეგად შესაძლებელია უხვად განათებული, სპეციალურად შექმნილი მინის იატაკის ქვეშ. ფიცრებით შეჭედილი ღრმა საკურთხევლის აფსიდის იატაკი, როგორც ჩანს, გაძარცვეს და ძლიერი დაზიანების გამო აღარ შემინეს. დღეს ეს უდიდესი ტრაპიზონული კათედრალი მეჩეთად არის გადაკეთებული და ულამაზესი მოზაიკური დეკორი სრულად ხალიჩით არის დაფარული.

ტრაპიზონის სამხრეთით ღმრთისმშობლის „მერიემანა“ ხეობაში ციცაბო კლდეზე 386 წელს ორმა ბერმა სოფრონმა და ბარნაბამ ლეგენდის თანახმად სუმელას მონასტერი დააფუძნა. VI საუკუნეში იმპერატორმა იუსტინიანემ ამ ადგილზე მონასტერი კლდეში გამოკვეთა, თუმცა მას თავისი ახლანდელი ზომებისთვის XIV საუ-

კუნეში ტრაპიზონის იმპერიის დროს მიუღწევია. სუმელას მონასტრის მთავარი ეკლესიის სამხრეთ კედელს დღემდე ამშვენებს მანუელ III -ის, მამამისის ალექსი III -ის და ალექსი III -ის ვაჟის, ანდრონიკეს ულამაზესი ფრესკები.

მონასტერი 1850 წელს მოინახულა მეცნიერმა და მოგზაურმა ფინლეიმ. იგი აღწერს, რომ სუმელაში სამონასტრო ცხოვრება ოსმალურ პერიოდშიც გრძელდებოდა. სხვადასხვა დროს მონასტერს ფაშები და სულთნები სტუმრობდნენ და ძვირფას საჩუქრებს უძღვნიდნენ. ავტორი წერს, რომ მონასტერში ბერები ბერძნულზე უკეთ თურქულს ფლობდნენ. ფინლეი მათ ათენური ბერძნულით ელაპარაკებოდა, ბერები კი ტრაპიზონული დიალექტით ესაუბრებოდნენ. XX საუკუნის 10- იან წლებამდე მონასტერში ასამდე ბერი ცხოვრობდა, ამას ადასტურებს დღემდე დაცული შავ-თეთრი ფოტოები. მონასტერი პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ დაცარიელდა. 1923 წელს სუმელას ტაძრის ბერ-მონაზვნობა ტრაპიზონის სანტა მარიას კათოლიკურ ეკლესიამ შეიფარა, იქედან კი იტალიური გემით საბერძნეთში გადავიდნენ. ტრაპიზონში წმიდა ბარბარეს ეკლესიაში გადამალული სუმელას ღმრთისმშობლის ხატი ერთმა მღვდელმა თურქეთიდან მოგვიანებით გაიტანა (ბატიაშვილი, 2013: 103-104). 1952 წელს ჩრდილოეთ საბერძნეთში, კერძოდ ვერიაში, აშენდა ახალი სუმელას მონასტერი, სადაც დაბრძანებულია სუმელას სასწაულმოქმედი ხატი და ტრაპიზონის იმპერატორის მანუელის შეწირული მოვერცხლილი ჯვარი.

III-IV სს. თარიღდება ტრაპიზონის სამხრეთით 48 კმ-ში მდებარე ვაზელონის წმ. იოანეს სახელობის მონასტერი. დამაარსებლის ვინაობა უცნობია, მონასტერი შეკეთებულია იმპერატორ იუსტინიანეს დროს, გარშემო გაუვალი ტყეა, მონასტერი კლდეშია ნაკვეთი. ტაძარში კარგად არის შემონახული მხატვრობა. 1923 წელს აქაურობა დაცარიელდა. V საუკუნისაა ასევე კლდეში ნაკვეთი წმიდა სავას ტაძრები ბოზთეფეს ფერდობზე. დამაარსებლად მიჩნეულია წმ. სავა (საბა). 1411 წელს ტაძარი, მრავალჯერ გადაკეთებულია მაგრამ შემორჩენილი აქვს ფრესკები.

V-VI საუკუნეებით თარიღდება ფაზარქაფის უბანში წმ. ანდრიას სახელობის სამნავიანი ბაზილიკა. ტაძარში ამჟამად სია

მოლას მეჩეთია. ტაძარი გადათეთრებულია ისევე როგორც სხვაგან არც აქ აღარ შემორჩა ფრესკების კვალი.

წმ. ანას, იგივე მცირე წმ. ბასილის ეკლესია ქაპრამანმარაშის პროსპექტზეა. იგი სამნავიანი ბაზილიკაა. ნაგები შიგნიდან და გარედან მრგვალია. იგი ქალაქის ერთ-ერთი ძველი სამლოცველოა (აგებულია V, ან VII საუკუნეში). სამხრეთ შესასვლელზე არსებული 884-885 წლების წარწერა იუწყება, რომ ეკლესია შეუკეთებიათ ბასილ I-ის დროს. ეკლესიაში შეხვდებით უფრო გვიანი პერიოდის ფრესკების ნარჩენებს (ფრესკების პირველი ფენა სავარაუდოდ IX საუკუნეს, შემდგომი ფენები კი XVI-XV საუკუნეებს ეკუთვნის). კარის თავზე განთავსებულია დიდი ზომის მოთეთრო-მოყვითალო ქვა ანგელოზების და ჯარისკაცების გამოსახულებით. მცირე ზომის მყუდრო ტაძარი ქალაქის ცენტრში კრამიტითაა გადახურული. ეკლესიას 1999 წელს რესტავრაცია ჩაუტარა ტრაპიზონის სამხარეო ადმინისტრაციამ. საინტერესოა ჩამწკრივებულ სვეტებზე დაყრდნობილი გალერეები. შიდა სივრცეს ჰყოფს ერთი წყვილი სვეტი და ნაგების გამოყოფა ხდება ერთი ნახევარწრიული თაღის მეშვეობით, რომელიც ძალიან სპეციფიკურია ესეთი ნალისებური თაღები ჩრდილოეთით და სამხრეთით ქართულ ხუროთმოძღვრებაში ნაკლებად არსებობს, მხოლოდ გვხვდება გურჯაანის ყველაწმინდაში. შუა ნავი მაღალია გვერდითებზე. ნაგები გადახურულია თაღოვანი კამაროვანი გადახურვით. ტაძარი ნახანძრალია რის გამოც ფრესკები კარგად არ იკითხება. ერთ-ერთ ფრესკაზე გამოსახულია ღვთისმშობელი ყრმა მაცხოვართან ერთად, რომელსაც მიეახლება მავედრებელი მდგომარეობით ადგილობრივი ფეოდალი, დიდგვაროვანი, რომელიც სავარაუდოდ ქტიტორი უნდა იყოს. დასავლეთ კედელში, მარჯვენა მხარეს უნდა იყოს გამოსახული სცენა - განკითვის დღე, ფრესკები ძლიერ დაზიანებულია სახურავიდან ჩამოდენილი წყლით. ფრესკები სამწუხაროდ სპეციალურად დაკეპილია ცულით, რის გამოც რთულდება წაკითხვა. შემოსასვლელი კარის მარჯვენა მხარეს გამოსახულია მაცხოვრის გარდამოხსნის სცენა, სადაც წარმოდგენილია ღვთისმშობელი, მაცხოვარი და მენელსაცხებლე დედები. ტაძრის შიდა სივრცე ბათქაშითაა უხეშად შელესილი, რომელიც დროთა განმავლობაში

ჩამოვარდა და ჩამოიყოლა ფრესკის ნაწილიც. ფრესკული ხელოვნების ფერთა გამა წარმოდგენილია, ლაჟვარდისებური ცისფერი, მოყავისფრო, მოწითალო ტონალობა. რაც შეეხება სვეტების რელიეფურ დეკორს, სვეტების ბაზისები დაზიანებულია ერთში საკმაოდ მეორეში ნაკლებად, მაგრამ კარგადაა შემონახული სვეტის თავები, რომელიც გვიანდელ პერიოდს უნდა ეკუთვნოდეს, იმიტომ რომ მოუხეშავია და რენესანსულ სტილს არ ავლენს. ტაძარს აქვს ძალიან სპეციფიური, სამი ნიშაში ჩადგმული სარკმელი, რომელიც სამ წრიულ ფორმაშია მოქცეული. ასეთი სარკმლები დამახასიათებელია ბიზანტიურ სელჯუკური სტილისთვის, რომელსაც გავლენა აქვს ადგლობრივ ტრაპიზონულ ხელოვნებაზე. საკურთხეველში სამი სარკმელია სამხრეთით ორ-ორი. სარკმლები აქვს მეორე სართულზეც, ერთი დასავლეთ კედელზე და ორ-ორი ჩრდილოეთ და სამხრეთ კედლებზე.

752 წლით თარიღდება პერიპტერას წმ. გიორგის მონასტერი. ტაძარი შიმშირლისთან მდებარეობს ტრაპიზონის სამხრეთით 36 კმ-ში. დამაარსებლის ვინაობა უცნობია. სამონასტრო კომპლექსი 300 მეტრიან კლდეზეა ნაკვეთი და საბერძნეთის მეტეორას გავს. 1923 წელს მონასტერი დაცარიელდა.

იმპერიის გვიანდელ პერიოდს ეკუთვნის 1306 წელს აშენებული წმ. იოანეს სახელობის ეკლესია ჰიზირბეის უბანში, კალედიბის დაწყებითი სკოლის გვერდით რომელიც 1856 წელს განაახლა მიტროპოლიტმა კონსტანტინემ. ტაძარი ჯვარ-გუმბათოვანია, გუმბათი ეყრდნობა ოთხ მძლავრ სვეტს. დღეს გოგონათა სამუსლიმანო სასწავლებლადაა გადაკეთებული. აქაც ფრესკების და დეკორის კვალი წაშლილია.

1341-1342 წწ. ტრაპიზონის იმპერატორ ალექსი III -ის ქალიშვილს, ანა კომნენოსს აუგია დიდებული ტაძარი ქალაქის მნიშვნელოვან დასახლებაში. ანა კომნენოსი 1367 წელს საქართველოს მეფე ბაგრატ მეხუთის მეუღლე გახდა. ტაძრის მრავალწახნაგა, მაღალყელიანი გუმბათი ქართული ხასიათისაა. კედლები გადაკეთების დროს აქვთ გახეხილი და შემდგომ თეთრად გადაღებილი. დეკორის კვალი, გადარჩენილია მხოლოდ გუმბათზე. ტაძრის ჩრდილოეთი და სამხრეთი ნაგები ჩამოჭრილია და სხვა შენობად არის

გადაკეთებული. საკურთხეველის აფსიდის ნაწილზე გზა გადის. მართლმადიდებლურ ტრაპიზონში პანაგია ხრისოკეფალოს ეკლესიის მეჩეთად გადაკეთების შემდეგ საკათედრო ტაძარი წმ. ფილიპეს ეკლესია გახდა. 1665 ან 1674 წლიდან ისიც ქუდრეთინის მეჩეთია.

1376 წელს დასრულდა პანაგია თეოსკეპასტოს დედათა მონასტერში. ტაძარი ქალაქს გადმოჰყურებს. ტაძარი დააარსა იმპერატორმა ალექსი III-მ. ეს კლდეში ნაკვეთი ტაძარი დამშვენებულია წარწერებით და ფრესკებით. გვხდება ტაძრის ამშვენებელი იმპერატორის მეუღლის - თეოდორას და დედის - ირინას გამოსახულებები. აქვე განისვენებენ ალექსის შვილები ანდრონიკე და მანუელი. 1843 წელს გაფართოვდა და განახლდა ტაძარი და დაემატა შესასვლელთან ერთაფსიდიანი ეკლესია. მონასტერი მოქმედებდა 1923 წლამდე.

ტრაპიზონის დაკარგული, მართლმადიდებლური ხელოვნების კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლია წმ. გრიგოლ ნოსელის სახელობის დიდი ზომის ტაძარი ზღვის პირას, ქალაქის ცენტრალურ ნაწილში. ტიმოთე გაბაშვილის ინფორმაციით, ტაძარი აგებული იყო დიდი კაბადოკიელი მამის, გრიგოლ ნოსელის სახელზე. იგი მოგვითხრობს - „და გარდავხედით რა ზღვით, წარუვლინენით არქიდიაკო ჩვენი წინაშე მიტროპოლიტისა ტრაპეზუნტისა მომკითხავად.“

ნაწარმოებში კარგად ჩანს ადგილობრივ სასულიერო პირთა დამოკიდებულება და განწყობა ქრისტიანი ძმების მიმართ გვიან შუასაუკუნეების ტრაპიზონის იმპერიაში - „განვისვენეთ მუნ რა არამცირედისა ჟამისა, აღვედით ხილვად ყოვლად სამღვდელოსა ანანია ტრაპიზონელისა, ვინაი წინამოგვეგება კაცი ყოვლითავე ქცევითა პატიოსანქმნილი და შემკობილი, უცხოსმოყვარებისა მადლითა მდიდრად აღვსებული.“

ტიმოთე გაბაშვილის ამ საინტერესო ნაწარმოებში იგრძნობა გათურქებული ქალაქის მართლმადიდებლური ხელოვნების მძიმე მდგომარეობა - „და ინება ჩვენ მიერ მსხვერპლისა შეწირვა ხარისხსა თვისსა საყდარსა წმიდისა გრიგოლი ნოსელისასა, რამეთუ აიასოფია ტრაპეზუნტისა და სხვანი მრავალნი ეკლესიანი თურქთა

დაეპყრნეს. და ვიყავით მუნ მღვდელმთავრისა მიერ და ერთა ქალაქისათაგან ფრიადსა პატივსა“ (გაბაშვილი, 1990 : 126).

XX საუკუნის შუა პერიოდში ეს მნიშვნელოვანი ტაძარი დაანგრეს. ტაძრის წარწერებში მოხსენიებულნი ყოფილან იმპერატორები დიოკლეტიანე, მაქსიმილიანე, კონსტანტინე და ვალერიუსი. ამ ეკლესიის ეზოში განისვენებდა უკანასკნელი ქართველი გვირგვინ-ოსანი სილომონ II. ამ ტაძრის ნახვა მხოლოდ ფოტოზეა შესაძლებელი. ცნობილია, რომ უკანასკნელი ქართველი გვირგვინოსანი მეფე სოლომონ II-მ თავისი სიცოცხლის უკანასკნელი წლები ჯერ არზრუმში შემდეგ კი ტრაპიზონში გაატარა. მაფე სოლომონ მეორე 1815 წელის 7 თებერვალს 41 წლის ასაკში გარდაიცვალა. ინგლისელი ისტორიკოსი ენტონი ბრაიერის ცნობით ტრაპიზონელმა ლაზებმა დაიტირეს სოლომონ მეორე. იგი წმინდა გრიგოლ ნოსელის ბერძნული ეკლესიის გალავანში დიდი პატივით დაკრძალეს. სოლომონ მეორის მიერ ტრაპიზონის მართლმადიდებლური ბერძნული ეკლესიისადმი შეწირული ოქროთი შემკული სახარება.

ბიჭიშკიანის გადმოცემით წმ. ევგენიოსის ეკლესიის ახლოს, ქუზუნდერეზე მდებარეობდა მცირე ზომის წმ. გიორგის ეკლესია. გიორგობაზე აქ უამრავი მუსლიმანი მოდიოდა.

მართლმადიდებლურ ტაძრებთან ერთად ბიზანტიის ტერიტორიაზე რამდენიმე კათოლიკური ტაძარიც ფიქსირდება. ტრაპიზონის გარშემო ქალაქებსა და სოფლებში უამრავი ეკლესიის ნაკვალევი გვხდება. ბრაიერი წერს, რომ ტრაპიზონში 1204 წლამდე 24, 1461 წლამდე - 56 ტაძარი იყო.

მართლმადიდებელი ანატოლია ამაყობს უდიდესი მნიშვნელობის სამი ტიპის აია-სოფიის ეკლესიით. კონსტანტინეპოლის არქიტექტურული შედეგია VI ს-ის აია-სოფია თავისი უზარმაზარი სიმაღლით და დიდი გუმბათით. მცირე ზომისაა VI ს-ის მეორე აია-სოფიის ტაძარი ნიკეაში, სადაც 787 წლის 24 სექტემბერს მეშვიდე საეკლესიო კრება ჩაატარა ბიზანტიის დედოფალმა ირინემ და იმპერიის პატრიარქმა ტარასმა. ამ დღეს იზეიმა ბიზანტიის იმპერიამ ხატთაყვანისცემის აღდგენა. მესამე აია-სოფია ტრაპიზონში აშენდა ქალაქის კედლების გარეთ, კომნენოსი მეფე მანუელის I

მიერ დაახლოებით 1238-1263 წლებს შორის (ასათიანი, 2015).

ტრაპიზონის იმპერიის გადარჩენილი მართლმადიდებლური ხუროთმოძღვრების გვირგვინია აია-სოფიის ტაძარი. ტაძარი არის ერთგვარი სიმბოლო XIII საუკუნის ტრაპიზონის იმპერიისა. იმპერატორმა მანუელმა შეძლო იმ პერიოდის მართლმადიდებლურ სამყაროში ყველაზე დიდი ტაძრის აგება.

ტრაპიზონის აია-სოფიას აქვს პროვინციული ბიზანტიური სტილი - ქართული კონუსური გუმბათი, ქართული და ბიზანტიური ქვის ჩუქურთმები, ტაძრის ორნამენტული დეკორი, ჩუქურთმა და ნაგებობის ხუროთმოძღვრული ხასიათი სხვადასხვა ერის კულტურულ ერთობას ავლენს.

ტრაპიზონის აია-სოფიის მართლმადიდებლური ხელოვნება ზოგად წარმოდგენას გვიქმნის გახანგრძლივებული ბიზანტიის იმპერიის უკანასკნელ დროზე. ტაძრის ეზოში გვხვდება ადრეული პერიოდის მომცრო ზომის ტაძარი, რომელიც ხანძარმა გაანადგურა. აია-სოფიის დღევანდელი ტაძრი ოსმალებმა 1577 წელს მეჩეთად გადააკეთეს. ტაძარი პირველი მსოფლიო ომის დროს საავადმყოფოდ და იარაღის საწყობად გამოიყენებოდა. ეს კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლი პირველად არქეოლოგებმა შეისწავლეს 1916 წელს. მოგვიანებით ბრიტანელმა მეცნიერებმა ჩაატარეს რესტავრაცია. 1964 წელს მუზეუმად გადაკეთდა.

ტაძარი ჯვარგუმბათოვანია, გუმბათი ეყრდნობა მარმარილოს ოთხ მძლავრ სვეტს. გუმბათის ყელი თორმეტწახნაგაა. ეკლესიის მოზაიკური იატაკის დიდი ნაწილი გადარჩენილია, იგი კონსტანტინეპოლის აია-სოფიის ტაძრის იატაკის ტიპისაა, სადაც ერთ დიდ წრიულ დეკორთან 12 მომცრო წრეა შექმნილი, აქ მსახურების დროს იმპერატორი უნდა მდგარიყო.

დასავლეთით, ეზოში მოგვიანო პერიოდის 1426 წლის სამრეკლოა. სამრეკლო რამდენიმესართულიანია და შედარებით დაბალი ხარისხის ფრესკებითაა დამშვენებული.

„ლაროსის“ ენციკლოპედია, მეცნიერი ენტონი ისტომონდი, სევან და მუჟდე, თელზოთ რაისი ტაძრის ქართულ არქიტექტურასთან, კერძოდ მანგლისის ტაძრის დიდ მსგავსებებზე წერენ. უფრო მეტიც თელზოთ რაისი ტაძრის წარწერებში მშენებლობაში

მონაწილე ქართველებზე საუბრობს, რომლებიც იქვე არიან დაკრძალულნი [ww saraygumus. Com tr.].

ტაძრის მშენებლობა დაკავშირებულია იმპერატორ მანუელ I-თან. სამწუხაროდ დღეს აღარ შემორჩა ქტიტორის გამოსახულება. იგი ნახა და ჩაიხატა გრიგოლ გაგარინმა, მაგრამ შეცდომით მანუელ III-ედ მიიჩნია.

ტრაპიზონის აია-სოფია მდიდარია ფრესკებით. 1955-1964 წლებში ბრიტანული ექსპედიციის მიერ რესტავრაციისას აღმოჩნდა XIII საუკუნის ულამაზესი ფრესკები. სულ აღმოჩნდა 55 ბიბლიური სცენა, რომლებიც დაახლოებით 400 წლის განმავლობაში კირით, ცარცით და ჭუჭყით იყო დაფარული.

ტრაპიზონის აია-სოფია მდებარეობს ცენტრალური გზის მარჯვენა მხარეს. აია-სოფია და სამრეკლო, რომელიც მოგვიანებით დაემატა, აშენდა კლდის კონცხზე, რომელიც გადაჰყურებს ზღვას.

თაღბოთ რაისი ამბობს რომ ჰაგია სოფიას მონასტრის ადგილას ადრე ყოფილა სამონასტრო კომპლექსი. სამხრეთ ფასადზე წარმოდგენილი ორნამენტები მსგავსია მე-12 საუკუნის რუსული ეკლესიებისა, მაგალითად ვლადიმირ-სუზდალში წმ. დიმიტრის სახელობის ეკლესიის რელიეფები.

ტრაპიზონის სახელმწიფოსა და საქართველოს სამეფოს შორის ახლო ურთიერთობა და ნათესაობა იყო, ამიტომ აშკარაა ქართული ხელოვნების გავლენა ტაძრის არქიტექტურასა და მხატვრულ დეკორზე.

როგორც ბიზანტიური შენობის შესანიშნავი მაგალითი ტაძარს აქვს მაღალი, თორმეტწახნაგა შუა გუმბათი და ნართექსი სამი ნავით. შუა ნავი სრულდება ხუთწახნაგოვანი ნახევარწრიული ფორმის აფსიდით, შენობის გვერდითი ნავებიც ნახევარწრიულია. ჯონ ფრილი აღნიშნავს, რომ ტაძარში განთავსებულია კომნენუს პირველის საფლავი. სამხრეთ, ჩრდილოეთ და დასავლეთ ნართექსებს ყოფს ორი წყვილი სვეტი.

აქვე, სამხრეთ ფასადის ზედა ფრიზზე, ამოკვეთილია სცენა ძველი აღქმიდან. რელიეფური ფრიზზე კარგად იკითხება ერთთავიანი არწივი, რომელიც გადაჰყურებს დასავლეთს. იგი კომნენოსის სამეფოს სიმბოლოა, რომელიც მართავდა ტრაპიზონს 257

წლის განმავლობაში. მსგავსი არწივი მდებარეობს მთავარი აფსიდის გარეთა კედლებზე. ზუსტად ცენტრალური ფიგურის ქვის ქვემოთ გვხდება მტრედები, რომლებიც იყურებიან აღმოსავლეთით და დასავლეთით. რელიეფურ გამოსახულებათა შორის ასევე ფიქსირდება აპოკალიფსური ფიგურები, კენტავრები ვარსკვლავებთან და მთვარესთან ერთად. რელიეფს ამშვენებს არაბესკის სპირალური ორნამენტები, ვაზის ფოთლებით და თაიგულებით. აია-სოფიის ტაძრის რელიეფები 1450-1850 წლებს შორის უნდა იყოს შექმნილი. სხვადასხვა ტიპის გამოსახულებებთან ერთად აქ გვხვდება მეთევზეთა გემები. სამწუხაროდ რელიეფთა დამკვეთი და შემსრულებელი ოსტატები არ არის ცნობილი. ისტორიული წყაროები ასახელებს 1864 წელს აია სოფიის რესტავრატორს ვინმე რიზა ეფენდის.

აია-სოფიის ტაძრის კონქში გამოსახულია ტახტზე დაბრძანებული ღმრთისმშობელი ყრმა მაცხოვართან ერთად, რომელსაც მიეახლება ფეხზე მდგომი ანგელოზები. კონქის ქვემოთ, საკურთხევლის ცენტრალურ ნაწილში მაცხოვრის ამალლების სცენაა, სადაც ქრისტე გამოსახულია ნუშის ფორმის მანდორლაში, როგორც კოსტანტინეპოლის წმ. აია-სოფიაში. ცენტრალური ფიგურის გვერდით, სამხრეთი კედლის ჰორიზონტალურ სივრცეში მუხლმოდრეკილი მოციქულებია, ხოლო ჩრდილოეთ კედლის ჰორიზონტალურ სივრცეში სასწაულებრივი თევზჭერაა აღწერილი. ქრისტე მანდორლაშია განთავსებული გუმბათის თაღშიც. ამალლების სცენაში ანგელოზები ამზადებენ ზეცას.

მარცხენა კედელზე ამალლების ქვემოთ, მეორე მხარეს წარმოდგენილია მოციქულთა კურთხევის სცენა. აქ იკითხება კრება, ზეციური ხედით და თავდახრილი მოციქულებით. ქრისტე ორივე მხარეს გაწვდილი ხელებით აკურთხებს მოციქულებს და არიგებს მათ მრავალ ენაზე იქადაგონ ყველგან მთელს დედამიწაზე.

საკურთხევლის მარჯვენა კედელზე გამოსახულია სასწაულებრივი თევზჭერის სცენა. ფრესკაზე იკითხება სიმონ-პეტრე სხვა ექვს მოციქულთან ერთად. საკურთხევლის მარჯვენა კედლის ქვედა იარუსზე გამოსახულია ურწმუნო თომა.

ტაძრის ჩრდილოეთ ნავის აღმოსავლეთ ნაწილში, სამკვეთლოს

აფსიდის თაღში ძლიერი დაზიანების გამო ფრესკები არ ჩანს ხოლო სადიაკვნო ნავის თაღში ღმრთისმშობლის შობის სცენა გვხვდება საკურთხეველის ღმრთისმშობლის ტაძრად მიყვანებასთან ერთად.

აღმოსავლეთ ფასადის ჩრდილოეთი ნავის შესასვლელი კარის ტიმპანში გამოსახულია ოთხი წმინდა მამა: წმინდა საბა, წმინდა ანტონი, წმინდა ანთიმოზი და წმინდა თეოდოსი. ტიმპანის ზედა სივრცეში, კამარაზე - წმინდა სერგი და ბაქი. ჩრდილოეთი ნავის შესასვლელი კარის კედელზე ანუ ტიმპანის თავზე - ჯოჯოხეთის წარმოტყვევნა ჩრდილოეთი შესასვლელი კარის ზედა სივრცეში - ჯვარცმა ძლიერ დაზიანებული ფრესკიდან იკითხება მხოლოდ გოლგოთა, გოლგოთის ჯვრის დაბოლოება ადამის თავის ქალით და ჯვარცმაში მონაწილე ფიგურათა წელსქვემოთ დაბოლოებები.

გუმბათის ცაში გამოსახულია ქრისტე პანტოკრატორი, რომელსაც ამშვენებს მფრინავი ანგელოზები მე-19 და მე 20 ფსალმუნის წრიულად შესრულებული ტექსტით. გუმბათის თორმეტწახნაგა ყელში, სარკმლებს შორის განთავსებულია თორმეტი მოციქულის ფიგურა. პანდატივებზე გამოსახულია ოთხი საუფლო სცენა, სადაც ყველაზე მეტად დაზიანებულია მაცხოვრის შობის სიუჟეტი ჯვარცმის სცენიდან გადარჩენილია თავდახრილი, მწუხარე წმიდა იოანე ღვთისმეტყველი და ჯვარცმული ქრისტეს ფიგურის ნაწილი. ნათლისღების და ჯვარცმის მრავალფიგურული სცენები გუმბათის პანდატივებზე სრულად არის გადარჩენილი.

დასავლეთ ფასადში შუა ცენტრალური ნავის ჩრდილოეთი კედელზე გამოსახულია ფეხთბანის სცენა, სადაც იკითხება ძლიერ დაზიანებული მაცხოვრისა და ძლივს შესამჩნევი რამდენიმე მოციქულის ფიგურა. ფეხთბანის სცენის ზედა სივრცეში კამარაზე კარგად არის შემონახული საიდუმლო სერობის ფრესკა, აქ ზუსტად იკითხება მოციქულთა სახეები და სივრცე საიდუმლო სერობისთვის.

სამხრეთი ნავის დასავლეთ კედელზე დაზიანებულ ფრესკაზე ძლივს შეიმჩნევა პილატეს ხელთბანა ასევე რთულად იკითხება მის ქვემოთ წმინდა პეტრეს უარყოფა.

კარგად არის დაცული დასავლეთი ნართქსის მხატვრობა. შე-

სასვლელი კარის თავზე, კამარაზე ხარების სცენაა, და ღვთისმშობელი არქიტექტურულ-პეიზაჟურ ფონზე მუქ სამოსში ხელსაქმით არის დაკავებული და გაკვირვებული შესცქერის კედლის მეორე მხარეს მისკენ მიმართულ ანგელოზს, რომელიც უხვად დრაპირებული აფრიალებული სამოსით და მოძრავი ფრთებით მიემართბა ღვთისმშობლისკენ.

დასავლეთ ნართექსის შესასვლელი კარის ჩრდილოეთით ქრისტე პანტოკრატორი წარმოდგენილია ანგელოზებთან ერთად. დასავლეთ ნართექსის ჯვრულ რელიეფურ კამარაზე ოთხი მახარობლის სიმბოლური ფიგურა იკითხება. ეს არის ადამიანის, არწივის, ლომისა და ხმოს ფიგურები, რომელთა შორის დიდი ფორმატით ჩაწრილია ექვსფრედი ანგელოზები. ჯვრის მკლავები ნართექსის ცაზე შექმნილია ფერადი სამკუთხა გოფრირებული სხივებით. ამავე ნართექსის ცენტრალური შესასვლელი კარის გვერდითა მარჯვენა კედელზე, შედარებით დაბალ რეგისტრში ნათლისღების სცენა გვხვდება. ნათლისღების სცენის ნაწილი დაზიანებულია გადარჩენილ ნაწილში კარგად ჩანს კლდოვანი პეიზაჟური ფონი და წმ იოანე ნათლისმცემლის ფიგურა, მტრედი სულიწმინდის სახით და მაცხოვრის მხოლოდ შარავანდის ნაწილი. ნათლისღების კომპოზიციის ზედა რეგისტრში გამოსახულია სცენა ახალი აღთქმიდან, ბრმადშობილის სასწაულებრივი განკურნება. ახალი აღთქმის ეს სასწაული წარმოდგენილია პალმებისა და სვადასხვა ტიპის შენობების პეიზაჟურ ფონზე. კარგად ჩანს მაცხოვარისა და მოციქულთა ფიგურები და განკურნებული ბრმადშობილის თავდახრილი ფიგურა. უფრო მაღლა, კამარასთან გვხვდება საუბრები იერუსალიმის ტაძარში, სადაც მაცხოვარი აღსაყდერებულია მუქ ფონზე. იკითხება არქიტექტურული შენობები, მაცხოვარი გადაშლილი სახარებით და იერუსალიმში გაცეხულ მსმენელეთა სახეები.

დასავლეთ ნართექსის შესასვლელი კარის მარცხენა ნაწილში გადარჩენილია გალილეს კანის სასწაული. ფრესკაში კარგად ჩანს მაცხოვართან თხოვნით მისული ღვთისმშობელი, სტუმრები, სუფრა და ქვევრები სადაც წყალი ღვინოდ გადაიქცა.

შესასვლელი კარის ტიმპანის ჩრდილოეთ ნაწილის ფრესკული

მხატვრობა არ იკითხება ტიმპანის თავზე - ხატი მანდილიონი ანგელოზებთან ერთად.

ცენტრალური შესასვლელი კარის ტიმპანის ზედა სივრცეში, ჩრდილო მარჯვენა კუთხეში გამოსახულია -ასისტავის ვაჟის განკურნება. კომპოზიციაში მაცხოვარი მუქი მოსასხამით და ღია ფერის ჯვრული შარავანდითაა, აქვე კარგად ჩანს მოციქულთა ფიგურა, ასისტავი და დაცემული ბიჭი რომელიც განიკურნა.

დასავლეთი ნართექსის შესასვლელი კარის სამხრეთი კამარაზე - სასწაულებრივი განკურნება გამოსახული ბეთესზდაში. მხოლოდ ჩანს მაცხოვრისა და განკურნებულის წელსზევით ფიგურები მოციქულებთან ერთად.

დასავლეთი ნართექსის კამაროვან თაღზე ჩრდილოეთით გამოსახულია სცენები ახალი აღქმიდან - ქარიშხლის დროს მაცხოვრის სასწაულებრივი გავლა წყალზე. მის ზემოთ სასწაული ზღვაში მოწაფეებთან, ცუდი ამინდის დროს, სიმონ პეტრეს სიდედრის განკურნება. ნართექსის თაღის სამხრეთი ნაწილის ქვედა რეგისტრში ხუთასი კაცის დაპურების სცენა. კარგად ჩანს ლაჟვარდისფერ სამოსში მაცხოვრის ფიგურა ლურჯ ფონზე და მის გარშემო მოციქულთა ხელით გადაცემული პური. ნართექსის თაღოვანი კამარის თავზე ცენტრალურ ნაწილში ექვსი წმინდა მამის ფიგურა

დასავლეთ ეგზო ნართექსში შესასვლელი კარის ტიმპანიის გარშემო სივრცე და ნართექსის კამარა უჭირავს სცენებს წმინდა იოანე ღვთისმეტყველის გამოცხადებიდან.

ჩრდილოეთი ნართექსის შესასვლელი ეყრდნობა ოთხ მძლავრ სვეტს რომელზეც დაყრდნობილია სამი თაღი. გადარჩენილია თაღებს შორის განთავსებული წმინდა გიორგის წამების ფრესკა აქვე ნახევარწრიულ არეში გამოსახულია იაკობის სიზმარი, ასევე იკითხება ნართექსის ჩრდილოეთი კედლის მხატვრობა სარკმლის თავზე, სადაც რვა წმინდანია, მის ზემოთ ახალი ქრისტიანების ნათლობა, ხოლო ჩრდილოეთი ნართექსის კამარის თაღზე მოციქულთა დასი და სამხრეთი სარკმლის თავზე საგვარეულო ხე.

უძველესი ლაზიკის ქალაქ ტრაპიზონის აია-სოფიის ტაძრის მხატვრობა ზოგადი სტილისტური ანალიზით გვიანბიზანტიურ ეპოქის ფრესკული ხელოვნების უნიკალური მაგალითია. რთული

და საინტერესო ეს ხუროთმოძღვრული ძეგლი ულამაზესი მხატვრული დეკორით წარმოადგენს ინტერკულტურული ხელოვნების ერთობის საუკეთესო მაგალითს.

ჩვენი ნაშრომისთვის უაღრესად საინტერესოა და მნიშვნელოვანი შევხვით ტრაპიზონის აია-სოფიის ტაძრისა და შემოქმედის ეპარქიის, აჭის წმ. გიორგის სახელობის ტაძრის ფრესკული ხელოვნების პარალელებს.

აჭის წმინდა გიორგის სახელობის ტაძარი ოზურგეთიდან 9 კმ. დაშორებით აჭის წყლის ულამაზეს ხეობაში მდებარეობს. ეკლესია ხელოვნურად ამაღლებულ ბორცვზეა აშენებული. ტაძარი შემოსაზღვრულია მაღალი, მტკიცედ ნაგები ქვის გალავნით. სავარაუდოდ ეს ადგილი ციხესიმაგრის ფუნქციასაც ითავსებდა. ტაძარი ბაზილიკური ფორმის დარბაზული ტიპის ნაგებობაა, გარედან შემოსილია თლილი ქვის პორფირით და ნიჟარისებური კირქვით. დიმიტრი ბაქრაძის გადმოცემით ტაძარი მერვე-მეცხრე საუკუნეებს განეკუთნება.

აჭის მონასტრის ფრესკული ხელოვნება საფუძვლიანად შეისწავლა ხელოვნებათმცოდნე ჯილდა იოსებიძემ. მეცნიერი ჯ. იოსებიძე ამტკიცებს, რომ აჭის მონასტრის ფრესკები მიეკუთვნება „სამეფო მხატვართა“ მიერ შესრულებულ მხატვრობას. შემოქმედის ეპარქიის აჭის წმ. გიორგის ტაძრის მხატვრობა ახლოსაა ადიშსა და ბოჭორმის ტაძრის მხატვრობის კომპოზიციებთან. ამ ქართულ ძეგლებში, ბიზანტიურთან შედარებით, კომპოზიცია უფრო თხრობითია, მაგრამ ეს არ არის პრიმიტიული, რიტმული განმეორება, რადგან კომპოზიციის ცენტრი მკაფიოდ არის ხაზგასმული. ასეთივე მსგავსება იგრძნობა ცალკეულ ფიგურათა გადაწყვეტაშიც. განსაკუთრებით შესამჩნევია ფიგურათა მოძრაობის ხასიათის მსგავსება. ბოჭორმისა და აჭის კომპოზიციები ახლოა ერთმანეთთან რიტმით აქ იგი უფრო მშვიდია და მდგრადი, ვიდრე ადიშში. აჭის მონასტრის მხატვარი მჭიდროდ არის დაკავშირებული ადგილობრივ მხატვრულ ტრადიციებთან და მასში ერთგავარად იგრძნობა კავშირი ბიზანტიურ ხელოვნებასთან. ბიზანტიურ ფერწერასთან კავშირზე პირველ რიგში ქართული განმარტებითი წარწერების პარალელურად მოცემული ბერძნული წარწერები მიგვი-

თითებს. ლაკონური ქართული წარწერები უმეტესად კომპოზიციის თავში, კადრის ზედა კიდედანაა მოთავსებული, მაშინ როცა წვრილი შრიფტით შესრულებული ბერძნული წარწერები უფრო ვრცელია და თითქმის მთლიანად ავსებს სადა, ცისფერ ფონს.

აჭის მონასტრის მხატვრის კონტაქტებზე ბიზანტიურ სამყაროსთან კერძოდ მის უშუალო კავშირზე ტრაპიზონთან მიგვითითებს რიგი კონკრეტული მომენტებისა - მხატვარზე როგორც ჩანს, განსაკუთრებული შთაბეჭდილება მოუხდენია ტრაპიზონის წმ სოფიის მოხატულობის (XIII ს-ის 60-იანი წლების) იშვიათი იკონოგრაფიული ვარიანტით წარმოდგენილ, ზოგიერთ სცენას და ისინი აჭში თითქმის აბსოლიტური სიზუსტით გადმოუტანია.

აჭის მონასტრის მხატვრობის მჭიდრო კავშირები ტრაპიზონის წმ. აია სოფიის ტაძრის მხატვრობასთან არ იწვევს გაკვირვებას, რადგან აჭი ხომ საქართველოს უკიდურეს სამხრეთ დასავლეთ პროვინციაში მდებარეობს, რომელსაც განსაკუთრებული გაცხოველებული ურთიერთობა ჰქონდა ტრაპიზონთან. როგორც მეცნიერი ჯ. იოსებიძე აღნიშნავს ეს მრავალფეროვანი იკონოგრაფიული მოტივები აჭში, შესაძლოა სწორედ ტრაპიზონის მხრით შემოვიდა, რადგან ტრაპიზონი ერთგვარი გზაჯვარედინი იყო, რომელზეც გადიოდა აღმოსავლეთ პროვინციებში მიმავალი გზები, რის გამოც მისი ფერწერა საკმაოდ რთულ სურათს გვაძლევს. აქ ერთდროულად გვხვდება არქაული მომენტები, რომელიც მას კაბადოკიასთან აკავშირებს და ბიზანტიური ხელოვნების ტენდენციებიც.

სწორედ ამიტომ არის აჭისა და ტრაპიზონის მხატვრობაში ასე გადახლართული არქაული და ახალი ტენდენციები, თუმცა უნდა აღინიშნოს მხატვრის ერთგვარი პროვინციულობა რომელსაც უფრო მეტად არქაიზმში გადავყავართ. მხატვრისთვის როგორც ჩანს ჯერ კიდევ ახლობელია ადრეული პალეოლოგებამდელი ტრადიციები, მაგრამ გარკვევით იკვეთბა ახალი დროის ნიშნებიც. საინტერესოა ამ მხრივ, მოხატულობის კოლორიტი და სახის წერის მანერა, ამაზე მიგვითითებს ფიგურათა პროპორციები, სავსე სახეები და დიდი თვალები, ეს კი გვიჩვენებს რომ იგი პალეოლოგოსთა ეპოქას კერძოდ მის შედარებით ადრეულ ეტაპს ეკუთვნის.

მნიშვნელოვანია აღინიშნოს აჭის მონასტრისა და უძველესი ლაზიკის ქალაქ ტრაპეზუნტის წმ. სოფიის ტაძრის მხატვრობაში წარმოდგენილი რამდენიმე საინტერესო პარალელი. წმ. სოფიის ტაძარში მაცხოვრის ამღლება მოცემულია ისე როგორც აჭში. „ამაღლების“ იშვიათი რედაქცია, სადაც ანგელოზები გამოსახულია საყვირებით, კომპოზიცია სრულიად იდენტურია შემადგენლობითა და პერსონაჟთა განლაგებით. წმინდა სოფიის გუბათიდანვე ნასესხებია და აჭშია გადმოტანილი მუხლმოდრეკილი მთავარანგელოზების ჯგუფის მოტივი საკურთხეველში, რომელიც კავშირშია დეისუსთან, იგი ასრულებს გუბათის პანტოკრატორის როლს. წმინდა სოფიის სახელობის ეკლესიაში, მთავარანგელოზების რეგისტრი მიეკუთვნება სწორედ პანტოკრატორს, რაზეც მოგვითხრობს წარწერა, რომელიც მოთავსებულია ისე როგორც აჭში მთავარანგელოზების ორი ჯგუფის შეერთებასთან ცენტრში. ორივე შემთხვევაში მთავარანგელოზები პირველი წყვილის გარდა ენაცვლებიან ერთმანეთს. ისინი გამოსახულნი არიან, როგორც ჩვეულებრივ ისე ჰიტონებსა და ჰიმატიონებში, ხანაც იშვიათ ადრებიზანტიურ ფორმა ქლამიდებში.

წმ. გიორგის ცხოვრების სცენების სიახლოვე ტრაპიზონის მხატვრობასთან მხოლოდ ერთ მცირე ელემენტში მჟღავნდება- ეს არის თავისებურად განლაგებული პერპენდულობით და სამყურა მარგალიტებით შემკული გვირგვინები. ამგვარი გვირგვინები ტრაპიზონის წმ. სოფიის მხატვრობაში, მთავარანგელოზთა ლაბარუმების შემკულობაში ფიქსირდება. მარგალიტებით შემკული ლაბარუმები არც თუ იშვიათად გვხვდება ქართულ ხელოვნებაში, მაგრამ პერპენდულობითა და სამყურა მარგალიტებით შემკული გვირგვინები, რომლებიც აჭსა და ტრაპიზონის წმ. სოფიის მოხატულობაშია მოცემული ფაქტიურად არსად არ გვხვდება.

საგულისხმოა, რომ აჭის მონასტრის მხატვარი ტრანსფორმირდება ტრაპიზონის აია სოფიის მოხატულობაში. იკონოგრაფიული თანხვედრა ვლინდება „ამაღლების“ კომპოზიციაში, ასევე ერთნაირია ორივე მოხატულობაში მუხლმოდრეკილი მთავარანგელოზები. უმნიშვნელოდ მაგრამ ორივე მოხატულობაში ანალოგიურად არის გამოყენებული კედლების მოხატულობის მოტივი. აჭის

მხატვარი გამოიყენებს მათ აგრეთვე რაპიდების მოსართავად. ტრაპიზონში წმ. სოფიაში მსგავსადაა მორთული მეფე დავითის გვირგვინი და ანგელოზის კვართი.

აჭის მონასტრის მხატვრობის ფერწერული ხელოვნება ძირეულად განსხვავდება იმ ძეგლების რიტმისაგან, რომელებიც პალეოლოგოსურ ეპოქას წარმოადგენენ. განსაკუთრებით თვალშისაცემია კომპოზიციები სადაც წარმოდგენილია მაცხოვრის ამალლების სცენა. იგი არ განსხვავდება ტრაპიზონული ფერწერიდან როგორც იკონოგრაფიული ნიმუში, ეს კარგად ჩანს უპირველესად სცენის კომპოზიციურ დალაგებაში. ტრაპიზონის წმ. სოფიის ტაძრის მხატვრობაში მაცხოვრის ამალლების სცენა განისაზღვრება, როგორც პალეოლოგოსური ეპოქის ნაწარმოები, მაშინ როცა აჭის მხატვრობაში ახალი სტილის თავისებურებები თითქმის არ იგრძნობა. წმ. სოფიის ოსტატი ახლის ძიებაშია, უფრო მეტი ემოციური განწყობა შეაქვს, ოსტატმა დაარღვია კომპოზიციის სიზუსტე, შეიტანა უფრო მეტი მოძრაობა და მეტი ფერადოვნება (Иосебидзе, 1989: 65-66). აჭის კომპოზიცია აგრეთვე მოკლებულია იმ დინამიკას და ექსპრესიას, რომელიც შევამჩნიეთ ტრაპეზუნტის წმ. სოფიაში, სამაგიეროდ ის გამოირჩევა უფრო რიტმული თანწყობით. ექვსი ანგელოზი გაშლილი ფრთებით თითქოს გარს შემოვლებს მაცხოვარს. ეს შუა სცენა კომპოზიციისა, მკაფიოდ გამოიყოფა კუთხეებით, რაც ხაზგასმულია გრძელი ერთხაზიანი წარწერებით ორივე მხარეს. შუა მინდვრის ორივე მხარეს მოციქულები დგანან ჯგუფურად რამდენადმე შევიწროვებულად ცენტრისაგან, რაც ქმნის ამ მხრივ პაუზას.

შემოქმედის ეპარქიის აჭის წმ. გიორგის სახელობის ტაძრის დეკორატიული მხატვრობისა და უძველესი ლაზიკის ქალაქ ტრაპიზონის მხატვრობის კიდეც ერთ პარალელურ სიახლოვეზე მეტყველებს შესრულების ტექნიკა. დეკორატიული მხატვრობის შესრულების ტექნიკის შესწავლა ცხადყოფს, რომ ტრაპეზუნტში, კაბადოკიასა და ლიკონიაში მიღებულია ერთფენიანი ბათქაში ძლიერ გაპრიალებული ზედაპირით (Иосебидзе, 1989: 77; Лазарев, 1986).

ამრიგად შემოქმედის ეპარქიის აჭის წმ. გიორგის სახელობის

მონასტრისა და უძველესი ლაზიკის ქალაქ ტრაპიზონის მცირე აია სოფიის ტაძრის ფრესკული ხატწერის შესწავლით გამოიკვეთა არაერთი საყურადღებო, ახლო პარალელი ორ მართლმადიდებლურ ძეგლს შორის. შესწავლილი მჭიდრო პარალელები კიდევ ერთხელ ამტკიცებს აქ დამკვიდრებულ ერთიან, ქართულ კულტურულ მემკვიდრეობას შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ხელოვნებაში. ქალაქ ტრაპიზონისა და შემოქმედის ეპარქიის ისტორიული ერთობის შესახებ მოგვითხრობს აჭის მონასტრის ქრონიკები. გადმოცემის თანახმად წმ. თამარ მეფეს ტრაპიზონის იმპერიის დაარსების შემდეგ უხვი საბოძვარი გაუღია აჭის ეკლესიისათვის, მათ შორის მოხატვაც დაუვალებია ქართველი ხატმწერისათვის, რომელსაც ხატწერა კონსტანტინეპოლში უსწავლია. უხვ საბოძვართა შორის განსაკუთრებულია ვერცხლის, მოოქროვილი „თამარ მეფის ჯვარი“, რომელიც მას აჭის წმ. გიორგის სახელობის ტაძრისთვის შეუწირავს. ეს ჯვარი შემოქმედის ეპარქიის მნიშვნელოვან საგანძურშია დაცული.

ქალაქი ტრაპიზონი ერთ-ერთი განსაკუთრებული რეგიონია დღევანდელ თურქეთში, რომელსაც შავიზღვისპირეთის დიდი და საინტერესო ისტორია აქვს. უძველესი ლაზიკის ქალაქ ტრაპიზონში დღემდე არსებობს მნიშვნელოვანი მართლმადიდებლური ხუროთმოძღვრული ძეგლები, რომლებიც თავისი არქიტექტურით, მხატვრობით, რელიეფით, ავლენს გვიან ბიზანტიურ, განვითარებულ და გვიან შუა საუკუნეების ქართული ხელოვნების სახასიათო თვისებებს, ადგილობრივ ტრაპიზონულ-კაპადოკიური გავლენით. ქ. ტრაპიზონში ფიქსირდება შუა საუკუნეებით დათარიღებული, მართლმადიდებლური ხელოვნების რამდენიმე ხუროთმოძღვრული ძეგლი: მცირე აია-სოფია, სუმელას მონასტერი, წმ. გრიგოლ ნოსელის, წმ. ევგენიოსის, წმ. იოანე ნათლისმცემლის, წმ. ფილიპეს, წმ. ანას, წმ. ანდრიას სახელობის ეკლესიები.

ტრაპიზონის მართლმადიდებლური ხელოვნების სტილისტურ ხასიათს განსაზღვრავს ქალაქის ეთნიკური სიჭრელე, მკვეთრად განსხვავებულ კულტურათა თანაარსებობა და რაც მთავარია ოქროს ხანის საქართველოს აქ დაარსებული „უძლეველი ტრაპიზონის იმპერია“. უხსოვარი დროიდან ამ ქალაქში სახლობდნენ

ლაზები, პონტოელი ბერძნები, თურქები და სხვ. რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში ქმნიდნენ ისეთ კულტურულ მემკვიდრეობას რომელსაც განსაკუთრებული, ქართული ხასიათი ასულდგმულებს. დედით ქართველთა ქალაქის, ტრაპიზონის მართლმადიდებლური ხელოვნება ისეთ განსაკუთრებულ გეოგრაფიულ, პოლიტიკურ და სავაჭრო პირობებში პალეოლოგოსური ეპოქის მეტად საინტერესო შედეგებს ქმნიდა.

ხელოვნებათმცოდნეები მისტრასა და სალონიკების გვერდით XIV საუკუნეში აღნიშნავენ ბიზანტიური ხელოვნების კიდევ ერთ პერიფერიულ ცენტრს - ტრაპიზონს. სამწუხაროდ, ტრაპიზონული მხატვრული სკოლა არ არის სრულად შესწავლილი ძეგლების სიმცირის გამო. დასკვნები კეთდება შემთხვევით გადარჩენილი რამდენიმე ძეგლის მიხედვით. მისტრას, სალონიკის და ტრაპიზონის მსგავსად კონსტანტინეპოლის გავლენას განიცდიდა სხვა ეროვნული სკოლებიც. ამ სკოლებში პალეოლოგოსური სტილის დამკვიდრება და განვითარება სტიმულირდება პერიფერიებში დედაქალაქიდან შემოღწეული სახეებით, რომელთა გაცნობაც ხელს უწყობს XIII ს. არქაული ტრადიციების გაქრობას.

ვფიქრობთ, ტრაპიზონში პალეოლოგოსური სტილის განვითარება უკავშირდება დედაქალაქიდან შემოტანილ სხვადასხვა მხატვრულ ფორმებს. კონსტანტინეპოლიდან გავრცელებული ფერწერის ახალი მხატვრული ხასიათი „ტრაპიზონის იმპერიაში“, მექანიკურად ედება წმიდა ადმოსავლურ ტრადიციას ნეოელინისტური ფორმების საწინააღმდეგოდ. ტრაპიზონულ - მართლმადიდებლურ ფერწერას ახასიათებს: აქტიური, დინამიური მოძრაობა თხრობაში, წერის ფართო მანერა, განვითარებული არქიტექტურული ფონი, შერეული ადგილობრივი, ადმოსავლურბიზანტიური და ერთგვარი რენესანსული თვისებები ფერწერაში.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბატიაშვილი, 2012: - ბატიაშვილი (დარუჯანაშვილი) ზ., ტრაპიზონის იმპერიის დაარსება, თბ.2012.
2. ბატიაშვილი, 2013: - ბატიაშვილი (დარუჯანაშვილი) ზ., ტრაპიზონის იმპერია XIII საუკუნეში, თბ.2013.
3. გაბაშვილი, 1990: - გაბაშვილი ტ., „მიმოსვლა“, ქართული მწერლობა, ტ. 8 თბ. 1990.
4. პახიმერე, 1965:-პახიმერე გ., ისტორია წგ: გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. II. ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა. მეორე შევსებული გამოცემა თბ.1965.
5. გოზალიშვილი, 1972: - გოზალიშვილი გ., კომნენოსთა დინასტიის ეთნიკური წარმომავლობის საკითხისათვის „მნათობი“ N 8. თბ.1972.
6. ნინიძე, 1997: - ნინიძე დ., საქართველო-ბიზანტია ტრაპიზონის დიპლომატიურ ურთიერთობათა ისტორიიდან. ქართული დიპლომატია. წელიწდეული. IV თბ. 1997.
7. ასათიანი, 2015: -ასათიანი ვ., ბიზანტიური ცივილიზაცია, თბ. 2015.
8. ჭიჭინაძე, 1916: - ჭიჭინაძე ზ., ტრაპიზონი, თბ.1916.
9. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, 2009: - ჯაფარიძე ა., საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, თბ.2009.
10. მიტროპოლიტი ანანია მანგლელი, 2013: - ჯაფარიძე ა., ქალდეა (ქალდეა-ლაზიკის სამიტროპოლიტო), თბ.2013.
11. Лазарев,1986: - Лазарев В. Н., История Византийской живописи. М.1986.
12. Иосебидзе Дж. Росрис Ачи. Т.1989.
13. İsmail KÖSE - The frescoes of the hagia sophia, www. Saraygumus.com.tr (გამოცემის თარიღი და ადგილი არ არის მითითებული)

ადრეული გვარეულობანი დიდაქარაში
(ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის საველე ეთნოგრაფიული
ექსპედიციის მასალების მიხედვით)

Earlier riots in Didachara
(according to the materials of the field ethnographic expedition of
Niko Berdzenishvili Institute)

ნაილა ჩელებაძე

ისტორიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის
ინსტიტუტის ეთნოლოგიისა და სოციოლოგიური
კვლევის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: საქართველოს სულიერ ცხოვრებაში განუზომელია დიდაქარის მნიშვნელობა, სადაც I ს. ქრისტიანობა იქადაგეს ქრისტეს მოწაფეებმა - ანდრია პირველწოდებულმა, მატათამ, სვიმეონ კანანელმა და სხვებმა, რითაც იგი სრულიად საქართველოს განმანათლებლად იქცა.

ადრინდელი პერიოდიდან დიდაქარის სოციო-კულტურული ცხოვრების დაწინაურებაზე მეტყველებს არა მარტო არქეოლოგიური და წერილობითი წყაროები, არამედ მდიდარი ეთნოგრაფიული და ფოლკლორულ-დიალექტოლოგიური მასალები.

ადრინდელ გვარეულობათა შესწავლას ართულებს ის გარემოება, რომ დიდაქარა პერიოდულად განსხვავებულ საზღვრებში ლოკალიზდებოდა და მოსახლეობის რაოდენობისა და შემადგენლობის სტატისტიკა ამის გამო ძირითადად არაზუსტია. ზემო აჭარის, კონკრეტულად კი დიდაქარის, ადრინდელ გვარეულობათა გამოსავლენად, შედარებით ინფორმატიულია ის მონაცემები, რომელსაც გვთავაზობს XIX ს. ცნობილი მოგზაურ - მკვლევარი, პირველი ქართველი პროფესიონალი ეთნოლოგი თედო სახოკია, რომელშიც ავტორი შენიშნავდა, რომ ქვემო აჭარაში დაფიქსირებული გვარებისგან მხოლოდ ოცამდე გვარი შეიძლეოდა ყოფილიყო ზემო აჭარულისგან განსხვავებული.

ფაქტობრივ მასალაზე დაყრდნობით შეძლებისდაგვარად გამოვლენილია ადრეული გვარეულობები, გარკვეულია გვარების ფუძეთა აგებულება, შესწავლილია მათი განშტოებები მაწარმოებელი ფორმატების მიხედვით, რომელთა ნაწილი სოფლის ტოპონიმებთანაა დაკავშირებული.

გვარეულობათა შესწავლა არა მარტო დიდაქარის, არამედ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთი ისტორიული პროცესის შესწავლის მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს.

საკვანძო სიტყვები: დიდაქარა, გვარეულობანი, ეთნოგრაფია, დიალექტოლოგია, ფოლკლორი

Naila Chelebadze

PhD in history, Senior Researcher of Department of
Ethnology and Sociological Research, Niko Berdzenishvili
Institute, Batumi Shota Rustaveli State University,
Batumi, Georgia

Abstract: The importance of Didajara in the spiritual life of Georgia is immeasurable, where the 1st century. Christianity was preached by Christ's disciples - Andrew the First-Called, Matata, Simeon Kananeli and others, thus he became the educator of all Georgia.

Not only archaeological and written sources, but also rich ethnographic and folklore-dialectological materials speak of the economic and cultural advancement of Didajara from the earlier period.

The study of the earlier disturbances is complicated by the fact that Didajara was periodically localized in different borders, and the statistics of the number and composition of the population are mostly inaccurate because of this. The data provided by the XIX century are relatively informative for revealing the earlier turmoils of Upper Adjara, specifically Didajara. The famous traveler-researcher, the first Georgian professional ethnologist Tedo Sakhokia, in which the author noted that only about twenty surnames recorded in Lower Adjara could be different from those of Upper Ajara.

Key words: Didachara, Family names, ethnography, dialectology, folklore

გვარეულობათა შესწავლა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიული პროცესის კვლევის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს. გვარი ადამიანის მემკვიდრეობით მიღებული საგვარეულო სახელია, რომელიც ძირითადად, მამიდან შვილზე, ზოგ ქვეყანაში კი დედიდან შვილზე გადადის. ქართველთა გვარი სახელებისგან, მეტსახელებისგან ან წარმომავლობისგან შეიქმნა.

როგორც ცნობილია, დიდაჭარა აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის ხულოს მუნიციპალიტეტში არსებული სოფლებიდან თავისი ისტორიული წარსულით გამორჩეული სოფელია. დიდაჭარა, როგორც აჭარის განუყოფელი ნაწილი, შედიოდა კოლხური კულტურის გავრცელების არეალში და აქტიურად მონაწილეობდა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობასთან ერთად კოლხური კულტურის ფორმირებასა და კოლხეთის სამეფოს გაერთიანებაში, რაზეც მეტყველებს როგორც ნეოლითური ხანის ნამოსახლარები, ისე ძვ.წ. XIV-XIII სს. დათარიღებული ბრინჯაოს კოლხური ცულების განძი, ე.წ. „დიდაჭარის განძი“ (ებრაღიძე ტ., 2008:37-39; წულუკიძე თ., 2008:93-94; ინაიშვილი, 1975:16, 19, 47).

დიდაჭარის ცხოვრებაში განსაკუთრებული ეტაპია პირველი საუკუნე, რადგან ქრისტეს მოწაფეებმა – ანდრია პირველწოდებულმა, მატათამ, სვიმეონ კანანელმა და სხვებმა მისიონერული მოღვაწეობა ზემო აჭარიდან - დიდაჭარიდან დაიწყეს და იქადაგეს ქრისტიანობა.

ადრეულ პერიოდში დიდაჭარა უფრო ვრცელ არეალში ლოკალიზდებოდა. თუ უფრო ადრე არა, გარკვეულ პერიოდში დიდაჭარის სახელწოდება უნდა ყოფილიყო დედოაჭარა ანუ დედააჭარა, რაც ზემო აჭარის მოსახლეობაში დღემდე ნათლადაა შემონახული და ამას ხსნიან ამ მხარის რელიგიურ-კულტურული, პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული დატვირთვითაც (ბაქრაძე, 1987:64; შავიანიძე, ტბელობა, 2009:164; ჩელებაძე, 2021:32).

როგორც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს, ასევე სოფელ დიდაჭარის საგვარეულო ისტორიების შესწავლაშიც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება არა მარტო წერილობით წყაროებს („ტბეთის სულთა მატთანე“, ოსმალური დავთრები, ცალკეულ მოგ-

ზაურ-მკვლევართა ჩანაწერები), არამედ ფოლკლორულ-დიალექტოლოგიურ და ეთნოგრაფიულ მასალებსაც. „ტბეთის სულთა მატთანე“ მე-10 საუკუნეში აშოტ კუხის მიერ აგებული ტბეთის ტაძრის, 918 წლიდან კი ტბეთის საეპისკოპოსოს საგანძურს წარმოადგენდა. აქ სულის მოსახსენებლად შემწირველები დადიოდნენ და შესაწირავს სწირავდნენ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან. „ტბეთის სულთა მატთანეში“, რომელშიც XII - XVII საუკუნეების მანძილზე 588 მოსახსენებელია, თავმოყრილია 20-მდე სხვადასხვა სუფიქსით დაბოლოებული 348 გვარი და 21 გეოგრაფიული სახელი, რაც ხაზს უსვამს ჩვენში ანთროპონიმული მოდელების მრავალფეროვნებას (ენუქიძე, 1977; კახიძე, 2013:21). ისინი საინტერესო სურათს იძლევიან სხვადასხვა მაწარმოებლიანი გვარების, სახელების გავრცელების ინტენსივობაზე. ამდენად, „ტბეთის სულთა მატთანე“ ზემო აჭარაში ოსმალთა ბატონობამდე ქართული გვარსახელების არსებობის უტყუარი დასაბუთებაა, სადაც ჩანს, რომ უძველესი ქართული გვარების რიცხვს მიეკუთვნება - ეთ სუფიქსით ნაწარმოები გვარები, რომლის შემდეგაც განვითარდა - ძე და - შვილი სუფიქსიანი გვარები (შდრ. თოფჩიშვილი, 2010:231-232; ნოლაიძელი, 2016:124-125; ჭითანავა, 2021:121-123). მართალია საკვლევი მხარის-დიდაჭარის შესახებ მატთანეში პირდაპირი მინიშნება არ გვხვდება, მაგრამ წყარო ზოგად სურათს გვაძლევს აჭარის ანთროპონიმული მოდელის შესახებ.

ოსმალთა ბატონობის ადრეულ პერიოდში არსებული ანთროპონიმული მოდელის შესახებ საყურადღებო ინფორმაციები გვაქვს აჭარის ლივის დავთრების მიხედვით. ზემო აჭარის სოფლებში ჩატარებული აღწერის ჩამონათვალში 34-ე ნომრად წოდებულ დიდ აჭარაში მხოლოდ 6 კომლი ცხოვრობდა (აჭარის..., 2011:16,52). მოცემული სოფლების სიას თანდართული აქვს სოფელში დასახლებულ კომლთა უფროსების სიები, რომელშიც მოცემულია მხოლოდ გადასახადების ჩამონათვალი და სოფლის მცხოვრებთა სახელები. ამ უკანასკნელთა სია ასე გამოიყურება: იასე ძე არაქელისა, დავით ძმა მისი, გოგია ძმა მისი, მამაცა ძე ქარიასასი, პაპუნა ძმა მისი, ენუქი ძმა მისი (აჭარის..., 2011:70). აღნიშნულ ცნობას თუ შევადარებთ ტბეთის მატთანისა და მესხურ

ოსმალურ დავთრებში დამოწმებულ სახელებს (ნიკოლაიშვილი, 2021:96-102;121-989), აშკარად ჩანს მესხურთან მისი მსგავსება. რაც შეეხება ტბეთის მატთანეს, აჭარის ლივში დასახელებული დიდ-აჭარის 8 სახელიდან მხოლოდ დავითი არის მოხსენიებული ტბეთის XII ს. ჩანაწერში. ასევე, საყურადღებოა XII და XV სს. ნახსენები გვარი დავლასძე, რომელიც დიდაჭარის მეზობელი სოფლისა და იქაური გვარის - დავლაძეების ანალოგიურია.

დიდაჭარის საგვარეულო სტატისტიკის შედარება ოსმალური წყაროს XVI ს. მონაცემებთან თითქმის შეუძლებელია, რადგან დიდაჭარა პერიოდულად განსხვავებულ საზღვრებში ლოკალიზდებოდა და მოსახლეობის რაოდენობაც არაზუსტი გვაქვს (აჭარის ლივის., 2011:16,23-24, 27-28). გარდა ამისა, განსხვავებულია მკვლევართა მოსაზრებებიც, რომელთა ნაწილი თვლის, რომ ოსმალურ დოკუმენტში გვარსახელები არ არის დაფიქსირებული. „აჭარის ლივის დიდი დავთრის“ ქართულ თარგმანში გვხვდება ორწევრიანი ანთროპონიმული მოდელი, მაგალითად, მამაცა ძე ქარიასასი და განსხვავებული მოდელებიც: დავით ძმა მისი, გოგია ძმა მისი, მამაცა ძე ქარიასასი, პაპუნა ძმა მისი, ენუქი ძმა მისი (აჭარის ლივის., 2011:70). ამ შემთხვევაში ცნობილი ქართველი მეცნიერების ს. ჯიქიას, მ. ჯიქიასა და კ. ბარათაშვილის მოსაზრებების საფუძველზე ეკ. ბარამიძე სამართლიანად შენიშნავს, რომ თურქეთში, სადაც გვარები ოფიციალურად დაკანონდა მხოლოდ 1934 წელს და სადაც მთელი თავიანთი ისტორიის განმავლობაში მხოლოდ სახელები ჰქონდათ, მათთვის გაუგებარი რჩებოდა ქართული გვარის მნიშვნელობა, რასაც ზოგჯერ მამის სახელად აფიქსირებდნენ და მას წარმომავლობის აღმნიშვნელ ტოპონიმსაც უმატებდნენ. ამიტომ აღმოჩნდა დავთარში რამდენიმე გვარი პირის სახელად აღქმული (ჯიქია, 2013:65-66; ბარამიძე, 2021:46-47). ამგვარი მიდგომით აჭარის ლივის მიხედვით დიდაჭარაში აღწერილ სახელებს შორის უნდა ყოფილიყო ორი გვარი - მამაცა ძე ქარიასასი და იასე ძე არაქელისა.

აღნიშნული გარემოებიდან გამომდინარე გასაგებია დ. ბაქრაძის შენიშვნა, რომ „...აჭარლების შეგნება მათ გვარტომობაზე მეტისმეტად აბნეულია“, რაც „სარწმუნოების თვალსაზრისიდან გამომდი-

ნარეობს“ (ბაქრაძე, 1987:65).

ცალკეული გვარის რეალური კუთვნილების გასარკვევად გამოჩენილია დ. ბაქრაძის, გ. ყაზბეგის, ზ. ჭიჭინაძის, თ. სახოკიას და სხვა მოგზაურ-მკვლევართა ნაშრომები (ბაქრაძე, 1987, ყაზბეგი, 1960, ჭიჭინაძე, 1913, სახოკია, 1985).

ცნობილ ეთნოლოგს, აჭარის წარსული ყოფისა და კულტურის შესანიშნავ მკვლევარს თ. სახოკიას, დეტალურად აღწერს რა ღორჯომის 1829 წ. ამბებს, გვერდი აუვლია დიდაჭარისთვის, ალბათ სოფლის მცირეკომლიანობის თუ სხვა გარემოების გამო (სახოკია, 1985:187), თუმცა, ავტორი ქვედა აჭარის გვარების აღწერისას პარალელს ავლებს და დასძენს, რომ ზემო აჭარაში ამისგან შეიძლება ბოდა მხოლოდ 20 გვარი ყოფილიყო განსხვავებული (სახოკია, 1985:210-212).

ბათუმის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფონდებში დაცული ეთნოგრაფიული მასალები მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავს დიდაჭარაში გავრცელებული გვარებისა და ტოპონიმების შესახებ, რომლის საფუძველზეც ხდება მიკროტოპონიმის ან გვარის განზოგადება. ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალების მიხედვით დიდაჭარაში ოთხი სოფელი მოიაზრება: შავაძეები, წულუკიძეები, გობაძეები და ხუციაშვილები. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოდ მიგვაჩნია დიდაჭარის ერთ-ერთი დასახლებული პუნქტის სამარნე/სამანე შესახებ გამოთქმული ერთი მოსაზრება, რომლის მიხედვით მთაზე, სადაც ქვა არის ჩასმული, არის საზღვარი ანუ სამანი, რომელიც ზუსტად ჰყოფს ოთხი გვარის მიწას ერთმანეთისაგან. მთის იქეთ კი სხვა გვარის მიწები ყოფილა, აქეთ კი - სხვა გვარის. საგულისხმოა, რომ ამ ადგილთან ახლოს, სადაც დააბრძანა ანდრია პირველწოდებულმა ღვთისმშობლის ხატი და სადაც აიგო პირველი ქრისტიანული ტაძარი, დამოწმებულია ტოპონიმი ნაკაფის სერი, რომელსაც ადრე თარანგელოს მთას ეძახდნენ (ბოლქვაძე, 2019:19).

საინტერესოდ მიგვაჩნია დიდაჭარაში გავრცელებული ტერმინი „ბინალი“ (ბინა-ფუძე), რომლითაც ძველ, ადგილობრივ მაცხოვრებლებს მოიხსენებენ (მგელაძე, 1959, ს-10, გვ. 24, 33). როგორც ზემო, ისე ქვემო აჭარაშიც, სიტყვა ბინა ძირითადად სამირკველს

აღნიშნავდა (ჩიტაია, 2001:359; შამილაძე, 1960:15;44;47). რაც შეეხება ზედა მაჰახელს, იქ დღესაც საცხოვრებელ ნაგებობებს ბინაები ეწოდება (ზედა მაჰახელი, 2019:93). აღნიშნული ტერმინები მსგავსებას ავლენს წინა აზიის - ხეთური, სუბარული სამთავროების სახელწოდებებთან, რომლებსაც ეჭირათ ვანის ოლქი და სხვ. მასში მანასთან ერთად განსაკუთრებული ძლიერებით გამოირჩეოდა ბი-აინი. ამ სიტყვების მსგავსება შესაძლოა იმ გარემოებაზე მიგვანიშნებდეს, რომელიც წინა აზიის მკვიდრ ქართველთა წინაპრების გადმოსახლებას უკავშირდება (ზედა მაჰახელი, 2019:105). აღნიშნული მოსაზრების არსი რამდენადმე შესაბამისობაშია ქართველი კლასიკოსი ისტორიკოსების - ივ. ჯავახიშვილის, ს. ჯანაშიას, ნ. ბერძენიშვილის შეხედულებებთან, ასევე, მეუფე ანანias მსჯელობასთან.

ამჟამად დიდაქარაში გავრცელებული გვარებია: შავაძე, მელაძე, წულუკიძე, ხოზრევანიძე, ბოლქვაძე, გობაძე, დიმიტრაძე. ეს უკანასკნელი გვარი იგივე ხოჯიენთი, წარმოშობით ქვაბლიანიდან, კერძოდ, სოფელ ზედობიდან ყოფილა, სხვა ცნობით კი იმერეთიდან (კახიძე ნ., 1986; ბექირიშვილი, 1996:78,98).

დიდაქარაში დამოწმებული ტოპონიმების ერთი ნაწილი რომ ადგილობრივი გვარეულობების მანიშნებელია, კარგად ჩანს დიდაქარის ოთხივე სოფლის გვარეულობათა და ტოპონიმთა ჩამონათვალის მიხედვითაც. მაგალითად, სოფელ შავაძეების ტოპონიმებია:

ზედვაკე (შავაძის მამულში აღმოჩნდა ბრინჯაოს ცულები), ირემაძეების მხარე (გობაძე), ბურწუმალეები, სიზმარათი (კანტორის ქვევით), კეხვანი, ჩაილული, საბადური, ელიაწმინდა (აქ საფლავებია, ახლოს კი შავაძეები ცხოვრობენ), ჭვანტაური, კვაცათები, ქობაურები//ქორბაურები (ქობაძე), მუხადირები, ქვანტაური, ფიჩხანთი, თვალთკარი//თვალთკარის ტყე, სამორია წყარო//სამორიწყარო, ქიტენთი (ქიტიაშვილები ძველად ქობაძე იყო. აქაა შავაძე, წულუკიძე, რომლებიც ხიზმენტები იყვნენ (კახიძე ნ., 1968; გამყრელიძე ბ., 1969).

გადმოცემის მიხედვით ძველად შავაძეების და წორაკიძეების მეღვინე გობაძეებიდან ყოფილა - შავაძე ქიტო და წორაკიძე გაბო

(ვლ. მგელაძე, 1958).

სოფელი შავაძეები ძირითადად შემდეგი გვარებით არის წარმოდგენილი: შავაძე, დიმიტრაძე, ბოლქვაძე, ხოზრევანიძე. გვარი შავაძე ფონდებში დაცული მასალების მიხედვით რამდენიმე შტოდ არის წარმოდგენილი: შავაძეს შტოა ფაჩოლლი, ბეჟირიენთი (ქრისტიანი იყო)/ბეჟიროლლი//ბეჟიროლლები, გუდუგანთი / გუდუგოლლი, ეფენდიენთი (ამ შტოს გვარი გადაუკეთებია და ერთი ოჯახი შერვაშიძედ დაწერილა), თოფალაღვიშვილები / თანთოშვილი//თანთოშვილები, მოლლიენთები/მოლოლლი, ნანუხოლლები (დანისპარაულში ბოლქვაძედ იწერება), სარაჯოლლი, ქუჩუქაღვიშვილები/ქუჩუგასანოლლი/ქუჩუგალოლლი/ქუჩუქასანადიენთი, ქოფაღვიშვილი, ფითნიენთი/ფითნოლლი, ფაჩოლლი, ჭოჭოენთები/ჭოჭოლლი, ჯელლეთანთი/ჯელეთოლლი/ჯელლეთოლლი, ჰაჯიოლლი (მგელაძე, 1958, გამყრელიძე, 1969).

სოფელ გობაძეების ტოპონიმები და გვარეულობანი: ვაკეჭალა, გოგილაური, ქეთქეთა, ჭოჭიები, ჭალისაგარა, ნაფუხარი, ნაგუთნევი, არნაულები, საბძელათი, ნაოსბარი/ნაოსპარი-დიდაჭარის აღმართი, ნაკოდოხრები. ამავე სოფლის ტოპონიმებში კი იკითხება ადგილობრივთა გვარები: აითოლლი, აითოლლები/ჰაითოლლი, არაბიენთი/არაბოლლი, გობაძე-გობაძოლლი არის ტაბახმელაშიც, წასული დიდაჭარიდან (ჯვარხედა იყო ეკლესია)

დელიჯოლლი, ემრულანთი/ემუროლლი/ემრულოლლი, ზანტოლლი, რეჯებუსტიენთი/რეჯებუსთოლლი/რეჯებუსტიოლლი, ქიტიენთი/ქიტიოლლი/ქიტოლლი/ქიტიოლლი ყინალოლლი, ყინალოლლი, ჩელებიენთი/ჩელებოლლი, ხემშიენთი/ხემშიოლლი//ხიმშიოლლი. ამჟამად გობაძის ერთი ოჯახი ხიმშიაშვილზე იწერება. ამათგან ერთმანეთის ნათესავეებია არიან ემუროლლები და რეჯებუსთოლლები (გამყრელიძე, 1969).

დიდაჭარის სოფელ ხუციაშვილების ტოპონიმები და გვარები: წიქარულები, ხუცური, ქეთქეთა, მეჩხერათები, ეკლიყანა, სანტალო/სანტალიო, ლეხვაური, ნაგუთნევი//ნაგუთნევი და წიახები (გამყრელიძე, 1969). სოფ. ხუციაშვილებში და ზევით ძველად ყოფილა სამი გვარი: ტარიელაძე, წულუკიძე და შარაშიძე (კახიძე, 1968). ბოლქვაძე რამდენიმე შტოდ იყოფა: გელავრიენთი, კვე-

ტერანთი-გამრიგოა კვეტეროლლი, ხაზრიენთი, სუნანოლლი, ფა-ჩიენთი/ფაჩოლლი, ქვიტიროლლები, ყარაჰმედიენთი/ყარაჰმედოლ-ლი/ყარამედოლლი, ჯალაბიენთი/ჯალაბოლლი/ჯალაბოლლები.

სოფელ წულუკიძეების ტოპონიმები და გვარები: ნაჩოტევი, ზოსიმავერი, არწაულები, ფიჭვათები, ყორვანათები (გამყრელიძე, 1969), გვარები-ჰალვაჯიენთი-იგივე ტელანთი, წორაკიძეები, ჩაფა-ნიენთი-გამრიგოა, ყინალიენთი ჩაფანოლლი, ჰალვაჯოლლი, ყინა-ლოლლი+წორაკიძე. ჩაფანოლლები-ჩაფან (თურქ. მუშა), ჰალვა-ჯოლლი მომდინარეობს ტარსელიდან (სავარაუდოდ კილიკიიდან (მცირე აზია), ხოზრევანძის გვარის შტოს შეადგენს ყარსლიენთი, ყარსლიშვილი, გულოშვილები, საწვიმაროლლი, გრელოსშვილი, კვეტეროლლი (გამყრელიძე, 1969).

მასალებით მოწმდება სხვა სოფლიდან - ალმედან (სოფ. ვაშ-ლოვანი) დიდაჭარაში დამკვიდრებული გვარი მელაძე, იგივე კეჟერანთი/კეჟეროლლი (შდრ. ბეჟირიშვილი, 1996:129). ასევე, დას-ტურდება დიდაჭარიდან სხვა სოფლებში გადასვლის ფაქტები. კერძოდ, მეზობელ სოფელ საციხურში გადასულა ტატუნოლლი, დანისპარაულში ხუციენთი, რომელიც სხვა გვარზე-შილიენთი-ზე დაწერილა (ვარშალომიძე, 1982) და სხვ.

ასე, რომ დიდაჭარაში დამოწმებული ტოპონიმების ერთი ნაწი-ლი დიდაჭარის გვარეულობების მანიშნებელია. გარდა ამისა და-მოწმდა ზოგიერთი გვარის გაყოფა და ახალი შტო-გვარების წარ-მოშობა, მათი ფონეტიკური სახეცვლილება თუ სრულიად გაქრობა, რაც საქართველოს სხვადასხვა კუთხისთვისაც არის დამა-ხასიათებელი (შდრ. ჭითანავა, 2020:9; ბარათაშვილი, 1997:92). არც ისაა გამორიცხული, რომ ღორჯომ-აჭარისწყლის ხეობის სოფელ ღორჯომის უბნების (ბახუნტარაძეები-შავთერენიენთი, ტენაუ-რიენთი, გერგაულიენთი (აჩუგბა, 1977) სახელწოდების მსგავსად, დიდაჭარის ტოპონიმების ერთი ნაწილიც წინაპარი ქალების სახე-ლებიდან მომდინარე ყოფილიყო. გარდა ამისა, გვარეულობათა სიძველის განმსაზღვრელად უნდა მივიჩნიოთ დიდაჭარაში და-მოწმებული საგვარეულო საკუთრების აღმნიშვნელი ნიშნებიც. მაგალითად, შავაძეებს ჰქონდათ თაჯი, რომელსაც „ჩარხის ტარი“ ეწოდებოდა. სოფელ დიოკნისში მცხოვრებ შავაძეებს სხვა თაჯი

ჰქონია, ბოძაურში კი მათი თაჯი ჯვარიჲ (ხაჩი)ყოფილა (ვარშალო-მიძე, 1982).

ამრიგად, ნაშრომში მოძიებულია და განხილულია დიდაჭარაში გავრცელებული ადრინდელი გვარების (პატრონიმების) ისტორიისა და სტრუქტურის არაერთი საკითხი. ფაქტობრივ მასალაზე დაყრდნობით გარკვეულია დიდაჭარაში გავრცელებული გვარების ფუძეთა აგებულება მათი მაწარმოებელი ფორმანტების მიხედვით, დასახელებული ტოპონიმების საფუძველზე განზოგადებულია მიკროტოპონიმები და გვარები, საგვარეულო ნიშნები და სხვა ფაქტორები, რასაც გარკვეული ადგილი უჭირავს აჭარის ისტორიის არაერთი პროცესის წარმოჩენაში.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ახუაშვილი იაკობ, "ქართული გვარსახელები", I, გამოცემა II, თბილისი, 2005
2. ბარათაშვილი კლარა, „მაჰმადიანი მესხების ქართული გვარები“. ფრიდრიხ ებერტის ფონდის წარმომადგენლობა, თბილისი, 1997
3. ბარამიძე ეკატერინე, ანთროპონიმია სამყაროს ენობრივ სურათში და მისი დინამიკა (ზემო აჭარის მაგალითზე) ფილოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი დისერტაცია სპეციალობა, ბათუმი, 2021
4. ბაქრაძე დიმიტრი, „არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში“, ბათუმი, გამომცემლობა „საბჭოთა აჭარა“, 1987;
5. ბექირიშვილი იოსებ, „აჭარის ისტორია გვარსახელებში“. გამომც. „აჭარა“, ბათუმი. 1996
6. ბოლქვაძე ნარგული, დიდაჭარის ხეობის ტოპონიმია. ქართველური ენათმეცნიერება/ სამაგისტრო ნაშრომი შესრულებულია ქართველური ენათმეცნიერების მაგისტრის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად. ზიჭაური 2019
7. ენუქიძე თინათინ, „ტბეთის სულთა მატთანე“ თ. ენუქიძის გამოცემა. თბ. 1977

8. აჭარის ლივის ვრცელი და მოკლე დავთრები (შემდგ. შაშიკაძე ზ., მახარაძე). თბ. 2011.
9. თოფჩიშვილი როლანდ. „სახელების ეთნოლოგია და ისტორია“. თბ. 2010
10. კახიძე ნოდარ, „ეტრატებზე ამეტყველებული ისტორია“. ტბეთის სულთა მატთანე (XII-XVII საუკუნეები) - სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიულ - ეთნოლოგიური შესწავლის წყარო. გამომც., „ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“, ბათუმი - 2013
11. მაღაყმაძე რ., ჩელებაძე ნ., ფუტკარაძე ე., თანდილავა ი., ზედა მაჭახელი, გამომც. „კოლორი“, თბილისი, 2019
12. მგელაძე ვლ., ჩიჯავაძე ნ., ჩიქოვანი თ., გამყრელიძე ბ., აჩუგა თ., კახიძე ნ., ვარშალომიძე ჯ. მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები (ბსუ-ს ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფონდები)
13. ნიკოლაიშვილი დალი, სართანია დავით, უჯმაჯურიძე ავთანდილ, კირთაძე დარეჯან, კვეტენაძე მანანა, მესხეთი ოსმალური დავთრების მიხედვით-ცნობარი, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი, 2021
14. ნოღაიდელი ნ. ანთროპონიმთა საკითხისათვის აჭარულში (ანთროპონიმები და ტოპონიმია). ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის შრომები XII გამომც. „ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“. 2016
15. სახოკია თ. – „მოგზაურობანი გურია, აჭარა სამურზაყანო, აფხაზეთი“ - გამომცემლობა „საბჭოთა აჭარა“, ბათუმი. 1985
16. ჩელებაძე ნ., მარიამ ღვთისმშობელი დიდაჭარელთა მესხიერებაში, წილხვდომილობის დღესასწაული//კონფერენციის მასალებიბათუმის კულტურის ცენტრი, 2021
17. ჩიტაია გ., შრომები: 5 ტომად: ტომი III, გამომც., „მეცნიერება“, თბილისი, 2001
18. ჭითანავა დ., კოლხური გვარსახელის გენეზისი მრუდე სარკში, თბ., 2020

19. ჭიჭინაძე ზ., „მუსულმანი ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში“, გამოცემული იაკობ მანსვეტაშვილის საფასით, სტამბა „შრომა“, ტფილისი. 1913
20. ჯიქია მ. „გურჯისტანის ვილაეთის დიდი დავთრის“ ანთროპონიმია//ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო. VII. თბ. „ილიაუნა“ 2013.

ბათუმის საჯარო და კერძო სკოლების მოსწავლეთა მიერ
საგანმანათლებლო პროცესის შეფასება (
სოციოლოგიური ანალიზი)
Evaluation of the Educational Process by Students
of Batumi Public and Private
Schools (Sociological Analysis)

ნუგზარ ჩხაიძე

ფილოსოფიის დოქტორი,
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი
თანამშრომელი,
ბათუმი, საქართველო

აბსტრაქტი: საკვლევი თემის აქტუალობა, უპირველეს ყოვლისა, განპირობებულია იმით, რომ საქართველოში, დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ ჩატარებული მრავალი სასკოლო-საგანმანათლებლო რეფორმა ხორციელდებოდა „ზემოდან“ და საერთოდ არ ითვალისწინებდა არა მარტო პედაგოგების, არამედ მოსწავლეთა აზრსაც სასკოლო პრობლემატიკასთან დაკავშირებით. საგანმანათლებლო პროცესის წარმატებულად წარმართვისათვის აუცილებელია სასკოლო სწავლების ამა თუ იმ საკითხის ირგვლივ არა მარტო „ოფიციალის“, არამედ, მასწავლებლებთან ერთად, ასევე, მოსწავლეთა (უპირატესად, უფროსკლასელთა) აზრის გათვალისწინება. სამწუხაროდ, მათი თვალსაზრისისთვის სწავლების გარკვეული ასპექტებისადმი სათანადო ყურადღება არავის მიუქცევია. ჩვენი აზრით, ის, რომ საქართველოში ჩატარებული ყველა სასკოლო რეფორმა, ფაქტობრივად, „ჩავარდა“, გარკვეულწილად იმის შედეგია, რომ იგნორირებული იყო როგორც მასწავლებელთა, ასევე მოსწავლეთა, როგორც სასწავლო პროცესის ძირითადი ფიგურანტების, თვალსაზრისები სასკოლო სასწავლო პროცესის ავკარგიანობის თაობაზე. ამ კუთხით განსაკუთრებით დისკრიმინირებულ მდგომარეობაში იყვნენ მოსწავლეები. თუ მასწავლებლების შეხედულებები სასწავლო პროცესის ნეგატიურ და პოზიტიურ

მხარეებთან დაკავშირებით, საგაზეთო სტატიის დონეზე მაინც იხილებოდა, მოსწავლეთა თვალსაზრისებით საგანმანათლებლო საკითხებთან დაკავშირებით არავინ დაინტერესებულა (მათ შორის განათლების სამინისტროც). ჩვენი კვლევის ძირითად მიზანსაც ამ ხარვეზის აღმოფხვრა წარმოადგენდა. ამისთვის, პირველად საქართველოში, ქ. ბათუმის ცალკეულ საჯარო და კერძო სკოლებში ჩავატარეთ მოსწავლეთა სოციოლოგიური გამოკითხვა, რომელთა შედეგებმა მოგვცა საშუალება გაგვეჩვენა, ბათუმელი მოსწავლეების (მაღალკლასელების) დამოკიდებულება ქალაქის სკოლებში არსებული ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხებისადმი, როგორებიცაა: მოსწავლეთა აზრი მასწავლებელთა კომპეტენციის დონის თაობაზე; მეთერთმეტე და მეთორმეტე კლასებში განათლების სამინისტროს მიერ გამოცდების გაუქმების შეფასება; დამოკიდებულება რეპეტიტორთა ინსტიტუტისადმი; იმ საგნების დასახელება, რომელთა დამღევა ყველაზე უფრო მეტად უჭირთ მოსწავლეებს; ინტერნეტის როლი სასწავლო პროცესში; სერტიფიცირებული და არასერტიფიცირებული მასწავლებლების კომპეტენციის დონის შეფასება; მასწავლებელთა სტატუსებად დაყოფის საჭიროება; სკოლაში რელიგიური საკითხების ამა თუ იმ სახით შესწავლის პრობლემა; მოსწავლეთა სქესობრივი აღზრდის გაკვეთილების სკოლაში დანერგვის საკითხი; მოსწავლეთა უფლებების დაცვა; სასკოლო რეფორმების მიმდინარეობის პრობლემები; პატრიოტული აღზრდის ადგილი მასწავლებელთა საქმიანობაში; მოსწავლეთა აღმსარებლობა და ა.შ.

აღნიშნული კვლევის ძირითად შედეგად შეიძლება მიჩნეულ მიქნას ის მოცემულობა, რომ ქ. ბათუმის საჯარო და კერძო სკოლების მოსწავლეთა სოციოლოგიური გამოკითხვის საფუძველზე, შესაძლებელი გახდა იმ მწვავე პრობლემების გამოვლენა და შესწავლა, რომლის წინაშეც დღეს დგას სასკოლო-საგანმანათლებლო სისტემა.

საკვანძო სიტყვები: სკოლა, მოსწავლე, მასწავლებელი, სერტიფიცირება, ზოგადი უნარები.

Abstract: The article focuses on the fact that many year the school-educational reforms was carried out "from government" and did not take into account not only the teachers' but also the students' opinions regarding significant school issues.

In order to correct this gap, a sociological survey of students (high school students) was organized in public and private schools of the city of Batumi, where they evaluated the current educational process with different parameters. As a result of the survey, the acute problems that exist in the city's schools emerged. Taking into account the well-founded opinions expressed by Batumi students during the sociological research, about the problems raised in the learning process and implementing their proposals in practice, should significantly contribute to raising the quality of teaching, both in Batumi and in the schools of Georgia as a whole.

Key words: school, student, teacher, certification, general skills.

* * *

შესავალი: საზოგადოების განვითარებისათვის ძალიან მნიშვნელოვანია ხარისხიანი განათლება, რადგან ის პიროვნების წარმატებული მომავლის საწინდარია. მოსწავლეთა სწავლების დონის ამაღლება, ერთ-ერთი უმთავრესი გამოწვევაა ჩვენი ქვეყნისთვის. სასკოლო განათლების ზოგადი დონე საქართველოში, დღეისთვის, სასურველზე დაბლა დგას და სამწუხაროდ საკმაოდ ჩამორჩება სწავლების ევროპულ ხარისხს.

მოსწავლეთა განწყობების და პრობლემების ცოდნა, სკოლის ხელმძღვანელობას მისცემს საშუალებას, შეიმუშაოს მისი მართვის ეფექტური საშუალება – სტრატეგიული სამოქმედო გეგმა. ასეთი

გზით კი შესაძლებელი ხდება სწავლა-სწავლების პროცესის უკეთ ორგანიზება და სასწავლო პროცესის დროს წარმოქმნილი კონფლიქტების (მაგ., მასწავლებლებსა და მოსწავლეებს შორის) დარეგულირება.

სასკოლო ზოგადი განათლება, არის საგანმანათლებლო პროცესის ის უმნიშვნელოვანესი ქვაკუთხედი, რომელიც საფუძველს უყრის მოსწავლის პიროვნებად ჩამოყალიბებას, მის კომპეტენციას და, ასევე, საკმაო დონით განსაზღვრავს სახელმწიფოს განვითარების მაგისტრალურ ხაზს. ქვეყანაში ძნელად თუ მოიძებნება იმაზე მნიშვნელოვანი საკითხი, ვიდრე ზოგადი სასკოლო განათლების ხელშეწყობა, მისი დახვეწა და გამართვა.

ხარისხიანი სასკოლო განათლება საშუალებას აძლევს (ეხმარება) მომავალ თაობას იყოს კონკურენტუნარიანი, როგორც ქვეყნის შიგნით, ისე მის ფარგლებს გარეთ. საკითხავი მხოლოდ ის არის – აძლევს კი ჩვენი სკოლა მოსწავლეებს სათანადო, მაღალი დონის განათლებას? საქმეც იმაშია, რომ საქართველოში ჩატარებული განათლების სისტემის მრავალრიცხოვანი „რეფორმების“ მიუხედავად, საეჭვოა, რომ ამ სფეროში მიღწეულია რაიმე ხელშესახები შედეგი.

ამ სოციოლოგიური კვლევით, ჩვენ შევეცადეთ შეგვესწავლა საგანმანათლებლო სისტემის ისეთი ხარვეზი, როგორიცაა მისი უმნიშვნელოვანესი რგოლის, მოსწავლის ინტერესების გაუთვალისწინებლობა სასწავლო პროცესის დროს და მისი მხოლოდ მასწავლებლისადმი მორჩილ სუბიექტად მიჩნევა. ბათუმის საჯარო და კერძო სკოლების მოსწავლეთა სოციოლოგიური გამოკითხვის საფუძველზე, მათი პასუხების შინაარსზე დაყრდნობით, გამოვლენილი იქნა ის ძირითადი ფაქტორები, რომლებიც აფერხებენ სწავლების დონის ამაღლებას სკოლებში და აგრეთვე სხვა გარემოებებიც, რომლებიც მოსწავლეთა ნაწილში ნეგატიურად აღიქმება.

მეთოდოლოგია: კვლევის მიზნებიდან გამომდინარე, რომელიც ძირითადად ისახავდა მოსწავლეთა სოციოლოგიური გამოკითხვის გზით იმ პრობლემებში გარკვევას, რომელთა გადაუჭრელობა ხელს უშლის სრულფასოვანი სასკოლო განათლების მიღებას.

კვლევის ობიექტს, ანუ სამიზნე ჯგუფებს წარმოადგენდნენ ქ. ბათუმის საჯარო და კერძო სკოლების უფროსკლასელები (X-XII კლასები). მოსწავლეთა სოციოლოგიური გამოკითხვა ჩატარდა ქ. ბათუმის №№ 1, 2, 4, 6, 7, 9, 13, 16, 17 საჯარო სკოლებში, ასევე, კერძო სკოლებში: სკოლა-ლიცეუმი „მასტერკლასი“, შპს „ევრო-2000“ და შპს ბათუმის წმინდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის სკოლა.

სოციოლოგიური კვლევა ჩატარდა რესპონდენტთა შემთხვევითი შერჩევის პრინციპით. სულ გამოიკითხა 300 მოსწავლე, რაც კვლევის თემატიკიდან და მასშტაბებიდან გამომდინარე საკმარისია მოსწავლეთა მიერ სასკოლო საგანმანათლებლო პროცესის ძირითადი ვექტორების გასარკვევად.

მოსწავლეთა გამოკითხვა ვაწარმოეთ ანკეტური გამოკითხვის ფორმით. კითხვების მცირე ნაწილი წარმოდგენილი იყო ღია კითხვების სახით, ხოლო უმეტესობა კი დახურული და ნახევრად ღია კითხვები იყო. ღია კითხვები ძირითადად დასმული იყო იმ საკითხების ირგვლივ, რომელთა პრობლემატიკა მრავალფეროვანია და, ამიტომ, ასეთი სახის კითხვებზე გაცემული პასუხების მეშვეობით, რესპონდენტებისგან უფრო სრული ინფორმაციის მიღებაა შესაძლებელი.

რესპონდენტთა გამოკითხვის სანდოობის ხარისხი უფრო მაღალია, თუ კვლევას ანონიმური ხასიათი აქვს. ამ მიზნით გამოკითხვის ჩატარებამდე რესპონდენტებს ავუხსენით, რომ ანკეტაში სახელის და გვარის მითითება საჭირო არ იყო, რაც მათი პასუხების კონფიდენციალობას უზრუნველყოფდა;

ჩვენ გამოკითხვა ვაწარმოეთ საკლასო ოთახებში, ჯგუფური გამოკითხვის პრინციპით. გამოკითხვის დაწყებამდე, მოსწავლეებს ჩაუტარდათ ინსტრუქტაჟი და განემარტათ ანკეტის შევსების წესები. იმასთან დაკავშირებით, რომ ანკეტაში მოცემული იყო სხვადასხვა ტიპის კითხვები (ღია, დახურული და ნახევრად ღია), რომლებიც სხვადასხვა სახით ივსება. ჩვენ იმ რესპონდენტებს, რომლებსაც გაუძნელდათ ცალკეულ შეკითხვებზე პასუხების გაცემის წესის გაგება, ხელმეორედ, უფრო დეტალურად ავუხსენით სოციოლოგიური ანკეტის სწორად შევსების მეთოდი.

გამოკითხვის პროცესში, დიდი მნიშვნელობა აქვს ჯგუფში რესპონდენტთა ურთიერთგავლენის თავიდან აცილებას ან მის მაქსიმალურ შემცირებას. სიტუაცია ამ შემთხვევაში ძალიან თავისებურია. შეიძლება ითქვას, რომ მცირე აუდიტორიაში, ანკეტური გამოკითხვა მკვლევარის და სხვა ორგანიზატორის აქტიური ზედამხედველობის გარეშე ძნელად თუ მოგვცემს ობიექტურ, სანდო ინფორმაციას. მცირე ჯგუფებში (ჩვენს შემთხვევაში – სასკოლო კლასები), რესპონდენტები პასუხის გაცემისას ერთმანეთზე დიდ გავლენას ახდენენ. კერძოდ, გამოკითხვების დროს, მოსწავლეთა საგრძნობი ნაწილი განიცდის კლასის ე.წ. ყოჩების ზეგავლენას და ვერ ახერხებს პასუხებში თავისი ნამდვილი შეხედულებების დაფიქსირებას. გამომდინარე აქედან, სარწმუნო სოციოლოგიური ინფორმაციის მისაღებად, რესპონდენტები იმდენად დავაშორეთ ერთმანეთს, რომ მათ არ შესძლებოდათ ერთმანეთზე ზემოქმედება. ასეთი ზომების მიღებით უზრუნველყოფილი იქნა სოციოლოგიური გამოკითხვის კვალიფიციურად, მეთოდოლოგიურად გამართულად ჩატარება.

აქვე ხაზი უნდა გაესვას იმ ფაქტს, რომ სოციოლოგიური კვლევის სათანადო დონეზე ჩატარების საქმეში დიდი დახმარება აღმოგვიჩინა იმ საჯარო თუ კერძო სკოლების ხელმძღვანელობამ, სადაც წარმოებდა მოსწავლეთა ანკეტირება, რაც, უპირველეს ყოვლისა, გამოიხატებოდა გამოკითხვისთვის კომფორტული, მყუდრო გარემოს შექმნით, მაგ., გამოკითხვის პროცესში არავის შეეძლო ოთახში შესვლა და მისი მსვლელობისთვის ხელის შეშლა.

წყაროების/ლიტერატურის მიმოხილვა: გამომდინარე იქედან, რომ ეს სოციოლოგიური კვლევა ემპირიული ხასიათისაა და თემის სპეციფიკიდან გამომდინარე, არ იძებნება ამ პრობლემატიკისადმი მიძღვნილი სპეციალური სოციოლოგიური ლიტერატურა, ჩვენ საკმარისად ჩავთვალეთ იმ ზოგიერთი სამეცნიერო პუბლიკაციის გაცნობა, რომლებიც მიძღვნილია საქართველოს ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლებში სწავლა-სწავლების საკითხებისადმი.

სოციოლოგიური კვლევის შედეგები: ჩვენ მიერ ჩატარებული სოციოლოგიური კვლევის შედეგები მრავალფეროვან ინფორმაციას იძლევა მოსწავლეთა სასკოლო ცხოვრების შესახებ. რესპონ-

დენტთა შესახებ ობიექტური მონაცემების (სქესი და კლასი) გარკვევის შემდეგ, გავაანალიზეთ მოსწავლეთა პასუხები ანკეტაში დასმულ შეკითხვებზე.

კითხვაზე – „პირობითად, თვითშეფასებით, როგორ მოსწავლედ მიიჩნევთ თავს?“ პასუხები ასე გადანაწილდა – რესპონდენტთა 44,7% მიიჩნევს რომ სწავლობს კარგად; 46,3% – საშუალოდ; 4,2% ცუდად, ხოლო 4,8% უჭირს ამ კითხვაზე პასუხი გაცემა. ამ შეკითხვის არსი მდგომარეობდა შემდეგში – უმეტეს შემთხვევაში, მასწავლებლების მიერ მოსწავლეთა ცოდნის დონის შეფასება განსხვავდება მოსწავლის თვითშეფასებისგან. მოსწავლეების გარკვეული ნაწილი ფიქრობს, რომ ისინი უფრო მაღალ ქულებს იმსახურებენ თავიანთი ცოდნის შეფასებისას. ამას, გარკვეულწილად, ადასტურებს ის გარემოებაც, რომ თავისი თავი დაბალი შესაძლებლობების მოსწავლედ შეაფასა გამოკითხულთა მხოლოდ 4,2%, რაც რეალობას არ შეესაბამება, რადგან პედაგოგებმა, პირად საუბრებში, სუსტი მოსწავლეების გაცილებით დიდი რაოდენობა დაასახელეს.

ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ რესპონდენტთა ნაწილმა საყვედური გამოთქვა იმასთან დაკავშირებით, თუ რატომ არ იყო პასუხების ნუსხაში ასეთი ფორმულირება – „ვსწავლობ ძალიან კარგად“. მოსწავლეთა თვალსაზრისის ინტერპრეტირება ორგვარად შეიძლება – ასეთ მოსწავლეებს ან აქვთ გარკვეული ამბიციური, აღმატებითი წარმოდგენა თავიანთ ინტელექტუალობაზე, ან ისინი მართლაც გამოირჩევიან თავიანთი ცოდნის და ინტელექტის მაღალი დონით დანარჩენი თანაკლასელებისგან და, ამიტომაც, გამოთქვამენ პრეტენზიას.

აღნიშნულ კითხვასთან გარკვეულ ლოგიკურ ბმაშია შემდეგი კითხვა – „მასწავლებლები ობიექტურად აფასებენ თუ არა თქვენს ცოდნას?“ ამ კითხვაზე პასუხები შემდეგი სახისაა – რესპონდენტთა 53,7% აზრით ყველა მასწავლებელი ობიექტურად უწერს იმ ქულას, რაც ეკუთვნის; 19,1% თვლის, რომ მასწავლებელთა ნაწილი სუბიექტურად აფასებს მათ ცოდნას და ანიჭებს იმაზე დაბალ ქულას, რაც ეკუთვნის; 3,3% თვლის, რომ ყველა მასწავლებელი უწერს დაბალ ქულებს, რაც არ შეესაბამება მათი ცოდნის რეალურ დონეს; 13,6% საერთოდ არ აინტერესებს, თუ როგორი ქულებით

შეაფასებენ მასწავლებლები მათ ცოდნას; 10,3% კი უჭირს ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა.

დამაფიქრებელია ის გარემოება, რომ მოსწავლეთა მხოლოდ ნახევარზე ოდნავ მეტი (53,7%) თვლის, რომ მათ მასწავლებლები ქულებს ცოდნის შესაბამისად უწერენ. მოსწავლეთა საკმაო ნაწილი (13,6%) გულგრილია მასწავლებლის მიერ მისი ცოდნის შეფასების მიმართ, ანუ სწავლა მათთვის მეორეხარისხოვანი საქმეა. დიდი ალბათობით, იმავე კატეგორიას უნდა მივაკუთვნოთ მოსწავლეთა ის ნაწილი (10,3%), რომელთაც საერთოდ უძნელდებათ ამ შეკითხვაზე პასუხის გაცემა ანუ იმასაც ვერ ხვდებიან შეესაბამება თუ არა მიღებული ნიშანი მის რეალურ ცოდნას. მოსწავლეთა ნაწილმა პირად საუბრებში კონფიდენციალურად „გაამხილა“, რომ რიგ შემთხვევაში მასწავლებელი მოსწავლეს ქულას ცოდნის მიხედვით კი არ უწერს, არამედ იმისდა მიხედვით, თუ როგორ იქცევა ის გაკვეთილზე. „კარგი“ ქცევის შემთხვევაში ხდება ნიშნის მომატება, „ცუდი ქცევისას“ – დაკლება.

ამგვარად, რესპონდენტთა ნაწილის აზრით, ზოგიერთი მასწავლებლის მიერ, მათთვის დაწერილ ნიშნებს სუბიექტურობის „ელფერი“ დაჰკრავს, ანუ მათდამი პიროვნული დამოკიდებულების ხასიათიდან გამომდინარე მათ ზოგიერთი მასწავლებელი მოსწავლეს ქულებს უმატებს ან აკლებს.

კითხვაზე – „ზოგადად როგორ შეაფასებდით თქვენი პედაგოგების ცოდნის დონეს?“ პასუხები ასეთია – რესპონდენტთა 22,8% ფიქრობს, რომ ყველა მასწავლებლის ცოდნის დონე მაღალია; 48,5% თვლის, რომ მასწავლებელთა უმრავლესობის ცოდნის დონე მაღალია; 14,8% – აზრით, მაღალი კომპეტენციის მქონე მასწავლებლები ერთეულებია; 9,1% შეხედულებით მასწავლებელთა უმეტესობის კომპეტენციის დონე საშუალოა; რესპონდენტთა 4,8% კი ძალიან უარყოფითადაა განწყობილი მასწავლებელთა უმეტესობის მიმართ და მათ დაბალ კვალიფიკაციაზე მიუთითებს.

სასკოლო პროცესის წარმატებით წარმართვის ერთ-ერთი მთავარი საწინდარია მოსწავლეთა და მასწავლებელთა ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი. სკოლებში ადგილი აქვს ზოგიერთი

მასწავლებლის მხრიდან მოსწავლეთა მიმართ არასათანადო მოპყრობას, რაც მათში საკმაო უკმაყოფილებას იწვევს.

ამ პრობლემაში უფრო მეტად გარკვევის მიზნით, რესპონდენტებმა პასუხი გასცეს შემდეგ კითხვას – „როგორი დამოკიდებულება აქვთ პედაგოგებს მოსწავლეებისადმი?“ – პასუხები შემდეგნაირია – გამოკითხულ მოსწავლეთა 22,4% თვლის, რომ მათ ყველა პედაგოგი თავაზიანად ეპყრობა; 38,6% მიიჩნევს, რომ პედაგოგთა უმრავლესობა მათ თავაზიანად ეპყრობა; რესპონდენტთა 32,0% აზრით პედაგოგთა გარკვეულ ნაწილს აგრესიული დამოკიდებულება აქვს მოსწავლეებისადმი და მათთან ურთიერთობისას ასეთი მასწავლებლები ავლენენ საკმაო უკულტურობას; 7,0%-ს კი უჭირს ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა.

ამ საკითხთან დაკავშირებით, მოსწავლეთა მხრიდან, ზოგიერთი ასეთი თვალსაზრისი დაფიქსირდა (ტექსტების ლიტერატურული კორექტირება, გარდა უხეში გრამატიკული შეცდომებისა, ჩვენ არ გვიწარმოებია. მათი შინაარსი, ძირითადად, გადმოცემულია იმავე სახით, როგორადაც ის გამოკითხვაში მონაწილეებმა შემოგვტავაზეს): – „კარგი მასწავლებლისთვის მარტო ცოდნა საკმარისი არ არის, კომპეტენციასთან ერთად მასწავლებელი უნდა გამოირჩეოდეს მაღალი ზნეობით, მოსწავლის დაფასების უნარით და პედაგოგიური კორექტულობით“; „გააჩნია ბავშვის საქციელს. თუ მოსწავლე კარგად იქცევა, მოპყრობაც კარგია, თუ ცუდად – მოპყრობაც შესაბამისია“; „მასწავლებლების უმეტესობას ესაჭიროება ფსიქოლოგი, რადგან აშკარა პრობლემები აქვთ ტვინში, რითაც საფრთხეს უქმნიან ბავშვებს“; „მასწავლებლები ძალიან ცუდად გვექცევიან და არ იციან მოსწავლეებთან ურთიერთობა“; „პედაგოგთა უმეტესობა თავაზიანად გვეპყრობა, მაგრამ არიან ისეთებიც, რომლებიც უტაქტოდ იქცევიან და გვაყენებენ მძიმე შეურაცხყოფებს (ხშირად იყენებენ უცენზურო სიტყვებს, მაგრამ ჩვენ ამას ვერ ვამხელთ ვერავისთან, მაინც არ დაიჯერებენ პედაგოგის ასეთ საქციელს, თანაც გვემინია მათი მხრიდან შურისძიების“; „მასწავლებელთა აბსოლუტური უმეტესობა ზრდილობიანად გვეპყრობა, მაგრამ არიან უხეშებიც, რომლებიც ყველა გაკვეთილზე დამამცირებლად გვექცევიან“.

შეკითხვაზე „როგორ აფასებთ განათლების სამინისტროს მიერ გამოცდების გაუქმებას მე-11 და მე-12 კლასებში?“ რესპონდენტთა აბსოლუტური უმეტესობა (96,3%) მიესალმა განათლების სამინისტროს მიერ გამოცდების გაუქმებას. როგორც ვხედავთ, მოსწავლეთა აბსოლუტური უმრავლესობის მხრიდან, განათლების სამინისტროს ეს გადაწყვეტილება დადებითად იქნა აღქმული. მეტიც, ბათუმის თითქმის ყველა სკოლის, ისევე როგორც ქვეყნის სხვა სკოლების მე-11 კლასელებმა მოაწყვეს გრანდიოზული მანიფესტაციები იმის მოთხოვნით, რომ მე-12 კლასის მაგვარად, მე-11 კლასშიც გაუქმებულიყო გამოცდები და მოკლე დროში მიზანსაც მიაღწიეს. ჩვენი აზრით, განათლების სამინისტროს მიერ გამოცდების გაუქმების თაობაზე მიღებული გადაწყვეტილება პოზიტიურად უნდა შეფასდეს, რადგან ამ საკითხთან დაკავშირებით მოსწავლეთა აზრიც, ბოლოს და ბოლოს, გათვალისწინებული იქნა.

რესპონდენტთა პასუხები ღია კითხვაზე იმის შესახებ „თუ რა მიაჩნიათ მათ სასკოლო გამოცდების უარყოფით მხარედ?“ — ასეთია: „სასკოლო გამოცდები ბავშვებს განაცდევინებს საკმაოდ დიდ სტრესს. გეშინია არ ჩაიჭრა რომელიმე გამოცდაზე და ავტომატურად არ დარჩე ატესტატის გარეშე“; „მთელი ყურადღება გადაგვაქვს საგამოცდო საგნებზე და ვეღარ ახერხებ სხვა საგნების საფუძვლიანად დაუფლებას“; „სასკოლო გამოცდების უარყოფითი მხარე არის ის, რომ მოსწავლეს უწევს ნერვიულობა, რაც აზიანებს მის ფსიქიკას. ამავე დროს ოჯახი საკმაოდ დიდ თანხებს ხარჯავს რეპეტიტორებთან მომზადებაში“; „გამოცდები ტყუილუბრალო წვალებაა და არაფრის მომცემი შედეგი აქვს“; „თუ მასწავლებელი სასწავლო წლის განმავლობაში ობიექტურად აფასებს მოსწავლეს, გამოცდა რაღა საჭიროა“; „ისედაც, წლის განმავლობაში უამრავ ტესტს ვავსებთ. რა საჭიროა ეს გამოცდები“; „გამოცდების შემთხვევაში ბავშვები ორიენტირებული არიან ნიშანზე და არა ცოდნაზე“; „მე იმ საგნებში, რომლებშიც გამოცდებია ვემზადები რეპეტიტორებთან, რაც ჩემს მშობლებს საკმაო თანხა უჯდებათ“. „მოსწავლეები მხოლოდ გამოცდებისთვის სწავლობდნენ. შემდეგ, მოკლე დროში მათ უმეტესობას ყველაფერი ავიწყდებოდა. ამიტომ გამოცდებიდან მიღებული საგანმანათლებლო ეფექტი ნუ-

ლის ტოლია. კარგია რომ ეს მარაზმი გაუქმდა“ „გამოცდების გაუქმებას მივესალმები, რადგან სასკოლო საგნების უმეტესობა ცხოვრებაში არაფერში გამომადგება“; „მოსწავლის გაკვეთილზე შეფასება საკმარისია, მისი ცოდნის დონის დასადგენად, ამიტომ გამოცდები ზედმეტი იყო“; „ყველა მოსწავლე, ვინც 12 წელი ისწავლა სკოლაში, ღირსია ყოველგვარი გამოცდების გარეშე მიიღოს ატესტატი, თორემ რა გამოდის, 12 წელი ტყუილუბრალოდ იარა სკოლაში მოსწავლემ?“; „ბავშვები მხოლოდ იმ საგნებზე იყვნენ ორიენტირებულნი, რაშიც აქვთ გამოცდა. სხვა საგნები ჩრდილში რჩებოდა“; „გამოცდები ბავშვების წინააღმდეგ განხორციელებული სადამსჯელო ოპერაციაა და მეტი არაფერი“;

რესპონდენტთა ამ პასუხების თაობაზე ჩვენი კომენტარებისგან თავს შევიკავებთ, რადგან ისინი საკმაოდ ნათლად წარმოაჩენენ იმ ძირითად მიზეზებს, რის გამოც მოსწავლეთა აბსოლუტურმა უმეტესობამ მხარი დაუჭირა სკოლებში გამოცდების გაუქმებას.

უკანასკნელ პერიოდში, საზოგადოების მხრიდან ფართო განხილვის საგანი გახდა რეპეტიტორების ინსტიტუტი. რესპონდენტთა გამოკითხვამ აჩვენა, რომ მოსწავლეთა უმრავლესობა (67,3%) რეპეტიტორებთან ემზადება სხვადასხვა საგანში, 32,7% კი არა.

რეპეტიტორობის ინსტიტუტთან მოსწავლეთა დამოკიდებულების გასარკვევად, მათ პასუხი გასცეს შემდეგ კითხვაზე – „თქვენი აზრით, გაძლევთ თუ არა სკოლა იმდენ ცოდნას, რომ რეპეტიტორების დახმარების გარეშე ჩააბაროთ უმაღლეს სასწავლებელში?“ რესპონდენტთა პასუხები ამ კითხვაზე ასეთია – გამოკითხულთა 87,3% მიიჩნევს, რომ რეპეტიტორების გარეშე, მხოლოდ სკოლაში მიღებული ცოდნით, უმაღლეს სასწავლებელში გამოცდების ჩაბარება შეუძლებელია; 8,5% ფიქრობს, რომ სკოლაში მიღებული ცოდნა, სავსებით საკმარისია იმისთვის, რომ გამოცდები წარმატებით იქნას ჩაბარებული უმაღლეს სასწავლებელში; ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა უჭირს გამოკითხულთა 4,2%.

როგორც რესპონდენტთა პასუხებიდან ჩანს, მათი აბსოლუტური უმრავლესობა უმაღლეს სასწავლებელში ჩაბარების შანსს რეპეტიტორებთან მომზადების გარეშე ვერ ხედავს. ეს გარემოება მიუ-

თითებს იმაზე, რომ სასკოლო სწავლება აშკარად არ დგას მოწოდების სიმაღლეზე და კარდინალურ რეფორმირებას საჭიროებს.

კითხვაზე „ბოლო დროს გახშირდა საუბარი იმის თაობაზე, რომ სახელმწიფო უმაღლეს სასწავლებლებში უნდა გაუქმდეს უფასო სწავლების ფაკულტეტები. რას ფიქრობთ ამის შესახებ?“ რესპონდენტთა 98,7% მიიჩნევს, რომ უმაღლეს სასწავლებლებში უფასო ფაკულტეტები უნდა დარჩეს, ხოლო 1,3% უჭირს ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა.

ამ საკითხის ირგვლივ ფართო საზოგადოებრივი დისკუსია დაიწყო მას შემდეგ, რაც საქართველოს განათლების სამინისტრომ დააპირა უმაღლეს სასწავლებლებში ზოგიერთი უფასო ფაკულტეტის გაუქმება, მაგრამ შემდგომ, საზოგადოების აქტიური ზეწოლის შედეგად, გადაიფიქრა. აღნიშნული სოციოლოგიური გამოკითხვის შედეგებიც მეტყველებს იმაზე, რომ უფასო ფაკულტეტების გაუქმება, მოსახლეობის უმრავლესობის მხრიდან, მძაფრ პროტესტს გამოიწვევდა, რადგან ჩვენი ქვეყნის მოსახლეობის დიდ ნაწილს არ აქვს იმის შესაძლებლობა, რომ მათმა შვილებმა ფასიანი სწავლების ფაკულტეტებზე ისწავლონ (ამაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ სწავლის საფასურის გადაუხდელობის გამო მრავალ სტუდენტს შეუწყდა სტატუსი, ბევრიც კი საერთოდ გაირიცხა უმაღლესი სასწავლებლებიდან). ჩვენი შეხედულება ამ და სხვა საკითხთან დაკავშირებით შემდეგია – განათლების სამინისტრომ, ასევე სხვა სახელისუფლებო სტრუქტურებმა, ვიდრე რაიმე გადაწყვეტილებას მიიღებდნენ მოსახლეობისთვის მნიშვნელოვან საკითხებზე, უმჯობესია ჯერ მოსახლეობის სოციოლოგიური გამოკითხვა აწარმოონ და გაიგონ ხალხის აზრი ამა თუ იმ პრობლემის ირგვლივ. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც გარკვეული იქნება საზოგადოების ფართო ფენების დამოკიდებულება მოსახლეობისთვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვან საკითხებისადმი, შეიძლება რაიმე სახის გადაწყვეტილების მიღება.

როგორც ცნობილია, იშვიათია ისეთი მოსწავლეები, რომელთაც ყველა საგნის ათვისება ერთნაირად შეუძლიათ. ამიტომ, მნიშვნელოვან ფაქტორად ჩავთვალოთ იმ საგნების გამოვლენა, რომელთა შესწავლა ყველაზე მეტად უმწილდებათ მოსწავლეებს. ამისთვის

დასმული იქნა ღია შეკითხვა იმის თაობაზე, თუ „რომელი საგნის (საგნების) შესწავლა უჭირთ მოსწავლეებს (უფროსკლასელებს) ყველაზე მეტად?“ (ამ შეკითხვაზე პასუხების ჯამი აღემატება 100%, ვინაიდან შესაძლებელი იყო შეკითხვაზე რამდენიმე პასუხის გაცემა). პასუხები კი ასეთია –გამოკითხულთა 36,6% ყველაზე მეტად უმწეოდებათ ფიზიკის შესწავლა; 31,3% – ქიმიის; 13,6% – ბიოლოგიის; 25,4% – მათემატიკის; 13,2% – უცხო ენების; 8,5% – ისტორიის; 3,6% – ქართული ლიტერატურის. დანარჩენი საგნების ხვედრითი წილი უმნიშვნელოა და ამიტომ მათზე არ გავამახვილებთ ყურადღებას.

საგნების ძნელად ათვისების ერთ-ერთი მთავარი მიზეზია ზოგიერთი სახელმძღვანელოს დაბალი დონე. სურათი კი ამ კუთხით შემდეგნაირია – მაღალკლასელებს ყველაზე მეტად არ მოსწონთ სახელმძღვანელოები ისტორიაში – 29,3%; ფიზიკაში–19,2%; მათემატიკაში–11,6% ქიმიაში–10,4%; უცხო ენებში (ძირითადად ინგლისური ენის სახელმძღვანელოები)–9,2%; ქართულ ლიტერატურაში – 8,8%; ბიოლოგიაში – 5,9%; გეოგრაფიაში–5,6%. სხვა საგნებში სახელმძღვანელოებისადმი პრეტენზია უმნიშვნელოა (სულ 4,0%), ამიტომ მათი ჩამოთვლისგან თავს ვიკავებთ.

როგორც ცნობილია დღეისათვის მასობრივი კომუნიკაციის ისეთ საშუალებას, როგორც ინტერნეტი, სულ უფრო მეტი მომხმარებელი ჰყავს. მას აქტიურად იყენებენ მოსწავლეებიც, რაც გამოიხატა იმაში, რომ რესპონდენტთა 98,7% გაკვეთილებზე მიღებულ ცოდნას ამრავალფეროვნებს ინტერნეტიდან ამოღებული ინფორმაციით.

კითხვაზე „როგორც ცნობილია, მასწავლებლები, მათი სერტიფიცირების შედეგების მიხედვით, დაყოფილი არიან კატეგორიებად – პრაქტიკოსი, უფროსი, წამყვანი და მენტორი მასწავლებელი. თქვენი აზრით, არის თუ არა განსხვავება მათ კომპეტენციებს შორის?“ რესპონდენტთა პასუხები ასეთი სახისაა – მათი 18,4% თვლის, რომ, განსხვავებული სტატუსის მქონე მასწავლებლების კომპეტენციის დონეებს შორის დიდი განსხვავებაა; 40,3% მიიჩნევს, რომ სხვაობა არც თუ ისე დიდია; 11,9% არ აფიქსირებს არავითარ განსხვავებას სხვადასხვა სტატუსის მატარებელ მასწავ-

ლებელთა ცოდნის დონეებს შორის; 16, 2% აზრით, არის შემთხვევები, როცა პრაქტიკოსმა მასწავლებელმა უფრო მეტი იცის, ვიდრე უფრო მაღალსტატუსიანმა პედაგოგმა; 13,2% უჭირს ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა.

ის ფაქტი, როდესაც გამოკითხულ მოსწავლეთა მხოლოდ 18,4% მიიჩნევს, რომ განსხვავება მასწავლებელთა ცოდნის დონეებს შორის მათი სტატუსების პირდაპირპროპორციულია, მხოლოდ ერთ რამეზე შეიძლება მეტყველებდეს – მასწავლებელთა სხვადასხვა პედაგოგიური სტატუსი, მოსწავლეთა უმეტესობისთვის არ არის იმის მყარი არგუმენტი, რომ მოახდინონ მასწავლებლების მკვეთრი დიფერენცირება მათი ცოდნის დონის მიხედვით. ამასთან ერთად გვინდა აღვნიშნოთ ერთი საინტერესო გარემოება – მოსწავლეთა ნაწილმა, პირად საუბრებში, განაცხადა, რომ მათ საერთოდ არაფერი იციან მასწავლებელთა სტატუსებად დაყოფის შესახებ და ამის თაობაზე პირველად მხოლოდ ჩვენს მიერ მათ სკოლაში წარმოებული სოციოლოგიური კვლევის დროს შეიტყვეს. გამოდის, რომ მოსწავლეთა გარკვეული ნაწილისთვის მასწავლებლების სტატუსი მეორეხარისხოვანი საკითხია.

წინა კითხვის შინაარსობრივი გაგრძელებაა, შეკითხვა იმის თაობაზე „ზოგადად ემხრობით თუ არა მასწავლებელთა სტატუსებად დაყოფას?“ რესპონდენტთა პასუხები შემდეგნაირია – მათი 38,6% არ ემხრობა მასწავლებელთა სტატუსებად დაყოფას. ისინი ფიქრობენ, რომ პედაგოგები თანასწორები უნდა იყვნენ და ყველა მათგანს უნდა ჰქონდეს ერთი სტატუსი – „მასწავლებელი“.

გამოკითხულ მოსწავლეთა ნახევარზე მეტი (50,4%) მიიჩნევს, რომ მასწავლებელთა დიფერენცირება სტატუსების მიხედვით აუცილებელია. მათი შეხედულებით უფრო მაღალი ცოდნის მქონე პედაგოგს, სტატუსიც და ხელფასიც შესაბამისად მეტი უნდა ჰქონდეს. 11,0% უჭირს ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა.

როგორც ცნობილია, საზოგადოებაში დიდი დავა მიდის სკოლებში რელიგიის ამა თუ იმ ფორმით სწავლების თაობაზე. ამ საკითხის გასარკვევად მოსწავლეებს შემდეგი სახის კითხვაზე მოუწიათ პასუხის გაცემა – „უნდა ისწავლებოდეს თუ არა სკოლებში რელიგია რაიმე სახით?“ რესპონდენტთა 28,2% აზრით,

რელიგიების შესწავლა სკოლებში არანაირი სახით არ უნდა ხდებოდეს. გამოკითხულ მოსწავლეთა 14,8% ფიქრობს, რომ ქართულ სკოლებში უნდა ისწავლებოდეს მხოლოდ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია და მართლმადიდებლობის პრინციპები; 10,4% მიიჩნევს, რომ სკოლებში მოსწავლეებს უნდა მიეცეთ ცოდნა არა მხოლოდ მართლმადიდებლობის, არამედ ქრისტიანობის ყველა მიმდინარეობის და, ზოგადად, ქრისტიანობის ფუძემდებლური საფუძვლების შესახებ; 43,5% სურს ქართულ სკოლებში ისწავლებოდეს მსოფლიოში გავრცელებული ძირითადი რელიგიების (ქრისტიანობა, ისლამი, იუდაიზმი, ბუდიზმი) მთავარი დებულებები; გამოკითხულთა მხოლოდ 2,8% არ აქვს პასუხი ამ კითხვაზე.

რელიგიის სწავლების საკითხი სკოლაში დიამეტრალურად სხვადასხვანაირად აღიქმება მოსახლეობის სხვადასხვა სოციალური და ეთნოკონფესიალური ჯგუფის მიერ და ეს განწყობები ამა თუ იმ სახით მოსწავლეებზეც აისახება. ჩვენ ამ თემატიკასთან დაკავშირებით, უფრო მეტი ინფორმაციის მიღების მიზნით, კონფიდენციალობის დაცვის სრული გარანტიის მიცემით, შევძელით მოსწავლეთა გარკვეული ნაწილის თანხმობის მიღება იმის თაობაზე, რომ ისინი გულწრფელად გაგვანდობდნენ თავიანთ რეალურ შეხედულებებს, სკოლაში რელიგიის (რელიგიათმცოდნეობის) სწავლების პრობლემურ საკითხებთან დაკავშირებით. ქვემოთ უცვლელად გთავაზობთ, მათ ზოგიერთ მოსაზრებას – „მართალია, ქრისტიანობა წამყვანი რელიგიაა ჩვენს ქვეყანაში, მაგრამ ის მაინც არ უნდა ისწავლებოდეს, რადგან სხვა რელიგიის მიმდევარ ადამიანს, შეიძლება არ სურდეს მისი შესწავლა“; „დღეისათვის ქართულ სკოლებში მხოლოდ ქართველი მართლმადიდებელი ქრისტიანები არ სწავლობენ, მათთან ერთად კლასებში არიან და ცოდნას ეუფლებიან, როგორც ქრისტიანობის სხვა მიმდინარეობების, ასევე ისლამის მიმდევრები. ამიტომ, ჯობს რელიგია სკოლებში საერთოდ არ ისწავლებოდეს“; „ჩვენ, არაძირითადი რელიგიების (მე იეღოველი ვარ) წარმომადგენლები გარკვეულ დისკრიმინაციას განვიცდით. ამიტომ, ასეთი არაჯანსაღი ვითარების გამოსწორების მიზნით, თუ „ძირითადი“ რელიგიების შესწავლა

დაიგეგმება სკოლებში და თუ იქ სწავლობენ რომელიმე არაძირითადი რელიგიების მიმდევრები, მაშინ ამ რელიგიების შესწავლაც უნდა მიმდინარეობდეს. სხვანაირად ჩავთვლით, რომ ჩვენი უფლებები ირღვევა“; „ქართულ სკოლებში უნდა ისწავლებოდეს ამა თუ იმ სახით მხოლოდ მართლმადიდებლობა, მაგრამ მას არ უნდა ასწავლიდნენ მამაოები“; „საჯარო სკოლა არ არის ქრისტიანული ქადაგების ადგილი, რადგან კლასში სხვადასხვა რელიგიის მიმდევარი მოსწავლეები გვყავს“; „ჩვენ სეკულარული სახელმწიფო ვართ, ამიტომ რელიგიური საკითხების სწავლება სკოლებში არ უნდა მიმდინარეობდეს“; „ქართული მართლმადიდებლობის სწავლება სკოლებში აუცილებელია, რადგან ეს ხელს შეუწყობს ქართველ ბავშვებში ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებას და ქართული ისტორიულ-კულტურული ფასეულობებისადმი პატივისცემა“; „ჩვენთან, ქართველებში რელიგიურობა ფანატიზმში გადადის, ამიტომ სკოლებში რელიგიის სწავლებას არ ვთვლი საჭიროდ“; „სკოლებში რელიგიათმცოდნეობა უნდა ისწავლებოდეს, მაგრამ დიფერენცირებულად – ქრისტიანობა ქრისტიანმა უნდა ასწავლოს, ისლამი მაჰმადიანმა და ა.შ. ვერ წარმომიდგენია, როგორ უნდა ასწავლოს ერთი აღმსარებლობის ადამიანმა სხვა რელიგია, ამის „გაქაჩვა“ ერთი პირის მიერ შეუძლებელია“; „რელიგიათმცოდნეობა სკოლებში შეიძლება ვასწავლოთ, მაგრამ ის არჩევითი საგანი უნდა იყოს“; „ვფიქრობ, რომ რელიგია ზედმეტად ფაქიზი რამაა იმისთვის, რომ სკოლაში ისწავლებოდეს, თუმცა, რელიგიური საკითხებით დაინტერესების შემთხვევაში, მოსწავლეს უნდა შეეძლოს რომელიმე საგნის ფორმატში (უმჯობესია ისტორიის), მასწავლებლის მხრიდან მიიღოს ინფორმაცია ამა თუ იმ რელიგიის შესახებ“; „სკოლებში უნდა ისწავლებოდეს ყველა ძირითადი რელიგიის მთავარი დებულებები, რადგან მინიმალური წარმოდგენა მაინც გვქონდეს მათ შესახებ. ცივილიზებულ ადამიანს რაღაც დონის ცოდნა მაინც უნდა ჰქონდეს რელიგიების შესახებ“; „ძირითადი რელიგიების ისტორია, მათი მთავარი დებულებები, უნდა ისწავლებოდეს სკოლებში, მაგრამ არა ფუნდამენტურად, არამედ იოლი ფორმით და გასაგები ენით, ისიც მხოლოდ ერთი სემესტრის განმავლობაში“; „სკოლაში ღრმად და საფუძვლიანად, მინიმუმ

ერთი წლის განმავლობაში უნდა ისწავლებოდეს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია და მართლმადიდებლობის ძირითადი პოსტულატები. დანარჩენი რელიგიების შესწავლა უნდა ხდებოდეს „მსუბუქ რეჟიმში“, მათზე ზოგადი წარმოდგენის დონეზე“.

დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ ქართულ სკოლებში მრავალმა სხვა ეროვნების ბავშვმა დაიწყო განათლების ქართულ ენაზე მიღება, რაც უთუოდ მისასალმებელია. ამასთან ერთად, რასაკვირველია გამრავალფეროვნდებოდა ქართულ სკოლებში მოსწავლეთა აღმსარებლობითი სპექტრიც. ამიტომ, ჩვენ, აღნიშნული მცირე მოცულობის სოციოლოგიური კვლევის ფარგლებში, შევეცადეთ გაგვეჩვენა ბათუმის სკოლებში მოსწავლეთა კონფესიური დიფერენცირება.

სოციოლოგიურმა კვლევამ გვიჩვენა, რომ ქალაქის ქართულ სკოლებში რესპონდენტთა 73,5%; მართლმადიდებელი ქრისტიანია; 14,2% მუსულმანი; 1,5% გრიგორიანელი; 3,7% სხვა რელიგიების მიმდევრები (იეღოველები, ადვენტისტები, ბაპტისტები, ეზიდები და ა. შ.) ხოლო 7,1 ათეისტია,

ამ კითხვასთან დაკავშირებით ერთ-ერთმა რესპონდენტმა საინტერესო შენიშვნა გააკეთა. მისი აზრით ათეისტი უნდა განვასხვაოთ, არამორწმუნესგან, რადგან ათეისტები არიან აგრესიული, უღმერთო ადამიანები, მაგალითად ბოლშევიკები, რომლებიც ებრძოდნენ ეკლესიას, ანგრევდნენ საკულტო ნაგებობებს, ხოცავდნენ მღვდლებს, კრძალავდნენ წირვა-ლოცვას და ა.შ. ხოლო რაც შეეხება ურწმუნო ადამიანებს, არ არის აუცილებელი ის ათეისტი იყოს. ასეთ ადამიანებს შეიძლება არ სწამდეთ ღმერთი, მაგრამ ამავედროულად ისინი შეიძლება არ იყვნენ ეკლესიის მტრები. მისი აზრით, პირიქით მათი დიდი ნაწილი, ყველანაირად გვერდში უდგას და ედგა ქართულ ეკლესიას. მან მაგალითად მოიყვანა საბჭოთა პერიოდის მოწინავე ქართული ინტელიგენცია, როდესაც მისი ბევრი წარმომადგენელი, მიუხედავად რწმენისადმი გულგრილი დამოკიდებულებისა, ყველანაირად იცავდნენ საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას.

ქვეყანაში დღეს დიდი აჟიოტაჟია ატეხილი იმის თაობაზე, რომ საჭიროა თუ არა სკოლებში სქესობრივი განათლების დანერგვა. ამ საკითხთან დაკავშირებით უფროსკლასელებმა პასუხი გასცეს კითხვას შემდეგი ფორმულირებით – „დღეს საზოგადოებაში დიდი კამათია იმის გარშემო, დაინერგოს თუ არა სკოლებში სქესობრივი აღზრდის გაკვეთილები?“ რესპონდენტთა პოზიცია ამ საკითხის ირგვლივ შემდეგნაირია – მათმა 35,3% განაცხადა, რომ სკოლებში სქესობრივი აღზრდის გაკვეთილები საჭირო არ არის; 52,9% მიიჩნევს რომ, კარგი იქნება, თუ სკოლებში რაიმე სახით იწარმოებს სწავლება სქესობრივ პრობლემატიკაზე; 11,8% კი ემხელება ამ საკითხის ირგვლივ საუბარი.

როგორც ვხედავთ, გამოკითხულ 52,9% ანუ ნახევარზე მეტი მომხრეა სკოლაში, ამათუ იმ სახით, ისწავლებოდეს საგანი „სქესობრივი აღზრდა“. რესპონდენტთა ნაწილის შეხედულებებს ამ საკითხთან დაკავშირებით ასეთია– „სქესობრივი აღზრდა უნდა ისწავლებოდეს, მაგრამ მხოლოდ მოკლე კურსი (ერთი სემესტრი) და ისიც მაღალ კლასებში“; „სქესობრივი აღზრდის გაკვეთილები სკოლაში აუცილებლად უნდა იყოს, რადგან დღევანდელი ახალგაზრდა თაობის დიდი ნაწილი სექსის თაობაზე საოცრად გაუთვითცნობიერებულია და ამის გამო ბევრ სისულელეებს სჩადიან საპირისპირო სექსის წარმომადგენელთა მიმართ“; „ჩვენი წინაპრები, როგორღაც სქესობრივი განათლების გაკვეთილების გარეშეც ახერხებდნენ წარმატებული სექსით დაკავებას“; „სქესობრივი აღზრდის გაკვეთილები სკოლებში აუცილებელია, რადგან სკოლა ვალდებულია მოამზადოს თინეიჯერები ზრდასრული ცხოვრებისთვის“; „სექსის პრობლემატიკა უნდა ისწავლებოდეს მხოლოდ საგან ანატომიის ფორმატში, თანაც გადაუჭარბებლად, ნორმის ფარგლებში“; „სკოლებში, 21-ე საუკუნეში, როდესაც ყველამ ყველაფერი იცის სექსის შესახებ, სქესობრივი აღზრდის სკოლაში საგნად სწავლება, არაა აუცილებელი. თუ ვინმეს დააინტერესებს სქესობრივი ურთიერთობის საკითხები, ნახოს ინტერნეტში. იქ ათასჯერ მეტი ინფორმაციაა ამ საკითხის ირგვლივ, ვიდრე გაკვეთილზე შეიძლება გაიგო“; „არაა საჭირო ამ საკითხის სკოლაში საგნის სახით შესწავლა. საკმარისი იქნება სკოლაში პროფესიონალი,

გამოცდილი სექსოლოგის მოწვევა და სულ რამდენიმე ლექციის წაკითხვა ამ თემაზე, რომ გაიგო თუ რა არის ჯანსაღი სექსი“; „სქესობრივი აღზრდის გაკვეთილები სკოლებში აუცილებელია, მაგრამ ვინ უნდა წაიკითხოს ეს საგანი? საჭიროა კვალიფიციური მასწავლებლები, მაგრამ ქვეყანაში მათი დეფიციტია. პროფესიონალი სექსოლოგები ბათუმში კი არა, არამედ მთელ საქართველოში თითოეუ ჩამოსათვლელია“; „სქესობრივი განათლების სკოლებში სწავლების მომხრე ვარ, მაგრამ თემატური მასალა სპეციფიკური ხასიათისაა და ამიტომ ის ზომიერად და დელიკატურად უნდა მიეწოდოს მოსწავლეს. საგნის არატრადიციულობის გამო (ეს ისტორია და ფიზიკა ხომ არ არის) შესაძლებელია ბევრმა მოსწავლემ (უმეტესად ალბათ გოგონებმა) უარი თქვან ასეთი სახის გაკვეთილებზე დასწრებაზე“; „სქესობრივი აღზრდის გაკვეთილები სკოლებში აუცილებლად უნდა იყოს. ამის შედეგი კი იქნება ის, რომ ნაკლებად გვეყოლება, უდროოდ დაორსულებული არასრულწლოვანი მოსწავლეები“; „ბაბუაჩემს არავითარი განათლება არ ჰქონდა, სკოლაშიც არ უსწავლია, არც სექსის გაკვეთილები ჩატარებია მისთვის ვინმეს, მაგრამ ცხრა შვილი აჩუქა სამშობლოს. არავითარი სექსის გაკვეთილები სკოლებში“.

დღეს, სკოლის პრობლემების გაშუქებისას დიდი ყურადღება ეთმობა სკოლაში მოსწავლეთა უფლებების საკითხს. ამ თემის ირგვლივ საზოგადოებაში აზრთა სხვადასხვაობაა. გამოითქმება დიამეტრალურად საპირისპირო აზრები – ზოგი თვლის, რომ ჩვენთან მოსწავლეებს გადამატებული უფლებები აქვთ, ზოგი კი პირიქით – მათ დისკრიმინირებულ მდგომარეობაზე მიუთითებს. ბათუმელი მოსწავლეების თვალსაზრისს ამ საკითხთან დაკავშირებით შემდეგი კითხვის მეშვეობით გავიგეთ – „პედაგოგთა ნაწილი, აქტიურად საუბრობს იმის თაობაზე, რომ მოსწავლეებს გადამეტებული უფლებები აქვთ მინიჭებული. თქვენ როგორ ფიქრობთ?“ – რესპონდენტთა 30,5% აზრით, მოსწავლეებს არავითარი ზედმეტი უფლებები არ გააჩნიათ. პირიქით, საერთოდ უუფლებოები არიან; 8,5% მიიჩნევს, რომ უფლებები, მხოლოდ მასწავლებლებს და სკოლის ადმინისტრაციას აქვს; 40,4% სჯერა, რომ მოსწავლეებს საკმაოდ ბევრი უფლება აქვთ მინიჭებული; 20,6% კი

უჭირს ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა. როგორც ვხედავთ მოსწავლეთა აზრი ამ საკითხის ირგვლივ თითქმის თანაბრადაა გაყოფილი. ამ ფონზე საინტერესოა ცალკეულ მოსწავლეთა შეფასებების გაცნობა. – „ვთვლი რომ საკმაო უფლებები გვაქვს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ჩვენ ზედმეტი ან გადაჭარბებული უფლებები მოგვანიჭეს“; „ჩვენ იმდენი უფლება გვაქვს მოცემული, რამდენიც გვეკუთვნის“; „არც ისე გადამეტებული უფლებები გვაქვს ნაბობები. სიახლე მხოლოდ ისაა, რომ წარსულისგან განსხვავებით, ნებისმიერ უბრალო გადაცდომაზე აღარ ვისჯებით“. „არავითარი გადაჭარბებული უფლებები მოსწავლეებს არ გვაქვს. უბრალოდ თავდაცვის მეტი საშუალება მოგვეცა, არ ვიზღუდებით. შეგვიძლია მასწავლებელს სასამართლოშიც კი ვუჩივლოთ“; „სინამდვილეში არც ჩვენ და არც მასწავლებლებს არავითარი უფლებები არ გვაქვს. ორთავენი ხელისუფლების მოწივნი ვართ“; „თავს ვგრძნობ დამცირებულად, რადგან მასწავლებლები გაკვეთილის დასაწყისში გვიკრძალავენ მობილურით სარგებლობას, ის სადღაც უნდა დავაწყოთ. არ შეიძლება გაკვეთილის დროს საპირფარეოში გასვლა და წყლის დალევა“; „რა უფლებებზე ვლაპარაკობთ, როცა მოსწავლეთა უმეტესობამ არც კი იცის თავისი უფლებები“; „მოსწავლეს არ აქვს თავისი განსხვავებული აზრის გამოხატვის უფლება, ხოლო თუ თავის სათქმელს მაინც იტყვის საჯაროდ, მასწავლებელი მას საყვედურობს“; „ზოგი მოსწავლე მინიჭებულ ზედმეტ უფლებებს ბოროტად იყენებს“; „მოსწავლეთათვის გადამატებული უფლებების მიცემამ, ზოგიერთი მათგანის უზრდელად და თავხედად გადაქცევას შეუწყო ხელი“; „მოსწავლეს პროტესტის გრძნობა თუ არ აქვს, უფლებები რა ჭირად უნდა“; „მოსწავლეებს უფლებები გვაქვს, მაგრამ არ ვიყენებთ“; „ხდება უფლებების არასწორად გაგება, ამის შედეგია ის, რომ მოსწავლეთა ნაწილი პედაგოგებს უხეშად ეპყრობა“; „გადამეტებული უფლებები ნამდვილად არ გვაქვს, მაგრამ რაც გვაქვს, იმან საშუალება მოგვცა, თავიდან ავიცილოთ აგრესიული მასწავლებლების (სკოლაში ასეთებიც არიან) უსაფუძვლო რისხვა“; „მოსწავლეებისთვის მიცემულმა ჭარბმა უფლებებმა, მთლიანად ჩამოშალა მასწავლებლის ინსტიტუტი“;

საქართველოს სასკოლო განათლების სისტემაში, ვითომდა მოწინავე ევროპულ საგანმანათლებლო სტანდარტებთან დაახლოების მიზნით, ჩატარდა სხვადასხვა სახის „რეფორმა“, რომელშიც ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა სასკოლო სწავლების „დემოკრატიულ“ პრინციპებზე გადაყვანის საკითხმა, რაც ამ ინიციატივის შემოქმედთა აზრით, მოკლე ვადებში უზრუნველყოფდა საქართველოს განათლების სისტემის „არნახულ“ პროგრესს. ამ კოსმოპოლიტური ვაიექსპერიმენტის ერთ-ერთი ნეგატიური შედეგი იყო ის, რომ სკოლებში დაიწყო ეროვნულ თემატიკასთან დაკავშირებული საკითხების სწავლების იგნორირება.

ქართული სკოლა, მისი არსებობის ნებისმიერ პერიოდში, რუსეთის იმპერია იქნებოდა თუ საბჭოთა კავშირი, ახერხებდა მოსწავლეებში ეროვნული სულის შენარჩუნებას და ახალგაზრდა თაობის პატრიოტულ აღზრდას. სამწუხაროა, მაგრამ ფაქტია, რომ ეროვნული ხელისუფლების დამხობის შემდეგ, ჩვენს სკოლებში ქართული მუხტი თითქმის ჩაკლეს და სწავლებას ძირითადად „ზოგადსაგაცობრიო“ სახე მიეცა. სწავლების ასეთმა ფორმამ, დიდი ვერაფერი სიკეთე მოუტანა საქართველოს სასკოლო განათლების სისტემას, რაიმე მაღალ სიმაღლეებს მან ვერ მიაღწია. რა ნიჭიერიც არ უნდა იყოს ადამიანი, რა მიღწევებიც არ უნდა ჰქონდეს მას ცხოვრების ნებისმიერ სფეროში, თუ მას ეროვნული ცნობიერება არ აქვს, ის ქვეყნის წინსვლისთვის არ იზრუნებს, მისთვის მთავარი იქნება ფული და სხვა ამქვეყნიური სიკეთეები.

ჩვენი აზრით, მოზარდების საქართველოს პატრიოტებად აღზრდის საქმეში, ოჯახთან ერთად, უდიდესი როლი აქვს დაკისრებული სკოლას. მასწავლებელთა როლი ბავშვების ნამდვილ მამულიშვილებად აღზრდის საქმეში განუზომლად დიდია. დღეს, როდესაც ქვეყანაში ახალგაზრდების ნაწილში, სამწუხაროდ, ფეხს იკიდებს ნიჰილისტური დამოკიდებულება თავისი სამშობლოს, მისი ისტორიისა და ხალხისადმი, ჩვენ აუცილებლობად მივიჩნიეთ იმის გარკვევა, არიან თუ არა მასწავლებელთა შორის ისეთები, რომლებიც გაკვეთილებზე (საგანს მნიშვნელობა არ აქვს), ან სხვა დროს, მოსწავლეებთან ატარებენ საუბრებს ეროვნულ-პატრიოტულ თემატიკაზე. ამ საკითხში გარკვევის მიზნით, მოსწავ-

ლეებმა პასუხი გასცეს შემდეგ კითხვას – „პედაგოგი, საგნის კარგად ფლობასთან ერთად, უნდა იყოს აღმზრდელიც. ჩვენ გვაინტერესებს, არიან თუ არა თქვენს მასწავლებლებს შორის პატრიოტული სულისკვეთებით გამსჭვალული ისეთი პედაგოგები, რომლებიც ეროვნულ, ქართულ ფასეულობებს უწევენ პროპაგანდას?“ რესპონდენტების პასუხები აღნიშნულ კითხვაზე შემდეგი სახისაა – მათმა 14,3% აღნიშნა, რომ ყველა მასწავლებელი პატრიოტული სულისკვეთებითაა გამსჭვალული; 29,0% აზრით სუყველა არა, მაგრამ მასწავლებელთა უმეტესი ნაწილი პატრიოტებად გვზრდის; 19,9% მიიჩნევს, რომ მასწავლებელთა დაახლოებით ნახევარი, გაკვეთილებზე რაღაც სახით მაინც საუბრობს პატრიოტულ თემატიკაზე; გამოკითხულთა 33,0% ამბობს, რომ პედაგოგთა მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილი საუბრობს გაკვეთილის მსვლელობისას საჭირობოროტო ეროვნულ საკითხებზე; 3,8% თვლის, რომ სკოლებში ეროვნული ცნობიერების მქონე მასწავლებლები საერთოდ არ არიან. მათი მტკიცებით პედაგოგთა ნაწილი საერთოდ გაურბის პატრიოტულ თემებზე საუბრებს, რადგან კოსმოპოლიტური, არაეროვნული მსოფლმხედველობის მატარებლები არიან.

ამ კითხვაზე რესპონდენტთა პასუხების შეფასებისას ხაზი უნდა გაესვას იმ ფაქტს, რომ პედაგოგთა უმეტესი ნაწილი (ჯამურად – 63,2%), გარკვეული ინტენსივობით, მოსწავლეებს პატრიოტულ თემატიკაზე ესაუბრება, რაც, ჩვენი აზრით, მათში ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებას უწყობს ხელს. სამწუხაროდ, ამავე დროს, საკმაოდ ბევრია ისეთი მასწავლებელი (ჯამურად 36,8%), რომელიც უმნიშვნელოდ ან საერთოდ არ ეხება ეროვნულ პრობლემატიკას. იმედი გვაქვს, რომ მომავალში პატრიოტი, ეროვნულ პოზიციაზე მდგომი მასწავლებლების რიცხვი საქართველოს სკოლებში გაიზრდება.

საბოლოოდ, ჩვენი კვლევისთვის დასრულებული სახის მიცემის მიზნით, მოსწავლეებს დავუსვით შემაჯამებელი კითხვა, რომლის არსი მდგომარეობდა შემდგომში – „ჰიპოთეტურად, თუკი საქართველოს განათლების მინისტრის თანამდებობას დაიკავებდნენ, მოსწავლეების ინტერესებიდან გამომდინარე, რა მნიშვნელოვან ღონისძიებებს გაატარებდნენ?“ პასუხები ამ კითხვაზე შემდეგი

სახისაა – „სკოლიდან დაუყოვნებლივ გავუშვებდი ასაკოვან მასწავლებლებს, მათ არაფრის თავი არ აქვთ“; „მოსწავლეების ანონიმური გამოკითხვის საფუძველზე გამოვავლენდი უხეშ, უზრდელ და არაობიექტურ მასწავლებლებს და დაუყოვნებლივ გავუშვებდი სკოლიდან“; „ავკრძალავდი მოსწავლეთა მომზადებას თავისივე სკოლის მასწავლებლებთან. მათი უმეტესობა შეგნებულად აკნინებს ზოგიერთი მოსწავლის ცოდნას და შემდგომ, საკმაოდ დიდი საფასურის სანაცვლოდ, კერძოდ ამზადებს ასეთ „ჩამორჩენილ“ და „უტვინო“ ბავშვებს და ვითომ „უმაღლებს“ მათ ცოდნის დონეს. ეს არის მშობლებისგან ფულის გამოძალვის აპრობირებული მეთოდი, რომელიც კანონის დონეზე უნდა აიკრძალოს“; „ყველა ტექნიკური მიმართულების საგნის მაღალ დონეზე შესასწავლად, საჭიროა ყველა სკოლაში შესაბამისი პროფილის თანამედროვე ლაბორატორიების გახსნა“; „სკოლებში შემოვიღებდი პროფილურ სწავლებას“; „სკოლებში დავტოვებდი მხოლოდ ქართვული ავტორების მიერ შედგენილ სახელმძღვანელოებს“; „სკოლებში გავხსნიდი უმაღლესში ჩასაბარებელი საგნების უფრო გაღრმავებული სწავლების წრეებს, სადაც დამატებითი განათლების მიღება უფასო იქნება“; „შევამცირებდი გაკვეთილების რაოდენობას. ასევე საჯარო სკოლებში შემოვიღებდი ათწლიან სწავლებას“; „სავალდებულოს გავხდიდი მოსწავლის ფორმას“; „შემოვიღებდი სკოლებში მოსწავლეების უფასო ერთჯერად კვებას“; „გადავიდოდი (მაღალკლასებში) საგნების სწავლების არჩევით სისტემაზე. ვფიქრობ, ყველა მოსწავლემ მხოლოდ ის საგნები უნდა ისწავლოს, რომელიც სჭირდება მომავალი პროფესიის დასაუფლებლად“; „განათლების მინისტრი რომ ვიყო, ჩემს გუნდს დავაკომპლექტებდი არა პოლიტიკური კუთხით, არამედ პროფესიონალური ნიშნით“; „სკოლებში დავნერგავდი სხვადასხვა უცხო ენის (ჩინური, იაპონური, ირანული, არაბული, ესპანური, იტალიური და ა. შ.) სწავლებას. დღეს კი, ფაქტობრივად, მხოლოდ ინგლისური ენა ისწავლება“; „სკოლაში უნდა იყოს მხოლოდ ახალი და თანამედროვე ინვენტარი. ბევრ ბავშვს სქოლიოზი (ხერხემლის გამრუდება) გაუჩნდა მოუხერხებელი სკამების გამო. საკლასო ოთახებში საჭიროა მაღალზურგიანი და რბილსაჯდომიანი სკამები, რათა ბავშვებს არ შეექმნას ხერხე-

მალთან დაკავშირებული პრობლემები“; „70 წლის ზემოთ ყველა მასწავლებელს სახლში გავუშვებდი, მაგრამ მათ დაეუნიშნავდი და სიცოცხლის ბოლომდე შეევნარჩუნებდი ხელფასის ოდენობის საპენსიო ანაზღაურებას“; „მოსწავლეებს შევუმცირებდი გაზრდილ უფლებებს, სკოლებში გავამკაცრებდი დისციპლინას, რადგან მოსწავლეთა ნაწილის თავხედობა ყოველგვარო ზღვარს გასცდა“; „მაღალ კლასებში სწავლება სკოლებში უნდა დაიწყოს ჰუმანიტარული და ტექნიკური მიმართულებით, რადგან თუ მოსწავლეს რაიმე საგნისადმი ინტერესი არ აქვს, ეს ძალად სწავლებაა, რომელსაც არავითარი შედეგი არ მოაქვს“; „გამოვავლენდი ნარკოტიკების მომხმარებელ მოსწავლეებს და გადავცემდი მათ სამართალდამცავ ორგანოებს. ნარკომანების ადგილი სკოლაში არ არის“; „მასწავლებლებს უნდა ჩაუტარდეს ზრდილობის გაკვეთილები“; „კრიმინალური მიდრეკილების მოსწავლეებს მოვაცილებდი სკოლებს, რაც ხელს შეუწყობს სწავლების პროცესის გაუმჯობესებას და ბევრ ნორმალურ ბავშვს მოუხსნის სტრესულ სიტუაციას“; „მოვსპობდი ამ ანტიეროვნულ განათლების სისტემას“; „განათლების მინისტრი კი არ უნდა ინიშნებოდეს, არამედ ირჩეოდეს პედაგოგების და უფროსკლასელების გამოკითხვის საფუძველზე, კონკურსის წესით“; „სკოლებში მოვაწყობდი თანამედროვე სამედიცინო პუნქტებს. დღეს ისინი სავალალო მდგომარეობაშია. ასევე, მისახედია სკოლის ტუალეტები, იქ საშინელი ანტისანიტარიაა, ცოტაა საპირფარეშო კაბინები, არაა თბილი წყალი ონკანებში და ა. შ.“ „სპორტში წარმატებამიღწეულ მოსწავლეებს დავუწესებდი გარკვეულ შეღავათებს. მაგალითად, გავათავისუფლებდი ზოგიერთ გაკვეთილზე დასწრებისაგან“; „დავწერავდი ყოველკვირეულ ექსკურსიებს მშობლიური მხარის უკეთ გაცნობის მიზნით. ამ ღონისძიებას დავაფინანსებდი ბიუჯეტიდან და არა მოსწავლეების ჯიბებიდან ამოდებული ფულით“; „ღარიბი ოჯახებიდან გამოსულ ბავშვებს, სკოლის დამთავრებამდე დავუწესებდი ფინანსურ დახმარებას“; „ავკრძალავდი სკოლებში ბავშვების მიღებას მისგან დაცილებული საცხოვრებელი უბნებიდან. ვერ გავიგე რატომ იღებენ ჩემს სახლთან ახლოს მდებარე სკოლაში ბავშვებს ქალაქის სხვა, შორეული უბნებიდან და ამის გამო რატომ უნდა წავიდე მე სასწავლებ-

ლად იმ სკოლაში, რომელიც ჩემი სახლიდან რამდენიმე კილომეტრითაა დაშორებული. სკოლებში მოსწავლეთა ჩარიცხვის ექსტერიტორიალური პრინციპი მსოფლიოს არც ერთ ქვეყანაში არ მოქმედებს, ვერ გავიგე, კიდევ ერთ სულელურ ექსპერიმენტს ატარებს განათლების სამინისტრო, თუ იქ სრული დეგენერატები სხედან“; „სახელმძღვანელოებით სწავლება წარსულს უნდა ჩაბარდეს. განათლების მთელი სისტემა უნდა გადავიდეს კომპიუტერული მეთოდით სწავლებაზე. თანამედროვე ტექნოლოგიები უფრო მეტ სააზროვნო სივრცეს გვიქმნის, ვიდრე ასაკოვანი მასწავლებლები. ასევე უნდა დაინერგოს დისტანციური, ონლაინ სწავლება“; „მასწავლებლებს ავუკრძალავდი ბევრი დავალების მიცემას მოსწავლეებისათვის. თითქმის ყველა მასწავლებელი გვაძლევს უამრავ დავალებას, რომელთა შესრულება დიდ დროს და ენერგიას გვართმევს“; „შევამცირებდი გაკვეთილების დროს 35 წუთამდე“; „მასწავლებლებს მივცემდი უფლებას საჩვენებელი გაკვეთილები სხვა სკოლებშიც ჩაატარონ“; „შევცდებოდი წარჩინებული მოსწავლეები ჩამერთო სხვადასხვა უცხოურ საგრანტო პროექტებში“; „იმ ბავშვებს, რომლებსაც ყველა საგანში ათიანი ჰყავთ, დავაჯილდოებდი ფულადი პრემიით, ან გავუშვებდი დასასვენებლად საზღვარგარეთ“; „აღვადგენდი სკოლა-ინტერნატებს და შევქმნიდი სკოლებს განსაკუთრებული ნიჭით დაჯილდოებული ბავშვებისათვის“; „სკოლებში ავკრძალავდი მობილური ტელეფონების გამოყენებას“; „დავწერავდი გაცვლით პროგრამებს ევროპის სკოლებთან“; „წარჩინებულ მოსწავლეებს დავუნიშნავდი სტიპენდიებს“; „მაღალქულიანი ბავშვებით დავაკომპლექტებდი ელიტურ, ბრენდულ კლასებს“; „სკოლებს უნდა დაურიგდეს მიწის ნაკვეთები, სადაც ბიოლოგიით და ბოტანიკით გატაცებული ბავშვები ჩაატარებენ გარკვეულ ცდებს“; „ყოველწლიურად ყველა კლასში მოვაწყობდი მოსწავლეების ფსიქოლოგიურ-სამედიცინო შემოწმებას. ეს საჭიროა იმიტომ, რომ არა მარტო ჩვენთან, არამედ ნებისმიერ ქვეყანაში, საჯარო სკოლებში ამა თუ იმ რაოდენობით არიან გარკვეული ფსიქიკური გადახრების მქონე მოსწავლეები. ამიტომ რაც უფრო მალე მოხდება ასეთი ბავშვების გამოვლენა, მით უფრო წარმატებული იქნება მათი მკურნალობის შედეგები“; „სკოლის

ბუფეტებს გადავიყვანდი სახელმწიფო დოტაციაზე, რის შედეგადაც მოსწავლეებზე გასაყიდი პროდუქტები საკმაოდ გაიაფდებოდა“; „ყველა მოსწავლეს სავალდებულო წესით ავცრიდით გრიპზე და სხვა ინფექციებზე“; „სკოლებში დავენერგავდი სავალდებულო და არჩევითი საგნების სისტემას“; „ყველა სკოლის შესასვლელში ყოველდღიურად მოვაწყობდი მაღალკლასელი მოსწავლეების ჩხრეკას დეტექტორების და სხვა ტექნიკური საშუალებების გამოყენებით. ეს აუცილებელია, რადგან თბილისში ა. ხორავას ქუჩაზე ორი მოსწავლის მკვლელობამ დაგვანახა, რომ მოსწავლეთა ნაწილი ცივი იარაღით დადის სკოლაში, რაც საფრთხეს უქმნის კანონმორჩილი მოსწავლეების სიცოცხლეს. გამოვლენილი შეიარაღებული მოსწავლეების ადგილი ციხეშია და არა სასწავლო დაწესებულებაში“; „თუ მოსწავლე შესძლებს ღირებული სამეცნიერო ნაშრომის შესრულებას, სკოლის ხელმძღვანელობის მიერ ეს ფაქტი რაიმე სახით უნდა აღინიშნოს და ასეთი ბავშვი აუცილებლად უნდა წახალისდეს, გარკვეული სახის ჯილდოთი (ფულადი ან სხვა ტიპის)“; „სკოლებში დავენერგავდი მოსწავლეთა თავისუფალ დასწრებას“ „უცხო ენის (ენების) კარგად მცოდნე მოსწავლეები შეიძლება გაიგზავნონ ცოდნის გასაღრმავებლად ან ტურისტული მივლინებით იმ ქვეყნებში, რომელთა სახელმწიფო ენა ამ ბავშვებმა წარმატებით აითვისეს“; „საქართველო მართლმადიდებელი ქრისტიანობის ქვეყანაა. ამიტომ კარგი იქნება თუ დროის გარკვეული ინტერვალებით, საეკლესიო პირები, ჩაატარებენ საუბრებს მოსწავლეებთან რელიგიურ თემატიკაზე. ეს ძალიან წაადგება მოზარდთა პატრიოტულ აღზრდას“; „მე რომ მინისტრი ვიყო, დროგამოშვებით აუცილებლად შევხვდებოდი მოსწავლეებს საქართველოს სხვადასხვა რეგიონიდან და უშუალოდ მათგან, და არა სკოლების ხელმძღვანელობიდან. გავიგებდი იმ პრობლემების შესახებ, რომლებიც დღეს მათ აწუხებთ“; „გავაუქმებდი მოსწავლეთა ყოველგვარ აღრიცხვიანობას სკოლებში (ჟურნალები, ელექტრონული ჟურნალები და ა. შ.) ვისაც სწავლა უნდა, ის მაინც ივლის სკოლაში, ხოლო ვისაც არ უნდა, კარგად იყოს“; „სკოლებში უპირველეს ყოვლისა საჭიროა ტექნიკური და ჰუმანიტარული ნიჭის ბავშვების ერთმანეთისგან გამიჯვნა. ეს აუცილებლად უნდა განხორციელ-

დეს, რადგან ასეთი დიფერენცირებულად სწავლება, კარგ შედეგს მოიტანს“; „ყველა მოსწავლეს, მიუხედავად ცოდნის დონისა, ატესტატი მაინც უნდა მიეცეს, რაც მას საშუალებას მისცემს, ისწავლოს რომელიმე ტიპის სასწავლებელში და დაეუფლოს გარკვეულ პროფესიას, რაც მას გაუადვილებს ცხოვრებაში თავისი ადგილის პოვნას“; „კარგ მასწავლებლებს (აქ ვგულისხმობ არა იმათ, რომლებმაც მაღალი ქულები მიიღეს სასერთიფიკაციო გამოცდებში, არამედ ისეთ მასწავლებლებს, რომელთაც თვითონ მოსწავლეები დაასახელებენ ან აღიარებენ საუკეთესო მასწავლებლებად) დავუნიშნავდი ძალიან მაღალ ხელფასს (თვეში 2000-3000 ლარის ფარგლებში). ცუდ მასწავლებლებს კი პირიქით, შევუმცირებდი ანაზღაურებას“; „ბავშვების ცოდნის დონის და უნარების გათვალისწინებით აუცილებელია დიფერენცირებული სწავლების შემოღება. არ შეიძლება მაგალითად ერთ ჯგუფში ისხდნენ ისეთი ბავშვები, რომლებიც ელემენტარული არითმეტიკა არ იციან და ისეთი მოსწავლეები, რომლებსაც შეუძლიათ უმაღლესი მათემატიკის სავარჯიშოები ამოხსნან“; „სკოლებში, თითო საგანში დავტოვებდი მხოლოდ ერთ, საუკეთესო სახელმძღვანელოს, ისე, როგორც ჩვენი მშობლების დროს იყო. რამდენიმე სახელმძღვანელო ერთ საგანში მარაზში და იდიოტიზმია“; „გავზრდიდი სკოლის ბიბლიოთეკების ფონდებს“; „მაქსიმალურად შევეცდებოდი სკოლა აღმეჭურვა თანამედროვე ტექნიკური საშუალებებით. მსგავსი ფუფუნება მხოლოდ ცალკეულ, ე. წ. ელიტურ სკოლებს არ უნდა ჰქონდეთ“; „სკოლიდან დაუყოვნებლივ გავყრიდი არაპატრიოტ მასწავლებლებს. მათ მაღალ კომპეტენციას რომელიმე საგანში, ჩემთვის არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს. მხოლოდ ცოდნის მიხედვით მასწავლებლის შეფასება არასწორია. მთავარია მასწავლებელს ჰქონდეს ეროვნული ცნობიერება და მამულის სიყვარულით ზრდიდეს მომავალ თაობას. დანარჩენი ყველაფერი მეორეხარისხოვანია. „გენიოსს“, მაგრამ ეროვნული ცნობიერებისგან დაცლილ მასწავლებელს მირჩევნია სკოლაში მუშაობდეს მასზე ნაკლები ცოდნის, მაგრამ პატრიოტი მასწავლებელი“.

დასკვნა: ამგვარად, ჩატარებული სოციოლოგიური კვლევის უმთავრეს შედეგად მიჩნეული უნდა იქნას ის ფაქტი, რომ ქ. ბა-

თუმის საჯარო და კერძო სკოლების უფროსკლასელთა სოციოლოგიური გამოკითხვის საფუძველზე, მოსწავლეთა მხრიდან წარმოჩენილი იქნა ის მწვავე პრობლემები, რომლებსაც ისინი აწყდებიან სწავლების პროცესში, მაგრამ მათი გამოვლენა „გარედან“ ძნელია. მოსწავლეებმა, სოციოლოგიურ ანკეტაში დასმულ შეკითხვებზე, თავიანთი გულწრფელი პასუხებით, სააშკარაოზე გამოიტანეს, ღიად „ამხილეს“ და „ზედაპირზე ამოატივტივეს“ ის ნეგატივი, რომელიც მნიშვნელოვნად აფერხებს სასწავლო პროცესის ხარისხიანად, მაღალ დონეზე წარმართვას.

აღნიშნული სოციოლოგიური კვლევის ხასიათიდან გამომდინარე, ჩვენ არ ჩავთვალეთ აუცილებლად რაიმე სახის რეკომენდაციების შემუშავება, რადგან მივიჩნიეთ, რომ მოსწავლეთა პასუხებში იმდენი მწვავე პრობლემაა წარმოჩენილი და ნაჩვენებია მათი მოგვარების კონკრეტული გზები, რომ თავისუფლად შეიძლება ისინი მოსწავლეთა კრებისთ რეკომენდაციებად მივიჩნიოთ, რომლის ადრესატიც, ძირითადად, განათლების სამინისტრო და რესურსცენტრები უნდა იყოს. ნებისმიერ დაინტერესებულ პირს, ვინც გაეცნობა ამ სოციოლოგიურ კვლევას, თვითონაც შეუძლია გააკეთოს დასკვნები მოსწავლეთა სასკოლო ცხოვრების დღევანდელი მდგომარეობის და იქ არსებული პრობლემების თაობაზე.

ჩვენი ვარაუდით, საქართველოში, წლების მანძილზე, „დიდი რიხით“ დაანონსებული საგანმანათლებლო „რეფორმების“ წარუმატებლობის მიზეზი, სხვა ფაქტორებთან ერთად, გარკვეულწილად არის განათლების სფეროს „რეფორმატორთა“ მხრიდან სასკოლო პრობლემებთან დაკავშირებით, განათლების სისტემის უმთავრესი ფიგურანტების – მოსწავლეების თვალსაზრისის გაუთვალისწინებლობა. სწავლებასთან დაკავშირებულ ცალკეულ ხარვეზს, რიგ შემთხვევაში, მოსწავლეები უკეთ ამჩნევენ, ვიდრე განათლების სფეროს მესვეურები. მოსწავლეთა „თვალთ“ დანახული და აღწერილი სასწავლო პროცესი, ხშირად უფრო ადეკვატურ ინფორმაციას იძლევა მის შესახებ, ვიდრე სასკოლო განათლების მუშაკთა „აკადემიური“ შრომები, რადგან მოსწავლეები „შიგნიდან“ უფრო მეტად „გრძნობენ და ხედავენ“ პრობლემებს, ვიდრე განათლების სამინისტროს მაღალი სტატუსის მქონე მოხელეები. რეს-

პოდენტებმა თავიანთ პასუხებში, ჩვენს სკოლებში არსებულ ზოგიერთ ისეთ სპეციფიკურ „ნეგატივზე“ მიუთითეს, რომელზეც არასდროს გამახვილებულა ყურადღება არც განათლების სფეროს მესვეურების და არც პედაგოგიკის „ფუნდამენტურ“ საკითხებზე მომუშავე სპეციალისტების მხრიდან.

ჩვენი სოციოლოგიური კვლევის შედეგების საფუძველზე, შეიძლება შემუშავდეს ღონისძიებათა ისეთი ნუსხა, რომელთა გათვალისწინება და პრაქტიკაში დანერგვა ხელს შეუწყობს სწავლების ხარისხის ამაღლებას სკოლებში.

აღნიშნული კვლევის შედეგების გამოყენების სფერო ფართოა – მოპოვებული მასალებით შეუძლიათ ისარგებლონ ყველა იმ დაწესებულებამ და ცალკეულმა პირმა, რომლებიც დაინტერესებული არიან სკოლებში სწავლების საკითხებით, მითუმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ჩატარებულმა სასკოლო „რეფორმებმა“, ვერავითარი ხელშესახები სიკეთე ვერ მოუტანა ქვეყანას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **გურგენაშვილი, 2018:** - გურგენაშვილი ი., „საქართველოს განათლების სისტემა – სამაგიდო კვლევა“, თბილისი, 2018.
2. **თავდგირიძე, 2019:** - თავდგირიძე ლ., შერვაშიძე გ., მამულაძე ნ., შეროზია ნ., „სწავლების და განათლების თეორია (დიდაქტიკის საფუძვლები)“, გამომც. „ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“, ბათუმი, 2019.
3. **მუხიგული, ქარაია, 2021:** - მუხიგული ქ., ქარაია ო., „მასწავლებლის გზამკვლევი“, გამოიცა საარჩევნო სისტემათა საერთაშორისო ფონდის (IFES) მიერ, 2021.
4. **შუკაკიძე, 2017:** - ბერიკა შუკაკიძე, „ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლის მართვის საკითხები“, გორის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2018.
5. **ხალიანი, 2017:** - ხალიანი თ., „სასკოლო განათლება – რატომ არის მნიშვნელოვანი დიფერენცირებული მიდგომა“, ჟურნ. „ლიბერალი“, 2017.

**პოლიევქტოს კარბელაშვილი კათალიკოს-პატრიარქ ანტონ I-ის
მოღვაწეობის შესახებ (საარქივო მასალების მიხედვით)
Polyevktos Karbelashvili about the activity of Catholicos-Patriarch
Anton I (according to archival materials)**

დოდო ჭუმბურიძე

ისტორიის დოქტორი, პროფესორი,
საქართველოს უნივერსიტეტის
მთავარი მეცნიერი,
თამაზ ბერაძის სახელობის ქართველოლოგიის ინსტიტუტი,
თბილისი, საქართველო

თეა ზარიძე

საქართველოს უნივერსიტეტის ხელოვნებისა და
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სკოლის
საქართველოს ისტორიის პროგრამის დოქტორანტი,
თბილისი, საქართველო

აბსტრაქტი: წმინდა მამა პოლიევქტოს კარბელაშვილის (1855-1936) სამეცნიერო-შემოქმედებითი მემკვიდრეობა მდიდარია და მრავალფეროვანი. ჯერჯერობით მისი სამეცნიერო ნაშრომები და საზოგადოებრივი ღვაწლი სრულად შესწავლილი არაა. ის წერდა არა მარტო საკუთარი გვარითა და სახელით, არამედ სხვადასხვა ფსევდონიმებითაც: პოლე კარბელაშვილი, პ. კარბელოვი, პ.კ. გურ-ჯაანელი, ვერიცანა, ცხვილოელი, ჭალელი და სხვ. XIX საუკუნის ბოლოსა და XX ს-ის დასაწყისის ქართულ პრესაში უამრავი ისტორიული თემა და საზოგადოებისთვის მნიშვნელოვანი პრობლემა არის მის მიერ ორიგინალური ინტერპრეტაციით წარმოდგენილი.

პოლიევქტოს კარბელაშვილის კვლევის ძირითად სფეროს წარმოადგენდა აღმოსავლეთ საქართველოს საისტორიო და საეკლესიო მასალების შესწავლა-მოგროვება. მის პირად საქმეში, რომელიც დაცულია საქართველოს სახელმწიფო საისტორიო არქივში, შესულია მკვლევრის საისტორიო ნაშრომები სხვადასხვა ეპოქის ქართლ-კახეთის სამეფოს ცხოვრების შესახებ. კარბელაშვილი გა-

ნსაკუთრებული დამოკიდებულებით ეხება XVIII საუკუნის ამბებს და მეტად ვრცელ და დასაბუთებულ თხრობას გვთავაზობს. განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს მის მიერ კათალიკოს ანტონ I-ის შეფასება. მაშინ, როდესაც ქართულ ისტორიოგრაფიაში კათალიკოს ანტონ I-ის შესახებ დიდწილად კრიტიკას ვაწყდებით, პოლიევქტოს კარბელაშვილი მას მეტად დადებით კონტექსტში განიხილავს. პირდაპირ აღნიშნავს, რომ „იგი არის ბრწყინვალე ვარსკვლავი მეთვრამეტე საუკუნისა მსოფლიო საეკლესიო ისტორიაში“. კარბელაშვილი გაცემულია, „როგორ აღზარდა ვახტანგ VI-ის გამუსლიმანებულმა ძმამ - იესე მეფემ ასეთი შვილი“. სტატიაში წარმოდგენილი გვაქვს სრულიად შეუსწავლელი საარქივო მასალა ანტონ კათალიკოსის შესახებ.

ანტონ I-ის პიროვნების წარმომავლობის თუ განვლილი გზის შესახებ ყველაზე ვრცელი თხრობა მოცემულია საქმეების 87-ენაწილში, რომლის სათაურიც არის - „ანტონ I“. კარბელაშვილი ახასიათებს მისი კათალიკოსად მოღვაწეობის წლებს (1744-1755; 1763-1788), ეხება ამ წლებში მომხდარ პოლიტიკურ მოვლენებში მის მონაწილეობას. ავტორს მოაქვს კათალიკოსის ირგვლივ არსებული დადებითი და კრიტიკული თვალსაზრისები, მკითხველს უხსნის იმ მიზეზებსა და მოტივაციის წყაროს, რის გამოც ანტონ I-ს მოუხდა კათოლიკეებთან მჭიდრო კავშირის დამყარება, რამაც მისადმი საზოგადოების ეჭვების გაჩენა და მტრული განწყობა გამოიწვია...

კარბელაშვილს ბევრი საინტერესო და განსხვავებული თვალსაზრისი აქვს გამოთქმული ანტონ კათალიკოსის შესახებ. ეს ეხება კათალიკოს-პატრიარქის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის სხვადასხვა მხარეს. სტატიაში საუბარია ყველა ამ სიახლეზე, რაც, საეკლესიო მამის შესახებ დაწერილი სხვა ნაშრომების ინფორმაციებთან არის შეჯერებული, ვცდილობთ ამ მასალების ანალიზის შედეგად არგუმენტირებული და ლოგიკური დასკვნების გაკეთებას.

საკვანძო სიტყვები: პოლიევქტოს კარბელაშვილი; ანტონ I; საქართველოს ისტორია; საეკლესიო ცხოვრება; XVIII საუკუნე.

Dodo Tchumburidze

PhD in History, Professor at the University of Georgia,
Chief scientist at Tamaz Beradze Georgian Studies Institute
Tbilisi, Georgia

Tea Zaridze

Phd student in Georgian History at the Faculty of
Arts and Humanities of the University of Georgia,
Tbilisi, Georgia

Abstract: The scientific-creative heritage of Saint Polyevktos Karbelashvili (1855-1936) is rich and diverse. His scientific works and public achievements have not been fully studied so far. He wrote not only under his own name and surname, but also under various pseudonyms: Pole Karbelashvili, P. Karbelov, P.K., Gurjaaneli, Veritsana, Tshviloeli, Chaleli and others. There are a lot of historical and important problems of the society presented by his original interpretation in the Georgian press, at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries.

The main field of research of Polyevktos Karbelashvili was the study and collection of the historical and ecclesiastical materials of the Eastern Georgia. His personal file, which is preserved in the State Historical Archive of Georgia, contains historical works of the researcher about the life of the Kartli-Kakheti Kingdom of different eras. Karbelashvili deals with the stories of the 18th century with a special attitude and offers a very extensive and substantiated narrative. His assessment of the Catholic Anton the First is of particular interest. In various parts of Karbelashvili's files, we come across information about Anton I. While in Georgian historiography, we face a lot of criticism about the Catholic Anton I, Karbelashvili considers him in a very positive context. He directly notes that "he is a shining star in the world ecclesiastical history of the eighteenth century." Karbelashvili is surprised, "how the converted brother of Vakhtang VI, King Iese, raised such a child."

The most extensive narrative about the origin and path of the person

of Anton the First is given in the 87th part of the deeds, the title of which is "Anton I". Karbelashvili characterizes the years of his work as a Catholic (1744-1755; 1763-1788), and refers to his participation in the political events that took place in these years. The author brings the positive and critical points of view surrounding the Catholicos, explains to the reader the reasons and the source of motivation, why Anton the First had to establish a close relationship with the Catholics, which caused public suspicions and hostility towards him.

Karbelashvili has expressed many interesting and different points of view about Anton Catholicos. This refers to various aspects of the life and work of the Catholicos-Patriarch. The article talks about all these news, which are reconciled with the information of other works written about the church father, we try to make reasoned and logical conclusions as a result of the analysis of these materials.

Key words: Polyevktos Karbelashvili; Anton I; The History of Georgia; Ecclesiastical life; XVIII century.

შესავალი. კათალიკოს ანტონ I-ის შესახებ ქართულ ჰუმანიტარულ კვლევებში რამდენიმე საინტერესო ნაშრომი არსებობს, რომელთაგან შეიძლება გამოიყოს: პაპუნა ორბელიანის, მიხეილ თამარაშვილის, კორნელი კეკელიძის, სერგი ავალიანის, აპოლონ როგავას, მიხეილ ქავთარიას და სხვა ავტორთა ნაშრომები.

სტატიის წერისას მთავარ წყაროდ გამოვიყენეთ საქართველოს ცენტრალური საისტორიო არქივის (სცსა), პოლიევქტოს კარბელაშვილის პირადი ფონდი № 1461, აღწერა 1, ასევე გაზეთი „ივერია“, 1879 წლის №№7-8, სადაც პოლიევქტოს კარბელაშვილის მიერ გამოქვეყნებულია ანტონ კათალიკოსის წერილები.

ანტონ პირველის მოღვაწეობაზე, სხვადასხვა კუთხით მის ნააზრევზე, ბევრი ქართველოლოგიური გამოკვლევა არსებობს. ამ ნაშრომთა მიხედვით, მთავარი, რაც ერეკლე მეორისა და კათალიკოსის ტანდემის სურვილსა და მისწრაფებას წარმოადგენდა, „საქართველოს აღდგომა და გამოხსნა“ იყო. ეს იდეა აღმოცენებული იყო დიდი ქართველი მეფეების და პოლიტიკოსების მის-

წრაფებებიდან და თანდათან იხვეწებოდა: ნაციონალური დამოუკიდებლობა, მეფის ცენტრალური ხელისუფლებით გაერთიანებული „ყოველი საქართველოს“ არსებობა, რაც იმ დროს მოიცავდა ძველი კულტურული მემკვიდრეობის დაცვასა და შესწავლას, განათლებისა და სამხედრო საქმისადმი ინტერესს, რუსეთის მიმართ სიმპათიას, კიდევ უფრო ფართოვდებოდა და ახალი იდეით წარმოჩნდებოდა: ეს იდეა იყო ქართველთა ევროპეიზაციის საქმე და განათლებული აბსოლუტური მონარქიზმის იდეა. ერკლე II-ის პერიოდში გაჩენილი ამ ახალი იდეოლოგიური მოდელის გამხილველ-შემფასებელი და საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ თეორიად ჩამომყალიბებული კათალიკოსი ანტონ I იყო. განათლებული აბსოლუტური მონარქიზმის იდეა მომწიფდა ანტონ I-ის დროს და მისთვის საამისო მაგალითებად იქცნენ პრუსიის მეფე ფრიდრიხ I, ავსტრიისა - იოსებ II, რუსეთის იმპერატორი - ეკატერინე II. (როგავა, 1950:7). სასულიერო მამის ევროპული ორიენტაცია გამოჩნდა მისი კავშირით თბილისში მყოფ კათოლიკე მისიონერებთან, რასაც მოჰყვა მართლმადიდებლობისგან მისი განდგომა და 1755 წელს მისი კათალიკოსის ტახტიდან გადაყენება (კანდელაკი, 1975:157).

ერეკლე მეფესა და კათალიკოსს რაციონალური ცვლილებები შეჰქონდათ როგორც სამრეწველო-ეკონომიკურ, ასევე საგანმანათლებლო და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში: სამთამაღნო წარმოების, სამხედრო საქმის მოწყობის, სხვადასხვა ფაბრიკა-ქარხნების შექმნით, ფულის მოჭრის, სასტამბო საქმის განვითარებით და ა. შ. ისინი ცდილობდნენ ევროპის ქვეყნებთან გათანაწილებას, ქართველი ერის გამოხსნას „მეზობელ ბარბაროსთაგან“. ერეკლესა და ანტონის თვალსაზრისით, ევროპაში არსებული ვითარების გადმოტანა ქართლ-კახეთის სამეფოში აუცილებელი იყო მათთვის სანატრელი აბსოლუტური მონარქიის დამკვიდრებისა და ქართველი ხალხის ცხოვრებაში დიდი პროგრესის დანერგვისათვის. ამას მოწმობენ საისტორიო მასალები, ბურნაშევის, გულდენშტედტისა და რაინესის და სხვა ევროპელ მოგზაურთა ცნობები ამდროინდელი ქართლ-კახეთის სამეფოს შესახებ. ანტონ კათალიკოსის ნაწერები გაჯერებულია „ახალი საქართველოს“ მოლოდინით,

სადაც პრიორიტეტული იქნებოდა სწავლა-განათლება და გონებრივი განვითარება. ანტონ კათალიკოსის გამონათქვამია – „წმინდა პოლიტიკა“. ის, ერეკლესთან ერთად ებრძოდა რეაქციონერთა ფრთას, „პოლიტიკურ ავაზაკთა“ მიმართულებას, ასეთი იყო საერო პოლიტიკაში – მარკოზაშვილის დარბაზი (რომელიც 1765 წლის შეთქმულებას თანაუგრძნობდა) და საეკლესიო ცხოვრებაში ზაქარია გაბაშვილის მომხრეები. ქართულ ისტორიოგრაფიაში მითითებულია ამ ორი ადამიანის მჭიდრო და სასარგებლო ურთიერთობაზე. ამას აღნიშნავდა გაიოზ რექტორიც. (როგავა, 1950:15).

ანტონ კათალიკოსის მოღვაწეობას უაღრესად დიდ შეფასებას აძლევდა სოლომონ დოდაშვილი. „სალიტერატურო ნაწილნი ტფილისის უწყებათანის მეორე ნომერში დაბეჭდილ წერილში საქართველოს აღდგინების ეპოქას დოდაშვილი სწორედ მას უკავშირებს. (კალანდაძე, 1977“161).

ანტონისა და მისი მოწაფეების ნაწერები და ქადაგებანი სავსეა ერეკლეს მესიანური როლის განდიდებით, მეფე გამოცხადებულია ერის მხსნელად, ცით მოვლენილად, მამად, ტოლუპოვრად, მისთვის თავდადება და სამსახური კი უზენაეს ბედნიერებადაა მიჩნეული. როგორც კრიტიკოსი ალექსანდრე კალანდაძე წერს, ანტონი ისე ადიდებს ერეკლეს თავის ლექსებში („წყობილსიტყვაობა“), თითქოს კათალიკოსი კი არა, კარის პოეტი იყოს (კალანდაძე, 1977:163).

ამას ამართლებს იმით, რომ „წყობილსიტყვაობის“ ღერძი არის სამშობლოს სიყვარული და მასში არ იგრძნობა რელიგიური შეზღუდულობა, ანტონი განადიდებს საქართველოს ერთგულ როგორც სასულიერო, ასევე საერო პირებს.

ქართველ მეცნიერთა კვლევებში, განსაკუთრებით საბჭოთა პერიოდის გამოცემებში, დაგმობილია ანტონ კათალიკოსის უარყოფითი დამოკიდებულება ჩვენი ერის უპირველეს მხატვრულ შედეგთან – „ვეფხისტყაოსანთან“, მისი ერთი იამბიკოს საფუძველზე წარმოქმნილი თვალსაზრისი, თითქოს მას დაეწვას „ვეფხისტყაოსნის“ ეგზემპლარები, რადგან ეს კაცთა სულისთვის საზიანოდ მიეჩნია. მეცნიერთა ნაწილი კი უარყოფდა ამ თვალსაზრისს, რასაც ასაბუთებდა მისი ვახტანგ მეექვსისადმი გამოხატული პატივისცემით. ანტონ კათალიკოსს რომ მართლა ჰქონოდა

კრიტიკული დამოკიდებულება რუსთაველისა და მისი პოემისადმი, ამ შემთხვევაში ის არ განადიდებდა ვახტანგ მეექვსის მიერ ამ პოემის გამოცემას, პირიქით იზამდა.

ამ თვალსაზრისთა ფონზე პოლიევქტოს კარბელაშვილის შეხედულება საქართველოს ეკლესიის გამოჩენილ მამაზე, ანტონ კათალიკოსზე მართლაც რომ საინტერესოა და ქართული ისტორიო-გრაფიის სიახლეს წარმოადგენს.

კვლევის მეთოდოლოგია. ნაშრომში გამოყენებულია კონკრეტულ ისტორიულ პერიოდში მოვლენათა ურთიერთგანპირობებულობისა და ურთიერთკავშირის დადგენის პრაგმატული მეთოდოლოგია. ასევე, ისტორიულ-შედარებითი, მეცნიერული ანალიზისა და სინთეზის უნივერსალური მეთოდები.

მსჯელობა. ანტონ კათალიკოსი ქართლის მეფის – ვახტანგის სპარსოფილი ძმის – იესეს შვილი იყო. ანტონი მამის სრულ ანტიპოდს წარმოადგენდა. იესეს შვილიშვილი იყო რუსი მთავარსარდალი – პეტრე ბაგრატიონი, ხოლო შვილი (ხარჭისგან შეძენილი) არჩილი, იგივე აბდულა ბეგი, რომელიც ერეკლეს ებრძოდა და, ბუნებრივია, ანტონიც თავიდან მის მხარეს იყო. 1748 წელს ერეკლემ აბდულა ბეგის შეთქმულება დაამარცხა.

ზოგიერთი ავტორი მიიჩნევს, რომ ანტონის დაწინაურება საეკლესიო იერარქიაში გამოწვეული იყო თეიმურაზისა და ერეკლეს მისდამი ეჭვიანობით, რადგან ის ქართლის ტახტის უშუალო მემკვიდრე იყო და შესაძლოა ტახტზე პრეტენზია გასჩენოდა. ამისკენ მას რუსებიც უბიძგებდნენ (რუსეთის სენატის დასკვნა, რომ მას შეეძლო მონასტერში მუდმივი ცხოვრების გარდა, საერო ცხოვრებაც) (ავალიანი 1987: 17).

რთული იყო კათალიკოსის ცხოვრების გზა. დედამისი, თეიმურაზ მეორის და ელენე, შვილს მამის, გასპარსელებული იესესგან ცალკე ზრდიდა, რათა მისი გავლენისგან დაეხსნა. ანტონს ნადირშაჰმა საცოლე წაართვა, დედამისი 1737 წელს მონაზვნად აღიკვეცა და მოსკოვს გაემგზავრა. დედას თეიმურაზიც მიჰყვებოდა, მაგრამ არ გაუშვეს. ის გელათში აღიკვეცა ბერად. 1740 წელს ის აფხაზეთის კათალიკოსმა გიორგიმ აკურთხა ქუთაისის მიტროპოლიტად, 1742 წელს მძიმედ ავადმყოფმა კათალიკოსმა დომენტიმ დაასახელა თავის შემცვლელად, მან უარი თქვა, მაგრამ ორი წლის შემდეგ,

1744 წელს დათანხმდა.

მან გაბედული რეფორმებით დაიწყო მოღვაწეობა. სომეხ მხითარისტებთან ერთად დაუახლოვდა კათოლიკე მისიონერებს. მისი ძალაუფლება და ავტორიტეტი განუხრელად იზრდებოდა, რასაც მეფე თეიმურაზი აკვირდებოდა. 1747-48 წლებში ანტონი, ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, აბდულა ბეგის მხარეზე იყო (ბულეიშვილი, 1991: 51).

დამოუკიდებელმა პოლიტიკამ და თეიმურაზ მეორესთან დაპირისპირებამ განაპირობა 1756 წელს მისი კალიკოსობიდან გადაყენება. პოზიციების გასამაგრებლად მან სპარსეთიდან ჩამოიყვანა ნახევარძმა – ისესე შვილი ალექსანდრე (ისაყ-ბეგი) სახლეულთ, მონათლა და ქართლში დაასახლა. თუ რა დამაბული ურთიერთობა იყო ანტონსა და ქართლის მეფეს შორის, ჩანს რუსეთში ანტონთან ერთად გადახვეწილი ალექსანდრეს რუსეთის საგარეო კოლეგიისადმი წარდგენილ თხოვნაში: მასში ნათქვამია, რომ ძმისგან იცის, რომ ქართლში მეფობს არაკანონიერი მეფე, და რომ აღნიშნული ტახტი ეკუთვნის მისი მამის საგვარეულოს ახლო შტოს, აღნიშნული მმართველი ძალადობით მართავს ქართლს, რომ დააშინოს მისი მოსახლეობა, ძალით განდევნა მისი ძმა, რომელსაც დიდი სასულიერო ტახტი ეკავა, ისიც ამავე მიზეზით გამოიდევნა,“ ვრცელი წერილია, რაც პირდაპირი წყაროა იმისა, თუ რა დამაბული ურთიერთობა ჰქონდათ მეფე თეიმურაზ მეორესა და ანტონ კათალიკოსს. თეიმურაზმა ანტონის განდევნის შემდეგ მისი მომხრენი სასტიკად დასაჯა. მათ შორის ბევრი ქალიც კათოლიკობის გამო აწამეს. ანტონი გამორჩეულად შეაწუხა დეიდა ხორეშანის სიკვდილით დასჯამ და წერდა კიდევ: მეფე ერეკლეს ქალი, სამის ხელმწიფის ძმების დაი, ორი ხელმწიფის ძმისწულეზის მამიდა ცილდაწამებული ძალთა და მხეცთა მისაგდებლად დაისაჯაო (ბულეიშვილი, 1991: 54).

ერეკლე რომ არ იზიარებდა მამის დამოკიდებულებას ანტონისადმი, ჩანს განკვეთის შემდეგ მისთვის გაგზავნილი წერილებიდან. რაც შეეხება თეიმურაზს, მართალია, მან რელიგიური კონტექსტით განიხილა ანტონის საქციელი, თუმცა, უფრო სავარაუდებელია, რომ მთავარი აქ სამემკვიდრეო ინტერესები გახლდათ, რადგან, როგორც მიხეილ თამარაშვილი წერს, მის მიერ აღმოჩე-

ნილი დოკუმენტები იძლევა საშუალებას, ვთქვათ, რომ ანტონის განდევნის შემდეგაც მას დიდი დახმარება გაუწევია კათოლიკეებისათვის, მათ შორის კაპუცინებისთვის. (თამარაშვილი 1902: 344).

მკვლევარი მიხეილ ქავთარია თვლის, რომ დაპირისპირება თეიმურაზ მეორესა და ანტონს შორის, ასევე ზაქარია გაბაშვილსა და ანტონისა იყო განსხვავებული პოლიტიკური ორიენტაციის გამო. ანტონი ევროპული და რუსული ორიენტაციის იყო, მეფე და გაბაშვილი კი პროსპარსული. „არ არის გამორიცხული, – წერს ის, – რომ თეიმურაზმა კათოლიკეთა დარბევა მარტო ქართველ ორთოდოქსთა რჩევით კი არ მოაწყო, არამედ პროირანულად განწყობილ ადამიანთა წაქეზებითაც“. (ქავთარია 1977:14)

რუსეთში გადასახლებულ ანტონს მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა ალექსანდრე ბაქარის ძესთან, რომლის შიში მუდმივად ჰქონდა ერეკლე მეორეს. ამდენად, როგორ გადაიღახა ეს ადამიანური სისუსტეები და შიშები, არავინ იცის.

ეს ვითარება შეიცვალა თეიმურაზის გარდაცვალების შემდეგ, როდესაც ერეკლემ, იქნებ მემკვიდრეობის დაკარგვის შიშის გამოც, კვლავ დააბრუნა თავისი მამიდაშვილი კათალიკოსის ტახტზე 1763 წელს.

მიუხედავად ამგვარი პოზიციისა და მისადმი ეჭვებისა, ანტონ კათალიკოსმა არნახული ერთგულება გამოიჩინა მეფისადმი და, ლეგიტიმური უფლების გამო, არასდროს გაუმჟღავნებია მეფობის სურვილი.

ანტონ კათალიკოსის შესახებ საინტერესო თვალსაზრისი აქვს გამოთქმული ილია ჭავჭავაძის თაობის ისტორიკოსს, წმინდანად შერაცხულ სასულიერო მამას – პოლიევქტოს კარბელაშვილს.

მის პირად საქმეში, რომელიც დაცულია საქართველოს სახელმწიფო საისტორიო არქივში, მას მეტად დადებით კონტექსტში განიხილავს. როგორც ვთქვით, ის პირდაპირ აღნიშნავს, რომ „იგი არის ბრწყინვალე ვარსკვლავი მეთვრამეტე საუკუნისა მსოფლიო საეკლესიო ისტორიაში“. კარბელაშვილი გაცხადებულია, „როგორ აღზარდა ვახტანგ VI-ის გამუსლიმანებულმა ძმამ იესე მეფემ ასეთი შვილი“. კარბელაშვილი განსაკუთრებული დამოკიდებულებით ეხება XVIII საუკუნის ამბებს და მეტად ვრცელ და დასაბუთე-

ბულ თხრობას გვთავაზობს. პ. კარბელაშვილის საქმეების სხვადასხვა ნაწილში ვაწყდებით ინფორმაციას ანტონ I-ზე. ამ სტატიაში გვსურს ამ ინფორმაციის თავმოყრა და ერთიანი სურათის აღდგენა.

ყველაზე ვრცლად ანტონ I-ის პიროვნების, წარმომავლობის თუ განვლილი გზის შესახებ, თხრობა მოცემულია საქმეების 87-ე ნაწილში, რომლის სათაურიც არის - „ანტონ I“. მისი კათალიკოსად მოღვაწეობის წლებია 1744-1755; 1763-1788.

ამ მასალების მიხედვით, ანტონ I იყო იესე მეფისა და მეფე ერეკლე I - ის (ნაზარალიხანი) ასულის-ელენეს შვილი (თეიმურაზ II-ის და). დაიბადა 1720 წელს. დაიბადა მაშინ, როდესაც მამამისი უკვე გადაყენებულია მეფობიდან. ანტონი 4 წლამდე მუხრანში იზრდებოდა, შემდეგ თბილისში 1724-1727 წლებში და მამის გარდაცვალების შემდეგ - დავითგარეჯის უდაბნოში 1727-1729 წწ-ში. გარეჯის უდაბნოში მისი აღმზრდელი იყო მონასტრის წინამძღვარი სპირიდონ არხიმანდრიტი. ასევე მის აღმზრდელებად მიჩენილნი იყვნენ თავადი ნოდარ ხერხეულიძე, თავადი იოსებ ფალავანდიშვილი და გაქრისტიანებული თათარი ისპაანელი მირზაალი. მათ შეასწავლეს არჩილს (ანტონს) საღმრთო და საერო სწავლებანი, ასევე თათრულ-სპარსული ენები. საქართველოში მყოფი პამფლის მიტროპოლიტი პარტენისგან არჩილმა შეისწავლა ბერძნული ენა. შემდეგ ავტორი აღნიშნავს, რომ არჩილი ცხოვრობდა თბილისში მამის სასახლეში ოსმალებისგან მიცემული ფულით. აქ უკვე იქორწინა გივი ამილახვრის ქალზე, რომელსაც მალევე გამოირეხლა (დაუტევა) და იმერეთში გადასულა. დედოფალი ელენე (დედა) კი წასულა მოსკოვში. არჩილის ცოლი მალევე გარდაცვლილა და არჩილი დარჩა ქვრივად. (გვ. 1)

აქ საინტერესო ფაქტია ანტონ I - ის ერისკაცობის სახელი. საქმეების სხვა ნაწილში თვითონ პ. კარბელაშვილი აღნიშნავს, რომ მეფე იესეს შეეძინა ძე თეიმურაზი. თუ დავუჯერებთ ავტორებს, რომლებიც ანტონ I-ის პიროვნებას ან მის მოღვაწეობას განიხილავენ, ყველგან გვხვდება ანტონის ერისკაცობის სახელად - თეიმურაზი. კარბელაშვილთან მისი ერისკაცობის სახელად არჩილია მოხსენიებული. საინტერესოა, რა მასალების საფუძველზე გვთავაზობს ავტორი ამ სახელს (არჩილს). სამწუხაროდ, ავტორი საამისო

წყაროს არ ასახელებს.

საქმეების მე-18 ნაწილში კარბელაშვილი თეიმურაზის დაბადებაზე საუბრობს, მაგრამ არსად უთითებს, რომ ის მიაჩნია ანტონ კათალიკოსად. ასევე, მისი დაბადების განსხვავებულ თარიღს გვაძლევს. ამ ნაწილის ინფორმაციით, იასე მეფე 1715 წლის იანვარში დაქორწინდა ელენეზე და ამავე წლის ოქტომბერში ეყოლათ პირველი შვილი თეიმურაზ, რომელსაც აღმზრდელად დაუნიშნეს ამირსპასალარი ლუარსაბ ორბელიანი, იასე მეფის დეიდაშვილი. იასე მეფემ სულ ორი წელი იმეფა და შემდეგ ქართლი დაუბრუნეს ვახტანგს 1716 წლის 1 ივნისს და მის მოადგილედ (ნაიბად) დანიშნეს ბაქარი. ამის შემდეგ იასე გაერიდა კახეთს და თავის ცოლის ძმასთან, დავით იმამყულიხანთან დაბინავდა. მაგრამ ყეენის ბრძანებით, აღწერეს იასეს ქონება და თვითონ თბილისში ჩამოიყვანეს, როგორც ტყვე. დააბინავეს სასახლეში ცოლშვილით მხოლოდ ერთი მოახლით. დაახ. 3 წელი მოუწია ასე ცხოვრება იასე მეფეს, მანამდე სანამ ვახტანგი არ დაბრუნდა სპარსეთიდან 1721 წელს. ვახტანგმა გაანთავისუფლა იასე, მისცა მუხრან-ბატონობა და საუფლისწულო სრულად და ასევე მდივანბეგობა. იასე გარდაიცვალა 1727 წელს. (საქმეები 18, ფურცელი 17)

კათალიკოსობამდე ანტონ I-ის განვლილ გზას რაც შეეხება, შემდეგ ინფორმაციას გვაწვდის პ. კარბელაშვილი: აფხაზეთის კათალიკოსმა გრიგოლმა აიყვანა არჩილი მღ.-მონაზონის ხარისხში და სახელად უწოდეს ანტონი. მალევე მისცეს გაენათის მონასტრის წინამძღოლობა. 1739 წელს თბილელი მიტროპოლიტის ტიმოთეს (გაბაშვილი) მოადგილედ აიყვანა ანტონი მეფე ალექსანდრემ. ხოლო ქართლ-კახეთში გამეფებულმა თეიმურაზმა ანტონს აღუთქვა ქართლში გადმოყვანა, როგორც თავის დისწულს. 1744 წელს კათალიკოს ნიკოლოზ ხერხეულიძის გარდაცვალების შემდეგ, თეიმურაზმა ანტონი მოიწვია თბილისში და უბოძა კათალიკოსობა.

საქმეების ამ ნაწილში (საქმეები 87) პ. კარბელაშვილი არ ახსენებს კონკრეტულ მიზეზებს ანტონ I-ის თანამდებობიდან გადაყენების ან დასჯის. მხოლოდ პირდაპირ იწყებს თხრობას, რომ თვრამეტოვანი დაპატიმრების შემდეგ, ანტონი გაემგზავრა რუსეთისკენ 1756 წლის აპრილის ნახევარში და 15 აგვისტოს უკვე მოზდოქში იყოვო. ქვემოთ თითქოს განმარტებას აკეთებს ამ დაპა-

ტიმრების - „ანტონი კათალიკოზი და მისი თანაზიარნი (მაგ. ანჩისხატის დეკანოზი ალექსი) კრების განჩინებისამებრ გაკრიჭეს (თმა და წვერი)...“ (ამ საკითხზე მითითებას აკეთებს, რომ გამოქვეყნებულია ივერიას 1879 წლის N7-ში) (გვ. 3) გაზეთ ივერიის აღნიშნულ ნომერშიც არსადაა მითითება, რამ გამოიწვია კათალიკოსის დასჯა. აქ წარმოდგენილია რუსეთში, ანტონ I-ის ცხოვრების და მოღვაწეობის პერიოდში, მის მიერ გაგზავნილი წერილები სხვადასხვა სასულიერო თუ უმაღლეს საერო ხელისუფლების პირებთან.

საქმეები 97-დან ცხადი ხდება კათალიკოსის დასჯის მიზეზი. მოცემულია არზა ანტონ კათალიკოზისა თეიმურაზ მეფისადმი მიწერილი, ექსორიზმასა თვისსა ზედა - ესეა მითითება.

როგორც ტექსტიდან ჩანს, ანტონ კათალიკოზი ევედრება მეფეს, რომ მოიღოს მის მიმართ მოწყალება და შეუმსუბუქოს სასჯელი. თან ახსენებს თავიანთ ნათესაობას „ღირსი არა ვარ შეწყალებისა, მაგრამ თქვენის ხელმწიფის მამის და დედის შვილისშვილი ვარ. და თქვენის გამზრდელის და დიდად ჭირნახულის დის შვილი ვარ, იმით აპატივეთ ჩემი დანაშაული, და ასეთს საქმეს ნუ მიზამთ რომ მწუხარებისაგან მოვჰკუდდე და წარსწყმდე...“ (გვ. 1-2)

შემდეგ უკვე თეიმურაზის არზაა და როგორც ჩანს ერეკლესიც ერთობლივად, სადაც პატიობენ დანაშაულს. დანაშაული კი შემდეგია - კათალიკოზი ანტონი გადავიდა კათოლიციზმზე, „ლათინთა სარწმუნოებაზე“, რაც არ აპატიეს. კათალიკოსის არზაში ჩანს, რომ იგი აღიარებს შეცდომას, ნანობს - შესაბამისად თემურაზ-ერეკლესგან მოხდა მისი პატიება.

„ანტონ კათალიკოზს შესწამეს ფრანგობა და გააძევეს რუსეთში.“ ეს მოხდა 1756 წლის აპრილში. ანტონ მეფის ძე გადაყენებულ იქნა თანამდებობიდან. (საქმეები 16, გვ. 314) გაძევებამდე კი რამდენიმე თვე იმყოფებოდა ტყვეობაში. ვკითხულობთ საქმეების იგივე ნაწილში.

აქვე პ. კარბელაშვილი ჩამოთვლის იმ პირებს, ვინც ანტონთან ერთად გაემგზავრნენ რუსეთში: არხიმანდრიტი სტეფანე და პაისიოს, კანდელაკი მიქელ (ინასარიძე), დეკანოზი ზაქარია (მესხი), მთავარდიაკონი გაბრიელ, იეროდიაკონი იოანე (შემდეგ მროველი იონა), ბერი პორფირი. იპოდიაკონნი: ეფრემ, იოანე,

გიორგი (ნათლისძე), მკითხველი ტრიფილე (ჯორაშვილი); თავად-ნი: იოანე ხერხეულიძე, როინ მელიქიშვილი, პართენ გედევანის-შვილი, ბეჟან თავყელაშვილი; ასევე ასახელებს მსახურებსაც. (საქ-მეები 87, გვ., 3)

რუსეთში ჩასული ანტონ I წარსდგა იმპერატრიცასა (ელისაბედ პეტრეს ასული) და სინოდის წინაშე. ავტორი მოკლედ აღწერს, თუ როგორ დაასაბუთა თავისი განუკვეთლობა ეკლესიიდან და წარადგინა თეიმურაზ II-ისგან შესაბამისი წერილიც, რომელიც მის ეკლესიის წევრობას ადასტურებდა. ამის საფუძველზე მას მისცეს ვლადიმერ იერაპოლის მთავარეპისკოპოსობა 1757 წლის 1 იანვარს და თარჯიმანიც მიუჩინეს. „რუსეთში ანტონი შეუდგა ქართულს ენაზედ სასარგებლო წიგნების შედგენასა და სხ. ენათაგან თარგმნას. წიგნებს ზედიზედ გზავნიდა საქართველოში“. ჩანს მას მოწინააღმდეგეები ისევ ჰყავდა საქართველოში, რადგან მის მიერ გამოგზავნილი „მიწყალეს თარგმანება“ წვალეებით სავსედ ჩათვალეს და დაწვეს (ზაქარია მღვდლის (გაბაშვილი) და სხვათა ჩაგონებით).

პ. კარბელაშვილი აღნიშნავს, რომ ერეკლე მუდმივად საყვედურობდა მამას ანტონ I-ის გამძევების გამო - „ამის გამო ერეკლე მეფეს მამასთან დიდი უსიამოვნება ჰქონდა და ნიადაგ აყვედრიდა ანტონის გამძევებას“. რადგან რუსეთში ცხოვრობდნენ ვახტანგ VI-ის შვილები, რომლებიც ტახტის დაბრუნებისთვის მუდამ მზად იყვნენ და შესაბამისად, ანტონის მისვლა დიდად ეამათ (ანტონმაც რუსეთში ჩასვლისთანავე მოინახულა ბიძაშვილები) და გააძლიერეს ჩერქეზეთში მიწერ-მოწერა (მათი დედა, ვახტანგ VI-ის ცოლი, იყო ჩერქეზი ბატონის ქალი), აქედან კიდევ დაღესტანში კაციკაცზე მიდიოდა და თარეშებს აგზავნიდნენ ქართლ-კახეთის ასაკლებად. ქართლში კი ბევრი თანამგრძნობი ჰყავდა როგორც ანტონს, ისე ვახტანგის შვილებს.

სწორედ ამ მიზეზს მიიჩნევს ერთ-ერთ მთავარ ფაქტორად პ. კარბელაშვილი 1760 წელს თეიმურაზ II-ის რუსეთში გამგზავრებისა. აღნიშნავს, რომ თეიმურაზმა გვიან გაიაზრა თავისი შეცდომა. იგი დიდი ამალით გაემგზავრა რუსეთში ვითომ იმპერატრიცას სანახავად, სინამდვილეში კი სურდა ანტონის და ვახტანგ მეფის შვილების გავლენის დაცხრობა და შემცირება. თუმცა თეიმურაზი

ვერაფერს გახდა და გზაში გარდაიცვალა 1763 წელს. როგორც კი ეს ამბავი გაიგო ერეკლემ, მაშინვე კაცი აფრინა ანტონთან წერილით და საქართველოში მოიწვია „მე უშენოთ ვერ ვიქნებიო“ . ისიც დაეთხოვა მაშინვე უწმინდეს სინოდს და გამოემართა საქართველოში. მოვიდა 1764 წლის დამდეგს. თელავში შეხვდნენ ანტონი და ერეკლე მეფე ერთმანეთს და მაშინვე ჩამოვიდნენ თბილისში. გამართეს კრება, ანტონმა დაიკავა სამეუფეო ტახტი და ვინც ცილი დასწამა ანტონს და „მიწყალეს კანონი“ უარყო, ყველა განაკანონეს. „ზაქარია მღვდელი გაბაშვილი განკვეთეს მღვდელობიდან „წელიწადნახევარს აღსარება არავის ათქმევინოსო“ (საქმეები 87, გვ. 3)

ანტონ I-ის საკათალიკოსო ტახტზე დაბრუნებით, ერეკლე II-მ დააწყნარა საკათალიკოსო საქმეები და მშვიდად შეუდგა გაერთიანებული ქართლ-კახეთის სამეფოს საქმეების მოგვარებას.

ანტონის საქართველოში დაბრუნებით ერეკლე მეორემ დიმიტრი ამილახვრის მტრობის შესუსტებაც სცადა. პ. კარბელაშვილის მონაცემების თანახმად, დიმიტრის დიდი ნათესაობა ჰყავდა რუსეთში და მათთან მუდმივად იყო კონტაქტში (მიწერ-მოწერაში). ამის შესახებ ინფორმაცია სრულად ჰქონდა ირაკლი მეფეს და ცდილობდა ეს კავშირები შეესუსტებინა და ამით ვახტანგ VI ნათესაობის მომხრენი დაესუსტებინა, თუმცა არ გამოუვიდა. მაგალითად ათანასი ტფილელის (ამილახვრის, წავიდა 1752 წელს რუსეთში) საქართველოში დაბრუნება, მიუხედავად დიდი მცდელობისა და სურვილისა. თუმცა, სწორედ ამ მიზეზით, ერეკლეს დიდი მონდომების შედეგი იყო ანტონ კათალიკოზის დაბრუნება საქართველოში. „ანტონ კათალიკოზის დაბრუნებაც ამ მიზეზით აიხირა შორს მხედველმა ირაკლიმ და აასრულა კიდეც. დიმიტრი ამილახვარი, დიდი შეძლების პატრონი მთელ ქართლში, ამისათვის მის დაუძლურებას დიდის ოსტატობით შეუდგა ირაკლი მეფე.“ (საქმეები 28, გვ. 4 - ფურცელი 2)

აქვე საინტერესო ვარაუდიც აქვს გამოთქმული კარბელაშვილს პაატა ბატონიშვილის საქართველოში მოსვლასთან დაკავშირებით. თვლის, რომ „რუსეთში რაკი ანტონი და პაატა შეიქმნენ ირაკლის მტერთა მოთავედ, ირაკლიმ გამოითხოვა იმპერატრიცა ეკატერინესგან ანტონ კათალიკოზი. ჩვენის ფიქრით ანტონმა პაატა თან მოიყოლა ირაკლისავე საიდუმლო თხოვნით და შეარიგა.“ (საქ-

მეები 28, ფურცელი 4)

ანტონ კათალიკოზი, კარბელაშვილის ჩანაწერების მიხედვით, აქტიურად ჩართული ჩანს ქვეყნისათვის მნიშვნელოვან სხვადასხვა საქმეში გარდა საეკლესიო საქმეებისა. მაგალითად, ის იყო ერთ-ერთი თანმხლები ერეკლე II-ის, როდესაც მეფე დარეჯან დადიანის სანახავად წავიდა სურამში „ნახა ერეკლემ ქალი, დიდათ მოეწონა შვენიერება მისი, წამოიყვანეს ქალაქში და იქორწინეს.“ (საქმეები 16. გვ. 83-84)

სწორედ ანტონ კათალიკოსთან ერთად გაგზავნა ერეკლე II-მ ლევან ბატონიშვილი რუსეთში იმპერატრიცა ეკატერინესთან მფარველობის სათხოვნელად. ეს ელჩობა სრულიად წარუმატებელი იყო და თვეობით უაზროდ და გაჭირვებაში ყოფნით მობეზრებული ლევან ბატონიშვილი და ანტონ კათალიკოსი, ერეკლე მეორისა და იმპერატრიცას ნებართვით, საქართველოში დაბრუნდნენ 1773 წელს.

ანტონ კათალიკოსმა გალობის საქმის განვითარებაზეც იზრუნა. პ. კარბელაშვილი აღნიშნავს, რომ მას შესანიშნავი მაგალითები ჰქონდა წარსულში სახელმძღვანელოდ: არჩილ მეფისა და ვახტანგ VI - ის თავდადებული შრომა ქართველი ერის განათლებისთვის; დომენტი კათალიკოზის თავგანწირული ბრძოლა ჯერ ოსმალებთან და შემდეგ სპარსელებთან; რუსეთში მყოფ ქართველ მღვდელმთავართა და სხვათა ღვაწლი წიგნების ბეჭდვითა და ზრუნვა საქართველოს ეკლესიის განდიდებისთვის. ამ ყველაფრის ცოდნასთან ერთად, ირაკლი მეფეც მომხრედ ეგულებოდაო ავტორის სიტყვებით და ერეკლე II-ს ამკობს დიდებული ეპითეტებით: „ეს ტრფიალი ქართველთა ერის გაძლიერებისა და უკანასკნელი რაინდი ბაგრატიოვანთა გვარისა“. (საქმეები 33, გვ. 69)

საქართველოში დაბრუნდა თუ არა ანტონ კათალიკოზი, 1764 წლის 1 ოქტომბერს წირვა-პარაკლისის შემდეგ გახსნა კრება საქართველოს მღვდელმთავართა, რომელსაც ასევე ესწრებოდა ერეკლი მეფეც. კრება 18 ოქტომბრამდე გაგრძელდა და ამ კრებამ თავისი დადგენილება დაურიგა ყველა მღვდელმთავარსა და ეკლესიამონასტერის წინამძღვრებს. ერთ-ერთი რაც დაადგინა იყო, რომ ძველებურად ყველა სამღვდელმთავრო ტაძრებს უნდა შეედგინა მაგალობელთა გუნდი. ამისთვის სვეტიცხოველში დაარსდა დიდი

საკათალიკოზო სკოლა, სადაც მოსწავლეები სხვა საგნებთან ერთად სწავლობდნენ ქართულ გალობასაც. სწორედ ამ სკოლიდან მოეფინა სწავლა-მეცნიერება ქართლ-კახეთს. და აქ ავტორი აღნიშნავს, რომ სწორედ ამ დროიდან იწყებენ გაბრწყინებას ისეთი მონასტრები, როგორიცაა: დავით გარეჯის, ნათლის მცემლის, შიომღვიმის და ქვათახევის. აქ იკრიბებიან სწავლა-მეცნიერებას მოწყურებულნი და მათთვის ღირსნი ბენ-მონაზონნი: მაკარი, იოანე, გერმანე, გერონტი, გამალიელი, მიხაილ და სხვ. წერენ უამრავ სასწავლო წიგნებს და საგალობლებს. ერეკლე მეფე კი „მფარველი ანგელოზივით“ თავს დასტრიალებს ამ მწერალ-მწიგნობრებს და განსაკუთრებით მაგალობლებს. (საქმეები 33, გვ. 70)

პ. კარბელაშვილის, როგორც ისტორიკოსის, მახასიათებელ თვისებად უნდა დავასახელოთ მაქსიმალურად ობიექტური დამოკიდებულება მომხდარ ფაქტებსა და მოვლენებთან დაკავშირებით. თავის ჩანაწერებში არ ერიდება არც ქებას და არც კრიტიკას სხვადასხვა ისტორიული პირის. შეიძლება ერთ ნაწილში ცამდე აყავდეს ქება-დიდებათ მეფე, კათალიკოსი ან სხვ., ხოლო მეორე შემთხვევაში მკაცრად აკრიტიკებდეს რაიმე კონკრეტულ მოვლენასთან დაკავშირებით. მსგავს შემთხვევას ვხვდებით ანტონ კათალიკოსთან დაკავშირებითაც. ერეკლე მეფის მსგავსად, მეტად წინდაუხედავ საქციელად უთვლის ანტონ კათალიკოსსაც გეორგიევსკის ტრაქტატისთვის ხელის მოწერას. „საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქმა ანტონ I წინდაუხედავად ხელი მოაწერა 1783 წ. ტრაქტატსა და თვისი თავი რუსეთის სინოდის წევრად აღიარა. ან ერეკლე, ან ანტონი რას მოიფიქრებდნენ, თუ ტრაქტატს როგორ გამოიყენებდა შემდეგში რუსეთის მთავრობა? ამის შემდეგ რაღა დიდი გამოცნობა უნდოდა, რომ საქართველოს სამეფოს და ეკლესიის თვითარსებობის დღენი უკვე დათვლილი იყო“. (საქმეები 41, გვ. 2)

აღნიშნული ტრაქტატი როგორ გამოიყენა რუსეთის ხელისუფლებამ, ამას ვერ მოესწრო დიდი ანტონ კათალიკოზ-პატრიარქი, იესე მეფის ძე. იგი 1788 წლის თებერვალში გარდაიცვალა.

გამოყენებული წყაროები, ლიტერატურა და სტატიები:

1. *ავალიანი 1987: 17*, _ სერგი ავალიანიანტონ პირველი, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1987 წელი.
2. *ბულეიშვილი, 1991“ 51*, _ მ. ბულეიშვილი, საქართველოს სამღვდელთა რუსეთ-საქართველოს დიპლომატიურ ურთიერთობაში (XVIII საუკუნის მეორე ნახევარი), გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი, 1991.
3. *თამარაშვილი 1902: 344*, _ მიხეილ თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის წამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით მე-13 საუკუნიდან ვიდრემდე მე-20 საუკუნემდე, ავტორის გამოცემა, ტფილისი, 1902.
4. *კანდელაკი, 1975:157*, ნიკოლოზ კანდელაკი, ქართული მჭერმეტყველება, გამომც. „ხელოვნება“, თბილისი, 1975.
5. *კალანდაძე, 1977:161*, _ ალექსანდრე კალანდაძე, ქართული ჟურნალისტიკის ისტორია, გამომც. „განათლება“, თბილისი, 1977.
6. კარბელაშვილი, პ.; (1879); ანტონ კათალიკოზის წერილები - „ივერია“ № 7-8
7. კარბელაშვილი, პ.; (საქმეები N16; საქმეები N18; საქმეები N28; საქმეები N33; საქმეები N41; საქმეები N87; საქმეები N97)
8. *როგავა, 1950:7*, *აპოლონ როგავა*, სახალხო განათლება ერეკლე მეორის ხანის ქართლ-კახეთში და ანტონ პირველი, საქ, სსრ განათლების სამინისტროს პედაგოგიკის ინსტიტუტის გამომცემლობა, თბილისი, 1950.
9. *საქართველოს ცენტრალური საისტორიო არქივი (სცსა) , პოლიევქტოს კარბელაშვილის პირადი ფონდი № 1461, აღწერა 1.*
10. *ქავთარია 1977:14*, _ მიხეილ ქავთარია მე-18 საუკუნის ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიიდან, „განათლება“, 1977.

აჭარელ ეკომიგრანტთა ადაპტაციის პროცესები
პოლიეთნიკურ გარემოში
Problems of Adaptation of Ajarian Ecomigrants in the
Polyethnic Environment

მარიამ ხინთიბიძე

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის დოქტორანტი,
საქართველოს ეროვნული მუზეუმი,
თბილისი, საქართველო

აბსტრაქტი: აჭარის რეგიონში, მეწყერსაშიში ზონების სიმრავლიდან გამომდინარე, პერიოდულად დგება ჭარბი მოსახლეობის განსახლების საკითხი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. ამ მხრივ, განსაკუთრებით აღსანიშნავია 1989 წლის 19 აპრილის სტიქიური უბედურება ზემო აჭარაში. მან სათავე დაუდო მთიანი აჭარის მოსახლეობის მიგრაციის ახალ ეტაპს, რომელმაც ფართო მასშტაბები მიიღო და მთელი საქართველო მოიცვა.

სტიქიურმა მოვლენებმა დღის წესრიგში დააყენა დაზარალებულთა განსახლების საკითხი. გარდა იმისა, რომ საჭირო გახდა მეწყერ საშიში ზონიდან მოსახლეობის უსაფრთხო ადგილებში გადაყვანა, ორგანიზებული მიგრაცია კონკრეტულ მიზნებს ემსახურებოდა: დემოგრაფიული ბალანსის შენარჩუნება პოლიეთნიკურ რეგიონებში (სამცხე-ჯავახეთი, ქვემო ქართლი), პერსპექტიული სასოფლო-სამეურნეო ადგილების ინტენსიური ათვისება და ნასოფლარების აღორძინება. მაგალითისათვის, შეიძლება დავასახელოთ სოფელი აზმანა, რომელიც საერთოდ წაშლილი იყო ჯავახეთის ტოპონიმიკიდან, დღეს კი აღორძინებული სოფელია და 2014 წლის აღწერით იქ 205 ადამიანი ცხოვრობს.

მიგრაციის ერთ-ერთ მთავარ მიმართულებად იქცა ეთნიკურად ერთ-ერთი ყველაზე მრავალფეროვანი რეგიონი, ქვემო ქართლი, სადაც ერთ სივრცეში ცხოვრება და ადაპტაცია უწევთ სხვადასხვა ეთნოსისა და რელიგიის წარმომადგენლებს.

უცხო გარემოში დამკვიდრებული ეკომიგრანტებისთვის რთულ-

ლი იყო ადაპტაციის პროცესი და ახალ საცხოვრებელ გარემოსთან შეგუება, რადგან დამხვდური მოსახლეობა, გარდა კულტურული ტრადიციებისა, ეთნიკურადაც განსხვავებულია. განსაკუთრებით პრობლემას წარმოადგენდა სომხებთან ურთიერთობა, რომლებიც რეგიონში სავსაოდ დიდი ხანია ცხოვრობენ, ინარჩუნებენ კონფესიურ უმრავლესობას და გარკვეულწილად მტკივნეულად აღიქვამენ რეგიონში ქართველთა ჩასახლებას.

მოხსენება ეფუძნება როგორც თემასთან დაკავშირებულ სამეცნიერო ლიტერატურას, აგრეთვე სავსელე ეთნოგრაფიულ მასალას, რომელიც მოპოვებულ იქნა 2018-2019 წლებში.

საკვანძო სიტყვები: ეკომიგრანტები; მიგრაცია; ეთნიკური უმცირესობა; ეკოლოგიური პრობლემები

Mariam Khintibidze

PhD Student at Batumi Shota
Rustaveli State University,
Georgian National Museum,
Tbilisi, Georgia

Abstract: The conference topic concerns adaptation problems of Ajarian ecomigrants raised in polyethnic environment at the example of several villages of the Tsalka region of Georgia.

In the region of Adjara, due to the abundance of landslide zones, periodically the issue of resettlement of *densely* populated nation to other parts of Georgia gains high topicality. In this respect, the disaster that took place on 19 April 1989 is particularly noteworthy. This led to another stage of migration of Ajarian people and occurring on a wide scale, it eventually entailed the whole country.

Natural disasters have raised the issue of resettlement of victims that is not on the agenda. In addition, it has become imperative for the local people to evacuate the landslide zones and move to safer areas. The organized migration stipulate the following purposes: maintaining demographic balance in polytechnic regions (Samtskhe–Javakheti, *Kvemo Kartli*) intensive use of agricultural *land*, revitalization of the *deserted settlements*. For instance, village Azmana was removed from the list of Javakhetian toponyms, but at

present it is a prosperous village and there are 205 people living in accordance with 2014 survey.

Adaptation process was really tough for the Ajarians moving to a new place and they had difficulty in adapting to a new environment since the indigenous communities differed greatly from the joint of cultural traditions and ethnicity perspective. Forming relationships with the Armenians living in the region for a long time seemed *particularly problematic*. They have been trying to retain a confessional majority and regarded Georgians' resettlement in their region as a vulnerable issue.

The article is based on scientific literature concerning the topic as well as some ethnographic materials obtained in 2018. Studying process also encompassed *Ethnographic Field Research Methods- interview, vox pop, secondary data analysis*.

Key words: Eco-migrants; Migration; Ethnic minority; Ecological problems

საქართველოს მაღალმთიანი რეგიონები ხშირად დამდგარა ბუნებრივი კატასტროფების საფრთხისა თუ ჭარბი მოსახლეობის ადგილმონაცვლეობის აუცილებლობის წინაშე. ერთ-ერთი ასეთ რეგიონთაგანია მაღალმთიანი აჭარა, სადაც ზვავსაშიშ, მეწყერსაშიშ და მცირემიწიანობის პირობებში, პერიოდულად დგება მოსახლეობის საცხოვრებლად უსაფრთხო გარემოში განსახლების საჭიროება.

წინამდებარე სტატია ეხება, ერთი სოფლის მაგალითზე, ზემო აჭარიდან ქვემო ქართლის ტერიტორიაზე სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა მიზეზით გადასახლებულ ეკოლოგიურ მიგრანტთა ადაპტაციის პრობლემებს პოლიეთნიკურ გარემოში. საკითხი ძალიან მნიშვნელოვანია და მუდმივად მუსირებს როგორც სამეცნიერო, ისე პოლიტიკურ წრეებში, თუმცა მაინც არ არის სიღრმისეულად შესწავლილი და გამოკვლეული და შესაბამისად, მოუგვარებელი რჩება რიგი პრობლემებისა, რომლებიც ყოველდღიურობაში აწუხებთ ეთნიკურ და რელიგიურ მრავალფეროვნებაში მოხვედრილ აჭარლებს.

უკვე არსებული და გადაუჭრელი პრობლემების გარდა, საკითხის აქტუალობას განაპირობებს ის ფაქტიც, რომ კლიმატური

ცვლილებების ფონზე, არსებობს შესაძლებლობა, ქვეყანა ისევ დადგეს სტიქიური მოვლენების შედეგად დაზარალებული და გადაადგილებას დაქვემდებარებული მოსახლეობის საცხოვრებლად უსაფრთხო გარემოში განსახლების აუცილებლობის წინაშე, რაც მოითხოვს ერთიან სახელმწიფო პოლიტიკას. თუმცა სახელმწიფოს ყურადღება ეკომიგრანტების მიმართ არცთუ ისე მაღალია და ქვეყნის პოლიტიკური ვითარების ცვლილებებთან ერთად იცვლება.

საბჭოთა კავშირის არსებობის ბოლო პერიოდში ეკომიგრანტთა განსახლება, მათი საჭიროებების გათვალისწინებით, შედარებით ორგანიზებული ფორმით ხდებოდა. დამოუკიდებელი სახელმწიფოს შექმნის შემდეგ, ეკომიგრანტთა განსახლებას მხოლოდ პოლიტიკური სარჩული დაედო და ძირითადი მიმართულება იყო ეთნიკური უმცირესობებით დასახლებული რეგიონები. ედუარდ შევარდნაძის პრეზიდენტობის პერიოდში აღნიშნული საკითხი სრულად იგნორირებული იქნა, რაც უარყოფითად აისახა მიგრანტთა სოციალურ-ეკონომიკურ მდგომარეობაზე. მიხეილ სააკაშვილის პრეზიდენტობის პერიოდში კვლავ გააქტიურდა ეკომიგრაციასთან დაკავშირებული საკითხები, შემუშავებულ იქნა რამდენიმე ინიციატივა მიგრანტთა საცხოვრებელი სახლებით უზრუნველყოფის შესახებ, ასევე შეიქმნა პროგრამა სტიქიური უბედურებების შედეგად დაზარალებული და სახელმწიფოს მხრიდან მყისიერი დახმარების მოლოდინში მყოფი ოჯახების მონაცემთა ბაზისათვის, მოხდა წალკის რაიონში აჭარელი ეკომიგრანტების სახლების მდგომარეობის შეფასებაც, თუმცა არ მომხდარა პრობლემის კომპლექსური შესწავლა და კონკრეტულ საჭიროებებს მორგებული სახელმწიფო პროგრამის შექმნა გრძელვადიან პერსპექტივაში (ლაილი 2012: 6-7). 2013 წელს, ახალი ხელისუფლების პირობებში, კანონმდებლობით განისაზღვრა ეკომიგრანტის ცნება, შეიქმნა ერთიანი ელექტრონული მონაცემთა ბაზა (მინისტრის ბრძანება №779 2013 წ.) და შემუშავდა სპეციალური კრიტერიუმები, რომლის მიხედვითაც ხდება ზარალის დადგენა. აგრეთვე შეიქმნა სპეციალური კომისია, რომლის მეშვეობითაც ხორციელდება დაზიანებული საცხოვრებლის შესწავლა, გეოლოგიური გამოკვლევა

და სოციალური მდგომარეობის მიხედვით, დადგენილებით განსაზღვრული ქულების მინიჭება (სალდამე, მუშკუდია 2018: 11). მიუხედავად მსგავსი აქტივობებისა, გამოცდილებამ აჩვენა, რომ ცალკეული პროგრამების განყენებულად განხორციელება არცთუ ისე შედეგიანია, საჭიროა გეგმაზომიერი მიდგომა და სახელმწიფოს სრული ჩართულობა არსებული პრობლემების მოგვარებაში.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ეკოლოგიური კატასტროფები ხშირად ხდებოდა მოსახლეობის ადგილმონაცვლეობის ერთ-ერთი მიზეზი, თუმცა გასული საუკუნის 80-იანი წლების ბოლოს მომხდარმა სტიქიურმა უბედურებამ სათავე დაუდო თვისობრივად ახალ მიგრაციულ პროცესებს, რაც პირველ რიგში, მოითხოვდა სწრაფად და ორგანიზებულად დიდი რაოდენობით მოსახლეობის უსაფრთხო საცხოვრებელ გარემოში გადაყვანას.

1989 წლის 19 აპრილის სტიქიურმა უბედურებამ სათავე დაუდო მთიანი აჭარის მოსახლეობის მიგრაციის ახალ ეტაპს, რომელმაც ფართო მასშტაბები მიიღო და მთელი საქართველო მოიცვა. სოფელ წაბლანაში ერთბაშად ჩამოწოლილმა მეწყერმა ათეულობით ადამიანის სიცოცხლე შეიწირა, ასობით კი უსახლკაროდ დატოვა, განადგურდა პირუტყვი, ხე-ტყე და სახნავ-სათესი ფართობები (ფუტკარაძე, 2002: 9). 1989 წლის აპრილში დაინგრა 44 სახლი და 1152 დაზიანებულ სახლში ცხოვრება შეუძლებელი გახდა. გარდა ამისა, სტიქიის შემდეგ საცხოვრებლად საშიში გახდა აჭარის მთიანი ზონის რიგი სოფლები და გადაწყდა იქ მცხოვრებთა ჩასახლება საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში. მთიანი აჭარის 205 სოფლიდან გასახლებას დაექვემდებარა 5657 ოჯახი (ფუტკარაძე, 2005 :22).

სტიქიურმა მოვლენებმა დღის წესრიგში დააყენა დაზარალებულთა განსახლების საკითხი. გარდა იმისა, რომ საჭირო გახდა სტიქიური უბედურების ზონიდან მოსახლეობის უსაფრთხო ადგილებში გადაყვანა, ორგანიზებული მიგრაცია კონკრეტულ მიზნებს ემსახურებოდა: არაქართული ეთნიკური ჯგუფებით დასახლებული რეგიონების ათვისება (სამცხე-ჯავახეთი, ქვემო ქართლი); პერსპექტიული სასოფლო-სამეურნეო ადგილების ინტენსიური ათვისება (უდაბნო, ერისიმედი) და ნასოფლარების აღორ-

ძინება (ფუტკარაძე, 2002 :10-11). მაგალითისთვის შეიძლება დავასახელოთ სოფელი აზმანა, რომელიც საერთოდ წაშლილი იყო ჯავახეთის ტოპონიმიკიდან, დღეს კი აღორძინებული სოფელია და 2014 წლის აღწერით იქ 205 ადამიანი ცხოვრობს.

(http://www.geostat.ge/index.php?action=page&p_id=2152&lang=geo).

აგრეთვე აღსანიშნავია სოფელი დერცელი. აქ პირველად 1956 წელს ჩამოასახლეს 14 ოჯახი, ბუნებრივი მატებისა და ეკოლოგიური მიგრაციების შედეგად კი 1995 წლისათვის მოსახლეობის რაოდენობა 57 კომლამდე გაიზარდა (ფუტკარაძე, 1995: 51). 2002 წლის მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის თანახმად სოფელში ცხოვრობდა 326 კაცი. 2014 წელს კი დაფიქსირდა მოსახლეობის შემცირება და ახალი მონაცემებით სოფელში 255 ადამიანი ცხოვრობს (http://www.geostat.ge/index.php?-action=page&p_id=2152&lang=geo).

რაოდენობრივი სიმცირის მიუხედავად, ქართველთა ჩასახლება ამ მხარეში მაინც დიდი მნიშვნელობა აქვს. პირველ რიგში შეჩერდა ქართველი ეთნოსის კვდომის პროცესი. ეთნიკური უმცირესობებით დასახლებულ ქალაქებსა და სოფლებში არავინ იცოდა სახელმწიფო ენა, ადმინისტრაციული საქმის წარმოება კი რუსულად მიმდინარეობდა (საველე მასალა 2019). გარდა ამისა, ჩასახლებულთა სქესობრივ-საკოებრივმა სტრუქტურამ დემოგრაფიული ვითარების გაუმჯობესების კარგი პერსპექტივა შეიქმნა, ჩამოსახლებულთა 52% 20 წლამდე ასაკის იყო, დაახლოებით 30% - 10-15 წლის, ხოლო 7% - 50 წელს გადაცილებული (ფუტკარაძე, 2005 :75).

ყველაზე გვიან წალკის რაიონში მოხდა აჭარელ ეკომიგრანტთა ჩასახლება. 1998-2002 წლებში სოფელ დიოკნისის, ღორჯომის, ტაბახმელას, ჯვარიქეთის, ბელეთის, კორტოხის, მანიაკეთისა და ღურტას მეწყერსაშიშ ზონებში მცხოვრები 100-მდე ოჯახი სოფელ გუმბათში გადმოვიდა საცხოვრებლად. კონტაქტებისა და ინფორმაციის არარსებობის გამო, თავად ჩასახლებულებსაც არ ჰქონდათ სრული ინფორმაცია თავიანთი ახალი საცხოვრებელი ადგილის შესახებ და სახელმწიფოს ნდობითა და დახმარების იმედით გარისკეს, მაგრამ სახელმწიფო ორგანოების თანადგომა არ აღმოჩნდა მოწოდების სიმაღლეზე და საბოლოოდ მათ საკუთარი, მძიმე

შრომის ფასად მოუწიათ ცხოვრების თავიდან დაწყება. სახლების უმეტესობაც თავადვე გამოისყიდეს, მაგრამ კერძო საკუთრება დაუმტკიცებელი აქვთ, უმეტეს შემთხვევაში კი არც გამოსყიდულია და არც გაფორმებული. მომავალში უძრავი ქონების კანონიერ მფლობელს ან მის შთამომავლებს რომ პრეტენზია გაუჩნდეთ (და ბევრია ასეთი შემთხვევა), მისი ახლანდელი მცხოვრები ფაქტობრივად ღია ცის ქვეშ დარჩება (საველე მასალა).

მაღალმთიანი სოფლებიდან გადმოსახლებული აჭარლებისათვის შემოსავლის ძირითად წყაროდ მიწათმოქმედება და მესაქონლეობა იქცა. აჭარის მცირემიწიანობის პირობებში შეუძლებელი იყო მიწათმოქმედების განვითარების ფართო მასშტაბებზე საუბარი, წალკის რაიონში კი ამის შესაძლებლობა არსებობდა და მიწათმოქმედების ერთ-ერთი მთავარი დარგი გახდა მეკარტოფილეობა, ოჯახს საშუალოდ 20-25 ტონა კარტოფილი მოჰყავდა, რომელსაც შემდეგ ან ყიდდა, ან ცვლიდა სხვადასხვა პროდუქტზე (საველე მასალა), თუმცა დღევანდელი მდგომარეობით, კარტოფილის მოსაყვანად საჭირო ხარჯები იმდენად აჭარბებს შემოსავალს, რომ სოფლის მცხოვრებთა უმეტესობამ უარი თქვა კარტოფილის ამ რაოდენობით მოყვანაზე და მხოლოდ ოჯახისათვის საკმარის მარაგზე ზრუნავს (საველე მასალა).

ქართველებს, რომლებიც სამხრეთ საქართველოს პოლიეთნიკურ რეგიონებში უმცირესობაში არიან, რთულ ვითარებაში უწევთ ცხოვრება და ეს სირთულეები განსაკუთრებით მწვავედ იგრძნობოდა პირველ ეტაპზე. პრობლემას წარმოადგენს დამხვდურ მოსახლეობასთან, განსაკუთრებით სომხებთან თანაცხოვრება, რომლებიც რეგიონში საკმაოდ დიდი ხანია ცხოვრობენ, ინარჩუნებენ ეთნიკურ და კონფესიურ უმრავლესობას და გარკვეულწილად მტკივნეულად აღიქვამენ რეგიონში ქართველთა ჩასახლებას. ამ მხარეში სომხები ტერიტორიულად ესაზღვრებიან თავიანთ ისტორიულ სამშობლოს, საიდანაც იღებენ მატერიალურ და იდეოლოგიურ საზრდოს. მათი რელიგიური ცენტრია ეჩმიაძინი, რომელთანაც ინარჩუნებენ მჭიდრო კონტაქტებს. სწორედ ეჩმიაძინის ხელშეწყობით იქნა შესყიდული სომხური ოჯახებისათვის სამშობლოში დაბრუნებულ დუხობორთა სახლები (ფუტკარაძე, 2005:

107). იყვნენ ისეთებიც, ვინც არც კი იცოდა, რომ საქართველოს სახელმწიფოს საზღვრებში ცხოვრობდნენ და ამ რეგიონში ეთნიკური ქართველების ჩამოსახლებას საკუთარ ტერიტორიაზე შემოჭრად აღიქვამდნენ, რომლის დასაცავადაც თავს ესხმოდნენ ახლად-ჩამოსახლებულებს. ხშირი იყო ფიზიკური დაპირისპირებაც. ერთ-ერთი ასეთი შემთხვევისას სოფელში სპეცრაზმის ჩაყენებაც კი გახდა საჭირო, რომ კონფლიქტი სისხლისღვრაში არ გადაზრდილიყო (საველე მასალა).

როგორც სომხები, ასევე ბერძნები, თავიდანვე წინ აღუდგნენ ქართველთა ჩასახლების პროცესს ამ რეგიონში, თუმცა არც მათ შორისაა ინტერესთა თანხვედრა. სომხური მოსახლეობა ბერძნებს აღიქვამს, როგორც „ლოკალურ მტრებს“. ისინი ცდილობენ ჰეგემონობის შენარჩუნებას და ჯავახეთიდან და სომხეთიდან სომხური ოჯახების ჩამოსახლებას გამოთავისუფლებულ ბერძნულ სახლებში. ამიტომაც უწევნენ წინააღმდეგობას იქ ქართველთა ჩასახლებას, რომელთაც მიიჩნევენ „გლობალურ მტრებად“ (ფუტკარაძე, 2006: 132). ეს განწყობა საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრებ სომხურ მოსახლეობას გადმოსახლების დღიდან თან სდევს. „*ეს შეუთავსებლობა არ ემყარება ამ ეთნიკური ჯგუფების კონფესიურ სხვაობას და არც ეკონომიკურ საფუძველს, რაც ერთი შეხედვით, თითქოს თვალშისაცემია. მას უფრო სერიოზული მიზეზი აქვს. სომხები ხედავენ, რომ აჭარლები ანგარიშგასაწევ დაბრკოლებას უქმნიან მათ მიზანს - აქციონ ეს მხარე მონოეთნიკურ რეგიონად*“ (მელიქიშვილი, 1998 :177). ამიტომაც ცდილობენ მათ მიერ დაკავებულ ქართულ ტერიტორიაზე ყოველგვარი ქართულის გაქრობას, ტოპონიმიკის შეცვლას, ქართული კულტურის ძეგლების მისაკუთრებას და ა.შ.

ეკომიგრანტებსა და დამხვდურ მოსახლეობას შორის კონტაქტის დამყარებაში მთავარ ბარიერს ქმნის ენის არცოდნა. ადგილობრივი სომხების უმრავლესობამ საერთოდ არ იცის ქართული, მცირე ნაწილი კი დამტვრეული ქართულით საუბრობს. ძირითადი საურთიერთობო ენა რუსულია, თუმცა მეორეს მხრივ, ქართველთა უმრავლესობა ვერ საუბრობს რუსულად. სამწუხაროა, რომ ეს საკითხი დღემდე პრობლემად რჩება. საქართველოს მოქალაქეები,

განურჩევლად ეროვნებისა და სარწმუნოებრივი აღმსარებლობისა, ვალდებულნი არიან იცოდნენ ამავე სახელმწიფოს ძირითადი სასაუბრო ენა. ასეთ შემთხვევაში, სახელმწიფომ უნდა დაიჭიროს მყარი პოზიცია და სხვადასხვა ღონისძიებების გატარებით დაანახოს ქვეყნის ყველა მოქალაქეს სახელმწიფო ენის ცოდნის აუცილებლობა და საჭიროება. სომხურ მოსახლეობას რაც შეეხება, სპეციალურად მათთვის, ფუნქციონირებს სომხურენოვანი სკოლები, აბიტურიენტები გამოცდებს აბარებენ სომხურ ენაზე და შემდეგ სწავლას აგრძელებენ რუსულენოვან სექტორზე, ან სულაც ერევანში მიდიან და იქ იღებენ უმაღლეს განათლებას, უკან დაბრუნებული კი, ისევდაისევ ენის არცოდნის გამო, ვერ ახერხებენ საკუთარი თავის რეალიზებას და საზოგადოებრივ საქმიანობაში ჩართვას.

საჭიროა სახელმწიფოს მიერ მხარდაჭერილი ისეთი სოციალური პროგრამების განხორციელება, რომლებიც ხელს შეუწყობენ მოსახლეობის ინტეგრაციის პროცესს, არა მხოლოდ ჩასახლებული აჭარლების შეგუებას დამხვდურ მოსახლეობასთან, არამედ ადგილობრივი ეთნიკური უმცირესობების ინტეგრირებას ქართულ საზოგადოებასთან. პირველ რიგში მნიშვნელოვანია ქართულენოვანი სკოლების არსებობა, მაგალითად ისეთის, როგორიც არის გუმბათის საჯარო სკოლა. აქ მოსწავლეები სრულ საშუალო განათლებას იღებენ, მასწავლებლები კი დიდად არიან დაინტერესებული არაქართულენოვანმა მოსახლეობამაც ისწავლოს ქართული ენა და ჩაერთოს მათ მიერ მოწყობილ სხვადასხვა ღონისძიებებსა და სოციალურ პროექტებში, მაგრამ ეს საკმარისი არ არის. ჯერ კიდევ არსებობს სომხური ეთნიკური ჯგუფებით დასახლებული სოფლები (აშკალა, ნარდევანი, კუში, აიაზმა, დარაკოვი, ოზნი, ხაჩკოვი, ქაბური, ყიზილქილისა და სხვ.), სადაც მოქმედებს სომხურენოვანი სკოლები, მოსახლეობა არ კონტაქტობს დანარჩენ ქართველებთან და შესაბამისად უმეტესობამ არ იცის ქართული ენა (საველე მასალა 2018). საჭიროა უფრო მამუტაბური პროექტების განხორციელება, საზოგადოების მეტი ჩართულობა და იქ მცხოვრებ არაქართველთა დაინტერესება სახელმწიფო ენის ცოდნით.

წლების განმავლობაში დაგროვებული თეორიული და პრაქტი-

კული გამოცდილება აჩვენებს, რომ სხვადასხვა პერიოდში, ერთი კონკრეტული მიმართულებით განხორციელებული აქტივობა საერთო პრობლემებს ვერ აგვარებს, საჭიროა საკითხის გლობალურ კონტექსტში განხილვა და მისი კარგად დაფინანსებულ პოლიტიკაში ინტეგრირება. ცალკეულ შემთხვევებში საცხოვრებელი ფართით უზრუნველყოფა არ არის საკმარისი, მითუმეტეს ეთნიკურად და რელიგიურად ჭრელი რეგიონებში. სახელმწიფოს მხრიდან უნდა მოხდეს ხანგრძლივ პერიოდზე გაწერილი ერთიანი სამოქმედო გეგმის შექმნა, რომელიც ხელს შეუწყობს ეკომიგრანტთა როგორც სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემების მოგვარებას, აგრეთვე იქნება გარანტი ეთნიკურ თუ რელიგიურ ნიადაგზე დაპირისპირებების თავიდან აცილებისა.

სხვა რეგიონებთან შედარებით, აჭარაში ბუნებრივი მატების ტემპი მაინც მაღალია და მიუხედავად აქტიური მიგრაციული პროცესებისა, 10-15 წელიწადში შესაძლებელია კვლავ დადგეს ჭარბი მოსახლეობის განსახლების პრობლემა. აჭარის ზღვისპირა რეგიონს მიგრანტთა მიღების დაბალი შესაძლებლობა აქვს, ამიტომ სასურველია მიგრაციის მარშუტი შენარჩუნდეს და მიმართული იყოს სამხრეთ საქართველოს პოლიეთნიკური რეგიონებისაკენ, თუმცა დღევანდელი რეალობიდან გამომდინარე, საეჭვოა აჭარის მოსახლეობას კვლავ ჰქონდეს ამ რეგიონში გადასახლების სურვილი. ისე როგორც მთელ საქართველოში, წალკის რაიონშიც მიმდინარეობს დემოგრაფიული კრიზისი. თაობა, რომელმაც უნდა შექმნას მომავალი და რომელმაც უნდა შეავსოს გენოფონდი, უკეთესი მომავლის იმედით, ტოვებს ახლანდელ საცხოვრებელს და უკან, აჭარაში ბრუნდება, ან საერთოდ მიდის ქვეყნიდან. ეს ტენდენცია დიდი ხანია დაწყებულია და თუ სახელმწიფო არ იზრუნებს მის შეჩერებაზე, წალკის რაიონში მდგომარეობა 1998 წელს დაუბრუნდება და მთელი ამ დროის განმავლობაში მიღწეული ეს მცირე შედეგებიც წყალში ჩაიყრება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. მელიქიშვილი 1998 - მელიქიშვილი ლია (რედ.), კონფლიქტური სიტუაციები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში/ მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიის ინსტიტუტი, თბილისი 1998
2. სალდაძე, მუშკუდიანი 2018 - სალდაძე ოთარ, მუშკუდიანი ანა, აჭარელი ეკომიგრანტები წალკაში: ინტეგრაციისა და ადაპტაციის სტრატეგიები, სტუდენტთა ჟურნალი სოციალურ მეცნიერებებში, N5, თბილისი 2018
3. ფუტკარაძე 1995 - ფუტკარაძე თამაზ, თანამედროვე მიგრაციული პროცესები აჭარის მთიანეთში, გამომცემლობა „თამარიანი“, ბათუმი 1995
4. ფუტკარაძე 2002 - ფუტკარაძე თამაზ, ეკოლოგიური მიგრაციები აჭარაში, ბათუმის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, ბათუმი 2002
5. ფუტკარაძე 2005 - ფუტკარაძე თამაზ, აჭარის მოსახლეობის მიგრაცია და ეთნოდემოგრაფიული პრობლემები პოლიეთნიკურ რეგიონებში, ბათუმის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, ბათუმი 2005
6. ფუტკარაძე 2006 - ფუტკარაძე თამაზ, აჭარის მოსახლეობის მიგრაციის ისტორიულ, ეთნოლოგიური პრობლემები, ბათუმის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, ბათუმი 2006
7. ლაილი 2012 - ლაილი ჯასტინ, ეკომიგრანტების განსახლება საქართველოში: განსახლების პოლიტიკაში მიმდინარე ცვლილებები, ტენდენციები, განხორციელება და აღქმები, ECMI -ის სამუშაო მოხსენება N53, 2012
8. საქართველოს ოკუპირებული ტერიტორიებიდან იძულებით გადაადგილებულ პირთა, განსახლებისა და ლტოლვილთა მინისტრის ბრძანება №779 2013 წლის 13 ნოემბერი
9. http://www.geostat.ge/index.php?action=page&p_id=2152&lang=geo
10. http://www.geostat.ge/index.php?action=page&p_id=2152&lang=geo

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტი, 2024



Niko Berdzenishvili Institute of
Batumi Shota Rustaveli State University, 2024